



HAL
open science

Les lois comme arme? : l'application de la législation contre le paganisme sous Théodose et ses fils

Appoline Marin

► **To cite this version:**

Appoline Marin. Les lois comme arme?: l'application de la législation contre le paganisme sous Théodose et ses fils. Histoire. 2024. hal-04689766

HAL Id: hal-04689766

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-04689766v1>

Submitted on 6 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

Mémoire diffusé sur recommandation des responsables du Master

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-memoires-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Université de Lorraine

UFR Sciences humaines et sociales

Master mention Histoire, civilisations, patrimoine

Parcours : Mondes Anciens et Médiévaux

Mémoire de Master 2



Les lois comme arme ?

L'application de la législation contre le paganisme sous Théodose et ses fils



Mémoire de recherche sous la direction de M. Hervé Huntzinger

Soutenu le 24 juin 2024 par

Appoline Marin

Année universitaire 2023/2024

Jury :

Hervé HUNTZINGER, Maître de conférences en histoire romaine

Elisabetta INTERDONATO, Professeure d'archéologie antique

Référence de l'illustration :

Aphrodite, manuscrit du Mont Athos, codex 6 de Saint Pantéleimon, parchemin, fin du IX^e siècle dans CASEAU B. (2014) : « Le sort de la statuaire à la fin de l'Antiquité », *Technè*, 40, 111.

À ma grand-mère

*Vat̄r caerimoniis auitis, neque enim paenitet !
Viuam meo more, quia libera sum !*

Symm., *Rel.*, III, 9

« L'historien [...] est là pour restituer à ces vivants d'hier l'indétermination de leur être, la plasticité de leur temps, l'ouverture de leur avenir. Il est là pour le comprendre et le faire comprendre. Loin de sceller les sépulcres ou d'apposer les sceaux de la fatalité, l'histoire est une école d'avenir. »

Johann Chapoutot, *Les 100 mots de l'histoire*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 6-7.

REMERCIEMENTS

En premier lieu, mes plus vifs remerciements vont à mon directeur de mémoire, M. Hervé Huntzinger, pour son suivi et son intérêt bienveillant durant ces deux années. Ses précieux conseils et ses recommandations ont contribué à alimenter mon travail de recherche et mes réflexions, améliorer ma méthodologie, et ont permis de m'aider dans la confection et la rédaction de ce mémoire. Je remercie également M^{me} Elisabetta Interdonato d'avoir accepté cette année encore de faire partie de mon jury.

Je rends grâce à M^{me} Etienne-Duplessis pour sa relecture de mes traductions et son apprentissage du grec ancien. Ses cours ont véritablement suscité en moi un intérêt pour la langue et l'histoire grecque, et ont enrichi à leur manière ce mémoire (je pense par exemple aux discussions autour de δαίμων).

Je n'oublie pas non plus les bibliothécaires du Centre Édouard Will qui m'ont aidée à trouver les perles rares, en particulier M. Christophe Feyel dont la bienveillance et la gentillesse ont contribué à cette recherche. Je tiens à saluer Basma qui est devenue durant les mois d'avril à juin mon binôme de rédaction dans la salle de lecture du Centre.

Je salue bien bas le bataillon de correcteurs qui a très gentiment accepté de me relire : Antonin, Timothée, Julie, Flavien, Annabelle, Artamène. Merci infiniment à vous. Mention spéciale à Artamène qui a pris le temps de corriger mes traductions latines.

Je souhaite également exprimer ma gratitude envers Augustin, Quodvultdeus, Marc le Diacre, Théodoret de Cyr, Sulpice Sévère et Libanios, qui, bien qu'ils ne m'aient pas facilité la tâche durant ces deux années, ont permis sans le savoir à ce mémoire de voir le jour 1600 ans plus tard.

Enfin, je remercie ma famille et mes amis, qui m'ont soutenue et encouragée durant ces deux années de master. Je souhaite remercier tout particulièrement mes parents, mon frère Antoine, ma grand-mère Monique et Laurent. Margaux et Annabelle, je ne serai jamais assez reconnaissante pour tous ces moments de rire que vous m'avez offerts. Merci aussi à Éloïse, Tatiana, Basma, Noémie, ainsi que tous mes autres camarades de promotion. Merci à vous pour votre soutien indéfectible tout au long de ces deux belles années de master.

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AnTard	= <i>Antiquité Tardive</i>
Byz.	= <i>Byzantion</i>
CCSL	= <i>Corpus Christianorum, series Latina</i>
CIL	= <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CSEL	= <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSHB	= <i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
JECS	= <i>The Journal of Eastern Christian Studies</i>
JLA	= <i>The Journal of Late Antiquity</i>
JTS	= <i>The Journal of Theological Studies</i>
JRS	= <i>The Journal of Roman Studies.</i>
PCBE	= <i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i>
PG	= <i>Patrologie Grecque</i>
PL	= <i>Patrologie Latine</i>
PLRE	= <i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i>
RB	= <i>Revue Biblique</i>
RBPH	= <i>Revue belge de philologie et d'histoire</i>
RÉA	= <i>Revue des Études anciennes</i>
REaug	= <i>Revue des Études augustiniennes</i>
RÉB	= <i>Revue des Études Byzantines</i>
RÉG	= <i>Revue des Études grecques</i>
ReSR	= <i>Revue des Sciences Religieuses</i>
RHD	= <i>Revue historique de Droit français et étranger</i>
RHDFE	= <i>Revue historique du droit français et étranger</i>
RHEF	= <i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
RHPR	= <i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
SC	= <i>Sources Chrétiennes</i>
SPCK	= <i>Society for the Promotion of Christian Knowledge</i>

AVERTISSEMENTS

Références bibliographiques :

En note de bas de page, les ouvrages et articles sont cités selon le système d'Oxford (AUTEUR DATE, PAGES). Lorsque les pages ne sont pas indiquées, il s'agit de l'ensemble de l'ouvrage ou de l'article dont il est question. On se reportera à la bibliographie pour obtenir le détail de la parution.

Abréviations :

Les noms d'auteurs anciens et leurs œuvres sont majoritairement abrégés selon les normes en vigueur d'après l'*Oxford Classical* et le *PLRE*. Ceux qui n'y figurent pas se conforment à des usages en vigueur dans les publications scientifiques. Les abréviations des livres bibliques utilisées sont celles de la TOB.

Sources littéraires :

- Pour les textes littéraires, j'ai utilisé, lorsque c'était possible, la collection des Sources Chrétiennes, ainsi que les Belles Lettres. Pour les autres, les éditions et les traductions sont citées dans la bibliographie.
- Sauf exception, toutes les sources anciennes citées dans ce mémoire sont répertoriées dans la bibliographie. Dans les autres cas, ils sont cités à partir d'une autre ressource bibliographique (« Cité par... »). La majorité des extraits cités et étudiés, traduction et texte en langue d'origine, est automatiquement indiquée et listée dans les annexes. Lorsqu'aucune traduction n'est disponible, une traduction personnelle est proposée. Celle-ci est alors spécifiée dans l'annexe ou dans la note de bas de page [traduction personnelle].

Sources juridiques :

- Les textes juridiques sont issus des éditions de Theodore Mommsen, Paul Meyer pour les livres I à XV et les *Constitutions Sirmondiennes*.
- Leurs traductions sont celles réalisées par Jean Rougé, publiées dans le volume 1 dans la collection des Sources Chrétiennes en 2005 dans le *Code de Théodose*, et dans le volume 2 publié en 2009 comprenant en plus les *Constitutions Sirmondiennes*.

INTRODUCTION

« Nous contemplons les mêmes astres, le ciel nous est commun, un univers identique nous entoure. Qu'importe la doctrine par où chacun recherche la vérité. On ne saurait par un seul chemin accéder à un si grand mystère¹. »

Dans ce célèbre passage de son rapport, le préfet Symmaque plaide la tolérance entre les chrétiens et les païens. En particulier, il proteste contre la décision de l'empereur de faire enlever de la salle du Sénat romain l'Autel de la Victoire en 384. À travers cet émouvant plaidoyer, Symmaque tente d'abattre les cloisons entre chrétiens et païens et de freiner l'inévitable déclin des cultes traditionnels. En effet, le début du IV^e siècle est marqué par le retour à la stabilité après la grande crise du III^e siècle. Paradoxalement, cette période qui s'ouvre fait face à des profondes transformations, notamment religieuses. Constantin, en choisissant d'embrasser la religion chrétienne, initie un siècle d'une politique restrictive et de contrôle du paganisme. Cette politique conduit progressivement à son éradication dans l'Empire romain, de ses cultes, privé ou public et de ses temples, jusqu'à sa disparition quasi complète au cours des siècles suivants. Il est en effet aisé de reconnaître une nouvelle dynamique religieuse et un renversement permettant au christianisme d'être élevé au rang de religion impériale officielle. Or, ce renversement n'a pu s'opérer qu'en évinçant les formes religieuses précédentes alors en place depuis plusieurs siècles. Cette période qu'on nomme *Antiquité tardive*², calquée sur les terminologies allemandes (*Spätantike*) ou italiennes (*tardoantico*), est souvent présentée comme un moment d'exacerbation des violences religieuses, des conflits entre les différents

¹ Symm., *Relat.*, III, 10 : *Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus inuoluit : quid interest qua quisque prudentia uerum requirat ? Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.*

² Cette terminologie traduit une volonté de valoriser cette période car elle fut pendant longtemps dominée par un modèle historiographique de « déclin » et de « crise ». Elle succède ainsi aux termes péjoratifs de « Bas-Empire » ou encore « Dominat » attribués par les théoriciens du XVIII^e et XIX^e siècles. L'Antiquité tardive devient progressivement une période historique autonome à partir des années 1970 sous l'impulsion de Peter Brown et Henri-Irénée Marrou. Cependant, il n'y a pas de dates définies pour cette période. Si généralement on fait commencer l'Antiquité tardive à l'avènement de Dioclétien à la fin du III^e siècle, la date de clôture est beaucoup plus subjective. On avance souvent 410 et le sac de Rome par Alaric, ou bien la date canonique de 476, délaissée car non-événement, datation qui se place d'un point de vue institutionnelle. Peter Brown, en adoptant un point de vue d'histoire culturelle, choisit 150-750 en 1971. La dernière grande synthèse sur la période a choisi d'adopter la datation 212 (Caracalla accorde la citoyenneté à tous les habitants libres de l'Empire) à la fin du V^e siècle (correspondant à l'avènement du roi ostrogoth Théodoric). SOTINEL 2019.

groupes religieux, jusqu'à leur marginalisation par le monothéisme nicéen, illustré par la législation impériale³.

Le déclin du paganisme : une réflexion historiographique ancienne

La question de la responsabilité des lois impériales et de leur influence est depuis longtemps débattue par les intellectuels dans une Europe christianisée. La Renaissance voit ainsi la redécouverte des textes païens suscitant un intérêt pour la fin du paganisme⁴. Par la suite, les différentes crises du christianisme du XVI^e siècle jusqu'à la période des Lumières mettent en avant la question religieuse qui devient un sujet de raison. Au XVIII^e siècle, dans l'œuvre *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Edward Gibbon cherche à comprendre le succès du christianisme. Il défend l'idée que les empereurs chrétiens, obéissant de manière servile au clergé nicéen et œuvrant à la mort du paganisme, ne sont que de dangereux autocrates. Dans le chapitre 18, il a notamment étudié comment la disparition du paganisme a eu un impact dans la société romaine pour l'histoire des mentalités⁵. Le savant expose cinq causes au succès du christianisme, parmi lesquelles la première est le zèle intolérant des chrétiens⁶, en particulier les empereurs chrétiens qu'il juge responsables de la persécution des minorités religieuses.

Au XIX^e siècle, les réflexions autour de la fin du paganisme se poursuivent avec l'ouvrage d'Arthur Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, publié en 1832, ou encore celui de Gaston Boissier *La fin du Paganisme* en 1903. Ces deux études portent toutes deux un regard critique sur les empereurs chrétiens et leur législation, intrinsèquement liée aux nombreuses violences commises contre les païens et finalement à la disparition du paganisme. De manière générale, les historiens de l'Antiquité romaine, dans la généalogie philosophique des Lumières et des rationalistes, restent attachés à l'idée d'un Haut-Empire idéal

³ VAN NUFFELEN 2018, 129 : « Selon une certaine historiographie, la christianisation de l'Empire aurait été un processus fondamentalement violent, suscité par les lois impériales et leur application ainsi que par les actions violentes organisées par les évêques. Malgré les progrès indéniables dans ce domaine, la recherche reste trop souvent focalisée sur des événements paroxystiques comme la destruction de temples païens, les attaques contre les philosophes, le meurtre de la philosophe Hypatie en 415- 416 ou la fermeture de l'Académie platonicienne en 529, et, depuis la seconde guerre mondiale, la violence anti-juive. » Cette tendance est aujourd'hui en train de changer au sein de la communauté scientifique. Cf. SALZMAN M. R. (2006): « Rethinking Pagan-Christian Violence », Dans DRAKE H. (dir.), *Violence in Late Antiquity, Perceptions and Practices*, Hampshire: Ashgate Publishing, 265-285.

⁴ Par exemple la redécouverte de Julien : DEMAROLLE 1977, 89.

⁵ FERRANDI 2016, 5.

⁶ CASEAU 2001, 65-66.

corrompu par la montée d'un christianisme intolérant et fanatique conduisant à un absolutisme impérial du IV^e siècle.

À cette vision décliniste succède une interprétation plus nuancée, qui envisage un lent étiolement du paganisme, nourri d'interactions diverses avec les chrétiens⁷. En effet, au cours du XX^e siècle, de nouvelles découvertes textuelles et archéologiques sont venues appuyer l'idée que la législation impériale n'a eu qu'un effet limité avant le règne de Justinien⁸ I^{er} (527-565). L'un des représentants les plus significatifs est Peter Brown, qui en 1995 dans son ouvrage *L'Autorité et le Sacré*, développe l'idée d'un conflit limité entre chrétiens et païens, qui est ensuite appliquée au IV^e siècle. Il estime que la législation pèse d'un poids bien mince face aux logiques sociales, et qu'ainsi « le IV^e siècle ne fut absolument pas dominé par le "Conflit entre paganisme et christianisme"⁹ ». De même en 2008, un colloque qui s'intitule *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'impero romano nel IV-VI secolo d. C.*, portant sur les relations entre païens et chrétiens, tend à faire le point cinquante ans après au colloque de Momigliano, publié en 1963 s'intitulant *The conflict between Pagans and Christians*. Les participants ont conclu à la distinction des discours religieux et des actes politiques, en tenant compte des situations d'énonciation, des moments de crise mais toujours avec l'idée d'un dialogue et non d'un conflit¹⁰.

Ainsi, l'importance du règne de Théodose I^{er} est également réévaluée. En effet, il fut pendant longtemps perçu comme une période de « bascule » dans l'interdiction du paganisme¹¹ afin d'établir le christianisme nicéen comme religion d'État. Cela commence avec la promulgation de l'édit de Thessalonique en 380 et se poursuit avec une série de lois visant à interdire les cultes païens dans l'Empire romain entre 391 et 395. En particulier, la loi du 8 novembre 392 est retenue et interprétée comme l'interdiction universelle du paganisme et élève le christianisme en religion officielle de l'Empire romain¹². Pourtant, cette loi réitère l'interdiction des cultes païens en Orient mais ne fait aucune mention du christianisme. Quant

⁷ Par exemple, il peut arriver que des païens recherchent des maîtres d'éloquence dans les églises, reconnus pour leur qualité de leurs discours. Les étudiants choisissent leur maître indépendamment de leur religion. Les interactions entre chrétiens et païens sont donc inévitables, et même l'Église ne peut les empêcher. MACMULLEN 2011, 19.

⁸ HOPKINS 1998, 192 ; JUDGE 2010, 4 ; TROMBLEY 1985, 327-331.

⁹ BROWN 1998¹, 104.

¹⁰ Un autre colloque, insistant sur les cohabitations religieuses, en est arrivé à une conclusion similaire : BELAYCHE N., DUBOIS J. (2011) : *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris : PUPS ; INGLEBERT 2015, 45-46.

¹¹ Par exemple : BEUGNOT 1835, 359.

¹² *CTh.* XVI, 10, 12 ; CAMERON 2011, 60, 63, 68 ; ERRINGTON 1997, 410-11.

à Alan Cameron, il reconnaît dans le règne de Théodose une période décisive dans la fin du paganisme mais il minimise l'importance de sa législation religieuse qui a eu un rôle limité¹³.

Ce modèle historiographique est aujourd'hui dominant parmi la communauté scientifique, tandis que celui du « conflit » a tendance à être davantage marginalisé. Polymnia Athanassiadi se distingue de cette réinterprétation en avançant que la société chrétienne n'est guère différente de la société romaine, toutes deux empreintes de violence, le christianisme n'en n'étant que l'héritier. Polymnia Athanassiadi s'oppose à l'école de Peter Brown qui propose une antiquité tardive comme une période « lumineuse et irénique ». Elle dénonce ainsi la « vision optimiste de la critique postmoderne » qui conçoit cette société comme une « société pacifique dont les habitants sont plutôt occupés à survivre, en se conciliant les pouvoirs surnaturels de diverses origines et les pouvoirs terrestres par diverses méthodes, par la persuasion, qu'à s'en prendre avec violence à leurs voisins ». Selon l'historienne grecque et les historiens soulignant la violence religieuse, cette historiographie moderne, impulsée par des figures comme Peter Brown ou Henri-Irénée Marrou, nierait le conflit religieux¹⁴. Nous pouvons aussi citer Robert Markus ou Périclès-Pierre Joannou qui, contrairement à la tendance historiographique dominante, continuent d'analyser un lien logique entre une législation contraignante et la christianisation de l'Empire¹⁵. Soulignons aussi l'ouvrage collectif dirigé par Marie-Françoise Baslez sur la violence des chrétiens au IV^e siècle publié en 2014 s'intitulant *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*. Cette étude analyse la politique religieuse impériale et l'application de la loi à travers le témoignage de Libanios. Ces contributions concluent à une distinction entre les lois des hérétiques, plus oppressives que celles visant les païens. Les lois théodosiennes constituent un tournant dans la législation à l'égard des païens, soulignant le caractère « novateur » de la législation de Théodose. Pour Pierre Chuvin dans son ouvrage *Chronique des derniers païens* décrivant les étapes de la chute du paganisme, le tournant est le IV^e siècle de manière générale. S'inscrivant dans la lignée de R. Markus, il défend l'idée que la politique religieuse de plus en plus restrictive asphyxie le paganisme au profit d'un établissement étatique du christianisme.

Pourtant, l'opposition entre païens et chrétiens peut sembler artificielle dans la mesure où penser un païen comme tel, comme le membre d'un groupe social défini est une erreur et en

¹³ CAMERON 2011, 60, 65, 68-73.

¹⁴ Cf. son ouvrage (2010) : *Vers la pensée unique : La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris : Les Belles Lettres. CASEAU 2014², 15.

¹⁵ MARKUS 2012, 139 ; introduction 1-17 ; JOANNOU 1972, 47.

reviendrait donc à en faire une lecture anachronique. Alan Cameron pointe du doigt cette dichotomie et la confusion d'une organisation païenne avec un but commun face à la menace de la montée du christianisme. Cette conception erronée a été entretenue par l'idée que les derniers païens que nous connaissons bien par certaines sources sont issus de la même classe sociale aristocratique et que, dès lors, aurait existé une sorte de « parti païen¹⁶ ». Dans les années 1930, Pierre de Labriolle forge l'idée d'une « réaction païenne » pour désigner la résistance des milieux païens face au progrès du christianisme dans les plus hautes instances de l'État. Dans cette même conjecture, pensons aussi au « triumvirat païen¹⁷ » comme le désigne David Gwynn comprenant Prétextat, Nicomaque Flavien et Symmaque. Ces trois personnages issus de la classe aristocratique incarnent un renouveau de la pensée païenne et une défense de ses traditions durant le dernier quart du IV^e siècle. Les païens du IV^e et du V^e siècle sont davantage attachés à préserver une culture ancestrale qu'ils ne la défendent pour des motifs religieux¹⁸. La préservation des traditions a été perçue comme l'un des facteurs principaux de la résistance sénatoriale et a acquis une nouvelle signification politique¹⁹. Durant l'époque classique, les cultes familiaux ou civiques n'ont jamais été exclusifs. Le citoyen est libre de célébrer les cultes qu'il souhaite. La dévotion s'exprime par l'initiation au plus grand nombre de cultes possibles²⁰. D'ailleurs, les païens ne se sont jamais présentés comme païens car cette catégorisation n'avait aucun sens pour eux²¹. Les non-Juifs et les non-chrétiens ne formaient pas un ensemble distinct avant que le christianisme n'acquière suffisamment d'influence pour façonner le dialogue religieux au sein de l'empire. Avant ça, les gens ne se définissent pas ou rarement par leurs croyances ou leur foi religieuse, une question centrale dans les religions modernes, mais largement secondaire par rapport aux pratiques culturelles²².

¹⁶ CAMERON 2011, 31.

¹⁷ [Traduction personnelle]. GWYNN 2011, 139.

¹⁸ Les auteurs païens désignent souvent la religion civique romaine sous des terminologies renvoyant à « l'ancestralité » ou « l'ancienneté » des Anciens. Zos., *HN*, IV, 29, 2 : « les rites ancestraux » (πατρίους θεσμούς); Symm., *Relat.*, III, 2 : « la tradition des aïeux » (*morem parentum*) ; 3 : « les rites de nos pères » (*religion ueterum*). De même, Symmaque dans son plaidoyer pour le rétablissement de l'autel de la Victoire, explique bien que l'enjeu est la défense des traditions : « car est-il rien qui, plus que la gloire du règne, soit intéressé à la défense que nous menons des institutions ancestrales, des lois et de la destinée de la patrie ? » Symm., *Relat.*, III, 2. Une pensée et une conviction, tant philosophiques que religieuses, ainsi qu'un esprit de tradition (*mos maiorum*) soutenus par divers partisans du paganisme, opposent une résistance au prosélytisme chrétien.

¹⁹ SALZMAN 1989, 348.

²⁰ JOLY 1955, 266-267.

²¹ CAMERON 2011, 27.

²² ROUSSELLE 1999, 626.

FIGURE 1 – Reconstitution du diptyque des Nicomaque et des Symmaque, fin IV^e-début V^e siècle, musée national du Moyen Âge, Victoria et Albert Museum, Paris, Londres.



Il est exécuté à l'occasion d'une alliance entre deux familles romaines, les Symmaque et les Nicomaque. Ces deux familles sont particulièrement impliquées dans la défense des cultes païens auprès de l'empereur Théodose I^{er}.

Un nouveau cadre religieux au IV^e siècle

Une évangélisation rapide de l'empire ?

La fin du IV^e siècle est identifiée et nommée par certains historiens comme un « Empire chrétien²³ ». Si politiquement, cette terminologie se justifie, quel est l'impact quantifiable dans l'empire tout au long du siècle ? Il est très difficile de déterminer le nombre de chrétiens au IV^e siècle dans l'Empire en raison du peu de documentation dont nous disposons, et la communauté historique avance depuis longtemps des chiffres différents. De plus, il est important de signaler

²³ VEYNE 2010, 137 ; SAXER 2003.

que c'est un débat ancien et très délicat car derrière ces chiffres se cachent bien souvent un fort enjeu idéologique. La conversion de Constantin et la tolérance soudaine des empereurs à l'égard des chrétiens ne doivent cependant pas laisser penser à une progression numérique fulgurante, surtout parmi les élites²⁴, d'autant que la christianisation est inégale selon les régions. Il faut alors bien distinguer le nombre et l'implantation géographique, avec également l'idée récente d'une plus grande disparité entre provinces. À titre d'exemple, il est généralement admis que la Gaule n'est, jusqu'à l'évangélisation des campagnes par Martin de Tours, que très peu touchée par le christianisme²⁵. L'Espagne et l'Italie connaissent également une situation similaire avec des disparités régionales encore plus fortes.

Jean-René Trochet affirme qu'« avant la division définitive de l'Empire en 395, une bonne partie des Romains étaient devenus chrétiens²⁶ ». Cette allégation semble excessive, bien que le nombre de païens diminue progressivement face à l'influence croissante du christianisme au cours du IV^e siècle. Robin Lane Fox pense que le paganisme est toujours bien implanté dans les premières décennies, tandis que le christianisme est encore très minoritaire. En reprenant des sources quantitatives comme la correspondance privée, il estime que les chrétiens ne représentent en 312, année de la dernière persécution de Maximin, que 4 à 5% de la population totale de l'Empire²⁷, dont possiblement 20% en Égypte²⁸. Pour Virginie Girod en 337, au moment du baptême de Constantin sur son lit de mort, l'Empire compterait 10% de chrétiens²⁹ sur 70 000 000 d'habitants, principalement concentrés en Syrie, en Asie Mineure et dans les grandes cités de la Méditerranée romaine³⁰. Quant à Henri-Irénée Marrou, il nous indique qu'entre 400 et 410 « la conversion de l'ensemble des populations romaines est encore loin d'être achevée³¹ » mais que « l'Église a achevé de s'implanter solidement dans toutes les provinces de l'Empire³² ». Augustin, dans une lettre écrite après 400 et adressée aux citoyens de Madaure, précise qu'elle abrite encore de nombreux païens³³. Cependant, Prudence témoigne d'une large pénétration du christianisme dans toutes les couches de la population

²⁴ Cf. l'exemple du Sénat p. 17 (note n°54).

²⁵ ROUSSELLE 1990, 55.

²⁶ TROCHET 2022, 28.

²⁷ LANE FOX 1997, 613.

²⁸ BAGNALL 1993, 281.

²⁹ GIROD 2020, 166. Cette estimation est aussi partagée par P. Veyne. VEYNE 2010, 10.

³⁰ BROWN 1997, 39.

³¹ MARROU 1985, 81.

³² MARROU 1985, 79.

³³ Aug., *Ep.* 232, 1. Mais aussi Carthage qui conserve une population très variée puisque « les responsables sont les païens et les juifs ». Aug., *Serm., Denis*, 17, 7. Cité par MARKUS 2012, 170.

romaine³⁴. En 423, bien qu'une loi déclare qu'il n'y a plus de païens au sein de l'empire³⁵, tout au long du V^e siècle, d'importants foyers du paganisme persistent, y compris parmi les aristocrates³⁶.

Le paganisme tardif a été camouflé et effacé par ses opposants chrétiens. Toutes les déclarations ou actions des empereurs et de leurs fonctionnaires sont alors explicitement ou implicitement chrétiennes s'accroissant à mesure que les affaires de l'État et de l'Église deviennent inextricablement liées les unes aux autres. Cette dynamique a laissé penser que le paganisme avait disparu très rapidement ou du moins s'était radicalement marginalisé³⁷. D'ailleurs, comme le met en évidence Paul Veyne, le IV^e siècle s'apparente plutôt à un « siècle double », l'Empire étant à la fois chrétien et païen³⁸.

La religion romaine s'est-elle « figée » ?

Pour tenter d'expliquer le déclin de la religion civique romaine, les adeptes de l'école allemande du XIX^e siècle à l'image de Théodore Mommsen ou Jérôme Carcopino, ont avancé que celle-ci, « froide et décadente », s'est tout simplement « figée », n'ayant pas vécu les grands bouleversements qu'avait connus auparavant la religion grecque. Les siècles précédents se résumeraient davantage pour la religion romaine, à une adoption de la pensée grecque qu'à de réelles évolutions jusqu'à l'apparition de la « véritable » religion. Toutefois comme le souligne John Scheid, cette théorie ne suffit pas à expliquer son déclin³⁹. En réalité, le polythéisme traditionnel est très loin d'être moribond au IV^e siècle et conserve au contraire une certaine vitalité sur plusieurs aspects. On peut citer la *paideia* grecque qui se renouvelle et marque la vie intellectuelle de l'époque. À la cour impériale chrétienne, les auteurs païens sont hautement estimés et peuvent exercer une influence sur l'empereur à l'image du rhéteur Libanios qui interpelle Théodose I^{er} au sujet des temples païens ou du préfet Symmaque au moment de l'affaire de l'Autel de la Victoire auprès de Valentinien II⁴⁰. Au IV^e siècle, le néoplatonisme

³⁴ Prud., *C. Symm.*, I, 585 : « Et nous doutons encore, ô Christ, que Rome se soit consacrée à toi, ait passée sous tes lois [...] » ; 608 : « Regarde comme nos bancs du Sénat sont pleins, pour décréter qu'il faut chasser loin de la Ville purifiée l'infâme coussin de Jupiter et toute l'idolâtrie ! » Cf. 544-631.

³⁵ *CTh.* XVI, 10, 22.

³⁶ LASSÈRE 2015, 573.

³⁷ MITCHELL 2007, 227.

³⁸ VEYNE 2010, 138.

³⁹ SCHEID 2017, 10.

⁴⁰ Son plaidoyer reste cependant lettre morte, et l'autel n'est pas réinstallé à la curie en raison du militantisme d'Ambroise de Milan dont l'influence sur l'empereur est plus forte. Toutefois, son rapport impressionne les membres de la cour impériale et reflète l'autorité dont jouit Symmaque. Valentinien a d'ailleurs hésité à revenir

courant philosophique dominant à cette époque, est très populaire et a permis de donner un nouveau dynamisme aux cultes polythéistes et à la culture antique dont l'influence se propage jusqu'aux Pères de l'Église, contraire à l'idée d'une dichotomie entre le christianisme et le paganisme. En outre, le III^e siècle est riche dans l'importation de nouveaux cultes orientaux rapportés depuis les espaces les plus éloignés de l'empire et qui sont davantage tournés vers une pratique individuelle tel que le culte de Mithra, culte à mystère et originaire du monde iranien⁴¹. Par ailleurs, une tendance du paganisme s'est progressivement tournée vers une forme de monothéisme, doctrine mieux en accord avec l'esprit du temps : la diversité des dieux tend à être subordonnée à un dieu suprême⁴². Par exemple, Julien, empereur et défenseur du paganisme au milieu du IV^e siècle, place le culte solaire au-dessus de tout, le Soleil étant pour lui l'émanation et même le fils du Dieu suprême⁴³. L'idée d'un « monothéisme païen » permettrait de comprendre les évolutions des religions gréco-romaines dans l'Antiquité tardive⁴⁴. Pourtant, Michael Frede et Polymnia Athanassiadi critiquent ce concept d'un « monothéisme païen » qui, d'après eux, ne serait qu'en réalité une lubie des philosophes grecs⁴⁵.

Cependant, certains aspects de la religion païenne auraient « décliné ». L'archéologue Richard Bayliss estime que la civilisation romaine et ses nombreux cultes sont déjà en déclin bien avant l'avènement des empereurs chrétiens. En raison du manque d'argent à la suite de la crise du III^e siècle, la plupart des temples sont condamnés à être démantelés ou bien éventuellement convertis à d'autres usages, tant séculiers que chrétiens⁴⁶. On peut citer le temple d'Apollon de Delphes qui fut endommagé par un incendie et qui ne semble ne pas avoir été restauré au III^e siècle⁴⁷. Faute d'entretiens et de soutiens financiers par les élites locales et l'évergétisme si cher aux magistrats romains, certains temples finissent par tomber en ruine⁴⁸. Les sanctuaires restent exposés aux mêmes forces qui changent progressivement l'aspect des villes elles-mêmes.

sur sa décision avant l'intervention d'Ambroise (Ambr., *Obit. Val.*, 19). À travers cet exemple, je souhaite surtout signaler que les païens continuent de prendre part à la vie politique et de compter dans les influences de l'empereur qu'elles soient vaines ou non.

⁴¹ MARROU 1985, 15.

⁴² CAMERON 2011, 30.

⁴³ CHASTAGNOL 1994, 147

⁴⁴ Cf. l'ouvrage de VAN NUFFELEN-MITCHELL 2010.

⁴⁵ FREDE-ATHANASSIADI 1999, 46.

⁴⁶ BAYLISS 2004, 44.

⁴⁷ FOSCHIA 2000, 423.

⁴⁸ Il faut alors bien faire la différence entre une démolition par défaut et une destruction programmée. CUDORGE 2015, 67.

En somme, les aspects institutionnels et matériels des cultes traditionnels ont faibli dès le III^e siècle en raison de la crise, tandis que la mentalité et les croyances qui y sont associées semblent avoir survécu dans la sphère privée. Aujourd'hui, l'historiographie préfère parler « d'évolutions » du paganisme plutôt que de « déclin⁴⁹».

La notion de « païen »

Origine et définition d'un païen

À ce stade de notre réflexion, il convient de définir l'expression « païen », terme essentiel dans la compréhension de notre sujet. Le mot est loin d'être simple en raison de ses multiples acceptions et origines qui sont sujet à débat. Les auteurs chrétiens ont développé diverses terminologies pour désigner les païens. Avant le IV^e siècle et le détachement progressif de l'État aux anciens cultes, le paganisme est une mosaïque des religions liées à l'ordre établi⁵⁰. Le terme « païen » est d'abord une invention et une conception chrétienne. Il désigne toutes les personnes qui ne sont ni chrétiennes, ni juives, inspiré par la tradition de cette dernière qui différencie les personnes juives et non-juives par le biais du terme *goyim*⁵¹. À l'origine, c'est un terme péjoratif qui vise à discréditer les adeptes des anciennes croyances et à désigner les marginaux sur un plan social. D'ailleurs en raison de ces connotations, plusieurs historiens choisissent d'utiliser d'autres terminologies comme « polythéiste⁵²».

Sémantiquement, il est formé du latin *paganus*, apparu dans l'épigraphie au milieu du IV^e siècle, et qui signifie le « paysan du village » ou le « campagnard » dans l'usage quotidien. En 1917, Jacques Zeiller interprète ce sens d'opposition entre campagne et ville car le christianisme s'est d'abord implanté dans la *civitas*⁵³, en particulier auprès des pauvres et des esclaves, du moins avant Constantin. Les campagnes seraient donc beaucoup plus résistantes à la religion du Christ. Or, comme nous l'avons dit, le paganisme est encore fort et bien ancré dans les villes durant le IV^e siècle. L'aristocratie de Rome, en particulier la classe sénatoriale⁵⁴

⁴⁹ GARNSEY-HUMFRESS 2004, 175.

⁵⁰ CHUVIN 1990, 17.

⁵¹ KAHLOS 2007, 19.

⁵² REMUS 2004.

⁵³ ZEILLER 1917, 43-44.

⁵⁴ Le Sénat est encore majoritairement fidèle au paganisme sous Théodose I^{er} d'après Symmaque (*Relat.*, III, 1) et Zosime (*HN*, IV, 59, 1-3). Les sénateurs païens gardent une place prépondérante, en témoigne l'affaire de l'Autel de la Victoire. Le témoignage d'Ambroise, certainement tendancieux, s'oppose à cette affirmation puisque dans l'une de ses lettres [à Valentinien II], il dit que « les chrétiens sont plus nombreux à la Curie. », suivi par Prudence (*C. Symm.*, I, 591-610). Ambr., *Ep.* XVII, 9 (Cité par CHUVIN 1990, 64). Cf. SEYFARTH 1970, 413 et

ainsi que des écoles philosophiques d'Athènes constituent les derniers bastions du paganisme⁵⁵. *Paganus* est l'habitant du *pagus*, c'est-à-dire une circonscription comprenant la campagne, les villes et les bourgs qu'elle entoure⁵⁶. P. Chuvin a produit une analyse et en a conclu que le terme renvoie plus volontiers à une notion de tradition : « les *pagani*/païens, ce sont donc tout simplement les « gens de l'endroit », en ville ou en campagne, qui gardent leurs coutumes locales⁵⁷ ». Le paysan est présenté comme un superstitieux arriéré, attaché à ses vieilles idoles, contre l'urbain chrétien. Les chrétiens, en conceptualisant ce terme, s'opposent donc tout naturellement aux païens. C'est d'ailleurs en raison de sa condition de non-baptisé que le Romain est *paganus*⁵⁸. Mais Paul Orose, dans son *Histoire contre les païens* écrit en 416, apporte une nuance supplémentaire. Selon lui, les polythéistes cultivés, les notables et les membres du Sénat romain pratiquent une religion de « campagnards » qui ne s'est toujours pas adaptée à l'heure des puissants changements qui ont frappé l'Empire romain⁵⁹.

Le mot *paganus* n'a pas son correspondant chez les écrivains de langue grecque qui utilisent les termes moins péjoratifs de « nations » ou « religions nationales » (εθνικοί) issus du judaïsme hellénisé⁶⁰. Ils sont une traduction du grec ἔθνος et sont présents deux siècles avant l'apparition de *paganus*. Dans le Nouveau Testament, ἔθνος désigne les païens en opposition aux païens convertis au christianisme⁶¹. Mais il peut également renvoyer aux « Hellènes », c'est-à-dire aux Grecs, qualificatif plus neutre et utilisé en Orient dans un sens culturel et non pas ethnique, qui a progressivement remplacé *ethne* au début du IV^e siècle. Cette utilisation est

BRUGISSIER 2002, 245-247. Toutefois, peu importe si les chrétiens sont majoritaires numériquement puisque ce sont les païens qui continuent à donner le ton. En revanche, sous le règne de ses fils, plus aucun sénateur n'ose prendre la défense de l'ancienne religion. Zos., *HN*, IV, 59, 1-2.

⁵⁵ ROBLIN 1954, 40.

⁵⁶ CHUVIN 2002, 7.

⁵⁷ CHUVIN 1990, 17.

⁵⁸ Cette épitaphe sur la Via Flamina datant de l'époque de Constantin : (CIL VI, 4,1, 30 463) : *eius aliquot voluerit facere in se [pulcro, sciat] quod filia mea inter fedeles fidelis fuit inter al[ie]nos **pagana** fuit*. Celle-ci vient de Catania en Sicile de la même période : (CIL X, 7112 : *Iuliae Florentinae infan[t]i dulcissimae atq(ue) innocentissimae, fideli factae, parens conlocavit. Quae pridie nonas Martias ante lucem **pagana** nata, Zoilo corr(ectore) p(rovinciae), mense octavo decimo et vices[i]ma secunda die completis fidelis facta, hora noctis octava ultimum spiritum agens, supervixit horis quattuor ita ut consueta repeteret, ac defuncta (est) Hyble hora die[i] prima septimum kal. Octobres. Cuius occasum cum uter(que) parens omni momento fleret (pleure), per noctem maiestatis vox extitit, quae defunctam lamen[t]ari prohiberet. Cuius corpus pro foribus martyrorum, cum loculo suo per presbiterum humatu(m) e(st) III non.) Oct(obr(es))*). Toutes deux évoquent deux femmes qui étaient de « condition » païenne avant de recevoir le baptême. Cité par FERRANDI 2017, 18.

⁵⁹ BROWN 1997, 52 ; Oros., *Hist. Prol.*, 9 : *praeceperas mihi uti adversus vaniloquiam pravitatem eorum qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis **pagani** vocantur sive **gentiles**, quia terrena sapiunt, qui cum futura non quaerant, praeterita autem aut obliuiscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora ueluti malis extra solitum infestissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant – [...]*.

⁶⁰ CHUVIN 2002, 7.

⁶¹ KAHLOS 2007, 20. Cf. NODET E. (2012) : « Les ἔθνη dans le NT : Nations ou païens ? », *RB*, 119, 596-611.

une réponse à la force des chrétiens. En effet, elle sert à souligner la fraternité entre les adeptes des cultes polythéistes et le caractère national de la religion grecque⁶². Certains polythéistes le revendiquent d'ailleurs. L'empereur Julien, dans une lettre adressée au prêtre de la Galatie, oppose l'hellénisme (ὁ ἑλληνισμός) au christianisme qu'il nomme « athéisme » (ἀθεότης). L'hellénisme ne désigne plus seulement une culture mais une religion, et celui qui la renie est un athée⁶³. Cette assimilation de l'hellénisme comme d'une culture et d'une religion afin d'en faire une force spirituelle est confirmée par Libanios, fidèle de l'empereur⁶⁴. Mais dans l'utilisation chrétienne il est trompeur, car il semble confondre le paganisme et la culture gréco-romaine. Pourtant, avant le V^e siècle, chrétiens et païens apprécient et étudient les mêmes classiques, notamment par l'intermédiaire de la *paideia*⁶⁵. Pour les chrétiens, la distinction ne se situe pas tant entre un dieu et plusieurs dieux mais entre le vrai Dieu et les faux dieux, qu'ils soient un ou plusieurs⁶⁶. Le caractère national des « Hellènes » et donc de *pagani*⁶⁷, modère l'idée du paganisme comme d'une religion des gens des campagnes, développée par P. Chuvin. Tous ces termes ont en commun d'avoir une connotation d'étrangeté et de barbare et insistent sur le caractère local et tribal des religions non-chrétiennes en opposition à l'universalité du christianisme⁶⁸. Ils sont utilisés par un groupe pour en décrire d'autres.

Les différents sens et interprétations de « païen » dans le Code de Théodose

Dans le *Code de Théodose*, le terme *paganus* prend le sens de « païen » dans un décret de Valentinien du 17 février 370 abolissant des lois de Julien concernant la religion, pour désigner ceux qui pratiquent la magie et ceux qui sont considérés comme superstitieux et dans l'erreur. Il n'est toutefois d'usage courant qu'à la fin du IV^e siècle⁶⁹. Le terme n'est pas entièrement banalisé et les lois hésitent sur la formule à adopter. Entre 392 et 425, les païens peuvent être cités sous le terme *gentiles*⁷⁰, traduction de *goyim* dans la Bible hébraïque (par

⁶² BOWERSCOCK 1990, 11-12; VAN LIEFFERINGE 2001, 251.

⁶³ Jul., *Ep.* 49; VAN LIEFFERINGE 2001, 252. Tous ne partageaient pas cette connotation. Pour Synésius de Cyrène, l'hellénisme est avant tout une culture qui n'y intègre pas l'aspect religieux. KAHLOS 2007, 21 ; MARROU 1963, 144.

⁶⁴ Lib., *Or.* XVIII, 157 ; VAN LIEFFERINGE 2001, 252.

⁶⁵ CHUVIN 1990, 15. Par exemple, Augustin fait de nombreuses références à des auteurs classiques comme Cicéron ou Virgile. Aug., *Ep.* 91, 2. Cf. *Ep.* 104, 3 et MACCORMACK 1998, 185-187. Pour les autres nombreuses références d'Augustin à des auteurs latins classiques : HAGENDAHL 1969.

⁶⁶ CAMERON 2011, 31.

⁶⁷ Marius Victorinus présente ces deux termes comme des synonymes. Mar. Victorin., *De homoousio recipiendo*, I : « *Graeci, quos Ἑλληνας vel paganos vocant, multos deos dicunt, Iudaei vel Hebraei unum, nos [...] adversum paganos unum deum dicimus, adversum Iudaeos patrem et filium.* »

⁶⁸ KAHLOS 2007, 20.

⁶⁹ *CTh.* XVI, 2, 18.

⁷⁰ *CTh.* XVI, 10, 21 (415) : [...] *qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles.*

l'intermédiaire du grec εθνικοί). Il désigne à l'origine les idolâtres par la religion juive, mais est repris dès le II^e siècle par les chrétiens pour nommer les non-chrétiens⁷¹. *Paganus* continue d'être employé dans d'autres lois. D'ailleurs, Augustin indique que *paganus* a davantage une connotation négative et purement profane que *gentiles*⁷². Entre 320 et 399, aucun terme spécifique n'est utilisé. *Gentiles* au sens de « païen » a fini par être remplacé par *paganus* car il avait créé la confusion. En effet, il était devenu d'un usage courant pour désigner les barbares vivant dans l'empire ou servant dans l'armée⁷³.

Les lois d'interdictions de Théodose I^{er} entre 391 et 395 utilisent la formule neutre « Que personne... ». Ensuite, *paganus*, contrairement à *gentiles*, a d'abord eu une utilisation populaire et non-écrite comme en témoigne cette formulation : « les gentils qu'on appelle vulgairement païens⁷⁴ ». De plus, il est parfois employé en des termes très violents et insultants : « l'erreur et l'insanité d'un paganisme stupide⁷⁵ ». Enfin, nous pouvons trouver une dernière interprétation de *paganus* puisque dans le jargon militaire romain, le mot prend également le sens de « non-combattant », « civil » ou de « soldat non qualifié » en opposition au soldat, car l'armée est fortement christianisée et parce que les chrétiens, enrôlés par le baptême, sont souvent désignés comme les « soldats du Christ⁷⁶ ». L'argot chrétien témoigne d'un combat céleste qui façonne la vision chrétienne⁷⁷. Dans une loi de 353, *paganus* prend le sens de « civil » par rapport au soldat régulier⁷⁸ dans une série de lois sur les personnes obtenant un grade militaire honoraire et essayant ensuite de se soustraire à leurs obligations en tant que décurions ou citoyens privés. En somme, à la fois dans ses multiples connotations mais aussi significations, le terme « païen » se révèle riche et varié.

Les pratiques religieuses traditionnelles, à la différence des religions monothéistes, ne sont pas fondées sur des textes sacrés mais sur des rites ancestraux prenant la forme en règle générale de sacrifices, d'offrandes ou de prières. La « religion païenne » a été définie comme étant l'apanage d'actes culturels méticuleux. Au IV^e siècle, ce qui fait un païen ce sont plusieurs « attitudes » que nous qualifions de « pratiques païennes » et qui par extension sont regroupées

⁷¹ Tert., *Nat.*, 14-15.

⁷² CAMERON 2011, 19.

⁷³ VAN LIEFFERINGE 2001, 252.

⁷⁴ *CTh.* XVI, 5, 46 : [...] *gentiles, quos vulgo paganos appellant* [...].

⁷⁵ *CTh.* XV, 5, 5 : [...] *stolidae paganitatis errore adque insania detinentur* [...].

⁷⁶ Tert., *Cor.*, 11; DUMÉZIL 2005, 101; CHUVIN 1990, 16.

⁷⁷ LANE FOX 1997, 33.

⁷⁸ *CTh.* VII, 21, 2.

dans cet ensemble désigné « païen ». En réalité, le paganisme n'a jamais été une religion et les païens n'existent pas avant les chrétiens⁷⁹. Le mépris pour les cultes païens est un thème récurrent chez les polémistes chrétiens très éloquents sur le sujet dans le cadre des polémiques religieuses⁸⁰. Particulièrement, la débauche des rituels païens est implicitement ou directement mise en opposition à la dignité de la religion chrétienne. En d'autres termes, la souillure païenne s'oppose à la pureté chrétienne, surtout en ce qui concerne les sacrifices sanglants qui provoquent chez les chrétiens une véritable aversion, mais aussi chez les païens⁸¹. Les chrétiens n'hésitent d'ailleurs pas à s'en prendre aux autels, offensés par le sang, qui d'après Scott Bradbury, leur rappelle leur propre souffrance⁸². Le stéréotype du païen baignant de sang servant les dieux sanguinaires se retrouve dans les sources chrétiennes. Dans le *Carmen contra Paganos*, poème écrit anonymement à la fin du IV^e siècle, le préfet, qui est le protagoniste attaqué, a été initié au culte de Cybèle. Il est qualifié comme de « sale et dégoûtant⁸³ » (*sordidus, infectus*) et « souillé du sang d'un taureau⁸⁴ » (*pollutus sanguine tauri*), après avoir pris part à un « taurobole⁸⁵ » (*taurobolium*). Les sacrifices sont au cœur de la vie religieuse publique gréco-romaine. La vie religieuse et la vie civique ne sont pas séparées. Avant l'imposition du christianisme, la population entière de l'Empire romain était contrainte de pratiquer le sacrifice comme preuve de loyauté à l'Empire et à l'empereur et de montrer son appartenance à la communauté romaine. Pour rendre les sacrifices païens détestables, les polémistes chrétiens ont volontairement créé la confusion entre les sacrifices d'animaux et les sacrifices humains⁸⁶. En particulier, le temple païen représente aux yeux des chrétiens un lieu de crimes et de danger, là où sont effectués des rituels privés et secrets. C'est un bâtiment

⁷⁹ KAHLOS 2007, 18.

⁸⁰ Clem. Al., *Protr.*, II, 12-14; Tert., *Nat.*, 15; *Apol.*, XXXV, 2; Arn., *Adv. nat.*, VI; Athan., *Gentes*, 22-27...

⁸¹ VEYNE 2015, 716 : « Le sang des animaux sacrifiés aux idoles causait une répulsion physique qui s'exprime par exemple chez Martianus Capella devenu chrétien, chez Constantin lui-même dans sa lettre au roi de Perse (Eusèbe, *Vie de Constantin*, IV, 10, 1) ou chez Prudence dans sa description des tauroboles (*Peristephanon*, X, 1006 – 1050). Les animaux innocents ne méritent pas d'être tués (Arnobé, VII, 17). En 391, la loi interdit définitivement « la mise à mort d'innocentes victimes » animales (*Code théodosien*, XVI, 10, 10). » Pourtant, d'après l'archéologue Luc Lavan, le sacrifice sanglant connaît une perte de popularité parmi les païens sans que cela ne soit lié à la politique anti-païenne. LAVAN 2011, 47. En dehors de la tentative de restauration de Julien de cette pratique, la religion païenne minimise peu à peu son importance au profit d'un culte domestique qui n'a plus besoin de sacrifices sanglants appartenant déjà au passé ou du moins appelés à disparaître. Cf. BRADBURY 1995. Sur le dégoût du sang chez les païens : CHUVIN 1990, 238-239.

⁸² BRADBURY 1995, 346.

⁸³ *Carmen*, 61.

⁸⁴ *Carmen*, 60.

⁸⁵ *Carmen*, 57.

⁸⁶ Prud., *C. Symm.*, I, 395–6; II, 296–7; I, 380–85; Tert., *Apol.*, IX, 6; Arn., *Adv. nat.*, II, 68; Lactant., *Div. inst.*, I, 21; Athan., *Gentes*, 25; Min. Fel., *Oct.*, IX, 5...

religieux considéré comme un lieu de communication avec les divinités, donc aux yeux des chrétiens avec le monde « démoniaque⁸⁷ ».

La législation sur le paganisme

La loi dans l'Antiquité tardive

Les lois dans l'Antiquité tardive n'ont plus rien avoir avec les lois du Haut-Empire. Initialement, la loi était un projet proposé par un magistrat et approuvé à Rome par les comices. Ce qu'on appelle loi dans l'Antiquité tardive sont en réalité des constitutions sous des formes très variées⁸⁸. En effet, dès le II^e siècle, l'Empire se centralise petit à petit de manière systématique. Le pouvoir législatif passe dans les mains de l'empereur qui n'est plus *primus inter pares* mais un monarque. Le rhéteur Thémistios va plus en loin en avançant que l'empereur est la loi vivante. L'Antiquité tardive est donc une autocratie, mais fondée sur une tradition accumulée devant, en principe, respecter l'État de droit. Pendant longtemps, l'analyse de l'évolution du pouvoir impérial dans l'Antiquité tardive reposait sur l'idée d'un « despotisme » remplaçant « l'Empire libéral » du Principat avait fait place à un « l'Empire autoritaire⁸⁹ » sous le Dominat. Cependant, une historiographie récente prend de la distance avec cette notion d'un « absolutisme » de l'empereur de l'Antiquité tardive, mettant en lumière le rôle des réseaux de la cour impériale qui contrebalancent les pouvoirs de l'empereur⁹⁰. Le discours officiel ne place pas le souverain au-dessus des lois. Les fondements juridiques demeurent inchangés, tandis que les investitures ou les funérailles connaissent d'importantes transformations par la christianisation et les échanges culturels entre le monde romain et ses voisins⁹¹. Son image repose aussi sur le fait que son autorité reste dans un consensus populaire (*consensus universorum*⁹²). Il peut ainsi prendre des décisions qui ont force de loi à travers des constitutions (*constitutiones*) impériales, et peut également changer des lois existantes⁹³.

Durant l'Antiquité tardive, les constitutions impériales se différencient selon leur portée. Elles peuvent prendre la forme d'édit (*edictum*), de mandat (*mandatum*) et de décret

⁸⁷ CASEAU 2001, 18.

⁸⁸ ROUGÉ 2005, 18.

⁸⁹ BERTRAND 2023, 39.

⁹⁰ La thèse d'Alexandra Pierré-Caps soutenu en 2018 met en évidence « la permanence de certains réseaux d'influence à la cour [qui] semble entraîner un paradoxe entre le renforcement de l'autorité impériale et la faiblesse de l'influence décisionnelle des empereurs dans certains domaines de la vie politique ». Cf. PIERRÉ-CAPS 2018, 338-340.

⁹¹ BERTRAND 2023, 41.

⁹² HARRIES 1999, 25.

⁹³ ROBAYE 2001, 49.

(*decretum*). Cependant, l'édit est la forme la plus importante des *constitutiones*⁹⁴, en particulier les lettres adressées à un individu ou une collectivité pour donner des directives. L'édit est une proclamation de l'empereur pour régler des questions précises à l'échelle de l'Empire. Un *oratio* envoyé au Sénat en 426 déclare que la loi peut être considérée comme une loi générale (*lex generalis*), si elle est édictée sous le terme *edictum*⁹⁵. La loi générale, élaborée par le conseil impérial s'applique en principe dans l'ensemble de l'Empire, ou dans la *pars imperii* de l'empereur. Parfois, lorsque l'empereur tranche d'un cas particulier, la décision peut s'appliquer à l'échelle de l'Empire et prendre un caractère général. Les lois ont deux fonctions principales : contrôler la population et communiquer à cette dernière la position de l'empereur sur un sujet donné⁹⁶. Le pouvoir impérial se met à légiférer sur presque tous les aspects. Le droit romain devient un droit « public » renforcé par le fait que la justice est rendue par des fonctionnaires impériaux⁹⁷.

Panorama de la politique impériale à l'égard du paganisme

Contrairement au christianisme, il n'y a pas de « doctrine païenne » unique, il est impossible de mettre hors-la-loi les croyances individuelles des païens. De fait, les lois du IV^e et du V^e siècle s'attachent donc à leur interdire ce qu'ils ne peuvent pas *faire*⁹⁸. Le « paganisme » n'étant pas explicitement reconnu comme une religion, les interdictions ne peuvent viser que des comportements spécifiques. Il ne s'agit pas simplement de remplacer une religion par une autre, mais plutôt d'intégrer un ensemble de rites, de pratiques et de doctrines dans le tissu complexe des rites traditionnels et des relations sociales.

Le règne de Constantin est surtout retenu comme le point de départ d'une politique favorable au christianisme alors en pleine expansion géographique, et du contrôle progressif du paganisme désormais engagé sur la voie de la défensive. Toutefois, les successeurs de Constantin et les Valentiniens sont absorbés par la question arienne et la lutte contre les hérétiques est restée prioritaire tout au long du IV^e siècle. Les premières législations contre les païens vont essentiellement s'employer à combattre la magie et l'haruspicine. Elles ciblent principalement les pratiques païennes privées. En réalité, la législation de Constantin à l'égard des pratiques magiques ne fait que renouveler des mesures qui remontent aux premières années

⁹⁴ DOUGLAS 2013, 30.

⁹⁵ WATSON 2013, 30; HARRIES 1993, 5.

⁹⁶ HARRIES 1999, 6-7.

⁹⁷ INGLEBERT 2005, 144-145. Cf.

⁹⁸ GARNSEY-HUMFRESS 2004, 175.

de l'Empire⁹⁹. Pour preuve, au début du I^{er} siècle le poète Ovide a probablement été condamné pour divination afin de connaître l'avenir de l'empereur, ce qui était illégal¹⁰⁰. Mais pour le reste : « allez aux autels et aux sanctuaires publics et accomplissez les solennités dont vous avez l'habitude¹⁰¹ ». L'haruspicine officielle reste autorisée et pratiquée dans les cérémonies publiques, mais l'haruspicine privée est interdite¹⁰². Dès 319-321, l'haruspicine est qualifiée de *superstitio* dans la législation¹⁰³, devenant *crimen* quand elle est pratiquée en privée¹⁰⁴. La notion de *superstitio* désigne à l'origine la divination portant sur le passé. Elle englobe la divination, la magie et surtout la mauvaise religion se nourrissant de nouveautés religieuses¹⁰⁵. C'est pour cette raison qu'elle vient progressivement à désigner la « religion des autres¹⁰⁶ », tandis que parallèlement, le christianisme s'approprie le terme de *religio*¹⁰⁷ et *vera religio*¹⁰⁸. Dans le *Code de Théodose*, le terme a le sens exclusif de « fausse religion », c'est-à-dire de fausse croyance en opposition à la vérité religieuse révélée par le Christ adoptée par le groupe majoritaire¹⁰⁹. C'est un terme péjoratif et traité de façon injurieuse. Elle sépare les pratiques religieuses normatives des pratiques non-normatives. *Superstitio* se retrouve clairement rattachée à l'idée des pratiques interdites spécifiques au paganisme à partir de 341, quand Constance II renouvelle les interdits des sacrifices domestiques et divinatoires¹¹⁰. L'ensemble des sacrifices publics officiels n'a cependant pas été remis en cause. On procède à l'interdiction des rites privés car ils sont susceptibles de faire l'objet de pratiques nuisibles et répréhensibles,

⁹⁹ CHUVIN 1990, 37. Déjà au V^e siècle av J.-C., les lois des Douze Tables prohibaient les maléfices. Plin., *NH*, XXVIII, 4. Le monde romain païen n'était pas ouvert à toutes les nouvelles formes religieuses qui restaient un objet de suspicion. Cic., *Leg.*, II, 19.

¹⁰⁰ « Ainsi jadis, quand mon esprit ne devinait pas l'avenir, je souhaitais pouvoir vivre une vieillesse paisible ; mais le destin ne l'a pas voulu. » (Ov., *Tr.*, IV, 8, 29-31). Voir aussi les *Pontiques* : « Dieux, sur l'ordre de qui j'ai prédit l'avenir, je vous demande d'approuver mes paroles en les confirmant bien vite. » Ov., *Pont.*, III, 4. En 9 ap. J.-C., Auguste interdit formellement la divination privée. CARCOPINO 1963, 166-167. Cicéron estime que la divination doit s'effectuer uniquement pour le bien de l'État. Cic., *Div.* II, 12, 28. Au IV^e siècle, l'interdiction des pratiques magiques suit les mêmes motifs : Amm. Marc., *Histoire*, 19, 12, 12.

¹⁰¹ *CTh.* XVI, 10, 1-2. Eusèbe de Césarée prête à Constantin l'interdiction totale des sacrifices par décret (*V. Const.*, II, 45). Ce témoignage est sérieusement mis en doute dans la mesure où aucune trace juridique n'en aurait été gardé, et parce que le polythéisme est encore présent au quotidien dans la société.

¹⁰² *CTh.* XVI, 10, 1.

¹⁰³ HAACK 2003, 187.

¹⁰⁴ *CTh.* IX, 16, 1.

¹⁰⁵ Au I^{er} siècle av. J.-C., dans son *De la divination*, Cicéron porte un violent réquisitoire contre la *superstitio* qu'il rapproche à une perversion de la divination ou une caricature de la religion. Cic., *Div.* II, 72, 148.

¹⁰⁶ DUMÉZIL 2005, 39.

¹⁰⁷ Durant le Haut-Empire, les auteurs latins qualifient le christianisme de *superstitio*. Plin. Jun., *X, Ep.* 97 ; Suét., *VXII Caes.*, *Ner.*, 16. Puis, *superstitio* et *religio* ont été interposées. Min. Fel., *Oct.*, I, 5. Jusqu'alors, *religio* désignait une attitude et un ensemble de pratiques rituelles et culturelles. Mais à la suite de ce retournement au profit du christianisme, il qualifie désormais un système de pensées et un contenu doctrinal sur Dieu. SACHOT 1985, 117.

¹⁰⁸ Tert., *ApoL.*, XXIV, 2.

¹⁰⁹ GRODZYNSKI 1974, 50.

¹¹⁰ *CTh.* XVI, 10, 2.

tandis que les rites publics sont autorisés car soumis et contrôlés par le regard d'autrui auprès des autels et des sanctuaires¹¹¹. Les fils de Constantin restent prudents. À la fin du règne de Constance II, les sacrifices sont pris pour cible par la législation. En 353, il interdit les sacrifices nocturnes¹¹², puis en 356 tous les sacrifices sont prohibés, même diurnes. Il ferme les temples isolés, et décrète la mort pour les contrevenants¹¹³. Cependant, après son voyage à Rome au printemps 357, ces mesures ne sont pas appliquées à la Ville et la politique s'adoucit légèrement, sauf pour la magie et l'haruspicine qui continuent d'être réprimées.

À partir de 363, à la mort de Julien et de l'échec de la restauration des cultes traditionnels, l'Empire reste aux mains d'empereurs chrétiens. L'avènement de Théodose, fervent catholique, marque indubitablement un tournant dans la politique impériale. Tout d'abord en 381 et 385, il réitère l'interdiction des sacrifices de consultation de jour comme de nuit, ainsi que les sacrifices sanglants¹¹⁴. C'est en 391 que sous la pression de l'évêque Ambroise de Milan, il interdit les sacrifices et l'adoration des statues et décrète la fermeture des temples¹¹⁵. Puis l'année d'après, l'interdiction est étendue au culte privé mais seulement en Orient¹¹⁶, seule partie de l'Empire relevant de son autorité à cette date. Arcadius, à son avènement en 395, réitère les proscriptions à tout l'Empire¹¹⁷. Toutes les formes d'honneurs rendus aux idoles sont interdites sous peine d'amende. Par la suite, ces proscriptions sont régulièrement renouvelées. Ses successeurs poursuivent sa politique en supprimant les privilèges des sacerdoces païens¹¹⁸ et en détruisant les temples ruraux¹¹⁹. Progressivement les païens sont éloignés du pouvoir. En 407, une loi supprime les subsides aux prêtres païens et qui servent aux annones des dépenses des soldats¹²⁰. En 415, les païens sont exclus de la milice, et des charges d'administrateur et de gouverneur¹²¹. En 423, Théodose II rappelle des interdictions antérieures¹²² avant de définitivement décréter la destruction des temples encore intacts et de les transformer en église en 435¹²³.

¹¹¹ GUICHARD 2014, 78.

¹¹² *CTh.* XVI, 10, 5.

¹¹³ *CTh.* XVI, 10, 6.

¹¹⁴ *CTh.* XVI, 10, 7-9.

¹¹⁵ *CTh.* XVI, 10, 10-11.

¹¹⁶ *CTh.* XVI, 10, 12.

¹¹⁷ *CTh.* XVI, 10, 13.

¹¹⁸ *CTh.* XVI, 10, 14.

¹¹⁹ *CTh.* XVI, 10, 16.

¹²⁰ *CTh.* XVI, 10, 19.

¹²¹ *CTh.* XVI, 10, 21.

¹²² *CTh.* XVI, 10, 22-23.

¹²³ *CTh.* XVI, 10, 25.

Ainsi, la fin du IV^e siècle et le début du siècle suivant correspond à une époque de profonds changements dans l'Empire romain, en particulier sur le plan religieux. Les païens se retrouvent progressivement soumis à une restriction, puis à une interdiction de leurs cultes vidés de leur substance par le biais des lois. La discussion portera sur le degré d'implication du pouvoir impérial dans la mise en œuvre de sa législation, ainsi que sur les modalités à cet effet, notamment par le biais de la coopération des élites religieuses chrétiennes avec les autorités civiles. L'application à l'encontre des cultes polythéistes n'est pas uniforme et ne doit pas faire oublier le décalage entre l'adoption d'une loi et son exécution. Cette mise en œuvre s'est particulièrement concentrée sur les lieux de culte païens, parfois accompagnée de violence religieuse. Les sources ecclésiastiques des IV^e et V^e siècles abondent en récits sur la destruction des temples et des idoles, orchestrée par des évêques ou des moines et souvent accompagnés par un fonctionnaire impérial, un phénomène qui s'intensifie notablement sous le règne de Théodose.

Par conséquent, les bornes chronologiques retenues pour cette étude s'étendent du règne de Théodose à ceux de ses fils et héritiers. En particulier, nous retenons l'édit de Thessalonique de 380 comme point de départ. Érigeant le christianisme nicéen en religion d'État de l'Empire romain, la promulgation de cet édit sous-entend de nouveaux enjeux car il révoque officiellement le soutien de l'État romain envers la religion romaine civique et donc de son statut privilégié. De manière générale, le règne de Théodose est souvent considéré dans l'historiographie comme un tournant majeur pour la religion païenne, tant sur le plan politique que pour son application en mettant en avant les lois d'interdictions des années 390. Paradoxalement, Théodose est aussi le dernier empereur à régner sur l'Empire unifié, bien qu'une division politique entre l'Orient et l'Occident devienne de plus en plus évidente. Cette tendance se poursuit sous le règne de ses fils durant le premier quart du V^e siècle assurant une continuité logique avec la division de l'Empire en deux entités distinctes malgré une fiction d'unité politique.

Sources littéraires et juridiques

Sources littéraires

Pour mener à bien cette étude, nous avons constitué un corpus littéraire chrétien et païen pour avoir un point de vue d'ensemble. La plupart des récits de cette époque sont des récits hagiographiques incluant des éléments légendaires s'articulant autour d'un schéma narratif

commun. Ces récits ne cherchent pas à retranscrire l'enchaînement des événements qui se sont réellement déroulés mais à insister sur le triomphe du christianisme en mettant au premier plan des personnages réduisant l'ancienne religion à néant¹²⁴. En raison des violences décrites dans ces récits, les *Vies* nous livrent une vision sombre marquée par la violence religieuse, ce qui a conduit à une compréhension partielle et superficielle de la législation impériale de l'époque. Cependant, ces sources peuvent s'avérer extrêmement intéressantes, en particulier lorsqu'elles évoquent des lois et examinent leur place dans le contexte ainsi que les motifs de ces destructions. De plus, elles mettent en lumière les contradictions de la politique impériale, particulièrement lorsque l'on confronte les témoignages du *Code* impérial avec ceux des sources chrétiennes. La *Vie de Porphyre* de Marc le Diacre¹²⁵ située à Gaza, mérite une attention particulière en raison de son récit détaillé mettant en lumière le rôle décisif du législatif. Elle met en avant avec force le zèle de l'évêque Porphyre dans sa lutte contre la religion traditionnelle. La *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère se révèle aussi enrichissante par les descriptions faites par l'auteur sur les campagnes évangélisatrices de Martin¹²⁶. Quant aux historiens ecclésiastiques, nous nous appuyons sur les écrits de Théodoret de Cyr et de Sozomène dans leur *Histoire ecclésiastique*¹²⁷ qui relatent la destruction du temple de Zeus à Apamée par l'évêque Marcel avec le soutien des autorités.

Un autre auteur nous offre différents témoignages qui se révèlent particulièrement utiles. Il s'agit de l'évêque Augustin d'Hippone qui a laissé de nombreux écrits entre la fin du IV^e et le début du V^e siècle éclairant la partie de l'Afrique du Nord. Ces écrits sont d'autant plus précieux qu'il n'existe que très peu d'autres sources littéraires de cette période et de cette zone géographique. Son corpus va ainsi nous permettre de prendre le pouls de la situation des païens durant le contexte de durcissement des lois anti-païennes au début du V^e siècle. En complément, les écrits de Quodvultdeus, auteur du *Liber promissionum et praedictorum Dei*, viendront enrichir les perspectives présentées par Augustin¹²⁸.

¹²⁴ MITCHELL 2007, 226.

¹²⁵ Marc le Diacre, *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG³ 1570) : Édition critique, traduction, commentaire*, (éd., trad., comm.) LAMPADARIDI A., thèse sous la direction de FLUSIN B., Sorbonne Université, 2011. Nous utiliserons cette traduction dans ce mémoire, qui est la plus récente du manuscrit de Marc, plutôt que celle des Belles Lettres qui faisait autorité jusque celle-ci.

¹²⁶ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, tome 1, (intro, éd. et trad.) FONTAINE J., Les Éditions du Cerf, SC 133, 1967.

¹²⁷ Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique, livre III-V*, tome 2, (trad.) CANIVET P., SC 530, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, (trad.) FESTUGIERE A.-J., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 516, 2008.

¹²⁸ Quodvultdeus, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, (éd. et trad.) BRAUN R., Les Éditions du Cerf, Sources chrétiennes, 1964.

En ce qui concerne les auteurs païens, nous nous appuyons sur Zosime, auteur de l'*Histoire nouvelle*¹²⁹, notable et auteur grec vivant à Constantinople, qui est l'un des rares auteurs païens de la fin du VI^e siècle. Cette somme permet de mettre en perspective les récits des auteurs chrétiens, malgré sa diffusion limitée en raison de son caractère antichrétien. Entre autres, on ne connaît que quelques textes dont le discours *Pro Templis*¹³⁰ de Libanios, qui est le document le plus complet et précieux de la fin du IV^e siècle concernant le sort des temples païens. Après l'an 400, les auteurs païens se font de plus en plus rares, créant ainsi un déséquilibre significatif dans la documentation écrite en faveur du point de vue chrétien. Mais de même que les sources chrétiennes, les sources païennes ont aussi été critiquées pour leur vision pessimiste : « noircissant à l'excès le tableau des destructions causées par les chrétiens¹³¹ ».

Le Code de Théodose

Enfin, les dernières sources pour compléter notre corpus, qui sont les plus centrales et primordiales, sont les sources juridiques qui vont servir de point de départ. Pour cela nous allons exploiter le *Code de Théodose*¹³², qui est un recueil juridique, rassemblant toutes les constitutions impériales (*constitutiones*) qui ont force de lois générales (*leges generales*) ou d'édits (*edictum*) émises de Constantin à Théodose II. Projet entrepris par ce dernier en 438¹³³, il s'agit du premier recueil officiel de cette nature¹³⁴. Théodose II souhaitait probablement en faire un code exhaustif. La commission de juristes chargée de compiler les lois a tenté de suivre cette directive tout en y dérogeant parfois à la règle. Ils ont écarté certaines lois obsolètes ou répétitives et en réécrivant certaines ou ne retranscrivant pas leur texte original¹³⁵. Pourtant,

¹²⁹ Zosime, *Histoire nouvelle*, Livre IV, tome 2, 2^e partie, (trad.) PASCHOUD F., Paris, Les Belles Lettres, 1979.

¹³⁰ Libanios, *Pro templis*, (trad.) VAN LOY R., Byz., VIII, 8, 1933, 7-39.

¹³¹ CASEAU 2001, 69.

¹³² Volume 1 : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1, (texte latin) MOMMSEN T., (trad.) ROUGÉ J., (intro et notes) DELMAIRE R., RICHARD F., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 497, 2005. Volume 2 : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 2, (texte latin) MOMMSEN T., (trad.) ROUGÉ J., (intro et notes) DELMAIRE R., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 531, 2009.

¹³³ Grâce à la *novelle De Theodosiani codicis auctoritate*, on peut estimer que le *Code* est promulgué à Constantinople le 15 février 438, adressée au préfet du prétoire d'Orient Florentius. JAILLETTE 2015, 193.

¹³⁴ Il existait déjà des codes juridiques. Par exemple, les *Codes Hermogénien* et *Grégorien* mais qui sont des compilations « officieuses », et sont une collection de rescrits (*rescripta*) mais pas de *leges generales*. Ils ont été compilés à la fin du III^e siècle et sont des collections privées tout en y recevant l'appui ou l'autorisation de Dioclétien. KERNEIS 2018, 35.

¹³⁵ GUICHARD 2014, 64. Par exemple certaines lois utilisent les formules « Après d'autres choses... » suggérant que des parties ont été délibérément évacuées afin de mieux correspondre à la politique de Théodose II. *CTh.* XVI, 10, 19. Finalement, ces choix renseignent davantage sur la politique religieuse de Théodose II qu'elle ne permet d'avoir une vue d'ensemble de la politique religieuse depuis Constantin.

c'est une source majeure dans la mesure où elle ne provient pas de l'Église mais du pouvoir romain qui lui impose un certain contrôle impérial¹³⁶.

Nous allons en particulier nous concentrer sur le chapitre 10 du livre XVI. Dernier livre du *Code*, il est composé de 11 chapitres et 201 extraits de lois. Le livre XVI concerne les affaires religieuses telles que la foi catholique, les Églises et les clercs, les moines, les hérétiques, les apostats, les Juifs et les païens. Le chapitre 10 *De paganis, sacrificiis et templis* est composé de 25 lois, entièrement consacrées aux païens, leurs pratiques, et leurs temples. L'évolution de la législation impériale permet de mieux cerner l'attitude des empereurs à l'égard du paganisme, la montée en puissance et l'étendue des interdictions mais seulement de manière fragmentaire. Ainsi, comme le rappelle Béatrice Caseau : « Les textes se suivent et ne se ressemblent pas. Des constitutions exigent la protection de certains temples au nom du maintien du cadre urbain. D'autres ordonnent la destruction des temples qui seraient encore debout. Les textes conservés dans le livre XVI du *Code Théodosien* donnent une idée du caractère local, très peu systématique des mesures prises contre les temples ou au contraire pour leur protection¹³⁷. »

En réalité, étudier les lois religieuses implique une très grande parcimonie. Elles ne donnent qu'une vision étroite et superficielle de la réalité du terrain. Le *Code* n'informe pas de la mesure de l'application ni de la manière de ces politiques, il ne fournit que les contours juridiques des intentions impériales concernant la conversion de l'Empire romain¹³⁸. La plupart des chercheurs remettent aujourd'hui en cause son utilisation comme d'un ouvrage historique pour comprendre les faits historiques. Il s'agit avant tout d'un document juridique et l'écart pouvait être grand entre le contenu de la législation et les circonstances historiques. L'anthropologue Caroline Humfress défend l'idée qu'établir un système juridique à l'échelle de tout l'Empire imposé par le haut ne reflète pas les réalités sociales et juridiques de l'Empire avant Justinien dans lequel la législation n'avait que peu d'effet¹³⁹. De plus, toujours selon C. Humfress, avant le VI^e siècle, si la loi impériale romaine est certes pertinente, elle n'en constitue pas pour autant un facteur déterminant dans la société romaine. Quant à O. F. Robinson, il montre comment la législation de l'Antiquité tardive est davantage liée au climat moral qu'à des besoins administratifs réels. Par ailleurs, la rhétorique de ces lois les rend plus difficiles à

¹³⁶ MATTER 2011, 199.

¹³⁷ CASEAU 2001, 7.

¹³⁸ SALZMAN 1993, 378.

¹³⁹ HUMFRESS 2013, 83 : « Une fois de plus, cette "loi provinciale" - pour autant qu'elle existe - a été élaborée au coup par coup et en réponse à des situations spécifiques. En résumé, comme le montre cette brève esquisse, nous ne pouvons pas penser à un droit romain "prêt à l'emploi" exporté en bloc de Rome vers les provinces, que ce soit avant ou après 212 de notre ère. » [Traduction personnelle]. Cf. HOPKINS 1998, 192 et JUDGE 2010, 4.

interpréter. Elles servent surtout à effrayer les sujets de l'empereur avec des peines capitales¹⁴⁰. Ainsi, l'historien ne peut lire le *Code théodosien* comme il lirait un code juridique moderne. Au IV^e siècle, les constitutions sont souvent émises pour réagir à une situation particulière, précise et/ou localisée ou en réaction à une *suggestio* d'un fonctionnaire. La plupart des lois sont des rescrits. Il s'agit de réponses à des demandes de renseignements de gouverneurs locaux. De fait, la législation impériale constitue un cadre normatif et les constitutions impériales peuvent avoir une portée très variable entre l'Orient et l'Occident. En effet, par convention, chaque empereur régnant est cité dans la loi, mais l'empereur seul légifère pour sa *pars imperii*¹⁴¹ excepté lorsque l'Empire est unifié, une situation devenant de plus en plus rare après 324. Il faut alors un accord formel de la part de l'autre empereur pour qu'elle s'applique à tout l'Empire. Ensuite, elles peuvent s'appliquer à un individu singulier, à une cité, à une province ou à l'Empire tout entier. Il est donc difficile de mesurer l'impact des décisions impériales dans la sphère religieuse¹⁴².

Nous allons diviser notre réflexion en deux parties en parcourant différentes régions de l'Empire romain. La nécessité d'études régionales s'impose afin d'éviter toutes généralisations abusives, d'autant plus que les sources se recoupent dans ces territoires sur des périodes similaires. Les trois premiers chapitres se pencheront sur la période du règne de Théodose, plus précisément avant l'instauration des lois interdisant les cultes païens à partir de 391. Dans cette perspective, nous examinerons tout d'abord le rôle du fonctionnaire Kynégios¹⁴³. Ce chapitre constituera une première exploration du rôle des fonctionnaires dans l'application de la législation impériale. Il est essentiel de rappeler que la mise en œuvre des lois repose avant tout sur le terrain, entre les mains des fonctionnaires, qu'ils soient ou non dépendants de leur volonté. Le cas de Kynégios offre un exemple de fonctionnaire appliquant cette législation de manière agressive, parfois en outrepassant les directives impériales. Ensuite, nous nous attarderons sur la destruction du temple d'Apamée par l'évêque Marcel, en mettant en lumière l'utilisation de la loi dans cette entreprise. Un troisième chapitre se trouvera ensuite consacré aux campagnes d'évangélisations de Martin de Tours en Gaule. Ce chapitre interrogera tout particulièrement la

¹⁴⁰ ROBINSON 1997, 122 ; BROWN 1998², 638 : « D'une manière tout à fait caractéristique de l'époque, les lois étaient surtout destinées à terroriser les sujets de l'empereur en matière de religion. Leur langage est uniformément véhément. Les peines proposées sont souvent terrifiantes. » [Traduction personnelle].

¹⁴¹ GUICHARD 2014, 64.

¹⁴² DE BRUYN 2014, 394.

¹⁴³ La forme grecque de son patronyme sera utilisée tout au long de ce mémoire car son terrain d'action se concentre en Orient, sauf dans les traductions des sources latines où il est traduit sous sa forme latine (Maternus Cynégios). Dans la littérature scientifique, son prénom est très souvent orthographié dans sa forme latine.

scission politique naissante entre l'Orient et l'Occident à travers les approches divergentes des évêques orientaux et occidentaux.

Les trois dernières études de cas se concentreront sur l'Afrique du Nord au début du V^e siècle, principalement entre les années 400 et 410. Notre objectif sera de saisir le climat entre païens et chrétiens pendant cette période, en nous appuyant principalement sur les différents témoignages d'Augustin auxquels nous accorderons une attention particulière. En effet, le corpus augustinien regorge d'allusions à la législation anti-païenne ainsi qu'au sort des temples et des idoles. Dans un premier temps, nous examinerons la mission de Jovius et Gaudentius en 399 à travers les témoignages d'Augustin et de Quodvultdeus. Nous chercherons à comprendre leurs véritables actions ainsi que les directives impériales qui les ont guidées, puis nous analyserons le sort du temple de *Caelestis* à la suite de leur passage. Ensuite, nous aborderons un sermon inédit d'Augustin évoquant la surveillance policière à l'égard des païens et de leurs sacrifices. Enfin, le dernier chapitre se penchera sur les émeutes survenues à Calame en 408 lors d'une célébration païenne

PREMIÈRE PARTIE

Détruire dans un cadre légal ?

L'exemple de l'Orient à la fin du IV^e siècle

(De 380 ap. J.-C. à 400 ap. J.-C.)

« Ces pratiques, très saints empereurs, on doit les supprimer radicalement et les anéantir. Il faut les sanctionner suivant les plus sévères dispositions de vos édits, afin que l'erreur mortelle de ce vil préjugé n'infecte pas plus longtemps le monde romain [...]. »

Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, XVI, 4

Introduction

« Jours tranquilles sous Théodose¹⁴⁴ » : c'est ainsi que titre Pierre Chuvin son chapitre sur le début du règne du nouvel empereur d'Orient. En effet, il apparaît marqué par une certaine tolérance religieuse, particulièrement à l'égard des païens. Pour Théodose, profondément catholique, la préoccupation principale en matière religieuse réside dans la lutte contre les hérétiques, en particulier l'arianisme. Les deux empereurs, Théodose et Gratien, tous deux chrétiens, établissent le christianisme nicéen comme l'unique religion officielle de l'État romain par l'édit du 28 février 380, mieux connu sous le nom d'édit de Thessalonique. Théodose, à travers cet acte, cherche à unifier les sujets de l'Empire sous une même foi catholique. Cet acte politique symbolique a-t-il des conséquences sur l'attitude vis-à-vis des païens, de leurs pratiques et de leurs lieux de culte ?

¹⁴⁴ CHUVIN 1990, 58.

Nous allons particulièrement examiner le diocèse d'Orient. Pendant l'Antiquité tardive, cette région est l'une des principales zones commerciales, agricoles, religieuses et intellectuelles au sein de l'empire. Sa position stratégique face à l'Empire sassanide et aux tribus nomades lui confère un rôle militaire de premier plan. Sous Constantin, bien que minoritaires, les chrétiens établissent des communautés solides, dont l'origine remonte aux temps apostoliques¹⁴⁵. En nous concentrant sur l'Orient, nous avons accès à une grande diversité de sources, principalement littéraires, mais aussi archéologiques, qui font défaut dans d'autres régions de l'Empire, en particulier en Occident. La région est le théâtre de dissensions graves affectant aussi bien les villes que les campagnes. Plusieurs épisodes de violences sont recensés dans cette région de l'empire, en particulier dans les décennies 380 et 390.

Dans cette partie, il sera question d'événements concentrés sur une période charnière, allant du début du mandat de Kynégios à la fin des années 390 sous le règne d'Arcadius. Dans ces années s'inscrivent plusieurs épisodes marquants et qui semblent se concentrer dans le diocèse d'Orient, en particulier autour de la région syrienne et égyptienne. Temps fort dans la politique de lutte contre le paganisme puisque ces événements précèdent ou suivent directement la promulgation des lois théodosiennes des années 390 par « le fracas des temples que l'on abat¹⁴⁶ ». On tentera de réfléchir aux atteintes portées aux cultes païens, essentiellement à travers leurs éléments matériels et leurs occupations de l'espace, conditions *sine qua non* pour l'exercice des cultes païens. Les sources textuelles évoquant ces affaires seront mises en perspective à la fois par les constitutions impériales, mais aussi par des témoignages archéologiques.

¹⁴⁵ TATE 2012, 398-399.

¹⁴⁶ CHUVIN 1990, 65.

CHAPITRE I

Le préfet du prétoire Kynégios : une application agressive des ordonnances impériales par un haut fonctionnaire impérial (384-388) ?

Introduction

La politique de Théodose à l'égard du paganisme est dans un premier temps très pragmatique, en particulier dans la décennie 380. Des hauts fonctionnaires et des évêques, avec l'appui de soldats, sont allés à l'encontre de ces édits en s'attaquant aux temples et aux célébrations païennes. Parmi ces fonctionnaires, Kynégios, préfet du prétoire en Orient, s'est particulièrement illustré lors de ses diverses tournées en Syrie et en Égypte comme le rapportent diverses sources. Nous avons souligné que les lois théodosiennes des années 380 qui prescrivent simplement l'interdiction des sacrifices et l'utilisation des temples à des fins strictement profanes. Kynégios ne respectant pas ces prérogatives et menant des tournées violemment anti-païennes, officieusement Théodose soutient-il ces actes, ou du moins les approuve-t-il ? C'est déjà la supposition de P. Maraval pour la destruction du temple d'Apamée. Néanmoins, la question n'est pas évidente. Sa charge de préfet pose également la question de l'intervention directe d'un représentant de l'empereur et du principe de droit au nom duquel il aurait agi¹⁴⁷.

Dans cette partie, nous examinerons le rôle de Maternus Kynégios, et plus particulièrement lors de son mandat en Orient entre 384 et 388. En effet, il s'est particulièrement illustré par ses campagnes anti-païennes dans l'Est de l'Orient et en Égypte. Pour cela, nous nous appuyerons sur les sources littéraires évoquant les hauts faits de Kynégios de manière positive, comme les fastes consulaires ou la chronique d'Hydace. Cependant, le préfet a surtout été retenu de manière négative par le récit de Zosime ou du discours de Libanios dans son plaidoyer sollicitant Théodose à propos des sanctuaires, *Pour les temples*. Pour compléter notre corpus, nous étudierons les données archéologiques pour vérifier les campagnes de Kynégios

¹⁴⁷ CARBOURET 2014, 202.

en Orient. Nous examinerons en particulier le temple d'Allat à Palmyre, dont sa destruction est attribuée à Kynégios et ses soldats.

A) L'ascension rapide d'un fonctionnaire espagnol

Présentons rapidement ce fonctionnaire et ses actions. Des doutes ont longtemps pesé sur ses origines. Il est vraisemblablement d'origine espagnole, bien que des doutes pèsent sur ses origines¹⁴⁸. Il aurait fait partie de l'entourage restreint de Théodose, avec d'autres nobles de la région dans une « coterie espagnole pieuse¹⁴⁹ », puis l'aurait suivi jusqu'à Constantinople. Présenté par Pierre Chuvin comme un « un chrétien très actif¹⁵⁰ », il est surtout connu pour avoir laissé dans la mémoire collective un souvenir d'un chrétien fanatique combattant le paganisme avec un très grand dévouement¹⁵¹. Il est d'abord comte des largesses sacrées et questeur du sacré palais en l'année 383¹⁵². En janvier de l'année suivante, il est nommé préfet du prétoire d'Orient¹⁵³ avec la mission spécifique d'empêcher les fuites de curiales en Égypte¹⁵⁴, qui se révèle par la suite un échec. La préfecture du prétoire représente le sommet de la hiérarchie administrative, fiscale, et judiciaire, n'étant surpassée que par la fonction impériale elle-même. De plus, la prééminence de la préfecture d'Orient est évidente, car elle siège à Constantinople et son titulaire exerce parfois un rôle politique important. Kynégios parvient ainsi au sommet de l'ascension hiérarchique, juste en dessous de l'empereur.

C'est à partir de cette période qu'il commence à appliquer sa politique religieuse contre les païens en créant de nombreux troubles en s'en prenant notamment aux temples païens encore

¹⁴⁸ D'après une étude récente, son origine ne semble pas être espagnole. Ce serait pourtant un « bureaucrate oriental », probablement d'origine curiale, selon Luis Agustín García Moreno, dont les arguments ne sont pas dénués d'intérêt. GARCÍA MORENO 2002, 179-186. D'une part, le nom de Kynégios est très rare en Occident alors qu'il est plus fréquent en Orient d'après une étude prosopographique. D'autre part, Libanios dit de lui à propos de sa politique anti-païenne en Orient qu'il était « mal intentionné envers la terre qui l'avait accueilli à sa naissance », ce qui laisse penser qu'il serait plutôt originaire d'Orient. Lib., *Or.* XXX, 46 ; P. Maraval soutient aussi une origine orientale. MARAVAL 2009, 191-192. Pourtant, cette hypothèse semble ne pas avoir eu beaucoup d'échos. D'autant qu'en 389, la femme de Kynégios, Achantia, ramène le corps de son défunt époux en Espagne où elle le fait enterrer. *Cons. Const.* a. 388. Sur ce point, voir également les remarques de ESCRIBANO PAÑO 2013, 2. Peut-être est-ce par le biais de son épouse espagnole qu'il réussit à s'apparenter au cercle hispanique de Théodose et faire son *cursus honorum* ?

¹⁴⁹ CARBOURET 2014, 203.

¹⁵⁰ CHUVIN 1990, 64.

¹⁵¹ Cette image lui vient surtout de Zosime qui le nomme directement dans l'*Histoire nouvelle* lors de ses campagnes anti-païennes en Égypte. Zos., *HN*, IV, 37, 3.

¹⁵² *PLRE* I, « Cynegius 1 », 235-236.

¹⁵³ *CIL* III 19 = 6587 = D 1273 (Alexandrie) : *per omnes honorum gradus prouecto, praetorio per Orientem*. Cité par ESCRIBANO PAÑO 2013, 2.

¹⁵⁴ Lib., *Or.* XLIX, 3 « Pour la défense des curies ». Plusieurs lois adressées au préfet traitent de ce problème : *CTh.* XII, 1, 105, 106, 107...

actifs, et aux idoles¹⁵⁵. La supervision de l'application des lois incombe principalement au préfet du prétoire à qui l'empereur s'adresse majoritairement à travers ses édits. L'implication des préfets du prétoire dans l'application de ces lois varie considérablement en fonction de leur dévouement. Kynégios présente le cas d'une implication extrême de la loi.

Le rhéteur antiochien Libanios, s'inquiétant de ces destructions, rédige en 386¹⁵⁶ le discours *Pour les temples* (*Pro Templis*¹⁵⁷) dans lequel il dresse un portrait du contexte religieux difficile à la fin du IV^e siècle pour les cultes traditionnels. Libanios y défend particulièrement la liberté de culte et le maintien des rites ancestraux, véritable expression de la culture antique selon lui¹⁵⁸. Il pointe du doigt les abus commis par Kynégios, mais aussi les moines, qui sont selon lui responsables de la destruction systématique des sanctuaires païens. Le rhéteur est l'un des grands pourfendeurs de la nouvelle religion de son temps. À l'image d'un administrateur et d'un homme politique, ce plaidoyer tente de convaincre l'empereur des avantages dans la sauvegarde des édifices religieux face à leur démolition, garant de la prospérité de l'Empire et représentant un véritable enjeu artistique et patrimonial. Il semble qu'après la mort du préfet du prétoire, sa conduite est condamnée à la cour impériale et qu'il soit tombé en disgrâce pour d'autres motifs¹⁵⁹. En outre, dans son discours, Libanios n'hésite pas à flatter Théodose et à le présenter comme un homme bienveillant contrairement à son fonctionnaire. Il est généralement identifié comme étant Kynégios. Celui-ci, trompant et abusant l'empereur, commet les pires crimes¹⁶⁰. C'est ainsi qu'il parle du préfet du prétoire en des termes très violents et insultants :

Ce n'est pas toi qui es en cause, mais l'homme qui t'a trompé, homme pervers, ennemi des dieux, lâche, cupide, mal intentionné envers la terre qui l'a reçu à sa naissance et qui a fait mauvais usage de la Fortune et de la destinée ; esclave de sa femme, il fait tout pour lui plaire et la prend pour guide en toutes choses¹⁶¹.

¹⁵⁵ Lib., *Or.* XLIX, 3.

¹⁵⁶ Lib., *Or.* XXX (*Pro Templis*). La date de composition du discours reste incertaine : P. Chuvin estime qu'il a probablement été écrit aux alentours de 388-390 alors que l'Orient était désormais administré par le préfet du prétoire Tatien. CHUVIN 1990, 66. B. Carouret a produit une synthèse des débats et en a conclu que Libanios l'a écrit en 385-386 et l'a diffusé après que Kynégios décède, soit en 388. CARBOURET 2014, 192-194. Il était trop risqué pour Libanios de le diffuser du vivant de Kynégios. LIEBESCHUETZ 1972, 30.

¹⁵⁷ Ce texte a été édité et commenté dès le XVII^e siècle par le juriste genevois J. Godefroy, qui est également à l'origine d'une édition du *Code théodosien*. On le trouve également sous le titre *Défense des sanctuaires*. CARBOURET 2014, 191.

¹⁵⁸ CARBOURET 2014, 189-190.

¹⁵⁹ WYTZES 1978, 1343.

¹⁶⁰ Lib., *Or.* XXX, 47-49. Pour l'identification de Kynégios dans le discours de Libanios, cf. la discussion de PETIT 1951, 295-296.

¹⁶¹ Lib., *Or.* XXX, 46 ; CARBOURET 2014, 203.

En outre, Libanios accuse les moines d'avoir persuadé la femme de Kynégios de le pousser à démolir des édifices religieux païens. Ces allégations d'influence féminine cherchent à jeter le discrédit sur les personnes qui en sont l'objet¹⁶². L'accusation portée contre les femmes, tenues responsables de propager le christianisme, est une critique habituelle car elles sont généralement dépeintes comme plus fortement christianisées que leurs époux¹⁶³.

B) Kynégios et l'application de la loi dans le diocèse d'Orient et en Égypte

Libanios utilise ses compétences pour soutenir et renforcer son argumentation. Le fondement de son discours n'en repose pas moins sur un solide argumentaire juridique, et donc représente une source importante pour la compréhension des lois. Il affirme bien que le préfet du prétoire n'a pas l'ordre de les dévaster¹⁶⁴. Par conséquent, Kynégios est donc aller au-delà de la politique officielle de Théodose mais celui-ci ne semble nullement l'avoir arrêté¹⁶⁵. D'autant que l'empereur ne désire pas la démolition des temples mais seulement leur fermeture¹⁶⁶. Libanios précise que le fonctionnaire est allé à l'encontre des directives de son souverain¹⁶⁷. Théodose estime son fonctionnaire et entretient une relation étroite avec ce dernier¹⁶⁸. Pour preuve, il est représenté avec l'empereur sur un *missorium* recevant le codicille de sa nomination (**fig. 3**). Le souverain ne souhaite peut-être pas se positionner contre lui par sympathie et approuve confidentiellement l'activisme de son préfet du prétoire sans le manifester officiellement. Par conséquent, Zosime exagère probablement lorsqu'il prétend que Kynégios a des instructions précises de la part de l'empereur pour éradiquer les cultes polythéistes lorsqu'il dénonce ses agissements en Égypte¹⁶⁹ :

Ainsi en particulier lorsqu'il envoya le préfet du prétoire Cynégios en Égypte avec mission d'interdire à tous le culte des dieux et de mettre les scellés aux enclos sacrés [...] et d'autre part prohiba en Orient, dans toute l'Égypte et à Alexandrie même l'entrée dans les sanctuaires et

¹⁶² CASEAU 2001, 55.

¹⁶³ DUMÉZIL 2005, 104 ; CHASTAGNOL 1987, 30.

¹⁶⁴ Lib., *Or.* XXX, 53 : « Non, mais parce que personne ne vous a donné l'autorisation de les <détruire>. »

¹⁶⁵ C'est l'avis de plusieurs historiens : FOWDEN 1978, 63 ; BROWN 1998³, 151 ; WYTZES 1978, 1337.

¹⁶⁶ WYTZES 1978, 1337.

¹⁶⁷ Lib., *Or.* XXX, 46.

¹⁶⁸ Dans la réponse au *Lib. Prec.*, il adresse un rescrit à Kynégios (*Lex Aug.*) qu'il qualifie de « *carissime nobis* » et de « *parens carissime atque amantissime* ». *Collectio Avellana*, 2a. ; MARAVAL 2009, 92. De plus, Théodose est aussi Espagnol, ce qui semble avoir largement aidé Kynégios (si on admet qu'il est Espagnol lui aussi) à appartenir au cercle des intimes de l'empereur qui sont pour la plupart des Espagnols également. MATTHEWS 1975, 109-111 ; OLSZANIEC 2013, 97-99. De plus, l'empereur lui a personnellement donné le rang de *praefectus praetorio* et a suivi les conseils de son préfet du prétoire dans d'autres circonstances. WYTZES 1978, 1338.

¹⁶⁹ FOWDEN 1978, 63.

interdit les sacrifices qui avaient toujours été célébrés ainsi que toute cérémonie religieuse traditionnelle¹⁷⁰.

La mission du préfet consiste à mettre des scellés dans les enclos sacrés et d'interdire les rites. Libanios note que les sacrifices sont encore pratiqués à Rome et « dans la grande et populeuse cité de Sérapis¹⁷¹ ». Théodose n'ordonne pas une interdiction des sacrifices, mais plutôt à une interdiction de sacrifier à l'intérieur des sanctuaires. L'empereur préfère privilégier les sacrifices à l'extérieur afin de pouvoir mieux surveiller si ceux-ci sont bien conformes aux restrictions. Il procède donc à la fermeture des temples en Égypte, et les tournées de Kynégios, ponctuée de violences, prolongent cette action.

FIGURE 2 – Réplique du Missorium de Théodose au Musée national d'art romain de Mérida (Espagne)



©Manuel Parada López de Corselas (2007). Kynégios est indiqué par le cercle rouge. Il s'agit de la seule représentation du préfet connue.

Toutefois, Roland Delmaire nuance les propos de Zosime et estime qu'il voit à tort une interdiction des sacrifices et qu'il s'agit plutôt « d'une impossibilité de sacrifier désormais dans

¹⁷⁰ Zos., *HN*, IV, 37, 3. Cf. annexe I.29.

¹⁷¹ Lib., *Or.* XXX, 35.

les temples » en conséquence de la loi de 382¹⁷². Malgré son hostilité envers le préfet, il ne l'accuse pas d'avoir outrepassé sa mission et d'avoir détruit des temples, mais seulement d'en avoir empêché l'accès. Quant à Libanios, il accuse le préfet d'avoir suscité des « agitations inutiles¹⁷³ » sans apporter davantage de précisions. Contrairement à Libanios, Zosime nomme directement Kynégios. Il incrimine le préfet de la fermeture systématique des temples et de la suppression des rituels traditionnels dans tout l'Est de son diocèse alors qu'il se dirigeait vers l'Ouest, puis en Égypte à partir de 384¹⁷⁴. Il continue son œuvre contre le paganisme, mais se montre curieusement plus prudent contrairement à la période où il se trouve dans le diocèse d'Orient. Par exemple, il respecte les cultes du Nil, ce que ne manque pas de faire remarquer Libanios¹⁷⁵. Deux autres sources anciennes viennent attester que Kynégios déploie un grand zèle dans sa lutte contre les pratiques païennes. Une histoire similaire est racontée dans le *Consularia Constantinopolitana*, un almanach anonyme en langue latine publié à Constantinople qui signale comme notoires son séjour en Égypte¹⁷⁶. La source indique que lors de sa campagne en 388 : « il [Kynégios] pénétra jusqu'en Égypte, et il renversa les idoles des nations¹⁷⁷. » Cette indication est confirmée par la chronique d'Hydace qui rapporte qu'« après s'être illustré par ses hauts faits, il [Kynégios] pénètre même en Égypte et y renverse les idoles des païens¹⁷⁸. » À l'été 386, Kynégios quitte la Syrie pour l'Égypte, s'y trouvant encore en mars 387¹⁷⁹.

C) Une application paradoxale de la loi

Libanios se fait l'écho d'une catastrophe qui touche les sanctuaires païens dans la région syrienne. Kynégios et les moines exploitent la loi pour justifier leurs assauts contre ces espaces sacrés. Ils avancent une défense pour légitimer les dommages infligés à l'encontre des lieux de culte païens. D'un point de vue légal, cette justification est-elle valable ?

¹⁷² DELMAIRE 2004, 332.

¹⁷³ Lib., *Or.* XLIX, 3.

¹⁷⁴ Matthews pense, contrairement au *PLRE* I (« Cynegius 1 », 235-236), qu'il a seulement effectué une seule tournée dans l'Est. MATTHEWS 1975, 140.

¹⁷⁵ PETIT 1951, 303 ; Lib., *Or.* XXX, 35-36.

¹⁷⁶ DECOURT-LUCAS 2021, 233-234. Pendant un certain temps, on a pensé que Hydace de Chaves, évêque d'Aquae Flaviae en Galicie au V^e siècle, en était l'auteur, mais cette attribution est maintenant rejetée.

¹⁷⁷ *Cons. Const.*, a. 388 : *hic universas provincias longi temporis labe deceptas in statum pristinum revocavit et usque ad Egyptum penetravit et simulacra gentium evertit.* Cf. annexe I.18.

¹⁷⁸ Hyd., *Chron.*, 291, 18 : [...] *qui factis insignibus praeditus et usque ad Aegyptum penetrans gentium simulacra subuertit.*

¹⁷⁹ *CTh.* X, 10, 19.

1. Κρατοῦντος τοῦ νόμου : discours et utilisation de la loi dans le plaidoyer de Libanios

En mai 385, Théodose adresse une loi à Kynégios ordonnant l'interdiction des sacrifices sanglants et l'haruspicine sous peine de mort¹⁸⁰. En réalité, elle n'ajoute rien de plus à la loi similaire de 382, promulguée par son prédécesseur Valentinien I^{er}¹⁸¹. Cependant, si on en croit Libanios, les sacrifices en dehors des lieux de culte demeurent licites, se superposant à la loi de 381¹⁸². Le préfet est probablement en route pour Antioche pour un deuxième voyage où se trouve déjà le préfet du prétoire d'Orient¹⁸³ après sa promulgation, notamment pour en assurer son application. Le choix d'opérer à Antioche est peut-être en raison de la majorité chrétienne qui compose la population de la ville, malgré la tentative de restauration du paganisme par Julien. Au IV^e siècle, l'Église d'Antioche est considérée comme la plus importante de l'Empire après Rome et Alexandrie. Mais le passé hellénique est toujours présent dans la ville, et les traditions continuent d'imprégner le style de vie des chrétiens antiochiens¹⁸⁴.

Après son arrivée à Antioche, il participe activement à la destruction des temples païens des alentours, prenant la ville pour centre d'opérations entre 385 et 386¹⁸⁵, ce que ne manque pas de déplorer Libanios dans son discours qu'il a d'ailleurs rencontré à cette occasion¹⁸⁶ :

Toi donc tu n'as ni fait fermer les temples ni interdit leur accès ; tu n'as banni des temples et des autels ni le feu, ni l'encens, ni les autres offrandes de parfums ; et cependant ces hommes vêtus de noir qui mangent plus que des éléphants et qui fatiguent, par la quantité de coupes qu'ils vident, ceux qui leur servent à boire au milieu des chants et qui cachent leurs désordres sous une pâleur artificielle, ces gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui reste toujours en vigueur, courent vers les temples, portant des morceaux de bois, des pierres et du fer ; quelques-uns même se contentent de leurs mains et de leurs pieds. Alors, butin de Mysiens ! les toits sont

¹⁸⁰ *CTh.* XVI, 10, 9 : « Qu'aucun mortel ne s'arroge audacieusement le droit de faire un sacrifice pour obtenir, par l'inspection du foie et le présage des viscères, l'espoir d'une vaine promesse ou, ce qui est pire, pour chercher à connaître l'avenir par cette exécrable consultation. Car la torture d'un supplice particulièrement cruel est suspendue au-dessus de ceux qui, malgré l'interdiction, tenteraient d'explorer la vérité des choses présentes et futures. »

¹⁸¹ *CTh.* XVI, 10, 7.

¹⁸² *Lib., Or.* XXX, 8.

¹⁸³ *Amm. Marc., Histoire*, XIV, 7, 15.

¹⁸⁴ BOWERSOCK 2008, 124-125.

¹⁸⁵ Paul Petit, en s'appuyant sur les textes anciens, attribue toute la responsabilité des destructions en Orient à Kynégios : « On peut admettre que le préfet séjourna à Antioche en et 386, prenant la ville pour centre d'opérations, et lançant des expéditions contre les principaux temples du diocèse d'Orient : il laissa détruire par des « commandos » de moines surexcités un grand nombre de sanctuaires ruraux et semble avoir ruiné personnellement les temples d'Édesse d'Aegai et d'Apamée. » PETIT 1951, 301.

¹⁸⁶ *Lib., Or.* 52, 40; 1, 231.

abattus ; les murs, sapés ; les statues, renversées ; les autels, détruits de fond en comble. Quant aux prêtres, ils ont le choix entre le silence et la mort. Lorsqu'un premier temple gît par terre, on court à un second, puis à un troisième, et les trophées s'ajoutent aux trophées, contrairement à la loi¹⁸⁷.

Dans le paragraphe suivant, il continue sa plainte des moines :

Ces exploits sont perpétrés même dans les villes, mais surtout dans les campagnes. Ils vont, en bande, attaquer chaque village, puis, après avoir causé séparément mille maux, ils se réunissent et se demandent compte de ce qu'ils ont fait, et c'est un déshonneur pour eux de ne pas avoir commis les pires injustices. Ils s'avancent donc à travers les campagnes comme des torrents, et les ravagent par le fait même qu'ils ruinent les temples ; car toute campagne dont ils ont détruit le temple est une campagne dont ils ont arraché l'œil, qu'ils ont abattue, qu'ils ont tuée¹⁸⁸.

Kynégios utilise le prétexte d'application des lois récentes pour éradiquer les cultes païens en dépassant leurs dispositions prévues¹⁸⁹. La loi devient un alibi pour se livrer à ces attaques en dépit de l'illégalité, mais toujours sous couvert du respect de la législation en vigueur. Paradoxalement, il s'agit d'une méthode pour procéder à la mise en œuvre de la législation et ainsi empêcher les sacrifices sanglants qui sont strictement hors-la-loi. De plus, la sanction énoncée dans la loi de 385 mentionnant « la torture d'un supplice particulièrement cruel est suspendue au-dessus de ceux qui, malgré l'interdiction, tenteraient d'explorer la vérité des choses présentes et futures¹⁹⁰ » est assez imprécise pouvant laisser libre cours à son interprétation de la part du préfet et de ses soldats. Les sacrifices sont particulièrement traqués dans la mesure où ils peuvent faire l'objet d'abus de divination, et notamment concernant l'empereur. De plus, comme nous l'avons déjà évoqué, les chrétiens vouent une véritable répulsion à l'égard des sacrifices sanglants. De fait, l'éradication des pratiques cultuelles païennes devient un réel enjeu pour les chrétiens. Cependant, comme le souligne Libanios, l'empereur n'a pas interdit toutes les formes de sacrifices païens qui ne sont pas seulement sanglants, mais peuvent revêtir de nombreuses formes telles que des offrandes alimentaires, des bouquets de fleurs, ainsi que de l'encens, du moins avant 391¹⁹¹.

¹⁸⁷ Lib., *Or.* XXX, 8.

¹⁸⁸ Lib., *Or.* XXX, 9.

¹⁸⁹ *CTh.* XVI, 10, 7-8-9. Lib., *Or.* XXX, 15 : « C'est que, disent-ils, nous punissions ceux fiaient malgré la loi qui prohibait les sacrifices. » Cf. annexe I.20.

¹⁹⁰ *CTh.* XVI, 10, 9: *Acerbioris etenim iminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem.*

¹⁹¹ Lib., *Or.* XXX, 8 : « Toi donc tu n'as ni fait fermer les temples ni interdit leur accès ; tu n'as banni des temples et des autels ni le feu, ni l'encens, ni les autres offrandes de parfums ».

L'effort visant à éliminer les temples est corroboré par la rareté des vestiges de ces édifices aux environs d'Antioche. Il ne subsiste aucune trace du temple de Zeus sur le mont Kassios. Néanmoins, les sources ne nous permettent pas de savoir de manière précise quels furent les temples visés, ni la portée réelle des mesures prises par Kynégios dans cette région. Il est possible que parmi les temples visés se trouve le temple de Némésis, détruit en 387 ou un peu avant. Il se trouvait dans le stade de Daphné, là où siégeaient les juges et les magistrats des Jeux olympiques d'Antioche¹⁹². Quelques années plus tard, Théodoret mentionne plusieurs temples à l'Est d'Antioche, qui étaient construits sur des sites stratégiques en haut de montagnes, qui sont à présent abandonnés. Dans *Thérapeutique des maladies helléniques*, il précise que les temples ont été si efficacement détruits qu'il est impossible de reconnaître leur plan, avant d'ajouter que plus personne n'est en mesure de se souvenir de la forme des autels¹⁹³. Plusieurs preuves archéologiques ont d'ailleurs montré que dans la région d'Antioche, beaucoup de temples ont été détruits durant le IV^e et le V^e siècles¹⁹⁴. Dans l'*Histoire des moines de Syrie*, on apprend que le moine Ammianos est installé à Teleda, un important village situé en haut d'une montagne dont un ancien temple était déjà détruit¹⁹⁵.

Libanios prend la défense des agriculteurs accusés d'avoir sacrifié dans les temples par le préfet et ses soldats¹⁹⁶. Il insiste fortement sur le respect des lois des paysans à la différence de Kynégios. Les villageois sont découragés car privés de leurs dieux qui font prospérer leur travail, et ainsi les revenus de leur terre risquent de diminuer. Ils tentent de faire valoir leur droit auprès de l'évêque de la ville, mais sans succès. Les paysans organisent des fêtes champêtres à caractère religieux. À ces occasions, on y brûle de l'encens sur un autel et on y chante à l'honneur des dieux, ce qui reste encore à cette période autorisée. Néanmoins, Libanios reconnaît à demi-mots que l'on y pratique des sacrifices, mais il en minimise la signification

¹⁹² Lib., *Or.* XIX ; SOLER 2006, 20.

¹⁹³ Théod., *Ther.*, VI, 87 : « Les faits témoignent de ce que je dis : la terre et la mer sont libérées de l'antique ignorance ; l'erreur des idoles n'est plus, les ténèbres de l'ignorance sont dispersées, la lumière de la connaissance emplît de ses rayons toute la terre habitée : Grecs, Romains et Barbares reconnaissent la divinité du Crucifié, vénèrent le signe de la Croix, servent la Trinité au lieu de la multitude des faux dieux ; les temples des démons sont par terre, les autels des idoles sont arrachés de leurs bases, de splendides églises s'élèvent de tous côtés ; dans les villes, dans les bourgades, à la campagne, dans les lieux les plus retirés, des sanctuaires s'érigent avec art en l'honneur des martyrs [...] » ; VII, 68 : « En effet, leurs temples ont été si complètement détruits qu'on ne peut même plus se faire une idée de leur plan, et que les hommes d'aujourd'hui ne savent plus la forme de leurs autels, tandis que leurs matériaux ont été consacrés aux sanctuaires des martyrs. »

¹⁹⁴ CASEAU 2004, 118.

¹⁹⁵ Théod., *HMS*, IV, 2 : « Jadis, il y avait sur sa cime même un temple des démons en grande vénération dans tout le voisinage. » (Τούτου πάλαι κατ' αὐτήν τὴν ἀκρωνυχίαν τέμενος ἦν δαιμόνων ὑπὸ τῶν γειτονευόντων λίαν τιμώμενον.)

¹⁹⁶ Lib., *Or.* XXX, 16 : « Quel est donc le fondement de leur accusation, si ce n'est l'affirmation que <leurs adversaires> accomplirent des sacrifices défendus ? Mais cette affirmation ne suffira pas à l'empereur ? »

religieuse : il insiste que l'on n'y pratique pas le sacrifice sanglant (ἕθυσαν), strictement interdit depuis Constance II¹⁹⁷, et dont l'interdiction est régulièrement réactivée depuis. Lors d'un banquet (*convivium*), les paysans consomment de la viande qui n'a pas été immolée rituellement :

Ils ne sacrifièrent donc pas, me demandera quelqu'un ? Certainement, mais pour un banquet, pour un dîner, pour un festin, les bœufs étant égorgés ailleurs, aucun autel ne recevant leur sang, aucune partie <des victimes> n'étant brûlée [...] s'ils firent bouillir telle partie et rôti telle autre et la mangèrent couchés sur le sol, je ne sais s'ils enfreignaient quelques-unes de tes lois¹⁹⁸.

Libanios cherche à établir que le *convivium* n'est pas véritablement un rituel sacrificiel (θυσία), mais plutôt une simple mise à mort en vue de la préparation et de la tenue d'un banquet, peut-être dans le cadre des *vota publica*, où des pratiques sacrificielles sont autorisées. Les pratiques païennes sont protégées par ce principe : en bannissant les sacrifices sanglants, les autres pratiques sont autorisées car elles ne sont pas explicitement interdites par la loi¹⁹⁹. Enfin, il affirme que le paganisme pratiqué par les agriculteurs vise uniquement à exprimer leur propre conscience, sans aucune intention de porter atteinte au pouvoir impérial²⁰⁰. Libanios ne sort pas du cadre fixé par la loi : il ne cherche pas à restaurer les cultes païens, contrairement à Symmaque au moment de l'affaire de l'Autel de la Victoire. Il propose même la réutilisation des temples pour des usages profanes. Cependant, il fustige les démolitions illégales des temples²⁰¹ qui détruisent les cadres économiques et sociaux des campagnes.

Ce raisonnement, s'accordant avec la législation de Théodose, n'est pas entendu par Kynégios et les moines, utilisant le prétexte de ces fêtes pour attaquer leurs lieux de culte. Les autorités impériales perçoivent probablement d'un mauvais œil ces réunions, de même que les autorités ecclésiastiques qui agissent de manière arbitraire. Si en 388, *terminus ante quem* de la diffusion du discours de Libanios, ces fêtes sont bien encore autorisées, cette permission ne dure que le temps d'un sursis puisque trois ans plus tard, Théodose interdit toutes formes de

¹⁹⁷ *CTh.* XVI, 10, 2 : « Que soit abolie la folie des sacrifices ». Cf. p. 147 pour un point sur la législation concernant les sacrifices.

¹⁹⁸ *Lib., Or.* XXX, 17.

¹⁹⁹ TROMBLEY 2001, 137.

²⁰⁰ *Lib., Or.* XXX, : « Si donc ils buvaient en brûlant toute sorte de parfums, ils ne transgressaient aucune loi ; il en était de même lorsqu'ils chantaient tous en buvant à la santé l'un de l'autre et quand ils invoquaient les dieux. »

²⁰¹ *Lib., Or.* XXX, 41 : « Ce sont au moins des bâtiments, même s'ils ne sont pas utilisés comme temples. » ; *Or.* XXX, 43 : « Pourquoi donc détruire un monument quand on peut en faire un autre usage ? » ; MARAVAL 2009, 199.

pratiques culturelles païennes, et en 407, ces *convivia* sont définitivement interdites²⁰². N'oublions pas, comme John Scheid l'a souvent rappelé, qu'un sacrifice ne constitue au fond qu'un banquet, un repas solennel où la société des citoyens humains et divins manifeste sa hiérarchie et ses limites²⁰³. Elle proclame son intégrité ou, pour reprendre les mots de Nicole Belayche, son consensus²⁰⁴. Autoriser les banquets civiques, les *festa convivia* revient insidieusement à permettre la pratique des sacrifices, quand bien même Libanios, ou d'autres analyses modernes déprécient les banquets qui leurs attribuent un caractère profane en les limitant à une simple pratique sociale²⁰⁵.

Les pratiques culturelles païennes sont difficiles à faire disparaître, d'autant que les campagnes sont moins perméables à la nouvelle religion expliquant le recours à la force pour les contraindre à abandonner ces réunions. J. Wytzes suppose que certains ruraux ont probablement transgressé à quelques reprises ces interdictions en pratiquant à l'abris des regards des sacrifices sanglants, pouvant justifier les interventions du préfet et des moines²⁰⁶. En effet, toujours d'après Libanios, les destructions de sanctuaires sont faites par des bandes de moines, nombreux en Syrie du Nord, à la fin du IV^e siècle, dont il dénonce le fanatisme. En quittant leur retraite, ils organisent une lutte contre le paganisme, ainsi que contre toutes les personnes soupçonnées de faire commerce avec les anciens dieux au mépris des lois en vigueur et de cette interprétation par les paysans²⁰⁷. M. Gaddis appelle cette stratégie polémique par Libanios le « discours du *latrocinium*²⁰⁸ » : en caractérisant les moines comme des brigands et des criminels, Libanios souligne leur banditisme, l'anarchie générale qu'ils provoquent, et leurs actes de violence illégale, conformément à la définition du *latrocinium*²⁰⁹. Dans le droit romain, le terme désigne spécifiquement une guerre sans déclaration de guerre au préalable²¹⁰. Cela implique de relever du droit commun et non du droit de la guerre et du droit des peuples. Les moines des régions rurales d'Antioche constituent un bon exemple d'interprétation abusive des décisions impériales : ils prétextent la pratique de sacrifices dans les temples pour justifier leurs

²⁰² *CTh.* XVI, 10, 19. En 399, Honorius précise au proconsul d'Afrique qu'il autorise les « banquets de fête » (*festa convivia*) et les « réunions festives des citoyens » (*festos conventus civium*) sans sacrifice. *CTh.* XVI, 10, 17.

²⁰³ SCHEID 2017, 76.

²⁰⁴ BELAYCHE 2007, 40.

²⁰⁵ MACMULLEN 2011, 74-75.

²⁰⁶ WYTZES, 1349-1350.

²⁰⁷ *Lib., Or.* XXX, 8 : « ces gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui reste toujours en vigueur, courent vers les temples, portant des morceaux de bois, des pierres et du fer [...] » ; 18 : « Car ces faits-là, ô empereur, tu ne les as pas défendus par une loi, mais en interdisant toutes les autres. »

²⁰⁸ [Traduction personnelle]. GADDIS 2006, 210.

²⁰⁹ GADDIS 2006, 210-211.

²¹⁰ GRUNEWALD 2004, 40.

actes de destructions. Les textes les décrivent comme des brutes ignares et agissant de leur propre chef, ne respectant aucune limite. Ils se précipitent dans les villes et surtout dans les campagnes aux alentours d'Antioche où ils vident et démolissent les temples, molestent et pillent les paysans incriminés, causant d'importants dégâts. La religion n'est qu'un prétexte qu'ils utilisent afin de se livrer aux pillages les plus éhontés²¹¹. Ils visent les temples car selon eux, les sanctuaires païens sont les forteresses du diable. Libanios cible tout particulièrement ces moines en robe noire, ces ennemis de la cité sans statut légal. Les moines de Syrie, d'Égypte et de Phénicie sont réputés pour leur violence fanatique²¹². Il dénonce un comportement abusif et non la religion chrétienne favorisée par les empereurs.

Libanios réutilise des préjugés négatifs à l'encontre des moines, plus facilement attaquables que les évêques, en s'adressant à la fois les païens et les chrétiens dans le but de décrédibiliser leurs actions²¹³. Par ce stratagème, il dénonce les moines, alors qu'ils se trouvent déjà peu respectés, y compris parmi les chrétiens. Ils sont plutôt marginaux aux yeux de l'empereur et dans la société de la fin du IV^e siècle. Cette tactique lui permet de les accuser d'exactions sans jamais faire allusion à une possible approbation des évêques ou même de l'empereur²¹⁴. Une décennie plus tard, Eunape, auteur païen d'origine grecque, décrit les moines comme menant « des vies de porcs », et comme des soldats religieux au service de l'armée régulière, ayant mené la démolition de plusieurs sanctuaires en Égypte²¹⁵. Par leur statut, les moines échappent aux contrôles des autorités temporelles et spirituelles en dépit de diverses tentatives pour canaliser leurs actions destructrices, au point de contrarier Théodose²¹⁶. Dans une lettre d'Ambroise de Milan écrite à sa sœur, celui-ci rapporte les plaintes de Théodose au sujet des moines : « [ils] commettent de nombreux crimes²¹⁷ ». Pour résoudre le désordre commis par les moines, il promulgue le 2 septembre 390, un édit adressé en Égypte qui ordonne

²¹¹ CARBOURET 2014, 199.

²¹² GRYF 2001, 84.

²¹³ GADDIS 2006, 210.

²¹⁴ BROWN 1998¹, 50-51.

²¹⁵ Eunap., VS, VI, 112 : « Ils introduisirent ensuite dans les lieux sacrés ceux que l'on appelle les moines ; ce sont des hommes quant à l'apparence, mais ils mènent la vie des porcs. Ils supportaient et accomplissaient ouvertement des milliers de crimes indicibles. Mais cependant ce qui semblait pieux était de mépriser le divin. »

²¹⁶ MACMULLEN 2011, 32-33 : « C'est peut-être ce qui explique leur présence sur les listes de police d'Afrique du Nord dès l'époque de Tertullien, et ils posèrent certainement des problèmes en Espagne à la fin du III^e siècle, lorsque des briseurs d'idoles cherchèrent la récompense du martyr et que l'Église se sentit obligée de la leur refuser. »

²¹⁷ Ambr., Ep. 41, 27 : *Monachi multa scelera faciunt*. En cette même année 388, Théodose apprend, par un rapport du comte d'Orient, que les moines ont, à Callinicum en Mésopotamie, poussé la foule chrétienne à incendier la synagogue juive et une chapelle valentinienne. Il envoie aussitôt l'ordre d'obliger l'évêque à relever la synagogue. Ambroise, dans un sermon prononcé en présence du prince, blâme cet ordre. Il oppose la Synagogue à l'Église, et attaque avec violence le conseiller du prince Timasius. PIGANIOL 1973, 283.

aux moines de retourner dans le désert et de quitter Alexandrie²¹⁸, avant d'être abolis deux ans plus tard²¹⁹.

Ce n'est pas la première fois que les moines restent dans la postérité comme des destructeurs de sanctuaires païens. En 405, Jean Chrysostome, évêque de Constantinople, soutient et encourage les moines qui saccagent les sanctuaires de la montagne phénicienne²²⁰, persuadé du bien-fondé de cette entreprise. Et lorsque des missionnaires trop zélés sont tués par des paysans phéniciens²²¹, Jean n'hésite pas à leur exhorter de tenir bon dans la lutte contre les idolâtres, tout en leur venant en aide²²². En effet, il paye lui-même des contre-maîtres pour venir à bout des temples. De la même manière, l'aide des soldats de Kynégios rappelle le récit de Théodoret de Cyr et le temple d'Apamée. Les bâtiments, statues et autels sont détruits, et les prêtres résistants sont assassinés²²³.

En définitive, l'argument-clé de Libanios à travers son discours repose sur l'idée que les attaques violentes contre les temples sont perpétrées sans aucun fondement juridique. Kynégios et les moines prétendent attaquer les temples qu'en réponse à la conduite de sacrifices interdits, Libanios affirme en retour que les sacrifices qui ont lieu ne sont pas effectués de manière illégale, en insistant au contraire sur les moines qui s'instaurent juges et bourreaux. Il ne blâme pas Théodose, mais l'érige comme une victime de son préfet qui l'induit en erreur. Libanios souhaite le faire réagir sur la situation. Pour y parvenir, il vise à susciter la colère de l'empereur et fait appel à sa tolérance. Enfin, il tente de le convaincre que la violence religieuse

²¹⁸ *CTh.* XVI, 3, 1 : « Nous ordonnons que tous ceux qui seront trouvés faisant profession d'être moines restent et habitent dans des lieux déserts et de vastes solitudes. »

²¹⁹ *CTh.* XVI, 3, 2 : « Les moines à qui les cités avaient été interdites aussi longtemps qu'ils se nourrissent de violences relevant du tribunal, Nous ordonnons qu'ils soient ramenés à leur état ancien, cette loi étant rapportée. Ainsi, par l'abolition du commandement de Notre clémence, Nous leur accordons la liberté d'entrer dans les villes. »

²²⁰ CHUVIN 1990, 81.

²²¹ *Joh. Chrys., Ep.* 126 : « J'ai appris que les troubles en Phénicie ont de nouveau éclaté et que la fureur des païens a augmenté : de nombreux moines ont été blessés, certains grièvement. » [Traduction personnelle]. (Ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὅτι πάλιν ἀνήφθη τὰ ἐν Φοινίκη κακά, καὶ ἡ τῶν Ἑλλήνων ἠϋξήθη μανία, καὶ πολλοὶ τῶν μοναχῶν οἱ μὲν ἐπλήγησαν. [...]).

²²² *Joh. Chrys., Ep.* 123 : « Car rien ne peut vous manquer même maintenant : en effet, j'ai ordonné que tout, tant en vêtements qu'en chaussures et en nourriture pour les frères, vous soit fourni avec la même abondance et profusion qu'auparavant. [...] En effet, pour cette raison, nous avons également envoyé le très religieux prêtre Jean, afin qu'il vous exhorte et ne laisse personne vous troubler. Quant à moi, j'ai accompli ce qui relevait de mon devoir, vous encourageant par mes discours, vous soutenant par mes conseils, et fournissant abondamment tout ce qui était nécessaire, afin que vous ne manquiez de rien. » [Traduction personnelle]. (Οὐδὲν γὰρ ὑμῖν ἔχει λείπει οὐδὲ νῦν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς ἀφθονίας καὶ δαυιλείας ἀπολαύειν ὑμᾶς ἐκέλευσα, εἴτε ἐν ἐνδύμασιν, εἴτε ἐν ὑποδήμασιν, εἴτε ἐν διατροφαῖς τῶν ἀδελφῶν. [...] Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ Ἰωάννην τὸν εὐλαβέστατον πρεσβύτερον εἰς τοῦτο ἀπεστείλαμεν, ὥστε παρακαλέσαι ὑμῶν τὴν διάνοιαν, καὶ μὴ ἀφεῖναι ὑπὸ μηδενὸς παρασαλευθῆναι. Ἐγὼ τὸ ἑμαυτοῦ πεποίηκα, καὶ λόγοις παρακαλῶν, καὶ συμβουλαῖς ἀνορθῶν, καὶ τῶν χρειῶν τὴν ἀφθονίαν παρέχων ὥστε ἐν μηδενὶ ὑμᾶς ὑστερηθῆναι.)

²²³ *Lib., Or.* XXX, 8.

nuit en réalité à son empire. L'argument est clair : un temple populaire est détruit, l'empereur est induit en erreur et sa loi est violée.

Ces destructions illégales doivent être ponctuelles dans la mesure où elles ne sont basées sur aucun fondement juridique. La stratégie de Kynégios et des moines reste fragile. En revanche, il n'y a aucune trace d'un désaveu impérial sur ces destructions, au contraire puisque quelques années plus tard, l'empereur accentue la répression en confirmant l'interdiction des cultes païens, et la fermeture des temples. Ce discours se veut avant tout une dénonciation des actions incontrôlées, contraire à la justice et nuisibles, menées par les moines et certains détenteurs du pouvoir. Finalement, les plus respectueux des lois de Théodose sont les païens à en croire Libanios²²⁴. Il clôt son discours avec une menace à peine voilée en indiquant que les païens peuvent être amenés à faire justice eux-mêmes pour protéger leurs temples privés si Théodose ne condamne pas plus fermement les moines et son préfet²²⁵. La société romaine a toujours admis, ou du moins tolérée, que les propriétaires de terrains puissent avoir recours à la violence pour défendre leur propriété si la justice n'est pas en capacité de leur venir en aide²²⁶.

2. Comparaison avec la défense de l'abbé copte Shénouté face aux accusations de vandalisme illégal

La stricte application de la législation est également une stratégie de défense utilisée par Shénouté, abbé copte du début du V^e siècle. Michael Gaddis dans son ouvrage *There is no crime for those who have Christ* conceptualise la notion de « violence sainte²²⁷ » : l'argument repose sur l'idée que les personnes saintes peuvent justifier une action, qui dans d'autres circonstances aurait été considérée comme criminelle, mais dans ces conditions et grâce à leur statut, le fanatisme pour Dieu l'emporte sur le respect de la loi²²⁸. En transcendant la loi et l'ordre, ces fautifs s'exposent à différentes formes d'accusations.

C'est précisément ce à quoi s'expose Shénouté d'Atripe, abbé du monastère blanc, dans l'affaire qui l'oppose à Gesios vers l'an 400. En effet, l'abbé s'est introduit de force dans la maison privée d'un aristocrate local nommé Gesios, que Stephen Emmel suggère d'être un

²²⁴ CARBOURET 2014, 197.

²²⁵ Lib., *Or.* XXX, 55 : « Pour nous, ô empereur, si tu approuves de tels actes, nous les supporterons non sans douleur et nous montrerons que nous avons appris à obéir. Mais si, sans ta permission, ces <brigands> attaquent encore les temples qui ont échappé à leur fureur ou ceux qu'on a relevé à leur hâte, sache que les propriétaires des campagnes défendront et leurs biens et la loi. »

²²⁶ GADDIS 2006, 211.

²²⁷ [Traduction personnelle]. GADDIS 2006, 151.

²²⁸ GADDIS 2006, 151.

« crypto-païen²²⁹ ». Il se déclare chrétien en public tout en suivant et pratiquant secrètement le paganisme traditionnel chez lui. Ce néopaganisme, typique des notables de cette région, combine à la fois un respect pieu pour les traditions locales, ainsi qu'un attachement à l'hellénisme²³⁰. Gesios est identifié comme Flavius Aelius Gessius, un ancien gouverneur de la région de Thébaïde, la partie méridionale de la Haute-Égypte, d'Abydos à Assouan²³¹. Pour répondre aux accusations de Gesios, Shénouté rédige une lettre ouverte intitulée « Non pas parce qu'un renard aboie²³² ». Le texte est divisé en deux parties. Dans la première partie, il répond aux accusations de Gesios. Dans la seconde partie, le ton de la lettre devient plus offensif puisqu'il y dénonce l'oppression des pauvres par Gesios et d'autres comparses. L'abbé s'acharne tout particulièrement contre Gesios car il représente un groupe, et possède probablement un large réseau de soutien²³³.

En parallèle à cette affaire, Shénouté est poursuivi en justice pour avoir saccagé un temple et avoir soutenu des émeutiers anti-païens, après qu'une plainte a été déposée par des prêtres païens de Panopolis. Il est difficile de dater avec précision cet épisode, mais il se déroule soit sous le règne d'Arcadius, soit sous celui de son fils Théodose II durant le premier quart du V^e siècle. L'abbé égyptien est régulièrement impliqué dans de nombreux conflits avec ceux qu'ils considèrent comme des hérétiques, pêcheurs ou païens²³⁴. Dans un texte obscur trouvé dans un manuscrit lectionnaire, Stephen Emmel décrit ce document comme « un genre de *curriculum vitae* concernant ses actes les plus violents à l'extérieur du monastère²³⁵. » Shénouté liste plusieurs actions anti-païennes tout en affirmant qu'il n'a jamais durant ses raids, commis des actes de manière « indisciplinée » ou « avec tumulte », même lorsqu'il évoque cet épisode où il « a brûlé le temple des idolâtres d'Atripe²³⁶ ». Shénouté écrit un plaidoyer pour se défendre de ses poursuites judiciaires. Il y explique :

qu'[il n'avait] rien fait pour troubler l'ordre public, pas plus la fois où [ils] a[vaient] incendié le temple païen à Atripe, que la fois où [ils avaient] accompagné les chrétiens qui a[vaient] été déférés devant le juge [*i. e.* le gouverneur] à Hermopolis et Antinopolis à la suite de la plainte

²²⁹ EMMEL 2002, 108-111.

²³⁰ LOPEZ 2013, 109.

²³¹ EMMEL 2002, 103.

²³² [Traduction personnelle].

²³³ Shénouté, *God is Blessed* : « ses mauvais serviteurs » ; « les autres personnes qui partagent avec lui ses actes illégaux ». [Traduction personnelle].

²³⁴ LUNDHAUG 2022, 351 ; Besa, V. *Shen.*, 81-2, 85-6, 89...

²³⁵ [Traduction personnelle]. EMMEL 2008, 162.

²³⁶ LUNDHAUG 2022, 353.

déposée par des prêtres [*i. e.* païens] contre eux, à cause de l'autre [?] temple qu'[ils avaient] détruit dans leur propre village²³⁷.

Le moine se défend en particulier des accusations contre lesquelles il est allé à l'encontre de la loi de 399 qui prescrit que les temples ruraux soient détruits « sans attroupement ni désordre²³⁸ » (*sine turba ac tumultu*). Des personnes ont donc le sentiment que les attaques de l'abbé sont inacceptables et même illégales. Toutefois, le malentendu provient de cette constitution émise par Arcadius. Pendant longtemps, la critique s'est particulièrement focalisée sur l'expression *in agris*, l'interprétant comme une mesure limitée aux petits sanctuaires de campagnes. En réalité, l'accent aurait dû être mis sur le fait que ces destructions doivent être réalisées sans causer de troubles, ce qui constitue un véritable mot d'ordre politique²³⁹. La préservation de l'ordre public doit donc bénéficier d'une intention prioritaire lors de l'application de la politique religieuse. La loi est avant tout destinée s'exercer dans le calme et la discrétion. Pour les empereurs, la conformité religieuse est une des conditions préalables à cet ordre public²⁴⁰. N. McLynn propose une nouvelle interprétation de la violence chrétienne en pointant l'exagération de l'analyse de R. McMullen, partisan d'une « intolérance active » durant l'Antiquité tardive, sur la facilité à mobiliser les chrétiens contre d'autres groupes religieux. Selon N. McLynn, le chrétien moyen cherche à éviter le désordre social ou attirer l'attention sur sa cité car il est conscient des possibles représailles impériales²⁴¹. Il suggère que, bien que certaines élites chrétiennes aient effectivement recours à des moyens violents, surtout durant les périodes où l'absence de la cour impériale laisse un vide de pouvoir à Constantinople, ils ne sont généralement pas en mesure d'inciter leurs partisans à se mobiliser pour mener des actions violentes²⁴². Chrétiens et païens sont bien plus soucieux de conserver l'ordre public en dépit des différences religieuses. Les indignations contre l'attaque d'une maison privée proviennent à la fois des païens et des chrétiens car elle menace la stabilité de la cité :

« Avec ses révélations gênantes, les actions de Shénouté avaient dépassé les "limites de l'intolérance" et menaçaient cette prudente réticence religieuse. Ses priorités ne correspondent pas à celles de la société dont il se réclame. Profaner et même incendier des temples comme celui d'Atripe était acceptable et parfois même louable. En revanche, il n'était pas question de s'en prendre à des maisons privées. La réaction fut donc l'indignation, et pas seulement chez les païens²⁴³. »

²³⁷ Traduction: GODDARD 2021, 356.

²³⁸ *CTh.* XVI, 10, 16; EMMEL 2002, 112.

²³⁹ GODDARD 2021, 355-356.

²⁴⁰ FOWDEN 1978, 77.

²⁴¹ CASEAU 2001, 69 ; MCLYNN 1992, 37.

²⁴² MCLYNN 1992, 37.

²⁴³ [Traduction personnelle]. LOPEZ 2013, 117.

Les autorités locales acceptent d'enregistrer la plainte des prêtres païens. Ils ont ordonné de saisir les fautifs, avant de les déférer devant la cour du gouverneur. Les accusations portées contre les chrétiens, et celui qui en les défendant se pose comme leur leader, ne concernent pas réellement l'incendie d'un temple, mais plutôt le « trouble à l'ordre public », une accusation également portée contre les moines avec une constitution les exhortant à retourner dans le désert. En Orient, on semble donc avoir traîné un démolisseur de temples devant le tribunal provincial, alors qu'en Occident, on ne poursuit pas les meurtriers de chrétiens pas plus que les incendiaires d'une église. Deux affaires mentionnent le refus des curies de deux cités africaines de Sufès et de Calama d'enregistrer la plainte et empêché les poursuites judiciaires²⁴⁴. On constate dans cette affaire égyptienne qu'en vertu de la législation d'Arcadius, à laquelle Shénouté semble bien se référer, la destruction d'un temple païen ne peut s'effectuer sans avoir obtenu au préalable l'accord au moins tacite des autorités locales, municipales et provinciales. En réalité, l'administration d'Arcadius ne se montre pas plus radicale que celle de son frère envers les païens, leurs temples et les fêtes municipales ou provinciales.

Dans une lettre ouverte adressée à la ville de Panopolis en Égypte écrite vers l'an 400, alors que l'abbé est accusé par les habitants de la cité d'avoir enfreint la loi après plusieurs raids, il fait appel à la législation impériale contre les temples païens qu'il interprète comme étant une autorisation indirecte à mener ces destructions contre les lieux de culte païens. Il se défend en affirmant que la maison de Gesios s'apparente à un temple païen, puisqu'il y trouve exactement le même type d'objets qu'il dit avoir précédemment trouvés et détruits dans le temple qu'il avait incendié à Atripe²⁴⁵. Après le raid de Shénouté, il est probable que Gesios ait porté plainte contre lui, sans qu'on en ait toutefois gardé la trace. D'après l'abbé, il est autorisé de détruire les objets de culte à l'intérieur des temples afin d'empêcher le culte des dieux. De plus, si ces mêmes objets sont trouvés en train d'être utilisés à des fins similaires dans des maisons de particuliers, et donc de manière privée, il est « permis²⁴⁶ » (εἰσέτι/ἔξεστι) de les détruire. Shénouté utilise un jeu de mot avec le nom de la ville : il ne l'appelle pas « Panopolis » mais « Panosmopolis », pouvant se traduire par « la ville dépourvue de lois²⁴⁷ ». Derrière cette

²⁴⁴ Cf. p. 144.

²⁴⁵ Shénouté, *Let our eyes*, II, 10-11 : « Si nous ne les avons pas écrasés dans le temple que nous avons brûlé avec tout ce qu'il contenait, nous ne les aurions peut-être pas reconnus. Y en a-t-il qui doutent de moi ? Mais ce que nous avons trouvé dans le temple, c'est aussi ce qu'il [Gésios] adore dans ce lieu [la chambre privée]. Il a en effet placé sa foi dans de nombreux dieux, depuis l'image de Zeus. » [Traduction personnelle]. Cf. annexe I.26.

²⁴⁶ [Traduction personnelle]. EMMEL 2008, 178. Shénouté, *Let our eyes*, II, 8.

²⁴⁷ [Traduction personnelle]. Shénouté, *Let our eyes*, I, 7 ; Cf. EMMEL 2008, 178.

plaisanterie, on observe que la législation impériale, et donc légale, ne semble pas avoir de valeur. Il déclare par ailleurs : « ce n'est pas un "crime" pour ceux qui croient sincèrement au Christ²⁴⁸ ». C'est dans le contexte de cette argumentation que Shénouté fait référence au fait d'avoir brisé des idoles « dans le temple que nous avons incendié avec tout ce qu'il contenait ». En ce qui concerne la compréhension de Shénouté à propos du contenu des lois auxquelles il fait référence, il déclare à nouveau vers la fin de sa lettre : « Parce que les choses à cause desquelles les empereurs justes, dans leur amour pour Dieu, ont donné l'ordre de détruire les temples et de les démolir jusqu'à leurs fondations et de les briser avec leurs idoles à l'intérieur – ce sont ces mêmes choses que nous avons enlevées de ce lieu²⁴⁹. » En résumé, son argument est le suivant : les empereurs ont décrété de détruire les temples et l'interdiction de toutes les formes de piété païenne. Par conséquent, il faut également détruire les artefacts à l'intérieur des temples afin d'empêcher la pratique des cultes païens.

Pourtant, Théodose I^{er} n'a jamais émis une loi ordonnant que les temples soient détruits, bien que les activités de Kynégios puissent donner l'impression dans certains cercles que l'empereur dirigeait une campagne contre les sanctuaires et leurs activités prosrites. Il a peut-être accordé son accord informel pour la démolition de certains temples spécifiques dans des zones locales. Néanmoins, la législation de Théodose contre les sacrifices et les cultes païens des années 390 a pu donner l'impression qu'il cherche la fermeture, voire la destruction des temples. Cela est particulièrement visible en Égypte, où en 391 l'attaque contre le *Sérapéion* à Alexandrie et d'autres attaques ultérieures semblent avoir été directement inspirées par cette législation, bien que Théodose n'ait pas personnellement ordonné ces actions²⁵⁰. En outre, il apparaît que Shénouté, et d'autres auteurs chrétiens ne connaissent en réalité que très peu le contenu des lois, ou les interprètent de manière à les arranger dans leurs desseins. Les chrétiens des provinces perçoivent la législation impériale non pas en lisant les édits et les rescrits eux-mêmes, mais à travers les nouvelles qui circulent sur des événements spécifiques expliqués comme les manifestations des lois impériales.

Ainsi, on relève la même défense à la fois du préfet du prétoire relevant de l'autorité impériale, et d'un ecclésiastique agissant de sa seule autorité. Le conflit entre Shénouté et Gesios illustre les tensions qui accompagnent la montée du monachisme chrétien en Égypte, et

²⁴⁸ [Traduction personnelle]. Shénouté, *Not Because a Fox Barks*, DU 168.

²⁴⁹ [Traduction personnelle] Shénouté, *Let our eyes*, II, 9. Cf. annexe I.26.

²⁵⁰ EMMEL 2008, 180.

de manière générale dans les régions orientales de l'Empire romain. Ces tensions sont à la fois religieuses, économiques et sociales²⁵¹.

D) Les fonctionnaires et l'application disparate des édits impériaux

L'application des décisions impériales repose en grande partie sur le zèle des fonctionnaires en place qui sont en charge de leur mise en œuvre, en particulier les gouverneurs de chaque province²⁵². Lorsque les lois concernant les affaires religieuses ne se trouvent pas appliquées, le problème peut avoir plusieurs origines impliquant de nombreux intermédiaires à différents moments et lieux. Les gouverneurs disposent de forces de police limitées comme d'une garnison de soldats qu'ils stationnent dans la ville. Or, ces soldats dépendent largement de l'autorité civile locale, laquelle peut parfois s'opposer à ces lois pour des raisons religieuses²⁵³. De plus, plusieurs épisodes montrent que les gouverneurs doivent souvent faire face à l'opposition des païens ou des hérétiques. On le voit, le manque d'empressement à faire appliquer les lois se rencontre le plus fréquemment à l'échelon provincial. Les répétitions et les menaces croissantes envers ceux qui fréquentent les temples suggèrent que ces lois peuvent parfois rester lettre morte²⁵⁴. C'est ce que suggère une loi signée par Théodose, en 392, qui évoque les passe-droits et la complicité des agents impériaux²⁵⁵. Des autorités chrétiennes peuvent exécuter avec plus de rigueur et de zèle des décisions au départ modérées. À l'inverse, plusieurs des constitutions impériales montrent que le pouvoir impérial cherche à limiter les abus dans les deux sens. Ainsi, l'absence d'application serait sans doute due à la corruption des gouverneurs ou d'autres fonctionnaires.

En général, il est nécessaire de faire pression sur les autorités qui souvent, n'agissent que lorsqu'elles y sont contraintes. Il faut leur citer la loi qui est transgressée et en montrer une

²⁵¹ EMMEL 2015, 193.

²⁵² FRITZ 2013, 14.

²⁵³ ADROMA ADRUPIAKO 217, 163.

²⁵⁴ L'argument de la réitération d'une même loi comme preuve de l'échec de son application peut être relativisé. La répétition d'une même loi serait davantage le résultat d'une normativité. La loi conserve une fonction performative et permet à l'empereur de « performer » sa fonction impériale. Cf. l'analyse de Caroline Leveleux-Teixeira sur l'effectivité en droit médiéval : « [...] l'effectivité de la loi ne réside pas seulement dans l'application de son dispositif, mais dans la profération de son texte, régulièrement répétée par l'institution en des points symboliques de l'espace social. La lecture renouvelée des ordonnances contre les blasphémateurs assurait certes l'acculturation juridique des sujets et la pleine réception de la norme proclamée. Elle comportait surtout une valeur performative, en opérant l'annihilation métaphorique des blasphèmes qu'elle prétendait combattre et la réactivation périodique de l'alliance passée avec Dieu. La norme fabriquée devenait ainsi une norme reçue, sans jamais cesser d'être une norme agissante. » LEVELEUX-TEIXEIRA 2012, 30.

²⁵⁵ *CTh.* XVI, 10, 12, 4 : « Mais si les premiers avaient cru bon de couvrir le crime par la faveur ou l'oublier par incurie, qu'ils soient passibles de la colère des tribunaux ; quant aux seconds, si, quoiqu'avertis, ils avaient négligé de punir, qu'ils soient frappés d'une amende de trente livres d'or et que leurs bureaux soient soumis au même châtement qu'eux. »

copie authentique²⁵⁶. Les gouverneurs et leurs délégués sont ainsi passibles de sanctions parfois sévères lorsqu'ils n'appliquent pas assez scrupuleusement les directives du pouvoir central. Des amendes sont infligées en 391 aux *iudices*, à leurs *officia*, aux *consulares* et aux *praesides* s'ils continuent d'effectuer des rites païens ou s'ils ne les dénoncent pas. L'année suivante, des sanctions plus lourdes sont probablement prévues pour les *iudices*, les *defensores* ; les curiales des cités sont condamnés à des amendes s'ils ne dénoncent pas l'accomplissement des rites païens. Enfin, dans la constitution de 407, les empereurs condamnent à nouveau les gouverneurs et leurs *officia* à des amendes en cas de négligences. En outre, ils permettent aux évêques d'intervenir pour empêcher la tenue de « banquets en l'honneur de rites sacrilèges », ce qui suggère là encore l'incurie des gouverneurs ou des autorités municipales. Dans la douzième constitution sirmondienne, Honorius répète plusieurs lois dont celle de 407 parce qu'il est « poussé [...] par l'obstination des donatistes et par la folie des païens qui ont été attisés par la paresse des gouverneurs, la connivence des bureaux, le dédain des conseils municipaux²⁵⁷ ». Ces dispositions prévues pour avertir et punir les autorités provinciales et locales trop négligentes attestent que les décisions impériales ne sont pas toujours appliquées de manière très rigoureuse. En Afrique, les gouverneurs sont en majorité issus d'une aristocratie italienne restée fidèle à la religion traditionnelle et exécutent probablement à minima la législation anti-païenne. Cela ressemble à de la corruption, de l'insubordination, ou tout au moins à une inefficacité bureaucratique²⁵⁸.

Les sources chrétiennes attestent également de ces problèmes au sein des charges impériales. Dans le *Vie de Porphyre*, Marc fait état de la corruption parmi les fonctionnaires chargés de mettre en œuvre la fermeture des temples de la ville. Des magistrats ont accepté des pots-de-vin pour fermer les yeux sur le fonctionnement clandestin de certains temples comme le *Marneion* à Gaza. Les païens ont obtenu qu'il demeure ouvert quand les autres temples étaient fermés. Ils n'ont pas hésité à soudoyer le fonctionnaire, un certain Hilarios, *subadjuva* du *magister officiorum*, chargé de faire appliquer le rescrit ordonnant la fermeture des temples de la ville. Une lettre impériale est publiée ordonnant la fermeture des temples et la fin des cérémonies²⁵⁹. Hilarios, *subadjuva* du *magister officiorum*, est chargé de l'exécution de cet ordre. Les *subadjuvae* sont des hauts fonctionnaires du *magister officiorum*. Le *magister officurum* est chargé de la plupart des questions relatives au maintien de l'ordre. Il jouit d'une

²⁵⁶ ADROMA ADRUPIAKO 217, 163.

²⁵⁷ *Sirm.* 12.

²⁵⁸ PETIT 1955, 255 : Libanios et Ammien Marcellin font état de la corruption généralisée chez les fonctionnaires.

²⁵⁹ Marc. Diac., *V. Porph.*, 27.

certaine expérience militaire autorité et contrôlait toutes les audiences avec l'empereur demandées par individus ou délégations de villes et de provinces²⁶⁰. Le choix de son *subadiuva* (assistant adjoint) pour mettre en œuvre l'ordre de l'empereur est naturel. La priorité est donnée au maintien de l'ordre public. La législation d'Arcadius reflète cette préoccupation, indiquant clairement que les temples dans les campagnes doivent être démolis « sans attroupement ni désordre²⁶¹ ». Cette directive a été appliquée à Gaza puisqu'Hilarios s'est rendu à Gaza sans escorte militaire²⁶². Ainsi, en dépit d'une première intervention favorable du côté de la cour, les sept temples de la ville sont fermés sans violence mais le temple principal de la ville reste ouvert. Selon la version de Marc, le fonctionnaire aurait été corrompu par de l'argent²⁶³. Un cas similaire est connu en Égypte. À Menouthis, la complicité de la population locale, dont le silence est peut-être acheté, permet le maintien d'un sanctuaire païen consacré à Isis où se pratique des sacrifices et la consultation d'oracles malgré les interdictions jusque dans les années 480²⁶⁴. Les chrétiens et le clergé de la cité semblent avoir reçu de l'or de la part des païens.

La corruption est inhérente à la structure même de l'administration centrale. Le gouvernement de l'Empire tardif est perçu comme la propriété de ses serviteurs. Une grande partie des postes des fonctionnaires est obtenue par des paiements substantiels. En raison des bas salaires des administrateurs inférieurs, ceux-ci sont particulièrement susceptibles de recevoir des pots-de-vin, en particulier des pots-de-vin locaux. Ainsi, les fonctionnaires peuvent être rémunérés pour intervenir ou ne pas intervenir dans une affaire donnée²⁶⁵. Dans le cas de Gaza, le magistrat qui délivre le rescrit impérial en 398 ferme tous les temples païens sauf celui de Marnas car il accepte une somme d'argent selon les accusations des chrétiens. En outre, en raison du manque d'effectifs au sein de l'administration centrale, même après la centralisation réformée du III^e et du IV^e siècles, l'application de ses directives repose soit sur des individus dépêchés pour des missions spécifiques, ou plus fréquemment, sur des personnalités influentes au niveau local. Bien que l'on s'attende à ce que les magistrats provinciaux servent d'intermédiaires entre les cités, les niveaux supérieurs de l'administration centrale et la cour

²⁶⁰ JONES 1939, 368-9.

²⁶¹ *CTh.* XVI, 10, 16.

²⁶² BAUZOU 2006, 280.

²⁶³ Marc. Diac., *V. Porph.*, 27 : « Cependant, il laissa fonctionner secrètement l'oracle dans le temple de Marnas, car il avait reçu une très grande somme pour cette raison. Et les idolâtres fanatiques se livraient de nouveau à leurs actes sacrilèges, comme d'habitude. »

²⁶⁴ Zacharie, *V. Sev.*, p. 36.

²⁶⁵ MACMULLEN 2011, 40.

impériale, trouver des hommes qualifiés pour ces postes est relativement difficile. Les individus locaux, plus familiers avec les régions qu'ils gouvernent, sont aussi plus susceptibles d'être influencés par les obligations et attentes locales qui les ont aidés à atteindre leur position²⁶⁶. Inversement, les « étrangers » nommés aux magistratures provinciales manquent souvent de connaissance des coutumes locales, ce qui peut être particulièrement dangereux dans des provinces comme la Syrie et la Palestine, où le mécontentement et les révoltes sont historiques²⁶⁷.

Jusqu'au règne de Valentinien I^{er}, on ne trouve guère de chrétiens aux charges les plus hautes de l'empire²⁶⁸. Encore au début du V^e siècle, des gouverneurs, des fonctionnaires impériaux et de nombreux notables municipaux sont encore des non-chrétiens et ils peuvent appliquer avec circonspection les édits impériaux. En 408, un préfet de Rome, Pompéianus, organise des rites païens sur le Capitole, suivant les conseils d'une délégation de la ville voisine de Narnia qui a repoussé des envahisseurs par ce même procédé²⁶⁹. Ainsi, au sein de l'administration impériale, le paganisme demeure largement répandu dans chaque région et parmi toutes les couches de la société. Un gouverneur qui est un païen convaincu n'a aucun intérêt à faire appliquer une loi contre ses coreligionnaires. Les opinions personnelles des magistrats influencent irrémédiablement leur action politique. C'est ainsi que des élites de l'époque, notamment de nombreux gouverneurs ou des magistrats freinent volontairement l'application de la loi ou la rendent impuissante²⁷⁰. Diverses enquêtes prosopographiques permettent de vérifier l'ampleur du phénomène. Par exemple, une étude sur l'appartenance religieuse des sénateurs qui occupent la charge de préfet de la Ville. Basé sur l'étude d'André Chastagnol sur ces préfets, il est possible de dresser le tableau suivant :

²⁶⁶ VAN DAM 2008, 15-16.

²⁶⁷ VAN DAM 2008, 15-16.

²⁶⁸ LANCON-MOREAU 2012, 120.

²⁶⁹ Zos., V, 41, 1-4; Sozom., HE, IX, 6, 3-6; MACMULLEN 2011, 47.

²⁷⁰ BROWN 1998², 638-640.

TABLEAU 1 – Tableau de la religion des préfets de Rome entre 312 et 423

Périodes	312-338	338-361	361-375	375-395	395-423
Nombre total de préfets	17	20	13	22	29
Nombre de préfets dont la religion est connue	11	17	10	19	18
Nombre de préfets païens	9	12	7	6	9
Nombre de préfets chrétiens	2	5	3	13	9

Dans MAYEUR J.-M., PIETRI C. (1995), *Nouvelle histoire du christianisme. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, tome 2, Paris : Declée, p. 679.

On y remarque une nette progression des préfets chrétiens entre 375 et 395. Cette progression peut s'expliquer par la promulgation des lois théodosiennes du début de la décennie 390 et l'édit de Thessalonique promulgué en 380²⁷¹. Le christianisme nicéen est devenu la religion officielle de l'Empire et celle de l'empereur, incitant les élites à adopter la religion de leur souverain. Cependant, comme en témoigne ce tableau, cet élan ne semble pas pour autant assuré. Pour preuve, entre 395 et 423, les préfets païens et chrétiens sont au même nombre. En d'autres termes, on observe toute la complexité des rapports qui peuvent exister entre les membres des hautes charges impériales, où se mêlent habilement païens et chrétiens, ces derniers jouant à l'occasion un rôle actif dans des destructions spontanées plus destinées à affirmer leur propre foi qu'à convertir les masses comme peuvent tenter d'agir les évêques. Il appartient toujours aux villes et aux aristocrates locaux de décider s'ils souhaitent faire appel, et ensuite, dans quelle mesure ils se conforment à toute réponse.

E) L'archéologie : un éclairage sur les campagnes anti-païennes du préfet du prétoire

Jusqu'à présent, dans l'analyse du *Pro templis*, qui constitue la principale source sur les destructions orchestrées par Kynégios en Orient, il n'existe aucune base juridique légitime pour la destruction d'un temple avant la rédaction du discours en 386. Les arguments avancés par

²⁷¹ *CTh.* XVI, I, 2.

Libanios sont en accord avec le statut légal alors en vigueur concernant les temples et les sacrifices. Il reste désormais à examiner les sources archéologiques susceptibles de soutenir les campagnes anti-païennes menées par le préfet en Orient. Récemment, de nombreuses discussions ont eu lieu sur le phénomène de la destruction et de la conversion des temples.

Libanios précise que la majorité des attaques contre les temples ont eu lieu non pas dans la ville mais dans les campagnes entourant Antioche, alors que les moines se déplaçaient de village en village pour attaquer les sanctuaires ruraux. Il est possible que parmi les temples détruits par Kynégios figure le sanctuaire d'Édesse, alors que sa démolition avait pourtant été interdite par une loi du 30 novembre 382 afin que l'édifice serve de réunion du peuple²⁷². En outre, l'archéologue polonaise Barbara Gassowska propose d'attribuer en 1982 la responsabilité de la disparition du temple d'Allat à Palmyre (**carte 1**) à Kynégios et ses soldats²⁷³. Sa destruction a probablement eu lieu en 386 durant ses tournées anti-païennes dans l'Est²⁷⁴ afin de faire appliquer la mesure prohibitive des sacrifices païens dans les provinces orientales²⁷⁵. Avant l'intervention du préfet du prétoire et de ses troupes, le temple est encore actif comme en témoignent des pièces de monnaies romaines datant des années 364 à 386. Il est principalement fréquenté par des soldats où les sacrifices continuent de se pratiquer même après les interdictions législatives²⁷⁶.

²⁷² Lib., *Or.* XXX, 44 ; PETIT 1951, 301 ; MATTHEWS 1975, 140-142. *CTh.* XVI, 10, 8 : « Pour que l'ensemble de la ville et des assemblées fréquentées puissent en profiter, ton Expérience permettra que le temple soit ouvert à tous pour la célébration des vœux. »

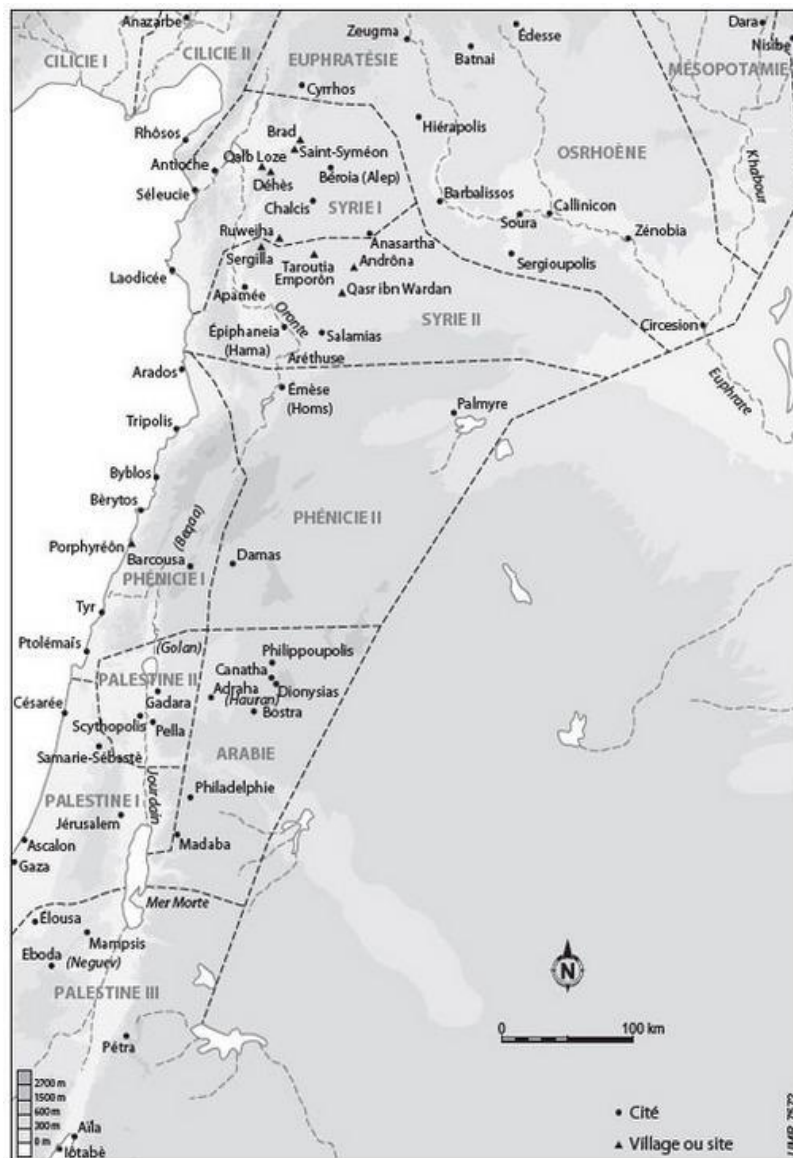
²⁷³ GASSOWSKA 1982, 120-122.

²⁷⁴ GAWLIKOWSKI 2017, 181.

²⁷⁵ *CTh.* XVI, 10, 9.

²⁷⁶ GALIWKOWSKI 1977, 256.

CARTE 1 – La Syrie-Palestine



Dans TATE G. (2012) : « La Syrie-Palestine » Dans MORRISSON C. (éd.), *Le monde byzantin I : L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 381.

1. Commentaires des données archéologiques

Le positionnement de l'autel dans les murs du temple nécessite des sacrifices à l'intérieur du sanctuaire, dont la viande aurait été distribuée et consommée par des personnes assises sur les bancs environnants (**fig. 3**). Cet aménagement aurait permis la tenue de sacrifices clandestins prohibés depuis le milieu du IV^e siècle, et réitéré par Théodose, à l'abri des regards du public

dans les années 380²⁷⁷. Le sommet de l'autel a été coupé, puis jeté derrière la *cella*, et recouvert de débris, sans doute pour empêcher la célébration de futurs sacrifices clandestins²⁷⁸.

Quant à la statue de la déesse Allat retrouvée dans les ruines du temple (**fig. 4**), elle a été méthodiquement détruite. La statue, désormais conservée au musée de Palmyre, a été retrouvée en plusieurs morceaux. Elle a été décapitée par plusieurs coups portés à la base du cou, détachant la tête du reste du corps. Le visage de la déesse a par la suite été tranché à l'aide d'un instrument coupant²⁷⁹. Ces gestes symboliques visent à annihiler la déesse en lui ôtant tout pouvoir, et à chasser le démon présumé résider en elle²⁸⁰. Considérées comme des demeures terrestres des divinités et leurs postes de guet, les statues étaient perçues comme menaçantes par certains chrétiens²⁸¹. Le bras droit a été brisé en fragments, tandis que le bras gauche a été arraché par un violent impact. Seule une pièce haute de 1^m 60 subsiste à présent. Lors de sa découverte, la tête se trouvait séparée du tronc, les bras coupés, ainsi que les organes sensoriels mutilés.

Nous constatons que les destructeurs semblent avoir lié l'art statuaire à une incarnation réelle et physique de la divinité. Il paraît primordial d'empêcher la statue païenne d'en faire usage. Le résultat est une statue brisée en de nombreux morceaux éparpillés sur le sol du temple abandonné, une statue dont les attributs et le visage ont été minutieusement ciblés. Cette forme de mutilation vise à dépersonnaliser la divinité, privée de ces attributs permettant de l'identifier²⁸². Les destructeurs ne se sont pas contentés de la faire tomber de son piédestal pour ensuite la laisser en ruines. Ils ont consciencieusement procédé à un simulacre d'exécution, en lui enlevant tout moyen d'user de son charme, que l'on prétend magique²⁸³. Les dommages infligés à la statue d'Allat semblent difficilement accidentels ou le résultat de violences passionnelles ou impulsives telles qu'elles sont décrites par les sources hagiographiques. Au contraire, ils semblent avoir été prémédités et mesurés. Cette mutilation méthodique renforce l'hypothèse qu'un fonctionnaire est derrière cette affaire. Le sort de la statuaire à la fin du IV^e

²⁷⁷ TROMBLEY 1995, 146.

²⁷⁸ TROMBLEY 1995, 146-147.

²⁷⁹ Cf. GAWLIKOWSKI 2017, 162-164.

²⁸⁰ TROMBLEY 1995, 146-147. Cf. p. 82.

²⁸¹ CASEAU 2001, 119. Les dieux séjournent dans leurs statues attirés par la dévotion des fidèles et les effluves des sacrifices : Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, XIII, 4 ; Min. Fel., *Oct.*, XXVII, 1. CAEAU 2014, 110.

²⁸² DE BRUYN 2014, 438. Plusieurs autres mutilations similaires sont recensées : la statue de Zeus à Cyrène qui a littéralement été réduite en morceaux, après avoir été arrachée de son piédestal, avant d'être mutilée. MYRUP KRISTENSEN 2015, 675-676. Dans la même région, une statue de Déméter a été trouvée avec la tête détachée du corps. Le visage de la statue avait été mutilé : les yeux grattés, le nez tronçonné et la bouche enfoncée. CASEAU 2001, 103. Certaines statues africaines semblent correspondre aux formes de mutilations des sites orientaux : DE BRUYN 2014, 438.

²⁸³ CUDORGE 2015, 33.

siècle relève d'abord des autorités provinciales et municipales, responsables de l'application de la législation²⁸⁴. Mais la destruction des statues accompagne bien souvent les destructions de temples²⁸⁵.

La statue a été détruite à la manière des statues d'empereurs victimes d'une *damnatio memoriae*²⁸⁶. C. Poinssot explique que « pour réduire ces démons à l'impuissance, le moyen le plus sûr paraissait être le martelage de la face dans laquelle réside non seulement la ressemblance, c'est-à-dire l'individualité de l'esprit malin, mais aussi la force maléfique du regard » et il rapproche de ce qu'il qualifie comme une « pratique iconoclaste chrétienne », « la désacralisation par la destruction des images des empereurs dont la mémoire était condamnée²⁸⁷ ».

Selon l'analyse de F. Trombley, ces différents éléments, ainsi que les croix chrétiennes gravées et d'autres symboles sur la statuaire, l'autel et les murs de l'édifice, permettent de conclure à des actes commis par des fonctionnaires agissant sur ordre, et ayant procédé à la spoliation du temple, plutôt qu'à des fanatiques, des moines ou des évêques agissant impulsivement et de leur propre initiative²⁸⁸. Contrairement aux autres temples de Palmyre, le sanctuaire d'Allat n'a pas été converti en église, mais a été laissé à l'abandon, suggérant que sa dégradation n'est pas l'œuvre de chrétiens mais plutôt de fonctionnaires.

²⁸⁴ *CTh.*, XVI, 10, 18 : « Après enquête, on devra déposer sous le contrôle de ton bureau les idoles qui apparaîtront être encore maintenant l'objet d'un culte de la vaine superstition. »

²⁸⁵ CASEAU 2001, 94-95.

²⁸⁶ CARBOURET 2014, 209.

²⁸⁷ DE BRUYN 2014, 440.

²⁸⁸ TROMBLEY 1995, 147.

FIGURE 3 – Le fond du temple, avec le seuil primitif entre les deux bases de front et une marche par-devant



Dans GAWLIKOWSKI (2017) : *Le sanctuaire d'Allat à Palmyre*, Varsovie : Warsaw University Press, p. 42

FIGURE 4 – Statue de la déesse Allat-Athéna, reconstituée à partir des fragments



Dans GAWLIKOWSKI M. (1977) : « Le temple d'Allat à Palmyre », *Revue archéologique*, p. 268.

2. Conclusions sur l'analyse des données matérielles

Laurent Guichard émet l'hypothèse que la vague de destructions des temples s'explique par l'application offensive des lois sur les sacrifices. Lorsqu'un temple accueille des cérémonies interdites, détruire la structure devient un moyen de mettre fin aux rituels prohibés et d'assurer le respect de la législation²⁸⁹. À Palmyre, même si le préfet du prétoire a le pouvoir de commander une telle action, le commandant local peut prendre l'initiative de détruire un temple, comme celui d'Allat, situé dans l'enceinte militaire, sans craindre de résistance civile.

²⁸⁹ GUICHARD 2014, 82.

Cependant, pour évaluer pleinement ces événements, il serait nécessaire d'avoir des informations sur d'autres temples de Palmyre, ce qui manque actuellement²⁹⁰.

De nombreux historiens ont attribué à Kynégios la responsabilité des destructions de temples, s'appuyant sur les textes de Zosime, Libanios et Théodoret et des découvertes archéologiques²⁹¹. Ces sources anciennes viennent appuyer le zèle de Kynégios à mettre fin aux pratiques païennes, érigeant ce personnage au rang de fonctionnaire chrétien fanatique et résolument anti-païen durant son mandat. Pierre Chuvin observe que « Kynégios interprète ces mesures [les lois de 385] dans un sens très restrictif pour les païens²⁹² ». Libanios perçoit tout ce qui n'est pas interdit par la loi comme permis, à la différence de Kynégios et de ses bras droits qui adoptent une interprétation plus sévère²⁹³.

Depuis 2005, cette interprétation évolue vers un jugement plus mesuré. Selon N. McLynn, les sources littéraires ne sont pas suffisamment fiables pour les considérer comme acquises. Il donne des raisons de croire que le récit de Zosime et les *Consularia Constantinopolitana*, exagèrent très largement le rôle de Kynégios²⁹⁴. Les méfaits attribués au préfet du prétoire peuvent n'avoir été que très mineurs ou purement symboliques, limités par l'administration de l'Empire²⁹⁵. De plus, il n'existe aucune preuve archéologique venant appuyer ou témoigner de l'intervention de Kynégios en Égypte. Cela incite à une certaine distance à prendre avec Zosime et les fastes consulaires de 388²⁹⁶. R. Bagnall estime que les temples païens en Égypte sont désertés avant la promulgation de la loi de 391²⁹⁷. Quant à Libanios, il exagère volontairement les attaques anti-païennes dans un effet rhétorique proposant des interprétations très tendancieuses²⁹⁸. Pour certains chercheurs, le fonctionnaire décrit dans son discours ne serait peut-être pas Kynégios. N. McLynn soutient l'idée qu'il s'agit d'un administrateur provincial de la *res privata* :

« Le méchant n'agit pas non plus comme un préfet prétorien, agissant par délégation plutôt que par action exécutive, et refusant de reconnaître la responsabilité de ses actes ; surtout, peut-être,

²⁹⁰ GAWLIKOWSKI 2017, 181.

²⁹¹ Par exemple : MATTEWS 1975, 140 et *PLRE* I, « Cynegius 1 », 236.

²⁹² CHUVIN 1990, 65.

²⁹³ PETIT 1951, 301.

²⁹⁴ Ses conclusions sont partagées par d'autres historiens. Par exemple : CAMERON 2011, 798 et VAN NUFFELEN 2014, 308.

²⁹⁵ MCLYNN 2005, 116 : « Kynégios était donc contraint par les limites inhérentes à l'appareil administratif de l'Empire, qui l'empêchaient de faire beaucoup plus que de gérer et de manipuler au mieux les initiatives locales, tout comme il aurait été obligé de gérer les revendications de Faustinus et de Marcellinus, s'il s'était arrêté à Eleuthéropolis. » [Traduction personnelle].

²⁹⁶ CARBOURET 2014, 211.

²⁹⁷ BAGNALL 1988, 296.

²⁹⁸ C'est pour cette raison qu'il est difficile d'élever le *Pro templis* comme un indicateur des violences religieuses dans l'Antiquité tardive.

l'accent mis sur son devoir de "soin" des intérêts de Théodose et de la "maison" de l'empereur semblerait suggérer un fonctionnaire de rang inférieur qui pourrait néanmoins prétendre jouir de l'amitié de l'empereur - on pourrait se risquer à penser qu'il était un administrateur provincial de la "*res privata*". Le seul lien établi entre le vandale de Libanios et Kynégios, à savoir qu'ils avaient tous deux de formidables épouses chrétiennes, ne semble certainement pas concluant²⁹⁹. »

Les chercheurs précédents pensaient que les actions de Kynégios faisaient simplement partie d'une vague de violence dirigée contre les temples qui s'est ensuite poursuivie tout au long des années 390³⁰⁰. Des découvertes archéologiques récentes ont remis en question cette interprétation. Les preuves archéologiques de la destruction violente des temples aux IV^e et V^e siècles dans l'ensemble du bassin méditerranéen sont limitées à quelques sites. Les traces matérielles de saccage, de destruction, de rasement de sanctuaires polythéistes se révèlent statistiquement rares. Alors que les sources écrites attestent la destruction des temples dans 43 cas, seuls 4 d'entre eux ont été corroborés par des preuves archéologiques³⁰¹. Ce constat laisse penser que les sources écrites et l'interprétation généralisante de leur contenu font davantage écho à l'impact psychologique et à la fascination que ces épisodes exercent qu'à leur réelle fréquence. Il n'existe aucune preuve d'un désir de la part de l'empereur d'instituer une destruction systématique des temples dans le *Code théodosien*, et aucune preuve dans les archives archéologiques n'indique une destruction étendue des temples³⁰².

²⁹⁹ [Traduction personnelle]. MCLYNN 2005, 113.

³⁰⁰ BROWN 1998³, 114 ; SARADI-MENDELOVICI 1990, 47.

³⁰¹ LAVAN-MULRYAN 2011, 24. TROMBLEY 1995, 335–336.

³⁰² LAVAN-MULRYAN 2011, 30.

Conclusion du chapitre

Ainsi, ce premier chapitre permet grâce à l'étude de la carrière de Kynégios, et en particulier de ses tournées anti-païennes en Orient et en Égypte, de comprendre l'importance des fonctionnaires dans l'application de la législation sous Théodose sur le terrain. Le zèle de Kynégios et sa volonté de mettre radicalement fin aux pratiques païennes le conduisent à démolir des sanctuaires païens et à briser des idoles, attitudes pourtant contraires à la législation en vigueur durant son mandat. Cette conduite de la part du préfet prétorien est vivement critiquée par Libanios dans son discours *Pour les temples* adressé à Théodose. Il y expose les raisons pour lesquelles l'empereur doit condamner Kynégios, et protéger les temples païens, véritables trésors du patrimoine. En outre, il pointe également du doigt les moines qui d'après Libanios, commettent également de graves dégradations et violences, notamment envers des paysans qu'ils accusent de continuer à pratiquer des sacrifices sanglants qui sont prohibés, ce dont dément formellement Libanios.

Ainsi, Kynégios utilise le prétexte de la bonne exécution des lois contre les sacrifices païens pour se livrer à ce type d'agissement malgré son caractère illégal. Cette stratégie est également employée par les moines et d'autres chrétiens radicaux. Enfin, les ruines du temple d'Allat, dont sa destruction est attribuée à Kynégios, témoignent d'une violence méthodique et symbolique. Toutefois, le rôle de « démolisseur » de Kynégios a récemment été remis en cause, notamment en raison du manque de preuves archéologiques, mais aussi le doute envers les sources anciennes. De plus, son cas demeure singulier : les preuves archéologiques indiquent qu'en dehors de la rhétorique violente des sources littéraires, il n'y a eu que des incidents isolés de violence réelle entre chrétiens et païens³⁰³. Par exemple, il n'y a pas d'autres exemples montrant un gouverneur mettant en œuvre des directives aussi drastiquement.

Proche de Théodose, on ne peut pas exclure la volonté de Kynégios de manifester une sorte de « propagande » afin de montrer qu'il a à cœur de montrer toute sa dévotion religieuse à son souverain, ainsi que d'une réelle volonté de promouvoir le christianisme dans des régions encore empreintes de paganisme. Peut-être dans l'intention de calmer les agitations causées par Kynégios durant son mandat, Théodose choisit pour lui succéder le païen Tatien qui semble avoir permis de freiner un temps les destructions. Kynégios reste en faveur de Théodose qui le nomme en 388 au consulat. Il n'est nullement désavoué pour avoir mené ces tournées anti-

³⁰³ BAYLISS 2004, 55.

païennes. Les excès ne sont donc pas décisifs dans la carrière d'un haut-fonctionnaire qui peut se permettre de commettre des destructions illégales.

CHAPITRE II

L'enjeu de la destruction d'un sanctuaire païen. Entre légalité et illégalité : étude de la démolition du temple de Zeus-Bêlos d'Apamée

Introduction

La nomination de Maternus Kynégios comme préfet du prétoire en Orient à partir de 384 marque une montée des hostilités envers les temples païens. Cette escalade d'agressions envers les édifices avait déjà débuté avant même le règne de Théodose. Toutefois, elle prend à partir de la décennie 380 une tournure inédite : le soutien indirect de l'empereur amène progressivement à une réelle symbiose qui commence à s'opérer entre l'exercice du pouvoir et la religion chrétienne. La destruction du temple d'Apamée en 386 est un exemple concret illustrant cette aggravation des hostilités. Rapportée par Théodoret de Cyr, un ecclésiastique du premier tiers du V^e siècle, il dépeint dans son récit comment l'évêque d'Apamée, chaperonné par un mystérieux gouverneur et utilisant la loi à son avantage, parvient à renverser le monumental temple de Zeus en dépit de l'opposition des habitants de la cité.

Cette affaire et le récit qui en est fait, pose directement le problème concernant l'intervention directe d'un représentant de l'empereur et du principe de droit qui aurait guidé son action lors de la destruction du temple. En effet, ce gouverneur a-t-il simplement exécuté la « volonté » formelle de son souverain avec une stricte obéissance, ou l'a-t-il interprétée avec un zèle excessif ? Quels assistants a-t-il sollicités, et quels moyens a-t-il utilisés dans cette démarche ? L'appui de l'évêque et le soutien juridique dont il jouit interrogent également sur son rôle dans ce type de démarche, et en particulier de sa requête auprès de l'empereur.

Dans ce chapitre, il conviendra d'analyser l'affaire de la démolition du temple d'Apamée par l'évêque Marcel, rapportée par Théodoret de Cyr et complétée par Sozomène. Nous tâcherons d'étudier le rôle de l'évêque, ainsi que du préfet du prétoire présent lors du démantèlement du temple. De plus, nous tenterons de comprendre la place et le rôle de la

législation dans cette affaire, ainsi que de l'empereur. Nous nous posons en particulier la question du consentement de l'empereur dans cette affaire.

A) Un récit s'inscrivant dans le *topos* littéraire des destructions de temples

Originaire d'Antioche, Théodoret entre au monastère de Nicerte, près d'Apamée vers 416, où il y demeure sept ans³⁰⁴. C'est probablement durant cette période qu'il prend connaissance de cette affaire. En 423, il est élu évêque de Cyr, petite cité de Syrie euphratéenne voisine d'Antioche. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, rédigé vers 449, Théodoret décrit la tentative d'un gouverneur oriental de démolir un temple de Zeus-Bêlos à Apamée, ville « amie de Zeus³⁰⁵ » en Syrie, avant que n'intervienne l'évêque de la ville. Ce gouverneur (ὁ ὑπαρχος) est généralement identifié comme Maternus Kynégios³⁰⁶. D'autres chercheurs reconnaissent un autre fonctionnaire en la personne de Deinias, un comte de rang inférieur placé sous le commandement de Kynégios³⁰⁷. C'est l'une des premières destructions d'un temple où un évêque tient un rôle de premier plan. La démolition du sanctuaire a probablement eu lieu aux alentours de 386³⁰⁸. Le *terminus post quem* de l'affaire est 388, correspondant à la mort de Kynégios. En effet, il est peu probable que le successeur de Kynégios, le païen Tatien³⁰⁹, approuve ou encourage l'initiative de Marcel. Au contraire, sa nomination comme préfet du prétoire en mars 388 met provisoirement un terme aux agressions anti-païennes dans la région syrienne en protégeant les temples d'Aphrodisias et la métropole de Carie³¹⁰.

³⁰⁴ FRANCES-ANDREW 2004, 324.

³⁰⁵ C'est ainsi que Libanios nomme la ville. Lib., *Ep.* 1351.

³⁰⁶ BUSINE 2013, 329 ; CHUVIN 1990, 65. P. Canivet traduit ὁ ὑπαρχος par « le préfet d'Orient », prenant le parti de l'identifier comme un préfet du prétoire, et donc de Kynégios.

³⁰⁷ PETIT 1951, 301-302. Deinias est un chrétien qui travaille en collaboration avec Kynégios durant son mandat. L'expression de ὁ ὑπαρχος s'applique davantage à un *comes*, et Deinias est qualifié ainsi par Libanios (*Or.* 1, 251). De plus, la façon dont l'évêque renvoie le fonctionnaire avec une désinvolture qui aurait rarement été tolérée par un préfet du prétoire semble étrange. Ou bien est-ce simplement pour mettre en valeur l'évêque ? Toutefois, la majorité des études menées sur cette affaire semblent s'accorder pour y reconnaître Kynégios. Cf. pour une discussion de la question : FOWDEN 1978, 66 ; CARBOURET 2014, 208.

³⁰⁸ Théod., *HE*, V, 22. Si Kynégios est bien le gouverneur du récit de Théodoret, alors il est possible d'estimer l'année de l'affaire en fonction de ses campagnes anti-païennes en Orient. Il séjourne à Antioche et lance ses opérations contre les principaux temples du diocèse d'Orient entre 385 et 386. PETIT 1951, 301.

³⁰⁹ *PLRE* I, « Tatianus V », 878 ; Zos., *HN*, IV, 45, 4 ; Lib., *Or.* XXX, 53.

³¹⁰ MARAVAL 2009, 200. Pourtant, Libanios a diffusé son discours *Pro templis* sous le mandat de Tatien. Pour J. Wytzes, cela témoigne qu'au contraire les destructions de temples persistent sous son mandat. WYTZES 1978, 1343. Par exemple, Marcel est tué en 389 par des habitants, alors qu'il supervise la démolition d'un temple, donc sous le mandat de Tatien. Sozom., *HE*, VII, 15, 13-15.

Théodoret indique que « de tous les évêques, Marcel, le meilleur en tout, fut le premier à utiliser la loi comme arme pour détruire le temple de la ville qui lui avait été confiée³¹¹ ». La formule vaut qu'on s'y arrête puisque la référence à une loi qui autoriserait cette destruction est d'une extrême importance. D'après le contexte du chapitre précédent dans lequel Théodose ordonne la destruction des temples, Théodoret fait référence à la loi de 385, puisque Marcel entre en action au début de la mission de Kynégios. Il souligne le haut niveau d'activité de l'évêque syrien ainsi que la congruence de ses actions avec la politique impériale, mais ne correspond donc pas avec les sources législatives³¹². Effectivement, Théodoret semble avoir attribué des dates antérieures aux lois théodosiennes, probablement par erreur, puisqu'il rédige son *Histoire* environ cinquante ans après les événements en question. De manière générale, les historiens de l'Église, lorsqu'ils abordent la politique religieuse des empereurs à partir de Constantin, semblent ne pas avoir une connaissance approfondie des lois en vigueur ou bien les manipulent pour servir leur argumentation³¹³.

Il évoque à plusieurs reprises la politique anti-païenne des prédécesseurs de Théodose. On peut noter plusieurs erreurs flagrantes dans son discours. Dans le livre V, trois chapitres traitent de la destruction des temples et des idoles. Parmi ces chapitres, un étudie le contexte de ces événements. La première ligne du chapitre 21 indique : « L'empereur [Constantin] très croyant tourna son zèle contre l'erreur des hellènes ; il édicta des lois par lesquelles il ordonnait de détruire les temples des idoles³¹⁴. » Dans le *Code Théodosien*, la première loi sur la destruction des temples n'est édictée qu'en 399, et ne concerne que les temples ruraux³¹⁵. Les lois ultérieures placent les temples urbains explicitement sous protection impériale, donc seuls les autels ou les statues peuvent être enlevés ou détruits. Sous le règne de Constantin, les temples d'Hélios, d'Artémis et d'Aphrodite ont continué de fonctionner à Constantinople, mais l'empereur leur a retiré leurs revenus³¹⁶. Néanmoins, il a effectivement ordonné la destruction de certains temples païens³¹⁷ comme les prestigieux *Asclépiéia* de Cilicie, et en a pillé également beaucoup d'autres. Il n'était cependant pas engagé dans une politique de destruction systématique des temples païens et ces dégradations apparaissent comme ponctuelles³¹⁸. De

³¹¹ Théod., *HE*, V, 22-1 : Πρώτος μέντοι τῶν ἄλλων ἀρχιερέων Μάρκελλος ὁ πάντα ἄριστος [...].

³¹² BUSINE 2013, 329.

³¹³ HAHN 2011, 206.

³¹⁴ Théod., *HE*, V, 21, 1 : Ὁ δὲ πιστότατος βασιλεὺς κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης μετέθηκε τὴν σπουδὴν καὶ νόμους ἔγραψε τὰ τῶν εἰδώλων τεμένη καταλυθῆναι κελεύων.

³¹⁵ *CTh*. XVI, 10, 16.

³¹⁶ WIEMER 1994, 523.

³¹⁷ Sozom., *HE*, V, 10, 7.

³¹⁸ WIEMER 1994, 523; CASEAU 2001, 79.

même, il décrit la politique de Théodose à l'égard des temples avec le même excès : « Quand il découvrit tous ces désordres, Théodose, l'empereur très croyant, les arracha jusqu'à la racine et les livra à l'oubli³¹⁹. » Cette description extrapolée et enjolivée de la politique religieuse impériale vise à souligner l'appui impérial à la politique de christianisation en tant qu'expression de la vision de l'œuvre et de la mission de l'empereur chrétien à la fin du IV^e siècle. L'affaire d'Apamée n'échappe pas à cette règle puisqu'elle suit le schéma narratif des destructions de temples.

Voici la version de Théodoret concernant l'incident du temple d'Apamée :

Le préfet d'Orient venait d'arriver à Apamée avec deux tribuns, accompagnés de leurs troupes. La foule se tenait tranquille par peur des soldats. Mais lui s'attaqua au temple de Zeus immense et très richement décoré. Devant la solidité de la construction qui n'offrait aucune prise, il jugea qu'il était humainement impossible de démonter l'assemblage des pierres. Celles-ci en effet étaient énormes, parfaitement ajustées entre elles et qui plus est maintenues ensemble par du fer et du plomb. Voyant la lâcheté du préfet, le divin Marcel le fit escorter vers les autres villes, tandis que lui-même implorait Dieu de lui donner le moyen de procéder à la destruction³²⁰.

L'arrivée du préfet du prétoire avec des troupes obligent les Apaméens à se tenir à l'écart du sanctuaire, effrayés par l'armée. À la suite de l'incapacité des troupes à faire démolir le bâtiment matériellement, un ouvrier installe une sape sous trois colonnes du péristyle. On peut facilement imaginer l'état de stupéfaction de la population au moment de l'effondrement du temple de Zeus. On sait que la ville avait la réputation d'une grande dévotion envers la divinité³²¹. À titre d'exemple en 392, lorsque Théophile, évêque d'Alexandrie, avec l'aide de l'armée, décide de détruire le *Sérapéion*, l'opération dégénère rapidement en émeutes, transformant le sanctuaire en citadelle sous la direction du néoplatonicien Olympios³²². Le recours à l'armée est compréhensible puisque le temple de Zeus est aussi un sanctuaire d'une envergure équivalente au *Sérapéion*. L'évêque Marcel prend en main la démolition du sanctuaire reprochant la « lâcheté » du préfet, symbolisant ainsi la victoire de la religion chrétienne. Avec l'aide d'un ouvrier, ils réussissent à démolir au moins partiellement, le temple.

³¹⁹ Théod., *HE*, V, 21, 5: Ταῦτα πάντα Θεοδοσίος εὐρὸν ὁ πιστότατος βασιλεὺς πρόρριζά τε ἀνέσπασε καὶ λήθη παρέδωκε.

³²⁰ Théod., *HE*, V, 22, 1-3. Cf. annexe I.24.

³²¹ CASEAU 2001, 28 : « Dans une lettre au *consularis* de Syrie Alexandre, Libanios le félicite de s'être rendu à Apamée, "elle qui a continué à honorer Zeus alors qu'il était dangereux de célébrer le culte des dieux." » (Lib., *Ep.* 1351.)

³²² CHUVIN 1990, 71.

L'archéologie des ruines du temple confirme le récit de Théodoret : à l'exception d'une imposante structure squelettique, rien ne subsiste du bâtiment³²³. Le lieu a par la suite été totalement abandonné et n'a pas fait l'objet d'une récupération chrétienne, victime d'une véritable *damnatio memoriae* d'après Janine Balty, en raison de son rôle considérable à cette époque³²⁴.

Théodoret figure parmi les historiens ecclésiastiques de la fin de l'Antiquité qui illustrent volontiers la chute du paganisme et de ses divinités, incarnée par l'anéantissement de leurs temples et effigies. Ces récits accentuent souvent le contraste entre la faiblesse des divinités païennes et la suprématie incontestée du christianisme³²⁵. En outre, en s'appuyant sur la typologie biblique, la victoire des fidèles chrétiens sur les idoles se manifeste par l'assaut, la ruine et finalement l'évanouissement des édifices sacrés païens³²⁶. De fait, certains chercheurs ont pointé du doigt cette visée théologique, puisqu'elle pousse ces historiens ecclésiastiques à exagérer l'étendue des dévastations afin de prouver le triomphe du christianisme.³²⁷ Théodoret met en scène Marcel attaquant le temple d'Apamée, s'insérant ainsi dans un schéma hagiographique bien établi. Même si la profanation des lieux saints païens par les saints est un thème récurrent en littérature, cela ne signifie pas forcément que ces récits sont dénués de tout fondement dans la réalité. Ce schéma narratif peut être interprété comme un prisme à travers lequel observer un événement historique authentique.

B) Identifier le responsable de la démolition du sanctuaire : initiative impériale ou ecclésiastique ?

La question que l'on peut maintenant se poser est de déterminer à qui revient l'initiative de cette spectaculaire démolition ? Dans la plupart des cas de destruction de ce type, on retrouve précisément ce qu'appelle Béatrice Caseau une « trinité récurrente », formée d'un évêque zélé, de moines ou d'une armée, et d'un membre de l'administration, au moins bienveillant voire directement impliqué³²⁸. Cette coalition permet d'assurer la fourniture de main-d'œuvre qu'il s'agisse de soldats ou d'ouvriers³²⁹. Rien n'est moins sûr puisque si l'on cherche plus loin, on

³²³ BALTY 1997, 797.

³²⁴ BALTY 1997, 798.

³²⁵ CASEAU 2001, 15.

³²⁶ CASEAU 2001, 15.

³²⁷ Cf. BROWN 1998, 29-54.

³²⁸ CASEAU 2001, 33.

³²⁹ CASEAU 2001, 92.

constate que les récits de destruction font face à une certaine logique : il s'agit alors de se constituer un nouvel élan littéraire chrétien, en marge des récits des apôtres convertissant les masses. Les récits sont donc volontairement grossis et révèlent, sinon la prééminence des usages chrétiens face aux créatures païennes, du moins une volonté d'en éradiquer la source. Face à cette volonté d'offrir au siècle de nouveaux récits victorieux, on se repaît donc des récits de martyrs détruisant les temples au péril de leurs vies : cela ne donne alors que plus de poids encore à la grandeur des personnages.

Dans le cas d'Apamée, il peut s'agir de l'évêque, du représentant de l'empereur, possiblement identifié comme Kynégios, ou bien de l'empereur lui-même par l'intermédiaire de son préfet du prétoire. Les historiens divergent sur ce point. Lorsque Théodoret écrit que Marcel « fut le premier à utiliser la loi comme arme pour détruire le temple de la ville », certains chercheurs ont interprété cela comme signifiant que Marcel a dirigé la démolition du temple, ce qui n'est pas le cas³³⁰. La formulation du début de la phrase est ambiguë et on peut comprendre que Marcel peut être le « premier » que Marcel est le premier parmi les évêques dont l'auteur va relater les exploits. C'est bien le préfet prétorien qui, arrivant à Apamée avec ses troupes, a démarré en premier les opérations de démolition du temple, en appliquant la volonté expresse de l'empereur, bien qu'il soit difficile de mesurer le degré exact d'implication de l'autorité impériale. L'évêque est intervenu et a pris le commandement seulement à partir du moment où sa tâche s'est révélée être au-delà des pouvoirs d'interventions de Kynégios. Théodoret indique bien que l'évêque prend part aux initiatives de démolition à la suite de la « lâcheté du préfet » d'y procéder. Le manque de moyen technique face à un tel édifice aussi solide semble être la véritable cause plutôt que par simplement un manque de courage de la part de Kynégios³³¹. En effet, nous avons déjà vu les différents exemples issus des sources anciennes chrétiennes et païennes, décrivent le zèle fanatique de Kynégios à l'encontre des sanctuaires païens, ainsi que de son obsession à mettre fin aux sacrifices. Les ruines du temple d'Allat à Palmyre dont la destruction est attribuée à Kynégios et ses soldats, illustrent l'acharnement dans sa démolition dont ils font preuve à la même période. En revanche, si le fonctionnaire est Deinias, on peut supposer qu'il s'agit plutôt d'un manque de volonté politique de sa part ou bien même des troupes qui l'accompagnent. L'absence de connaissances sur ce personnage ne

³³⁰ FOWDEN 1978, 64.

³³¹ Théod., *HE*, 22, 3: Ταύτην τοῦ ὑπάρχου τὴν δειλίαν ὁ θεῖος Μάρκελλος ἰδὼν ἐκείνον μὲν εἰς τὰς ἄλλας προὔπεμψε πόλεις, αὐτὸς δὲ τὸν θεὸν ἠντιβόλει πόρον δοῦναι τῇ λύσει.

permet pas d'aller plus loin dans l'hypothèse et laisse la porte ouverte à toutes sortes de spéculations³³².

De même, il ne semble pas y avoir de lien d'une coopération directe entre le fonctionnaire et l'évêque puisque ce dernier agit de sa propre volonté. D'ailleurs, Théodoret insiste très largement sur les opérations de démolition pour mettre davantage en valeur l'évêque, tandis que le fonctionnaire se retrouve rapidement en retrait de sa propre mission, dépassé par Marcel ayant totalement pris le dessus sur lui. Théophane, chroniqueur byzantin du IX^e siècle, pointe également du doigt la responsabilité de la destruction à Marcel. Il mentionne les « sanctuaires des Hellènes d'Apamée³³³ » en Syrie détruit par l'évêque « animé par le zèle divin », dans sa *Chronographie*, sans donner plus de précision. Il reprend ainsi les informations laissées par Théodoret. De même, Pierre Maraval reconnaît dans le texte de Théodoret, que l'évêque est le véritable auteur de la destruction du temple tout en agissant en présence et avec le soutien du préfet du prétoire qui lui-même aurait obtenu l'aval de l'empereur³³⁴. A. Martin dans l'édition des Sources Chrétiennes de l'*Histoire ecclésiastique* soutient pour sa part que la volonté de cette démolition revient à l'autorité impériale³³⁵, sans pour autant exclure l'hypothèse que l'évêque ait pu solliciter le soutien de l'empereur. Comme le fait remarquer Bernadette Cabouret :

« On peut supposer que si Kynegios en avait eu la pleine initiative, Libanius n'aurait pas manqué de le signaler dans sa diatribe contre le préfet. Par contre, s'il avait l'aval de l'empereur, Libanius ne pouvait que passer sous silence, en effet³³⁶. »

Libanios soutient que Kynégios n'a pas reçu l'ordre de détruire les temples de la part de l'empereur et qu'il aurait agi sans son aval :

Pour quelle raison avez-vous détruit ce temple fameux ? Sans doute parce que cela parut bon à l'empereur ? Bien. Donc ceux qui l'ont détruit étaient dans le droit, puisqu'ils obéissaient à la volonté de l'empereur. Donc quiconque agit en dehors de la volonté de l'empereur n'est pas dans

³³² On sait seulement par Libanios qu'il travaille au côté de Kynégios. Il est ensuite appelé en Égypte auprès du préfet du prétoire durant l'été 386. Lib., *Or.* XXXIII, 6, 27.

³³³ [Traduction personnelle]. Théophan., *Chron.*, 5883 : Τοῦτω τῷ ἔτει Μάρκελλος ὁ Ἀπαμείας τῆς Συρίας ἐπίσκοπος ζήλω θεῖῳ κινούμενος τὰ ἱερά τῶν Ἑλλήνων ἐν Ἀπαμείᾳ κατέστρεψεν, καὶ διὰ τοῦτο ἀνηρέθη ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων. Pour la traduction complète, cf. annexe I.26.

³³⁴ MARAVAL 2009, 198 ; Théod., *HE*, V, 22, 1.

³³⁵ CANIVET 2009, 428 : « Quoi qu'il en soit, il semble bien que l'initiative revienne à l'autorité impériale, et non à l'évêque ».

³³⁶ CARBOURET 2014, 208.

le droit ? Donc vous n'étiez pas dans le droit, puisque vous ne pouviez pas alléguer aucun ordre semblable pour avoir fait ce que vous avez fait³³⁷.

Il s'étonne ensuite que certains temples aient échappé à la fureur de Kynégios parce qu'il n'aurait pas reçu l'ordre de les détruire. Théodose n'aurait donc, selon lui, ordonné aucune destruction de temples. Le rhéteur ne mentionne pas le temple d'Apamée. Faut-il donc en conclure que Kynégios agi de sa propre volonté pour attaquer le temple d'Apamée, quant à Marcel, aurait-il fait appel à l'empereur ? L'intervention de l'évêque laisse supposer qu'il a obtenu un rescrit impérial à la suite de sa demande. Les rescrits (*rescripta*) sont des réponses faites par l'empereur sur des points de droit à la suite de demandes formulées par des magistrats ou des particuliers, ici à Marcel. D'une façon générale, tous les actes émanant de la chancellerie impériale sont l'expression personnelle de l'empereur, bien souvent des rescrits répondant à des demandes concrètes et font état d'arrangements pour les constructions d'églises ou la fermeture des temples³³⁸. En définitive, Théodose a autorisé la démolition du temple soit par l'entremise de son préfet du prétoire, soit par l'évêque à la suite de sa demande comme dans le cas du *Sérapéion* d'Alexandrie en 391.

Garth Fowden estime que contrairement aux fonctionnaires civils, les évêques jouissent d'un lien particulier avec les fidèles, exerçant une autorité morale et spirituelle naturelle³³⁹. Dans ces circonstances, ils détiennent la capacité de se substituer aux autorités civiles en reprenant des initiatives qui initialement sont attribuées à des fonctionnaires, notamment. Les évêques jouent ainsi le rôle d'un préfet urbain, bénéficiant d'un soutien de haut niveau venant des autorités centrales³⁴⁰. En bénéficiant d'une attraction particulièrement puissante sur les foules, ils savent comment mobiliser les ressources nécessaires pour parvenir à la destruction d'un temple³⁴¹. À travers leurs homélies et les lettres qu'ils adressent aux princes, ils créent une opinion se limitant à quelques cas seulement. Ainsi, la destruction des

³³⁷ Lib., *Or.* XXX, 50.

³³⁸ NICOLET 1990, 207-208.

³³⁹ Dans la *Vie de Porphyre*, un chrétien du nom de Procope se prosterne à la vue des deux évêques Porphyre et Jean Chrysostome. Marc. Diac., *V. Porph.*, 35 : « Dès qu'il vit les très saints évêques, *tombant face contre terre*, il se prosterna devant eux [...] » ; Les évêques maîtrisent les foules et sont garants de la paix. Ambroise, *Ep.* 40, 6.

³⁴⁰ MOREAU 2015, 385-386 : « Il est plusieurs domaines dans lesquels l'évêque prend le relais du préfet et des notables municipaux, organisant la charité, payant les rançons, rachetant les esclaves, prenant soin des captifs, prenant en charge les approvisionnements alimentaires, les remises de dettes, les constructions d'édifices divers et l'ensevelissement. Ce mélange des fonctions, propres à une élite aristocratique plutôt qu'à un groupe confessionnel, a sans doute pressé les autorités civiles à donner réponse favorable aux évêques dans le maintien d'un consensus social. Il semble pourtant que dans les deux dernières décennies du IV^e siècle, l'empereur et les fonctionnaires impériaux aient tenté de relativiser leur activité lorsque celles-ci ne leur apportaient pas de valeur ajoutée, économique ou idéologique. »

³⁴¹ FOWDEN 1978, 57-58.

temples ne serait pas tant le résultat d'une directive impériale que la réponse à une pression sociale, notamment de la part des évêques. Les lois théodosiennes répondent à une demande sociale locale sous l'impulsion des évêques et non à un programme impérial préétablie, qui se trouve alors pressé par des risques d'exactions³⁴². La coercition vient de ce que les évêques détournent le peuple pour leurs propres intérêts.

C) La situation des temples à la fin du IV^e siècle : nouveaux enjeux et nouveaux statuts

Marcel déclare se fonder sur la loi et la légalité de son initiative l'utilisant comme allégation. Quelques temples ont déjà été démolis légalement auparavant dès Constantin, à l'image du sanctuaire d'Aigai en Cilicie³⁴³. L'ordre de destruction ordonné par le souverain du temple d'Aigai aurait essentiellement été appliqué localement par l'évêque si l'on en croit le fait que des visiteurs comme Julien vinrent consulter le dieu dans les années 360. Constantin aurait permis à l'évêque d'Aigai de récupérer dans le temple d'Asclépios des éléments architecturaux afin de construire son église³⁴⁴. Cette démolition légale du sanctuaire suggère que des préoccupations similaires ont pu exister localement avec l'approbation de l'empereur. Le temple d'Apamée semble avoir connu un sort similaire.

Pourtant, la politique au début du règne de Théodose est marquée de manière paradoxale par le souci de préservation des monuments païens. Les constitutions impériales du *Code* reflètent cette préoccupation, combinée par un réel attachement de la population envers ces sanctuaires posant la question de savoir dans quelle mesure cette législation favorable a contribué à les sauvegarder. Des « chrétiens fondamentalistes » persistent pourtant à s'opposer de manière radicale à la statuaire antique en prétextant que les statues divines abritent un démon doté d'une puissance surnaturelle dangereuse. Cette diabolisation des statues païennes est généralisée dans les récits chrétiens, justifiant ainsi leur destruction comme une nécessité salvatrice et salutaire. En particulier, les évêques s'érigent en véritable champion de la destruction de plusieurs temples païens précisément de manière plus fréquente à cette période, semblant avoir obtenu le soutien des autorités impériales.

³⁴² DRAKE 2000, 400-401.

³⁴³ Lib., *Or.* XXX, 39 : « Maintenant ceux qui vont en Cilicie, malades implorant le secours d'Asclépios, ne voient que des ruines. » ; CARBOURET 2014, 206.

³⁴⁴ CASEAU 2001, 89.

1. Attachement culturel des Romains envers les temples

L'évêque d'Apamée semble bénéficier de l'appui du préfet prétorien et probablement d'une autorisation officieuse de l'empereur³⁴⁵. En réalité, il est encore difficile pour Théodose d'ordonner un édit portant atteinte aux édifices cultuels anciens. À la fin du IV^e siècle, les temples païens sont encore nombreux dans la plupart des grandes villes et les campagnes environnantes. S'ils sont désaffectés depuis la loi de 356, ils demeurent populaires auprès d'une très grande partie de la population fidèle envers le pouvoir romain. Théodose ne souhaite pas perdre le soutien de cette partie de cette population, d'autant que les païens sont encore suffisamment nombreux pour représenter une force sociale et économique qui perdure sous ses successeurs. Les Romains continuent de se rendre dans les temples, et les citadins cultivés, païens comme chrétiens, les respectent en tant que monuments publics et œuvres artistiques³⁴⁶. Ils peuvent également répondre à certains besoins individuels comme l'exprime Minucius Felix au travers du personnage païen Caecilius :

Considérez les temples et les sanctuaires divins qui fournissent à la cité romaine protection et parure [...]. C'est là que les devins, remplis et imprégnés par la divinité, cueillent les prémices de l'avenir, fournissent une précaution contre les dangers, un remède aux maladies, l'espoir aux affligés, un secours aux indigents, une consolation aux malheurs, un soulagement aux épreuves³⁴⁷.

De plus, ces édifices sont des éléments fondamentaux de la vie urbaine appartenant à une richesse culturelle auquel les Romains ont attaché un profond attachement qui est autant affectif, que culturel et religieux que ce soit pour leur construction, leur entretien, leur modernisation, et leur décoration³⁴⁸. Certains temples sont même des monuments spécifiques contribuant à façonner le paysage, urbain et rural³⁴⁹ et constituent l'identité des cités : qu'est-ce qu'une cité sans ses temples ? Lorsque Constance II se rend à Rome en 357, il visite les

³⁴⁵ MARAVAL 2009, 198.

³⁴⁶ BROWN 1995, 88.

³⁴⁷ Min. Fel., Oct., VII, 5-6 : *Intende templis ac delubris deorum, quibus romana ciuitas et protegitur et ornatur [...]. Inde adeo pleni et mixti deo uates futura praecerpunt, dant cautelam periculis, morbis medellam, spem adflictis, opem miseris, solacium calamitatibus, laboribus leuamentum.*

³⁴⁸ LANCON 2014, 200-201.

³⁴⁹ SOTINEL 2014, 41.

monuments comme un touriste et les temples païens sont les attractions incontournables de sa tournée, malgré les fortes tendances chrétiennes de l'empereur³⁵⁰.

Par leur beauté, la solidité de leur construction et le choix des matériaux, les temples contribuent à l'embellissement des villes et à la fierté des habitants³⁵¹. Par exemple, Théodoret décrit le temple d'Apamée comme un bâtiment « immense et très richement décoré » et comme impossible à procéder à sa démolition au vu de « la solidité de la construction ». En effet, l'ensemble du sanctuaire de Zeus consacré à son culte (temple et péribole) occupe à l'ouest de l'agora une superficie d'environ 200 x 300m³⁵² (**fig. 5**), témoignant de la grandeur du bâtiment.

Libanios célèbre ces édifices en tentant de convaincre l'empereur de la richesse et la valeur artistique, historique et patrimoniale des temples, en dehors de leur fonction religieuse³⁵³. D'après lui, ils sont utiles à la fois à la terre et aux hommes³⁵⁴. Le poète rappelle alors le fort attachement des paysans aux sanctuaires. En 384, Symmaque craint que la désaffection des sanctuaires n'entraîne la famine³⁵⁵. C'est d'abord une tradition séculaire qui est défendue. Au lieu d'une « foi » envers les dieux, il s'agit plutôt d'une fidélité à la tradition et à la terre, semblable à ceux qui, de nos jours, apprécient le paysage rural français avec ses églises.

À cette époque, il paraît donc encore particulièrement délicat pour le souverain d'ordonner officiellement son démantèlement ainsi que l'ensemble des temples. L'empereur se voit contraint de le faire par le biais d'un mandat adressé à son préfet prétorien de manière officieuse.

³⁵⁰ Symm., *Relat.*, III, 7 : « [...] il regarda les sanctuaires d'un œil apaisé, lut les noms des dieux inscrits à leurs frontons, s'informa de l'origine des temples, admira leurs fondateurs et, tandis que, personnellement, il suivait d'autres pratiques religieuses, il conserva les nôtres à l'Empire. » (*vidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deorum nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores cumque alias religiones ipse sequeretur, has servavit Imperio.*) Ammien Marcellin (*Histoire*, XVI, 10-14) énumère plusieurs temples parmi les sites figurant sur l'itinéraire de l'empereur.

³⁵¹ Cette fierté passe également par une longue tradition d'éloges des villes louant leurs plus beaux temples. CASEAU 2001, 26.

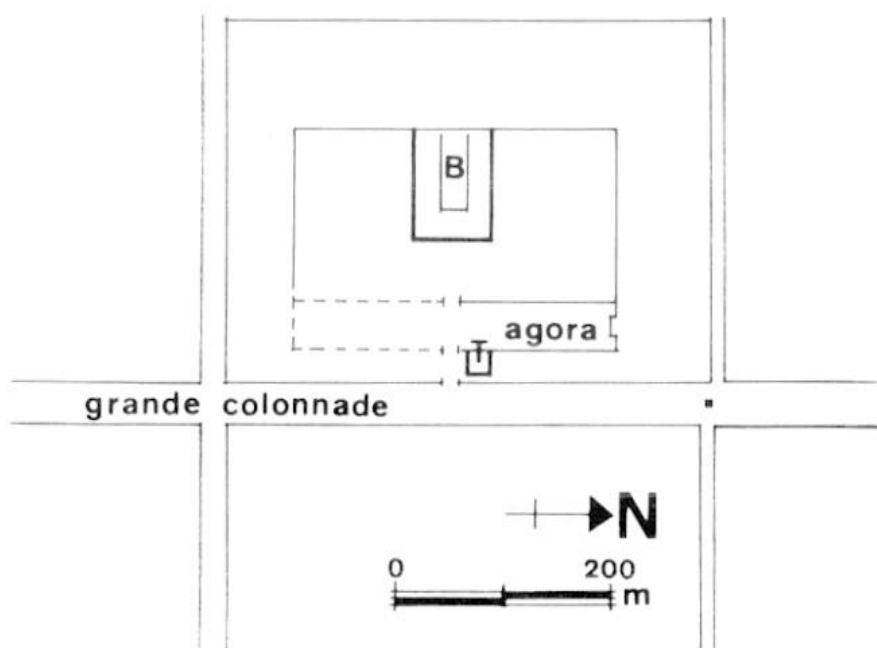
³⁵² BALTY 1981

³⁵³ Lib., *Or.* XXX, 9 : « En effet, ô Empereur, les temples sont l'âme des campagnes, ce sont les premiers édifices bâtis dans les champs et ils sont arrivés jusqu'à nous à travers bien des générations. »

³⁵⁴ Lib., *Or.* XXX, 8. Âmes des campagnes, ceux-ci rendent présents les dieux aux hommes dans leur travail de la terre. Ils prodiguent fécondité des champs et prospérité.

³⁵⁵ De manière générale, il plaide pour le retour des subventions aux Vestales pour mettre fin à la « famine publique ». Symm., *Rel.*, III, 15 : « Que personne ne pense que je défends seulement la cause de la religion, car, sans exception, les préjudices de la population romaine sont nés de forfaits de cette sorte. La loi de nos pères avait honoré les vierges de Vesta et desservants des dieux d'un traitement modique et de justes privilèges. Cette faveur a subsisté dans son intégralité jusqu'à que des comptables dévoyés transférassent la sacro-sainte pension de la chasteté sur les salaires de vils portefaix. Cette action fut suivie d'une famine générale et une récolte souffreteuse trompa l'attente de toutes les provinces. »

FIGURE 5 – Plan schématique des abords du temple de Zeus-Bêlos (B)



Dans BALTY J. (1981) : « L’oracle d’Apamée », *L’Antiquité classique*, 50-1/2, p. 16.

Néanmoins, c'est précisément en raison de la splendeur de ces temples, ceux-là même qui suscitent la fierté des païens, qui valent la méfiance des prédicateurs chrétiens et que la destruction s'est particulièrement abattue sur eux. Les Apologistes chrétiens dénoncent la séduction exercée par la beauté artistique et le danger d'entraînement à l'idolâtrie qu'elle comporte. L'art, explique Clément d'Alexandrie, a la force de tromper « en vous entraînant sinon à l'amour, du moins au respect, à l'adoration des statues et des peintures³⁵⁶. » Pour Clément d'Alexandrie comme pour Origène, les matériaux précieux qui impressionnent les spectateurs contribuent grandement à faire croire au pouvoir des dieux³⁵⁷. Les Apologistes considèrent que l'art religieux païen induit en erreur ceux qui l'admirent. En poussant ceux qui regardent ces magnifiques sculptures à admirer tant leur taille que leur brillance, les artistes et leurs commanditaires sont responsables de la confusion qui s'introduit dans les esprits entre l'image et l'archétype. Les Apologistes chrétiens reprochent aux statues et à ceux qui les fabriquent de faire croire, par les artifices de l'art, en la présence de la divinité dans sa statue.³⁵⁸ Le processus de fabrication des statues intéresse donc particulièrement les auteurs chrétiens,

³⁵⁶ Clem. Al., *Protr.*, IV, 57, 5 : Ὑμᾶς δὲ ἄλλη γοητεία ἀπατᾷ ἢ τέχνη, εἰ καὶ μὴ ἐπὶ τὸ ἐρᾶν προσάγουσα, ἀλλ' ἐπὶ τὸ τιμᾶν καὶ προσκυνεῖν τὰ τε ἀγάλματα καὶ τὰς γραφάς.

³⁵⁷ CASEAU 2014¹, 108.

³⁵⁸ CASEAU 2014¹, 108.

car il leur permet de rappeler que les statues ne sont que de simples productions de l'artisanat. Théophile d'Antioche oppose ainsi la matière brute qui ne reçoit aucune vénération et la statue qui est traitée comme une divinité :

Voici, en effet, qui me semble ridicule : tailleurs de pierre, mode leurs, peintres et fondeurs façonnent, dessinent, gravent, coulent, en un mot fabriquent des dieux qui, tant qu'ils demeurent aux mains des artisans, ne sont l'objet d'aucune considération - tandis qu'après leur acquisition pour un prétendu sanctuaire ou pour une maison, non seulement ces dieux reçoivent des sacrifices de leurs acheteurs, mais on voit ceux qui les ont faits et vendus venir avec empressement, au milieu d'un déploiement de victimes et de libations, se prosterner devant eux ! Ils les tiennent pour des dieux³⁵⁹.

Sulpice Sévère souligne, en référence à un temple à Amboise, que la beauté de l'édifice contribue grandement au maintien de ce qu'il qualifie de « superstitions locales³⁶⁰ » (*superstitionem loci*) par la pratique de sacrifices illicites. La même idée est exprimée beaucoup plus tardivement par Michel le Syrien à propos des temples de Baalbek³⁶¹. C'est leur beauté et leur caractère sacré qui selon lui pousse une partie de la population demeurée païenne à offrir des sacrifices et forge aussi l'admiration de certains chrétiens. Cette beauté architecturale semble exercer une influence puissante sur les habitants, tant païens que chrétiens, suscitant à la fois l'admiration et la pratique de rites religieux. L'admiration des temples par certains chrétiens soulève un paradoxe intéressant : alors que ces édifices sont associés à des pratiques païennes, leur beauté et leur caractère sacré suscitent également l'admiration et le respect de certains chrétiens. C'est également ce qui a sauvé certains d'entre eux de la destruction grâce à l'admiration que leur voue une partie des chrétiens³⁶².

³⁵⁹ Théophile, *Trois livres à Autolycus*, II, 2.

³⁶⁰ Sulp. Sev., *Dialogues*, III, 8, 4 : « Dans le bourg d'Amboise (je veux parler de ce vieux château maintenant habité par un grand nombre de moines), on voyait un temple d'idoles d'une construction grandiose. C'était une pyramide de pierre de taille qui s'élevait en cône, et la beauté de l'édifice entretenait l'idolâtrie en ces contrées. »

³⁶¹ Michel., *Chron.*, IX, 31 : « À l'époque de Justinianus il y avait à Ba'albek, ville de Phénicie, entre le Liban et Sanîr, une grande et fameuse idole ; et à ce qu'on disait, une des solides maisons qu'avait bâties Salomon. Sa longueur était de 150 coudées, et sa largeur de 75. Elle était bâtie avec des pierres entièrement polies dont chacune avait vingt coudées de long et dix de large et [quatre d'épaisseur] d'épaisseur. [On admirait], outre la solidité de l'édifice, ses colonnes, et sa charpente faite de gros cèdres du Liban et recouverte de plomb par-dessus ; les portes étaient d'airain. En haut, des têtes de béliers d'airain, de trois coudées, paraissaient à l'intérieur de l'édifice, au-dessous de chacune des solives de la charpente. Les païens, séduits par la grandeur de l'édifice, y offraient des sacrifices aux démons ; et personne n'avait pu le détruire. »

³⁶² CASEAU 2001, 87.

Ainsi, les apologistes chrétiens élaborent tout un discours autour de l'impureté des temples païens. Dans les récits hagiographiques, il devient légitime de détruire ces sanctuaires afin de combattre les démons qui logent au sein des lieux.

2. Le « temple des démons » : une légitimation de la destruction par le discours apologiste chrétien ?

Les évêques sont les premiers acteurs de l'expansion chrétienne. Pour beaucoup d'évêques, les temples sont perçus comme une source de « contamination » pour leurs ouailles³⁶³, des endroits dangereux et d'impureté à partir desquels les démons complotent contre les fidèles, devenant impératif de les démanteler. En effet, le temple n'est pas qu'une enveloppe matérielle ou une réalité juridique ; il n'existe à vrai dire que parce qu'il est initialement destiné à remplir une fonction religieuse. À l'origine, le terme *templum* désigne l'espace approuvé par les auspices, devenant ainsi un lieu sacré. Par la suite, il est étendu pour désigner les édifices culturels situés dans ces aires consacrées. Le temple, en tant qu'expression matérielle du culte et résidence de la divinité, est souvent associé à un autel, tout comme le sanctuaire.

Dès lors, leur destruction devient une question de salut public car les temples sont comparables à des prisons, des égouts ou des lieux de débauche et ceux qui les fréquentent sont comme des esclaves³⁶⁴ dans la vision des chrétiens. Cette perception découle de l'idée que les sanctuaires païens constituent des forteresses dans lesquelles se cache le diable. Une raison de cette violence destructrice semble donc provenir dans la relation même que les chrétiens entretiennent avec les divinités païennes, ou du moins de la manière avec laquelle ils les perçoivent d'après les écrits plus anciens³⁶⁵. Cette peur est particulièrement visible dans une lettre adressée à Augustin³⁶⁶ par un chrétien nommé Publicola qui exprime ses angoisses concernant les produits de ses terres qui seraient souillés par le serment prêté par les gardiens païens.

³⁶³ BROWN 1995, 88. Un apophtegme relate un épisode troublant : « Le soir venu, il [un moine] dort dans un temple de démons le long de la route. Durant la nuit, il entendit les démons dire : “Cette nuit, nous avons fait tomber l’anachorète dans la luxure.” » Pères du désert, *Les Apophtegmes des Pères*, N176.

³⁶⁴ Prud., *C. Symma*. II, 833-838) : « [...] Mais il [le rayon de soleil du Christ] porte aussi sur les faîtes [des temples] salis par la fumée noirâtre. Il pénètre le Capitole qui brille de ses marbres, mais il pénètre aussi les fissures de la prison, les fosses repoussantes où l'on enferme l'excrément et l'immonde chambre du lupanar embaumé. Mais ce que seront les ergastules obscurs n'est pas ce que sont les palais royaux aux fauves plafonds lambrissés de pierres précieuses. »

³⁶⁵ La démonisation des divinités païennes passe également par la terminologie et en particulier par un glissement sémantique : en grec ancien, δαίμων désigne à la fois la divinité et le démon prenant un sens péjoratif chez les Juifs, puis chez les chrétiens. Les δαίμονες sont à l'origine des entités surnaturelles intermédiaires entre les dieux et les humains. CROUZEL 1995, 331. Cf. KAHLOS 2007, 172-174.

³⁶⁶ Aug., *Ep.* 46.

Le verbe que Publicola emploie de manière répétitive est *coinquinare*³⁶⁷, et parfois *polluere*³⁶⁸ qui signifient infecter, contaminer, ou souiller d'une impureté. Dans l'esprit de Publicola et de nombreux chrétiens de son temps, le paganisme et les cultes païens s'apparentent à une maladie contagieuse similaire à des préoccupations de la littérature juive³⁶⁹. Le serment des païens invoquant les « esprits impures » (*spiritus immondi*) pourrait potentiellement transmettre une souillure invisible, affectant progressivement les personnes et les objets qui entre en contact de près ou de loin³⁷⁰. Il se retient de consommer les produits (*polluunt ipsas fruges*) qui lui sont envoyés par ces fermiers, et hésite à utiliser l'argent reçu de peur qu'ils aient prêté un nouveau serment païen qualifié de « serment de mort³⁷¹ ». Ce serment « par les démons » affecte à la fois le chrétien qui le reçoit ou qui en bénéficie, mais également les objets impliqués³⁷². Pour des chrétiens tels que Publicola, ces divinités païennes sont perçues comme réelles mais réinterprétées comme des démons. Le rejet des anciennes croyances n'est pas tant une adhésion à un véritable monothéisme qu'une transformation de la vision des dieux, autrefois considérés comme protecteurs et bienveillants, en entités démoniaques perçues comme dangereuses et malfaisantes. Les obsessions de Publicola et ses obsessions liées à la souillure correspondent dans une large mesure à l'imaginaire de nombreux de ses contemporains³⁷³. Le langage de la pollution se retrouve également dans la législation où les temples sont qualifiés de *polluta loca*³⁷⁴ (lieux souillés) et la pratique de sacrifices, *nemo se hostiis polluat*³⁷⁵ (que personne ne se souille en offrant des sacrifices).

³⁶⁷ Prudence utilise ce verbe pour qualifier des idoles qui ne doivent plus faire l'objet de sacrifice : *In uitium uersae monumenta coinquinet artis* [...]. Prud., *C. Symm.*, I, 505.

³⁶⁸ Le *Carmen contra Paganos* parle du *pollutus sanguine tauri* pour parler de la souillure « du sang d'un taureau sale et crasseux ». *Carmen*, 60.

³⁶⁹ Tosefta, II, 5-6 ; Mishna, Avodah Zarah 3-4. La métaphore de la maladie est employée dans des contextes de polémique et de conflit religieux à toutes les époques. Par exemple, Jean Chrysostome assimile le judaïsme à une maladie contagieuse. Cf. LANFRANCHI 2019. SONTAG 1978, 58 : L'association à une maladie contagieuse est porteuse de lourdes significations : « les choses qui suscitent la crainte la plus profonde (décadence, décomposition, souillure, anomie, faiblesse) sont identifiées avec la maladie. La maladie elle-même devient une métaphore. Ensuite, au nom de la maladie (c'est-à-dire, en utilisant celle-ci comme métaphore), l'horreur est imposée à d'autres objets. La maladie devient un attribut. On dit que quelque chose est comme une maladie pour signifier qu'elle est dégoûtante ou répugnante. ». Traduction : LANFRANCHI 2019, 47.

³⁷⁰ Aug., *Ep.* 46, II : « J'ai aussi entendu dire que les fermiers eux-mêmes qui exploitent ma propriété reçoivent des barbares des serments par leurs démons au sujet de la protection des récoltes. Quand ils jurent par leurs démons de garder nos récoltes, ne souillent-ils pas ces récoltes elles-mêmes, et le chrétien qui, en toute connaissance, en mangera ou en percevra le prix ne sera-t-il pas souillé ? Daigne me l'expliquer ! » Claude Lepelley a traduit les échanges entre Publicola et Augustin dans LEPELLEY 2002, 81-84.

³⁷¹ Aug., *Ep.* 46, I.

³⁷² LEPELLEY 2002, 89. Cf. TESTA 2010, 100-101.

³⁷³ LEPELLEY 2002, 90. Par exemple Tert., *Nat.*, XII.

³⁷⁴ *CTh.* XVI, 10, 11.

³⁷⁵ *CTh.* XVI, 10, 10.

Une longue tradition démonologique se met en place dès les récits des Pères de l'Église³⁷⁶. Cette identification des divinités païennes aux démons trouve son origine dans le Nouveau Testament où elles sont assimilées à des entités démoniaques, en particulier dans les écrits de Paul³⁷⁷. La peur qu'engendre ces croyances est attestée tant en Occident qu'en Orient dans les sources chrétiennes. En Orient, Athénagore explique vers 177 que les dieux ne sont que des hommes divinisés dont on a fait des images. Les démons usurpent leur nom pour se faire rendre un culte, attirés par le sang et le fumet des sacrifices³⁷⁸. En Occident, Tertullien et Minucius Felix ont développé l'idée que les démons prennent possession des statues des dieux et des empereurs divinisés et observent les hommes dans le but de les conduire à l'idolâtrie³⁷⁹. Les hagiographies développent une croyance réelle d'une intériorisation des démons dans les statues, tandis que les historiens ecclésiastiques s'attachent à dénoncer ce qu'ils considèrent comme une supercherie du paganisme en démontrant l'inanité des statues et les différentes ruses des prêtres païens³⁸⁰.

Les temples sont donc perçus comme des sources potentielles de tentation et de déviation morale pour les membres de la communauté des chrétiens. En tant que bâtiment religieux, les temples sont vus comme des espaces de connexion avec le royaume des divinités et, du point de vue des chrétiens, avec le monde démoniaque même s'ils sont dépouillés de statues divines³⁸¹ : une telle idée est importante pour expliquer la crise iconoclaste puisqu'à côté d'autres motivations, les adversaires des images sont persuadés qu'ils mènent une guerre contre les démons³⁸². Même après la cessation du culte, les temples sont toujours considérés comme des lieux habités par des entités démoniaques ou des dragons dans les récits hagiographiques³⁸³. Ainsi, la simple fermeture d'un lieu de culte païen ou d'un sanctuaire, même débarrassé de ses idoles, est jugée insatisfaisante pour certains cercles chrétiens conduisant à une volonté de destruction totale des bâtiments.

³⁷⁶ Cf. VANNIER 2011.

³⁷⁷ 1 Co 10, 20-21.

³⁷⁸ Athénagoras, *Leg.*, XXVI, 1-2.

³⁷⁹ CASEAU 2001, 75.

³⁸⁰ CASEAU 2014¹, 110 : « La peur des statues était liée à la croyance que non seulement les démons pouvaient prendre possession de leurs statues, mais qu'ils s'en servaient également pour observer les hommes dans le but de les conduire à l'idolâtrie ou de leur causer du tort. Les statues des dieux et des empereurs divinisés fournissaient en quelque sorte un corps aux démons, tandis que les temples leur offraient une résidence. » Cf. CASEAU 2001, 75; Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 42; Théod., *HE*, V, 22.

³⁸¹ Joh. Chrys., *CJud.*, 8.

³⁸² DUCELLIER 1979, 196.

³⁸³ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44 : « Il était fermé depuis assez longtemps et envahi en cet abandon par une haie de broussailles épineuses quand le peuple chrétien voulut l'affecter au service de la vraie religion ; mais le peuple païen vociférait que là-dedans se trouvaient des dragons et des serpents chargés de protéger le temple : ce qui ne fit qu'enflammer davantage le zèle des chrétiens. »

C'est le cas du temple de *Caelestis* à Carthage, pointé par B. Caseau comme un exemple où la tentative de le consacrer en tant qu'espace sacré chrétien s'est avérée être un échec. D'une part, les chrétiens continuent de le percevoir comme un lieu païen et en apprécient sa beauté, le temple exerçant sur eux un pouvoir d'attraction. En réalité, les chrétiens reconnaissent aussi le caractère sacré associé à un édifice païen ou à l'espace qu'il occupe. Même si ces lieux sont dédiés à d'autres divinités, ils sont considérés comme des terres sacrées. D'autre part, les païens, en le voyant toujours debout, continuent d'espérer un éventuel retour du sanctuaire aux anciennes divinités. Par conséquent, quelques années plus tard, le temple est entièrement démoli puisque sa désacralisation n'a pas suffi à éliminer la sacralité païenne qui lui est attachée. La destruction s'impose donc quand le temple détient toujours une sacralité perçue par la population. On retrouve cette même nécessité lorsque Martin décide d'abattre un pin sacré à côté d'un sanctuaire, bien que la foule s'y oppose. Pourtant, l'évêque persiste : « il fallait couper cet arbre car il était consacré à un démon³⁸⁴. »

Ces actes de violences ont généralement lieu en public de manière plus ou moins ostentatoire. En 392, le buste de Sérapis, tout en étant détruit, est sacrifié avant d'être brûlé dans l'espace public aux yeux de la population que le dieu gouvernait autrefois en tant que divinité tutélaire d'Alexandrie³⁸⁵. Les préparatifs pour ce moment culminant sont soigneusement préparés : de la fragmentation de l'image jusqu'à la traînée des restes mutilés de la statue, en passant dans les rues où elle est exposée aux insultes, aux injures, aux malédictions, aux souillures et aux autres mutilations commises par les habitants, rappelant les *damnatio memoriae* des « mauvais » empereurs du Principat³⁸⁶, mais aussi lors de révoltes contemporaines. En 387, lors d'une émeute à Antioche à la suite d'une forte levée d'impôts³⁸⁷, les révoltés s'en prennent à la statue de l'empereur et de l'impératrice défunte qui sont traînées en ville sous les injures des habitants³⁸⁸.

On discerne la peur viscérale des chrétiens envers les divinités païennes redoutant les malédictions encourues en s'opposant à elles. C'est pourquoi ces endroits nécessitent également une purification prenant en règle générale la forme d'un exorcisme, et en fin de compte, un

³⁸⁴ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 13, 2 : *arborem illam excidi oportere, quia esset daemonei dedicata*. Cf. aussi l'exemple de la destruction du temple d'Aphrodite par Constantin. Euseb., *V. Const.*, III, 26–27. Le sol lui-même est retiré car il est considéré comme impur à la suite des sacrifices qui avaient été pratiqués dans ce lieu.

³⁸⁵ Rufin., *HE*, XI, 23.

³⁸⁶ HAHN 2015, 127.

³⁸⁷ Zos., *HN*, IV; Théod., *HE*, V, 20, 1–10.

³⁸⁸ Sozom., *HE*, VII, 23, 1 : « À cette occasion, le peuple d'Antioche de Syrie s'étant révolté renversa les statues de l'empereur et de son épouse, et, les ayant attachées à une corde, les traîna, poussant en même temps des cris injurieux, ce qui est naturel de la part d'une foule en colère. » Cf. Zos., *HN*, IV ; Théod., *HE*, V, 20, 1.

processus de christianisation. Le feu, symbole de purification, est fréquemment employé pour détruire les temples³⁸⁹. Le *Marnéion* de Gaza, après avoir été incendié, se consume pendant plusieurs jours, tandis que les idoles et les livres sacrés sont jetés aux flammes³⁹⁰. Toutes ces procédures visent à éliminer de manière définitive l'influence néfaste d'un espace contaminé par ces démons, mettant fin à leur persistance indéfinie³⁹¹. En effet, même après sa destruction totale, l'impureté (*pollutio*) intrinsèque du lieu persiste, marquée par le sang versé lors des sacrifices et d'autres rituels abominables. Des esprits malveillants, ainsi que des forces démoniaques, continuent d'imprégner le site et affectent tout visiteur ou simple passant³⁹². J. Hahn a montré que ces actes publics de « dépaganisation³⁹³ » ne sont pas initiés par le pouvoir central contrairement aux évêques qui reçoivent bien souvent un soutien impérial³⁹⁴. À Alexandrie, les chrétiens ne s'arrêtent pas là puisqu'ils procèdent à une véritable éradication de Sérapis en détruisant toutes les traces de son culte dans les maisons de particuliers et marquent d'un signe de croix les emplacements où se trouve l'image³⁹⁵. Les magistrats impériaux ou civils participent uniquement comme spectateurs mais ils ne jouent aucun rôle actif. Ces initiatives restent sous l'égide de l'Église jusqu'à Justinien. Comme observé précédemment, les fonctionnaires impériaux sont très prudents, parfois pour des convictions personnelles ou pour des raisons pragmatiques, hésitant à mettre en œuvre de manière systématique et vigoureuse la politique religieuse.

Marc le Diacre déplore l'attachement de certains dévots païens face à la sacralité du lieu. Ils continuent de manifester une déférence culturelle envers les débris du *Marnéion* en dépit de sa démolition quinze ans plus tôt³⁹⁶. Pour s'assurer d'éliminer entièrement la sacralité du sanctuaire, Porphyre décide de se servir des restes du temple après son incendie, toujours considérés comme sacrés, afin de les réutiliser pour l'extérieur de la nouvelle église. Ainsi, ils seront foulés aux pieds non seulement par les hommes, mais aussi par « les femmes, les chiens, les porcs et autres animaux³⁹⁷. » De manière symbolique, le christianisme triomphant foule aux

³⁸⁹ LAMPADARIDI 2022, 87 ; CASEAU 2001, 83.

³⁹⁰ Marc. Diac., *V. Porph.*, 71, 1-4.

³⁹¹ Après la destruction des derniers temples encore actifs à Gaza, un conseil improvisé sous la supervision de Porphyre s'interroge sur le sort du *Marnéion*, lorsqu'un enfant, habité par le Christ, leur enjoint : « Brûlez le temple intérieur jusqu'au sol. Car il s'y est fait beaucoup d'abominations, surtout des sacrifices humains. [...] Quant au temple extérieur, laissez-le avec son enceinte. Et, après l'avoir brûlé, nettoyez l'endroit et bâtissez-y une sainte église. » Marc. Diac., *V. Porph.*, 66. Cf. annexe I.21.

³⁹² HAHN 2015, 123.

³⁹³ Je reprends l'expression de J. Hahn en la traduisant (*depaganizing*). HAHN 2015, 123.

³⁹⁴ HAHN 2015, 132.

³⁹⁵ Rufin., *HE*, II, 29.

³⁹⁶ Marc. Diac., *V. Porph.*, 76.

³⁹⁷ Marc. Diac., *V. Porph.*, 76: [...] γυναικῶν καὶ κυνῶν καὶ χοίρων καὶ κνωδάλων. Cf. annexe I.21.

pieds le paganisme moribond. Cette pratique s'apparente au phénomène des *spolia* qui se développe durant l'Antiquité tardive, c'est-à-dire la récupération de matériaux provenant d'anciens édifices, en particulier de sanctuaires païens, sans les altérer, ni les dissimuler, et qui deviennent des éléments intégrés à la « *koinè* architecturale » de cette époque³⁹⁸. Certains textes du *Code Théodosien* attestent de cette pratique³⁹⁹, influencée à la fois par des motivations idéologiques, économiques et pragmatiques. Toutefois, le cas du *Marneion* est un exemple singulier puisque de manière générale, la réutilisation de matériaux de temples pour des églises ne se fait qu'après une période d'abandon, souvent en raison de la crainte d'une présence démoniaque⁴⁰⁰.

Le profond respect religieux voué à ces pierres peut être rapproché de l'attachement que les Juifs manifestent envers les ultimes vestiges du temple de Jérusalem⁴⁰¹. Dans le judaïsme, le Temple de Jérusalem occupe une place centrale en tant que lieu de culte et de connexion avec Dieu, il est considéré comme la demeure terrestre de la présence divine. Les Juifs croient que c'est dans ce temple que Dieu réside parmi eux. Le souvenir de Jérusalem et du Temple est toujours au centre du culte juif. C'était également le lieu où se déroulaient les sacrifices et les cérémonies religieuses les plus importantes de leur foi⁴⁰². Lorsque le Temple est détruit, notamment le Second Temple en l'an 70, cet événement est vécu comme un déchirement pour la communauté juive. Les vestiges du Temple, tels que le Mur occidental, sont devenus des lieux de pèlerinage et de prière pour les Juifs du monde entier. Ces pierres restantes sont perçues comme des reliques précieuses de l'ancienne gloire du Temple et sont vénérées avec un profond respect et un attachement émotionnel. Au IV^e siècle, Jérôme de Stridon témoigne de l'habitude déjà prise par les Juifs de venir prier le long des ruines du Temple contre rémunération⁴⁰³.

Selon la croyance chrétienne, l'exorcisme, souvent symbolisé par un signe de croix ou prononcé au nom du Christ, est considéré comme le seul moyen efficace pour purifier un lieu

³⁹⁸ MORVILLEZ 2014, 55.

³⁹⁹ *CTh* XV, 1, 11 ; 15 ; 16 ; 17 ; 19 ; 20 ; 21 ; 27 ; 29 ; 37...

⁴⁰⁰ SOTINEL 2004, 48.

⁴⁰¹ BAUZOU 2006, 283.

⁴⁰² SALIOU 2020, 169.

⁴⁰³ MIMOUNI 2012, 522.

de son passé païen et en chasser les démons⁴⁰⁴, parfois en utilisant de l'eau bénite⁴⁰⁵. La croix symbolise la christianisation du lieu de culte et recouvre généralement des inscriptions païennes puisqu'elle symbolise la défaite du Diable⁴⁰⁶. En 435, une loi exhorte que les temples restants « soient détruits et purifiés par l'apposition du signe de la vénérable religion chrétienne⁴⁰⁷. » Lorsque le temple d'Apamée est détruit, les chrétiens chantent les louanges à Dieu. Ils ne célèbrent pas la conversion des païens, mais bien la fuite des démons hors du bâtiment religieux⁴⁰⁸. Selon Augustin, les démons détiennent même la capacité de prédire le renversement de leur temple puisque la destruction des dieux païens fait partie du dessein divin. Dieu peut permettre aux démons d'en avoir connaissance et prononcent ainsi des oracles véridiques⁴⁰⁹. C'est ainsi que le dieu Sérapis a prédit la propre destruction de son temple à Alexandrie⁴¹⁰.

Plusieurs *Vies* livrent des épisodes extraordinaires où des évêques et des moines, figures de sainteté, affrontent courageusement des entités maléfiques pour les vaincre. Ces confrontations, souvent ponctuées de miracles spectaculaires, débutent généralement par des prières ardentes et des invocations saintes en faveur du prélat. Elles se concluent habituellement par la fuite du démon dans des circonstances qui tendent souvent vers la trivialité : les anciens dieux sont moqués sans retenue, réduits à de simples volutes de fumée, des colonnes effondrées, ou des pierres facilement arrachées — des manifestations qui, en définitive, ne sont guère impressionnantes et ne peuvent ébranler la foi de ceux qui suivent la voie du Seigneur. Ces épisodes symboliques représentent la prise de possession chrétienne et la sacralisation chrétienne des lieux. Cette autoreprésentation de victoire de l'Église sur le paganisme est un

⁴⁰⁴ Elle apparaît chez Marc le Diacre (*V. Porph.*, 59) et Quodvultdeus (*Liber de promiss.*, VI, 9-10) qui relatent des exorcismes de statues d'Aphrodite. Le rapport à Aphrodite-Vénus est très ambigu dans l'Antiquité tardive. Si beaucoup d'exemples montrent Aphrodite dont les statues sont brisées et exorcisées, et faisant l'objet de critiques virulentes de la part des Pères de l'Église, elle est aussi une divinité dont la présence perdure en Occident comme en Orient. À travers un attachement des élites à la culture classique, elles expriment leur appartenance à la *Romanitas*. Ainsi, parallèlement à la destruction de ses temples et statues, des particuliers chrétiens continuent de posséder du mobilier à son image malgré les multiples condamnations des Pères de l'Église. Cf. la thèse de Florie Debouchaud, *Vénus dans l'Antiquité tardive : textes et images*.

⁴⁰⁵ Théod., *HE*, V, 22, 9 : « Après avoir prononcé ces paroles et d'autres semblables, et avoir tracé sur l'eau le signe de la croix, il ordonna à un certain Equitius, qui avait été jugé digne du diaconat et était empli de foi et de zèle, de prendre l'eau, de courir au plus vite, d'arroser avec foi et d'approcher encore la flamme. La chose faite, le démon, ne supportant pas l'eau qu'on lui jetait, prit la fuite, tandis que le feu, attisé par l'eau, qui est son contraire, comme il l'eût été par de l'huile, se communiquait au bois et le dévorait en un instant. »

⁴⁰⁶ THÉLAMON 1981, 250-255 ; 267-268 : « La croix apparaît comme un signe de prise de possession en même temps qu'elle a une efficacité apotropaïque pour empêcher le retour des démons » ; 269-273 : les croix sont attestées sur les pierres des temples comme signes de purification.

⁴⁰⁷ *CTh*. XVI, 10, 25: *venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus*.

⁴⁰⁸ Théod., *HE*, V, 22, 11 : « Et quand ils eurent aussi appris la dérouté du démon ennemi, leurs langues se délièrent pour chanter le Dieu de l'univers. »

⁴⁰⁹ THÉLAMON 1981, 261-262.

⁴¹⁰ Aug., *De la divination des démons*, I, 1.

principe directeur les hagiographes et les chroniqueurs de l'Église. Mais tous les sites païens n'ont pas fait l'objet de rituels de christianisation. Ils font parfois simplement l'objet d'une désacralisation ou d'une profanation.

3. *Frequenti coetu videatur* : entre sécularisation et privatisation des temples païens dans la législation théodosienne

Libanios pose la question : « Quel besoin de détruire ce qui peut être employé pour d'autres usages⁴¹¹ ? » Avec l'arrêt progressif des pratiques païennes, des interrogations émergent concernant le sort des temples : à quel nouvel usage peuvent-ils être affectés s'ils ne remplissent plus leur fonction intrinsèque ? La politique impériale oscille entre deux tendances majeures : d'une part, une forme de sécularisation des temples où ils sont détournés de leur usage religieux premier et intégrés à des fonctions civiles ou administratives ; d'autre part, une privatisation, où les temples sont transférés à des propriétaires privés, ou tout simplement transformés en édifices chrétiens. Cette dualité entre sécularisation et privatisation des temples païens soulève la question de la position du pouvoir impérial face à ces destructions à travers sa politique officielle. Est-elle cohérente avec les interventions des évêques contre les temples « armés » des lois ?

Déjà sous Julien, certains temples des *agorai* d'Antioche sont réaffectés à des fins publiques⁴¹². Avant le règne de Théodose, les mesures impériales contre les temples sont globalement ponctuelles et volontiers disparates. Dans sa législation, il vide les temples de toute substance religieuse et les cantonne à une simple fonction ancestrale de lieu de réunion du *populus*, à l'occasion notamment de la célébration des *vota publica*, en tenant compte leur valeur esthétique dès 381⁴¹³. De fait, cette démarche ne les évince pas pour autant du paysage ou de leur fonction civile. Les temples ne sont pas laissés au pillage et à la destruction selon le bon vouloir de chacun. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le traiter, il est important pour les empereurs de contrôler les mouvements de foule et les différentes crises internes aux villes, mais également de préserver l'état global de l'espace urbain, et donc d'empêcher des destructions qui donneraient lieu à ce genre de heurts. De surcroît, l'empereur encourage le maintien des monuments et des coutumes païennes, en particulier les *convivia*, ces repas entre païens célébrés sans acte sacrificiel en apparence. Mais il lutte contre une pratique religieuse

⁴¹¹ Lib., *Or.* XXX, 43, 1.

⁴¹² LAVAN 2011, 47.

⁴¹³ *CTh.* XVI, 10, 8; PIGANIOL 1972, 242-243; MARKUS 2012, 159-164. En 407, les fils de Théodose réitèrent la même demande : *CTh* XVI, 10, 19.

contraire au culte dû au Dieu des chrétiens : les prières païennes sont de « sinistres incantations⁴¹⁴ » (*diri carmina*), et les idoles doivent être uniquement appréciées pour leur beauté artistique, à partir du moment où elles sont dissociées de leur fonction religieuse : « l'édifice qui était jadis consacré aux assemblées de la foule, qui sert encore aujourd'hui de lieu de réunion au peuple et où se trouvent, à ce qu'on dit, des statues dont on doit estimer la valeur artistique et non la divinité qu'elles représentent⁴¹⁵. » L'empereur souhaite ménager les susceptibilités de l'aristocratie païenne, très remontée contre les provocations de son homologue occidental⁴¹⁶. Il appelle au respect de ces édifices en les considérant comme des « musées de statues divines » pour reprendre l'expression de Claude Lepelley⁴¹⁷. Il demande également l'ouverture au public du temple d'Édesse à la manière d'un musée, renommé pour sa beauté artistique (*pretium artis*) des statues qu'il abrite.

Dans cette loi, le mot *artis* évoque l'activité créatrice désignant les *simulacra*, terme privilégié au Haut-Empire pour désigner les statues divines⁴¹⁸, mais aussi par les ecclésiastiques dans la polémique des statues païennes, souvent rapproché du mot « idole »⁴¹⁹. Son utilisation dans le *Code théodosien* exclut une connotation dépréciative et péjorative puisque *simulacrum* désigne aussi les statues impériales⁴²⁰. Les lois préservées traitent principalement d'une fraction restreinte des statues divines, souvent celles qui suscitent le plus de controverses. Ainsi, même sous un empereur peu favorable au paganisme, la valeur artistique de ces œuvres est reconnue et l'intérêt pour la conservation du patrimoine est maintenu⁴²¹. Cependant le ton change avec les constitutions de 391 et 392 où le terme *idolum* est introduit⁴²². La première représentation du mot désigne pour les chrétiens à l'image d'une divinité illusoire « privées de sentiments » et renvoie à la notion d'œuvre périssable, « façonnées de main d'homme » et qui « doivent souffrir des atteintes du temps⁴²³ ». Seule cette conception des idoles païennes est représentée dans la législation chrétienne. La deuxième représentation, voyant les statues comme réceptacles des

⁴¹⁴ *CTh.* XVI, 10, 7.

⁴¹⁵ *CTh.* XVI, 10, 8 : *Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum.*

⁴¹⁶ C'est à cette période que Valentinien II refuse le retour de l'Autel de la Victoire dans la curie à Rome, interprété comme une volonté de faire obstacle au retour des traditions et rituels païens. JONES 1964, 163.

⁴¹⁷ LEPELLEY 1994.

⁴¹⁸ Tite-Live, *Ab urbe condita*, VIII, 5, 8; Cic., *Div.*, I, 74, 12...

⁴¹⁹ Tert., *Nat.*, I, 14, 9; Lact., *Div. Inst.*, V, 3, 19; Firm. Mat., *Err. prof. rel.* 22, 1-3...

⁴²⁰ DE BRUYN 2014, 382.

⁴²¹ DE BRUYN 2014, 382.

⁴²² Le terme *idolum* est la transposition latine d'un mot grec qui désigne spécifiquement les statues de culte. Hormis quelques utilisations dans les doctrines philosophiques d'Épicure et de Démocrite, il est surtout employé à partir de Tertullien. ETIENNE 2000, 7.

⁴²³ *CTh.* XVI, 10 et 11 : *formata simulacra suspiciat ; aevum passura.*

démons, est répandue chez des nouveaux chrétiens convertis et certains ecclésiastiques. Augustin propose une théorie selon laquelle le simulacre confère une forme physique au « démon », lui permettant de prendre l'apparence de la divinité que le sculpteur a cherché à immortaliser dans la pierre : l'entité démoniaque et la statue se confondent⁴²⁴. Cette interprétation semble donc être délaissée ou rejetée par le pouvoir impérial au profit d'une autre, plus matérielle, que traduit probablement l'emploi du terme *ornamentum*. Contrairement à *idolum*, *ornamentum* révèle une vision plus positive des statues divines. Il insiste sur leur fonction artistique plutôt que religieuse ou démoniaque que leur prêtent les polémistes chrétiens puisque les *ornamenta* sont susceptibles d'être utilisés pour accomplir des sacrifices⁴²⁵.

Cette réutilisation des idoles païennes encore nombreuses dans les rues, est soutenue par certains chrétiens. Prudence, poète chrétien en est l'un des exemples les plus équivoques. Pourtant fervent défenseur de sa religion⁴²⁶, il insiste à plusieurs reprises sur cette notion de valeur artistique des œuvres païennes en se faisant l'écho de la politique impériale de son temps. En préconisant leur sauvegarde en vue de la décoration de Rome, il appelle à la « purification » des statues des sacrifices et d'une utilisation saine de leur usage idolâtrique. Il appelle à un rétablissement de leur qualité strictement artistique indépendamment de toute fonction religieuse⁴²⁷. Pour de nombreux chrétiens lettrés, les statues représentant les divinités païennes ne constituent pas une menace en elles-mêmes. En réalité, ce sont les pratiques rituelles liées à ces figures qui sont considérées comme préjudiciables, conception véhiculée par la législation impériale⁴²⁸. Prudence soutient l'idée que les chrétiens ne sont pas dépourvus de sensibilité artistique, ni des destructeurs indifférents au patrimoine romain. Bien au contraire, ils en sont appréciateurs. Plusieurs temples sont transformés en musée en conservant leur architecture et leur statuaire, offrant un visage culturel à leurs contemporains⁴²⁹. Les païens partagent également cette conception du patrimoine artistique. Libanios parle de la beauté de la statue d'Asclépios dans la ville de Beroea, détruite par les chrétiens. Il remarque qu'en la détruisant, les chrétiens privent la ville de ses ornements⁴³⁰. En 359, le temple de Fortuna d'Antioche a été

⁴²⁴ MANDOUZE 1958, 209.

⁴²⁵ DE BRUYN 2014, 383.

⁴²⁶ Il se consacre alors à la poésie, qu'il met au service du christianisme. Il s'illustre en particulier lors de l'affaire

⁴²⁷ Prud., *C. Symm.*, I, 505 : « Permettons aux statues, œuvres de grands artistes, de se dresser toutes pures ; qu'elles deviennent de beaux ornements de notre patrie ; mais qu'un mauvais usage ne souille plus, ne fasse plus servir au mal les monuments de l'art. » Cf. *Perist.* II, 473-484 ; CAMERON 2011, 349.

⁴²⁸ DE BRUYN 2016.

⁴²⁹ SEARS 2011, 244 ; LAVAN 2011, 38.

⁴³⁰ Lib., *Or.* XXX, 22.

dépourvu de « ses beautés⁴³¹ ». À Rome, Bassir Amiri note que la politique de construction chrétienne tend à préserver les bâtiments païens en édifiant des bâtiments chrétiens loin des temples⁴³².

Tandis que les célébrations païennes constituent encore des coutumes chères aux habitants païens et chrétiens de l'Empire, Théodose ne les supprime pas mais entend les priver de leur fond religieux, ne faisant d'elles que de simples réjouissances occasionnelles. Par conséquent, les temples ont donc bien encore l'autorisation de rester ouverts en 386⁴³³ pourvu que les sacrifices s'effectuent à l'extérieur aux yeux de tous, contrairement à ce que Sozomène et Théodoret affirment dans leur *Histoire ecclésiastique*⁴³⁴, du moins jusqu'aux lois d'interdiction totale à partir de 391. La première loi ordonnant officiellement la destruction des temples est datée de 399 et désigne uniquement la démolition des temples ruraux (*agris templa*). Il faut attendre 435 pour qu'une loi décrète la démolition systématique des temples encore debout. Dans tous les cas, ces lois ne peuvent s'appliquer au cas d'Apamée. La politique impériale relative au sort des édifices païens est très attentive à leur devenir, sans pour autant être cohérente. Cette attitude positive se perpétue à Byzance au cours des siècles suivants.

Cette politique positive envers les temples païens s'explique par les limites auxquelles le pouvoir impérial est confronté, notamment financières liées à la perception des impôts⁴³⁵. Arcadius refuse dans un premier temps de fermer le *Marnéion* à Gaza, le dernier bastion païen de la région⁴³⁶. Il est pourtant conscient que « cette ville est infestée d'idoles » (ἡ πόλις ἐκείνη κατείδωλός ἐστιν), mais il ne souhaite pas se mettre à dos les habitants de la ville en faisant valoir leur *devotio*⁴³⁷ (εὐγνωμονεῖ) envers l'État. Les habitants payent régulièrement l'impôt, ce qui n'est pas si généralisé à cette période⁴³⁸. Gaza représente un foyer économique

⁴³¹ [Traduction personnelle]. Lib., *Ep.* 88, 2 : μετὰ τῆς ἄλλης αἰγλης. Cf. Jul., *Ep.* 60, 379b : « la beauté présente dans les temples. » (τὸν ἐν ἱεροῖς κόσμον.) [Traduction personnelle].

⁴³² AMIRI 2015, 114-115.

⁴³³ Zos., *HN*, IV, 29, 2 : « ils avaient en effet encore la liberté de fréquenter les temples et de se concilier les divinités selon les rites ancestraux. », confirmé également par Libanios (*Or.* XXX, 8).

⁴³⁴ Ils prétendent que Théodose a interdit l'accès aux temples païens dès le début de son règne, ce qui n'est pas le cas puisqu'aucune trace législative ne vient appuyer cette décision. Sozom., *HE*, VII, 20, 1 ; Théod., *HE*, V, 21, 1. On retrouve la même indication dans le *Chronicon Paschale*, chronique byzantine anonyme du VII^e siècle. *Chron. Pasch.* a. 379.

⁴³⁵ BROWN 1998, 94.

⁴³⁶ Marc. Diac., *V. Porph.*, 41 : Lorsque l'empereur vient voir son épouse, l'impératrice l'informe sur l'affaire des évêques et sollicite la destruction des temples des idoles de Gaza. Ayant entendu cela, l'empereur exprime son mécontentement : « Je sais que cette ville est infestée d'idoles mais elle met de la bonne volonté à payer ses impôts, en apportant une contribution importante. » Cf. annexe I.21.

⁴³⁷ La *devotio* est une notion complexe ayant connu de nombreuses évolutions dans la Rome ancienne. On peut le définir comme l'expression d'une vive piété envers la patrie et l'État.

⁴³⁸ BAUZOU 2006, 279.

considérable. Ainsi, Arcadius ne s'attaque pas aux païens, à leurs temples et à leurs rites, du moment qu'ils s'acquittent aux contraintes fiscales et qu'ils se soumettent à l'ordre romain⁴³⁹. Gaza, dotée de son port maritime de Maïouma, génère d'importantes ressources financières grâce à ses importations. Les habitants peuvent s'acquitter de l'*annona*, l'impôt annuel, en nature sur les produits de leur domaine, afin d'éviter critique et répression en raison de leur adhésion aux anciens cultes⁴⁴⁰. L'empereur est conscient que s'en prendre aux habitants de Gaza et à leurs cultes signifie mettre un terme à leur coopération, et donc de priver le trésor impérial de précieux revenus, une stratégie politique bien établie pour maintenir la stabilité et la coopération.

Les craintes de l'empereur sont fondées puisqu'après la destruction du temple de Marnas, la plupart des membres des décurions et des assemblées locales décident de quitter la ville, privant l'État de ces précieuses ressources financières⁴⁴¹. C'est très certainement pour des raisons financières similaires qui poussent le pouvoir impérial à ce pragmatisme religieux en fermant les yeux sur l'ouverture de certains temples ou la pratique de sacrifices illicites. La relation de l'empereur aux cités est précieuse et n'a donc pas le même agenda que les évêques. De façon significative, l'émeute sanglante anti-chrétienne qui eut lieu cinq ans après la destruction du temple de Marnas en 407-408 apr. J.-C. et qui semble avoir été causée par l'usurpation de terrains par l'église locale, n'est sanctionnée par aucune condamnation à mort⁴⁴². Le refus d'Arcadius reflète une stratégie politique intelligente qui a certainement dû inspirer des comportements similaires dans de nombreuses circonstances du pouvoir central vers les différentes situations locales⁴⁴³. Civilité et courtoisie dans l'exercice du pouvoir sont nécessaires pour exiger en retour la *devotio* de la population ou l'obéissance et la loyauté des élites locales. Motifs pragmatiques et motifs religieux peuvent s'entremêler pour décider du sort particulier d'un temple.

En somme, l'opposition envers les monuments païens n'est pas un phénomène général, ni une politique officielle du pouvoir impérial. Les lois préservées dans le livre XVI du *Code Théodosien* révèlent une situation confuse et la nature essentiellement locale et peu systématique des actions prises soit contre les temples, soit en faveur de leur protection. Théodose et les empereurs chrétiens tentent à la fois de préserver les temples, tout en autorisant

⁴³⁹ GODDARD 2021, 357-358.

⁴⁴⁰ TROMBLEY 1995, 202.

⁴⁴¹ Marc. Diac., *V. Porph.*, 63.

⁴⁴² Marc. Diac., *V. Porph.*, 95-99.

⁴⁴³ SFAMENI 2009, 240.

la destruction de certains d'entre eux ou en avalisant *a posteriori*, ce qui semble avoir été le cas pour le temple d'Apamée. Dans l'ensemble, la politique des empereurs vise à maintenir l'intégrité du paysage urbain et des monuments en interdisant l'accès aux temples afin d'y pratiquer des sacrifices, incluant la permission sporadique de détruire certains sanctuaires. En effet, lorsqu'il est difficile de contrôler le comportement des populations, en particulier dans les zones rurales, la préférence est donnée à la destruction à l'image des activités de Théophile d'Alexandrie, Jean Chrysostome ou Porphyre de Gaza, toutes légalisées par un mandat directement obtenu de l'empereur⁴⁴⁴. Pendant cette même décennie, la loi protégeant le temple d'Édesse est contredite par le préfet du prétoire d'Orient qui a ordonné sa démolition. Ce sont des facteurs esthétiques et identitaires qui ont alimenté la volonté de préservation des temples, « désacralisés » ou non, de même que des motivations plus pragmatiques liées aux possibilités de réaffectation séculière de vastes structures ayant perdu leur vocation première.

D) Théodose a-t-il promulgué mandat limité afin de démolir le temple d'Apamée ?

Le temple d'Apamée a-t-il été détruit grâce à un mandat limité émis par l'empereur ? Garth Fowden a avancé l'hypothèse selon laquelle Théodose aurait émis un mandat spécifique et restreint n'ayant pas été conservé. Il concernerait uniquement le temple de Zeus, ou bien de quelques autres sanctuaires de la région⁴⁴⁵. À partir du début du IV^e siècle, la grande majorité des constitutions se présente sous la forme de rescrits, adoptant la structure d'une lettre de l'empereur adressé généralement à un haut fonctionnaire, le plus fréquemment à son préfet du prétoire. Dans cette perspective, Libanios ne mentionne pas la destruction du temple d'Apamée par Marcel dans son discours, bien que la date de rédaction coïncide. Pierre Chuvin suggère que cette omission pourrait être due à la nature « officielle » du discours⁴⁴⁶. Théodoret insiste sur le caractère légal de l'initiative. Quant au fonctionnaire, il représente l'autorité impériale sur le terrain. Libanios prend la défense de Théodose dans son plaidoyer. Critiquer une décision émanant de son souverain le placerait dans une situation délicate.

⁴⁴⁴ CASEAU 2001, 34 ; Cf. SOTINEL 2004, 35.

⁴⁴⁵ C'est un avis qui a également été partagé dans l'édition de Théodoret de Cyr. CANIVET 2008, 426-427 : « L'intervention de l'évêque laisse supposer l'envoi d'un rescrit impérial suscité par sa demande, comme dans le cas du *Sarapieion* d'Alexandrie. »

⁴⁴⁶ CHUVIN 1990, 67.

La plupart des directives sont données par les autorités qui sont ensuite suivies ou obéis par ceux qui sont soumis à ces ordres. Cette vision s'inscrit dans la théorie *order and obey*⁴⁴⁷ qui met l'accent sur une structure hiérarchique avec une autorité centrale émettant des directives qui doivent être suivies⁴⁴⁸.

Cette décision de l'empereur s'explique dans le symbole religieux qu'incarne le temple d'Apamée au même titre que le *Sérapéion*⁴⁴⁹ ou le *Marnéion*⁴⁵⁰. Le sanctuaire est un célèbre bastion païen, n'ayant plus lieu d'être dans un Empire rangé à présent du côté du christianisme, en particulier depuis l'édit de Thessalonique de 380. Ces temples ont comme point commun d'incarner de véritables symboles païens⁴⁵¹, centres du néoplatonisme, ainsi qu'une sorte de quintessence du paganisme : symbolisant la domination des dieux sur les hommes par leur superficie, leur majesté et leur emplacement propice à l'exécution des rites les plus efficaces, leur destruction apparaît désormais comme inévitable. Zeus est une divinité majeure occupant le sommet du panthéon des dieux grecs. En tant que divinité suprême, le statut puissant accordé à ce dieu peut rivaliser avec celui du Christ⁴⁵². La vision de ces destructions est à la fois profondément pieuse, mais également moralisatrice. Il ne s'agit pas de n'importe quel temple consacré à n'importe quelle divinité : les sanctuaires visés par des attaques violentes sont soigneusement réfléchis. En 389, Théodose ordonne que l'on détruise le *Sérapéion* de Menouthis, situé au nord d'Alexandrie, voulant mettre fin à la symbolique du dieu Sérapis, l'une des divinités les plus vénérées du panthéon égyptien⁴⁵³. En 391, il autorise d'abattre celui du centre d'Alexandrie. Le temple de Sérapis est réputé comme le plus grandiose et le plus

⁴⁴⁷ Une autre théorie (*petitions and responses*), suppose un modèle où l'empereur répond aux requêtes qui lui sont soumises, qu'il s'agisse de trancher un point de droit controversé ou d'obtenir un privilège pour une personne ou un corps. L'empereur répond à la pétition par un rescrit, sous forme d'une lettre au fonctionnaire impérial chargé de mettre en œuvre la décision. Cette théorie est aujourd'hui remise en question, et tout particulièrement de la « passivité » du pouvoir impérial. ANDO 2015, 3.

⁴⁴⁸ ANDO 2015, 9.

⁴⁴⁹ FOWDEN 1978, 65. Le culte de Sérapis est l'un des plus importants en Égypte romaine. Le dieu est identifié à Osiris et à Pluton, ce qui en fait une divinité majeure. Son culte est encore très vivant au IV^e siècle. L'évêque d'Alexandrie le détruit comme symbole du paganisme. De plus, cette destruction est aussi le résultat de causes très conjoncturelles. Ce n'est pas un projet mûrement réfléchi, mais une rixe qui dégénère entre chrétiens et païens.

⁴⁵⁰ Le temple de Marnas est destiné à subir le même sort que le *Sérapéion* malgré un sursis : *lam Aegyptius Serapis factus est Christianus. Marnas Gazae luget inclusus, et eversionem templi iugiter pertremescit*. « Déjà Sérapis l'Égyptien a été fait chrétien. À Gaza, Marnas se lamente dans sa prison et redoute en tremblant la destruction imminente de son temple ». Jérôme, *Ep.* 107. Traduction : BAUZOU 2006, 280.

⁴⁵¹ HAHN 2008, 338 : « [...] la destruction du Sérapéum est avant tout considérée comme un symbole. » [Traduction personnelle]

⁴⁵² Tatien le Syrien érige Zeus comme le Diable et le dirigeant absolu des divinités païennes apparentées à des démons. Tat., *Or.* VII, 4–5 ; VII, 24–8.3 ; 16–17 ; XIX, 5–9 ; XXI, 14–22-2. Des arguments similaires sont avancés par d'autres auteurs chrétiens tels qu'Athenagoras (*Leg.* 22.7), Arnobe (*Adv. nat.*, IV, 22 ; IV, 24 ; V, 21–3), Tertullien (*Apol.* 14.3 ; 21.8), et Lactance (*Div. inst.*, I, 10–14).

⁴⁵³ Sérapis est associé à Osiris et à Pluton lui conférant un statut majeur. Plutarque, *Isis et Osiris*, 28 ; Tac., *Histoires*, IV, 84.

resplendissant d'Égypte à en croire Ammien Marcellin et d'autres chroniqueurs de son époque⁴⁵⁴. Toutefois, il ne touche pas au temple d'Isis situé juste à côté car sa symbolique n'est pas aussi contraignante pour le christianisme. Ces choix démontrent que Théodose ne cherche pas simplement à détruire les temples par principe, mais plutôt à éradiquer les cultes concurrents au christianisme⁴⁵⁵. La volonté de l'empereur est de toucher uniquement les sanctuaires des divinités dont la symbolique concurrence celle du christianisme. Sa politique religieuse se fonde sur l'unification de l'Empire autour du christianisme nicéen, unique religion officielle de l'État depuis 380, et éradique progressivement de manière pragmatique les cultes concurrents. Pendant que l'empereur travaille à établir la nouvelle *religio* de l'Empire, il ne peut admettre que le sacré païen rivalise avec le sacré chrétien⁴⁵⁶. L'objectif est avant tout d'unifier un empire toujours plus menacé d'implosion derrière le christianisme nicéen, celle de la pratique d'une même continuité sociale et culturelle menée par la personne de l'empereur, garant de cette même tolérance. Le *princeps* est en effet le seul vecteur unificateur de tout l'Empire : la religion officielle est celle qu'il pratique, et ceux qui n'y adhèrent pas ne sauraient être considérés comme œuvrant à la bonne garantie de l'ordre social.

L'empereur est présent en Orient cette année puisqu'il combat les Goths à la frontière⁴⁵⁷. Pour fêter sa victoire sur les Greuthunges, un triomphe est célébré à Constantinople⁴⁵⁸. Alors que Kynégios est en pleine campagne anti-païenne en Orient, Théodose confie à son préfet du prétoire la démolition du temple d'Apamée par le biais d'un mandat limité à la suite de la demande de l'évêque d'Apamée. Marc le Diacre fournit une description de la rédaction d'un rescrit impérial à la demande de l'évêque Porphyre afin de détruire le temple de Marnas à Gaza, donnant un aperçu de la procédure :

[...] étant partis, nous rédigeâmes la requête, en mettant plusieurs choses sur la feuille : non seulement la destruction des temples des idoles mais aussi l'attribution de privilèges à la sainte église et aux chrétiens, ainsi que de revenus ; la sainte église était, en effet, très pauvre⁴⁵⁹.

[...]

⁴⁵⁴ Amm. Marc., *Histoire*, XXII, 12 ; Rufin., *HE*, II, 23 ; Théod., *HE*, V, 23,3.

⁴⁵⁵ TAKÁCS 1995, 125.

⁴⁵⁶ FERRANDI 2016, 67.

⁴⁵⁷ Il est présent en Orient jusqu'en 388, *terminus post quem* de l'affaire. *Cons. Const. a. 387*.

⁴⁵⁸ *Cons. Const. a. 386*.

⁴⁵⁹ Marc. Diac., *V. Porph.*, 46 : [...] ἀπελθόντες ἐποιήσαμεν τὴν ἱκεσίαν, πολλὰ τάξαντες ἐν τῇ χάρτῃ, οὐ μόνον καταστραφῆναι τὰ ἱερά τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ καὶ προνόμια τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πρόσοδον παρασχεθῆναι. Ἦν γὰρ πενιχρὰ ἡ ἀγία ἐκκλησία.

Le lendemain, elle [Eudoxie] envoya chercher le questeur et nous-mêmes et elle lui dit : « Prends cette feuille et rédige une *sacra* correspondant à son contenu ». Ayant reçu la feuille, le questeur se hâta de dicter la *sacra*, en notre présence⁴⁶⁰.

Il s'agit dans le cas de Porphyre d'un « rescrit direct ». En effet, d'après le texte, l'original est directement remis aux pétitionnaires. Lorsque le rescrit est adressé à l'administration, on parle d'un « rescrit indirect⁴⁶¹ ». La rédaction est confiée au questeur du Palais⁴⁶² (*quaestor sacri palatii*). Il est considéré comme le porte-parole de l'empereur. Il a une formation juridique et littéraire car sa tâche principale consiste à rédiger les constitutions impériales, parfois après réception de suppliques, mais il est aussi le conseiller juridique de l'empereur. Dans le texte de la *Vie*, le contenu est dicté au questeur par un inconnu, alors qu'en règle générale, c'est à l'empereur qu'incombe cette responsabilité⁴⁶³. La volonté impériale est toute-puissance malgré l'influence d'Eudoxie. Après l'avoir dicté (ὕπηγόρευσεν), le questeur souscrit l'acte (ὕπεγράφη), avant de le présenter en consistoire à l'empereur. La rédaction, à partir d'une réponse initiale affirmative ou négative, n'est que mise en forme à partir de la parole impériale. Pour les modalités concrètes de son application, les services de la chancellerie reprennent dans les termes même où elle est formulée afin de respecter l'ordre impérial⁴⁶⁴.

Quand un empereur ordonne personnellement la démolition d'un temple ou sa transformation en église, c'est l'armée qui est chargée de réaliser cette opération, expliquant l'arrivée du préfet dans un premier temps. Cela est illustré par les écrits d'Eusèbe de Césarée qui décrit comment Constantin a commandé la destruction du temple d'Aphrodite au mont Liban⁴⁶⁵ ainsi que celle du *Marnéion*. Le préfet du prétoire est le destinataire obligé de presque toutes les constitutions impériales⁴⁶⁶. C'est vers lui que les décrets impériaux sont dirigés lorsqu'ils sont approuvés par l'empereur puisqu'il a pour tâche d'en assurer par la suite leur diffusion. De plus, il représente l'autorité impériale sur le terrain, qui se décharge sur lui de tous les détails

⁴⁶⁰ Marc. Diac., *V. Porph.*, 50 : Σὴ δὲ ἐξῆς μετεπέμψατο τὸν κυαίστορα καὶ ἡμῆς, λέγει δὲ αὐτῇ· «Λάβε τὸν χάρτην τοῦτον, καὶ κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ διατύπωσον θεῖον γράμμα ». Ὁ δὲ κυαίστωρ δεξάμενος τὸν χάρτην, μετὰ σπουδῆς ὑπηγόρευσεν τὸ θεῖον γράμμα, παρόντων ἡμῶν.

⁴⁶¹ FEISSEL 2004, 36 : « Une loi de Zénon de 477, la plus tardive des constitutions du Code à ce sujet, distingue de la façon la plus nette entre rescrit *in personam precantium* (direct) et rescrit *ad quemlibet iudicem* (indirect), faisant correspondre à la première catégorie le nom d'*annotatio*, à la seconde celui de *pragmatica sanctio*. » Cf. p. 35-40.

⁴⁶² FEISSEL 2012, 87.

⁴⁶³ LAMPADARIDI 2011

⁴⁶⁴ MOURGUES 1995, 282.

⁴⁶⁵ Euseb., *V. Constant.*, III, 55, 1, 20 : [...] χεῖρ τε : στρατιωτική τῇ τοῦ τόπου κάθαρσει δικονοεῖτο.

⁴⁶⁶ FEISSEL 2012, 97.

de l'administration⁴⁶⁷. Certains auteurs chrétiens vont jusqu'à écrire que la relation entre le préfet et l'empereur est similaire à celle existant entre Dieu le Père et Dieu le Fils⁴⁶⁸, traduisant leur très grande proximité. En outre, le siège de la préfecture d'Orient se trouve à Constantinople, capitale où réside l'empereur cette année-là. Cœur politique de l'Orient du IV^e siècle, c'est dans cette ville que les rescrits sont édictés. La rédaction du rescrit ordonnant la destruction des temples à Gaza provient de la chancellerie impériale de Constantinople dont l'application est ensuite confiée à un fonctionnaire.

Ensuite, Kynégios s'acquitte de cette tâche en personne, ou bien la délègue à Deinias, qui est placé sous son commandement. Donc, nous pouvons déjà déduire de l'implication directe ou indirecte de Kynégios à cette affaire. Il est proche de l'empereur, partageant ses origines espagnoles, et il est intégré à son cercle intime réunissant également des compatriotes hispaniques.

Une autre hypothèse suggère que Kynégios aurait pu réclamer à l'empereur la destruction du temple se trouvant sur son chemin lors de sa tournée anti-païenne en Orient, mais elle semble peu probable⁴⁶⁹. De même, une intervention de l'évêque auprès de l'empereur pose problème dans la mesure où la décision de détruire un temple est un acte politique indépendant de la volonté de celui-ci⁴⁷⁰. Kynégios stationne à Antioche entre 385 et 386 lorsqu'il se livre à la destruction de plusieurs temples païens accompagné de ses soldats⁴⁷¹. La cité d'Apamée se situe à seulement 117 km d'Antioche. En moins de 4 jours, il est possible de relier Antioche à Apamée⁴⁷². Le préfet quitte ensuite la Syrie pour rejoindre l'Égypte l'année suivante⁴⁷³ : Apamée se trouve précisément sur sa route par voie terrestre. Pour ces différentes raisons, il est fort probable qu'il ait participé à la destruction du temple d'Apamée en intervenant lui-même, ou par délégation à son *comes*.

⁴⁶⁷ PALANQUE 1933, 1.

⁴⁶⁸ GRANT 1993, 83.

⁴⁶⁹ Nous ne croyons pas à cette hypothèse en raison de la tournure du texte de Théodoret, du récit de Théophane et le silence de Libanios sur une initiative pleine et entière de Kynégios pour Apamée.

⁴⁷⁰ Cf. la ruse déployée par Porphyre pour obtenir la destruction du *Marnéion*. Marc. Diac., *V. Porph.*, 41-47.

⁴⁷¹ Lib., *Or.* XXX ; OLSZANIEC 2013, 100-102.

⁴⁷² Orbis. Une voie remontant la vallée de l'Oronte au nord d'Apamée, relie directement la ville à Antioche. BALTY 2016, 233.

⁴⁷³ Zos., *HN*, IV, 37, 3 ; *CTh.* XVI, 10, 19 (2 mars 387) ; BARNES 1998, 364 ; MATTHEWS 1975, 140.

CARTE 2 – Routes antiques et milliaires de l’Oronte au départ d’Apamée



Dans BALTY 2016 : « Voies romaines et aqueduc de l’Oronte », *Syria*, IV, 2016, 229-239. Cette carte montre une route qui relie directement Apamée aux alentours est d’Antioche, peut-être empruntée par Kynégios et ses troupes.

Ce n’est d’ailleurs pas le seul exemple où des décrets peuvent avoir été promulgués sans qu’on en ait gardé la trace dans les sources juridiques. Il est important de rappeler que le *Codex Theodosianus* est le résultat d’une sélection des compilateurs qui ont délibérément écarté certaines lois devenues obsolètes⁴⁷⁴ et ne recouvre pas l’ensemble de la législation : notre information reste donc incomplète d’une collection qui est sujette à la critique, car même les critères des compilateurs restent obscurs. Elle a donc ses limites, dont il faut être conscient. En 399, un mandat pour la mission de Jovius et Gaudentius aurait également été promulgué sans

⁴⁷⁴ J. Harries parle d’un travail de « couper-coller » : « Les compilateurs du Code Théodosien ont réalisé un travail de découpage et de collage sur les constitutions impériales qu’ils ont déterrées afin d’en extraire leur *ius*, ou contenu juridique. », HARRIES 1986, 48. [Traduction personnelle].

que nous l'ayons conservée. De même, les mandats que Porphyre a obtenus d'Arcadius dans son récit hagiographique pour la destruction du *Marneion* demeurent inconnues⁴⁷⁵.

Si nous admettons cette hypothèse, il est impossible de connaître le degré du mandat, ni sur ce qu'il autorise précisément. En revanche, si Théodose a promulgué un mandat limité, il reste certain que l'évêque n'était pas autorisé à intervenir lui-même. Le premier et le seul décret issu du *Code* qui autorise l'intervention des évêques date de 407 et se limite à l'interdiction des *convivia*⁴⁷⁶. À titre de comparaison sous Constance II, Marc d'Aréthuse et George d'Alexandrie n'ont jamais eu l'autorisation d'intervenir dans la transformation de temples païens en églises, bien que l'empereur ne les ait pas arrêtés non plus⁴⁷⁷. En y prenant part, Marcel aurait ainsi contribué à redéfinir le rôle des évêques, leur conférant un nouveau pouvoir selon Garth Fowden :

« En fait, la véritable nouveauté du comportement de Marcel réside dans la manière dont il a manipulé le bras civil. En agissant de concert avec l'ὑπαρχος [le fonctionnaire] et ses forces, puis en les congédiant et en assumant seule la responsabilité de l'attaque du temple de Zeus, Marcel a établi une nouvelle norme quant au degré d'indépendance avec lequel un évêque pouvait se comporter à l'égard des païens de son voisinage⁴⁷⁸. »

E) La position délicate de l'Église face à ces destructions

Marcel se lance dans une série de destructions dans les campagnes avoisinantes quelques années après le démantèlement du temple d'Apamée. Il est assassiné par une foule vengeresse après s'être attaqué à un temple dans le sud d'Apamée. L'évêque n'est alors rien de moins que capturé et brûlé vif⁴⁷⁹. Ses fils réclament justice au nom de leur père. Ils portent plainte devant les évêques de la province d'Orient réunis en synode, mais ne reçoivent en retour qu'un refus poli pour maintenir la paix civile⁴⁸⁰. En effet, l'Église estime que les fils de Marcel ne méritent

⁴⁷⁵ Une lettre impériale est publiée ordonnant la fermeture des temples et la fin des cérémonies. Le *subadjuva* du *magister officiorum*, est chargé de l'exécution de cet ordre. Les sept temples de la ville sont fermés sans violence, sauf le *Marnéion*. En 400, l'évêque de Porphyre convainc l'impératrice d'interférer auprès d'Arcadius pour sa fermeture qui pose son veto pour des raisons fiscales.

⁴⁷⁶ *CTh*. XVI, 10, 19, 3.

⁴⁷⁷ Les trois sources n'évoquent pas de manière explicite un mandat officialisant les actions de Marc. Seul Grégoire de Nazianze parle d'un « pouvoir qui avait été alors accordé aux chrétiens ». Dans le récit, le terme employé pour désigner ce pouvoir est ἐξουσία, renvoyant (dans le sens juridique) à celui qui détient l'autorité, semblant donc signifier qu'il s'agit peut-être d'un mandat officiel. Greg. Naz., *Or.* 4, 88 ; Théod., *HE*, III, 6 ; Lib., *Ep.* 819, 6. De même l'évêque Georges transforme le Mithraeum d'Alexandrie en oratoire de sa propre initiative. Socr., *HE*, III, 2.

⁴⁷⁸ [Traduction personnelle]. FOWDEN 1978, 65.

⁴⁷⁹ Sozom., *HE*, VII, 15, 14 : « Arrivé près du lieu, il se tenait à l'abri des traits : car il était podagre et ne pouvait ni se battre ni poursuivre ni fuir. Tandis que les soldats et les gladiateurs étaient occupés à prendre le temple, quelques-uns des païens, ayant appris que l'évêque était seul du côté où l'on ne se battait pas, firent une sortie : surgissant soudain près de lui, ils le saisirent, le jetèrent sur un bûcher et le firent périr. »

⁴⁸⁰ Sozom., *HE*, VII, 15, 15.

pas d'être vengés. Le synode provincial mène probablement des affaires étroites avec le gouverneur d'Apamée. Cette décision montre les réticences de l'Église face à de telles méthodes et en particulier le caractère d'initiative individuelle de la part de l'évêque⁴⁸¹. L'Église n'envisage jamais de manière systématique la destruction des temples et ne les encourage qu'à de très rares occasions. Selon Béatrice Caseau, « les attaques contre les temples et les statues divines n'étaient pas acceptées sans réaction et les coupables étaient poursuivis en justice⁴⁸² ». De surcroît, les païens, qui sont appelés les « Hellènes » dans le récit de Sozomène, sont aussi affiliés au concile provincial, et ont donc bloqué la poursuite. Les Hellènes ont pu trouver du soutien du côté des chrétiens qui sont perçus comme des alliés dans la défense des privilèges et des droits de propriétés dans les campagnes. Cette alliance permet aux riches païens et chrétiens de trouver un refuge contre l'avidité des fonctionnaires civils et ecclésiastiques d'Apamée, parmi lesquels compte Marcel. L'évêque est perçu comme un rival avec le désir d'agrandir les intérêts de sa famille et en ayant une armée privée de *bucellarii* à sa disposition⁴⁸³. Enfin derrière ce refus, le païen Tatien, qui est à la tête du diocèse d'Orient, a probablement mis son veto contre la demande des fils de l'évêque.

De même, Sozomène décrit l'assassinat avec une certaine distance et une certaine froideur, ce qui laisse transparaître une forme de désengagement vis-à-vis de l'événement et une critique implicite de cette méthode. Certains évêques, animés par un important zèle prosélyte, cherchent à christianiser leur région respective ou aux alentours, et à éliminer les pratiques païennes. Sozomène explique que la motivation principale de Marcel de mettre fin aux temples est de convertir les populations païennes, seul moyen d'y parvenir d'après ce dernier⁴⁸⁴. La destruction des temples est souvent perçue comme un acte symbolique de victoire du christianisme sur le paganisme (**fig. 6**). La religion païenne est d'abord une religion de lieux symboliques permettant une cohésion civique entre ses adeptes⁴⁸⁵. S'attaquer aux temples revient à s'attaquer aux fondements de la religion païenne et à détruire le lien social qui unit les païens. Il s'agit également d'un moyen concret de supprimer les cultes non chrétiens. La destruction vise d'abord à endommager ostensiblement le bâtiment et les objets de culte. Son objectif fondamental est de souligner aux adeptes païens l'irréversibilité du processus de

⁴⁸¹ Sozom., *HE*, VII, 15, 13-15. Cf. annexe I.23.

⁴⁸² CASEAU 2014², 32.

⁴⁸³ TROMBLEY 1995, 128.

⁴⁸⁴ Sozom., *HE*, VII, 15, 13.

⁴⁸⁵ CARBOURET 2014, 219.

christianisation⁴⁸⁶. Parfois, le seul fait de renverser quelques blocs suffit à montrer l'abandon des divinités. La destruction ou la profanation des temples et des objets sacrés ne se limite pas à une simple élimination d'un démon, mais elle revêt également une dimension apologétique. En éliminant les temples, les chrétiens entendent montrer aux païens l'impuissance de leurs dieux, incapables de protéger leurs sanctuaires, et que leurs prédictions sont vaines⁴⁸⁷. Ces gestes sont ensuite amplifiés par les chroniqueurs de l'épisode en les érigeant en acte d'éradication du paganisme⁴⁸⁸.

Tous les temples n'ont pas été systématiquement détruits par des chrétiens fanatiques. Certains ont décliné de manière autonome avec des pratiques s'éteignant progressivement sans intervention violente de la part des fidèles monothéistes ou des troupes d'envahisseurs. Sozomène fait référence à ces abandons ou destructions antérieurs à la christianisation, mentionnant que parmi les temples, certains ont été privés de leurs portes, d'autres de leurs toits, et d'autres, négligés, ont tout simplement été démolis et détruits⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ CASEAU 2001, 82.

⁴⁸⁷ MARAVAL 2005, 42.

⁴⁸⁸ CASEAU 2001, 85.

⁴⁸⁹ Sozom., *HE*, II 5, 4.

FIGURE 6 – Rouleau du V^e siècle, illustrant la destruction du *Sérapéion* de la bibliothèque d'Alexandrie par le patriarche Théophile d'Alexandrie



L'évêque se tient debout, triomphant, sur le sanctuaire, évangile à la main. Cette représentation illustre le caractère symbolique de ces opérations.

De même, tous les évêques ne cautionnent pas ces opérations illégales et anarchiques qui se révèlent inefficaces dans la christianisation des populations, rejoignant les observations de Libanios à ce sujet : « Si par le renversement des temples, les croyances avaient dû changer, il y a longtemps que par ton ordre ils auraient été renversés, car il y a longtemps que tu aurais vu avec plaisir ce changement. Mais tu savais que cela te serait impossible⁴⁹⁰. » Après la destruction du *Marneion*, les données précises fournies par Marc indiquent clairement que ces opérations n'ont pas conduit directement à la christianisation de la cité. En faisant les calculs,

⁴⁹⁰ Lib., *Or.* XXX, 27.

on constate qu'il y a au maximum 782 chrétiens recensés à la fin de l'année 402, sur une population estimée au moins à 30 000 habitants⁴⁹¹. En particulier, si les temples ruraux n'ont pas fait l'objet de revendications significatives, la destruction des temples urbains, plus particulièrement les plus majestueux, ne remportent pas l'unanimité au sein des milieux chrétiens, y compris parmi les plus radicaux⁴⁹².

Théodoret, qui est lui-même évêque de Cyr, condamne son collègue Abdas, évêque de Suse, pour avoir détruit un temple du feu en Perse dans les années 420⁴⁹³. Pourtant l'évêque de Cyr évoque plusieurs destructions de temples, et se montre enthousiaste à l'élimination des idoles. Pourquoi cette condamnation si singulière de l'approche radicale d'Abdas de la part de Théodoret ? Une telle réserve de sa part laisse penser qu'il s'agit de la méthode employée par Abdas. Un prêtre à ses côtés soutient que la raison de cette destruction est de montrer la fausseté du zoroastrisme⁴⁹⁴. Théodoret désapprouve cette manœuvre, non par respect du monument ou par soutien envers les polythéistes perses, mais parce que son geste, qu'il juge excessif et surtout contre-productif, a été mené « avec plus de zèle qu'il ne le devait » (οὐκ εἰς δέον τῶ ζήλω). Ayant entraîné des conséquences néfastes sur d'autres chrétiens, il a conduit à la destruction d'autres églises dans la région⁴⁹⁵, compromettant les intérêts du christianisme qu'il prétend pourtant défendre. Cette question est importante pour Théodoret puisqu'il mentionne les lois qu'utilisent à leur compte les évêques⁴⁹⁶. Ainsi, à l'inverse d'un Abdas, Marcel d'Apamée ou Jean Chrysostome utilisent la loi comme une « arme » de manière efficace⁴⁹⁷. Juridiquement, depuis 407 les évêques ont l'autorisation d'intervenir pour empêcher les pratiques païennes, mais ils ne sont pas autorisés à procéder à des destructions sans obtenir au préalable un consentement formel. Abdas est accusé devant le roi qui lui enjoint de reconstruire le temple et de réparer tous les préjudices causés. Cependant, l'évêque refuse de prendre en charge ces frais,

⁴⁹¹ Marc. Diac., *V. Porph.*, 74 ; BAUZOU 2006, 283.

⁴⁹² CASEAU 2001, 86.

⁴⁹³ Théod., *HE*, V, 5, 41, 3 : « À mon avis, la destruction du pyrée n'était pas opportune. »

⁴⁹⁴ *Martyrdom of Mar Abda*, 251-252 : « J'ai démoli les fondations et éteint le feu, car ce n'est pas une maison de Dieu, pas plus que le feu n'est la fille de Dieu. » Cité par PAYNE 2015, 47. [Traduction personnelle]

⁴⁹⁵ Théod., *HE*, V, 5, 41, 1-3 : « Un certain Abdas, évêque, se distinguait par toutes sortes de vertus. Avec plus de zèle qu'il ne le devait, il détruisit un pyrée. [...] Informé de cela par les mages, le roi envoya chercher Abdas. Il commença par lui reprocher son acte sur un ton modéré et lui ordonna de reconstruire le pyrée. Mais sur son refus et sa protestation de n'en rien faire, il menaça de détruire les églises et de fait il mit ses menaces à exécution. En effet, après avoir fait tuer cet homme divin, il donna l'ordre de détruire les églises. » Cf. annexe I.26.

⁴⁹⁶ Théodoret utilise fréquemment des expressions sur la violation des lois : « au mépris des lois chrétiennes (νόμων Ῥωμαίων ἐχθρῶ) ; « ce qui se passe est contraire aux lois » (παράνομα τὰ γινόμενα) ; « contre les lois » (παράνομα)... Il emploie particulièrement le verbe παρανομέω qui signifie « agir en violation la loi ». Dans les livres III à V, j'ai comptabilisé neuf occurrences mentionnant la transgression des lois.

⁴⁹⁷ Cf. p. 108.

suscitant la colère du souverain et des zoroastriens⁴⁹⁸. En représailles, le roi perse ordonne la destruction de toutes les églises sur le territoire perse, une directive rapidement exécutée par les zoroastriens, ainsi que l'exécution d'Abdas et de ses compagnons.

Cette condamnation se rapproche de celle d'Augustin d'Hippone à la même époque en Afrique du Nord qui condamne les Circoncellions menant des campagnes de destruction d'idoles sans le consentement impérial. Les reproches d'Augustin visent tout particulièrement l'illégalité de ces actes, n'ayant pas obtenu la *potestas* de les accomplir, ainsi que le ressentiment qu'ils provoquent auprès des adeptes païens. Il souligne la nécessité de recourir aux autorités impériales pour éviter des débordements dramatiques des deux côtés. En outre, Augustin constate l'inefficacité de telles démarches provoquant davantage de haine du côté des païens que de conversions. En fin de compte, Augustin prône la rationalité et au respect des lois qu'il considère comme la bonne méthode⁴⁹⁹ partagée par Théodoret.

En définitive, ces exemples montrent que ces gestes iconoclastes sont encouragés mais seulement lorsqu'il s'agit d'un processus qui restent contrôlé et encadré à travers l'étendue, le rythme et le mode de fonctionnement avec l'appui des autorités de manière légale. Enfin, ils doivent s'effectuer rationnellement en tenant compte des conséquences, particulièrement envers les intérêts du christianisme. En effet, les destructions doivent avant tout favoriser le développement de la foi, à encourager les conversions des populations et non le ressentiment envers le christianisme, les chrétiens ou la destruction d'églises⁵⁰⁰. Les récits font régulièrement état des conversions des populations récalcitrantes après la disparition des temples⁵⁰¹ puisqu'il s'agit de l'objectif recherché. Les chrétiens ne détruisent pas aveuglément les temples, et des désaccords entre évêques sont perceptibles quant à la méthode à employer.

⁴⁹⁸ PAYNE 2015, 47.

⁴⁹⁹ Aug., *Serm.*, 62, 17.

⁵⁰⁰ Cf. CASEAU 2001, 86.

⁵⁰¹ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 13, 9 ; 14, 7. Marc le diacre donne des chiffres précis des conversions tout au long de son récit. Marc. Diac., *V. Porph.*, 21 ; 31 ; 74

Conclusion du chapitre

La démolition du temple d'Apamée s'inscrit dans un schéma fréquent qui réunit « une trinité récurrente » apparaissant dans ces épisodes de destruction : un évêque particulièrement zélé, des moines exaltés et un membre de l'administration au moins complaisant, parfois directement impliqué fournissant la force armée sans que l'on sache exactement mesurer le degré d'implication de l'autorité impériale ou la forme qu'a pu prendre son assentiment. L'épisode de la chute du temple d'Apamée semble donc jouer un rôle significatif dans l'établissement de la primauté du pouvoir politique et de la sainteté de l'évêque syrien.

Ces destructions sont le résultat des lois oppressives contre les sacrifices car lorsque des sacrifices prohibés sont pratiqués, la démolition du temple est un moyen d'y mettre fin⁵⁰². Les lois théodosiennes ont probablement été surinterprétées et débordées par des violences locales par des personnages radicaux tel que le préfet Kynégios. Toutefois, au regard des sources à l'échelle de l'Empire, ces destructions sont rares voir exceptionnelles⁵⁰³. La cité, avant même l'édit de 391, est déjà frappée par des décrets de fermeture de temples. Ces décrets sont les prémices des lois théodosiennes. Toutefois, c'est surtout après les édits de 391 d'interdiction de toute forme du culte païen que se multiplient de manière plus importante les agressions contre les temples et les idoles⁵⁰⁴. L'influence des édits impériaux et des textes de loi sur les opinions et perceptions publiques ne doit pas être sous-estimée en raison de leur diffusion méthodique à travers l'empire. Chaque ville et communauté est informée par des annonces publiques élaborées. La présence constante des lois et édits impériaux est assurée par leur affichage sur des panneaux et des murs dans les centres urbains, ainsi que par leur proclamation orale dans les tribunaux des gouverneurs et des juges locaux⁵⁰⁵.

Dans tous les cas, il semblerait qu'un problème d'ordre civique gangrène la société romaine à cette époque, illustrée par l'intervention de l'évêque. En effet, l'aval des évêques semble peser lourd dans la conscience collective, assez en tout cas pour que Théodoret se sente obligé de tenter de réfréner la violence de ses condisciples. Déjà sous Théodose, les évêques se substituent aux autorités civiles et parviennent à avoir une prise sur les foules tels des *patroni*.

⁵⁰² GUICHARD 2014, 82 ; Lib., *Or.* XXX, 15-16.

⁵⁰³ LANCON 2014, 201.

⁵⁰⁴ MARAVAL 2009, 200.

⁵⁰⁵ HAHN 2015, 134.

Ce sont les évêques qui font en sorte que temples et idoles soient détruits en recourant aux autorités locales ou aux autorités impériales si ces dernières se montrent peu coopératives.

CHAPITRE III

Entre légalité et autonomie des évêques : comparaison avec l'iconoclasme de Martin de Tours en Gaule, une exception en Occident ?

Introduction

En dépit d'une politique impériale ayant pour ligne directrice la préservation des monuments païens, le zèle de certains chrétiens dépassent les cadres légaux. Parmi les nombreux personnages ayant maille à faire disparaître le paganisme, la figure la plus importante est sans aucun doute celle de l'évêque. Personnage central, il occupe une place prééminente tant au sein de l'Église que dans la société romaine. L'évêque incarne une personnalité ambivalente : il est à la fois le lien entre le pouvoir impérial et les fidèles, garantissant l'ordre, et un fervent défenseur de la supériorité du christianisme, prônant la disparition des sanctuaires païens, une tendance qui s'accroît nettement à partir des années 380.

L'évangélisation des campagnes gauloises par Martin entreprise entre les années 370 et 380, coïncide temporellement avec les efforts de Marcel contre les lieux de culte païens en Orient. L'évêque de Tours adopte-t-il une approche différente avec le pouvoir impérial et les autorités locales ? Procède-t-il de la même manière que ses homologues orientaux ou annonce-t-il au contraire la rupture entre l'Orient et l'Occident ? Quelle était la réaction des populations locales face à ces destructions de sanctuaires ?

La discussion de ce chapitre portera sur les campagnes évangélisatrices de Martin en tant qu'évêque dans les campagnes gauloises. Nous étudierons en particulier un passage évoquant une aide militaire apportée à Martin lors de la destruction d'un sanctuaire à Levroux interrogeant sur l'aide impériale.

A) Des évêques orientaux plus soucieux du respect des lois ?

Dans les sources littéraires, une tendance se dégage rapidement : les évêques, en particulier les évêques orientaux, manifestent une préoccupation constante pour maintenir une forme de légalité quasi systématique lorsqu'ils décident de procéder à la démolition d'un

sanctuaire. Cette préoccupation est fréquemment évoquée dans plusieurs récits ecclésiastiques et hagiographiques⁵⁰⁶. Dès Constantin, les chrétiens de sa cour parcourent les villes de l'empire, munis de lettres impériales, afin de détruire les temples et les statues païennes⁵⁰⁷. La seule autorité des lettres suffit puisque Sozomène précise que Constantin ne prend même pas la peine de recourir à l'armée.

Les évêques orientaux partagent des points communs, notamment sur leur méthode d'action lors de la destruction d'un temple. Ce thème revient de manière significative dans l'hagiographie de Marc le Diacre, qui occupe une place centrale dans le récit où il y fait explicitement mention de la procédure de Porphyre. Pour démanteler le *Marnéion* à Gaza, l'évêque s'assure d'abord de recevoir les autorisations nécessaires de l'empereur. Il procède à sa démolition une fois seulement les lettres impériales obtenues. Il revêt également une importance cruciale lors de la destruction du temple de Sérapis en 391. L'évêque d'Alexandrie cherche d'abord à faire transformer le temple de Dionysos en église et obtient l'accord de Théodose⁵⁰⁸. À la suite de cette provocation, les païens se barricadent dans l'enceinte du *Sérapéion*. Le préfet d'Égypte et le commandant en chef de l'armée provinciale refusent d'intervenir sans un ordre de l'empereur que Théophile sollicite et obtient par un décret impérial approuvant la démolition des temples d'Alexandrie. Sans attendre l'intervention des autorités civiles et de l'armée, l'évêque prend lui-même la tête d'une foule de chrétiens et se présente devant le *Sérapéion* où il lit à haute voix le décret, avec le soutien des fonctionnaires Romanus et Évagre⁵⁰⁹. L'obtention de ce rescrit a permis de fournir au parti chrétien une preuve qui l'exonère de la responsabilité des troubles qui ont suivi la destruction de Sérapis à Alexandrie. Enfin, dans le chapitre où Théodore relate la destruction des temples de la Phénicie par Jean Chrysostome, il met en avant le fait que l'évêque équipe ces ascètes des « lois impériales » comme instruments au tout début du V^e siècle. À cette époque, ces lois sont effectives contrairement à celles de Marcel :

⁵⁰⁶ CASEAU 2001, 72 : « Ils ont procédé en toute légalité en recourant au pouvoir impérial pour obtenir la permission de faire détruire des temples. Si le phénomène n'avait été le fait que du petit peuple inculte ou de quelques moines mal dégrossis, nous n'en trouverions pas l'apologie dans les textes rédigés par les élites ecclésiastiques. »

⁵⁰⁷ Sozom., *HE*, II, 5, 2 : « Cette idée lui étant venue, l'empereur ne fit pas appel à la troupe, mais c'étaient des chrétiens de son palais qui accomplissaient ses desseins en parcourant les villes avec des lettres impériales. »

⁵⁰⁸ Sozom., *HE*, VII, 2 : « Vers ce temps-là, l'évêque des Alexandrins cherchait à transformer en église le temple de Dionysos qui était chez eux : il l'avait réclamé en effet et reçu en présent de l'empereur. »

⁵⁰⁹ Eunap., *VS*, V, 108-109; Sozom., *HE*, VII, 15; Socr., *HE*, V, 16.

Ayant appris que la Phénicie, encore en proie à la clémence, s'adonnait aux cultes démoniaques, il réunit des ascètes qui brûlaient d'un zèle divin et, leur donnant pour armes les lois impériales, il les envoya contre les temples des idoles⁵¹⁰.

Que ce soit dans l'épisode du temple d'Apamée ou celui de Jean Chrysostome, Théodoret emploie le terme d'« arme » pour évoquer les lois impériales auxquelles les évêques se munissent, les deux expressions ayant un vocabulaire similaire. En grec, il est rendu par le verbe ὀπλίζω (le premier cas est rendu par son nom dérivé ὄπλον) qui revêt dans ce contexte d'une connotation militaire, signifiant se munir d'une arme, l'arme étant la loi⁵¹¹. Les lois acquièrent une dimension combative et guerrière. Elles font partie d'une armure quasi militaire des évêques ou des ascètes engagés dans la lutte contre les temples et les communautés cherchant à les défendre. Quant à la loi, elle est systématiquement qualifiée par le terme générique de νόμος qui ne permet pas de fournir une distinction précise quant à sa nature spécifique⁵¹². Dans la *Vie de Porphyre*, Marc ne fournit pas d'informations spécifiques sur les motivations qui ont poussé Porphyre à rechercher l'aide impériale, ni sur les circonstances entourant initialement cette démarche. Il sollicite Jean Chrysostome afin d'intercéder auprès du cubulaire Eutropios, proche de l'empereur. La « lettre impériale » est publiée depuis la chancellerie impériale ordonnant la fermeture des temples à Gaza. Cette fois-ci, l'expression employée est θεῖον γράμμα, qui peut également se traduire par lettre sacrée (*sacra*). Elle fait référence à un rescrit impérial par lequel l'empereur répond à une pétition. Il prend la forme d'une lettre adressée au fonctionnaire impérial qui est ensuite chargé de l'exécution de l'ordre⁵¹³. L'expression est la même durant les deux voyages effectués à Constantinople. Mais c'est en particulier l'emploi du verbe διατυποῦν qui mérite une attention particulière : en cette époque protobyzantine, il renvoie au terme de διατυπῶσις au sens de « constitution impériale⁵¹⁴ ». Dans des textes byzantins, on retrouve l'emploi de διατυπῶσις dans le sens de *constitutio* en latin⁵¹⁵. Les diplomates médiévaux appellent cette démarche la *petitio*. Puis, l'impératrice intercède auprès de son époux Arcadius, correspondant à la phase de l'*intercessio*. Cette description du processus décisionnel, où la volonté impériale est d'abord exprimée oralement, trouve

⁵¹⁰ Théod., *HE*, V, 30, 1: Μαθὼν δὲ τὴν Φοινίκην ἔτι περὶ τὰς τῶν δαιμόνων τελετὰς μεμνημένοι ἀσκητὰς μὲν ζήλω θεῖῳ προπολουμένους συνέλεξε, νόμοις δὲ αὐτοῦς ὀπλίσας βασιλικοῖς κατὰ τῶν εἰδωλικῶν ἐξέπεμψε τεμενῶν. Jean a pu s'appuyer sur la loi du 10 juillet 399 ordonnant la destruction des temples ruraux. (*CTh*. XVI, 10, 16).

⁵¹¹ BAILLY 2020, 1390.

⁵¹² BAILLY 2020, 1332.

⁵¹³ LAMPADARIDI 2011, 602.

⁵¹⁴ MOURGUES 1995, 276.

⁵¹⁵ MOURGUES 1995, 277.

également des parallèles dans les sources du Haut-Empire décrivant parfois l'empereur prenant des décisions oralement⁵¹⁶.

Ces différents exemples témoignent du véritable rôle entrepris par les évêques comme instigateurs. Au fil du temps, les évêques acquièrent une position de représentation de plus en plus forte au sein de leur cité en devenant des intercesseurs auprès du pouvoir impérial. Un exemple marquant est le rôle que prend l'évêque d'Antioche lors de la révolte de la ville en 387⁵¹⁷. Une délégation de citoyens aisés demande des allègements ou des délais, mais cette démarche pacifique se transforme dans la foule en sédition accompagnée de violences. Les Antiochiens coupent les cordons des lampes qui éclairaient les bains, abîment les images peintes sur bois, et ils s'attaquent aux statues de bronze représentant l'empereur Théodose et Flacilla, son épouse défunte, ainsi que ses fils Honorius et Arcadius : c'est un véritable crime de lèse-majesté qui oblige l'évêque Flavien à partir en ambassade pour Constantinople afin d'implorer la grâce de l'empereur. À son retour, l'évêque apporte un décret impérial de clémence, mais les responsables de l'émeute voient leurs biens confisqués et leurs familles expulsées de leurs maisons.

Bien qu'avant la loi de 407 le *Code* ne fasse aucune mention de la contribution des évêques à l'élimination du paganisme, il est indéniable qu'ils sont impliqués aux côtés des autorités civiles dans des actes de violence dirigés contre les temples et les cultes païens. Jean, tout comme Porphyre, font partie en tant qu'évêques de l'élite sociale⁵¹⁸. Ils n'ont rien de « hooligans » comme sont parfois décrits les moines antiochiens ou égyptiens. Bien qu'ils occupent le sommet de la hiérarchie religieuse et détiennent une autorité significative, y compris des relations directes avec l'empereur⁵¹⁹, les évêques, en tant que citoyens romains, sont théoriquement astreints au respect des lois édictées par l'empereur, ce dont semblent garder en tête les évêques. Ils n'échappent pas à cette règle malgré leur rôle de premier plan dans la cité et de l'étendue de leurs privilèges⁵²⁰. Ils restent, comme l'a fermement rappelé Jean Gaudemet⁵²¹, des personnes privées, dépourvus de tout titre ou fonction publique leur conférant une autorité sur la communauté civique. C'est ainsi que Porphyre ne sort jamais du cadre légal,

⁵¹⁶ MOURGUES 1995, 277.

⁵¹⁷ Zos., *HN*, IV; Théod., *HE*, V, 20, 1-10.

⁵¹⁸ RAPP 2000, 387.

⁵¹⁹ Cf. à l'image de la relation privilégiée d'Ambroise de Milan avec Théodose.

⁵²⁰ Les évêques reçoivent une immunité d'impôts et de charges curiales, le droit d'accorder l'asile et la capacité d'affranchir les esclaves. GWYNN 2015, 881.

⁵²¹ GAUDEMET 1989, 351 ; LEPELLEY 1998, 17.

tandis que Marcel semble plutôt interpréter la loi dans son intérêt en se plaçant sous un semblant de légalité. La véritable puissance des évêques provient alors moins des privilèges légaux dont ils bénéficient que de leur position en tant que pères spirituels de la communauté chrétienne locale. Les évêques et leurs fidèles développent entre eux une relation si profonde et se connaissent d'une manière telle qu'aucun fonctionnaire civil, qui ne reste jamais bien longtemps sur place, ne peut espérer égaler⁵²². Les canons interdisent aux évêques de se déplacer d'un siège à l'autre, les fixant durablement dans leur localité et favorisant cette proximité avec leurs ouailles. Ils sont de plus en plus issus des élites locales habituées à fournir des dirigeants communautaires.

Pour obtenir le précieux sésame, tout dépend de la relation que l'évêque entretient avec le pouvoir impérial. Dans le contexte des supplications, c'est toujours l'évêque qui assume le rôle de l'émetteur, se plaçant ainsi en position d'obéissance envers l'autorité impériale. Porphyre, confronté à cette situation, se voit contraint de recourir à la ruse en sollicitant le soutien de l'impératrice, laquelle intervient auprès de son époux. Lors de sa rencontre avec les prélats, Jean Chrysostome admet son incapacité à intervenir en leur faveur à cause de son conflit avec l'impératrice⁵²³. En revanche, il promet de confier leur affaire à un certain Amantios, *castrensis* d'Eudoxie. Grâce à l'intervention de l'eunuque, les prélats sont reçus par Eudoxie, qui remet leur requête à l'empereur mais celui-ci refuse de prendre des mesures radicales pour lutter contre le paganisme à Gaza. Eudoxie exprime son intention de continuer ses efforts afin que leur but soit accompli. Eudoxie, cependant, n'accepte pas cette solution et tisse intelligemment un stratagème pour inciter l'Empereur à satisfaire la demande de Porphyre. Une fois l'édit obtenu, Porphyre et ses compagnons entrent vainqueurs à Gaza, ayant obtenu l'édit impérial qui permet la destruction du temple de Marnas, dernier bastion païen à Gaza. Mais le succès de Porphyre dépend du soutien que lui-même ou ses adversaires reçoivent des fonctionnaires de l'administration centrale et des troupes romaines⁵²⁴. Cependant, d'autres évêques font le choix de ne pas se conformer à cette pratique.

⁵²² Ils servent dans une province pendant deux à trois ans avant d'être affectés ailleurs. LEE 2019, 219.

⁵²³ S'il jouit dans un premier temps de la faveur du couple impérial, il s'attire rapidement l'hostilité des classes supérieures et des évêques en raison de ses critiques envers Eudoxie qui ne sont pas conformes avec l'idéal évangélique. DACIER 1907, 83. En représailles, l'impératrice fait exiler Jean profitant d'une controverse canonique avec Théophile, le patriarche d'Alexandrie. Mais Eudoxie a scandalisé les chrétiens par son luxe et son amour du faste, ce qui lui a été reproché par Jean Chrysostome. Dépeinte comme une princesse ambitieuse, Eudoxie a laissé une image très négative dans la mémoire collective de ses contemporains. Elle était surnommée par les auteurs anciens « la Barbare ». Philost., *HE*, XI, 6. Sur le conflit entre Jean et Eudoxie cf. LAMPADARIDI 2011, 182-241.

⁵²⁴ VAN DAM 1985, 13.

B) Méthodes et approches de Martin lors de ses campagnes d'évangélisation

À la même époque en Gaule, Martin de Tours, devenu évêque en 371, parcourt les campagnes environnantes de la cité de Tours encore majoritairement païennes afin de les évangéliser par les sermons, mais aussi par la force. On remarque que le christianisme s'est surtout diffusé au nord de Tours au IV^e siècle⁵²⁵. Dès lors, il s'efforce de détruire les temples, les autels et les statues qu'il trouve sur son passage, avant de construire une église à la place⁵²⁶. Néanmoins, à la différence de l'évêque d'Apamée, sur les neuf épisodes de violence durant l'épiscopat de Martin mentionnés dans les *Vitae*, aucune mention n'évoque une loi ou une quelconque forme de légalité par l'évêque. Pourtant, ces démolitions doivent être, en principe, confiées à un commissaire civil légal. Si l'on en croit le récit de son disciple Sulpice, Martin n'agit pas pour le compte de l'empereur. Il intervient de sa propre initiative en toute autonomie dans une campagne personnelle en marge de la loi afin de convertir les paysans encore attachés aux religions traditionnelles. L'évêque s'efforce ainsi de détruire les temples ruraux de son diocèse qu'il trouve sur son passage et même au-delà. Au contraire, il manifeste une certaine méfiance envers le pouvoir impérial, une attitude qui trouve son origine dans sa rencontre avec le diable revêtu de l'habit impérial⁵²⁷, vraisemblablement lié à l'empereur Julien, avec lequel il avait précédemment eu des différends⁵²⁸. Dès lors, Martin passe à l'acte de manière spontanée et autonome dans le cadre de sa mission évangélisatrice en tant qu'évêque.

C) La présence de soldats aux côtés des évêques : l'exemple de Levroux et des *protectores domestici*

Plusieurs indices montrent que Martin reconnaît les liens qui existent entre les évêques et l'empereur, ainsi que le rôle des pouvoirs publics dans le processus d'évangélisation. Ainsi, dans le village de Levroux (*Leprosum*), alors que la foule refuse qu'il procède à l'éradication des temples et des idoles des divinités traditionnelles, et après deux jours de prières implorant Dieu de détruire le temple, Martin fait finalement appel à des soldats apparaissant dans le récit

⁵²⁵ Cf. annexe VI, carte 4.

⁵²⁶ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 13, 1; 14, 1-6.

⁵²⁷ Sous l'apparence d'un prince, le diable (*diabolus*) se manifeste à Martin vêtu des habits impériaux et du diadème d'or et de pierres précieuses (*V. Mart.*, 7, 55). Prétendant être le Christ (*V. Mart.*, 7, 55 : *Christus ego sum*), Martin, sceptique, lui rétorque que les seuls attributs du Christ sont les stigmates de la croix (*V. Mart.* 7, 55 : *crucis stigmata*). Sulp. Sev., *V. Mart.*, 24, 6-7 : *non se, inquit, Iesus Dominus purpuratum nec diademate renidentem uenturum esse praedixit ; ego Christum, nisi in eo habitu formaque qua passus est, nisi crucis stigmata praefertentem, uenisse non credam.*

⁵²⁸ À la veille d'une bataille décisive en 355 en Gaule, Martin refuse d'y participer. Julien, alors gouverneur des Gaules, prend mal son refus.

sous la forme d'anges armés⁵²⁹. La nature de ces soldats est complexe et controversée. L'expression « milice céleste⁵³⁰ » (*militiae caelestis*) est curieuse et interroge sur l'identité de ces militaires. Sulpice joue sur les mots puisqu'il utilise pour désigner la milice des adjectifs relatifs à l'armement traditionnel d'Israël dans l'Ancien Testament, et celui de l'armée romaine contemporaine⁵³¹.

Les notes de Jacques Fontaine proposent de les identifier comme des *protectores* dépêchés par un fonctionnaire romain chrétien ou un sympathisant de Martin pour rétablir l'ordre et protéger la personne de l'évêque⁵³². Ces militaires sont « des fonctionnaires garants du maintien de l'ordre dont la fonction est validée par la loi et dont la foule ne pouvait récuser l'action⁵³³ ». Leur tâche principale est donc le maintien de l'ordre public. Martin compte de nombreux soutiens parmi la noblesse gallo-romaine et les classes dirigeantes des deux Lyonnaises⁵³⁴. Il a exercé dans sa jeunesse une carrière militaire en tant que *circitor*⁵³⁵ et conserve donc un lien particulier avec l'armée romaine. Aux yeux de Martin et dans le contexte de l'hagiographie, ces soldats ont figure de messager du Seigneur apparus de manière « providentielle ». En particulier, il pourrait s'agir de protecteurs domestiques (*protectores domestici*) dont les missions peuvent être plus ou moins variées. Deux *protectores* ont-ils été envoyés spécifiquement pour prêter main-forte à Martin ? Ces soldats d'élite sont étroitement liés à l'empereur et ont pour principale responsabilité sa protection personnelle. Ces militaires ont pu être dépêché par l'empereur Gratien qui gouverne la partie occidentale de l'Empire depuis 375⁵³⁶. Il est notamment présent à Lyon en 383⁵³⁷ où il est finalement assassiné⁵³⁸. Toutefois, certains membres des *protectores*, y compris les *domestici*, ne sont pas tenus de demeurer en permanence aux côtés de l'empereur et peuvent être assignés à des missions

⁵²⁹ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 14, 5 : « Alors, soudain, deux anges armés de lances et de boucliers se présentèrent à lui comme une milice céleste, se disant envoyés par le Seigneur pour disperser la foule des paysans et assurer la protection de Martin, afin qu'il n'y eût aucune résistance durant la destruction du temple [...] ».

⁵³⁰ Les apologistes chrétiens utilisent souvent l'adjectif « céleste » (*caelestis*) pour qualifier Dieu ou les attributs divins dans leurs écrits reflétant leur perspective théologique selon laquelle Dieu est transcendant et associé au royaume céleste. L'usage de cet adjectif renforce également l'idée de la sainteté et de la puissance divine. Quelques années plus tard, Augustin moque la destruction de la statue de la déesse *Caelestis* en faisant un jeu de mot entre son patronyme et l'adjectif céleste. Cf. annexe I.15.

⁵³¹ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 14, 5 : *Tum subito ei duo angeli hastati atque scutati instar militiae caelestis se obtulerunt [...]*.

⁵³² Sulp. Sev., *V. Mart.*, *Commentaire*, 767-768.

⁵³³ DUMÉZIL 2005, 57.

⁵³⁴ Sulp. Sev., *V. Mart.*, *Commentaire*, 781-786.

⁵³⁵ OURY 1987, 31. Il mène une carrière militaire durant sa jeunesse sous l'influence de son père, lui-même tribun militaire. De surcroît, son prénom est inspiré de Mars, le dieu de la guerre.

⁵³⁶ Zos., *HN*, IV, 19, 2.

⁵³⁷ *Cons. Const. a. 383*. On ne connaît pas la date de l'incident de Levroux mais les campagnes évangélisatrices de Martin ont commencé à partir de son entrée en fonction comme évêque en 371.

⁵³⁸ Zos., *HN*, IV, 35, 6.

spécifiques⁵³⁹. Ammien Marcellin, qui a été lui-même protecteur domestique, relate dans le livre XV de ses *Histoires* comment son groupe est envoyé en Gaule par Constance II pour éliminer l'usurpateur Silvanus en 355⁵⁴⁰. Cette flexibilité suggère une adaptation des *protectores* à différentes missions en dehors de leur rôle principal. Deux *protectores* ont pu être chargés de se joindre à Martin pour assurer sa protection. Les missions confiées aux *protectores* peuvent les conduire d'une extrémité à l'autre de l'empire.

L'identification formelle aux *protectores* n'est pas certaine du tout. Si l'on étudie mot à mot la description faite par Sulpice, il y décrit les soldats en question comme munis de boucliers et de lances (*hastati atque scutati*). L'équipement militaire des *protectores* comprend justement une lance (*hasta*), une *spatha*, une lame d'origine germanique, et un bouclier (*scutum*), les inscrivant pleinement dans les modes de combat tardoantiques⁵⁴¹. Le bouclier ovale, doté d'un ombon métallique central, est l'élément le plus fréquent dans les représentations des *protectores*. Pourtant le couple *hasta-scutum* ne permet pas à une identification formelle des *protectores*, ni même des gardes impériaux en raison de la généralisation de ce mode de représentation pour l'ensemble des soldats de l'armée romaine tardive. En effet, le *scutum* est une pièce d'équipement commune à la majorité des soldats romains tardoantiques, bien attestée par l'iconographie et l'archéologie. L'iconographie du IV^e siècle présente fréquemment des militaires de face, au repos, tenant leur lance de la main droite, soutenant leur bouclier posé au sol de la main gauche⁵⁴². De plus, dans les textes chrétiens d'époque théodosienne, les gardes impériaux sont fréquemment appelés « porteurs de lances » ou « porteurs de boucliers⁵⁴³ ». La description purement militaire de Sulpice décrit une réalité de l'armée romaine du IV^e siècle, mais pas spécifiquement des *protectores* car les détails qu'il fournit sont trop généraux. Sulpice a simplement repris des éléments militaires qui lui sont familiers et qui sont connus de tous afin de parler au plus grand monde. Les auteurs ecclésiastiques de l'époque théodosienne, qui sont peu soucieux des termes techniques précis, ne connaissent les soldats uniquement comme porteurs de lances et de boucliers. Il n'est donc pas surprenant de retrouver ces caractéristiques dans le récit de Sulpice. Par exemple, Théodoret place les porteurs de lances et les porteurs de boucliers sous les ordres du maître des offices, ce qui ne serait pas le cas s'il s'agissait de

⁵³⁹ Cf. EMION 2017, 275.

⁵⁴⁰ Amm. Marc., *Histoire*, XV, 2, 22.

⁵⁴¹ EMION 2017, 310.

⁵⁴² EMION 2017, 310.

⁵⁴³ DELMAIRE 2008, 39. En particulier les équivalents grecs de *δορυφόροι* (porteurs de lance) et *ὕπασπισταί* (porteurs de bouclier). Socrate désigne l'un des protecteurs domestiques de Constantin comme un *δορυφόροι*. Socr., *HE*, I, 13, 4.

protecteurs⁵⁴⁴. Par imitation de la garde impériale, les Grands recrutent à leur tour des gardes : Jean Chrysostome évoque des δορυφόροι, terme grec équivalent des *scutati*, chargés d'entourer les gouverneurs et certains riches⁵⁴⁵. Martin en a-t-il lui-même recruté pour composer son escorte ?

Grâce à cette milice, l'évêque de Tours retourne sur les lieux et démolit le temple « jusqu'à ses fondations » avant de finir par briser les autels et les images. Concrètement, il pourrait s'agir de l'autel et de la statue de Mars Cososus, un dieu de source guérisseur, dont une inscription a été retrouvée sur le site de Levroux⁵⁴⁶. Par la suite, les habitants constatant l'impuissance des dieux et les abandonnant à leur triste sort, finissent par acclamer Martin avant qu'une partie d'entre eux ne se convertisse au christianisme⁵⁴⁷. En sollicitant l'aide des soldats, l'évêque de Tours participe indirectement aux actions des pouvoirs publics⁵⁴⁸. À partir du moment où Martin revient accompagné des deux soldats, la foule s'avoue vaincue et laisse l'évêque de Tours accomplir son œuvre de destruction. D'après Sulpice, « les paysans comprirent qu'une puissance divine les avait frappés de stupeur et de panique pour les empêcher de résister par la violence à l'évêque⁵⁴⁹ ». La version de Sulpice laisse entendre que les paysans sont matés, effrayés par ces mercenaires et la peur de la puissance divine, les empêchant de procéder à toute tentative de rébellion ou de violence envers l'évêque. Par conséquent, la demande d'une protection plus officielle et effective intervient pour l'évêque lorsque l'opposition de la foule empêche de procéder à l'arasement des lieux de culte païens. Cela indique que tout repose sur le rapport de force local présent durant ces conflits. Autrement dit, la loi n'intervient que dans certains cas. La réalité sociale évolue souvent indépendamment de celle-ci.

La présence de ces armées est un révélateur du climat de tensions que peuvent faire naître ces attaques musclées. Pour Martin et les chrétiens de manière générale, il est primordial et salutaire d'éliminer les cultes idolâtres. Cependant, la population ne comprend pas et n'accepte pas cette ardeur dirigée contre les sanctuaires où ils ont l'habitude de se rassembler

⁵⁴⁴ Théod., *Quaestiones in librum II Regnorum*, 40.

⁵⁴⁵ Joh. Chrys., *In Matthaicum homiliae*, 63, 4.

⁵⁴⁶ *CIL*, t. 13, p. 1359. D'ailleurs, Mars étant le dieu de la guerre, cela pourrait expliquer le récit « guerrier », d'autant plus si l'on se souvient que Martin a mené une carrière dans l'armée durant sa jeunesse.

⁵⁴⁷ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 14, 7 : « ils crurent **presque** tous au Seigneur Jésus [...] » Ce « presque » (*fere*) montre la semi-victoire de Martin.

⁵⁴⁸ DUMÉZIL 2005, 57.

⁵⁴⁹ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 24 : *Quo uiso, rustici, cum se intellexerent diuino nutu obstupefactos atque perterritos ne episcopo repugnarent [...]*.

pour des cérémonies officielles. Ils y répondent de manière violente à la hauteur de leur attachement à leurs cultes et coutumes. C'est pour cette raison que les récits décrivant la destruction de temples mentionnent fréquemment la présence d'une armée accompagnant le fonctionnaire ou l'évêque car l'édifice est défendu par une population locale encore tenace, conforme à la « trinité récurrente » décrite par Béatrice Caseau⁵⁵⁰. Cette opposition peut entraîner un risque d'émeutes lors de ces opérations comme cela s'est produit lors du démantèlement du *Sérapéion*. Le mécanisme de violence se met en place lorsque la communauté païenne est suffisamment forte et soudée, que ce soit en nombre, ou par le biais d'une influence, par exemple lorsqu'elle détient une prise sur la curie locale⁵⁵¹. La nouvelle de l'arrivée d'une loi se répand rapidement dans la ville, et le gouverneur ou les magistrats locaux convoquent les citoyens dans le but de prononcer et de lire à haute voix la nouvelle législation comme un ordre explicite de l'empereur⁵⁵². La lecture devant la population est mise en scène en tant qu'événement impérial⁵⁵³.

Le cas d'Apamée constitue un autre exemple, notamment en raison de l'opposition ferme des Apaméens reconnus pour leur grande dévotion. La législation d'Arcadius concernant la fermeture des temples donne la priorité au maintien de l'ordre public⁵⁵⁴. Pour Gaza, cet aspect est essentiel. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que l'évêque de Gaza, qui après avoir obtenu une lettre impériale, revient dans la cité, accompagné d'une escorte militaire procéder à la démolition du temple de la ville⁵⁵⁵. L'évêque a conscience de ce danger et demande lui-même cette escorte⁵⁵⁶. Cette armée se justifie notamment par la menace que représente la cité et ses

⁵⁵⁰ CASEAU 2001, 83.

⁵⁵¹ CASEAU 2001, 82.

⁵⁵² HAHN 2015, 134-135.

⁵⁵³ Sozom., *HE*, VII, 8 : « On dit que, quand cet édit impérial eut été lu en public, les chrétiens poussèrent une grande clameur, attendu que, dès le préambule, l'empereur mettait en accusation les païens ; qu'ensuite ceux qui gardaient le Sérapéum, pris de crainte, avaient fui et que les chrétiens, s'étant saisi du lieu, l'avaient occupé depuis ce moment. » ; Marc. Diac., *V. Porph.*, 63 : « Le lendemain, ayant invité les habitants de la ville, en présence du duc et du consulaire, il leur montra la lettre impériale qui ordonnait que les temples des idoles fussent détruits et livrés au feu. Dès que les idolâtres l'entendirent, ils se lamentèrent à grands cris, de sorte que les magistrats s'indignèrent et, les menaçant, envoyèrent contre eux des soldats qui les frappaient à coup de verges et de gourdins. »

⁵⁵⁴ *CTh.* XVI, 10, 16.

⁵⁵⁵ Marc. Diac., *V. Porph.*, 63 : « Dix jours plus tard, l'admirable Kynégios arriva avec le consulaire, le duc et une troupe abondante de soldats et de civils. » Cf. annexe I.21. Le Kynégios du récit de Marc n'est pas le même que le préfet du prétoire sous Théodose. J-F.-M. Marique a suggéré que ce Kynégios pourrait avoir des liens avec lui. MARIQUE 2013, 60-62. Le *PLRE* émet l'hypothèse qu'il s'agisse de son fils, ce qui pourrait expliquer pourquoi il se voit confier cette mission. (*PLRE* II, « Cynegius 2 », 331.)

⁵⁵⁶ Marc. Diac., *V. Porph.*, 63 : « Nous [Marc et Porphyre] lui suggérâmes de désigner des ducs et des consulaires pour nous protéger, avec leurs troupes. » Cf. annexe I.21.

habitants : Gaza est encore très majoritairement païenne⁵⁵⁷, représentant un risque d'instabilité et de danger pour l'évêque. Il ne peut envisager la destruction d'un temple aussi imposant et renommé sans bénéficier d'un soutien financier et militaire de premier plan au risque d'encourir un destin tragique⁵⁵⁸. Même après la destruction du temple de Marnas, une présence militaire est occasionnellement nécessaire pour maintenir l'ordre. Après 407, une émeute violente des païens cause la mort de plusieurs chrétiens⁵⁵⁹. De la même façon, Levroux semble encore être largement dominée par une population païenne⁵⁶⁰ pouvant expliquer l'inquiétude de Martin. Sulpice précise d'ailleurs que leur refus initial est marqué par l'usage de la violence⁵⁶¹. Rappelons que la Gaule, notamment dans ses zones rurales, n'est encore que très peu christianisée. La présence du christianisme reste principalement concentrée dans les grandes villes⁵⁶².

Néanmoins, l'escorte militaire ne garantit pas toujours la sécurité de l'évêque. Lors de l'assassinat de Marcel par la population d'Aulôn dans le sud d'Apamée en 389⁵⁶³, alors qu'il supervise la destruction d'un autre temple de Zeus en présence de renforts militaires, il est capturé et brûlé vif par des émeutiers païens⁵⁶⁴. Peut-on interpréter cela comme un manque d'implication de la part des militaires, ou simplement comme une difficulté à maintenir l'ordre devant une foule déterminée à défendre son héritage religieux ? Ne pouvant faire appel aux troupes impériales, l'évêque a recours à une armée de fortune composée de soldats et de gladiateurs d'après Sozomène⁵⁶⁵. En effet, le fait que les gladiateurs et les soldats n'ont pas été en mesure de protéger Marcel suggère qu'il a rassemblé cette armée de manière désorganisée et précipitée avec les forces disponibles pour venir à bout de la résistance de la population

⁵⁵⁷ Le christianisme est une religion rare et éprouvée. La cité compte 280 chrétiens sur une population totale estimée à un peu plus de 20 000 personnes. Cf. sur la chronologie de la christianisation du territoire de de Gaza, LAMPADARIDI 2011, 175-179. La christianisation de la cité démarre véritablement sous l'impulsion de Porphyre.

⁵⁵⁸ CHUVIN 1990, 82-83. On peut aussi citer la résistance païenne visant à protéger le *Sérapéion* qui n'a pu être brisée que par l'intervention des autorités et des ordres de l'empereur. THELAMON 1981, 253.

⁵⁵⁹ Marc. Diac., *V. Porph.*, 75 ; 99.

⁵⁶⁰ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 14, 3 : [...] *restitit ei multitudo gentilium* [...]. *Multitudo* pouvant se traduire par foule, grand nombre ou multitude. De même, lorsqu'il détruit un autre sanctuaire païen, Sulpice précise qu'il est encore « très fréquenté » (*celeberrimo*). *V. Mart.*, 14, 1.

⁵⁶¹ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 14, 3 : « mais la foule des païens s'y opposa tant et si bien qu'il fut repoussé, **non sans violences.** »

⁵⁶² Annexe VI, carte 4.

⁵⁶³ CHUVIN 1990, 66.

⁵⁶⁴ Le récit de Sozomène vient compléter celui de Théodoret qui a préféré passer sous silence la mort de l'évêque par réserve. Sozom., *HE*, VII, 15, 13-15.

⁵⁶⁵ Sozom., *HE*, VII, 15, 13-15 : στρατιώτας τινὰς καὶ μονομάχους [...].

païenne⁵⁶⁶. Les forces que Sozomène mentionne sont peut-être des soldats réguliers dont l'un des subordonnés a été soudoyé par Marcel pour apporter une aide militaire⁵⁶⁷. Toutefois, rien ne semble indiquer qu'ils aient été envoyés par les autorités impériales. Il ne s'agit pas d'une armée régulière, mais d'une milice locale en dehors de tout lien impérial, peut-être recrutée par l'évêque sur le terrain. En effet, il n'est pas rare à cette époque où la gladiature perd en popularité et représentations, que des bandes de gladiateurs soient engagés comme hommes de main lors de querelles politico-religieuses⁵⁶⁸. Le manque d'organisation de cette armée improvisée est probablement la cause de la capture de Marcel.

D) L'absence de légalité dans les actions de Martin : une exception en Occident ?

L'attribution de titres militaires authentiques dans les récits hagiographiques ne garantit en aucun cas leur historicité⁵⁶⁹. Les hagiographes ont souvent utilisé le langage contemporain de leur époque, une pratique d'autant plus compréhensible que les *protectores* sont des figures récurrentes dans les sources hagiographiques tardives⁵⁷⁰. Les récits de destruction sont calqués sur ceux de l'Ancien Testament, cherchant à montrer l'inutilité et l'impuissance des idoles à défendre leurs lieux de culte. Les gestes de violence sont formalisés et canonisés par une longue tradition textuelle conférant à la violence une sorte de légitimité dès lors qu'il s'agit de prouver la puissance du Dieu unique sur les autres divinités⁵⁷¹. Il peut être tentant de prendre au pied de la lettre certains textes hagiographiques car ils utilisent un vocabulaire qui semble technique, en particulier en ce qui concerne la hiérarchie. Toutefois, les hagiographes utilisent diverses sources pour élaborer leurs récits : tradition orale, autres hagiographies, mais également des textes littéraires et des monuments disponibles dans leur environnement immédiat. Par conséquent, il est possible de trouver des personnages réels dans des situations fictives⁵⁷². Cependant, leur rôle dans ces récits est intéressant et mérite d'être interrogé. En ce qui concerne Martin, la véracité des sources sur sa vie a été sujette à débat. Ses attaques iconoclastes anti-

⁵⁶⁶ Sozom., *HE*, VII, 15, 14 : « Tandis que les soldats et les gladiateurs étaient occupés à prendre le temple, quelques-uns des païens, ayant appris que l'évêque était seul du côté où l'on ne se battait pas, firent une sortie : surgissant soudain près de lui, ils le saisirent, le jetèrent sur un bûcher et le firent périr. »

⁵⁶⁷ FOWDEN 1978, 67. F. Trombley suggère que ces soldats sont à la retraite au moment du recrutement de Marcel. TROMBLEY 1995, 127.

⁵⁶⁸ Citons l'exemple du pape Damase qui recrute des gladiateurs en 367 pour lutter contre Ursin, un antipape. *Collectio. Avell.*, I, 5, 7.

⁵⁶⁹ EMION 2017, 23.

⁵⁷⁰ Citons les *protectores* faisant partie des soldats envoyés arrêter les chrétiens Apollonius et Philémon dans l'*Historia Monachorum* écrite à la fin du IV^e siècle. EMION 2017, 361.

⁵⁷¹ CASEAU 2001, 85.

⁵⁷² EMION 2017, 358.

païennes ne doivent pas être niées, ni surestimées⁵⁷³. La *Vie de saint Martin* est écrite peu de temps après la mort du saint, alors que des témoins sont encore en vie, renforçant l'hypothèse de leur potentielle véracité⁵⁷⁴. Selon Mar Marcos, l'attitude violente et provocatrice de Martin à l'égard du paganisme à une époque où la législation n'autorise pas encore la destruction des temples ne fait aucun doute⁵⁷⁵. Si nous admettons ce fait, pourquoi ne fait-il pas appel à l'empereur pour obtenir un décret lui permettant de mener ses opérations légalement contre les temples à l'instar de Marcel, Théophile ou Porphyre à la même période ? Est-ce une exception dans le cas de Martin en Occident, ou d'autres évêques ont-ils adopté une approche similaire ?

À l'époque de Martin, le sort des temples reste du ressort des autorités civiles, et en Orient, les évêques n'agissent pas hors de l'autorité impériale comme le montre divers exemples. Nous avons déjà mentionné la méfiance de Martin à l'égard de la figure de l'empereur. Mais une autre piste de réponse peut se trouver dans le genre littéraire des récits consacrés à Martin. À la différence du récit d'Apamée qui est une histoire ecclésiastique, les sources sur la vie de Martin sont des hagiographies. La fonction de l'hagiographie, et par extension la figure du saint, n'est pas de construire un récit historique et biographique, mais bien d'évoquer des actions qui amènent à la sainteté afin de pouvoir les imiter tel un modèle⁵⁷⁶ plutôt que de décrire une politique effective. Il s'agit avant tout d'une biographie écrite par un disciple, un intime de Martin soucieux de laisser une image d'un évêque martyr et de l'ériger en grande figure historique. Cependant, ces histoires se basent sur une réalité historique⁵⁷⁷. En outre, les sources qui mentionnent les miracles de Martin ont aussi un tout autre but. D'abord, Sulpice cherche à mettre en avant les *virtutes* exemplaires de Martin⁵⁷⁸ à travers la narration de ses miracles et de ses exploits héroïques. Cette démarche vise à construire l'image idéale d'un saint chrétien, en mêlant des faits historiques aux *topoi* chrétiens, caractéristique de l'œuvre apologétique⁵⁷⁹. Les vertus expriment la puissance divine qui s'exerce par l'intermédiaire du

⁵⁷³ En particulier, T. Barnes conteste même le fait que Martin ait été un soldat, remettant en cause la *Vie* complète de Sulpice. BARNES 2010, 233 ; MARCOS 2015, 176.

⁵⁷⁴ MARCOS 2015, 177.

⁵⁷⁵ MARCOS 2015, 177. Thomas Creissen a néanmoins montré que les preuves archéologiques ne coïncident pas avec les écrits de Sulpice, suggérant que l'hagiographe s'est permis de grandes libertés vis-à-vis de la réalité historique, jusqu'à suggérer que l'ensemble des anecdotes qu'il décrit sont légendaires. CREISSEN 2014, 287.

⁵⁷⁶ GADDIS 2006, 151.

⁵⁷⁷ MARCOS 2015, 191.

⁵⁷⁸ Sulp. Sev., *V. Mart.*, 13, 9 : « Mais les "vertus" et l'exemple de Martin lui donnèrent tant de force qu'il ne s'y trouve plus un seul endroit qui ne soit rempli d'églises ou d'ermitages en très grand nombre. » Les récits de miracles sont, pour l'essentiel, prétexte à la manifestation de la *virtus divina*, le plus souvent d'ailleurs par l'intermédiaire de la *virtus* des saints dont les chrétiens cherchent à bénéficier de leur intercession et des bienfaits de leur *virtus*.

⁵⁷⁹ CREISSEN 2014, 287 ; SOTINEL 2004, 51. Sur les *topoi* du récit hagiographique, cf. l'article FESTUGIÈRE 1960.

saint. La destruction des idoles, digne d'admiration et d'imitation, à une certaine signification dans sa démonstration, elle contribue à la réputation du saint⁵⁸⁰. La Bible contient de nombreuses références à la destruction d'idoles et à leur culte qui est dénoncée⁵⁸¹. D'ailleurs, l'exemple de Martin s'est répandu par la suite et a inspiré de nombreux imitateurs⁵⁸², ce qui est l'objectif recherché. La méthode de Martin est présentée comme une sorte de combat spiritualisée et apaisée⁵⁸³. À travers ces récits, il s'agit d'illustrer la puissance de Dieu d'un point de vue matériel en faisant disparaître les idoles du paysage encore nombreuses dans les campagnes. En se présentant comme le démolisseur des temples païens, Martin est protégé par la force divine⁵⁸⁴. On peut donc supposer que c'est également pour cette raison que les deux auteurs ne mentionnent pas de loi, ou bien même lorsque Sulpice utilise la métaphore des anges pour évoquer les militaires, puisque le mentionner de manière formelle serait contraire à leur argumentation hagiographique. S'il n'a pas l'autorisation impériale et si juridiquement il transgresse la loi, Martin a l'autorisation divine lui octroyant le droit d'enfreindre les lois impériales à l'image de l'abbé copte Shénouté d'Atripe⁵⁸⁵. On pourrait toutefois objecter que la *Vie de Porphyre* rédigée par Marc le Diacre mentionne à plusieurs reprises des lettres impériales obtenus par l'évêque, qui sont même des éléments centraux et déterminants du récit alors qu'il s'agit pourtant d'une hagiographie.

Par conséquent, une autre explication nous conduit à envisager une coopération entre Martin et des aristocrates locaux. En vérité, il est possible que Martin agisse en violation de la loi grâce à des soutiens qu'il entretient parmi les classes dirigeantes. Celles-ci ont pu volontairement fermer les yeux sur ses actions dirigées contre les temples. Clare Stancliffe estime que les infractions de Martin n'auraient pas pu avoir lieu sans les relations amicales conservées par ce dernier avec des membres de l'administration et de l'aristocratie gallo-

⁵⁸⁰ CASEAU 2014¹, 110.

⁵⁸¹ Dans l'Ancien Testament, il est souvent question de la destruction des idoles des nations païennes par les Israélites, suivant les ordres de Dieu. On peut citer la destruction de la statue du dieu Dagon dans le récit de la capture de l'Arche d'Alliance par les Philistins, où la statue de Dagon est tombée et brisée devant l'Arche (1 Samuel 5 : 1-5). De même, dans le Nouveau Testament, les Actes des Apôtres relatent des incidents où des idoles païennes sont remises en question ou même détruites, comme lors de la prédication de l'apôtre Paul à Éphèse, où une foule en colère a détruit les statues d'Artémis après avoir été convertie au christianisme (Actes 19 : 23-41).

⁵⁸² MARCOS 2015, 177. Grégoire de Tours mentionne le cas d'un certain Simplicius, nommé évêque d'Autun en 364. En observant une procession dédiée à la déesse Berecynta (un autre nom pour Cybèle), au cours de laquelle l'idole est transportée par des bœufs et un chariot en présence d'un grand nombre de fidèles, il implore Dieu de renverser la statue. Cette prière est miraculeusement exaucée, conduisant ainsi à la conversion de quatre cents personnes. Greg. Tur., *Gloria confessorum*, 77.

⁵⁸³ DUMÉZIL 2005, 388.

⁵⁸⁴ PERNOUD 1996, 76-77.

⁵⁸⁵ Shénouté, *Not Because a Fox Barks*, DU 168. Cf. p. 47-52.

romaines acquises au christianisme⁵⁸⁶. De nombreux sarcophages du IV^e siècle, sculptés dans des marbres précieux et ornés de sculptures, attestent du processus de conversion de l'aristocratie gallo-romaine. Un grand nombre de hauts fonctionnaires de l'époque sont désormais chrétiens⁵⁸⁷. Dès lors, celles-ci ont donc volontairement laissé la liberté à Martin de mener ses actions destructrices jusqu'à fournir une garde armée à l'occasion, expliquant le fait qu'il ait pu être accompagné d'une escorte militaire à Levroux.

La législation impériale offre un cadre juridique ambivalent. Bien qu'elle ait pour but d'orienter la politique religieuse de l'empire, dans la réalité de l'administration impériale, cela ne signifie pas une ligne directrice obligatoire pour une action administrative cohérente dans toutes les régions et les villes de l'empire. En effet, la diversité des contextes locaux, des structures de pouvoir et des traditions préexistantes influencent la manière dont les lois impériales sont interprétées et mises en œuvre sur le terrain. Ainsi, elle offre une marge d'action considérable sur le terrain, à condition qu'il y ait des initiatives et des opportunités appropriées pour prendre ce type de décisions. C'est précisément pour cette raison que dans les cas individuels comme Martin, ils s'affranchissent de la tâche laborieuse et coûteuse d'obtenir un décret impérial spécifique tant que la procédure locale est plausible dans le cadre des normes juridiques existantes⁵⁸⁸. En d'autres termes, les initiatives locales, si elles sont bien justifiées et cadrées juridiquement, peuvent être plus rapidement et efficacement mises en œuvre, bien plus que si elles nécessitent une validation impériale formelle.

Pourquoi cette légalité semble-t-elle plus prédominante en Orient qu'en Occident ? À plusieurs reprises, les divisions politiques conduisent les évêques occidentaux à adopter une attitude en apparence plus distante vis-à-vis de l'empereur et du pouvoir impérial que leurs homologues orientaux. Pourtant, l'objectif recherché est similaire tant en Orient qu'en Occident : celui d'un empire chrétien universel où le pouvoir politique et les autorités religieuses s'appuient mutuellement. La christianisation, plus avancée en Orient dès le III^e siècle, notamment autour d'Antioche, en Égypte et en Syrie, constitue une première explication. Dans les régions affectées par ces destructions, on observe une implantation dense d'églises

⁵⁸⁶ STANCLIFFE 1983, 335. Martin est approché à la fois par les paysans et les nobles. Un jour, il est appelé par un proconsulaire (*proconsularis*) qui se convertit une fois que Martin a délivré son esclave de la possession d'un démon. Sulp. Sev., *V. Mart.*, 17, 1-4.

⁵⁸⁷ MARAVAL 2005, 143.

⁵⁸⁸ HAHN 2011, 215.

métropolitaines, en nombre supérieur à celles trouvées en Gaule ou en Bretagne⁵⁸⁹. En Occident, Martin est l'un des rares saints à avoir bénéficié d'une biographie aussi dense. Son exemple demeure singulier dans le contexte de l'évangélisation en Gaule au IV^e siècle, et de manière générale en Occident au cours des décennies 380 et 390. La majorité des Gallo-Romains est encore païenne et les anciens cultes conservent leur prestige d'antan auprès des populations rurales. La christianisation prend véritablement une tout autre ampleur à partir du VI^e siècle, notamment par le soutien de l'aristocratie dans certaines régions gauloises⁵⁹⁰. Quant à Rome, la ville peine à se dissocier véritablement de son enveloppe païenne traditionnelle, comme le montre les derniers efforts du « triumvirat païen⁵⁹¹ ». Le calendrier des fêtes païennes reste en vigueur et les temples sont encore entretenus au IV^e siècle et quelques-uns même sont construits. En Bretagne, on ne connaît pas davantage de personnalité marquante à cette époque. Ainsi, la raison de cette dissymétrie peut tout simplement s'expliquer par la présence moins dense de moines et d'évêques à l'Ouest qu'à l'Est. Chacun agit avec un niveau de force qui varie selon la situation. Parfois, ce sont les circonstances politiques ou les caractères des empereurs eux-mêmes qui initient ces actions, un facteur non négligeable sur ce point-là.

Est-ce à dire que finalement le pouvoir impérial n'a pas de prise réelle sur l'ensemble de ses populations ? En effet, accorder trop d'indépendance et d'autorité aux évêques, en particulier auprès des non-chrétiens, peut s'avérer dangereux : la position des païens et de leurs temples est encore telle à la fin du IV^e siècle, que toutes actions commises contre eux entraînent des conséquences, parfois tragiques. Il est essentiel pour les autorités civiles de garder un pied dans ses actions⁵⁹². Les évêques orientaux acquièrent progressivement une autorité locale sur leur cité épiscopale à la différence de l'Ouest de l'Empire qui succombent progressivement aux désordres internes et aux pillages extérieurs. En Orient, les fonctionnaires de l'empereur restent pleinement responsables pour le maintien de l'ordre public⁵⁹³. Au siècle suivant, les évêques sont invités à jouer le rôle d'informateur et d'espion en rapportant à l'empereur comment ses fonctionnaires appliquent la loi définissant la religion⁵⁹⁴.

La structure administrative de la cité protobyzantine n'agit plus en tant qu'entité politique indépendante, mais fonctionne désormais comme un dispositif de gestion local sous

⁵⁸⁹ Annexe VI, carte 3.

⁵⁹⁰ WERNER 1976, 46.

⁵⁹¹ GWYNN 2011, 139.

⁵⁹² FOWDEN 1978, 56-57.

⁵⁹³ FOWDEN 1978, 56-57.

⁵⁹⁴ *CJ.* I, 11, 9 (472) ; I, 4, 22, 1 (529).

l'autorité directe du pouvoir central. Toutefois, cette administration n'est pas exercée par des agents étatiques, mais par les élites municipales qui continuent de jouer un rôle indispensable en tant qu'intermédiaires locaux pour l'administration impériale. Avec l'affaiblissement des institutions urbaines traditionnelles, et face à une pression croissante de la part de l'autorité centrale, un système plus homogène et restrictif se met en place : les notables locaux se voient confier une responsabilité collective vis-à-vis de l'État⁵⁹⁵. Ainsi, les évêques orientaux sont contraints de tenir compte de l'autorité des institutions municipales en sollicitant l'aval de l'empereur.

⁵⁹⁵ FEISSEL 2012, 104-105.

Conclusion du chapitre

La *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère dépeint l'enthousiasme pour l'iconoclasme de Martin. La méthode de Martin est singulière par rapport à ses homologues orientaux : il agit en marge de la loi dans une campagne personnelle. Tandis que plusieurs autres récits insistent sur le pragmatisme des évêques. Porphyre avance dans les limites de la légalité en obtenant les autorisations nécessaires à la cour de Constantinople. L'évêque de Tours fait appel à des soutiens locaux. Grâce au réseau qu'il a tissé avec des aristocrates gallo-romains, il parvient à se constituer une force nécessaire pour arriver à mettre à bas plusieurs sanctuaires païens sans le soutien des autorités impériales. Plusieurs fois confronté à la violence des villageois, Martin est accompagné d'une petite milice de soldats comme beaucoup d'évêques menant les mêmes actions.

L'étude de Martin en Gaule permet de reconstituer une idée de la difficile balance entre le respect des lois et l'autonomie des évêques pour éradiquer le paganisme à l'époque théodosienne. Le contraste est manifeste puisque Marcel, préfère avoir recours à l'approbation impériale et la légalité de son entreprise, tandis que Martin agit de son propre chef grâce à des soutiens locaux. Par conséquent, si beaucoup d'exemples montrent des évêques soucieux de procéder dans la légalité en cette fin du IV^e siècle, en particulier en Orient, tous ne se préoccupent pas d'agir en conformité avec la légalité juridique ou avec l'approbation de l'empereur. Il est important de noter que tous les évêques ne sont pas nécessairement impliqués dans de telles actions. Il y a inévitablement des variations régionales et individuelles dans la manière dont les évêques abordent la question de la destruction des temples.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les atteintes contre les sites païens apparaissent comme ponctuelles, localisées et orchestrées par des individus dont le soutien impérial n'est pas toujours clairement établi, dans un contexte où les règles sont encore ambiguës et les directives davantage informelles qu'officielles. Cette ambiguïté crée un terrain propice à des interprétations diverses et à des actions non coordonnées. Bien que l'approbation impériale ne soit pas systématiquement définie, la loi est brandie pour légitimer les attaques perpétrées contre les lieux de culte païens. Lorsque des destructions ont lieu sans légitimité législative, elles sont condamnées non seulement par des membres de l'élite épiscopale, mais aussi par l'Église.

Ces démolitions servent alors de démonstration de force de la part du pouvoir épiscopal dans les cités. Les attaques de temple ont une fonction politique tout autant que religieuse, et s'appuient sur le pouvoir impérial. Il s'agit donc bien de violence religieuse et non de simples destructions d'ordre pratique, comme il en existe de nombreuses lors du siècle suivant. On constate que le mécanisme de la violence se met en place dès lors qu'il existe une forte communauté païenne, de peu minoritaire face aux chrétiens, ou tenant le haut du pavé et contrôlant la curie. Cette résistance des païens a pu s'accompagner comme à Gaza d'agressions sur les chrétiens. Si le pouvoir impérial n'intervient pas directement, il ne peut ignorer ces actes criminels, et son inaction démontre clairement son approbation.

Les temples apparaissent donc comme nécessairement facteurs de trouble : non seulement ils continuent d'être des points de ralliement éventuels pour les païens où les soupçons de sacrifice pèsent, mais ils affichent une religion contraire à celle de l'empereur, ce qui empêche toute cohésion inhérente à l'empire, toujours plus divisé par ses dissensions. Face à ces différents facteurs, il apparaît nécessaire de faire disparaître la plupart des lieux de culte païens, soit en les détruisant, soit en les transformant en églises par l'ajout d'une croix chrétienne et, quelques fois, par le martèlement de ses statues.

Les évêques semblent incarner un rôle central dans les décisions de destruction : ce sont eux qui lancent les troupes à l'assaut, probablement de par leur propre volonté, celle de faire tomber un culte qu'ils jugent impie, mais aussi par le symbole qu'ils représentent. En effet, ils sont les seuls à pouvoir pratiquer les prières chargées d'exorciser les démons, ou les seuls capables de purifier l'espace des sanctuaires détruits. Le pouvoir impérial soutient implicitement ces destructions en fournissant des mandats aux évêques à l'occasion ou des

soldats pour assurer leur protection. La législation théodosienne encourage les chrétiens à agir contre les temples et leurs cultes à condition de ne pas compromettre l'ordre public et sous autorisation impériale. En fin de compte, le pouvoir impérial et les évêques trouvent chacun un intérêt dans ces luttes contre les édifices païens bien que tous les diocèses ne possèdent pas des évêques suffisamment habiles et proches du pouvoir pour obtenir une intervention militaire.

DEUXIÈME PARTIE

Un renforcement de l'application de la législation au tournant du V^e siècle en Afrique du Nord ?

(De 399 ap. J.-C. aux années 420 ap. J.-C.)

« Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. »

Cic., *Leg.*, I, 15

Introduction

« Car je connais très bien et avec beaucoup de peine votre culte superstitieux des idoles, et contre ces idoles vos temples se ferment plus facilement que vos cœurs, ou plutôt ces idoles sont enfermées dans vos cœurs autant que dans vos temples⁵⁹⁶ », déplore l'évêque d'Hippone dans cette lettre adressée aux païens de la cité de Madaure en ce début du V^e siècle. À cette époque, l'Afrique du Nord est une région où se cristallise des tensions religieuses qui sont particulièrement palpables, principalement entre les adeptes du christianisme et les partisans du paganisme encore très influents à cette époque. Cette période est aussi marquée par des conflits, des débats théologiques et des rivalités entre les différentes communautés religieuses, entre chrétiens et païens, mais aussi catholiques et donatistes qui s'entredéchirent depuis le premier quart du IV^e siècle. Le donatisme, apparu en 312 à Carthage et nommé d'après son inspirateur Donat le Grand, provoque un « grand schisme africain » et est rejoint par une majorité des chrétiens d'Afrique du Nord malgré les persécutions régulières du pouvoir romain⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ [Traduction personnelle]. Aug., *Ep.* 232, 1. Cf. annexe I.7.

⁵⁹⁷ KOTULA 1976, 348.

Le christianisme se diffuse tôt en Afrique, puisque dès le II^e siècle, les communautés chrétiennes sont déjà nombreuses⁵⁹⁸. Toutefois, tout au long du IV^e siècle, les chrétiens restent minoritaires en Afrique du Nord, bien que dans certaines cités les chrétiens sont majoritaires, comme la cité de l'évêque d'Hippone. L'engagement de plus en plus croissant des empereurs chrétiens permet l'impulsion décisive du christianisme à partir des années 380. Néanmoins, la province africaine se démarque par une résistance animant les cités qui restent longtemps fidèles au paganisme⁵⁹⁹. Les trois chapitres ci-dessous illustrent cette opposition de ces cités.

Pour notre deuxième partie, nous choisissons d'étudier plus en détail l'Afrique proconsulaire⁶⁰⁰. Ce choix est motivé par deux raisons : premièrement, nos recherches nous ont naturellement guidées vers cette région au tournant du V^e siècle. Deuxièmement, cet espace semble être un lieu propice pour la compréhension de la mise en œuvre des constitutions impériales à partir d'épisodes de vandalisme bien documentés par le biais de sources variées : briser les temples, renverser les idoles pour faire place nette, mais aussi à une résistance païenne encore bien perceptible. Les attaques contre les temples païens en Afrique romaine tardive s'inscrivent dans la dynamique post-théodosienne de christianisation progressive de l'appareil d'État et constituent un excellent moyen de mesurer les tensions de l'époque.

L'Afrique tardo-antique et les aspects de sa christianisation ont fait l'objet de nombreuses études⁶⁰¹. Elles nous sont particulièrement bien documentées grâce à Augustin d'Hippone et son *corpus* qui constitue notre source principale pour cette partie. Prêtre, puis évêque à Hippone de 391 à 430, Augustin est pendant ces quarante années un témoin direct et un acteur de la christianisation de l'Afrique romaine. Le paganisme reste tenace au sein de l'élite sociale et intellectuelle des cités, devenant un véritable objet de prédilection pour l'apostolat d'Augustin⁶⁰². Grâce à ses nombreux traités, lettres et sermons, nous pouvons reconstituer le fil des différents événements entre 399 jusque dans les années 410 et tenter de comprendre la place qu'occupe les constitutions impériales au sein des tensions religieuses qui secouent l'Afrique proconsulaire. Son *corpus* permet de formuler de nombreuses hypothèses,

⁵⁹⁸ HUGONOT 2000, 179.

⁵⁹⁹ BRIAND-PONSART-HUGONOT 2005, 407-408.

⁶⁰⁰ Cf. annexe VI, carte 5.

⁶⁰¹ Citons par exemple DE BRUYN G. (2014) : *Imago principum, imago deorum. Recherches sur les statues impériales et divines dans les cités d'Afrique (Ier – Ve siècles ap. J.-C.)*, thèse sous la direction de SINEUX P., BENOIST S., Université de Caen Basse-Normandie ; ADROMA ADRUPIAKO F. (2017) : *Caritas Patriae : loyalisme politique et foi chrétienne. La correspondance entre Nectarius de Calama et Augustin d'Hippone. Epistulae 90-91 ; 103-104 (août 408-mars 409 ap J.-C.)*, thèse sous la direction de ZARINI V., CASSINGENA-TRÉVEDY F., Sorbonne Université.

⁶⁰² LEPELLEY 2010, 169.

mais il n'en demeure pas moins qu'en dehors de Quodvultdeus, aucun témoignage littéraire équivalent ne vient infirmer ou corroborer ses dires.

Pour cela, nous allons tout d'abord étudier la mission des comtes Jovius et Gaudentius à Carthage en 399. Puis, nous examinerons un sermon inédit d'Augustin témoignant d'une surveillance policière à l'égard des païens et de leurs sacrifices. Enfin, nous finirons par analyser les émeutes survenues à Calame en 408.

CHAPITRE IV

La mission de Jovius et Gaudentius et l'affaire du temple de Caelestis (399-421)

Introduction

Dès les années 380, de nombreux ravages iconoclastes sont recensés, perpétrés par des fanatiques chrétiens dans tout l'Empire contre les temples et les œuvres païennes⁶⁰³. Très souvent, ces délinquants n'ont que faire de la légalité de leurs actions, expliquant les nombreuses destructions violentes du mobilier culturel ou artistique païen. Il y a là aussi des excès comme le ravage du temple de Sérapis à Alexandrie en 392, dont l'affaire se répand dans tout le pourtour méditerranéen⁶⁰⁴. Pourtant, d'après de nombreux spécialistes, ces attaques sont l'œuvre de fanatiques isolés, mal contrôlés sans l'approbation du pouvoir ecclésiastique et gouvernemental⁶⁰⁵.

Cependant, nous pouvons nous demander si certaines de ces destructions iconoclastes ont été perpétrées par des représentants de l'autorité impériale avec l'accord de l'empereur. La mission des comtes Jovius et Gaudentius en 399 illustre cette interrogation. Ils sont tous les deux envoyés à Carthage⁶⁰⁶ pour résoudre les litiges que la promulgation des constitutions de 391 et 392 avaient provoqués. Jovius est probablement le préfet du prétoire de Stilicon⁶⁰⁷ tandis que Gaudentius est *comes d'Africae* et père du généralissime Aetius⁶⁰⁸. Ils proviennent d'Illyrie et sont protégés par Stilichon⁶⁰⁹.

Nous allons d'abord exposer les faits, puis nous étudierons deux versions rapportant la mission. Augustin et Quodvultdeus, tous deux contemporains aux faits, exposent les événements. Il s'agira ensuite de comprendre quelle est la position de l'empereur, notamment

⁶⁰³ Citons Sulp. Sev., *V. Mart.*, 13, 1; 14, 1-6; Théod., *HE*, V, 22; Lib., *Or.* XXX.

⁶⁰⁴ Citons Théod., *HE*, V, 23; 30, 1; Sozom., *HE*, VII; Eunap., *VS*, V, 109; Socr., *HE*, V, 16.

⁶⁰⁵ LAVAGNE 2000, 46.

⁶⁰⁶ Pour la localisation de Carthage : cf. annexe VI, carte 5.

⁶⁰⁷ *PCBE* Afrique, « Jovius », 69.

⁶⁰⁸ *PCBE* Afrique « Gaudentius 3 », 525.

⁶⁰⁹ MAZZARINO 1942, 394-395.

s'il en est l'instigateur en nous appuyant particulièrement sur les constitutions impériales des années 399. Enfin, nous tenterons de déterminer si la mission de 399 a poussé d'autres chrétiens à la destruction iconoclastes.

A) La mission des comtes Jovius et Gaudentius : une ingérence impériale ?

Le 13 mars 399, Honorius charge les comtes Jovius et Gaudentius de faire appliquer les lois anti-païennes de 391 et 392 en « renversant les temples des faux dieux et en brisant les statues⁶¹⁰ ». De leur initiative, le temple de *Caelestis*⁶¹¹ est fermé, et probablement d'autres temples. Cependant, ils semblent être allés au-delà des volontés de l'empereur, de leur mandat et de Carthage en saccageant d'autres temples. En effet, en 399 encore, à la demande sans doute de la ville de Carthage, Honorius réagit probablement contre les excès de zèle de ses propres délégués, les ravages s'étant poursuivis pendant 6 mois. Ainsi le 20 août 399, l'empereur ordonne au proconsul d'Afrique Apollodore : « Qu'au nom d'un bienfait de Nos Sanctions, personne ne s'efforce de détruire des temples vides de tout ce qui est illicite. Nous décrétons en effet que ces édifices doivent demeurer intacts ; mais si quelqu'un était pris en train de sacrifier, qu'on sévise contre lui selon les lois. Après enquête, on devra déposer sous le contrôle de ton bureau les idoles [c'est-à-dire les statues divines] qui apparaîtront être encore maintenant l'objet d'un culte de la vaine superstition⁶¹². » Le même jour, une autre directive autorise les fêtes et les banquets « sans sacrifice ni superstition condamnable⁶¹³. » Le 29 août 399, Honorius promulgue une loi similaire en Hispanie et en Gaule méridionale qui précise que « ceux qui s'efforcent de les [temples] renverser ne se prévalent d'aucune autorité, s'ils allèguent quelque rescrit, voire quelque loi⁶¹⁴. »

Les deux seules sources principales dont nous disposons sur cette mission sont *la Cité de Dieu* d'Augustin d'Hippone, et le *Livres des promesses et des prédictions de Dieu* de Quodvultdeus, évêque de Carthage.

⁶¹⁰ Aug., *Civ.*, XVIII, 54 : Jovius et Gaudentius *comites... falsorum deorum templa everterunt et simulacra frangerunt.*

⁶¹¹ *Caelestis* est une déesse africaine de la Fécondité (substituée à la Tanit carthaginoise). Elle est particulièrement honorée en Proconsulaire dans les territoires de tradition punique.

⁶¹² *CTh.* XVI, 10, 18 : *cf. annexe III.17.*

⁶¹³ *CTh.* XVI, 10, 17 : *absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili [...].*

⁶¹⁴ *CTh.* XVI, 10, 15 : *Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur euertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur.*

B) La version d'Augustin

Un premier texte d'Augustin a récemment été remis en lumière grâce à la découverte de sermons inédits de l'évêque d'Hippone. Dans le *Contra epistulam Parmeniani*, traité anti-donatiste rédigé dans les années 400⁶¹⁵, il relate probablement les destructions commises par les deux comtes :

Les tenants d'une telle opinion ne voient pas, en effet, qu'ils s'avancent au point de devoir prétendre, que même les démons peuvent revendiquer pour eux la gloire des martyrs : les empereurs chrétiens leur font subir une telle persécution que dans presque tout l'univers on démolit leurs temples, on brise leurs idoles, on supprime les sacrifices et l'on punit, si on les surprend, ceux qui les honorent⁶¹⁶.

Ce passage est surprenant car Augustin évoque dans cet extrait des lois récentes prises à l'encontre des païens. Or, il écrit seulement un an après des lois de protection à l'égard des temples et des idoles qui font l'objet d'un culte. Il peut en outre faire échos aux saccages commis par Jovius et Gaudentius. Les références aux lois et aux actions destructrices commises contre les temples et les statues païennes auxquels Augustin fait allusion s'inscrivent dans un procédé rhétorique qui consiste à les reconnaître comme la réalisation de prophéties bibliques⁶¹⁷. Mais c'est dans le dernier chapitre du livre XVIII de la *Cité de Dieu* qu'Augustin relate de manière claire et détaillée la mission des deux comtes. Étendue sur treize années, la rédaction de *la Cité de Dieu* comprend vingt-deux livres. Dans cette œuvre, Augustin cherche à réfuter la prédiction païenne selon laquelle le christianisme ne devait durer que 365 ans à la suite du sac de Rome par Alaric en 410. En effet, les païens imputent aux chrétiens la responsabilité du désastre depuis l'interdiction des cultes aux dieux censés protéger la Ville. Il s'agit d'une œuvre apologétique dans laquelle il cherche à démontrer la supériorité du christianisme sur le paganisme.

Dans cette œuvre, après s'être concentré sur la cité de Dieu pendant deux livres, Augustin reprend l'histoire terrestre dans les Écritures jusqu'à son temps, période où le christianisme triomphe dans l'Empire romain où il évoque la mission des deux comtes :

⁶¹⁵ Sur la datation du traité : cf. annexe I.9.

⁶¹⁶ Aug., *Contra epistulam Parm.*, I, 15. Cf. annexe I.9.

⁶¹⁷ DE BRUYN 2014, 392. Je remercie sincèrement Gabriel de Bruyn de m'avoir fait parvenir sa thèse.

Et cependant, l'année suivante, sous le consulat de Manlius Théodore, alors que, selon cet oracle des démons ou cette imposture des hommes, il ne devait pas rester trace de la religion chrétienne, qu'arrive-t-il dans les autres parties du monde ? Peu nous importe ; mais toujours ce que nous savons, c'est que, dans la plus célèbre, dans la première ville de l'Afrique, à Carthage, le quatorze des calendes d'avril, Gaudentius et Jovius, comtes de l'empereur Honorius, ruinent les temples des faux dieux et brisent leurs statues⁶¹⁸.

Ce n'est donc qu'en 424 ou 425, soit un quart de siècle après les faits, qu'Augustin fait mention pour la première fois de la mission des deux comtes. Son compte-rendu semble suspect car il ne correspond pas avec les constitutions qui ont été conservées en 399. Il est également surprenant qu'il n'en ait pas fait mention plus tôt, en particulier dans le sermon 24 alors qu'il cherche à démontrer en 401 ou 407 que la destruction des idoles est déjà engagée à Carthage⁶¹⁹. Il semble qu'il a découvert ou éventuellement redécouvert l'épisode dans la liste consulaire qu'il consulte pour son comput. Or, précisément l'une des deux seules autres sources qui attestent de l'existence de la mission est la liste consulaire annotée, celle connue sous le nom de *Consularia Constantinopolitana*. Après le nom du consul de l'année 399 Mallius Theodorus, une annotation est insérée : « les temples des Gentils ont été démolis par les comtes Jovianus et Gaudentius⁶²⁰. » Augustin mentionne donc la mission dans la *Cité de Dieu* parce qu'il l'a trouvé dans la liste consulaire qu'il avait utilisée pour son comput et qu'elle lui sert à contredire la prédication païenne sans pour autant affirmer que le texte était présenté ainsi sans remaniement⁶²¹. Or précisément, on sait qu'en 405 une copie du codex se trouvait à Carthage, ou du moins en Afrique du Nord⁶²².

Pour O. Perler et J. Maier il n'y a pas de doute possible, Augustin connaît les événements puisqu'il a l'habitude de séjourner suffisamment longtemps à Carthage pour être un témoin de nombreuses choses. En outre, en son absence, il peut compter sur plusieurs amis dont l'évêque Aurelius pour savoir ce qu'il s'y passe⁶²³. L'évêque d'Hippone prétend que l'objectif de la mission est « d'abattre les temples des faux dieux et de briser leurs idoles⁶²⁴. »

⁶¹⁸ Aug., *Civ.*, XVIII, 54. Cf. annexe I.12.

⁶¹⁹ DE BRUYN 2014, 427.

⁶²⁰ [Traduction personnelle] *Cons. Const. a. 399 : Mallio et Theodoro viro clarissimo: his cons. templa gentilium demolita sunt Ioviano et Gaudentio comitibus*. Cf. annexe I.19.

⁶²¹ REBILLARD 2016, 419.

⁶²² BURGESS 1993, 203

⁶²³ PERLER-MAIER 1969, 392.

⁶²⁴ Dans un sermon prononcé à l'été 411 à propos de la prise de Rome par Alaric, Augustin indique que *Caelestis* a été « renversé » (*eversa*) [traduction personnelle]. Aug., *Serm.*, 105, 12. Cf. aussi *Enarr. In psalm.*, 98, 14.

Pour Claude Lepelley et Henri Lavagne⁶²⁵, son point de vue est largement exagéré et élargit de manière abusive leur mission. Ils ne peuvent pas démolir des édifices qui appartiennent au patrimoine public⁶²⁶. La préservation du patrimoine public préoccupe les empereurs dès Théodose I^{er} comme en témoigne l'affaire du temple d'Apamée dans les années 380. Brent Shaw insiste sur l'amplification du récit d'Augustin en comparant son récit avec celui de Quodvultdeus qui indique que les temples ont seulement été fermés et les statues retirées⁶²⁷. En réalité, Augustin cherche à réfuter une prédication païenne qui prévoit l'anéantissement du christianisme en 398. Pour cela, il a cherché un évènement en 399 qui pouvait servir comme argument pour la contredire⁶²⁸ et en a ensuite amplifié les faits.

C) La version de Quodvultdeus

Quodvultdeus est évêque de Carthage entre 437 et 453. Entre 445 et 451, il rédige un ouvrage consacré à l'accomplissement de toutes les promesses divines, longtemps attribué à Prosper d'Aquitaine : *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*. Il présente un recueil de *testimonia* scripturaires concernant les promesses et prophéties de Dieu, de l'origine jusqu'à la fin des temps. Dans son œuvre, écrite dans le contexte de la lutte contre l'arianisme des envahisseurs vandales, il adopte les principes de l'exégèse allégorique ou typologique, qui doivent beaucoup à *La Cité de Dieu* d'Augustin. Disciple de ce dernier, il est profondément attaché à sa mémoire, imprégné de sa doctrine et de ses idées, il n'en possède cependant pas « son génie⁶²⁹ ». La mention de la mission de Gaudentius et Jovius intervient dans le chapitre 41, un chapitre consacré à la promesse accomplie du renversement des idoles et des temples.

Néanmoins, il faut signaler que l'auteur doit être étudié avec prudence dans la mesure où sa mémoire est défaillante au moment de l'écriture de son ouvrage. En outre, « certaines qualités comme la précision, l'esprit critique, l'exactitude à vérifier les dates et les dires, lui font totalement défaut. », amplifié par l'objet même du livre⁶³⁰. Tout en rappelant que « quand il s'agit de l'Afrique, de Carthage en particulier, il est en général mieux informé⁶³¹ ». L'évêque

⁶²⁵ LAVAGNE 2000, 47 : « On voit qu'il ne s'agit que de déposer les statues dont le culte pourrait encore attirer des fidèles, afin d'empêcher qu'on ne leur rende un culte, non pas de les détruire et que les temples païens désormais vides ne doivent pas être abattus. »

⁶²⁶ LEPELLEY 1979, 353.

⁶²⁷ Quodvultdeus, *Liber de promiss.*, III, 38, 41 ; SHAW 2011, 227.

⁶²⁸ DE BRUYN 2014, 427 ; SHAW 2011, 427 ; REBILLARD 2013, 74.

⁶²⁹ Son œuvre est imprégnée d'augustinisme à travers de nombreuses idées et mots de l'évêque d'Hippone. Sa pensée a été nourrie par *La Cité de Dieu*, ainsi que les *Sermons* qui semblent être sa source d'inspiration principale. BRAUN 1964, 62-63.

⁶³⁰ BRAUN 1964, 74.

⁶³¹ BRAUN 1964, 70.

de Carthage est plus précis qu'Augustin sur le même évènement. Il évoque l'affaire du temple de *Caelestis*. C'est un témoignage personnel puisqu'il nous décrit postérieurement à 439 toutes les péripéties de ces événements. Quodvultdeus en est un témoin oculaire privilégié puisqu'il était alors jeune homme⁶³².

Sous le gouvernement de Théodose, prince religieux, tous les temples ont été fermés et dépouillés de leurs inconsistantes idoles par les comtes Jovius et Gaudentius : cela, qui d'entre nous a le droit de l'ignorer ?

[...]

De même Honorius, fils cadet de Théodose, qui appartenait à la religion chrétienne et avait de la dévotion, remit aux Églises tous les temples avec leurs dépendances et livra en leur pouvoir, pour être brisées, les idoles de ces édifices⁶³³.

Avant d'ajouter un peu plus loin :

En Afrique, à Carthage, *Caelestis* — comme ils l'appelaient — avait un temple considérablement vaste, entouré des sanctuaires de tous leurs dieux ; son area décorée d'un dallage à mosaïques, ainsi que de colonnes et de murs (en pierres) de grand prix, s'étendait sur près de deux mille pas. Il était fermé depuis assez longtemps et envahi en cet abandon par une haie de broussailles épineuses quand le peuple chrétien voulut l'affecter au service de la vraie religion ; mais le peuple païen vociférait que là-dedans se trouvaient des dragons et des serpents chargés de protéger le temple : ce qui ne fit qu'enflammer davantage le zèle des chrétiens ; ils débroussaillèrent tout sans subir le moindre mal et avec d'autant plus d'aisance qu'ils agissaient pour consacrer le temple à leur (Dieu), le véritable Roi et Seigneur Céleste⁶³⁴.

L'auteur procède comme à son habitude en citant d'abord les textes scripturaires annonçant la dévastation des temples et des idoles⁶³⁵, puis il donne des exemples généraux de l'accomplissement de cette promesse à son époque⁶³⁶, avant d'exposer des cas précis de destructions⁶³⁷. C'est au nombre des exemples généraux que se trouve la mission en question.

Quodvultdeus n'indique pas que la mission a pour objet Carthage, ni même l'Afrique. L'exemple précédent est celui de la répression des donatistes et des ariens par Constantin. Le

⁶³² Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44 : *Ipse tunc aderam cum sociis et amicis atque, ut se **adulescentium** aetas impatiens circumquaue uertebat [...]*.

⁶³³ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 41. Cf. annexe I.22.

⁶³⁴ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44.

⁶³⁵ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 40.

⁶³⁶ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 41.

⁶³⁷ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 42-45 ; REBILLARD 2016, 419.

suivant est l'affaire de l'Autel de la victoire. Le contexte n'est donc pas africain, et en l'absence de précision, il n'y a pas lieu de penser que Quodvultdeus ait eu connaissance que la mission ne concernait que Carthage. D'ailleurs, il se trompe en la situant sous le règne de Théodose alors qu'elle a lieu sous celui d'Honorius⁶³⁸. Quodvultdeus mentionne ensuite deux exemples précis dont il a été témoin direct, dont un à Carthage, mais ne fait aucune allusion à la mission de 399. Il évoque les mesures prises par Honorius de remettre « aux Églises tous les temples avec leurs dépendances⁶³⁹ » et de livrer « en leur pouvoir, pour être brisées, les idoles de ces édifices⁶⁴⁰. » Il fait probablement référence à la loi de 407 tout en la déformant puisque celle-ci consistait seulement à retirer les statues des temples et des sanctuaires⁶⁴¹. L'évêque interprète cette loi de manière orientée permettant d'illustrer l'accomplissement des prophéties divines⁶⁴².

D) Le rôle de l'empereur dans la mission : instigateur ou victime des deux comtes ?

Si l'on résume, en 399, à Carthage, lors de la mission des comtes Jovius et Gaudentius, le temple de *Caelestis* est fermé, ainsi que les chapelles adjacentes, puis elles sont vidées de leurs statues. Ensuite, en 407/408, le temple aurait été dévolu aux autorités ecclésiastiques, bien

⁶³⁸ Augustin affirme bien dans *la Cité de Dieu* que la mission a lieu sous le consulat de Fl. Malius Theodorus, donc en 399 (*CTh.* XVI, 10, 15 ; *Const.* a. 399). C'est une preuve qui montre de la prudence à adopter face à Quodvultdeus. Il a probablement été trompé par une source du type de la liste consulaire comme celle mentionnée ci-dessus car la mission est présentée de manière très brève.

⁶³⁹ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 41.

⁶⁴⁰ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 41.

⁶⁴¹ *CTh.* XVI, 10, 19 : « Que les statues, s'il s'en trouve encore maintenant dans les temples et dans les sanctuaires qui aient reçu ou qui reçoivent un culte de la part des païens, soient arrachées de leur socle [...] »

⁶⁴² DE BRUYN 2014, 393.

que cela semble peu probable⁶⁴³. Ensuite, l'édifice est dédié au culte chrétien⁶⁴⁴ lors de la fête de Pâques. Quodvultdeus raconte que son prédécesseur, Aurèle, établit sa chaire à la place de la déesse gardienne de Carthage lors de la célébration dans une mise en scène de victoire et de triomphe⁶⁴⁵. Pourtant, le temple est définitivement rasé jusqu'au sol en 421⁶⁴⁶ en raison de son caractère sacré pour les païens qui continue de persister. Les païens pensent à la suite d'une prédiction, que le temple retournerait à l'ancien culte⁶⁴⁷. Cette tâche est attribuée au tribun Ursus⁶⁴⁸, qui est intendant des domaines impériaux et en bon termes avec les évêques catholiques car il est chargé de la répression des manichéens. Cette prédiction doit être interprétée comme la preuve que le parti païen est encore assez fort en 421 à Carthage pour susciter des agitations populaires. En rasant le temple, on tente ainsi d'apaiser les païens⁶⁴⁹. B. Caseau explique l'échec la consécration en espace sacré chrétien par la perception qu'ont ces

⁶⁴³ Il est très difficile de prouver une dévolution du temple aux autorités ecclésiastiques. Les historiens qui argumentent en faveur de cette dévolution avancent la loi du 15 novembre 407 (*CTh.* XVI, 10, 19) comme en étant à l'origine mais elle n'en décrète rien. D'abord, elle ordonne que les impôts en nature prélevés sur les biens des temples soient versés au bénéfice de l'armée ; si des images de divinité reçoivent un culte dans les temples, qu'elles soient retirées ; les autels soient détruits et les temples affectés à un usage public ; les évêques usent de leur pouvoir pour interdire les cérémonies païennes. R. Braun est le premier à avancer cet argument. BRAUN 1964, 71, et en est probablement à l'origine de sa diffusion. Puis, Liliane Ennabli dans *Carthage, une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle*, se trompe à plusieurs reprises concernant cette affaire. D'abord, en ce qui concerne son analyse sur le processus juridique de la fermeture et de la destruction du temple de *Caelestis* (35 et 50). L'autrice cite la loi *CTh.* XVI, 10, 15 comme à l'origine de la désaffectation du temple alors qu'elle préconise la protection des temples comme monument public et interdit leur destruction. Ensuite, elle place aussi la loi du 15 novembre 407 comme à l'origine de la dévolution du temple aux autorités ecclésiastiques avec la liberté d'abattre et de briser les statues. Perler et Maier (*Les voyages de saint Augustin*, 391) commettent également la même erreur. La loi suivante datée de 415 (*CTh.* XVI, 10, 20) concernant Carthage, ordonne en revanche que les biens des temples appartenant déjà à l'Église doivent être versés à la *res privata*. Enfin, B. Caseau estime qu'il n'y a tout simplement pas eu de dévolution du temple aux autorités ecclésiastiques. CASEAU 1998, 297. Sur le transfert des biens des temples aux Églises, en particulier, nous manquons totalement de preuves. E. Wipszyska insiste sur le fait que l'État ne donne que rarement des biens immobiliers aux églises. La majorité écrasante des biens des églises provient des donations des fidèles. WIPSZUCKA 1972, 29 ; 37.

⁶⁴⁴ Auguste Audollent situe la fermeture du temple dès 391 et sa transformation en église en 399, l'année de la mission de Jovius et Gaudentius. AUDOLLENT 1904, 391-2. Pierre de la Briolle (FLICHE-MARTIN 1937, 29-30) propose quant à lui la date de 400 pour la consécration en église. Cependant, le témoignage de Quodvultdeus, témoin de la consécration, montre l'inexactitude des datations proposées. En effet, si l'auteur se trompe sur la date de la mission il aurait été beaucoup plus difficile de le croire sur la consécration en église si elle avait été placée au même moment ou peu après. Si on se fie à la datation d'Augustin, soit la fermeture du temple en 399, il paraît plus probable la consécration au culte chrétien quelques années plus tard, en 407/408, d'autant que Quodvultdeus nous décrit l'état du temple, rendant crédible les mises en garde des païens. BRAUN 1964, 72. F. Dolbeau défend la chronologie d'Augustin démontrée par O. Perler et J. Maier. DOLBEAU 1993, 405.

⁶⁴⁵ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44 ; J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA 2006, 262 ; DE BRUYN 2014, 453.

⁶⁴⁶ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44. Entre ce laps de temps, le temple est envahi par « une haie de broussailles épineuses quand le peuple chrétien voulut l'affecter au service de la vraie religion ».

⁶⁴⁷ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 44 ; CHUVIN 1990, 80.

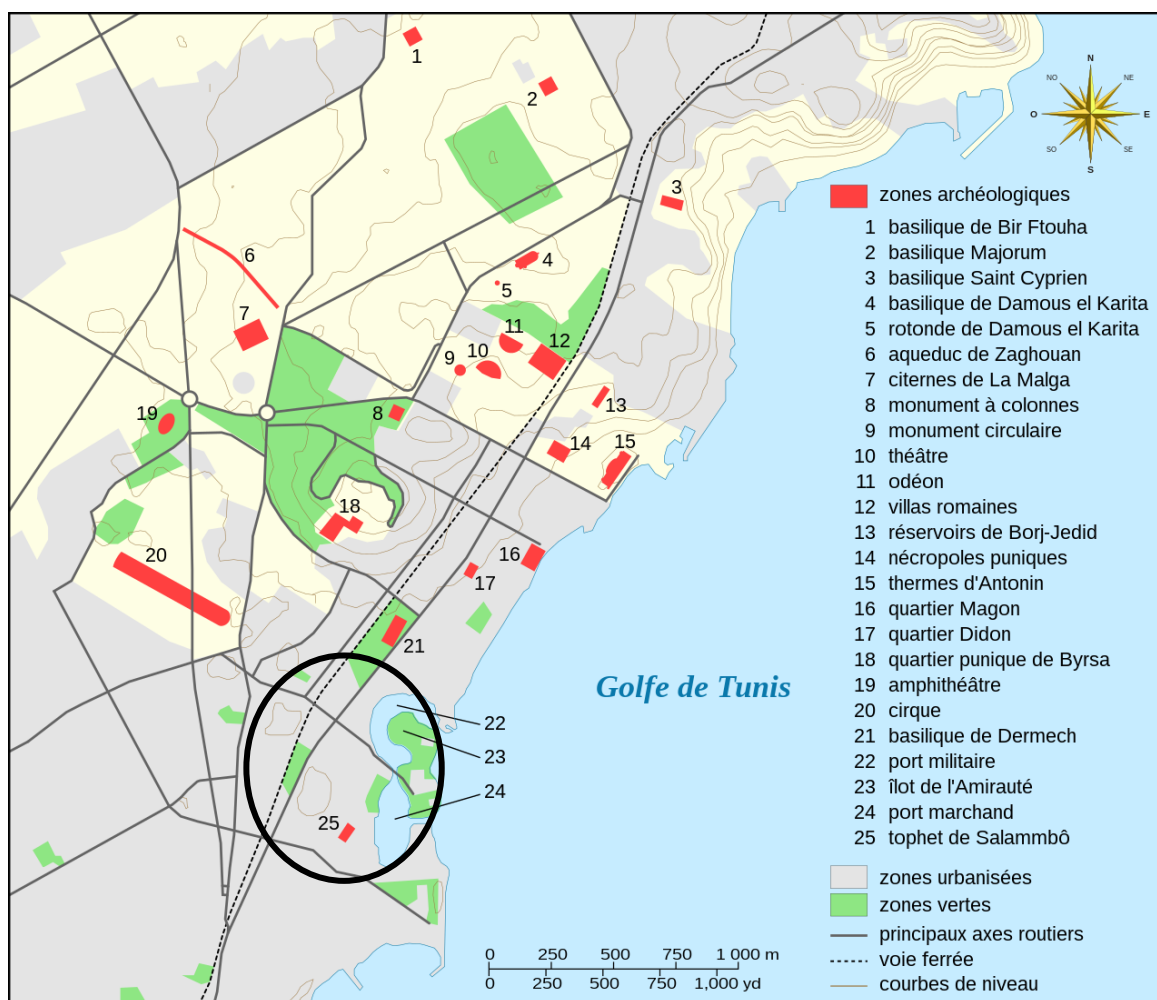
⁶⁴⁸ *PLRE* II, « Vrsus 4 », 1192-1193.

⁶⁴⁹ LEPELLEY 1979, 357.

derniers sur le bâtiment comme étant toujours païen. La sacralité païenne continue de perdurer auprès des païens mais aussi des chrétiens⁶⁵⁰.

À la suite de l'invasion vandale en 439, son emplacement et l'avenue qu'il borde tombent dans l'oubli. La localisation exacte du temple reste encore aujourd'hui inconnue. Il est probablement situé dans les environs des ports, près du tophet de la ville⁶⁵¹ qui est une ancienne aire sacrée dédiée aux divinités phéniciennes Tanit et Bâal, située dans le quartier de Salammbô (fig. 7).

FIGURE 7 – Plan des divers éléments du site archéologique de Carthage



Le cercle noir indique la probable localisation du temple de *Caelestis* en fonction des indications de Liliane Ennabli dans *Carthage, une métropole chrétienne*, p. 50. ©Éric Gaba (Wikimedia Commons user : Sting).

⁶⁵⁰ CASEAU 2001, 97 : « Le simple fait qu'il était toujours debout donnait aux païens l'espoir qu'un jour il serait rendu aux dieux et pourrait retrouver sa fonction originelle. Son pouvoir d'attraction sur les chrétiens était de même assez ambigu. Les chrétiens étaient sensibles à la beauté et à la réputation de sacralité de certains de ces temples. »

⁶⁵¹ ENNABLI 1997, 50.

Le fait que le bâtiment ait pu être transformé en église quelques années plus tard montre que ce sont essentiellement les ornements, autels et statues qu'ils contiennent qui sont la cible de Gaudentius et Jovius en 399. Cependant, aucune loi n'ordonne ou ne conseille la conversion systématique des temples en église. Au contraire, on peut même observer dans la législation impériale un encouragement à la préservation des temples dans un but d'ornementation une fois désacralisés. Il faut alors attendre la loi de Théodose II en 435 qui ordonne que tous les lieux du culte païen, « s'il en reste encore maintenant qui soient intacts, soient détruits et purifiés par l'apposition du signe de la vénérable religion chrétienne⁶⁵². »

Il est possible d'admettre que les deux agents impériaux ont effectivement eu pour mission de détruire les temples et de briser les idoles. Toutefois, il faudrait en conclure qu'Honorius l'aurait ordonné en mars, pour finalement l'interdire en août de cette même année. En effet, la loi d'Arcadius et d'Honorius adressée au proconsul d'Afrique Apollodore, est datée du 20 août 399⁶⁵³ invitant à ce que les temples désaffectés ne soient pas détruits, puis de les utiliser à des usages publics profanes quelques années plus tard⁶⁵⁴. Julio Cesar Magalhães de Oliveira soutient que cette loi est promulguée pour répondre à la violence religieuse dans les provinces africaines⁶⁵⁵ tandis que pour Gabriel de Bruyn ou Éric Rebillard, cette constitution sert à renforcer la légitimité du gouverneur. Elle est simplement une réponse face aux interrogations du proconsul d'Afrique sur le comportement à adopter face à l'héritage du paganisme et à la pression des ecclésiastiques⁶⁵⁶. Dans le texte, les deux empereurs insistent sur la nécessité de conserver intacts les temples vides⁶⁵⁷. Il suffit de soustraire les statues divines au culte après une enquête du gouverneur sous le contrôle de son *officium*. Les procédures sont ainsi réglementées. De plus, on remarque qu'ils sont particulièrement prudents dans la rédaction de la loi et de nombreuses précautions sont prises pour éviter les abus contre les idoles et les atteintes aux statues. De fait, elle invite implicitement à réfréner les velléités destructrices de certains chrétiens radicaux menés par leurs évêques. Cette loi peut donc être identifiée comme une réponse aux abus de Jovius et Gaudentius et aux destructions gratuites des temples et des statues.

⁶⁵² FOSCHIA 1990, 427 ; *CTh.* XVI, 10, 25 : [...] *si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus [...]*.

⁶⁵³ *CTh.* XVI, 10, 18.

⁶⁵⁴ *CTh.* XVI, 10, 19 (15 novembre 407).

⁶⁵⁵ MAGALHÃES DE OLIVEIRA 2006, 246.

⁶⁵⁶ DE BRUYN 2014, 428 ; REBILLARD 2013, 77.

⁶⁵⁷ *CTh.* XVI, 10, 18 : « Qu'au nom d'un bienfait de Nos sanctions, personne ne s'efforce de détruire les temples vides de tout ce qui est illicite. Nous décrétons en effet que ces édifices doivent demeurer intacts. »

Néanmoins, il est également envisageable de penser à un retour en arrière des empereurs. Honorius a pu envoyer les deux comtes dans l'objectif de détruire des statues païennes. Puis, à la suite d'une plainte des Carthaginois, cette loi aurait été promulguée comme une réponse au zèle excessif des deux fonctionnaires comme le suggère C. Lepelley⁶⁵⁸. On sait que la déesse *Caelestis* a encore de nombreux adorateurs carthaginois dont Augustin ne manque pas de s'en plaindre⁶⁵⁹, même après la démolition de son temple en 421⁶⁶⁰. Elle est la protectrice de leur cité⁶⁶¹ et est donc particulièrement populaire. Par ailleurs, la loi de 399 parle seulement de maintien en l'état des temples et de déposer des statues illicites, mais C. Lepelley avait aussi signalé la loi de 382⁶⁶² qui faisait appel à une notion capitale, celle de la valeur artistique et ornementale des œuvres d'art païennes qui justifie qu'on les conserve. À cette même date, Prudence insistait également sur cette notion de valeur artistique des œuvres païennes et témoigne de cet usage à la fois patrimonial et décoratif⁶⁶³.

E) La mission des deux comtes a-t-elle été perçue comme un encouragement à la destruction ?

S'il reconnaît le retentissement de la mission dans la mémoire collective africaine⁶⁶⁴, É. Rebillard, contrairement à la majorité des historiens modernes⁶⁶⁵, atténue le retentissement de la mission de Jovius et de Gaudentius et qui a eu un caractère très ponctuel. Il reproche à ces historiens de sortir du contexte l'extrait d'Augustin⁶⁶⁶. S'il cite la mission, c'est uniquement

⁶⁵⁸ LEPELLEY 1994, 8.

⁶⁵⁹ Aug., *Serm.*, 62, 10 (avant mars 399 d'après LEPELLEY 1992, note^o46). Cf. annexe I.14. Salvien indique lui aussi que certains chrétiens assistent aux fêtes de la déesse. Salv., *gub.*, VIII, II, 9-12 ; III, 14. Cf. aussi Aug., *Enarr. In psalm.*, 62, 7.

⁶⁶⁰ AUDOLLENT 1901, 392.

⁶⁶¹ Macr., *Sat.*, III, IX, 7. Augustin tente de destituer le titre de protectrice de la divinité en faveur du Christ : « Carthage reste debout au nom du Christ, et il fut un temps où *Caelestis* fut renversée, parce qu'elle n'était pas céleste, mais terrestre. » Aug., *Serm.*, 105, 12.

⁶⁶² *CTh.* XVI, 10, 8. Cette loi s'inscrit dans la continuité des lois de 399. Théodose incitait déjà à la préservation des temples pour leur valeur artistique une fois dissociée de leur fonction religieuse.

⁶⁶³ Prud., *C. Symm.*, I, 505 ; *Perist.* II, 473-484.

⁶⁶⁴ Les seules sources mentionnant la mission sont africaines.

⁶⁶⁵ Par exemple, Robert Markus parle d'une « répression féroce contre le paganisme en Afrique du nord » entre 399 et 401. MARKUS 2012, 169.

⁶⁶⁶ REBILLARD 2016, 418. Par exemple, J. C. Magalhães de Oliveira résume la tendance dominante auprès des historiens modernes d'un iconoclasme populaire en Afrique du Nord durant le premier quart du V^e siècle, « Le 19 mars 399, deux agents de l'empereur, les comtes Gaudentius et Jovius, arrivèrent à Carthage pour, aux dires de saint Augustin, fermer les temples et briser les idoles. Ce fut le début de l'application rigoureuse en Afrique des mesures d'interdiction du culte païen décidées par l'autorité impériale : les sacrifices furent désormais interdits, les temples désaffectés et les statues de culte déposées ou détruites. L'intervention impériale, cependant, provoque immédiatement une vague d'iconoclasme et de conflits entre païens et chrétiens qui se prolongent pendant presque une décennie. Beaucoup de chrétiens prirent alors la loi dans leurs propres mains. Dès le printemps 399, des foules chrétiennes parcouraient les campagnes voisines de Carthage en recherchant les statues de culte dans les grands domaines pour les détruire, tandis que des propriétaires païens enfouissaient leurs statues pour les mettre à l'abri de ces destructions. »

pour réfuter la prédication païenne, non parce qu'elle est un tournant dans la répression du paganisme en Afrique du Nord⁶⁶⁷. Toujours selon É. Rebillard, il est très invraisemblable que la mission ait bouleversé les relations entre païens et chrétiens ou déclenché une vague d'iconoclasme. Dans le sermon 24 d'Augustin prononcé le 16 juin 401 à Carthage, les habitants se plaignent de la lenteur de la christianisation de la ville en comparaison à la ville de Rome qui serait complètement vidée de toutes statues païennes⁶⁶⁸ sans pour autant faire référence aux renversements des temples et idoles survenus deux ans plus tôt. Les autres textes invoqués traditionnellement confirment de fait que les destructions d'idoles se font dans des conditions bien précises et n'impliquent aucune forme d'action collective chrétienne. De surcroît, la retranscription des ecclésiastiques des décisions impériales est bien plus radicale que la réalité⁶⁶⁹. Ils encouragent l'évolution de cette politique impériale modérée⁶⁷⁰, probablement sous la pression de la foule anti-païenne⁶⁷¹. Comme en témoignent les canons 58 et 84 du Concile de Carthage, datée de l'année 401, qui enjoignent les empereurs à détruire les statues païennes, même celles qui sont les plus reculées, et les vestiges du paganisme dans les provinces africaines qui ne peuvent servir d'ornement aux cités :

De même, il a été décidé de réclamer aux très glorieux empereurs que soient totalement détruits les restes de l'idolâtrie, non seulement les statues, mais encore les divers lieux, bois ou arbres sacrés⁶⁷².

Nous insistons encore pour que d'autres urgences soient soumises aux empereurs très pieux : qu'ils ordonnent que soient entièrement retirés de toute l'Afrique les restes des idoles – car

⁶⁶⁷ DE BRUYN 2014, 427.

⁶⁶⁸ Aug., *Serm.*, 24, 6 : « C'est ce que vous avez crié, n'est-ce pas - "**Comme à Rome, comme à Carthage**" ? » Avant d'ajouter un peu plus loin : « Si les dieux romains ont disparu de Rome, pourquoi restent-ils encore ici ? Voilà donc, mes frères, ce à quoi vous devez veiller, ce que j'ai dit, ce à quoi vous devez mettre un terme. Dieux romains, dieux romains - si donc, dis-je, les dieux romains ont disparu de Rome, pourquoi resteraient-ils ici ? » [Traduction personnelle] Curieusement, Zosime rapporte que Serena, nièce de Théodose, aurait visité le temple de Cybèle à Rome, puis mis au cou le collier de Rhea, suggérant que certaines statues des divinités païennes se trouvent encore dans la Ville. Zos., *HN*, V, 38, 3-4.

⁶⁶⁹ DE BRUYN 2014, 393.

⁶⁷⁰ Déjà au milieu du IV^e siècle, Firmicus Maternus, païen converti au christianisme, encourage aussi les empereurs à prendre des mesures beaucoup plus radicales envers les païens et leurs cultes à la suite de l'abolition des sacrifices par Constance II. Firm. *Mat.*, *Err. prof. rel.*, XVI, 4 : « Ces pratiques, très saints empereurs, on doit les supprimer radicalement et les anéantir. Il faut les sanctionner suivant les plus sévères dispositions de vos édits, afin que l'erreur mortelle de ce vil préjugé n'infecte pas plus longtemps le monde romain, que la malignité d'une tradition pestiférée ne reprenne pas des forces ; afin que tout ce qui veut perdre l'homme de Dieu ne continue pas de dominer sur terre. » Cf. aussi XXVIII, 6 et XXIX, 1. Toutefois à la différence des ecclésiastiques du concile de 401, Firmicus cherche à travers ce militantisme intransigent et forcené, à faire oublier son passé d'astrologue néoplatonisant et ses attaches païennes.

⁶⁷¹ MARKUS 2012, 172.

⁶⁷² *Conc. Carthaginense*, c. 84. Cf. annexe I.17.

l'iniquité de cette erreur fleurit encore dans de nombreuses régions littorales ainsi que dans divers domaines privés – qu'ils prescrivent qu'elles soient détruites, et que soit ordonné que leurs temples élevés dans les campagnes ou dans des lieux écartés, s'ils ne sont pas des ornements, soient complètement détruits⁶⁷³.

Ces textes font une allusion évidente à la constitution de 399 protégeant les temples. Si l'on peut admettre que la mission ne déclenche pas de vagues iconoclastes, on peut supposer que d'autres temples peuvent être également touchés par des phénomènes de destructions dans les mois précédents la mission, probablement en réponse aux pressions de l'Église. Ainsi, une chronique mineure indique des saccages en 399 : « les temples des idoles sont démolis et les écoles de gladiateurs supprimées sous le consulat de Mallius et de Théodorus⁶⁷⁴. » Ensuite, dans la lettre 47 écrite au plus tard en automne 399⁶⁷⁵, Augustin répond à Publicola qui lui a posé plusieurs questions de morale. L'évêque écrit aussi :

Et lorsque nous détruisons les temples, les idoles, les bosquets et tout ce qui est de cet ordre parce que nous en avons reçu le pouvoir, bien qu'il soit évident que, ce faisant, nous ne les honorons pas, mais que nous les détestons, nous devons néanmoins ne rien en prendre, du moins pour notre usage privé et personnel. Ainsi, il sera clair que nous les détruisons par piété et non par cupidité. Mais lorsqu'ils sont tournés vers l'usage commun, et non vers l'usage personnel et privé, ou vers l'honneur du vrai Dieu, la même chose se produit, il leur arrive la même chose qu'aux êtres humains eux-mêmes lorsqu'ils se convertissent d'un peuple incroyant et sacrilège à la vraie religion⁶⁷⁶.

Il explique que les chrétiens détruisent des temples ou des statues uniquement lorsqu'ils en ont reçu le pouvoir⁶⁷⁷. Pour O. Perler et J. Maier, cette lettre est la preuve que certaines destructions ont lieu. Dès cette année 399, Augustin sait que les chrétiens ont la possibilité de supprimer ou de détruire des temples et des idoles ou en les convertissant en édifice chrétien⁶⁷⁸, mais seulement lorsqu'ils en ont le droit (*potestas*). Il fustige d'ailleurs les destructions d'idoles qui s'apparentent à des actes de brigandage lorsqu'elles sortent de la légalité, surtout

⁶⁷³ *Conc. Carthaginiense*, c. 58. Cf. annexe I.16.

⁶⁷⁴ *Adnotationes antiquiores ad cyclos Dionysianos*, a. 399 : *templa idolorum demolita sunt et gladiatorum ludii tulti Mallio et Theodoro consulibus*. Traduction par SANCHEZ 2008, 137.

⁶⁷⁵ Sur la datation de cette lettre : cf. annexe I.1.

⁶⁷⁶ Aug., *Ep.* 47, 3. Cf. annexe I.1.

⁶⁷⁷ Aug., *Ep.* 47, 3 : « Et lorsque nous détruisons les temples, les idoles, les bosquets et tout ce qui est de cet ordre parce que nous en avons reçu le pouvoir, bien qu'il soit évident que, ce faisant, nous ne les honorons pas, mais que nous les détestons, nous devons néanmoins ne rien en prendre, du moins pour notre usage privé et personnel. » [Traduction personnelle] ; DE BRUYN 2014, 414.

⁶⁷⁸ PERLER-MAIER 1969, 393.

lorsqu'elles s'effectuent dans des propriétés privées. Il n'hésite pas à rappeler qu'il n'est licite de les détruire que dans d'étroites limites⁶⁷⁹, de crainte qu'un propriétaire foncier ne porte plainte. Les catholiques et les donatistes prétendent que leur devoir est la destruction de l'idolâtrie. Aux yeux d'Augustin, il s'agit d'une mauvaise façon d'y procéder lorsqu'elle est hors cadre juridique puisqu'elle exaspère les païens et les dissuadent de se convertir⁶⁸⁰. Manifestement, il cherche à éviter aux chrétiens de s'attirer les foudres des païens et des autorités civiles. La bonne méthode est d'utiliser le pouvoir de l'État : utiliser ou demander une nouvelle constitution impériale pour ensuite convaincre les autorités locales de l'appliquer⁶⁸¹. Mais on le voit, les évêques ont du mal à canaliser le zèle religieux de leurs ouailles. Dans une autre lettre datée entre 400 et 408, il suggère que les actions contre les temples et les statues sont menées par le pouvoir impérial converti au christianisme⁶⁸².

Cependant, C. Lepelley a clairement défini la situation juridique des monuments païens après 399⁶⁸³. Les temples sont fermés et vidés de tout leur matériel de culte sous la responsabilité des autorités municipales et provinciales sans casses. Les idoles sont ensuite placées sous le contrôle du bureau du gouverneur après une enquête des autorités⁶⁸⁴, mais aucune loi ne suggère leur destruction, pouvant représenter un véritable préjudice sur le plan profane. Ainsi, la politique impériale de l'époque peut être résumée par une constitution d'Honorius : « De même que nous interdisons les sacrifices, de même nous voulons que les ornements des édifices publics soient sauvegardés⁶⁸⁵ ». Mais elle ordonne aussi : « Qu'au nom d'un bienfait de Nos sanctions, personne ne s'efforce de détruire des temples vides de tout ce qui est illicite⁶⁸⁶ ». Les responsables ne sont pas explicitement nommés. Toutefois on peut

⁶⁷⁹ La *potestas* se fonde sur le droit de propriété : Aug., *Serm.*, 62, 17 : « Je dis cela pour votre bienveillance, pour m'assurer que vous ne ferez pas ce genre de choses quand vous n'avez pas le pouvoir légal de le faire. C'est le propre des gens dépravés comme les "Circoncillions", qui divaguent et s'emportent, d'être violents alors qu'ils n'ont pas le pouvoir légal de l'être, et ils courtisent délibérément la mort sans raison valable. Tous ceux d'entre vous qui étaient présents à Mappalia l'autre jour ont entendu le texte que je vous ai lu à cette occasion : Lorsque le pays sera remis à votre autorité légitime (il a d'abord dit "à votre autorité légitime", et ce n'est qu'ensuite qu'il a dit ce qu'il fallait faire), vous démolirez leurs autels, a-t-il dit, vous abattrez leurs bosquets, et vous briserez tous leurs signes. Lorsque vous avez reçu l'autorité légitime, faites tout cela. Là où l'autorité ne nous a pas été donnée, nous ne la faisons pas ; là où elle a été donnée, nous ne manquons pas de la faire. » [Traduction personnelle] Cf. annexe I.14.

⁶⁸⁰ GADDIS 2005, 115.

⁶⁸¹ GADDIS 2005, 115-116.

⁶⁸² Aug., *Ep.* 232, 3 : « Et vous voyez bien que ces autorités ont tourné leurs attaques et leurs lois contre ces mêmes idoles pour lesquelles ils ont autrefois tué des Chrétiens. [...] » [Traduction personnelle]

⁶⁸³ LEPELLEY 1979, 62-64.

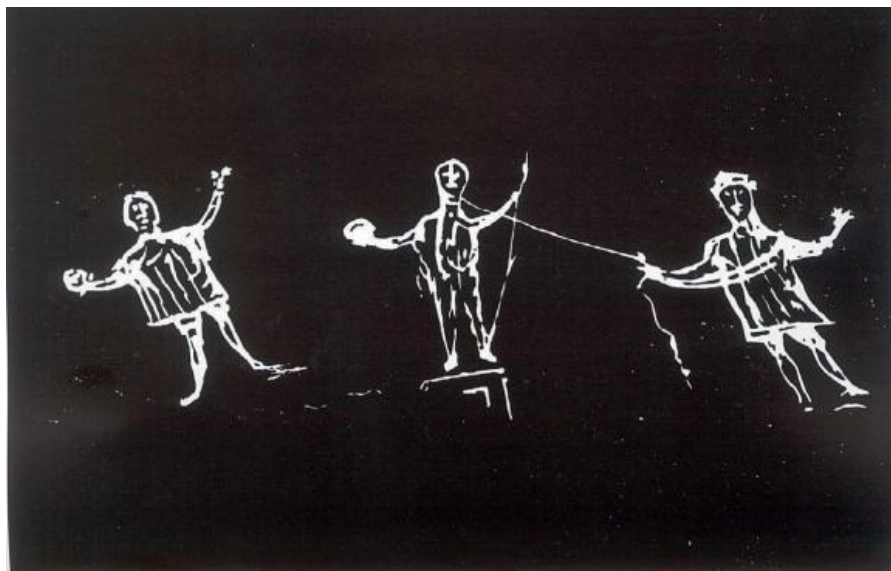
⁶⁸⁴ GILBERT 1987, 64 ; *CTh.* XVI, 10, 18 : « Après enquête, on devra déposer sous le contrôle de ton bureau les idoles qui apparaîtront être encore maintenant l'objet d'un culte de la vaine superstition. »

⁶⁸⁵ *CTh.* XVI, 10, 15 : *Sicut sacrificia prohibemus, ita uolumus publicorum operum ornamenta seruari.*

⁶⁸⁶ *CTh.* XVI, 10, 15 : *Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur.*

supposer qu'il peut s'agir des envoyés de l'empereur outre-passant ses ordres, des évêques, des moines ou des chrétiens fanatiques dont le zèle est parfois difficile à canaliser et auxquels Augustin fait référence dans sa lettre. La mise en garde d'Augustin évoquée plus haut suggère que des bandes de chrétiens, catholiques et donatistes mènent des opérations de saccages contre les païens⁶⁸⁷.

FIGURE 8 – Graffito, peinture sur plâtre, hypogée de la via Paisiello, Rome



Statue détruite par jet de pierre et abattue par une corde, datant peut-être de la fin du IV^e siècle, dans CASEAU B. (2014) : « Le sort de la statuaire à la fin de l'Antiquité », *Technè*, 40, p. 112.

Il rapporte dans l'un de ses sermons que les responsables de ces saccages illégaux sont le fait des Circoncellions, des bandes de moines itinérants se soulevant contre l'autorité romaine et parcourant les campagnes africaines au IV^e siècle et durant le premier quart du V^e siècle⁶⁸⁸. L'évêque leur voue une rancœur en les accusant notamment de s'en être pris à des clercs catholiques après l'interdiction définitive du donatisme en 405⁶⁸⁹. Ils ont en effet la réputation de mener les actions les plus violentes en tabassant des grands propriétaires terriens restés fidèles aux cultes traditionnels avec des gourdins nommés « Israël » en chantant leur cri de

⁶⁸⁷ SHAW 2011, 240-241.

⁶⁸⁸ Aug., *Serm.*, 62, 17 : « Les personnes dépravées telles que les Circoncellions, qui divagent et s'emportent, ont pour caractéristique d'être violentes alors qu'elles ne disposent d'aucune autorité légale pour le faire, et elles courtisent délibérément la mort sans motif raisonnable. » [Traduction personnelle] Mais aussi dans le *Contra epistulam Parmeniani* : *Cur ergo ipsi ubi possunt templa subvertunt et per furores circumcellionum talia facere aut vindicare non cessant* ? (I, 10, 16). Il dénonce des évêques donatistes utilisant les Circoncellions dans le but de détruire les temples païens.

⁶⁸⁹ Aug., *Ep.* 88, 1.

guerre « Gloire à Dieu⁶⁹⁰ » ou en détruisant des idoles sans la permission ou la protection des autorités. De fait, les Circoncellions peuvent constituer pour Augustin les parfaits bouc-émissaires. De même, l'évêque est un fervent adversaire du donatisme, et les Circoncellions appartiennent à l'une des branches les plus extrêmes de ce mouvement religieux.

Les Circoncellions ont-ils interprété la mission de Jovius et Gaudentius comme une invitation de la part de l'empereur à détruire les temples païens avant la rétraction de ce dernier⁶⁹¹ ? Plusieurs indices portent à y croire puisque Jovius et Gaudentius sont des représentants de l'autorité impériale, envoyés par l'empereur en personne. À ce titre, ils donnent une légitimité à ces actions pouvant inciter d'autres chrétiens à les imiter. Toutefois, É. Rebillard rappelle que les destructions de temples et d'idoles qu'évoquent Augustin ne suggèrent en rien des actions populaires. De même, les accusations envers les Circoncellions participent à une « rhétorique anti-hérétique peu informée historiquement⁶⁹² ».

Comme nous l'avons vu, les dispositions législatives tendent à un compromis et à régler le calme ne semble pas revenu pour autant. En effet, Augustin dans un sermon raconte qu'à Sufès, en Byzacène, une statue d'Hercule est mutilée de sa barbe sur ordre d'un juge nouvellement arrivé après que des païens lui aient demandé de redorer sa barbe⁶⁹³, un 30 août probablement durant l'année 399. Hercule est un dieu très populaire et honoré en Afrique, comme en témoignent ces événements. Après cette atteinte, s'ensuivit une échauffourée qui vit la mort de soixante chrétiens⁶⁹⁴. D'un point de vue juridique, Augustin a raison de dénoncer la violence meurtrière des païens puisque la déprédation ne peut justifier l'assassinat selon les lois en vigueur⁶⁹⁵. Celui qu'Augustin présente comme le responsable de ce massacre est un curial. Le fait qu'il soit félicité par ses collègues montre combien les païens sont encore majoritaires dans l'*ordo* de la cité.

De même, à la suite de la disparition de Stilicon le 24 août 408, plusieurs violences sont commises contre les chrétiens, en particulier les évêques⁶⁹⁶. Il réclame une application plus stricte des lois anti-païennes qu'il estime ne pas être appliquées et bafouées⁶⁹⁷. Cependant, il

⁶⁹⁰ GRYF 2001, 84.

⁶⁹¹ C'est en tout cas l'hypothèse de Bruno Pottier. POTTIER 2008, 47-48.

⁶⁹² REBILLARD 2013, 81-82: « anti-heretical rhetoric that is not historically reliable ». Traduction : DE BRUYN 2014, 419).

⁶⁹³ Aug., *Serm.*, 24, 6 ; Aug., *Ep.* 50. Cf. annexe I.13 et 2.

⁶⁹⁴ Aug., *Ep.* 50.

⁶⁹⁵ Aug., *Ep.* 50 : « Parmi vous, les lois de Rome ont été enterrées [...] » [Traduction personnelle]

⁶⁹⁶ Cf. les émeutes de Calame, p.

⁶⁹⁷ Aug., *Ep.* 97, 2-3 ; GAUDEMET 1992, 188.

peut être difficile d'étudier le corpus augustinien puisqu'il est très souvent imprégné d'une rhétorique épiphanique⁶⁹⁸. Ainsi, comme l'explique G. De Bruyn :

« Ces témoignages sont néanmoins suspects car ils interviennent systématiquement dans le contexte de l'accomplissement des prophéties de l'*Ancien Testament*. Ils s'inscrivent dans une véritable rhétorique épiphanique qui présente la destruction des statues comme la révélation de la puissance divine et comme la preuve de l'inanité des dieux païens. La destruction d'une statue suffisait à proclamer l'accomplissement des prophéties et préfigurait dans l'esprit d'Augustin l'anéantissement de toutes les idoles⁶⁹⁹. »

L'Afrique reste agitée jusque dans les années 410. Il semble que plusieurs statues sont brisées en nombre durant ces années si l'on en croit Augustin bien qu'il puisse faire référence aux conséquences de la loi de 407⁷⁰⁰. C'est surtout la capitale, Carthage, qui est probablement la plus touchée par l'application de la législation, d'abord à quelques temples, comme le montre cet exemple de la démolition du temple de *Caelestis*, le principal sanctuaire de la ville⁷⁰¹. Cependant, il est intéressant de noter que plusieurs temples sont pillés et détruits après la chute du *Sérapéion* en 392⁷⁰². Par exemple, le temple d'Atribe a probablement été incendié peu après celui du *Sérapéion* par Shénouté et ses moines-soldats⁷⁰³. La destruction d'un temple principal semble être le vecteur à l'encouragement des destructions qui en suivent.

En outre, cette résistance païenne en Afrique peut s'expliquer par l'attachement d'une majorité de curiales à la religion romaine traditionnelle mais aussi à une culture aristocratique et un patriotisme municipal persistant et solide au début du V^e siècle. Il se trouve que les fondements religieux de cette culture renforcent justement un idéal patriotique municipal auquel le paganisme traditionnel est plus en adéquation que le christianisme⁷⁰⁴. La cité est le principal cadre où cette culture élitiste se manifeste⁷⁰⁵. De plus, un grand nombre de ces constitutions est adressé à des gouverneurs africains⁷⁰⁶, signe de l'esprit de résistance qui anime les cités du diocèse d'Afrique, restées en grande majorité fidèles au paganisme.

⁶⁹⁸ DE BRUYN 2014, 428. Par exemple dans une lettre adressée à Volusien rédigée vers 411-412, il mentionne à son interlocuteur que « les temples, les statues des démons, les cérémonies sacrilèges sont peu à peu et successivement détruits, selon ce qui a été prédit ». Aug., *Ep.* 137, 16. Cf. DE BRUYN 2014, 423-426.

⁶⁹⁹ DE BRUYN 2014, 425-426.

⁷⁰⁰ DE BRUYN 2014, 428.

⁷⁰¹ PERLER-MAIER 1969, 394.

⁷⁰² Rufin, *HE*, II, 27; Eunap., *VS*, VI, 11.

⁷⁰³ L'année 392 est le *terminus ante quem*. EMMEL 164.

⁷⁰⁴ LEPELLEY 1981, 100.

⁷⁰⁵ BRIAND-PONSART-HUGONOT 2005, 411.

⁷⁰⁶ *CTh.* XVI, 10, 11-17-18.

Conclusion du chapitre

À travers ce chapitre liminaire, nous avons mis en lumière la mission de Jovius et Gaudentius en 399 et l'affaire du temple de *Caelestis* qui s'ensuivit à travers le témoignage d'Augustin et de Quodvultdeus. Cette affaire démontre que les décisions impériales peuvent évoluer de manière soudaine. Dans le cas de la mission à Carthage, le changement soudain d'attitude des empereurs peut être en raison du zèle excessif des agents impériaux et la plainte des Carthaginois encore très attachés à leur déesse protectrice. La fermeture des temples et le déblaiement des idoles doivent s'effectuer dans des conditions précises comme le décrit une des lois du *Code* ce qui n'est pas respecté par les deux comtes. Les lois et ordres impériaux doivent être respectés et les actions illégales sont condamnées en l'année 399.

On constate également que les directives impériales conservées dans le *Code* ne correspondent pas aux événements décrits par les différentes sources littéraires. La violence commise par les deux comtes contre les temples et les idoles n'est pas ordonnée officiellement. Au contraire, le pouvoir impérial encourage leur préservation dans la lignée de la politique de Théodose. Honorius a probablement ordonné de manière officieuse ces destructions mais aucune trace juridique n'en a été gardée. Plusieurs dispositions sont promulguées afin de réfréner l'ardeur des deux agents. Il y a donc un réel décalage entre les lois impériales et leur application concrète sur le terrain. On observe encore une fois l'importance des fonctionnaires impériaux chargés de l'application des lois puisqu'ils constituent un relais entre les ordres de l'empereur et leur mise en œuvre concrète sur le terrain.

Enfin, nous avons également tenté de démontrer que, malgré l'opinion de certains historiens, des destructions de temples ont bien lieu durant l'année 399 et probablement de manière intensive jusque dans les années 410. Toutefois, nous ne savons pas dans quelle mesure elles ont procédé, ni si elles découlent de la volonté de l'empereur. Nous pouvons toutefois en déduire, selon Augustin, que les Circoncellions sont à l'origine de certaines d'entre elles. Si l'évêque d'Hippone reste souvent silencieux sur les auteurs de ces destructions, il déplore à plusieurs reprises le comportement de ces moines en insistant sur son caractère illégal.

CHAPITRE V

Une surveillance policière à partir du V^e siècle à l'égard des païens et de leurs sacrifices ?

Introduction

Un premier constat s'impose : les idoles sont retirées lorsqu'il y a une suspicion d'adoration et d'acte cultuel à leur encontre. De fait, pour faire cesser les piétés païennes, les lois à elles seules ne suffisent pas. Il faut alors intervenir sur le terrain. L'application des directives impériales dépendent des agents qui choisissent ou non de les appliquer à la lettre.

L'éradication de toutes les pratiques cultuelles païennes, qui sont le fondement-même du paganisme, participent à sa ruine. Ce déracinement passe d'abord par un contrôle législatif et finalement à une interdiction totale, mais aussi une condamnation par les auteurs chrétiens. Bien que le pouvoir impérial ait officiellement interdit les sacrifices païens et promu le christianisme, la réalité sur le terrain est souvent plus complexe. Dans certaines régions de l'Afrique du Nord, en particulier les zones rurales éloignées, les anciennes pratiques païennes peuvent persister malgré les interdictions officielles. Donc, existe-t-il une surveillance plus étroite afin de les faire cesser ?

Dans ce chapitre nous examinerons un sermon d'Augustin évoquant une surveillance policière à l'égard des païens suspectés de pratiquer des sacrifices. Pour cela, nous étudierons d'abord les différentes condamnations juridiques des sacrifices entre 356 et 415, puis les évocations de la répression des sacrifices dans l'œuvre d'Augustin. Enfin, nous analyserons le Mayence 9.

A) *Sacrificiorum aboleatur insania* : point concernant la législation sur les sacrifices païens (356-415)

Les sacrifices sont très tôt ciblés par la législation au IV^e siècle, qu'ils soient sanglants ou non, diurnes ou nocturnes. Comme nous l'avons vu, les sacrifices sanglants provoquent une véritable répulsion pour les chrétiens de l'Antiquité⁷⁰⁷, ce que par la suite la législation s'emploie à prohiber de plus en plus fermement. Dans la majorité des constitutions proscrivant

⁷⁰⁷ Cf. p. 21.

les sacrifices, il s'agit avant tout pour les empereurs de distinguer les sacrifices « licites » et « illicites ». Il existe des dizaines de manière de sacrifier qui ne se résument pas aux sacrifices sanglants : on peut recourir à des offrandes alimentaires, utiliser de l'encens, des liquides, des végétaux ou bien même des couronnes ou des bouquets de fleurs. Le sacrifice est le rite pivot du paganisme. En l'interdisant, on touche à ses fondements car « les prières sans sacrifices ne sont que des paroles⁷⁰⁸ », et la piété (*pietas*) passe par le sacrifice qu'il faut savoir exécuter proprement⁷⁰⁹. Il ne consiste pas seulement à immoler un animal mais permet d'établir un contact avec les dieux et d'attirer leur attention⁷¹⁰. Tel un château de cartes qui s'effondre, ce sont les fondements même des cultes traditionnels qui sont voués à disparaître malgré eux.

Parmi les lois conservées dans le *Code*, seules les lois émises en 356 par Constance II et abrogées par Julien cinq ans plus tard, ordonnent la peine de mort pour « les individus convaincus de s'être consacrés aux sacrifices ou d'avoir honoré les statues⁷¹¹ ». Pourtant, elles ne semblent pas avoir été appliquées⁷¹². Une loi semblable a probablement été promulguée par Théodose I^{er}, puis abrogée et non reprise dans le *Code Théodosien*. C'est véritablement à partir de Théodose et Gratien que se met en place une série de mesures répressives contre les cultes païens, même à l'encontre des plus officiels et des plus vénérables. Le 24 février 391, une mesure prise à Milan est adressée au préfet de la ville de Rome, qui interdit les sacrifices sanglants, ainsi que de se rendre dans des sanctuaires, de fréquenter des temples et d'adorer des statues. Ces dispositions s'appliquent également aux juges qui ne respectent pas cette loi. L'année suivante, le 8 novembre 392, Théodose promulgue une nouvelle loi contre les pratiques païennes, en particulier de nature sacrificielle. Il est défendu d'immoler des victimes et de consulter leurs entrailles : « Si quelqu'un osait immoler une victime en sacrifice ou consulter des viscères palpitants, considéré comme coupable de lèse-majesté et pouvant être librement dénoncé par n'importe qui il endurera une condamnation appropriée⁷¹³ ». Il est également interdit d'allumer des lampes, de brûler de l'encens, de suspendre des guirlandes de fleurs en l'honneur des dieux. Néanmoins, si la loi est certes détaillée, elle ne recouvre pas pour autant

⁷⁰⁸ Saloustios, *D. et m.*, XVI, 2: Αί μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσὶν [...]. Pourtant certains historiens tendent à minimiser l'importance du sacrifice dans les rites païens, probablement faussée par les polémistes chrétiens. GARNSEY-HUMFRESS 2004, 176.

⁷⁰⁹ Macr., *Sat.*, III, V, 9.

⁷¹⁰ FEDOU 1988, 325.

⁷¹¹ *CTh.* XVI, 10, 4 et 6.

⁷¹² Il est étonnant de constater le silence d'Ammien Marcellin et de Julien sur ces lois. DELMAIRE 2004, 327-328.

⁷¹³ *CTh.* XVI, 10, 12, 1.

tous les rites païens de l'époque⁷¹⁴. Mais cette fois-ci la loi s'attaque de manière inédite aux cultes domestiques. Ainsi, toutes les formes d'honneurs rendus aux idoles sont interdites qu'ils soient publics ou privés. En effet, de nombreuses divinités sont honorées dans les foyers comme les pénates, les génies et les lares. Désormais, il est interdit d'allumer le feu du foyer pour honorer les Lares, de brûler les prémices du repas pour les pénates et d'offrir du vin au génie. Ceux qui ne respectent pas les lois ont leurs maisons et leurs champs confisqués par le fisc⁷¹⁵. La loi de 392 promulguée par Théodose I^{er} assimile bien le délit de sacrifice à un crime de *maiestate*⁷¹⁶, mais les sanctions prévues ensuite sont uniquement d'ordre pécuniaire. La loi promulguée en 423⁷¹⁷ par Théodose II, prévoit quant à elle seulement l'exil et la confiscation des biens.

En conséquence, le sacrifice privé domestique reste largement pratiqué, en particulier dans les campagnes qui conservent une population attachée aux traditions païennes relativement importante au moins jusqu'au V^e siècle, tandis que les rites publics font peu à peu leur disparition, en particulier depuis les lois théodosiennes de 391/392⁷¹⁸.

B) Les différentes évocations de la répression des sacrifices dans le corpus augustinien

Le corpus augustinien fournit plusieurs exemples sur la difficulté des païens à continuer à pratiquer leurs sacrifices au début du V^e siècle, constituant un jalon essentiel dans son argumentation sur la défaite du paganisme. Toutefois, Augustin, et les chrétiens de manière générale, ne sont pas particulièrement bien informés avec les rituels païens. En particulier, les polémistes chrétiens ignorent considérablement les détails de ces pratiques rituelles⁷¹⁹.

Augustin évoque à plusieurs reprises la législation impériale réprimant les pratiques païennes, en particulier les sacrifices. Dans une lettre écrite en 399, il montre que les lois de

⁷¹⁴ Une cinquantaine d'années plus tard, Macrobe rappelle qu'on peut agréer les dieux par une simple aspersion d'eau sans enfreindre la loi : *Cum uero inferis litandum est, satis actum uidetur si aspersione sola contingat.* (*Sat.*, III, I, 5) ; GODDARD 2021, 351. Dans les campagnes, il est courant d'adresser une prière sous la forme d'un ruban noué à un arbre. Ce type de pratique est régulièrement condamné jusqu'au VI^e siècle. MACMULLEN 2011, 105.

⁷¹⁵ Sozomène évoque cette loi : « Il n'était d'ailleurs même pas sans danger de sacrifier à la mode païenne, fût-ce en cachette, mais c'était au péril de la tête et de la confiscation des biens : une loi avait été édictée qui établissait le châtement contre ceux qui osaient le faire. » Sozom., *HE*, VII, 20, 1.

⁷¹⁶ *CTh.* XVI, 10, 12, 1.

⁷¹⁷ *CTh.* XVI, 10, 23.

⁷¹⁸ TROMBLEY 1995, 5.

⁷¹⁹ KAHLOS 2007, 116.

cette même année interdisant les sacrifices aux idoles⁷²⁰ ne sont pas appliquées, ou du moins ne sont pas encore connues en Afrique, car il fait référence dans sa lettre à la nourriture dédiée aux dieux païens⁷²¹. Le ton de son discours change dès les années suivantes. Dans le *Contra epistulam Parmeniani*, il indique que les païens surpris en flagrant délit de sacrifice sont condamnés à la peine de mort :

À coup sûr la fausse religion des païens en fait des impies dont les lois récentes ont ordonné de renverser et de briser les idoles comme d'empêcher les sacrifices sous peine de mort [...]. Les tenants d'une telle opinion ne voient pas, en effet, qu'ils s'avancent au point de devoir prétendre, que même les démons peuvent revendiquer pour eux la gloire des martyrs : les empereurs chrétiens leur font subir une telle persécution que dans presque tout l'univers on démolit leurs temples, on brise leurs idoles, on supprime les sacrifices et l'on punit, si on les surprend, ceux qui les honorent⁷²².

Ce passage est explicite sur des lois émises récemment ordonnant de détruire les statues païennes. Il attribue également aux empereurs chrétiens une « persécution » (*persecutionem*), probablement en faisant une allusion aux « lois récentes » (*recentibus legibus*). En conséquence de cette législation, les temples païens sont détruits, les idoles brisées et les sacrifices continuent d'être traqués. Si l'on se fie à la datation probable, Augustin peut faire référence à la loi de 407⁷²³, ou bien à d'autres lois non conservées dans le *Code*, qui rappelons-le, n'est pas exhaustif. Ainsi, des lois divergentes et peut-être plus radicales ont pu être passées sous silence. Mais si la date de sa rédaction est bien 400, alors Augustin écrit un an seulement après la loi de 399 qui prescrit d'abattre uniquement les statues qui font encore l'objet d'un culte, et sa lettre évoquant la nourriture dédiée aux idoles, ce qui peut sembler curieux. Dans un autre extrait d'une lettre écrite en 407 ou 408 adressée au rogatiste Vincentius de Cartennae, l'évêque déclare :

⁷²⁰ *CTh.* XVI, 10, 17-18 (20 août 399).

⁷²¹ *Aug., Ep.* 47, 4-6.

⁷²² *Aug., Contra epistulam Parm.*, I, 15: *Nam utique et ipsi falsa religione sunt impii, quorum simulacra everti atque confringi iussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali ?[...] Neque enim vident qui talia sentiunt in eum locum se progredi, ut ipsos etiam daemones martyrum gloriam sibi vindicare posse contendunt, quia istam patiuntur persecutionem per imperatores christianos, ut pene toto orbe icerrarum eorum templa euertantur idola comminuantur, sacrificia subtrahantur, qui eos honorant, si deprehensi fuerint, puniantur.*

⁷²³ *CTh.* XVI, 10, 19.

Après tout, qui d'entre nous et qui d'entre vous ne fait pas l'éloge des lois adoptées par les empereurs contre les sacrifices des païens ? Et dans ce cas, une peine plus sévère a été certainement établie, car la peine pour cette impiété était évidemment la peine capitale⁷²⁴.

Concernant le paganisme, la position d'Augustin est claire : les mesures anti-païennes sont naturelles et il les approuve pleinement. En substance, il n'est pas favorable à une persécution ouverte, mais plutôt à un climat de terreur entretenu par le pouvoir impérial par le biais de la législation⁷²⁵. De surcroît, il réaffirme que les sacrifices sont susceptibles d'une condamnation à la peine capitale en vertu des lois impériales⁷²⁶. Enfin, dans le *De consensu Evangelistarum* écrit au début du V^e siècle⁷²⁷, l'évêque d'Hippone fait également allusions aux lois impériales, mais cette fois-ci la cause de la peur des païens est différente :

Maintenant, ils cherchent certainement où se cacher quand ils veulent sacrifier, ou même où enfermer leurs propres dieux, de peur qu'ils ne soient trouvés et brisés par les chrétiens. D'où cela, sauf par crainte des lois et des rois, par lesquels Dieu étend sa puissance à Israël, déjà soumis au nom de Christ⁷²⁸ [...].

Ainsi, en conséquence des lois, les païens sont contraints de se cacher pour pratiquer un sacrifice mais ne sont pas inquiétés physiquement. La violence et la peur proviennent ici des chrétiens fanatiques qui peuvent « trouvés et brisés » (*inveniantur atque frangantur*) leurs idoles, et non pas de la législation impériale. Il met en relation la violence des chrétiens et la législation impériale, la violence étant la conséquence des lois anti-païennes. En écrivant ceci, il pense probablement à des actes de violence commis durant l'année 399, peut-être motivés par la mission des deux agents à Carthage. Les Circoncillions, évoqués plus haut, s'attaquent aux idoles païennes et sont plusieurs fois ciblés par Augustin dans ses sermons qui déplorent et condamnent leur violence commise dans l'illégalité dans le *Sermon* 62⁷²⁹. Tout comme Théodoret condamnant l'évêque Abdas pour son imprudence et son non-respect des lois, Augustin blâme particulièrement les Circoncillions car ils mènent des actions sans le

⁷²⁴ [Traduction personnelle] Aug., *Ep.* 93, 10 : *Quis enim nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum ? Et certe longe ibi poena severior constituta est ; illius quippe impietatis capitale supplicium est.*

⁷²⁵ DUMÉZIL 2005, 65.

⁷²⁶ Il le soutient aussi dans un autre traité : *Enarr. In. psalm.*, 103, IV, 4 (ver. 25). Cf. annexe I.8.

⁷²⁷ Sur la datation, cf. annexe I.10.

⁷²⁸ [Traduction personnelle] Aug., *De cons. Evang.*, I, 42 : *Nunc certe quaerunt, ubi se abscondant, cum sacrificare volunt, vel ubi deos ipsos suos recludant, ne a christianis inveniantur atque frangantur. Unde hoc nisi a timore legum atque regum, per quos Deus Israel suam exserit potestatem iam subditos Christi nomini [...].*

⁷²⁹ Cf. p. 143-144 ; Aug., *Serm.*, 62, 17.

consentement des autorités civiles. On retrouve cette attention particulière envers le respect de la légalité de la part des évêques. À la manière d'Abdas, les violences commises par les Circoncellions poussent au ressentiment envers le christianisme et les chrétiens, et n'encouragent pas les païens à la conversion.

En outre, Augustin évoque très brièvement les statues et les objets de culte qui sont cachées sous terre ou dans des cachettes secrètes⁷³⁰. Quodvultdeus fait également écho de ces mises à l'abri clandestines et témoigne avoir aperçu *de visu* des idoles êtres cachées par les païens dans la province Abaritane, c'est-à-dire de l'Aurès⁷³¹. On a retrouvé à Carthage, dans une pièce qui avait été scellée, des statues de divinités en bon état de conservation⁷³², probablement cachées afin de les soustraire de la destruction. Dans les sources hagiographiques, la justification des attaques contre ces statues privées est la pratique des sacrifices qui leurs sont offerts. D'autres exemples nous montrent que certains chrétiens n'hésitent pas à mener des raids dans des maisons de particuliers lorsqu'ils soupçonnent la présence d'idoles comme les attaques menés par l'abbé copte Shénouté en Égypte⁷³³. Devant ces menaces, beaucoup d'adeptes des anciens cultes cachent leurs statues. Ils privilégient le fait de dissimuler les idoles en les plaçant dans des lieux discrets tels que des pièces secrètes, des grottes ou même des puits dans le but de les soustraire à la destruction.

Le cadre reste celui de la réalisation des prophéties bibliques qui constitue la grille de lecture de son *corpus* : éradication du paganisme et triomphe du christianisme. L'éradication du paganisme est symboliquement déclinée en trois aspects : destruction des temples, bris des idoles, et la fin des sacrifices. De fait, nous pouvons relever deux éléments à la répression des sacrifices. Les sacrifices sont directement pourchassés par les lois impériales condamnant à la

⁷³⁰ Il mentionne ces cachettes dans un autre traité : « Et peut-être ce païen lui-même [...], cache-t-il dans une caverne, dans une fente de rocher, ou dans le sein de la terre, quelques idoles fabriquées de sa main, ou sait-il qu'un de ses amis le fait, ou qu'on l'a fait dans sa ville, dans ses propres terres. » Aug., *C. Faust.*, 13, 9. Cf. *Serm., Dolbeau* 4, 8; *Serm., Dolbeau* 24, 8; *Enarr. In psalm.* 134, 24.

⁷³¹ Quodv., *Liber de promiss.*, III, 38, 45 : « J'ai vu moi-même aussi, dans un coin de la province Abaritane, tirer des grottes et de cavernes d'antiques idoles qui y avaient été cachées, de sorte que toute cette ville avec son clergé était sous le coup d'un parjure sacrilège. »

⁷³² PICARD 1965, 105-109. Pour un échantillon historiographique de ces cachettes, cf. E. Le Blant, « Sur trois statues cachées par les anciens », *CRAI*, 34, 5, 1890, p. 381 ; « De quelques statues cachées par les anciens », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 10, 1890, p. 389-396. Sur les acquis historiographiques récents qui insistent sur la prudence des interprétations, cf. DE BRUYN 2014, 431-435. Sur « la maison de la cachette » découverte à Carthage, cf. LE BOHEC 2014, 395-402.

⁷³³ Shénouté mène plusieurs raids, accompagné de moines, dans la demeure d'un ancien gouverneur de la région romaine province de la Thébaïde. Ils y trouvent une cachette secrète renfermant plusieurs idoles qui proviennent d'un temple que Shénouté avait saccagé. Ils finissent par détruire et jeter dans le Nil toutes les idoles. Shénouté, *Let our eyes*, I, 22-25 ; Besa, *V. Shen.*, 125-7. Pour une étude de cette affaire, cf. EMMEL 2008, 161-181 ; LÓPEZ 2013, 102-126.

peine de mort l'individu surpris en train de le pratiquer. Même si nous ne sommes pas tenus de croire Augustin, nous pouvons constater un climat qui se durcit dès le tournant du V^e siècle, et plus particulièrement dans les provinces africaines. Pourtant, non seulement aucune victime n'est attestée, mais aussi aucune constitution conservée n'ordonne une mise à mort à cette date. Au contraire, elles tendent à un pragmatisme en préconisant de retirer les idoles si elles font l'objet d'un culte. Ensuite, certains chrétiens commettent en conséquence des lois qu'ils surinterprètent, des actions violentes contre les païens, obligés à présent de se cacher. Toutefois, il s'agit d'actions individuelles perpétrées en dehors de tout cadre juridique. La loi devient un prétexte pour se livrer à ce type d'actions, mais ils ne semblent pas bénéficier du soutien impérial comme en témoignent les lois de protection de 399. Leur logique est la suivante : pour faire appliquer la loi, il faut détruire les idoles afin d'éradiquer toute adoration et acte cultuel illicite.

C) Le Mayence 9 : la preuve d'une surveillance policière contre les sacrifices païens ?

En avril 1990, à Mayence, François Dolbeau fait une découverte significative en étudiant la transmission des sermons d'Augustin. En consultant des écrits du IX^e siècle attribués à Sedulius Scottus, il a identifié cinq fragments inconnus liés au Symbole des apôtres, désormais connu sous le nom de sermon Dolbeau 1. En septembre de la même année, un catalogue des 150 premiers manuscrits de la bibliothèque de Mayence a été publié, que Dolbeau a consulté. Il a trouvé une description détaillée d'un sermonnaire, un recueil de sermons comportant plusieurs pièces inconnues marquées d'un point d'interrogation par les rédacteurs. Ce manuscrit médiocre sur papier, datant de 1470, avait appartenu à la chartreuse de Mayence. Parmi les sermons inédits d'Augustin, l'un d'eux se consacre à une polémique contre les donatistes et les païens, abordant de manière exceptionnelle les enquêtes policières en Afrique du Nord contre les païens continuant à pratiquer des cultes et des sacrifices, bien que ceux-ci soient interdits.

1. Traduction – Sermon Dolbeau 4, 8 (= Mayence 9, 8)

Que quelqu'un confesse Mercure, jure par Mercure, à la vue d'un seul gendarme, fût-il en civil, il dit : « je ne l'ai pas fait, je n'ai pas participé, je n'ai pas sacrifié ; où m'as-tu vu ? » Mais

quand on demande aux saints serviteurs de Dieu : « Étais-tu dans l'assemblée des chrétiens ? »
– « J'y étais », répondent-ils⁷³⁴.

2. Commentaire du texte : anecdote anodine ou démonstration d'un contrôle policier renforcé ?

François Dolbeau estime qu'Augustin a prononcé ce sermon alors qu'il se trouvait à Carthage⁷³⁵. Il propose à titre d'hypothèse la date du mercredi 29 juin 404⁷³⁶ prenant place dans un contexte de répression plus autoritaire du paganisme dans la région africaine. En effet, le mercredi se trouve être le jour de Mercure, le dieu dont le nom est venu à l'esprit d'Augustin.

L'évêque rapporte l'anecdote d'un païen surpris en train de participer à des actes de culte en l'honneur de Mercure jusqu'à ce qu'il remarque la présence d'un policier (*stationarius*). Dès lors, il nie avoir effectué un sacrifice ou participé à un rituel païen, prétextant que ses actions sont simplement des expressions verbales sans réelle signification, avant même que ce soldat ne lui pose la question. Bien au contraire puisque pour se défendre, il affirme appartenir à la communauté des chrétiens (*congregatione Christianorum*) comme preuve de dévotion authentique. La scène se déroule probablement dans un marché, et le coupable est sûrement un marchand puisque Mercure est le dieu des commerçants⁷³⁷. Le terme latin qui qualifie le gendarme, un *stationarius*, désigne une affectation temporaire (*stationes*) de garde ou de fonctions de police dans les provinces pour les soldats de rang inférieur dans les détachements de police militaire de l'armée impériale. Ils sont chargés du maintien de l'ordre et de surveiller les routes⁷³⁸, équivalent des gendarmes actuels.

Pendant les persécutions chrétiennes, les *stationarii* étaient les principaux acteurs de la répression, dont Augustin se fait l'écho⁷³⁹. La législation impériale s'était employée à encadrer leurs abus telle que la corruption⁷⁴⁰. À l'inverse à l'époque de Théodose, elle montre à plusieurs reprises que les *stationarii* s'emploient à la défense des chrétiens à la fin du IV^e siècle⁷⁴¹. Leur rôle dans la surveillance des cités, des voies de communication et la transmission

⁷³⁴ Aug., *Serm.*, Dolbeau 4, 8 : *Confiteatur aliquis Mercurium, iuret in Mercurio ; quando unum uel birratum stationarium uiderit, « Non feci, non interfui, non sacrificauit ; ubi me uidisti ? » Illi autem sancti Dei serui : « Fui in congregatione Christianorum ? » « Fui. ».*

⁷³⁵ DOLBEAU 1993, 403.

⁷³⁶ DOLBEAU 1993, 407.

⁷³⁷ LEPELLEY 2001, 392.

⁷³⁸ PERLER-MAIER 1969, 41-42.

⁷³⁹ Aug., *Enarr. In. psalm.*, 93, 9.

⁷⁴⁰ *CTh.* 8, 4, 2; 6, 29, 1.

⁷⁴¹ GUÉDON 2014, 303.

d'informations via des rapports (*notaria*) est considéré comme particulièrement utile⁷⁴². Leur mobilité, entretenue par les patrouilles, est mise à contribution dans le contexte religieux africain où les lieux de culte païens sont encore nombreux dans les zones rurales⁷⁴³.

Quant à *birrus*, mot apparu au début du IV^e siècle, il désigne un type de pèlerine ou de manteau à capuchon en tissu de couleur rousse relativement épais pour protéger du froid et des intempéries : *birratus* est un hapax et signifie « vêtu d'une pèlerine⁷⁴⁴ » (**fig. 9**). Le terme semble donc signifier que le gendarme est en « manteau civil » à la différence du manteau de service, la chlamyde⁷⁴⁵. On peut en conclure que ce gendarme n'est pas en service au moment des faits⁷⁴⁶.

FIGURE 9 – Représentation de la personnification de l'hiver portant un birrus probablement similaire à celui porté par le *stationarius*



Mosaïque du IV^e siècle, villa romaine de Chedworth, Gloucestershire.

Augustin cherche à travers cet épisode, à tourner en dérision les païens en mettant en contraste l'héroïsme et le courage des martyrs chrétiens en opposition à la lâcheté des païens

⁷⁴² *Sirm.* 14, 15 ; 14, 36-37.

⁷⁴³ GUÉDON 2014, 303.

⁷⁴⁴ PRODEL 2023, 223 ; DOLBEAU 1993, 404-406.

⁷⁴⁵ Sur le sermon, et en particulier sur l'adjectif *birratus* : DOLBEAU 1993, 404-406.

⁷⁴⁶ LEPELLEY 2001, 398.

de son temps. Ils renient leurs convictions sans grande difficulté, privés du droit de pratiquer leur culte à la différence des martyrs chrétiens morts pour leur foi. Mais surtout, Augustin révèle implicitement une surveillance policière discrète et efficace. En effet, il est préférable de ne pas montrer en public son attachement aux anciens cultes qui sont interdits mais toujours célébrés en secret. L'évêque d'Hippone répète fréquemment qu'il est plus difficile de détruire l'idolâtrie dans le cœur des païens que dans les temples⁷⁴⁷. Il considère toujours le paganisme comme une menace et un adversaire redoutable et ne semble pas encore en voie de disparition en ce début du V^e siècle, l'issue restant encore incertain⁷⁴⁸.

Derrière les mots sarcastiques d'Augustin, ce passage révèle la peur d'être découvert et surtout la difficulté pour les adeptes des cultes païens de pratiquer des sacrifices en Afrique du Nord où des oreilles policières traînent qu'il s'agisse de policiers en service ou en civil⁷⁴⁹. Les païens continuent à célébrer les rites interdits mais uniquement dans la clandestinité, en cachette des autorités comme l'évêque semble aussi l'indiquer dans le *De consensu Evangelistarum*⁷⁵⁰, et sont simplement vidés de leur substance religieuse comme lorsque Libanios cite les *convivia* des villageois syriens. Les rites publics font quant à eux progressivement leur disparition après les lois théodosiennes des années 390.

3. Peut-on qualifier ce climat politique et policier de « persécution anti-païenne » ?

À la suite de l'analyse de cette anecdote, Claude Lepelley choisit d'employer l'expression de « persécution anti-païenne⁷⁵¹ » pour qualifier non seulement les interdictions législatives mais aussi la surveillance policière dont font l'objet les païens. Augustin lui-même parle d'une persécution (*persecutionem*) exercée par les empereurs chrétiens contre les païens⁷⁵². L'utilisation de cette terminologie me semble être une erreur et peut prêter à confusion, d'autant qu'elle n'est pas entièrement partagée par la communauté historique. En

⁷⁴⁷ Aug., *Ep.* 232, 1 : « Car je connais très bien et avec beaucoup de peine le culte superstitieux que vous rendez aux idoles, et contre ces idoles vos temples se ferment plus facilement que vos cœurs, ou plutôt ces idoles sont enfermées dans vos cœurs autant que dans vos temples. » ; Aug., *Serm.*, 62, 17 : « La première chose que nous essayons de faire est de briser les idoles dans leur cœur. » [Traduction personnelle] Même lorsque leurs « dieux sont brisés, leurs défenseurs ne veulent pas encore se taire ». Aug., *Serm.*, Dolbeau 4, 8.

⁷⁴⁸ LEPELLEY 2001, 399.

⁷⁴⁹ Cf. les commentaires de LEPELLEY 1997, 204.

⁷⁵⁰ Aug., *De cons. Evang.*, I, 42.

⁷⁵¹ LEPELLEY 1993, 250 ; LEPELLEY 2001, 398. On peut aussi citer l'article de David Gryf (2001) : « Les persécutions contre les païens de la conversion de Constantin (312) à la mort de Justinien (565) », *Nouvelle École*, « Christianisme », 52, 77-96.

⁷⁵² Aug., *Contra epistulam Parm.*, I, 15. *Persecutionem* est l'accusatif singulier de *persecutio* qui signifie littéralement la poursuite judiciaire, mais n'a pas le même sens qu'en français à l'origine. Augustin fait référence à la politique impériale contre les païens montrant que les persécuteurs d'hier sont les persécutés d'aujourd'hui. C'est seulement dans un latin tardif que l'on trouve le terme utilisé dans le sens français d'aujourd'hui.

effet, une partie des spécialistes tend à relativiser les violences faites aux païens⁷⁵³. Par exemple, Peter Brown préfère parler d'une « intolérance religieuse⁷⁵⁴ ». La sociologie moderne invite à une certaine prudence lorsque l'on tente d'appliquer les définitions modernes de la persécution, porteuse de lourdes connotations. Tout d'abord, le terme, du latin *per-sequi*, renvoie à l'idée d'un poursuivant et d'un pourchassé, mais surtout d'une poursuite judiciaire encadrée. Il implique une hostilité systématique et organisée contre une personne ou un groupe. En particulier, l'Église s'est appropriée le mot pour évoquer spécifiquement les persécutions des chrétiens durant les premiers siècles de l'Empire, se plaçant du point de vue des victimes. Ainsi pour les premiers exégètes chrétiens, le mot *persecutio* sert d'abord à désigner uniquement les poursuites judiciaires que les Romains ont engagées contre les premières communautés chrétiennes conduisant parfois à des exécutions⁷⁵⁵. Cette appropriation du mot par les chrétiens constitue un abus de langage lorsque l'on tente de l'appliquer aux païens durant cette période d'hésitation et de pragmatisme religieux.

En dehors de l'aspect judiciaire, le terme « persécution » renvoie à des poursuites injustes, arbitraires, cruelles et persistantes à l'encontre de fuyards ou de criminels⁷⁵⁶. Cependant, nous ne connaissons pas de « martyrs païens » tombés pour avoir pratiqué un sacrifice ou s'être rendus coupables d'être entrés dans un temple. Les violences, par l'entremise de l'autorité impériale sont principalement commises envers un aspect « matériel » du paganisme comme des actes de violence à l'encontre des temples et des idoles, et conserve un caractère essentiellement ponctuel, du moins avant Justinien. Il y a bien l'exemple des Circoncellions menant des actions suicidaires contre les jeux païens au début du IV^e siècle, mais il s'agit de cas isolés et condamnés y compris parmi les chrétiens⁷⁵⁷ et sont hors cadre juridique, donc ne pouvant s'appliquer à notre définition.

Pour B. Caseau, si la contrainte légale limitant les pratiques païennes et les châtiments promis constituent une forme de violence persécutrice à l'image de la persécution des chrétiens, elle s'en distingue par son application⁷⁵⁸. S'il y a bien des mesures discriminatoires, des restrictions, des interdictions, et si effectivement des personnes sont inquiétées, comme

⁷⁵³ Par exemple, Éric Rebillard analyse les violences iconoclastes en Afrique du Nord comme des événements ponctuels.

⁷⁵⁴ BROWN 1995, 69-81. Sur les difficultés à définir « l'intolérance religieuse » dans les mentalités de la société romaine : PASCHOUD 1990.

⁷⁵⁵ On utilise le terme *vexatio* en latin classique pour désigner ce que l'on entend en français par « persécution ».

⁷⁵⁶ BLAISE 1966, 82.

⁷⁵⁷ POTTIER 2008, 46.

⁷⁵⁸ CASEAU 2014², 18.

l'indique le Mayence 9, et peut-être même parfois tuées, on ne peut à proprement parler de « persécution anti-païenne » au sens juridique du terme. Les violences des chrétiens contre leurs adversaires païens n'ont pas un caractère systématique et universel avant la politique anti-païenne de Justinien. Ce n'est pas le pouvoir officiel qui agit, mais une foule indépendante. L'examen des situations particulières révèle que le facteur religieux est souvent loin d'être seul en cause dans les épisodes conflictuels, mais porte davantage sur des conflits pluriels et politiques. À l'image du meurtre d'Hypatie, son assassinat la fit ériger en « martyre païenne ». Or, nous savons aujourd'hui que son meurtre est le résultat de querelles politiques entre Cyrille d'Alexandrie, l'évêque de la ville, et Oreste, le préfet d'Alexandrie. Hypatie est un dégât collatéral de ces affrontements politiques, mais l'aspect religieux n'est pas le motif principal de son assassinat⁷⁵⁹. Les païens en tant qu'individus sont rarement pris pour cible mais sont poussés à la conversion et à rejeter leurs anciennes croyances par le biais de la législation, mais aussi par la force de persuasion des chrétiens. Ainsi, les prosélytes chrétiens s'attaquent à la matérialité du paganisme en se concentrant sur les lieux et les objets de vénération des païens pour déraciner la base de ses cultes.

⁷⁵⁹ Cf. ROSSER 2008, 12 ; Socr., *HE*, VII, 15, 4-7.

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a analysé la manière dont les sacrifices sont poursuivis au tournant du V^e siècle en Afrique du Nord à travers le témoignage d'un sermon augustinien inédit. Du point de vue législatif, les sacrifices sont très tôt contrôlés, puis prohibés, mais aussi l'ensemble des autres expressions de dévotion païenne dès la fin du IV^e siècle. Cette interdiction s'accompagne d'une violente condamnation de la part des auteurs chrétiens, qui pourtant, ne disposent que d'une connaissance limitée sur ces pratiques sacrificielles. En particulier, Augustin évoque à maintes reprises l'interdiction de cette pratique en raison des lois impériales ou des chrétiens fanatiques, probablement une allusion aux Circoncellions qui s'en prennent aux idoles païennes sans autorisation.

Enfin, à travers cette anecdote, Augustin révèle implicitement la dureté à laquelle sont soumis les païens qui dorénavant sont aux abois : parfois en civil, impose une vigilance constante pour éviter les représailles. Sacrifices, assemblées et cérémonies païennes sont prohibés et il est mal vu de montrer son attachement aux anciens cultes en public. En revanche, ils sont toujours pratiqués à l'abri des regards et dans la clandestinité. Bien que les sacrifices païens privés persistent à un certain degré en Afrique du Nord, ils sont en déclin et sont activement réprimés par les autorités impériales et l'Église chrétienne qui cherchent à promouvoir le christianisme en tant que religion dominante. Toutefois, malgré la preuve d'une surveillance policière, il serait inexact de qualifier la situation de « persécution » systématique des païens qui ne font pas l'objet de poursuites systématiques.

CHAPITRE VI

Une résistance de la législation anti-païenne :

L'exemple des émeutes de Calame (408)

Introduction

En 408, une émeute anti-chrétienne éclate à Calame⁷⁶⁰. Les détails des troubles sont connus par Augustin, qui se rend sur place le lendemain du drame⁷⁶¹, dans une lettre écrite début août de la même année, en réponse à Nectarius. Ce dernier est choisi pour être l'intermédiaire des païens de sa cité en raison de son prestige personnel, étant un notable de Calame en Numidie⁷⁶². Dans une lettre qu'il adresse à l'évêque d'Hippone, il demande son intervention contre le jugement des païens, désignés coupables par les autorités impériales et provinciales. Les lettres proviennent d'une correspondance entre les deux protagonistes, datable entre les années 408 et 409⁷⁶³. Dans cette lettre qu'il adresse à Augustin, Nectarius ne dit lui-même rien des événements récemment survenus mais déclare sobrement que « la colonie est tombée à cause d'une grave inconduite du peuple ».

Les violentes réactions païennes survenues à Calama pour sauvegarder l'ancien culte restent particulières. Les raisons de cette particularité sont à chercher non seulement dans le déroulement des occasions, mais aussi dans les motivations de chacun des groupes en présence. En effet, ces réactions nous conduisent, de prime abord, à poser le problème de la réception des décrets de l'autorité impériale dans le cadre du processus de christianisation de l'Empire. Vues sous cet angle, ces réactions seraient sans doute dues à une relative inefficacité des mesures impériales, ainsi qu'à l'incompatibilité entre ces nouvelles lois et le train quotidien de vie.

Nous allons d'abord détailler et exposer les faits, avant de nous intéresser à l'évêque de la ville, qui après s'être plaint auprès du conseil de la ville, s'est rendu lui-même à la cour de Ravenne pour plaider la cause des chrétiens, révélant le rôle des ecclésiastiques dans la promulgation mais aussi la mise en œuvre des décrets impériaux. Enfin, nous terminerons en

⁷⁶⁰ Aujourd'hui Guelma en Algérie. Pour sa localisation, cf. annexe VI, carte 5.

⁷⁶¹ Aug., *Ep.* 91, 10.

⁷⁶² BERMON 2011, 521.

⁷⁶³ Aug., *Ep.* 90; 91; 103; 104. Cf. annexe V, tableau 2.

évoquant les conséquences sur les émeutiers à la suite de la condamnation impériale des violences et à la promulgation d'une nouvelle loi, conséquence directe de l'initiative de l'évêque de la ville.

A) D'un *festus paganorum* au *scelus* : une célébration annuelle qui dégénère en émeutes

Depuis la loi du 15 novembre 407, ce qu'Augustin appelle les « lois récentes⁷⁶⁴ » (*recentissimas leges*), les païens ont perdu leur droit de banquet, les cérémonies et les défilés publics en l'honneur des dieux⁷⁶⁵. Cependant, des habitants de Calame ne tiennent pas compte du décret impérial et le 1^{er} juin 408⁷⁶⁶, ils procèdent à un défilé dansant. Dans la cité, chaque année le 1^{er} juin, marque le début d'une grande fête annuelle de fin de printemps dans la cité⁷⁶⁷. Malgré le caractère païen des festivités et les interdits juridiques, elles continuent de se pratiquer par les habitants de Calame qui n'y voit probablement pas le mal⁷⁶⁸. Les notables locaux ainsi que les habitants ne cherchent pas à les interdire, peut-être par habitude et tradition de ces fêtes. Or, ce jour-là, lors de la procession, des violences éclatent entre des chrétiens et les participants du défilé. Voici le récit d'Augustin sur les émeutes :

À l'encontre des lois toutes récentes, au jour des calendes de juin, sans que personne ne s'y soit opposé, une solennité sacrilège s'est déployée dans une fête païenne, avec une telle exubérance excessive que, et cela ne s'était même pas produit à l'époque de Julien, une foule très effrontée de danseurs passa dans la rue même qui se trouve devant les portes de l'église. Alors que les clercs tentaient d'empêcher cette manifestation aussi illégale qu'insultante, l'église fut attaquée à coup de pierres. Ensuite, environ huit jours plus tard, alors que l'évêque avait dans l'ordre rappelé les lois bien connues à ce sujet, tandis qu'on se disposait à suivre la procédure, une seconde fois l'église fut attaquée à coup de pierres. Le lendemain, pour imposer, à ce qu'il semble, de la frayeur à ces dépravés, les nôtres voulaient obtenir que ce qui s'était passé fût mentionné dans les actes officiels, mais ces droits leur furent refusés. Ce même jour, comme s'ils ne pouvaient même pas être effrayés par les dieux, une grêle s'abattit sur la ville, comme

⁷⁶⁴ Aug., *Ep.* 91, 8.

⁷⁶⁵ *CTh.* XVI, 10, 19 : « Qu'il ne soit absolument pas permis de tenir des banquets en l'honneur du rite sacrilège dans ces lieux si néfaste ou d'y célébrer quelque cérémonie ». Pour la date du 15 novembre 407, cf. DEMOUGEOT 1950, 403-412.

⁷⁶⁶ B. Shaw date l'émeute un certain temps après la loi du 15 novembre 407. SHAW 2011, 252.

⁷⁶⁷ Il s'agit probablement d'une célébration de la moisson liée à la récolte et au stockage des cultures céréalières des champs autour de la cité. SHAW 2011, 253. D'après Macrobie, les calendes de juin sont appelées les calendes des haricots : *nam et Kalendae Junia fabariae vulgo vocantur*. *Macr., Sat.*, I, XII, 33. Les haricots, nouvellement mûris, sont ajoutés aux offrandes de la déesse Carna, pour célébrer les premiers fruits de l'été. HERMANOWICZ 2004¹, 485. C. Lepelley suggère un cortège de type dionysiaque car la danse fait partie du rite. LEPELLEY 1981, 98. Sur les calendes de juin, cf. ADROMA ADRUKIAPO 2017, 153-157.

⁷⁶⁸ SHAW 2011, 253.

une réplique à la grêle de pierres. Et l'orage à peine fini, immédiatement après la troisième attaque par jets de pierres, ils mirent le feu aux habitations ecclésiastiques et visèrent les fidèles qui en dépendaient. Ils tuèrent un des serviteurs de Dieu qui, s'étant égaré, vint à leur rencontre. Les uns se cachèrent, les autres fuirent, où ils pouvaient. L'évêque, entre-temps, fut poussé et contraint à se cacher dans un endroit, où il pouvait même entendre les voix de ceux qui le cherchaient, pour le frapper à mort : et ils se faisaient des reproches à eux-mêmes, parce qu'ils auraient en vain commis de tels crimes s'ils n'arrivaient pas à se saisir de lui⁷⁶⁹.

Brent Shaw soulève un premier problème. Les lois impériales sont sans doute perçues comme faisant partie d'une série de mesures visant à restreindre de manière progressive la capacité des païens à continuer d'organiser leurs festivités traditionnelles comme des « événements religieux ». Mais où se situe la limite entre une fête populaire et une fête religieuse ? Augustin appelle le défilé *paganorum sacrilega* (sacrilège des païens⁷⁷⁰) et *festo paganorum* (fête des païens⁷⁷¹). Définir une « fête romaine » n'est pas facile car ce terme peut désigner des réalités très variées et des attitudes tout autant diversifiées. Pour Augustin, les habitants de Calame célèbrent une fête religieuse païenne à laquelle ils attachent une profonde croyance. Or, ces deux appellations indiquent davantage un non-catholicisme flou et mal défini par Augustin et les participants de la procession plutôt qu'un système de croyance spécifique et établi⁷⁷². Par ailleurs, Augustin ne se prononce jamais sur la religion des participants de la célébration. Il est même probable que des chrétiens comptent parmi les rangs des célébrants⁷⁷³. Les défilés ont un caractère public et performatif pouvant susciter des réactions de spectateurs hostiles.

Ajoutons à cela que la loi du 17 novembre n'est peut-être pas encore parvenue dans la cité puisqu'elle est rendue publique seulement le 5 juin 408 à Carthage⁷⁷⁴. La loi impériale du 20 août 399 interdit sacrifices et manifestations d'une « superstition condamnable » (*superstitione damnabili*) mais ne s'oppose pas aux « réunions festives des citoyens et la liesse populaire⁷⁷⁵ ». », non pas en raison de leur portée patriotique, mais de leur caractère neutre. La frontière de la religiosité de ces célébrations reste floue, suscitant les mêmes interrogations sur les *convivia* célébrées par les paysans syriens durant la décennie 380⁷⁷⁶. La législation

⁷⁶⁹ Aug., *Ep.* 91, 8. Cf. annexe 1.4.

⁷⁷⁰ [Traduction personnelle].

⁷⁷¹ [Traduction personnelle].

⁷⁷² Aug., *Ep.* 91, 8 ; HERMANOWICZ 2004¹, 485 ; BROWN 1963, 285.

⁷⁷³ HERMANOWICZ 2004¹, 485.

⁷⁷⁴ SHAW 2011, 253.

⁷⁷⁵ *CTh.* XVI, 10, 17 : [...] *ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam* [...].

⁷⁷⁶ Cf. p.

théodosienne laisse encore de nombreuses zones d'ombre, une lacune que de nombreux païens des cités ont exploitée, parfois sans le moindre soupçon d'intention malveillante.

Les fêtes populaires sont encore à cette époque des occasions pour les citoyens de se rassembler, de partager des moments de joie et de renforcer leur identité civique et communautaire. Une grande partie de la population reste encore attachée à ces traditions séculaires qui semblent encore orientées vers un passé païen⁷⁷⁷. En effet, il est difficile de faire cesser du jour au lendemain des siècles de rites, tant dans la religion que dans la vie politique. À titre d'exemple, certains magistrats appellent à une reprise de festivités locales telles que les Panathénées ou les Olympiades, tandis que d'autres continuent de suivre le calendrier ludique sans pour autant remettre en cause la réforme religieuse de l'empire⁷⁷⁸. Ces fêtes sont profondément enracinées et répondent trop aux goûts, aux passions et aux mœurs des populations des cités africaines pour être brusquement abandonnées.

La désacralisation progressive de ces festivités tend à leur retirer leur sens initial pour n'être plus que de simples fêtes, les détachant peu à peu d'un univers païen encore bien enraciné au début du V^e siècle. Évidemment, ce genre d'évènements n'est pas pour faciliter la désacralisation ni l'oubli des « anciennes coutumes », et pousse allègrement les chrétiens les plus radicaux à les boudier, voir à s'y opposer de manière musclée si nécessaire. Pourtant, la plupart des chrétiens ne voient pas le mal à participer à ces festivités, d'autant que la législation l'autorise, au point qu'Augustin se voit contraint de les rappeler à l'ordre⁷⁷⁹. L'auditoire d'Augustin est converti depuis une ou deux générations ou bien seulement catéchumène. La tentation de recourir à ces pratiques païennes reste forte malgré leur nouvel engagement religieux :

« L'élite municipale de confession païenne pouvait leur accoler une série d'adjectifs qui valaient toutes les justifications sociales et culturelles. Elles étaient "ancestrales", nous dirions aujourd'hui "traditionnelles". Et pour les femmes et les hommes de notre époque, l'on se devait de faire acte de piété vis-à-vis de ses dieux ou de son dieu, comme on devait le faire vis-à-vis de ses parents et de ses ancêtres. L'invocation de la tradition et des ancêtres avait alors une force culturelle et sociale que l'on imagine mal aujourd'hui. L'invocation de la tradition et des ancêtres conserve une force culturelle et sociale que l'on imagine mal aujourd'hui⁷⁸⁰. »

⁷⁷⁷ GRYF 2001, 94.

⁷⁷⁸ Cf. GODDARD 2021, 349-378.

⁷⁷⁹ Aug., *Serm.*, 62, 9-10.

⁷⁸⁰ GODDARD 2021, 361.

De multiples témoignages concernant des fêtes publiques, souvent accompagnées de processions, nous sont parvenus des cités d'Orient et d'Occident depuis la première moitié du V^e siècle apr. J.-C.⁷⁸¹. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir se dérouler une telle procession dans une ville africaine de cette époque.

À Calame, les violences commencent lorsque la procession passe devant la porte de l'église de Possidius, portant avec eux une statue en argent représentant un dieu païen⁷⁸². Les clercs tentent de protester face à la procession, mais reçoivent pour toute réponse une volée de pierres, ainsi que l'église de l'évêque Possidius⁷⁸³, disciple et futur biographe d'Augustin. Peut-être les païens veulent-ils affirmer la légitimité de leurs pratiques traditionnelles et défendre leurs droits usurpés, mais cette fois-ci avec plus d'agressivité que les années précédentes ? Ou bien s'agit-il du zèle des chrétiens qui voient dans ces fêtes traditionnelles une manifestation païenne ? J.-C. Goddard émet l'hypothèse que cette procession a pour objectif, ou du moins d'avoir l'apparence, de la prise de possession symbolique des citoyens sur le territoire de la cité. L'affrontement entre les chrétiens et le groupe de païens éclate lorsque la procession s'approche de la porte d'une église. Or, Augustin nous indique que même sous le règne de Julien, la procession ne s'approche pas de l'église et a plutôt tendance à la contourner. Donc, les païens décident délibérément de passer devant la porte de l'église afin de provoquer les chrétiens avec une « insolente audace ». Les églises se trouvent généralement dans les zones suburbaines, voire péri-urbaines des cités au début du V^e siècle⁷⁸⁴. L'église de Possidius se trouve à l'extrême nord de la ville. Durant l'Antiquité tardive, la façade d'une église représente une frontière manifeste⁷⁸⁵.

B) L'évêque de Calame réagit en réaction aux émeutes : du conseil de la ville à la cour impériale de Ravenne

D'après Erika Hermanowicz, l'audace de Possidius d'intervenir est une stratégie planifiée de l'évêque afin de tester une nouvelle loi impériale, la constitution *Sirm.* 12⁷⁸⁶, qui donne aux évêques la *potestas* d'arrêter les rites païens. Il a un bagage juridique suffisant pour être en mesure d'arrêter la procession, les lois interdisant les célébrations publiques de rites

⁷⁸¹ Cf. Tableau 1 dans GODDARD 2021, 372-377.

⁷⁸² Aug., *Ep.* 104, 5. 40 ans plus tôt sous le règne de Valens, un autre évêque à Antioche est irrité et choqué lorsqu'il aperçoit une procession païenne. Théod., *HE*, V, 21 2.

⁷⁸³ Cf. *PCBE* Afrique « Possidius 1 », 890.

⁷⁸⁴ GODDARD 2021, 361. E. Hermanowicz suggère la même hypothèse. HERMANOWICZ 2004¹, 485-486.

⁷⁸⁵ SHAW 2011, 254.

⁷⁸⁶ Cette constitution a été largement étudiée dans sa dimension historico-politique par E. Démougeot (DÉMOUGEOT 1950, 403-412) et juridique par E. T. Hermanowicz (HERMANOWICZ 2004¹, 481-521).

païens remontent déjà au règne de Théodose. Possidius a pu tenter de mettre fin à la procession en invoquant les lois impériales et démontrant que cette procession est illégale⁷⁸⁷. De plus, nous savons par Augustin que cette loi est affichée sur le forum de Carthage le 5 juin 408 par le proconsul Profyrius imposant des restrictions aux hérétiques et aux païens. En particulier, une des clauses donnent aux évêques le pouvoir d'intervenir pour interdire des pratiques païennes⁷⁸⁸. Possidius aurait donc très bien pu exercer son nouveau droit afin d'intervenir légalement. L'évêque devient un serviteur d'État à part entière et le surveillant non plus de sa seule communauté, mais de tous les hommes de sa cité, quelle que soit leur religion, l'autorité locale et garant, lui aussi, de l'ordre public⁷⁸⁹. Ce signe d'extension du domaine du pouvoir de l'évêque, n'est-il pas à mettre au compte du patronat épiscopal ?

Au bout de huit jours, l'évêque de Calame, plaidant la cause des chrétiens, demande la protection au sénat de la ville en notifiant les lois impériales au conseil municipal et en réclamant leur respect. On peut penser que c'est justement grâce à la promulgation de cette directive impériale. Or, plusieurs éléments peuvent nous en faire douter. Comme nous l'avons dit, elle est affichée à Carthage quelques jours plus tard et l'assemblée n'a peut-être pas compris pourquoi les évêques deviennent si impliqués dans l'interdiction des fêtes païennes. Il faudrait alors estimer que Possidius se plaint auprès de l'assemblée le 7 ou le 8 juin pour être en connaissance de la loi⁷⁹⁰. Si ce n'est pas cette loi, il est alors possible qu'il s'agisse de la loi du 17 novembre 407⁷⁹¹. Les chrétiens connaissent donc les lois mais pas les habitants. Possidius échoue dans sa démarche qui se voit refuser sa demande de sanction auprès de la curie locale.

Mais pourquoi ces autorités locales ont-elles agi de la sorte ? Elles ont peut-être refusé d'appliquer la loi parce que les habitants de la cité ne la connaissent pas, bien que Possidius en possède déjà une copie. Il ne s'agit pas encore d'une législation légitime, officielle et en vigueur. Les autorités municipales et les élites locales opposent aux chrétiens une résistance pour

⁷⁸⁷ HERMANOWICZ 2004¹, 486.

⁷⁸⁸ *Const. Sirm.* 12 : « Qu'il ne soit absolument pas permis de tenir des banquets en l'honneur du rite sacrilège dans ces lieux si néfaste ou d'y célébrer quelque cérémonie. Nous accordons aussi aux évêques des lieux la faculté de s'opposer à ces agissements par l'autorité de l'Église. »

⁷⁸⁹ BROWN 1998³, 204.

⁷⁹⁰ E. Hermanowicz estime que ce laps de temps est trop important pour conclure que Possidius plaide cette loi auprès de l'assemblée. En revanche, il est très probable qu'Augustin a la loi sous les yeux lorsqu'il rédige sa lettre à Nectarius et l'utilise pour s'opposer aux célébrations païennes et les attaquer en justice. HERMANOWICZ 2004¹, 487-488.

⁷⁹¹ *CTh.* XVI, 10, 19. E. Hermanowicz montre qu'il s'agit de cette loi. Avec beaucoup de rapidité et de paramètres favorables ou chanceux, une copie a pu être transportée en Afrique et arriver aux mains d'officiels de l'Église. Possidius et les chrétiens en avaient probablement déjà connaissance, mais pas les autres habitants de Calame. HERMANOWICZ 2004¹, 489.

conserver leur contrôle et préserver l'équilibre politique, ce qui implique parfois d'ignorer les évêques locaux⁷⁹². Cette attitude repose, entre autres, sur le respect des règles civiques exigeant une certaine neutralité délibérée dans les conflits religieux, la municipalité étant perçue comme une institution neutre concernant tous les citoyens, sans distinction de confession⁷⁹³. De plus, ces autorités locales sont probablement en conflit avec Possidius car il exerce des pressions sur la curie et la population de Calame avant même l'année 408, pour qu'elles rejettent définitivement les pratiques païennes par le biais des lois impériales ou de son influence personnelle⁷⁹⁴. Dans ce contexte à la fois tendu et explosif, les interférences avec la fête des calendes de juin, culminées à la colère que Possidius suscite, constituent le point d'orgue de plusieurs années de frustrations de toutes parts. L'échec de ses démarches auprès des dirigeants municipaux de la cité ne peut qu'en être un corollaire. Dans ces conditions, à quelle autre instance peut-il encore s'adresser ? A-t-il un quelconque soutien à espérer dans ces événements ?

En réponse aux plaintes de Possidius, les païens de la ville lancent des pierres en direction de l'église de l'évêque. Le lendemain, les magistrats de la cité refusent d'accorder une audience aux clercs souhaitant que leurs protestations et plaintes soient consignées dans les actes publics. Les païens interprètent ce refus comme une autorisation tacite de leurs actions⁷⁹⁵. D'après le récit Augustin, le même jour, une grosse grêle s'abat sur la ville. Des fanatiques, croyant que les chrétiens sont responsables de l'orage, les attaquent à coups de pierres pour la troisième fois, dégradent et incendient leur église ainsi que les maisons des prêtres, tuant l'un d'entre eux. Possidius échappe de justesse à la mort en se cachant dans un trou, d'où il entend les païens le chercher pour l'exécuter. Toujours d'après l'évêque, les autorités municipales, les magistrats en exercice en tête, ne tentent pas de mettre fin à l'émeute, qui dure de dix heures du matin jusqu'à tard dans la nuit. Seul un étranger parvient à sauver quelques chrétiens, tandis que les habitants de Calame n'osent intervenir, car les notables refusent d'agir⁷⁹⁶. Augustin souligne que ces violences auraient pu être évitées si les habitants et surtout les autorités avaient essayé de les arrêter. En décrivant les événements, il veut faire comprendre à Nectarius qu'il ne peut y avoir de miséricorde de la part des habitants de Calame.

⁷⁹² Concernant le manque d'empressement manifesté en Afrique pour l'application des lois impériales, cf. Aug., *Ep.* 35, 3 ; Possidius, *V. Aug.*, 12, 9.

⁷⁹³ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 166-167.

⁷⁹⁴ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 167 ; LEPALLEY 1981, 97-101.

⁷⁹⁵ SHAW 2011, 257.

⁷⁹⁶ Aug., *Ep.* 91, 8 : « Il a précisé combien il aurait été facile d'empêcher ces actions ou de les arrêter une fois commencées, si les citoyens, en particulier les dirigeants, avaient interdit qu'elles soient faites et exécutées. » [Traduction personnelle]

L'outrage des païens envers les chrétiens entraîne de graves sanctions devant l'autorité impériale. Lorsqu'Augustin écrit sa réponse à Nectarius, Possidius est probablement encore en Afrique, mais au cours du même mois il se trouve dans un bateau en direction de l'Italie⁷⁹⁷. Après l'émeute, Possidius décide d'entreprendre un voyage diplomatique en Italie, passant par Carthage : il y rapporte son récit personnel des émeutes et se plaint des élites de Calame au bureau du gouverneur de Carthage, puis à la cour impériale de Ravenne. Incapable de parvenir à un accord satisfaisant avec les autorités municipales et sans pouvoir imposer ses souhaits, Augustin a dû vivement conseiller à Possidius de directement faire appel à l'autorité impériale pour obtenir la protection de son église que les autorités locales sont incapables de garantir⁷⁹⁸. À la cour de Ravenne, Possidius fait pression pour exiger des sanctions contre les habitants de Calame⁷⁹⁹. Il obtient de l'empereur la promulgation de la constitution sirmondienne 14, qui fait suite aux émeutes de Calame⁸⁰⁰. Ainsi, cette loi prévoit la peine capitale contre ceux qui commettent des actes de violences envers les évêques. La passivité des autorités est particulièrement ciblée et condamnée pour ne pas avoir engagé des poursuites contre les responsables⁸⁰¹. Pour Honorius, seule la foi catholique importe désormais et contribue au salut et à la prospérité de l'Empire justifiant la suppression radicale du culte païen et le bannissement de tout groupe païen ou hérétique de la cité, car ils déstabilisent cette unité politico-religieuse de l'Empire⁸⁰².

⁷⁹⁷ Aug., *Ep.* 91 ; HERMANOWICZ 2004², 166 ; HARRIES 1999, 88-91.

⁷⁹⁸ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 169. Possidius passe quelque temps à Hippone auprès de son maître, avant de partir pour l'Italie au mois d'août 408.

⁷⁹⁹ Aug., *Ep.* 95, 1 ; SHAW 2011, 259.

⁸⁰⁰ *Const. Sirm.* 14 : « Nous avons appris que dans la province d'Afrique on a tant permis à la témérité de certains que ceux-ci font subir des tortures variées à des évêques de la religion chrétienne enlevés de leurs propres maisons ou, ce qui est plus affreux, traînés hors du sanctuaire d'une église catholique, et qu'ils exhibent aux regards de ceux qui accourent d'autres personnes enlaidies uniquement pour offenser le culte divin, une partie de la chevelure leur ayant été ôtées, ou défigurées par quelque autre genre d'outrage. »

⁸⁰¹ *Const. Sirm.* 14 : « Il ne fait aucun doute qu'il y a connivence des juges et que leur négligence coupable laisse impuni ce qui est fait pour troubler la tranquillité publique au mépris de la religion chrétienne que nous vénérons par le culte qui lui est dû : le témoignage public Nous informe de ce qui a été commis et n'a pas été châtié. Chez un juge, la négligence est voisine de la faute et l'ignorance d'un méfait commis ne le protège pas. » ; « L'indulgence envers ces êtres, dont elle avait pardonné le mépris du salut, serait donc bien insupportable. Ce scandale sacrilège est monstrueux, jamais connu auparavant, ce crime si grand, l'autorité des jugements africains ne le poursuit pas avec la puissance du pouvoir qui lui est confié ; elle ne l'a pas fait parvenir non plus à Notre connaissance conformément au soin qu'il est nécessaire de porter à Nous le rapporter. »

⁸⁰² ADROMA ADRUPIAKO 2017, 137.

C) Des châtimens envers les émeutiers évités grâce à l'*intercessio episcopalis* ?

Dans une autre lettre de Nectarius, celui-ci implore l'aide d'Augustin pour interférer en faveur des païens de Calame n'ayant pas respecté la loi :

Et donc, ô éminent et très honorable seigneur, cette ville vient de déchoir à cause d'une lourde faute de ses habitants. Certes, si nous la mesurons d'après la rigueur de la loi, il faudrait que nous soyons punis par un châtiment plus sévère. Mais un évêque n'a pas d'autre devoir que de procurer le salut aux hommes, de les assister dans leurs causes pour améliorer leur situation, et d'obtenir auprès du Dieu Tout-Puissant le pardon des fautes des autres. C'est pourquoi, autant que je peux, je demande avec supplication, si l'affaire doit être portée devant la justice, que soit défendu celui qui n'a pas commis de faute, que la peine épargne les innocents. Accorde ce que, d'après ton sentiment, tu vois être requis. Au sujet des dommages, une estimation peut être facile à établir ; nous prions seulement pour que soient écartés les supplices. Que ta vie soit plus agréable à Dieu, ô distingué seigneur et justement honorable frère⁸⁰³.

Nectarius tente de s'attirer les faveurs de son interlocuteur en demandant la miséricorde de son « très vénéré Seigneur » (*domine praestantissime*). Il justifie son intervention par son attachement à sa patrie natale⁸⁰⁴ : « Car c'est le seul amour qui surpasse à juste titre l'amour des parents ». Augustin partage la position de son correspondant sur l'idéal patriotique tout en rappelant le caractère transcendant de l'amour de la cité divine⁸⁰⁵. Il invite volontiers Nectarius et les habitants de Calame à se tourner vers la patrie céleste et à se convertir à la *vera religio* pour que leur patrie terrestre continue de prospérer. Augustin et son interlocuteur se connaissent déjà, au moins de réputation, ce qui doit faciliter cette démarche. La correspondance révèle qu'Augustin sait que le père de Nectarius est chrétien et qu'il connaît au moins de nom son fils⁸⁰⁶. Bien que païen⁸⁰⁷, il s'adresse à Augustin, évêque, comme n'importe quel autre citoyen

⁸⁰³ Aug., *Ep.* 90. Cf. annexe I.3.

⁸⁰⁴ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 215 : « Pour lui, en effet, la patrie associait les deux fonctions : elle nous engendre, car c'est elle qui fait de nous des hommes, membres de la société des hommes et des dieux, de laquelle découlent toutes les autres sociétés. Elle nous éduque, car rendant aux dieux et aux ancêtres ce qu'elle a reçu d'eux, elle nous enseigne à leur égard la *religio* et la *pietas*, et vis-à-vis d'elle-même l'attachement, le dévouement. » Cf. sur l'amour de la patrie par Nectarius : ADROMA ADRUPIAKO 2017, 192-197.

⁸⁰⁵ LEPELLEY 1999, 28

⁸⁰⁶ Aug., *Ep.* 104, 15 ; BERMON 2011, 524.

⁸⁰⁷ Son affiliation religieuse a récemment fait l'objet de débats. La plupart des historiens s'accordent pour dire que Nectarius est païen ou probablement catéchumène dans l'Église catholique. É. Rebillard pense plutôt qu'il « avait des allégeances multiples qui relèvent de différents ensembles d'appartenances catégorielles (par exemple, religieuses ou civiques) et qu'il n'agissait pas en fonction d'une hiérarchie fixe entre ces ensembles, mais accordait plutôt la prééminence à des ensembles différents selon le contexte. » REBILLARD 2014, 142. Les appartenances sont fluides, multiples et souvent confuses dans l'Afrique romaine, variant selon les différents contextes sociaux.

de l'Empire qui peut recourir à son intervention (*intercessio*). Augustin répond à Nectarius par deux lettres pour clarifier sa position sur les événements.

L'évêque d'Hippone est très clair : la violence païenne envers les chrétiens ne trouve aucune justification. Il insiste sur le fait que ce crime aurait pu être évité si les chrétiens et les magistrats s'y étaient opposés, à l'exception de l'étranger qui est intervenu contre les pillards⁸⁰⁸. L'engagement d'Augustin dans cette affaire se comprend par sa relation avec Possidius, qui fait partie de sa communauté monastique, est non seulement son disciple mais aussi son biographe⁸⁰⁹.

Entre les deux protagonistes, il s'agit plutôt d'un débat, voire d'un dialogue, qui est rendu possible par leur appartenance commune au même univers culturel⁸¹⁰. Comme le note R. Markus, à cette époque « ce n'est pas une culture différente qui distingue les chrétiens de leurs pairs païens, mais seulement leur religion⁸¹¹ ». C'est donc un idéal profane, pouvant réunir les personnes en dépit de leurs divergences religieuses. Les inscriptions révèlent combien cet idéal reste encore fort en Afrique au IV^e siècle. Les deux hommes trouvent donc dans le vieil idéal civique un terrain d'entente fondé sur des valeurs communes⁸¹². L'attachement que porte Nectarius à sa patrie locale montre bien que le paganisme se considère encore au début du V^e siècle comme le ciment de l'idéal civique. Pour les partisans de la religion païenne, le christianisme n'est pas apte à faire la transition aux liens traditionnels qui unissent religion et engagement civique⁸¹³.

Nectarius souligne qu'en vertu de la législation, les païens risquent la peine de mort et déclare : « Si nous devons en effet mesurer cela à l'aune de la rigueur du droit civil, le peuple devrait être châtié par une peine assez sévère⁸¹⁴. » Il implore Augustin de gracier les habitants des châtiments corporels. Convaincu que seul l'évêque d'Hippone, grâce à son influence, peut convaincre les autorités civiles ou judiciaires d'adoucir la sévérité des lois qui pèsent sur les habitants, il sollicite son aide. Augustin promet son intervention à Nectarius pour que les

⁸⁰⁸ Aug., *Ep.* 91, 8.

⁸⁰⁹ *PCBE* Afrique « Possidius 1 », 890.

⁸¹⁰ Emmanuel Bermon souligne que les deux auteurs se réfèrent au *De republica* de Cicéron qui constitue la toile de fond des échanges. BERMON 2011, 523.

⁸¹¹ MARKUS 2012, 12-13.

⁸¹² LEPELLEY 1999, 28

⁸¹³ NSIRI 2021, 442.

⁸¹⁴ Aug., *Ep.* 90 : *Quod quidem si iuris publici rigore metiamur, debet plecti severiori censura.*

tortures et les peines supplices par la loi soient écartés de la réparation des dommages⁸¹⁵. D'après l'analyse de F. Adroma Adrupiako, Augustin s'oppose aux supplices car selon la loi, les magistrats chrétiens seraient contraints de torturer aussi bien les accusés que les témoins⁸¹⁶. L'évêque a bien conscience qu'ils ne font qu'accomplir leur devoir, mais en tant que chrétien, il est préférable d'éviter de telles pratiques car la peine de mort va à l'encontre des principes moraux chrétiens⁸¹⁷.

En mars 409, Nectarius renvoie une seconde lettre à Augustin, probablement en conséquence de la démarche du concile d'Afrique entraînant une potentielle condamnation à mort pour les responsables de l'émeute. Nectarius dresse un tableau dramatique des terribles peines dont souffriraient les habitants de Calame :

[...] et que tu songes à l'aspect de cette cité, d'où les habitants sont arrachés et doivent être conduits au supplice ; aux lamentations des mères, des épouses, des enfants, des parents, à la honte avec laquelle ils pourraient revenir dans leur patrie, libres, mais après avoir été torturés ; aux douleurs et aux gémissements que renouvèlerait en eux la vue des blessures et des cicatrices. Et lorsque tu auras examiné avec soin toutes ces choses, que tu penses avant tout à Dieu, que tu songes à la réputation des hommes, à la bienveillance amicale, surtout au lien familial, et que tu cherches la louange par le pardon plutôt que par la vengeance. Cela étant, ce qui vient d'être dit concerne les accusés qui ont sincèrement avoué leurs fautes, ceux du moins auxquels tu as accordé le pardon, en considération de la loi, ce que je ne cesse pas de louer. Dès lors, on peut difficilement expliquer quelle cruauté il y aurait à rechercher les innocents, et à faire tomber sur eux une sentence capitale, eux à propos de qui il est reconnu qu'ils n'ont pas pris part à ces faits criminels. Et s'il arrive que leur innocence soit prouvée et qu'ils soient libérés, pense, je t'en prie, quelle haine éprouveront les accusateurs qui, n'ayant pu faire triompher leur point de vue, auront volontairement renvoyé les accusés, et gardé les innocents. Que le Dieu suprême te garde et te conserve comme le défenseur de sa loi et comme notre gloire⁸¹⁸.

Les victimes que Nectarius évoque font partie de l'élite de la ville qui risquent de perdre leur réputation s'ils sont reconnus coupables. En effet dans le troisième paragraphe, Nectarius

⁸¹⁵ Aug., *Ep.*, 91, 7 : « Nous nous efforçons pleinement de veiller à ce que personne ne soit puni par un châtiment plus sévère, ni par nous, ni par aucun autre, grâce à notre intercession ; nous voulons sauvegarder leur intégrité corporelle, nous n'avons rien demandé contre les instigateurs de ces violences, parce que, à moins de tortures physiques dont, par principe, nous avons horreur, on ne peut rien découvrir [de la vérité] ».

⁸¹⁶ *Sirm.* 14 : « Et qu'ainsi le gouverneur (*moderator**) de la province sache que les violences commises contre les prêtres et les ministres de l'église catholique aussi bien que les bâtiments eux-mêmes et le culte divin doivent être punies d'une sentence capitale contre les coupables convaincus ou qui ont avoué. »

⁸¹⁷ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 267.

⁸¹⁸ Aug., *Ep.* 103, 4. Cf. annexe I.6. Augustin se plaint dans sa deuxième réponse du délai de réponse de Nectarius. Aug., *Ep.* 104, 1.

demande à ce qu'on épargne la confiscation de leurs biens, la mort étant préférable à une vie misérable⁸¹⁹. Ainsi, des membres de l'aristocratie municipale sont directement impliqués. Il mentionne des personnes convoquées en justice pour un procès impliquant des peines capitales (*in iudicium capitis deuocare*). Probablement réagit-il à la suite de la promulgation du *Sirm.* 14⁸²⁰ ? La constitution prévoit des interrogatoires pour trouver les coupables d'actes de violences perpétrés contre des hommes d'Église⁸²¹. Les criminels se verraient condamnés à la peine capitale (*capitalis setentia*).

Après la promulgation de la loi d'Honorius en réponse aux violences envers l'Église, Augustin appelle les autorités locales à ne pas imposer la peine capitale prévue par cette loi mais à faire preuve de plus de pragmatisme, tout en remplissant ses obligations vis-à-vis de la loi. Donat, le proconsul d'Afrique, semble ignorer les suggestions d'Augustin. Dans sa *lettre* 100, traditionnellement datée de la fin de 408 ou du début de 409, l'évêque d'Hippone invite à appliquer la loi, mais demande à ce que la peine de mort ne soit pas prononcée contre ceux qui commettent des actes de violence (*nefariis iniuriis*) envers l'Église⁸²². Le proconsul serait en train de réprimer violemment les non-catholiques⁸²³. Si Donat accepte de suivre les recommandations d'Augustin, cela offrirait la possibilité aux accusés de se repentir de leurs péchés⁸²⁴.

Augustin correspond avec Paulin de Nole au même moment que les événements de Calame, et discute des effets psychologiques de la punition. Il réfléchit sur la tension qu'il perçoit entre les catholiques et la cour impériale, ainsi qu'entre les hauts fonctionnaires du diocèse d'Afrique et les Africains. Augustin mentionne qu'il existe en effet des désaccords entre ses collègues et amis, car tous ne sont pas d'accord sur la punition que le gouvernement doit infliger aux contrevenants⁸²⁵. Augustin synthétise la discussion par une question centrale : « Que dirai-je de punir ou de ne pas punir⁸²⁶ ? » (*Quid dicam de uindicando uel non uindicando ?*). La punition n'est pas une question dénuée d'ambiguïté, dès lors que sa mise en

⁸¹⁹ Aug., *Ep.* 103, 3.

⁸²⁰ *Const. Sirm.* 14.

⁸²¹ HERMANOWICZ 2004¹, 510 : « Le devoir de l'empire est de protéger les évêques ; le devoir des évêques est de pardonner. » [Traduction personnelle].

⁸²² Aug., *Ep.* 100, 2 : « Donc, nous vous le demandons : quand vous prenez en main la cause d'une Église quelconque, quelle que soit la gravité des injustices dont elle a eu à souffrir, oubliez que vous avez le pouvoir de faire mourir, mais n'oubliez pas notre prière. »

⁸²³ NSIRI 2021, 473.

⁸²⁴ NSIRI 2021, 473.

⁸²⁵ Aug., *Ep.* 95.

⁸²⁶ Aug., *Ep.* 95. Traduction : NSIRI 2021, 469.

œuvre n'améliore pas immédiatement et nécessairement celui qui est puni ou la société qui peut tirer un certain avantage de la punition de ses membres égarés. Il est donc nécessaire d'écouter le fond profond de l'esprit, afin de déterminer ce qui sera jugé être le plus efficace pour la rédemption des âmes. À ses yeux, les réponses correctes et appropriées qui aident à résoudre les problèmes fondamentaux se trouvent dans les nuances discrètes des Écritures lorsqu'elles sont bien appliquées⁸²⁷. Il avait bien évoqué la possibilité de lourdes sanctions financières capables d'interdire à l'avenir qu'un tel comportement puisse se reproduire. En tout cas, il exclut catégoriquement les châtiments corporels, alors que l'empereur et le préfet du prétoire statuent tout autrement en punissant les coupables de la peine de mort. À cet égard, il est possible que la peine capitale ne fasse que manifester la sévérité typique de la loi impériale et non le véritable souhait de Possidius et de ses collègues évêques. Rien n'aurait cependant interdit que ces derniers eussent pu prévoir une telle sévérité. Ainsi, en dépit de la sévérité de la législation impériale, les attitudes restent complexes et loin d'être uniformes concernant les mesures les plus radicales :

« Cette attitude d'Augustin sert également à rappeler que les devoirs du clergé chrétien nécessitent de rejeter sans ambiguïté la règle à laquelle adhère le gouvernement romain, car les cœurs sont complexes, chacun se distinguant par ses propres faiblesses, les psychologies des êtres sont diverses et les intentions sont uniques. Ces cœurs sont ceux-là mêmes qui peuplent la Jérusalem céleste. Aussi les jugements clairs et décisifs prononcés par l'empereur et ses hauts fonctionnaires ne sont-ils pas les plus appropriés, eu égard à leur grande brutalité qui ne tient aucun compte de ces nuances nécessaires⁸²⁸. »

Augustin prône une justice plus humaine et personnalisée, en accord avec les principes chrétiens de clémence et d'empathie. Il se positionne clairement contre la violence, mais n'est pas pour autant laxiste : il met en avant la nécessité de rejeter les lois brutales et uniformes imposées par le pouvoir impérial pour privilégier des jugements plus nuancés et bienveillants qui tiennent compte de la complexité de la nature humaine⁸²⁹.

Quoi qu'il en soit, son intervention auprès de Donat illustre une fois de plus la flexibilité avec laquelle la loi est appliquée. Les sentences impériales permettent diverses interprétations et applications par leurs destinataires. Par exemple, au sein de l'épiscopat catholique d'Afrique du Nord, il existe des dissensions sur ce qu'il convient de demander à l'empereur et sur les limites d'application des pénalités prescrites. Augustin intercède parfois auprès des

⁸²⁷ Aug., *Ep.* 95, 4.

⁸²⁸ NSIRI 2021, 471.

⁸²⁹ LANCEL 1999, 374-376.

administrateurs provinciaux de ne pas suivre trop strictement les directives de la cour lorsqu'il juge qu'elles sont trop sévères⁸³⁰. En d'autres termes, Augustin se détache du strict légalisme pour concilier la nécessité des mesures punitives avec la bienveillance attendue d'un prélat. Cette même prérogative, qui permet à Augustin d'en appeler au proconsul, donne également de la latitude aux magistrats locaux. Par manque d'intérêt ou d'infrastructure, ils essayent de mettre en œuvre la loi de la manière qu'ils jugent appropriée. La fluidité de ces relations avec la loi montre que la législation impériale, dont les textes de lois laissent transparaître une rigidité uniforme, trouve à la fois la vigueur et ses limites de sa mise œuvre à l'échelon local. Augustin, en intervenant à plusieurs reprises pour adoucir la loi, exerce pleinement l'*intercessio episcopalis*.

⁸³⁰ NSIRI 2021, 473 ; 477.

Conclusion du chapitre

Cet ultime chapitre tenait le pari de comprendre les événements de Calame en 408 à travers les échanges épistolaires de Nectarius et d'Augustin. En s'appuyant sur les différentes sources et hypothèses par plusieurs chercheurs, nous avons pu reconstituer la chronologie des différentes péripéties. Il apparaît que le 1^{er} juin 408, une célébration païenne s'est tenue malgré les récents interdits. Cette procession est passée devant une église probablement dans le but de provoquer l'évêque de la ville. Celui-ci, armé des récentes lois, a tenté d'y mettre fin. La procession a répondu par de violents affrontements. Possidius a tenté de plaider sa cause et celle des chrétiens auprès du conseil municipal, sans succès. Finalement, l'évêque s'est rendu à la cour de Ravenne et l'empereur s'est rangé de son côté. En conséquence, une loi est promulguée condamnant les violences commises contre les évêques et la passivité des autorités locales. Nectarius suggère que les émeutiers sont également châtiés en conséquence de cette nouvelle loi.

Cet événement démontre que l'administration impériale, qui a interdit ces formes de culte public, n'est pas en mesure de mettre fin uniformément aux différentes manifestations païennes qui persistent parce qu'elle dépend de la coopération des autorités locales dans leur application. Or, l'élite dirigeante des cités compte encore de nombreux païens en son sein⁸³¹ qui peuvent appliquer de manière désinvolte la législation impériale. On observe également le caractère local de cette application suggérant d'inévitables disparités dans la mise en œuvre des directives impériales⁸³². Les réactions païennes de Calama les révèlent l'incompatibilité entre les nouvelles lois et le train quotidien de vie dans les cités d'Afrique. L'autonomie administrative des cités facilite leur résistance. Les curies sont invitées à la désobéissance, poussées par la fidélité de l'aristocratie sénatoriale romaine fidèle aux cultes païens⁸³³.

La responsabilité de l'application des lois incombe en premier lieu aux *curiae* locales et aux *decuriones*. Cependant, comme l'a souligné Paul Petit, il s'agit d'un arrangement dont on

⁸³¹ LEPALLEY 1979, 355. Un passage de la *Cité de Dieu* témoigne de cet attachement de l'aristocratie de Calame au paganisme et de son hostilité envers le christianisme. Un membre de l'*ordo* de la ville, païen et farouche adversaire du christianisme, est miraculeusement guéri d'une maladie grâce aux prières de sa fille et de son gendre, tous deux chrétiens. Aug., *Civ.*, XXII, 8, 14.

⁸³² HARRIES 1999, 91 : « L'obéissance à la loi, une fois activée, était encouragée, sinon garantie, par le fait que la plupart des lois étaient demandées par quelqu'un, pour servir ses propres fins, et que le groupe qui demandait la loi était donc tenu soit de l'appliquer lui-même, soit de veiller à ce qu'elle soit appliquée. » [Traduction personnelle].

⁸³³ BRIAND-PONSART-HUGONNIOT 2005, 410.

ne peut s'attendre à ce qu'ils fonctionnent en période de changement et d'instabilité⁸³⁴. De même que les événements de Sufès⁸³⁵, ce déchainement de violence vient après la volonté d'empêcher l'exercice d'un culte public. On peut expliquer cette violence par l'importance des processions religieuses, en particulier celles qui se rendaient jusqu'aux sanctuaires de confins, suburbains et périurbains, parce qu'elles manifestent l'appropriation rituelle de son territoire par la cité. Le paganisme conserve une attractivité festive. É. Rebillard a signalé qu'il n'est pas certain que la réaction des habitants de Calame ait été provoquée pour des motifs religieux⁸³⁶. On peut supposer que ces violences païennes sont minimales car dans le cas contraire, d'autres témoignages auraient été des cas similaires à ceux de Calame et de Sufès, en particulier dans la correspondance d'Augustin.

⁸³⁴ PETIT 1955, 252.

⁸³⁵ Aug. *Serm.*, 24, 6 ; *Ep.* 50. À la même période en 399, dans le Val di Non, trois missionnaires sont assassinés pour avoir tenté de s'opposer à une procession païenne. MARAVALL 2005, 115.

⁸³⁶ REBILLARD 2014, 149 : « Ainsi, les chrétiens de Calama n'étaient pas mobilisés, même pour défendre leur évêque, et, quelle qu'ait été la nature exacte de la groupalité provoquée chez les habitants de Calama par l'initiative de Possidius, il n'est pas certain qu'elle était motivée par l'affiliation religieuse. »

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

F. Van der Meer a sans doute raison lorsqu'il écrit : « En Afrique, on n'alla pas si vite. Le vieux culte ne disparut qu'à la suite d'une série de décrets d'Honorius, publiés au cours des années 399, 407, 408 et 415⁸³⁷. » L'examen de ce *corpus* africain révèle pourtant le renforcement d'une répression du paganisme au tournant du siècle en Afrique du Nord. Dès 399, le temple de *Caelestis* est démoli par des agents impériaux qui sont immédiatement suivis par des débordements contre d'autres temples et statues menés par les agents et d'autres chrétiens, peut-être des Circoncellions. La position de l'empereur face à ces atteintes reste ambiguë, vraisemblablement hésitant sur la situation. Bien qu'il autorise initialement la destruction du temple de *Caelestis*, il désapprouve les débordements qui ont suivi en rétropédalant dans sa législation, notamment après avoir reçu des plaintes des habitants de Carthage, événement ensuite repris par Augustin dans le cadre de son argumentation biblique. Il est très difficile d'identifier un comportement officiel spécifique de la part des autorités impériales.

Éric Rebillard défend l'idée d'un iconoclasme limité et circonscrit en Afrique du Nord au temps d'Augustin. Toutefois, durant les décennies 400 et 410, plusieurs temples semblent avoir été ciblés par des attaques. Quant aux rites païens, ils continuent d'être célébrés en secret malgré une surveillance policière attestée par le Mayence 9. Si effectivement aucune action populaire et destruction de statues et de sanctuaires de masses ne puissent être confirmées, une violence iconoclaste semble émaner de certains chrétiens radicaux que le discours augustinien encourage dans certaines conditions. Les autorités ecclésiastiques prônant la rupture avec le passé païen, exhortent l'empereur à prendre des mesures radicales contre les statues des dieux : Augustin adopte lui-même une position ambivalente, puisqu'il s'inscrit à plusieurs reprises dans un véritable discours de la violence mais il cherche aussi, parfois, à modérer les ardeurs de certains chrétiens afin qu'ils restent dans le cadre légal. Pour Augustin, pragmatisme et légalité sont les mots d'ordre : il préconise que les destructions se fassent conformément à la loi et avec l'approbation des autorités impériales. Les Circoncellions ne suivent pas cette recommandation, bien qu'il faille sûrement relativiser la fréquence de leurs destructions. Face à ces attitudes, les païens d'Afrique peuvent réagir en retour en provoquant des conflits, qui peuvent parfois conduire à de la violence de toutes parts. Ces différentes violences se révèlent

⁸³⁷ VAN DER MEER 1955, 81.

être un indicateur des troubles sociaux et religieux de la fin de l'époque romaine, conduisant à une profonde transformation du paysage identitaire et religieux.

Comme l'a souligné Garth Fowden pour l'Orient, ce sont souvent les évêques qui orchestrent la destruction des temples et des idoles, probablement en collaborant avec les autorités locales ou en sollicitant l'intervention des autorités impériales si nécessaire. La réaction de Possidius face au refus de la curie locale d'intervenir en faveur des chrétiens illustre bien le rôle d'intercesseur joué par les évêques dans de telles situations.

Les recherches de Claude Lepelley ont conclu que les cités d'Afrique du Nord ne sont pas des foyers de « fanatisme » mais des lieux dans lesquels l'ordre traditionnel et une certaine prospérité persistent. La population restée fidèle au paganisme n'est pas réduite à une minorité hostile ou effacée à l'époque de l'évêque d'Hippone, le contact entre les deux communautés est quotidien et inévitable. Les anecdotes d'Augustin offrent une description d'un certain quotidien de l'activité épiscopale et relatent de réalités qui offrent des détails précieux pour reconstituer les relations entre les différentes communautés religieuses⁸³⁸. Ces épisodes constituent pourtant des limites. Malgré leur valeur informative, ils ne représentent que des incidents isolés au sein du contexte plus vaste de la province africaine de la fin de l'Antiquité et doivent être interprétés en tant que tels.

En promouvant le christianisme, les empereurs, en tant que législateurs et détenteurs du pouvoir organisateur de la cité, tentent de restructurer la société sans transformer fondamentalement la structure politique et sociale de la cité héritée des religions polythéistes. Ils doivent ainsi faire face à la difficulté de séparer entièrement la religion de l'organisation civique traditionnelle. La cité est une réalité politico-religieuse, elle est intrinsèquement liée à la religion, où la dimension civique et religieuse est indissociable. La religion, en tant que composante de la vie civile, fait de la cité un carrefour entre les hommes et les divinités⁸³⁹. Cependant, définie aussi comme un espace public normalement neutre par souci de vivre ensemble, la cité ne l'est pas toujours au début du V^e siècle. Les cités de l'Afrique romaine conservent substantiellement la même organisation que par le passé malgré l'ascendance du

⁸³⁸ Paul-Albert Février pose déjà la question en 1983 : « quelle valeur convient-il d'accorder aux épisodes rapportés par Augustin ou aux arguments qu'il avance ? En quoi servent-ils à comprendre le devenir de l'Église d'Afrique ? ». FÉVRIER 1983, 102.

⁸³⁹ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 136. La religion romaine est une religion profondément sociale liée à une communauté qui ne peut se pratiquer convenablement que dans le cadre d'une cité, ou d'un État. Elle n'est pas seulement une affaire de croyance personnelle, mais un élément central de la vie publique et de l'identité civique, jouant un rôle primordial à la fois dans la légitimation du pouvoir et dans la cohésion sociale de la cité. CHUVIN 1990, 89.

christianisme : les institutions, les structures sociales, les temples, les théâtres, les places publiques, les fêtes, etc. Par ailleurs, les citoyens païens et chrétiens sont restés, les uns et les autres, attachés à leurs croyances et mentalités respectives créant une situation où deux corps religieux distincts doivent coexister au sein des mêmes structures institutionnelles et sociales. La coexistence des païens et des chrétiens pose des enjeux à la fois juridiques et administratifs. Ainsi se pose naturellement la question : comment peut-on continuer à gérer deux corps religieux opposés avec des statuts juridiques différents, mais qui se côtoient à travers les mêmes institutions, les mêmes structures que par le passé⁸⁴⁰ ?

⁸⁴⁰ ADROMA ADRUPIAKO 2017, 136.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'examen approfondi de notre *corpus* littéraire et législatif est bien révélateur de l'utilisation délicate des sources juridiques lesquelles sont rarement possible de relier avec la destruction d'un temple spécifique. Pourtant, un faisceau de témoignages issus des sources littéraires permet de constater la fréquence élevée des mandats autorisant la destruction d'un temple sans qu'on en ait gardé la trace. En comparant les textes du *Code Théodosien* avec le nombre de destructions de temples rapportées par les sources ecclésiastiques mentionnant un rescrit, on est frappé par le peu de documents qui ont été conservés. Pourtant, la violence à l'égard des temples est venue essentiellement des demandes locales dont il est difficile de reconstituer les motifs particuliers. Les lois sont le résultat d'un processus de communication complexe entre plusieurs parties intéressées, et servent à résoudre une proposition. La majorité des constitutions conservées est publiée sous forme de rescrits inspirés par des suggestions, souvent par des évêques mobilisant leur réseau de patronage, en particulier en Orient. Ces mandats, sollicités par les évêques, préfigurent la plupart du temps des constitutions conservées dans le *Code*, ou les suivent de quelques mois seulement. Ils servent à conférer une légitimité aux évêques qui peuvent l'utiliser « comme arme », bien souvent combinée à la protection d'une armée et d'un fonctionnaire les accompagnant dans leur démarche. En effet, ces destructions doivent s'effectuer dans le cadre de la loi. L'anarchie et le désordre social ne sont pas tolérés, et les excès non légitimes sont condamnés, y compris au sein de l'Église. Augustin conseille à sa communauté de s'en tenir à ce que dicte la loi, tandis que Théodoret reproche à un évêque d'avoir détruit un temple perse sans avoir tenu compte des conséquences envers l'Église.

La collusion entre les évêques et les autorités politico-militaires est toutefois manifeste : le pouvoir se fait le bras armé des élites chrétiennes, tandis que législation impériale appelle à un pragmatisme et une mise en valeur du patrimoine. Dans les cas de cette coopération destructrice, il ne s'agit pas simplement de démolitions d'ordre pratique, mais de violence religieuse. Les discours de la littérature apologétique chrétienne viennent renforcer cette nécessité de destruction en la légitimant : détruire un temple, c'est chasser le démon qui y réside, la simple fermeture étant souvent considérée comme insuffisante. Dans les faits, ces attaques visent à renverser le rapport de force et à intimider par leur capacité destructrice en s'attaquant principalement aux lieux de culte et aux objets culturels. L'enjeu est le contrôle de l'espace plus

que l'élimination physique des païens dont on espère ensuite la conversion⁸⁴¹. Toutefois, certains évêques choisissent d'agir de manière indépendante comme Martin en Gaule qui s'appuie sur l'aristocratie locale, et des abbés suivis de leurs moines, qui revendiquent une autorisation divine supérieure à celle de l'empereur à l'image de Shénouté. Les élites chrétiennes, en coopérant avec les autorités civiles dans l'attaque contre les temples et leurs cultes, révèlent beaucoup sur la gouvernance de l'Empire, et la mesure dans laquelle le gouvernement parvient à maintenir une neutralité formelle. Ces conclusions ouvrent sur de nouvelles perspectives de recherche pour l'analyse de l'autorité et du pouvoir ecclésiastiques dans l'Antiquité tardive. Elles rendent peut-être davantage, au-delà des normes dessinées par les postures littéraires, la complexité des jeux de pression et de solidarité dans les relations socio-politiques de cette époque qui ont tendance à être réduite à une toute-puissance ecclésiastique. Elle permettrait aussi de réviser ou de compléter les études qui voient l'épiscopat comme un groupe monolithique, une élite puissante, unie dans la destruction des derniers vestiges visibles du paganisme.

La violence à l'encontre des lieux de culte ou des statues païennes a été analysée comme un épiphénomène, relevant davantage du discours que de la réalité⁸⁴². Les empereurs eux-mêmes, auteurs de ces lois, n'exigent pas toujours leur application. Elles visent surtout à avoir un effet dissuasif, mais dont les formulations excessives n'ont aucune application concrète en vue, ce que prennent au pied de la lettre des évêques ou des moines⁸⁴³. Aucun empereur n'a véritablement considéré la destruction des sanctuaires comme essentielle à la bonne gestion de son empire. Au contraire, ces moments peuvent être redoutés en raison de leur potentiel à déclencher des mouvements de foule et d'autres désordres sociaux, ainsi que des dommages collatéraux fiscaux menacés par de telles démarches. Ils n'ont pas agi au gré des circonstances. Les nombreux événements imprévus ont conduit à des décisions qui s'inscrivent dans un projet global. Au sein d'une apparente incohérence, émerge une logique particulière et originale : unifier l'Empire autour d'une *religio* commune. L'ordre public découle naturellement de cette unité visée par Théodose. Il survient comme une conséquence et n'est donc pas recherché en tant que tel. C'est pourquoi la répression physique, que l'on aurait pu naturellement anticiper, ne se produit pas. On compromet parfois quelque peu la noble mission divine afin de calmer

⁸⁴¹ CASEAU 2014², 19.

⁸⁴² G. Cantino Wataghin note que les évêques locaux ne participent pas à ce qu'elle appelle « l'esprit intégriste » : « Dans le souci de combattre les rites idolâtres et d'affirmer la foi chrétienne [...] les édifices ne jouent qu'un rôle secondaire. [...] La destruction violente des temples est exceptionnelle. » CANTINO WATAGHIN 1997, 127-139.

⁸⁴³ HAHN 2011, 213.

les tensions et restaurer la cohésion sociale. L'attaque envers les supports matériels du paganisme démontre cette prudence à la fois du pouvoir impérial mais aussi des chrétiens. On recherche une union de tous les sujets de l'Empire derrière la bannière nicéenne. En ce sens, il est important de rappeler que le IV^e siècle est davantage marqué par les luttes entre chrétiens et les nombreuses hérésies qui entravent toute tentative d'unité de l'Église.

Par ailleurs, cette violence se produit souvent de manière spontanée, sans une approbation officielle clairement établie de l'empereur. Les responsables de ces actes sont généralement décrits comme des chrétiens fanatiques agissant impulsivement. Les exemples que nous avons développés tendent à illustrer le caractère occasionnel de ces actes. Pour que la destruction d'un temple majeur s'opère, il faut bien souvent la combinaison des rescrits impériaux, de la force armée et la volonté d'une ou plusieurs personnes, fonctionnaires impériaux et évêques. Au cours de la dynastie des Théodosiens, aucun protocole standard ou méthode officielle n'est établi en dehors de la simple fermeture des temples et du retrait de leurs objets sacrés, leur destruction étant considérée comme un véritable préjudice sur le plan profane. Aucune procédure formelle de finalisation, de profanation, de purification ou d'expiation n'est mise en place pour les fonctionnaires romains. Au lieu de détruire formellement, mutiler ou profaner les statues, celles-ci sont souvent simplement retirées, puis exposées ultérieurement comme des pièces d'art dans des collections publiques ou privées, réduisant les temples et les idoles à des lieux et des objets sans substance. Les empereurs n'ont pas d'intérêt à laisser détruire des sources de prestige dans l'imagerie publique. La préservation physique des lieux de culte païens gouverne la politique et l'action impériales durant notre période d'étude. Les rares destructions de temples autorisés par le biais d'un mandat sont sporadiques visant une divinité concurrente au Christ, ou lorsque l'on soupçonne la pratique de sacrifices, et sont généralement l'œuvre d'un évêque. Les actions radicales en particulier, des moyens concrets pour profaner, supprimer et éradiquer publiquement les cultes païens et les sanctuaires sont principalement conçus et appliqués par les évêques⁸⁴⁴.

Une autre considération importante est l'inévitable disparité de l'application des décisions impériales à l'échelle locale. La violence associée à ces décisions est souvent circonscrite à des incidents ponctuels, principalement lors de rassemblements païens subsistants

⁸⁴⁴ Je ne suis pas d'accord avec J. Hahn qui analyse ces actes comme une initiative uniquement de l'Église chrétienne. L'Église ne soutient pas toujours ses propres évêques lorsqu'ils commettent des actes de violence contre les sanctuaires de manière anarchique et indépendante, ou bien même les moines qui sont marginaux et perçus comme des hooligans, y compris selon les chrétiens. HAHN 2015, 136.

dans l'Empire. Cette violence peut éclater dans un village ou une cité, tandis que les villages ou cités voisines restent isolées. Cette dimension locale du conflit exclut une interprétation simpliste basée uniquement sur des tensions économiques, sociales ou ethniques d'envergure. Il y a un vrai décalage entre le vocabulaire intransigeant des lois et la réalité de leur application qui apparaît comme partielle et dépendant souvent de la volonté des fonctionnaires en place. Quelle que soit les intentions des empereurs, il ne faut pas oublier que leur pouvoir est limité par bon nombre de contraintes : ils sont physiquement éloignés de la plupart de leurs sujets, les communications dans l'empire sont lentes, l'exécution de leurs édits dépend d'un grand nombre d'intermédiaires, elle peut être retardée par des autorités locales. Les lois promulguées par les empereurs chrétiens sont souvent considérées comme l'outil principal ayant permis le développement du christianisme avant de s'imposer en un système cohérent, en parallèle du pouvoir séculier. Plus que les édits eux-mêmes, leur réception est fondamentale. Le fait que certaines mesures doivent être sans cesse réitérées révèle beaucoup sur l'attitude des individus : l'attachement de la population à une situation antérieure et un certain mépris, une indifférence ou le refus de les appliquer à la lettre.

Dans ces conditions, il est souvent nécessaire que les chrétiens eux-mêmes assurent la mise en œuvre des lois impériales, et il est naturel que ce soient surtout les évêques qui en exigent, voire anticipent l'application. Ils jouent un rôle socio-politique croissant dans l'Empire, conscients que leur foi n'est pas incompatible avec le loyalisme politique. En utilisant la portée des lois religieuses, ils parviennent à mener des commandos contre les sanctuaires. Ils sont parfois assistés par des fonctionnaires particulièrement zélés et bénéficient également du soutien de leurs fidèles. La politique anti-païenne trouve aussi des relais efficaces par le zèle de certains fonctionnaires. De cette façon, les autorités provinciales peuvent adopter des attitudes différentes en fonction des directives qui leur sont transmises, ainsi que de leurs propres convictions politiques, sociales et religieuses comme la vénalité, la simulation, le compromis qui influencent le degré de rigueur avec lequel les lois sont appliquées. Par exemple, Kynégios illustre comment certains fonctionnaires exploitent rigoureusement les directives impériales en mettant à profit les lacunes et les contradictions de la législation. Cependant, l'inverse se produit également où des fonctionnaires permettent le fonctionnement des temples ou ferment les yeux sur des pratiques païennes illicites malgré les menaces réitérées dans la législation. Les païens continuent d'exercer une influence politique considérable dans certaines cités et parmi les fonctionnaires impériaux, surtout dans les sénats locaux comme le montre l'exemple de Calame. Le christianisme, tout en s'affirmant, doit composer avec une réalité païenne encore influente

et certains adeptes des dieux traditionnels se montrent particulièrement réticents face aux nouvelles croyances. Les empereurs chrétiens sont donc contraints de tenir compte de cette prépondérance païenne pour conserver la *devotio* de leur peuple, bien souvent pour des raisons financières. En définitive, une quantité d'accommodements tempère l'application de la loi à l'échelon local.

À plusieurs reprises, la destruction des derniers vestiges du paganisme s'est davantage concentrée en Orient. Cette division est actée politiquement à la mort de Théodose, l'Empire étant définitivement séparé en deux entités distinctes, un processus amorcé plus tôt. Le relatif isolement des attaques de Martin et de son mode d'action contraste avec une certaine généralisation commune en Orient, notamment parmi les moines et les évêques, qui sont moins fréquents en Occident. Les évêques occidentaux acquièrent progressivement une autorité locale sur leur cité épiscopale de l'Empire qui souffre des désordres internes à la différence de l'Est. Au-delà de la scission entre Orient et Occident, n'est-il pas plutôt pertinent de tourner notre regard sur la frontière entre le monde urbain et le monde rural ? Les mesures impériales peinent à étendre leur influence sur les campagnes où le christianisme rencontre plus de difficultés à s'implanter. Les gouverneurs et autres fonctionnaires chargés de faire appliquer les lois contre le paganisme sont souvent concentrés dans les villes. De plus, les zones rurales sont généralement moins réceptives aux nouveautés religieuses que les grandes villes, particulièrement celles situées aux frontières de l'Empire. Dans les campagnes gauloises, le constat est le même : Martin rencontre plus de difficultés à convertir les populations des milieux ruraux. Au regard des conflits qui nous sont transmis, on constate que dans les zones rurales, les évêques, les abbés et les moines agissent seuls sans que les fonctionnaires impériaux ne soient impliqués. Dans le cadre urbain, les évêques agissent de concert avec les fonctionnaires impériaux. Ces conflits sont retranscrits d'un point de vue chrétien, exaltant le rôle de l'évêque, et ne tenant pas compte des évêques inactifs ou indifférents. Le rôle secondaire ou inexistant des fonctionnaires est le résultat de la distorsion de l'historiographie chrétienne : ils n'ont pas leur place dans la dramaturgie des conflits⁸⁴⁵.

Enfin, il faut attendre encore plusieurs décennies de christianisation pour que les plus hauts degrés de la société renoncent à perpétuer ce qui faisait leur gloire et leur renommée. Malgré cette violence, cette période ne s'apparente que de très loin au règne de Justinien I^{er} qui met en place au VI^e siècle un dispositif législatif très sévère à l'encontre des minorités

⁸⁴⁵ MEYER-ZWIFFELHOFFER 2011, 122.

religieuses. Le système juridique devient un instrument de persécution à part entière. Ainsi, les derniers païens sont contraints de se convertir ou de s'exiler hors de l'Empire. Beaucoup de païens sont inquiétés et leurs croyances ne peuvent subsister que dans la clandestinité⁸⁴⁶ que le *Code Justinien* continue inlassablement à condamner.

⁸⁴⁶ MARAVAL 2005, 43.

ANNEXES

ANNEXE I : LES SOURCES LITTÉRAIRES ET CONCILIAIRES

1. AUG., *EP.* 47, 3-6

Édition : CSEL 34-2, 132-136.

Traduction : TESKE 2003, 188-191.

Datation : entre 395-399. C. Lepelley situe cette lettre entre l'ordination épiscopale d'Augustin en 395, et la mission de Jovius et Gaudentius en 399. Il justifie la date de 399 en précisant qu'il s'agit de la date de l'interdiction radicale des sacrifices en Afrique et parce que Publicola les évoque à maintes reprises (LEPELLEY 2002, 84). Toutefois, les sacrifices sont officiellement interdits depuis les lois de 391-392 (*CTh.* XVI, 10, 10 et 12). Le *terminus ante quem* de 399 semble donc un peu arbitraire. (DE BRUYN 2014, 414).

3. *Et cum templa, idola, luci, et si quid huiusmodi, data potestate evertuntur, quamvis manifestum est cum id agimus, non ea nos honorare, sed potius detestari, ideo tamen in usus nostros privatos duntaxat et proprios non debemus inde aliquid usurpare, ut appareat nos pietate ista destruere, non avaritia. Cum vero in usus communes, non proprios ac privatos, vel in honorem Dei veri convertuntur, hoc de illis fit quod de ipsis hominibus, cum ex sacrilegis et impiis in veram religionem mutantur.*

3. And when we destroy temples, idols, groves, and anything else of this sort because we have been given the power, though it is evident that, when we do this, we do not honor them, but rather detest them, we ought, nonetheless, not to take anything from them, at least for our private and personal use. In that way it will be clear that we destroy them out of piety, not out of greed. But when they are turned to common use, not to personal and private uses, or to the honor of the true God, the same thing happens to them that happens to the human beings themselves when they are converted from the unbelieving and sacrilegious people to the true religion.

[...]

4. *De escis autem idolorum nihil amplius nos debere observare, quam quod praecepit Apostolus, certus esto. Et ideo de hac re verba eius recale, quae si obscura essent, pro modulo nostro exponeremus. Non autem peccat, qui cibum postea nesciens manducaverit, quem prius tanquam idolothytum respuit. Olus vel quilibet fructus in quolibet agro natus, eius est qui creavit; quia Domini est terra, et plenitudo eius; et omnis creatura Dei bona est. Sed si illud quod in agris nascitur, consecratur idolo, vel sacrificatur, tunc inter idolothyta deputandum est. Cavendum est enim, ne si putaverimus non vescendum olere quod nascitur in horto templi idoli, consequens sit ut existimemus*

4. But with regard to food offered to idols you can be certain that we need observe nothing more than what the apostle commanded. And for this reason recall his words on this subject; if they were obscure, we would explain them in accord with our capacity. But he does not sin who afterwards eats in ignorance food that he earlier rejected as having been offered to the gods. Every vegetable and fruit in whatever field it is grown belongs to him who created it, for The Lord 'sis the earth and its fullness, and every creature of God is good. But if what is grown in the fields is consecrated to an idol or offered in sacrifice, it must then be reckoned among the food offered to an idol. We must, after all, beware

non debuisse Apostolum apud Athenas cibum sumere, quia civitas erat Minervae eiusque numini consecrata. Hoc et de puteo responderim vel fonte qui in templo est. Plus autem movet revera, si aliquid sacrificiorum in fontem vel puteum proiiciatur. Sed eadem ratio est aeris, qui omnem cum fumum recipit, de quo supra diximus: aut si hoc ideo putatur distare, quia illud sacrificium de quo fumus aeri confunditur, non fit ipsi aeri, sed idolo alicui vel daemónio, aliquando autem sic mittuntur sacrificio in aquas, ut ipsis aquis sacrificetur; non ideo utique solis huius luce non utimur, quia ei sacrilegi ubi possunt sacrificare non cessant. Sacrificatur etiam ventis, quibus tamen utimur ad tantas nostras commoditates, cum eorundem sacrificiorum fumum ipsi quodammodo haurire et vorare videantur. Si quis dubitat de aliqua carne, utrum immolatitia sit, et non est immolatitia, si eam cognitionem tenuerit quod immolatitia non sit, et ea vescatur, non utique peccat; quia nec est, nec iam putatur immolatitia, etsi antea putabatur. Neque enim non licet corrigere cogitationes a falsitate in veritatem. Si quis autem bonum putaverit esse quod malum est, et fecerit, hoc putando utique peccat. Et ea sunt omnia peccata ignorantiae, quando quisque bene fieri putat, quod male fit.

5. *De occidendis hominibus ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium; nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, vel pro civitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae. Qui vero repelluntur aliquo terrore ne male faciant, etiam ipsis aliquid fortasse praestatur. Hinc*

that, if we think that one should not eat a vegetable that was grown in the garden of the temple of an idol, it does not follow that we think that the apostle ought not to have taken food among the Athenians because it was the city of Minerva and consecrated to her godhead. I would answer this same thing concerning a well or a fountain that is in a temple. It really disturbs me more, however, if something from the sacrifices is thrown into the fountain or well. But the same reasoning holds for the air that receives all that smoke of which we spoke above. Or perhaps this case is thought to differ because that sacrifice from which the smoke is mixed with the air is not offered to the air, but to some idol or demon, but sacrifices are sometimes put into water in such a way that sacrifice is offered to the water itself. But we do not, of course, abstain from using the light of this sun because those sacrilegious people do not cease to offer it sacrifice where they can. Sacrifice is also offered to the winds, which we use, nonetheless, for such great advantages of ours, though they seem in a sense to draw in and devour the smoke from the same sacrifices. Suppose that someone has doubts about whether some meat has been offered in sacrifice, and it is not meat offered in sacrifice. If he has the idea that it was not offered in sacrifice and eats it, he does not, of course, sin, because the meat was not offered in sacrifice and he did not think that it was, even if it was earlier thought to have been. After all, it is not forbidden to correct one's beliefs from false to true. But if someone thinks what is evil is good and does it, he, of course, sins by thinking this. And these are all sins of ignorance when anyone thinks that something is a good action that is a bad one.

5. I do not approve of the advice about killing human beings for fear that one might be killed by them, unless one is perhaps a soldier or is obligated by public office so that he does this, not for himself, but for others or for the city where he himself also lives, after he has received lawful authority, if it is appropriate to his person. Perhaps, however, those who

autem dictum est, non resistamus malo, ne nos vindicta delectet, quae alieno malo animum pascit; non ut correctionem hominum negligamus. Unde nec reus est mortis alienae, qui suae possessioni murum circumduxerit, si aliquis ex ipsius ruinis percussus intereat. Neque enim reus est christianus, si bos eius aliquem feriendo, vel equus calcem iaciendo aliquem occidat; aut ideo non debent christiani boves habere cornua, aut equus ungulas, aut dentes canis; aut vero quoniam apostolus Paulus satis egit ut in tribuni notitiam perferretur, insidias sibi a quibusdam perditis praeparari, et ob hoc deductores accepit armatos, si in illa arma scelerati homines incidissent, Paulus in effusione sanguinis eorum suum crimen agnosceret. Absit ut ea quae propter bonum ac licitum facimus, aut habemus, si quid per haec praeter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. Alioquin nec ferramenta domestica et agrestia sunt habenda, ne quis eis vel se vel alterum interimat; nec arbor aut restis, ne quis se inde suspendat; nec fenestra facienda est, ne per hanc se quisque praecipitet. Quid plura commemorem, cum ea commemorando finire non possim? Quid enim est in usu hominum bono ac licito, unde non possit etiam pernicies irrogari ?

6. *Restat, ni fallor, ut dicamus aliquid de illo viatore christiano quem commemorasti victum famis necessitate, si nihil uspiam invenerit nisi cibum in idolio positum, ubi nullus alius est hominum, utrum ei satius sit fame emori, quam illud in alimentum sumere: in qua quaestione, quoniam non est consequens, ut cibus ille idolothyum sit; potuit enim vel ab eis qui ibi ab itinere divertentes corpus refecerant, oblivione seu voluntate dimitti, vel illic ob aliam causam quamlibet poni; breviter respondeo. Aut*

are deterred by fear from doing something evil also receive some benefit. But the reason it was said, Let us not resist someone evil, is so that we do not take delight in vengeance that feeds the soul with the evil of another, not so that we neglect the correction of human beings. Hence, he who has constructed a wall around his land is not guilty of the death of another if someone dies after having been struck by its collapse. Nor, after all, is a Christian guilty if his bull kills someone by goring him or his horse by throwing a shoe ! Ought the bulls of a Christian not to have horns or his horse not have hoofs or his dog not have teeth? But the apostle Paul took care to bring it to the notice of the tribune that ambushes were being prepared for him by certain wicked persons and, for this reason, he received an armed escort. If criminals threw themselves upon their weapons, would Paul have acknowledged a crime on his part in the shedding of their blood? Heaven forbid that what we do or have for a good and licit purpose should be imputed to us if some evil happens to someone apart from our intention! Otherwise we ought not to have metal tools for the home or field for fear that anyone might kill himself or another by them. Nor should we have a tree or a rope for fear that someone might hang himself. Nor should we make a window for fear that someone may throw himself out of it. Why should I mention more examples since I cannot come to an end in mentioning them? What, after all, is there in the good and licit use of human beings that cannot also be used to procure death?

6. There remains, if I am not mistaken, for us to say something about that Christian traveler whom you mentioned who was overcome by dire straits of hunger, if he nowhere found anything except food set before an idol, where there was no other human being. Is it better for him to die of hunger than to take it as food? On this question it does not follow that the food was offered to an idol. For it could have been left there out of forgetfulness or deliberately by people who broke their journey there and took refreshment or put it

certum est esse idolothytum, aut certum est non esse, aut ignoratur: si ergo certum est esse, melius christiana virtute respuitur; si autem vel non esse scitur, vel ignoratur, sine ullo conscientiae scrupulo in usum necessitatis assumitur.

there for any other reason. I shall reply briefly. Either it is certain that it was offered to an idol, or it is certain that it was not, or it is not known whether it was. If it is certain that it was, it is better to reject it out of Christian virtue. But if it is known not to have been or it is not known whether it was, one can eat it without any worry of conscience in the case of necessity.

2. AUG., Ep. 50

Édition : CSEL 34-2, 143.

Traduction : TESKE 2003, 197.

Datation : après 395. Claude Lepelley date cette lettre de l'année 399 car elle ferait à la législation anti-païenne et à la mission des comtes Gaudentius et Jovius en 399. (LEPELLEY 1980, 306). Éric Rebillard estime quant à lui qu'il n'est pas possible de dater cette lettre seulement après l'accession d'Augustin à l'épiscopat en 395 car il n'existe pas d'éléments faisant référence aux lois récentes. (REBILLARD 2013, 78).

Immanitatis vestrae famosissimum scelus, et inopinata crudelitas terram concutit et percutit caelum, ut in plateis ac delubris vestris eluceat sanguis et resonet homicidium. Apud vos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror, imperatorum certe nulla veneratio nec timor. Apud vos sexaginta numero fratrum innocens effusus est sanguis et, si quis plures occidit, functus est laudibus et in vestram curiam tenuit principatum. Age nunc principalem veniamus ad causam. Si Herculem vestrum dixeritis, porro reddemus; adsunt metalla, saxa nec desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia. Ceterum deus vester cum diligente sculpitur, tornatur et ornatur; addimus et rubricam, quae pingat ruborem, quo possint vota vestra sacra sonare. Nam si vestrum herculem dixeritis, conlatis singulis nummis ab artifice vestro vobis emimus deum reddite igitur animas, quas truculenta vestra manus contorsit et, sicuti a nobis vester hercules redhibetur, sic etiam a vobis tantorum animae reddantur.

The most notorious crime and unexpected cruelty of your savagery has rocked the earth and struck at the sky so that blood shines and murder is decried in your streets and temples. Among you the laws of Rome have been buried, and the fear of righteous courts has been spurned. There is certainly no respect and no reverence for the emperors. Among you the innocent blood of brothers sixty in number has been shed, and if anyone has killed more, he has done so with praise and holds first place in your government. Come on, let us get to the principal issue. If you say that it was your Hercules, we shall then give him back: metal is at hand; rocks are not lacking; there are also various kinds of marble; an abundance of workmen are present. But your god is sculpted, turned, and adorned with diligence. We also add some red to depict the shame with which your sacred rites can resound. For, if you say that it was your Hercules, we have collected coins one by one and have bought your god for you from the artist. Restore, then, the lives that your bloody hand has torn away, and just as we restore to you your Hercules, so also restore the lives of so many people!

3. AUG., EP. 90

Édition : CSEL 34-2, 426-427.

Traduction : ADROMA ADRUPIAKO 2017, 4-5.

Datation : milieu août 408 ? (HERMANOWICZ 2004, 520).

DOMINO INSIGNI ET MERITO
SUSCIPiendo FRATRI AUGUSTINO
EPISCOPO NECTARIUS.

Quanta sit caritas patriae, quoniam nosti, praetereo. Sola est enim quae parentum iure vincat affectum. Cui si ullus esset consulendi modus aut finis bonis, digne iam ab eius muneribus meruimus excusari. Sed quoniam crescit in dies singulos dilectio et gratia civitatis, quantumque aetas fini proxima est, tantum incolumem ac florentem relinquere patriam cupit: idcirco gaudeo primum quod apud instructum disciplinis omnibus virum mihi hic est sermo institutus. In Calamensi colonia multa sunt quae merito diligamus; vel quod in ea geniti sumus, vel quod eidem magna contulisse videmur officia. Haec ergo, domine praestantissime et merito suscipiende, non levi populi sui erratu prolapsa est. Quod quidem si iuris publici rigore metiamur, debet plecti severiori censura. Sed episcopum fas non est, nisi salutem hominibus impertire, et pro statu meliore causis adesse, et apud omnipotentem Deum veniam aliorum mereri delictis. Quamobrem quanta possum supplicatione depono, ut si defendenda res est, innoxius defendatur, ab innocentibus molestia separetur. Praesta hoc quod secundum naturam tuam pervides postulari. De damnis facilis potest haberi taxatio; tantum supplicia deprecamur. Acceptor Deo vivas, domine insignis et merito suscipiende frater.

AU DISTINGUÉ SEIGNEUR ET
JUSTEMENT HONORABLE FRÈRE
AUGUSTIN, ÉVÊQUE, NECTARIUS.

« Combien grand est l'amour de la patrie », je n'en dirai rien, puisque tu le sais. En effet, cet amour est le seul qui l'emporte à bon droit sur l'affection que l'on porte à ses parents. S'il existait pour les hommes de bien une mesure et une limite pour les soins qu'ils lui vouent, nous aurions dès à présent mérité d'être libéré de nos obligations envers elle. Mais puisque l'amour et la reconnaissance envers notre cité ne font que croître de jour en jour, et que plus notre vie se rapproche de sa fin, plus ils nous font désirer laisser notre patrie sauve et prospère ; pour cette raison je me réjouis avant tout que ce discours ait été adressé par moi à un homme instruit dans toutes les sciences. Dans la colonie de Calama, il existe de multiples choses que nous pouvons aimer à juste titre, soit parce que nous y sommes nés, soit parce que nous croyons lui avoir rendu d'importants services. Et donc, ô éminent et très honorable seigneur, cette ville vient de déchoir à cause d'une lourde faute de ses habitants. Certes, si nous la mesurons d'après la rigueur de la loi, il faudrait que nous soyons punis par un châtement plus sévère. Mais un évêque n'a pas d'autre devoir que de procurer le salut aux hommes, de les assister dans leurs causes pour améliorer leur situation, et d'obtenir auprès du Dieu Tout-Puissant le pardon des fautes des autres. C'est pourquoi, autant que je peux, je demande avec supplication, si l'affaire doit être portée devant la justice, que soit défendu celui qui n'a pas commis de faute, que la peine épargne les innocents. Accorde ce que, d'après ton sentiment, tu vois être requis. Au sujet des dommages, une estimation peut être facile à établir ; nous prions seulement pour que soient écartés les supplices. Que ta vie soit plus

agréable à Dieu, ô distingué seigneur et justement honorable frère.

4. AUG., EP. 91, 8

Édition : CSEL 34-2, 432-433.

Traduction : ADROMA ADRUPIAKO 2017, 13-15.

Datation : début août 408 ? (HERMANOWICZ 2004, 520).

8. Accipe breuiter, quae commissa sint, et noxios ab innocentibus ipse discerne. Contra recentissimas leges Kalendis Iuniis festo paganorum sacrilega sollemnitas agitate est nemine prohibente tam insolenti ausu, ut, quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus uico ante fores transiret ecclesiae. Quam rem illicitissimam atque indignissimam clericis prohibere temptantibus ecclesia lapidata est. Deinde post dies ferme octo, cum leges notissimas episcopus ordini replicasset et dum ea, quae iussa sunt, uelut implere disponunt, iterum ecclesia lapidata est. Postridie nostris ad inponendum perditis metum, quod videbatur, apud acta dicere uolentibus publica iura negata sunt eodemque ipso die, ne uel diuinitus terrerentur, grando lapidationibus reddita est, qua transacta continuo tertiani lapidationem et postremo ignes ecclesiasticis tectis atque hominibus intulerunt, unum seruorum dei, qui oberrans occurrere potuit, occiderunt ceteris partim, ubi potuerant, latitantibus partim, qua potuerant, fugientibus, cum interea contiusus atque coartatus quodam loco se occultaret episcopus, ubi se ad mortem quaerentium uoces audiebat sibi inerepantium, quod eo non inuento gratis tantum perpetrassent scelus. Gesta sunt haec ab hora feiine decima usque ad noctis partem non minimam. Nemo compescere, nemo subuenire temptauit illorum, quorum esse grauis posset auctoritas, praeter unum peregrinum, per quem et plurimi serui dei de manibus interficere conantium liberati sunt et multa eitorta praedantibus. Per quem clarum factum est, quam facile illa uel omnino non fierent uel

8. Prends connaissance brièvement des faits qui se sont produits, et distingue toi-même les coupables des innocents. À l'encontre des lois toutes récentes, au jour des calendes de juin, sans que personne ne s'y soit opposé, une solennité sacrilège s'est déployée dans une fête païenne, avec une telle exubérance excessive que, et cela ne s'était même pas produit à l'époque de Julien, une foule très effrontée de danseurs passa dans la rue même qui se trouve devant les portes de l'église. Alors que les clercs tentaient d'empêcher cette manifestation aussi illégale qu'insultante, l'église fut attaquée à coup de pierres. Ensuite, environ huit jours plus tard, alors que l'évêque avait dans l'ordre rappelé les lois bien connues à ce sujet, tandis qu'on se disposait à suivre la procédure, une seconde fois l'église fut attaquée à coup de pierres. Le lendemain, pour imposer, à ce qu'il semble, de la frayeur à ces dépravés, les nôtres voulaient obtenir que ce qui s'était passé fût mentionné dans les actes officiels, mais ces droits leur furent refusés. Ce même jour, comme s'ils ne pouvaient même pas être effrayés par les dieux, une grêle s'abattit sur la ville, comme une réplique à la grêle de pierres. Et l'orage à peine fini, immédiatement après la troisième attaque par jets de pierres, ils mirent le feu aux habitations ecclésiastiques et visèrent les fidèles qui en dépendaient. Ils tuèrent un des serviteurs de Dieu qui, s'étant égaré, vint à leur rencontre. Les uns se cachèrent, les autres fuirent, où ils pouvaient. L'évêque, entre-temps, fut poussé et contraint à se cacher dans un endroit, où il pouvait même entendre les voix de ceux qui le cherchaient, pour le frapper à mort : et ils se faisaient des reproches à eux-mêmes, parce qu'ils auraient

coepta desisterent, si ciues maximeque primates ea fieri perficique uetuisent.

en vain commis de tels crimes s'ils n'arrivaient pas à se saisir de lui. Ces faits se sont produits, à partir de la dixième heure environ, jusqu'à la nuit avancée. Personne n'a tenté d'arrêter ces actes, personne n'a tenté de venir au secours, parmi ceux dont l'autorité pouvait avoir du poids, excepté un seul étranger, grâce à qui un très grand nombre de serviteurs de Dieu furent libérés des mains de ceux qui se préparaient à les tuer et beaucoup d'objets arrachés aux pillards. Son intervention montra clairement combien il eût été facile que tout cela n'eût pas du tout eu lieu ou vite cessé, si les citoyens, et surtout les magistrats, avaient interdit que ces actes fussent accomplis et perpétrés.

5. AUG., EP. 93, 10

Édition : CSEL 34-2, 454.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : 407 ou 408.

10. *Quis enim nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum ? Et certe longe ibi poena severior constituta est ; illius quippe impietatis capitale supplicium est.*

10. Après tout, qui d'entre nous et qui d'entre vous ne fait pas l'éloge des lois adoptées par les empereurs contre les sacrifices des païens ? Et dans ce cas, une peine plus sévère a été certainement établie, car la peine pour cette impiété était évidemment la peine capitale.

6. AUG., EP. 103, 4

Édition : CSEL 34-2, 581.

Traduction : ADROMA ADRUPIAKO 2017, 22-23.

Datation : mars 409.

4. [...] *intendas quae sit illius species civitatis, ex qua ad supplicium ducendi extrahuntur; quae sit matrum, quae coniugum, quae liberorum, quae parentum lamentatio; quo pudore ad patriam venire possint liberati, sed torti; quos renovat dolores aut gemitus consideratio vulnerum et cicatricum. Et his omnibus pertractatis, Deum primo consideres, hominumque cogites famam, bonitatem amicam potius, familiaremque coniunctionem, et ignoscendo potius laudem,*

4. [...] et que tu songes à l'aspect de cette cité, d'où les habitants sont arrachés et doivent être conduits au supplice ; aux lamentations des mères, des épouses, des enfants, des parents, à la honte avec laquelle ils pourraient revenir dans leur patrie, libres, mais après avoir été torturés ; aux douleurs et aux gémissements que renouvèlerait en eux la vue des blessures et des cicatrices. Et lorsque tu auras examiné avec soin toutes ces choses, que tu penses avant tout à Dieu, que tu songes à la réputation

quam vindicando conquiras. Atque haec de his dicta sint, quos verus confessionis suae reatus astringit. Quibus quidem legis contemplatione, quod laudare non desino, veniam tribuistis. Iam illud explicari vix potest quantum crudelitatis sit, innocentes appetere, et eos, quos a crimine constat esse discretos, in iudicium capitis devocare. Quos si purgari contigerit, cogites, quaeso, quanta accusatorum liberabuntur invidia, cum reos sponte dimiserint victi, reliquerint innocentes. Deus summus te custodiat, et legis suae te conservet praesidium atque ornamentum nostrum.

des hommes, à la bienveillance amicale, surtout au lien familial, et que tu cherches la louange par le pardon plutôt que par la vengeance. Cela étant, ce qui vient d'être dit concerne les accusés qui ont sincèrement avoué leurs fautes, ceux du moins auxquels tu as accordé le pardon, en considération de la loi, ce que je ne cesse pas de louer. Dès lors, on peut difficilement expliquer quelle cruauté il y aurait à rechercher les innocents, et à faire tomber sur eux une sentence capitale, eux à propos de qui il est reconnu qu'ils n'ont pas pris part à ces faits criminels. Et s'il arrive que leur innocence soit prouvée et qu'ils soient libérés, pense, je t'en prie, quelle haine éprouveront les accusateurs qui, n'ayant pu faire triompher leur point de vue, auront volontairement renvoyé les accusés, et gardé les innocents. Que le Dieu suprême te garde et te conserve comme le défenseur de sa loi et comme notre gloire.

7. AUG., EP. 232, 1 ; 3

Édition : CSEL 57, 511.

Traduction : TESKE 2005, 124 ; 126.

Datation : entre 401 et 419. (DE BRUYN 2014, 391).

1. [...] *quorum mihi superstitiosus cultus idolorum, contra quae idola facilius templa vestra quam corda clauduntur uel potius quae idola non magis in templis quam in uestris cordibus includuntur, cum magno est dolore notissimus [...].*

1. [...] For I know quite well and with great sorrow of your superstitious worship of idols, and against those idols your temples are closed more easily than your hearts, or rather those idols are enclosed in your hearts as much as in your temples. [...]

3. [...] *et contra eadem simulacra pro quibus Christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse [...].*

3. [...] And you certainly see that those powers have turned their attacks and laws against those same idols for which they once killed Christian [...].

8. AUG., ENARR. IN. PASLM., 103, IV, 4 (ver. 25)

Édition : PL 37, 1380.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : Prêché à Carthage avant la seconde moitié de l'année 410. (LA BONNARDIÈRE, 1977, 80).

V. 25 [...] *Nam omnes sive pusilli, sive magni, animalia pusilla et magna, quae modo dolent templa clausa esse, aras eversas, simulacra confracta, leges latas ut sacrificare idolis capitale sit crimen ; omnes qui dolent haec, in mari sunt adhuc.*

V. 25 [...] Car tous ceux qui, petits ou grands, les êtres vivants, petits et grands, qui souffrent maintenant de voir des temples fermés, des autels renversés, des statues brisées, des lois promulguées qui font du sacrifice aux idoles un crime capital ; tous ceux qui souffrent de ces choses sont encore dans la mer.

9. AUG., CONTRA EPISTULAM PARM., I, 15

Édition : FINAERT 1963, 244.

Traduction : FINAERT 1963, 245.

Datation : Sa date de rédaction n'est pas établie mais la seule certitude est qu'il est antérieur à la conférence de 411. (DE BRUYN 2014, 390.) M.-J. Congar propose l'année 400 car Augustin fait référence aux « lois récentes » (I, 9, 15) d'Honorius contre les païens qui sont promulguées en 399, mais ce rapprochement reste très incertain. (CONGAR 1963, 201).

15. *Nam utique et ipsi falsa religione sunt impii, quorum simulacra euerti atque confrigi iussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali. [...] Neque enim vident qui talia sentiunt in eum locum se progredi, ut ipsos etiam daemones martyrum gloriam sibi vindicare posse contendunt, quia istam patiuntur persecutionem per imperatores christianos, ut pene toto orbe icerrarum eorum templa euertantur idola comminuantur, sacrificia subtrahantur, qui eos honorant, si deprehensi fuerint, puniantur.*

15. À coup sûr la fausse religion des païens en fait des impies dont les lois récentes ont ordonné de renverser et de briser les idoles comme d'empêcher les sacrifices sous peine de mort. [...] Les tenants d'une telle opinion ne voient pas, en effet, qu'ils s'avancent au point de devoir prétendre, que même les démons peuvent revendiquer pour eux la gloire des martyrs : les empereurs chrétiens leur font subir une telle persécution que dans presque tout l'univers on démolit leurs temples, on brise leurs idoles, on supprime les sacrifices et l'on punit, si on les surprend, ceux qui les honorent.

10. AUG., DE CONS. EVANG., I, 42

Édition : CSEL 43, 42.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : v. 400-415 (SCHAFF 1956, 71.).

42. *Nunc certe quaerunt, ubi se abscondant, cum sacrificare volunt, vel ubi deos ipsos suos recludant, ne a christianis inveniantur atque frangantur. Unde hoc nisi a timore legum atque regum, per quos Deus Israel suam exserit potestatem iam subditos Christi nomini [...].*

42. Maintenant, ils cherchent certainement où se cacher quand ils veulent sacrifier, ou même où enfermer leurs propres dieux, de peur qu'ils ne soient trouvés et brisés par les chrétiens. D'où cela, sauf par crainte des lois et des rois, par lesquels Dieu étend sa puissance à Israël, déjà soumis au nom de Christ [...].

11. AUG., SERM., DOL. 4, 8 – MA. 9

Édition : DOLBEAU-DULAÉY 2020, 194.

Traduction : DOLBEAU-DULAÉY 2020, 195.

Datation : Mercredi 29 juin 404 à Carthage ? (DOLBEAU 1993, 407).

8. *Confiteatur aliquis Mercurium, iuret in Mercurio ; quando unum uel birratum stationarium uiderit, « Non feci, non interfui, non sacrificauit ; ubi me uidisti ? » Illi autem sancti Dei serui : « Fuisti in congregatione Christianorum ? » « Fui. ».*

8. Que quelqu'un confesse Mercure, jure par Mercure, à la vue d'un seul gendarme, fût-il en civil, il dit : « je ne l'ai pas fait, je n'ai pas participé, je n'ai pas sacrifié ; où m'as-tu vu ? » Mais quand on demande aux saints serviteurs de Dieu : « Étais-tu dans l'assemblée des chrétiens ? » - « J'y étais », répondent-ils.

12. AUG., CIV., XVIII, 54

Édition : CSEL 40-2, 361.

Traduction : MOREAU-ESLIN 1994, 89.

Datation : 424-425 (REBILLARD 2014, 75).

54. [...] *Porro sequenti anno, consule Mallio Theodoro, quando iam secundum illud oraculum daemonum aut figmentum hominum nulla esse debuit religio Christiana, quid per alias terrarum partes forsitan factum sit, non fuit necesse perquirere ; interim, quod scimus, in civitate notissima et eminentissima Carthagine Africae Gaudentius et Iovius comites imperatoris Honorii quarto decimo Kalendas Aprilis falsorum deorum templa everterunt et simulacra frugerunt.*

54. [...] Et cependant, l'année suivante, sous le consulat de Manlius Théodore, alors que, selon cet oracle des démons ou cette imposture des hommes, il ne devait pas rester trace de la religion chrétienne, qu'arrive-t-il dans les autres parties du monde ? Peu nous importe ; mais toujours ce que nous savons, c'est que, dans la plus célèbre, dans la première ville de l'Afrique, à Carthage, le quatorze des calendes d'avril, Gaudentius et Jovius, comtes de l'empereur Honorius, ruinent les temples des faux dieux et brisent leurs statues.

13. AUG., SERM., 24, 6

Édition : CCSL 41, 331-332.

Traduction : HILL 1990, 76-77.

Datation : Prêché un dimanche 16 juin à Carthage soit en 401 ou en 407 car Augustin fait mention de la tenue contemporaine d'un concile.

6. [...] *Utique hoc clamastis: "Quomodo Roma, sic et Carthago". Si in capite gentium res praecessit, membra non sunt secutura? Cogitate, Fratres, advertite in libris ipsis gentium, audite ab eis, in quibus ipsius infelicitatis reliquiae remanserunt, vel audiendo vel legendo cognoscite litteras*

6. [...] That's what you have been shouting, isn't it— "Like Rome, like Carthage"? If the business has gone ahead in the head of the nations, are the members not to follow? Consider, brothers, mark it in the very books of the Gentiles, hear it from those who still retain some traces of this unhappy condition,

eorum, et videte quia illi ipsi dii Romani vocantur. Ergo isti dii vocantur Romani. Et quando christiani cogebantur, fremente impetu paganorum, ut eos adorarent, et recusantes eorum saevitiam usque ad effusionem sanguinis sustinebant. Ea videbatur tota culpa martyrum quorum fundebatur sanguis, quia deos romanos adorare nolebant, quia cerimonias Romanas respuebant, quia diis Romanis non supplicabant. Et totus impetus, tota invidia non flebat, nisi de nomine deorum Romanorum. Si ergo dii Romani Romae defecerunt, hic quare remanserunt? Hoc ergo, Fratres, hoc attendite, hoc dixi, hoc inhibete. Dii Romani, dii Romani si ergo, inquam, dii Romani Romae defecerunt, hic quare remanserunt? Si ambulare possent, dicerent quia huc inde fugerunt. Sed non fugerunt. Remanserunt ibi, Romae? Qui aliquando dictus est deus Hercules, Romae iam non est. Hic autem etiam barba inaurata esse voluit. Quando iam tibi non est, hic etiam deaurata barba esse voluit. Erravi plane, quia dixi, esse voluit. Quid enim vult insensatus lapis? Ille vero nihil voluit, nihil potuit. Sed qui deaurari cum voluerunt, de raso erubuerunt. Suggestio itaque nescio quae novo iudici obrepsit. Quid egit? Non egit utique ut a christiano lapis honoraretur, sed ut christianus ille superstitioni ad radendum irasceret. Non inclinavit ad obsequendum, sed movit ad vindicandum. Fratres, puto ignominiosius fuisse Herculi barbam radi, quam caput praecidi. Quod ergo positum est cum errore illorum, ablatum est cum dedecore illorum. Deus fortitudinis solet dici Hercules. Tota virtus eius in barba. Malo suo refulsit. Quod non fulgebat luce dominica, non a luce, sed a luctu luxit.

take note by hearing or reading of their own writings, and see that these very gods are called Roman. So these gods of theirs are called Roman gods. And when Christians were being compelled to worship them by the ferocious onslaught of the pagans, and, when they refused to, had to endure their savagery to the shedding of their blood, the sum total of the crime committed by the martyrs whose blood was being shed seems to have been that they would not worship the *Roman* gods, that they were contemptuously refusing to perform Roman ceremonies, that they would not pray to Roman gods. The whole force of all this ill-will, these onslaughts, lay in the name of the Roman gods. So if the Roman gods have disappeared from Rome, why do they still remain here? This then, brothers, this is what you must look to, this is what I have been saying, this you must put a stop to. Roman gods, Roman gods — so if, I say, the Roman gods have disappeared from Rome, why should they stay here? If they could walk, they would say they had fled here from there. But they didn't flee. Have they remained there, at Rome? Hercules who was once called a god is no longer to be found at Rome. Here, however, he wanted to have his beard gilded. You won't find him there — here he even wanted his beard gilded. I was wrong, of course, saying that he wanted it. What can an inanimate lump of stone want? No, he didn't want anything and couldn't do anything. But those who wanted him gilded blushed at finding him shaved. So a sudden idea, heaven knows how, suddenly occurred to the newly appointed magistrate. What did he do? He didn't do anything that would mean a Christian honoring a stone, but something that meant a Christian being so angry with that superstitious object that he had it shaved. He did not bow down to worship it, he took action to punish it. Brothers, I think it was a much greater humiliation for Hercules to have his beard shaved off than to have his head cut off. So what was set up because of their delusion was removed because of their confusion. Hercules is usually called the god of strength. His whole strength was in his beard. He shone

from his cheeks. Because he was not shining with light from the Lord, he was not lit up from "light," but grief-stricken from "grief".

14. AUG., SERM., 62, 10-17

Édition : CCL 41 Aa, 71-76.

Traduction : HILL 1991, 162 ; 165.

Datation : Après 395. Traditionnellement, on date ce sermon de l'année 399 en lien avec l'épisode relaté dans la lettre 50 et la mission de Gaudentius et Jovius. Toutefois, É. Rebillard considère qu'on ne peut seulement le dater de manière certaine après 395, soit l'accession à l'épiscopat d'Augustin. (DE BRUYN 2014, 463).

10. Non est, inquit, Deus ; quia genium est Carthaginis. Quasi si Mars aut Mercurius esset, Deus esset. Sed quomodo ab ipsis habeatur, attende ; non quid sit. Nam et ego tecum scio quia lapis est. Si genium ornamentum est aliquod ; cives Carthaginis bene vivant, et ipsi erunt genium Carthaginis. Si autem genium daemonium est, audisti et ibi : Quae immolant Gentes, daemonibus immolant, et non Deo : nolo vos socios fieri daemoniorum. Novimus quia non est Deus ; utinam et ipsi sic norint : sed propter eos qui hoc non norunt infirmos, non debet percuti conscientia ipsorum. Hoc monet Apostolus. Nam et illi quod numen habeant et pro numine accipiant illam statuam, ara testatur. Quid illic facit ara, si illud non habetur pro numine ? Nemo mihi dicat. Non est numen, non est Deus. Iam dixi : Utinam sic ipsi norint hoc, quomodo novimus omnes nos. Sed quid habeant, pro qua re habeant, quid ibi faciant, ara illa testatur. Convicit omnium colentium mentes, non vincat recumbentes.

10. "It isn't a god," he says, "it's the genius of Carthage." As though if it were Mars or Mercury, it would be a god. But it's what they regard it as that counts, not what it is. I mean, I know as well as you do that it's only a stone. If a genius is some kind of distinction, then let the citizens of Carthage live well, and they will be the genius of Carthage. But if a genius is a demon, you have also heard in the same letter, What the Gentiles sacrifice, they sacrifice to demons and not to God I do not wish to become the companions of demons. We know it isn't God; if only they themselves knew it too! But because of the weak who do not know this, their conscience ought not to be wounded. That's the advice of the apostle. I mean, that they have a deity there, and take that statue for a deity, is obvious from the evidence of the altar. What's an altar doing there, if that thing isn't regarded as a deity? Don't tell me, any of you, "It isn't a deity, it isn't God." I have already said, if only they knew this, just as we all know it. But what they have there, what thing they take it for, what they do there, is all perfectly obvious from that altar. It is proof of the mind of all who worship there; may it not be damning proof against those who sit down there to eat.

17. [...] Hoc enim dicimus Caritati uestrae, ne faciatis ista, quando in potestate uestra non est, ut faciatis illud. Prauorum hominum est, furiosorum Circumcellionum, et ubi potestatem non habent saeuire, et uelle mori properant sine causa. Audistis quae uobis legimus, omnes qui nuper in Mappalibus

17. [...] I am saying this to your graces, to make sure you don't do this sort of thing when it is not in your lawful power to do so. It is characteristic of depraved people like the ranting and raving Circumcellions," to be violent where they have no lawful authority to be so, and they deliberately court death

adfuistis. « cum data uobis fuerit terra in potestatem » - prius ait, « in potestatem », et sic dixit quae facienda sunt -, « aras eorum », inquit, « destruetis, lucos eorum comminuetis, et omnes titulos eorum confringetis ». Cum acceperitis potestatem, hoc facite. ubi nobis non est data potestas, non facimus ; ubi data est, non praetermittimus. [...] Prius enim agimus, ut idola in eorum corde frangamus.

without reasonable cause. All of you who were present at Mappalia the other day heard the text I had read to you there: When the land is given over to your lawful power (he first said "to your lawful power," and only then went on to say what was to be done), you shall pull down their altars, he said, cut down their groves, and break in pieces all their signs. When you have received lawful authority, do all this. Where authority has not been given to us, we don't do it; where it has been given, we don't fail to do it. [...] The first thing we try to do is to break the idols in their heart.

15. AUG., SERM., 105, 12

Édition : PL 38, 624.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : été 411 (PERLER-MAIER 1979, 394).

12. [...] *Carthago in nomine Christi manet, et olim euersa est Caelestis ; quia non fuit caelestis sed terrestris [...].*

12. [...] Carthage reste debout au nom du Christ, et il fut un temps où *Caelestis* fut renversée, parce qu'elle n'était pas céleste, mais terrestre.

16. CONC. CARTHAGINIENSE, c. 58

Édition : MUNIER 1974, 196.

Traduction : DE BRUYN 2014, 472.

Datation : 16 juin 401.

Instant etiam aliae necessitates a religiosis imperatoribus postulandae : ut reliquias idolorum per omnem Africam iubeant penitus amputari – nam plerisque in locis maritimis atque possessionibus duersis adhuc erroris istius iniquitas uiget – ut praecipiantur et ipsa deleri, et templa eorum, quae in agris vel in locis abditis constituta, nullo ornamento sunt, iubeantur omnimodo destrui.

Nous insistons encore pour que d'autres urgences soient soumises aux empereurs très pieux : qu'ils ordonnent que soient entièrement retirés de toute l'Afrique les restes des idoles – car l'iniquité de cette erreur fleurit encore dans de nombreuses régions littorales ainsi que dans divers domaines privés – qu'ils prescrivent qu'elles soient détruites, et que soit ordonné que leurs temples élevés dans les campagnes ou dans des lieux écartés, s'ils ne sont pas des ornements, soient complètement détruits.

17. CONC. CARTHAGINIENSE, c. 84

Édition : MUNIER 1974, 205.

Traduction : DE BRUYN 2014, 472.

Datation : 13 septembre 401.

Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiae idolatriae, non solum in simulacris, sed in quibuscumque locis vel lucis vel arboribus omnimodo deleantur.

De même, il a été décidé de réclamer aux très glorieux empereurs que soient totalement détruits les restes de l'idolâtrie, non seulement les statues, mais encore les divers lieux, bois ou arbres sacrés.

18. CONS. CONST. ad a. CCCXCV, 388

Édition : BLECKMANN-MARKUS 2016, 50.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : milieu IV^e-fin V^e siècle.

Theodosio Augusto II et Cynegio consule : his cons. defunctus est Cynegius praefectus Orientis in consulatu suo Constantinopolim. Hic universas provincias longi temporis labe deceptas in statum pristinum revocavit et usque ad Aegyptum penetravit et simulacra gentium evertit. unde cum magno fletu totius populi civitatis deductum est corpus eius ad apostolos die XIII Kal. April. Et post annum transtulit eum matrona eius Achantia ad Hispanias pedestre. Et ipso anno occiditur hostis publicus Maximus tyrannus a Theodosio Augusto in miliario III ab Aquileia die V Kal. Aug., sed et filius eius Victor occiditur post paucos dies in Galliis a comite Theodosii Augusti.

À Théodose II Auguste et Cynégus consul :
Sous leur consulat, Cynégus, préfet de l'Orient, est mort pendant son consulat à Constantinople. Celui-ci rétablit dans toutes les provinces, trompées par la longue décadence, leur ancien état, et il pénétra jusqu'en Égypte, et il détruisit les idoles des Gentils. D'où accompagné des sanglots de tous les habitants de la ville, son corps fut amené aux apôtres, 14 jours avant les calendes d'avril. Et après un an, son épouse Achantia l'a ramené à pied en Espagne. Et la même année, le tyran Maximus, l'ennemi public fut tué par l'Empereur Théodose et par l'armée III vers l'Aquilée, cinq jours avant les calendes d'août. Mais son fils, Victor, quelques jours plus tard, fut tué en Gaule par un comte de l'Empereur Théodose.

19. CONS. CONST. ad a. CCCXCV, 399

Édition : BLECKMANN-MARKUS 2016, 52.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : cf. annexe I.20.

Mallio et Theodoro viro clarissimo : his cons. templa gentilium demolita sunt Ioviano et Gaudentio comitibus.

À Mallius et Theodorus les très clarissimes :
Sous leur consulat, les temples des Gentils ont été démolis par les comtes Jovianus et Gaudentius.

20. LIB., OR. XXX, 8, 9, 15, 16, 39

Édition : Libanii opera, III, 92, 108-109.

Traduction : VAN LOY 1933, 22.

Datation : le discours est rédigé en 385-386 et diffusé en 388.

8. σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερά κεκλεισθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι οὔτε πῦρ

8. Toi donc tu n'as ni fait fermer les temples ni interdit leur accès ; tu n'as banni des temples

οὔτε λιβανωτὸν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων
δυμιαμῶτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν νεῶν οὐδὲ
τῶν βωμῶν, οἳ δὲ μελανειμονοῦντες οὔτοι καὶ
πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ
παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων | τοῖς
δί' ἄσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν,
συγκρύπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι τῇ διὰ
τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη μένοντος, ὃ
βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θεοῦσιν
εφ' ἱερὰ ξύλα φέροντες καὶ | λίδους καὶ
σίδηρον, οἳ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ
πόδας. ἔπειτα Μυσῶν λεία καθαιρουμένων
ὄροφῶν, κατασκαπτομένων τοίχων,
κατασπωμένων ἀγαλμάτων, ἀνασπωμένων
βωμῶν, τοὺς ἱερεῖς δὲ ἢ σιγᾶν ἢ τεθνάναι δεῖ
τῶν πρώτων δὲ κειμένων δρόμος ἐπὶ τὰ
δεύτερα καὶ τρίτα, καὶ τρόπαια τροπαίοις
ἐναντία τῷ νόμῳ συνείρεται.

9. τολμᾶται μὲν οὖν καὶ ταῖς πόλεσι, τὸ πολὺ
δὲ ἐν τοῖς ἀγροῖς. καὶ πολλοὶ μὲν οἳ καθ'
ἕκαστον πολέμιοι. | ἐπὶ δὲ μυρίοις κακοῖς τὸ
διεσπαρμένον τοῦτ' ἀθροίζεται καὶ λόγον
ἀλλήλους ἀπαιτοῦσι τῶν εἰργασμένων καὶ
αἰσχύνῃ τὸ μὴ μέγιστα ἠδικηκέναι. χωροῦσι
τοίνυν διὰ τῶν ἀγρῶν ὥσπερ χεῖμαρροι
κατασύροντες διὰ τῶν ἱερῶν τοὺς ἀγρούς.
ἕτου γὰρ ἂν ἱερὸν ἐκκόψωδιν ἀγροῦ, οὗτος
τετύφλωταί τε καὶ κείται καὶ τέθηκε. ψυχὴ
γάρ, ὃ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερὰ προοίμια
τῆς ἐν τοῖς ἀγροῖς κτίδεως γεγενημένα καὶ διὰ
πολλῶν γενεῶν εἰς τοὺς νῦν ὄντας ἀφικμένα.

[...]

15. Παραβαίνοντας γὰρ φησι τὸν οὐα ἐῶντα
Θύειν νόμον αἰὶ θύοντας ἐτιμωρούμεθα. ψεύ
δονται, ταῦτα ὅταν λέγωσιν, ὃ βασιλεῦ.
οὐδεὶς γὰρ οὕτω θρασὺς τούτων δὴ τῶν τῆς
ἀγορᾶς ἀπείρων, ὡς ἀξιοῦν εἶναι αυριώτερος
νόμου, νόμον δὲ ὅταν εἶπω, τὸν τεθεικότα
λέγω. πιστεύεις οὖν ὡς οἳ μηδὲ τὴν τοῦ
πράκτορος | χλαμύδα φέροντες οὔτοι βασι
λείας ἂν κατεφρόνουν; ταυτὶ δὲ τὰ παρὰ
τούτων ἐλέγετο μὲν καὶ παρὰ Φλαβιανῷ
πολλάκις, ἠλέγχθη δὲ οὐδεπώποτε. οὐδὲ | γὰρ
νῦν.

et des autels ni le feu, ni l'encens, ni les autres
offrandes de parfums ; et cependant ces
hommes vêtus de noir qui mangent plus que
des éléphants et qui fatiguent, par la quantité
de coupes qu'ils vident, ceux qui leur servent
à boire au milieu des chants et qui cachent
leurs désordres sous une pâleur artificielle, ces
gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui
reste toujours en vigueur, courent vers les
temples, portant des morceaux de bois, des
pierres et du fer ; quelques-uns même se
contentent de leurs mains et de leurs pieds.
Alors, butin de Mysiens ! les toits sont abattus
; les murs, sapés ; les statues, renversées ; les
autels, détruits de fond en comble. Quant aux
prêtres, ils ont le choix entre le silence et la
mort. Lorsqu'un premier temple gît par terre,
on court à un second, puis à un troisième, et
les trophées s'ajoutent aux trophées,
contrairement à la loi.

9. Ces exploits sont perpétrés même dans les
villes, mais surtout dans les campagnes. Ils
vont, en bande, attaquer chaque village, puis,
après avoir causé séparément mille maux, ils
se réunissent et se demandent compte de ce
qu'ils ont fait, et c'est un déshonneur pour eux
de ne pas avoir commis les pires injustices. Ils
s'avancent donc à travers les campagnes
comme des torrents, et les ravagent par le fait
même qu'ils ruinent les temples ; car toute
campagne dont ils ont détruit le temple est une
campagne dont ils ont arraché l'œil, qu'ils ont
abattue, qu'ils ont tuée.

[...]

15. C'est que, disent-ils, nous punissions ceux
qui sacrifiaient malgré la loi qui prohibait les
sacrifices. Ils mentent lorsqu'ils parlent ainsi,
ô empereur ; car personne parmi ces gens
ignorants des choses du droit n'est assez hardi
pour se juger plus fort que la loi, et lorsque je
dis la loi, j'entends celui qui l'a rendue. Peux-
tu donc croire que ceux qui n'osent même pas
regarder la chlamyde du collecteur d'impôts
feraient fi de l'autorité de l'empereur ? Ces
accusations ont été portées par ces gens-là
souvent même devant Flavien, mais elles ne
furent jamais justifiées, pas même maintenant.

16. ἰδοὺ γὰρ δὴ προκαλοῦμαι τοὺς κήδεμόνας τοῦδε τοῦ νόμου· τίς εἶδέ τινας τούτων τῶν ἀναστάτων ὑφ' ὑμῶν γενομένων τεθυκότας ἐπὶ τῶν βωμῶν, ὡς ὁ νόμος οὐκ ἐᾷ ; τίς νέος, τίς πρεσβύτερος, τίς γυνή, τίς τῶν τὸν αὐτὸν οἰκούντων ἀγρὸν οὐ συμφερόμενος τοῖς θύσασιν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς, τίς τῶν ἐν τοῖς πλησίον ; πολλὰ δ' ἂν καὶ δυσμένεια καὶ φθόνος ἐμπούσειε γείτοσιν, ἀφ' ὧν ἔλθοι τις ἂν ἡδέως ἐπ' ἔλεγχον ἀλλ' ὅμως οὔτε τούτων οὔτε ἐκείνων οὐδεὶς ἤκεν, ἀλλ' οὐδὲ ἤξει δεδιῶς ἐπιτορκίαν, ἵνα μὴ πληγὰς λέγω. τίς οὖν ἢ πίστις τῆς αἰτίας ἢ τὸ λέγειν τούτους, ὡς ἄπερ οὐκ ἐξῆν ἔθυσαν ; ἀλλ' οὐκ ἀρκέσει τοῦτο τῷ βασιλεῖ.

[...]

39. [...] καὶ νῦν οὐδ' ἄγει μὲν εἰς Κιλικίαν νοσήματα τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ χηρῶντα χειρὸς, αἱ δὲ περὶ τὸν τόπον ὑβρεῖς ἀπράτουτων αἴτιον λέγοντας ἀναστρέφειν ;

16. Voyons, je fais appel à ceux qui veillent sur cette loi : qui connaît parmi ceux que vous avez ruinés, des hommes qui ont sacrifié sur les autels de la façon que la loi défend ? Quel enfant <en a connaissance>, quel vieillard, quel homme, quelle femme, quel habitant du même village en désaccord avec ceux qui auraient sacrifié aux dieux, quel habitant d'un village voisin ? La malveillance et l'envie auraient amplement suffi pour déterminer l'un des voisins à venir avec plaisir déposer contre eux, mais cependant ni des villages qu'ils habitent, ni des autres, personne n'est venu, et personne ne viendra, de peur de faire un faux serment, pour ne pas dire de peur de recevoir des coups. Quel est donc le fondement de leur accusation, si ce n'est l'affirmation que <leurs adversaires> accomplirent des sacrifices défendus ? Mais cette affirmation ne suffira pas à l'empereur.

39. [...] Maintenant ceux qui vont en Cilicie, malades implorant le secours d'Asclépios, ne voient en cet endroit que ruines qui les renvoient désespérés. Comment voudriez-vous qu'ils s'en retournent en ne maudissant pas l'auteur de tous leurs maux ? [...]

21. MARC. DIAC., V. PORPH., 71 ; 46 ; 50 ; 76

Édition : LAMPADARIDI 2011, 536.

Traduction : LAMPADARIDI 2011, 537.

Datation : La date de rédaction de la *Vie* suscite de nombreuses incertitudes parmi les chercheurs. La référence de l'édition classique de Grégoire et de Kugener a conduit à une compréhension partagée selon laquelle la *Vie*, dans sa forme actuelle, n'est pas authentique. Elle semble plutôt être le résultat d'une révision profonde effectuée par un rédacteur qui l'aurait modifiée au plus tôt au VI^e siècle, et certainement après 444 en raison des emprunts de Marc à *l'Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr. Certains historiens sont encore plus critiques et mettent en doute l'existence même de l'évêque Porphyre et de son église, comme Ramsay MacMullen ou Alan Cameron (MACMULLEN 1984, 86-87 ; CAMERON 2011, 799). Pour une discussion sur la question : LAMPADARIDI 2011, 90-99.

41. Ἡ δὲ βασίλισσα εἰσελθόντος τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτήν, ἐδίδαξεν αὐτὸν τὸ κατὰ τοὺς ἐπισκόπους πρῶγμα, ἦται δὲ αὐτὸν καταστραφῆναι τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων Γάζης. Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας ἐδυσχέρανεν εἰπών· « Οἶδα ὅτι ἡ πόλις ἐκείνη κατείδωλός ἐστιν, ἀλλ' εὐγνωμονεῖ περὶ τὴν εἰσφορὰν τῶν δημοσίων πολλὰ συντελοῦσα.

46. Ἡμεῖς δὲ λαβόντες τοιαύτας συνταγὰς, πολλὰ εὐλογήσαντες αὐτήν τε καὶ τὸ βρέφος, ἐξήλθαμεν καὶ ἀπελθόντες ἐποιήσαμεν τὴν ἰκεσίαν, πολλὰ τάξαντες ἐν τῇ χάρτῃ, οὐ μόνον καταστραφῆναι τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ καὶ προνόμια τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πρόσδοτον παρασχεθῆναι. Ἦν γὰρ πενιχρὰ ἡ ἀγία ἐκκλησία.

50. Σὴ δὲ ἐξῆς μετεπέμψατο τὸν κυαίστορα καὶ ἡμῆς, λέγει δὲ αὐτῇ· « Λάβε τὸν χάρτην τοῦτον, καὶ κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ διατύπωσον θεῖον γράμμα ». Ὁ δὲ κυαίστωρ δεξάμενος τὸν χάρτην, μετὰ σπουδῆς ὑπηγόρευσε τὸ θεῖον γράμμα, παρόντων ἡμῶν. Ὑπεβάλομεν δὲ αὐτῇ ἀφορίσαι δοῦκας καὶ ὑπατικούς εἰς ἄμυναν καὶ τὰ τούτων τάγματα.

63. Μετὰ δὲ δεκάτην ἡμέραν, κατέλαβεν ὁ θαυμάσιος Κυνήγιος ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ τὸν ὑπατικὸν καὶ τὸν δοῦκα καὶ πολλὴν στρατιωτικὴν καὶ πολιτικὴν χεῖρα. Προέγνωσαν δὲ πολλοὶ τῶν εἰδωλολατρῶν καὶ ἐξήλθον τῆς πόλεως, οἱ μὲν εἰς κώμας, ἄλλοι δὲ εἰς ἑτέρας πόλεις. Ἦσαν δὲ οἱ πλείους τῶν πλουσίων τῆς πόλεως. Ἐμητάτευσε δὲ τοὺς οἴκους τῶν φυγόντων ὁ εἰρημένος Κυνήγιος. Σὴ δὲ ἐξῆς προσκαλεσάμενος τοὺς τῆς πόλεως, παρόντων τοῦ τε δουκὸς καὶ τοῦ ὑπατικοῦ, ἐνεφάνισεν αὐτοῖς τὰ βασιλικὰ γράμματα τὰ παρακελευόμενα ὥστε καταστραφῆναι τὰ εἰδωλεῖα καὶ πυρὶ παραδοθῆναι. Εὐθέως δὲ ἀκούσαντες οἱ εἰδωλολάτραι οἴμωξαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ ὥστε τοὺς ἄρχοντας ἀγανακτῆσαι καὶ μετὰ ἀπειλῆς ἐπιπέμψαι αὐτοῖς στρατιώτας τύπτοντας αὐτοὺς ῥάβδοις καὶ 10 σκυτάλαις.

41. Lorsque l'empereur vint la voir, l'impératrice l'informa sur l'affaire des évêques et sollicitait la destruction des temples des idoles de Gaza. Ayant entendu cela, l'empereur exprima son mécontentement en disant : « Je sais que *cette ville est infestée d'idoles* mais elle met de la bonne volonté à payer ses impôts, en apportant une contribution importante.

46. [...] Nous, après avoir convenu de cela et les avoir bénis, elle et l'enfant, à plusieurs reprises, nous sortîmes ; étant partis, nous rédigeâmes la requête, en mettant plusieurs choses sur la feuille : non seulement la destruction des temples des idoles mais aussi l'attribution de privilèges à la sainte église et aux chrétiens, ainsi que de revenus ; la sainte église était, en effet, très pauvre.

50. [...] Le lendemain, elle envoya chercher le questeur et nous-mêmes et elle lui dit : « Prends cette feuille et rédige une *sacra* correspondant à son contenu ». Ayant reçu la feuille, le questeur se hâta de dicter la *sacra*, en notre présence. Nous lui suggérâmes de désigner des ducs et des consulaires pour nous protéger, avec leurs troupes.

63. Dix jours plus tard, l'admirable Kynégios arriva avec le consulaire, le duc et une troupe abondante de soldats et de civils. Beaucoup d'idolâtres l'avaient déjà su et avaient quitté la ville, les uns vers des bourgades et les autres vers d'autres cités. Or, la plupart était des gens riches de la ville. Kynégios, dont nous avons parlé, réquisitionna les maisons de ceux qui étaient partis. Le lendemain, ayant invité les habitants de la ville, en présence du duc et du consulaire, il leur montra la lettre impériale qui ordonnait que les temples des idoles fussent détruits et livrés au feu. Dès que les idolâtres l'entendirent, ils se lamentèrent à grands cris, de sorte que les magistrats s'indignèrent et, les menaçant, envoyèrent contre eux des soldats qui les frappaient à coup de verges et de gourdins.

76. Ἐκχοῖσθεισης οὖν τῆς τέφρας καὶ πάντων τῶν βδελυγμάτων περιαιρεθέντων, τὰ ὑπολειφθέντα σκύβαλα τῆς μαρμαρώσεως τοῦ Μαρνείου, ἅπερ ἔλεγον ἱερὰ εἶναι καὶ ἐν τόπῳ ἀβάτῳ τυγχάνειν, μάλιστα γυναιξίν, ταῦτα οὖν ἐκέλευσεν ὁ ὄσιος ἐπίσκοπος πρὸ τοῦ ναοῦ, ἔξω εἰς τὴν πλατείαν πλακωθῆναι, ἵνα καταπατῶνται οὐ μόνον ὑπὸ ἀνδρῶν ἀλλὰ καὶ γυναικῶν καὶ κυνῶν καὶ χοίρων καὶ κνωδάλων. Σοῦτο δὲ πλέον ἐλύπησεν τοὺς εἰδωλοάτρας τῆς καύσεως τοῦ ναοῦ. Ὅθεν οἱ πλείους αὐτῶν, μάλιστα αἱ γυναῖκες, οὐκ ἐπιβαίνουσιν τοῖς μαρμάροις ἐκείνοις ἕως τοῦ νῦν.

76. Lorsque la cendre eut été dégagée et que toutes les choses abominables eurent été enlevées, l'évêque ordonna que les débris du revêtement en marbre du Marneion demeurés sur place - ils disaient qu'ils étaient sacrés et qu'ils se trouvaient dans un endroit inaccessible, surtout pour les femmes - soient utilisés pour daller l'avenue à portiques qui passe à l'extérieur devant le temple, pour qu'ils soient foulés aux pieds non seulement par les hommes, mais aussi par les femmes, les chiens, les porcs et autres animaux. Cela affligea les idolâtres, plus que l'incendie du temple. Pour cette raison, la plupart d'entre eux, et surtout les femmes, ne marchent pas sur ces marbres jusqu'à ce jour.

22. QUODV., LIBER DE PROMISS., III, 38, 41, 44, 45

Édition : BRAUN 1964, 567-580.

Traduction : BRAUN 1964, 568-581.

Datation : entre 445 et 451 (BRAUN 1964, 16-18).

41. *Theodosii vero religiosi principis imperio per Iovium et Gaudentium comites templa omnia clausa exspoliataque vana figmenta, quis nostrum permittitur ignorare?*
[...]

Honorius etiam Theodosii minor filius Christians religione ac devotione praeditus templa omnia cum suis adiacentibus spatiis ecclesiis contulit simulque eorum simulacra, confringenda in potestatem dedit.

44. *Apud Africam Carthagini Caelestis, ut ferebant, templum nimis amplus omnium deorum suorum aedibus uallatum, cuius platea lithostroto pavimeto ac pretiosis columnis et moenibus decorata prope in duobus fere milibus passuum pertendebat, cum diutius clausum incuria spinosa uirgulta circum saeptum obruerent uelletque populus Christianus usui uerae religionis vindicare, dracones aspidesque illic esse ad custodiam templi gentilis populus clamitabat. Quo magis Christiani fervore succensi ea facilitate omnia amoverunt inlaesi qua*

41. Sous le gouvernement de Théodose, prince religieux, tous les temples ont été fermés et dépouillés de leurs inconsistantes idoles par les comtes Jovius et Gaudentius : cela, qui d'entre nous a le droit de l'ignorer ? [...]

De même Honorius, fils cadet de Théodose, qui appartenait à la religion chrétienne et avait de la dévotion, remit aux Églises tous les temples avec leurs dépendances et livra en leur pouvoir, pour être brisées, les idoles de ces édifices.

44. En Afrique, à Carthage, *Caelestis* — comme ils l'appelaient — avait un temple considérablement vaste, entouré des sanctuaires de tous leurs dieux ; son area décorée d'un dallage à mosaïques, ainsi que de colonnes et de murs (en pierres) de grand prix, s'étendait sur près de deux mille pas. Il était fermé depuis assez longtemps et envahi en cet abandon par une haie de broussailles épineuses quand le peuple chrétien voulut l'affecter au service de la vraie religion ; mais le peuple païen vociférait que là-dedans se trouvaient des dragons et des serpents

templum suo vere Caelesti regi et domino consecrarent. Nam que cum sanctae Paschae sollemnis ageretur festiuitas, collecta illic et undique omni curiositate etiam adueniens multitudo, sacerdotum multorum pater et dignae memorandae nomina inandus antistes Aurelius, caelestis iam patriae ciuis, cathedram illic posuit in loco Caelestis et sedit. Ipse tunc aderam cum sociis et amicis atque, ut se adulescentium aetas impatiens circumquaque uertebat, dum curiosi singula quaeque pro magnitudine inspicimus, mirum quoddam et incredibile nostro se ingressi aspectui :
[...]

Cumque a quodam pagano falsum uaticinium uelut eiusdem Caelestis proferretur, quo rursus et uia et templa prisco sacrorum ritui redderentur, ille, ille uerus Deus cuius prophetica uaticinia nesciunt omnino mentiri nec fallere, sub Constantio et Augusta Placidia quorum nunc filius Valentinianus pius et Christianus imperat, Vrso insistente tribuno, omnia illa templa ad solum usque perducta agrum reliquit, in sepulturam scilicet mortuorum ; ipsamque uiam sine memoria sui nunc uandalica manus euertit.

45. *Noui quoque ipse in quadam parte Abaritanae prouinciae de spelaeis et cauernis ita antiqua producta simulacra quae fuerant absconsa, ut omnis illa cum clericis in sacrilegio periurii ciuitas teneretur.*

chargés de protéger le temple : ce qui ne fit qu'enflammer davantage le zèle des chrétiens; ils débroussaillèrent tout sans subir le moindre mal et avec d'autant plus d'aisance qu'ils agissaient pour consacrer le temple à leur (Dieu), le véritable Roi et Seigneur Céleste. De fait, lorsqu'on célébra la fête solennelle de la sainte Pâque, au milieu de la foule qui s'était rassemblée en ce lieu et venait même de partout avec une grande curiosité, celui qu'il faut appeler père de nombreux prêtres et homme de noble mémoire, l'évêque Aurelius — maintenant citoyen de la patrie céleste —, établit là sa chaire à la place de *Caelestis* et y siégea. J'étais présent moi-même, avec des compagnons et des amis et, à examiner avec curiosité chaque détail selon son importance — car notre jeunesse impatiente se tournait de tous les côtés —
[...]

Et comme un païen énonçait un faux oracle qu'il donnait pour venir de la même *Caelestis*, et selon lequel la Voie et les temples seraient à nouveau rendus à l'ancien rituel de leurs cérémonies, ce Dieu, oui ce Dieu vrai, dont les oracles prophétiques ne savent absolument pas mentir ni tromper, a fait, sous Constance et Augusta Placidia dont le fils, le pieux et chrétien Valentinien, est empereur maintenant —, et par les efforts du tribun Ursus, raser jusqu'au sol tous ces temples auxquels il n'a plus laissé que le terrain, pour donner bien sûr une sépulture à des morts ! Jusqu'à la Voie de *Caelestis* qu'à présent la main des Vandales a détruit sans en laisser la mémoire.

45. J'ai vu moi-même aussi, dans un coin de la province Abaritane, tirer des grottes et de cavernes d'antiques idoles qui y avaient été cachées, de sorte que toute cette ville avec son clergé était sous le coup d'un parjure sacrilège.

26. SHÉNOUTÉ, EP. « LET OUR EYES », II, 8-12; 21

Édition : EMMEL 2008, 193.

Traduction : EMMEL 2008, 185.

Datation : écrit entre 395 et 408 (EMMEL 196).

8. εϣχϵεζεστι | αν εϣι νζενζικων̄ νδ̄
αιμ̄ ονιον εβολ ζμ̄πη̄ῑ μ̄πετμ̄μαγ̄ η̄ εζεστι
αν̄ ον̄ εϣιτογ̄ εβολ̄ ζν̄νεγρπηγε̄.

9. ειβολ̄ χενε̄ ντανερ(ρ)ωογ̄ νδ̄ ικαιος̄
ογεζσαζνε̄ {μ̄μοογ̄} ζν̄ τεγα-(γα)πη̄
εζογν̄ επ̄νο̄ υτε̄ ε̄τακενρ̄πηγε̄ ετβηητογ̄ |
αγ̄ω̄ εϣρ̄ ϣωρογ̄ ϣανεγσ̄ν̄ τε̄ νς̄
εογοσπογ̄ μ̄ν̄ νεγ(ει)δ̄ωλον̄ ετκη̄ νζ̄ητογ̄·
ντ̄οογ̄ νεντανϣιτογ̄ ζμ̄|πμᾱ ετμ̄μαγ̄ :

10. ενεανον̄ αν̄ πεντανογοσπογ̄ ζμ̄πρ̄
πε̄ ντ̄ αν̄ροκζϣ̄247 μ̄ν̄ νετν̄ζητϣ̄τηρογ̄·
νεννασογ̄ω|νογ̄ αν̄ πε̄.

11. η̄ μεϣακ̄ νεογν̄ζενκοογε̄ ναδισταζε̄·
αλλᾱ νεντανσ̄ντογ̄ ζμ̄πρ̄πε̄ ντ̄οογ̄ ον̄
νετϣ̄ογ̄ω|ϣ̄τ̄ ναγ̄ ζμ̄πμᾱ ετμ̄μαγ̄.

12. εβολ̄ χεαϣκαζτηϣ̄ ε{α}ζαζ̄ ν̄νογτε̄·
χιηθ̄ [ι]κων248 μ̄πζεγς̄.

21. σεναχεζωβ | δε̄ ον̄ νιμ̄ εϣζοογ̄ ε̄ζογν̄
ε̄ροογ̄ νθε̄ νταγ̄χωλκ̄ μ̄πεγλας̄ νθε̄
ν̄ιογπιτε̄ εγ̄χιβολ̄ ε̄ροῑ ζμ̄πη̄ῑ ν̄ογρεϣ̄χιογᾱ
εζογν̄ ε̄ις̄· ετβεχεᾱιϣ̄ι192 ν̄νεϣ̄νογτε̄
ετϣ̄|ϣ̄μ̄ϣ̄ε̄ ναγ̄ εϣ̄χερο̄ εροογ̄ ν̄ογαϣ̄η̄
ν̄ζηηβς̄ αγ̄ω̄ εϣ̄ταλεϣ̄ογ̄ζηηνε̄ ναγ̄ | εζρᾱῑ
εχ̄νν̄ϣ̄ηγε̄ μ̄ν̄πετογ̄μογτε̄ εροϣ̄ χεκγ̄φῑ
αγ̄ω̄ εϣ̄πεϣ̄οεικ̄ ζαρωογ̄· αγ̄ω̄ | χεαν̄ααϣ̄
μ̄παρ̄αδ̄ιγμᾱ ζμ̄π̄τρ̄ενϣ̄ῑ ν̄νεϣ̄ειδ̄ωλον̄
εβολ̄ ζ̄ν̄ογ̄κ̄οιτ̄ων̄ ν̄τεγ̄ϣ̄η̄ | ζ̄ν̄ογ̄ς̄ραζ̄τ̄
ερενρ̄ορ̄χ̄ ερωογ̄

8. If it is illegal to remove demonic images from that man's house, is it also illegal to remove them from their temples?

9. Because the things on account of which the righteous emperors, in their love for God, have given orders to destroy the temples and to remove them down to their foundations and to smash them along with their idols inside—it is these same things that we removed from that place.

10. If it had not been we who smashed them in the temple that we burned along with everything inside it, we might not have recognized them.

11. Might there be some who doubt me? Nevertheless, the things we found in the temple are also what he worships in that place.

12. For he has put his faith in many gods, from the image of Zeus [...].

21. And also all kinds of evil will be uttered against them, just as “they bent their tongue like a bow” when they lied about me in the house of a blasphemer against Jesus because I took his gods, whom he worships by lighting a lot of lamps for them, and offering up incense to them on the altars, with what they call kuphi, and breaking bread before them. And because we made an example of him by removing his idols from a private chamber during the night quietly even though the doors protected them securely.

23. SOZOM., HE., VII, 15, 13-15

Édition : FESTUGIÈRE 2008

Traduction : FESTUGIÈRE 2008

Datation : entre 440 et 450.

13. Λογισάμενος γάρ, ὡς οὐκ ἄλλως αὐτοὺς ῥάδιον μεταθεῖναι τῆς προτέρας θρησκείας, τοὺς ἀνὰ τὴν πόλιν καὶ τὰς κώμας ναοὺς κατεστρέψατο. Πυθόμενος δὲ μέγιστον εἶναι ναὸν ἐν τῷ Αὐλῶνι (κλίμα δὲ τοῦτο τῆς Ἀπαμέων χώρας) στρατιώτας -τινὰς καὶ μονομάχους παραλαβὼν ἐπὶ τοῦτο ἦει.

14. Πλησίον δὲ γενόμενος ἔξω βελῶν περιέμενε· ἦν γὰρ ποδαλγὸς καὶ 85 οὔτε μάχεσθαι οὔτε διώκειν ἢ φεύγειν ἠδύνατο. Ἐσχολημέ- 86 νων δὲ τῶν στρατιωτῶν καὶ μονομάχων περὶ τὸ ἐλεῖν τὸν ναόν, μαθόντες αὐτόν τινες τῶν Ἑλληνιστῶν μεμονῶσθαι, καθ' ὃ μέρος ἐλεύθερον ἦν μάχης τὸ χωρίον, ἐξῆλθον ἑξαπίνης τε ἐπιστάντες συνελάβοντο αὐτὸν καὶ πυρᾷ ἐμβαλόντες ἀνεῖλον.

15. Καὶ πρὸς τὸ παρὸν ἔλαθον. Ἐπεὶ δὲ τῷ χρόνῳ ἐφωράθησαν, οἱ μὲν Μαρκέλλου παῖδες τιμωρεῖν τῷ πατρὶ ἐσπούδαζον, ἡ δὲ ἀνὰ τὸ ἔθνος σύνοδος διεκώλυσε, μὴ δίκαιον νομίσασα τοιαύτης τελευτῆς τιμωρίαν λαμβάνειν, ἐφ' ἧ προσῆκε χάριν ὁμολογεῖν τὸν ὧδε θανόντα καὶ γένος αὐτοῦ καὶ φίλους, ὡς ὑπὲρ θεοῦ ἀποθανεῖν ἠξιομένον. Καὶ τὰ μὲν οὕτως ἔσχευ.

13. Celui-ci en effet, ayant considéré qu'il n'y avait pas d'autre moyen de convertir aisément les gens de leur première religion, avait renversé les temples de la ville et des villages. Il apprit qu'il y avait un très grand temple à Aulôn - c'est une région du territoire d'Apamée -, il y alla avec un groupe de soldats et de gladiateurs.

14. Arrivé près du lieu, il se tenait à l'abri des traits : car il était podagre et ne pouvait ni se battre ni poursuivre ni fuir. Tandis que les soldats et les gladiateurs étaient occupés à prendre le temple, quelques-uns des païens, ayant appris que l'évêque était seul du côté où l'on ne se battait pas, firent une sortie : surgissant soudain près de lui, ils le saisirent, le jetèrent sur un bûcher et le firent périr.

15. Pour l'instant, ils ne furent pas pris. Mais quand, avec le temps, ils eurent été convaincus de crime, les enfants de Marcellus cherchaient à venger leur père : le synode provincial pourtant l'empêcha, ayant estimé qu'il n'était pas juste de se venger d'une telle fin pour laquelle il convenait que celui qui était mort ainsi, sa famille et ses amis rendissent grâces, puisqu'il avait été jugé digne de mourir pour Dieu. Telle fut cette affaire.

24. Sulp. Sev., V. Mart., 14, 3; 5-7

Édition : FONTAINE 1967, 284.

Traduction : FONTAINE 1967, 285.

Datation : 396-397.

3. *In uico autem, cui Leprosum nomen est, cum itidem templum opulentissimum superstitione religionis uoluisset euertere, restitit ei multitudo gentilium, adeo ut non absque iniuria sit repulsus.*

[...]

5. *Tum subito ei duo angeli hastati atque scutati instar militiae caelestis se obtulerunt, dicentes missos se a Domino ut rusticam multitudinem fugarent praesidiumque Martino ferrent, ne quis, dum templum dirueretur,*

3. Dans un autre village, du nom de Levroux, Martin voulut démolir également un temple que la fausse religion avait comblé de richesses, mais la foule des païens s'y opposa tant et si bien qu'il fut repoussé, non sans violences.

[...]

5. Alors, soudain, deux anges armés de lances et de boucliers se présentèrent à lui comme une milice céleste, se disant envoyés par le Seigneur pour disperser la foule des paysans et assurer la protection de Martin, afin qu'il n'y

obsisteret : rediret ergo et opuscoeptum deuotus impleret.

6. *Ita regressus ad uicum, spectantibus gentilium turbis et quiescentibus, dum profanam aedem usque ad fundamenta dirueret, aras omnes atque simulacra redegit in puluerem.*

7. *Quouiso, rustici, cum se intellexerent diuino nutu obstupefactos atque perterritos ne episcopo repugnarent, omnes fere Iesum Dominum crediderunt, clamantes palam et confitentes Deum Martini colendum, idola autem neglegenda, quae sibi adesse non possent.*

eût aucune résistance durant la destruction du temple : il devait donc repartir achever pieusement l'œuvre commencée.

6. Il retourna donc au village et, tandis que les foules païennes le regardaient, sans bouger, démolir jusqu'aux fondations cet édifice impie, il réduisit en poussière tous les autels et les statues.

7. A cette vue, les paysans comprirent qu'une puissance divine les avait frappés de stupeur et de panique pour les empêcher de résister par la violence à l'évêque : ils crurent presque tous au Seigneur Jésus, attestant publiquement à grands cris qu'on devait adorer le Dieu de Martin et délaisser des idoles incapables de se porter secours à elles-mêmes.

25. THÉOD., HE, V, 22, 1-3

Édition : CANIVET 2009, 426-428.

Traduction : CANIVET 2009, 427-429.

Datation : la rédaction de l'*Histoire ecclésiastique* est achevée à la fin des années 440.

1. Πρῶτος μέντοι τῶν ἄλλων ἀρχιερέων Μάρκελλος ὁ πάντα ἄριστος, ὄπλῳ τῷ νόμῳ χρησάμενος, τῆς ἐγκεχειρισμένης πόλεως τὰ τεμένη κατέλυσε τῇ πρὸς τὸν θεὸν παρρησίᾳ μᾶλλον ἢ τῇ πολυχειρίᾳ χρησάμενος.

2. Ἐγὼ δὲ καὶ τοῦτο διηγήσομαι μνήμης ὄν ἀξιότατον. Ἐτετε λευτήκει μὲν Ἰωάννης ὁ τῆς Ἀπαμείων ἐπίσκοπος, οὗ καὶ πρόσθεν ἐμνήσθην, ἐκεχειροτόνητο δὲ ἀντ' ἐκείνου Μάρκελλος ὁ θεῖος, ζέων τῷ πνεύματι κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου νομοθεσίαν.

3. Ἀφίκετο δὲ εἰς τὴν Ἀπάμειαν τῆς Ἐφῶας ὁ ὑπαρχος δύο χιλιάρχους σὺν τοῖς ὑπηκόοις λαβών. Καὶ τὸ μὲν πλῆθος διὰ τὸ τῶν στρατιωτῶν ἡσύχασε δέος. Τὸ δὲ τοῦ Διὸς τέμενος μέγιστόν τε ὄν καὶ πολλῶ κόσμῳ πεποικιλμένον καταλῦσαι μὲν ἐπειράθη, στεγανὴν δὲ ἄγαν καὶ στερεμνίαν τὴν οἰκοδομίαν ἰδὼν, ἀδύνατον ἀνθρώποις ὑπέλαβε διαλῦσαι τῶν λίθων τὴν ἀρμονίαν · μέγιστοί τε γὰρ ἦσαν καὶ ἀλλήλοις ἄγαν

1. De tous les évêques, Marcel, le meilleur en tout, fut le premier à utiliser la loi comme arme pour détruire le temple de la ville qui lui avait été confiée, en usant de la liberté de parole qu'il avait avec Dieu plutôt que d'une multitude de bras.

2. Je vais encore raconter ce trait qui mérite qu'on s'en souvienne. Après la mort de Jean, l'évêque d'Apamée dont j'ai fait plus haut mention, fut consacré à sa place le divin Marcel à *l'esprit ardent* selon la règle de l'Apôtre.

3. Le préfet d'Orient venait d'arriver à Apamée avec deux tribuns, accompagnés de leurs troupes. La foule se tenait tranquille par peur des soldats. Mais lui s'attaqua au temple de Zeus immense et très richement décoré. Devant la solidité de la construction qui n'offrait aucune prise, il jugea qu'il était humainement impossible de démonter l'assemblage des pierres. Celles-ci en effet étaient énormes, parfaitement ajustées entre

συνηρμοσμένοι καὶ μέντοι καὶ σιδήρῳ καὶ μολίβδῳ προσδεδεμένοι. Ταύτην τοῦ ὑπάρχου τὴν δειλίαν ὁ θεῖος Μάρκελλος ἰδὼν ἐκείνον μὲν εἰς τὰς ἄλλας προὔπεμψε πόλεις, αὐτὸς δὲ τὸν θεὸν ἠντιβόλει πόρον δοῦναι τῇ λύσει.

elles et qui plus est maintenues ensemble par du fer et du plomb. Voyant la lâcheté du préfet, le divin Marcel le fit escorter vers les autres villes, tandis que lui-même implorait Dieu de lui donner le moyen de procéder à la destruction.

26. ΘΕΟΔ., HE., V, 41, 1-3

Édition : CANIVET 2009, 488-490.

Traduction : CANIVET 2009, 489-491.

Datation : cf. annexe I.23.

1. Κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰσδιγέρδης ὁ Περσῶν βασιλεὺς τὸν κατὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκίνησε πόλεμον πρόφασιν ἐνθένδε λαβών. Ἀβδάς τις ἐπίσκοπος ἦν πολλοῖς κοσμούμενος εἵδεσιν ἀρετῆς · οὗτος οὐκ εἰς δέον τῷ ζήλῳ χρησάμενος πυρεῖον κατέλυσε. Πυρεῖα δὲ καλοῦσιν ἐκείνοι τοῦ πυρὸς τοὺς νεῶς · θεὸν γὰρ τὸ πῦρ ὑπειλήφασιν. Τοῦτο μαθὼν παρὰ τῶν μάγων ὁ βασιλεὺς μετεστείλατο τὸν Ἀβδάν.

1. À cette époque-là le roi des Perses Isdigerdès engagea la guerre contre les Églises. Voici le prétexte qu'il en donna. Un certain Abdas, évêque, se distinguait par toutes sortes de vertus. Avec plus de zèle qu'il ne le devait, il détruisit un pyrée. Ces gens-là appellent pyrées les temples du feu, car ils croient que le feu est Dieu. Informé de cela par les mages, le roi envoya chercher Abdas.

2. Καὶ πρῶτον μὲν ἠπίως τὸ πραχθὲν ἠτιάσατο καὶ τὸ πυρεῖον οἰκοδομησαί προσέταξεν · ἐκείνου δὲ ἀντιλέγοντος καὶ τοῦτο δράσειν ἤκιστα φάσκοντος πάσας καταλύσειν τὰς ἐκκλησίας ἠπέιλησε, καὶ μέντοι καὶ τέλος ἐπέθηκεν οἷς ἠπέιλησε. Πρότερον γὰρ τὸν θεῖον ἄνδρα ἐκείνον ἀναιρεθῆναι κελεύσας καταλυθῆναι τὰς ἐκκλησίας προσέταξεν.

2. Il commença par lui reprocher son acte sur un ton modéré et lui ordonna de reconstruire le pyrée. Mais sur son refus et sa protestation de n'en rien faire, il menaça de détruire les églises et de fait il mit ses menaces à exécution. En effet, après avoir fait tuer cet homme divin, il donna l'ordre de détruire les églises.

3. Ἐγὼ δὲ τὴν μὲν τοῦ πυρεῖου κατάλυσιν οὐκ εἰς καιρὸν γεγενῆσθαί φημι.

3. À mon avis, la destruction du pyrée n'était pas opportune.

27. ΘΕΟΡΗΑΝ., CHRON., 5883

Édition : CSHB I, 112.

Traduction : traduction personnelle.

Datation : on situe la rédaction à partir de 810.

Τούτῳ τῷ ἔτει Μάρκελλος ὁ Ἀπαμείας τῆς Συρίας ἐπίσκοπος ζήλῳ θεῖῳ κινούμενος τὰ ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων ἐν Ἀπαμείᾳ κατέστρεψεν, καὶ διὰ τοῦτο ἀνηρέθη ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων.

Cette année-là, l'évêque Marcel d'Apamée en Syrie, animé par un zèle divin, détruisit les sanctuaires des Grecs à Apamée, et pour cette raison, il fut tué par les Grecs.

28. ZOS., HN, IV, 29, 2

Édition : PASCHOUD 1979, 292.

Traduction : PASCHOUD 1979, 292.

Datation : Par déduction, les historiens estiment que Zosime a rédigé *l'Histoire nouvelle* après avoir exercé ses fonctions au trésor impérial, donc dans les années 500-520. L'indice le plus probant étant qu'il félicite l'abolition récente du chrysargyre par Anastase, en 498. (PASCHOUD 1971, 19-20).

2. [...] ἔτι γὰρ ἦν αὐτοῖς ἄδεια τοῦ φοιτᾶν εἰς τὰ ἱερά καὶ τὰ θεῖα κατὰ τοὺς πατρίους θεσμοὺς ἐκμειλίττεσθαι.

2. [...] ils avaient en effet encore la liberté de fréquenter les temples et de se concilier les divinités selon les rites ancestraux.

29. Zos., *HN*, IV, 37, 3

Édition : PASCHOUD 1979, 303.

Traduction : PASCHOUD 1979, 304.

Datation : cf. annexe I.22.

3. [...] ὥστε καὶ Κυνηγίῳ τῷ τῆς αὐλῆς ὑπάρχῳ πεμπομένῳ κατὰ τὴν Αἴγυπτον, προστεταγμένῳ τε πᾶσι τὴν εἰς τὰ θεῖα θρησκείαν ἀπαγορεύσαι καὶ κλειῖθρα τοῖς τεμένεσιν ἐπιθεῖναι [...] Κυνήγιος μὲν οὖν καὶ ἐν τούτῳ τὸ προσταχθὲν ἐπλήρου καὶ τῶν κατὰ τὴν ἑώραν καὶ τὴν Αἴγυπτον ἅπασαν ἱερῶν καὶ αὐτὴν δὲ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀπέκλεισε τὰς εἰσόδους, θυσίας τε εἶρξε τὰς ἐξ αἰῶνος νενομισμένας καὶ πᾶσαν πάτριον ἀγιστείαν.

3. [...] ainsi en particulier lorsqu'il envoya le préfet du prétoire Cynégius en Égypte avec mission d'interdire à tous le culte des dieux et de mettre les scellés aux enclos sacrés [...] et d'autre part prohiba en Orient, dans toute l'Égypte et à Alexandrie même l'entrée dans les sanctuaires et interdit les sacrifices qui avaient toujours été célébrés ainsi que toute cérémonie religieuse traditionnelle.

ANNEXE II : TABLEAU DES LOIS RELATIVES À L'INTERDICTION DU PAGANISME

Légende :

Théodose I^{er} : empereur légiférant.

Chapitre 10. Les païens, les sacrifices et les temples

Loi	Objet de la loi	Sentence(s)	Date et auteur(s)
CTh. XVI, 10, 1	Autorisation du recours aux haruspices. Rappel de l'interdiction de l'haruspicine privée.	X	8 mars 321 Constantin I^{er}
CTh. XVI, 10, 2	Interdiction des superstitions. Interdiction des sacrifices.	« sera frappé du châtement approprié et d'une sentence immédiate. »	341 (Constance II et Constant I^{er})
CTh. XVI, 10, 4	Fermeture des temples et interdiction d'y entrer. Réaffirmation de l'interdiction des sacrifices.	Peine de mort aux contrevenants ainsi que ses biens revendiqués par le fisc. Même sentence pour les gouverneurs de province complices.	356 ou 357 (Constance II et Constant I^{er})
CTh. XVI, 10, 5	Interdiction des sacrifices nocturnes.	X	23 novembre 353 (Constance II)
CTh. XVI, 10, 6	Interdiction des sacrifices. Interdiction d'honorer les statues.	Peine de mort.	19 février 356 (Constance II et Julien)
CTh. XVI, 10, 7	Interdiction de nouveau des rites nocturnes pour connaître l'avenir.	Proscription.	21 décembre 381 (Gratien , Valentinien II , Théodose I^{er})
CTh. XVI, 10, 8	Autorisation de fréquenter les temples dans un contexte de	X	30 novembre 382

	réunion du peuple, tout en prohibant les sacrifices. Rappel de l'interdiction des sacrifices.		(Gratien, Valentinien II, Théodose I^{er})
CTh. XVI, 10, 9	Les sacrifices de consultation (haruspicine) destinés à nuire ou à connaître l'avenir sont interdits.	Peine de mort.	25 mai 385 (Valentinien II, Théodose I^{er} et Arcadius)
CTh. XVI, 10, 10	Interdiction de toute forme de culte païen : sacrifice quelconque, adorer une statue, d'entrer dans un temple.	Les juges coupables doivent payer quinze livres d'or. De même pour son bureau s'il ne l'a pas dénoncé. Les consulaires et leurs bureaux coupables paient six livres d'or. Les correcteurs, <i>praesides</i> et leurs appariteurs coupables paient quatre livres d'or.	24 février 391 (Valentinien II, Théodose I^{er} et Arcadius)
CTh. XVI, 10, 11	Interdiction de toute forme de culte païen.	Si quelqu'un effectue une pratique païenne, « il sache qu'il ne pourra bénéficier d'aucun acte d'indulgence ». Si un juge rentre dans un temple, il est contraint de verser quinze livres d'or, de même que son bureau s'il ne s'est pas opposé.	16 juin 391 (Valentinien II, Théodose I^{er} et Arcadius)
CTh. XVI, 10, 12	Réitération de l'interdiction de toute forme de culte païen en Orient.	N'importe qui peut accuser quelqu'un de sacrifice, il est alors considéré comme coupable de lèse-majesté : « condamnation appropriée ». Toutes les maisons où s'élèvent de l'encens sont restituées au fisc. Si c'est dans la demeure d'un autre propriétaire et qu'il n'était pas au courant, ou dans des temples ou sanctuaires publics, le coupable doit verser vingt-cinq livres d'or, de même pour les complices s'il y a. Les gouverneurs, les défenseurs et les curiales de chaque cité	8 novembre 392 (Théodose I^{er} , Arcadius et Honorius)

		<p>doivent dès qu'ils découvrent le crime, le dénoncer et le punir selon les lois.</p> <p>Si les gouverneurs le négligent, ils sont jugés devant les tribunaux. Quant aux défenseurs et leurs bureaux, ils sont soumis à une amende de trente livres d'or.</p>	
CTh. XVI, 10, 13	Réitération de l'interdiction du paganisme en Orient.	<p>Les modérateurs des provinces, mes appariteurs qui les secondent, les premiers des cités, les défenseurs et les curiales, les procureurs des domaines dans lesquels il a été entendu que des réunions hérétiques illicites se tiennent sans sanctions du fait que ces biens ne peuvent être réunis au fisc puisqu'ils lui appartiennent, que si ces sanctions ne sont pas appliquées, ils doivent être soumis à toutes les amendes et à tous les supplices établis par les anciens décrets.</p> <p>Les gouverneurs qui n'appliquent pas les décrets subiront la peine prévue à leur encontre, mais également la peine prévue contre les auteurs du délit.</p> <p>Peine de mort pour les bureaux qui n'appliquent pas non plus les lois.</p>	7 août 395 (Arcadius, Honorius)
CTh. XVI, 10, 14	Suppression des privilèges des sacerdoce païens.	X	7 décembre 396 (Arcadius, Honorius)
CTh. XVI, 10, 15	Interdiction de détruire des temples.	Versement de deux livres d'or.	29 août 399 (Arcadius, Honorius)

CTh. XVI, 10, 16	Destruction de temples ruraux.	X	10 juillet 399 (Arcadius, Honorius)
CTh. XVI, 10, 17	Autorisation de célébrer les fêtes de la tradition ancienne « sans sacrifice et aucune superstition condamnable ».	X	20 août 399 (Arcadius, Honorius)
CTh. XVI, 10, 18	Interdiction de détruire des temples sans autorisation. Après une enquête, si des idoles font encore l'objet de vénération, elles devront être retirées.	Si un individu est pris en train de sacrifier, il sera puni « selon les lois ».	20 août 399 (Arcadius, Honorius)
CTh. XVI, 10, 19	Suppression des subsides aux prêtres païens et servent aux annones des dépenses des soldats. Destruction des autels. Déposer les statues. Désaffectation des temples. Interdiction des banquets ou cérémonie en l'honneur des dieux païens.	Les gouverneurs et leurs bureaux n'appliquant pas ces décisions sont soumis à verser vingt livres d'or.	15 novembre 407 (Arcadius, Honorius , Théodose II)
CTh. XVI, 10, 20	Les prêtres païens d'Afrique doivent retourner dans leur cité natale avant le 1 ^{er} novembre. Les biens des temples païens, annexés par Gratien à la <i>res priuata</i> , forment à l'intérieur l'ensemble <i>de iure templorum</i> (en principe inaliénables), sont donc réunis. Les revenus perçus depuis la suppression des subsides aux prêtres païens doivent être rendus et donnés à l'Église. Les revenus perçus avant la suppression sont gardés, s'appliquant partout dans l'Empire.	Les tribuns et les centeniers qui usurpent les distributions populaires (la répartition du peuple en groupe comptés, sûrement pour répartir sur lui les frais de culte selon Magnou-Mortier) doivent être éloignés et soumis à la peine de mort.	30 août 415 (Honorius et Théodose II)

	<p>Les subventions aux cultes païens, supprimées, sont confisquées au profit de la <i>res priuata</i>, revendiquant donc les donations publiques (déjà reprises par Gratien) mais aussi toutes les autres fondations privées.</p> <p>Les objets de cultes païens seront retirés des bains et des spectacles pour éviter qu'elles ne soient encore vénérées.</p>		
<i>CTh. XVI, 10, 21</i>	Les païens sont exclus de la milice, et des charges d'administrateur et de gouverneur.	X	7 décembre 415 (Honorius et Théodose II)
<i>CTh. XVI, 10, 22</i>	Rappel des lois contre les païens.	X	9 avril 423 (Honorius et Théodose II)
<i>CTh. XVI, 10, 23</i>	Interdiction des sacrifices.	Confiscation des biens et exils.	8 juin 423 (Honorius et Théodose II)
<i>CTh. XVI, 10, 25</i>	<p>Rappel des interdictions autour des sacrifices.</p> <p>Les temples, sanctuaires et chapelles encore intacts, doivent être détruits et transformés en édifices chrétiens.</p>	Peine de mort.	14 novembre 435 (Théodose II et Valentinien III)

ANNEXE III : LES TEXTES DE LOIS

Édition : MOMMSEN-MEYER 1905, 897-905.

Traduction : ROUGÉ 2005, 427-468.

Légende :

CTh. XVI, 10, 6 : loi valable pour tout l'Empire.

CTh. XVI, 10, 1 : loi valable en Occident.

CTh. XVI, 10, 16 : loi valable en Orient.

1. CTh. XVI, 10, 1

Date et lieu : 321 (8 mars), Sardique.

IMP. CONSTANTINUS A. AD MAXIMUM.
Si qui de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more ueteris obseruantiae quid portendat, ab haruspibus requiratur et diligentissime scribura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt. 1. Eam autem denuntiationem adque interpretationem, quae de tactu amphitheatri scribita est, de qua ad Heraclianum tribunum et magistrum officiorum scriberas, ad nos scias esse perlatam.

Dat. XVI kal. ian. Serdicae; acc(epta) VIII id. mar. Crispo II et Constantino II CC. cons.

L'EMPEREUR CONSTANTIN AUGUSTE A MAXIMUS.

S'il arrivait qu'une partie de Notre palais ou de tout autre édifice public soit frappé par la foudre, que les haruspices recherchent le sens du prodige en respectant les formes de l'anciennes observance et qu'un rapport résumé soit porté en toute diligence à notre connaissance. Il est même permis à tous de se servir de cette coutume pourvu qu'on s'abstienne des sacrifices domestiques qui sont tout particulièrement interdits. 1. Sache que l'on Nous a transmis le texte du rapport et de l'interprétation sur la chute de la foudre de l'amphithéâtre, au sujet duquel tu avais écrit au tribun et maître des offices Heraclianus.

Donné le 16 des calendes de janvier à Sardique, reçu le 9 des ides de mars sous le 2^e consulat des Césars Crispus et Constantin.

2. CTh. XVI, 10, 2

Date : 341.

IMP. CONSTANTINUS A. AD MADALIANUM AGENTEM VICEM P(RAEFECTORUM) P(RAETORIO).

Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem diui principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta

L'EMPEREUR CONSTANCE AUGUSTE À MADALIANUS VICAIRE DES PRÉFETS DU PRÉTOIRE.

Que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices. Car quiconque osera célébrer des sacrifices contre la loi du divin prince notre père et contre cette décision de

et praesens sententia exeratur. *Acc(epta) Marcellino et Probino cons.*

Notre mansuétude, sera frappé du châtement approprié et d'une sentence immédiate.
Reçu sous le consulat de Marcellinus et Probinus.

3. CTh. XVI, 10, 4

Date : 356 ou 357.

IDEM AA. AD TAURUM P(RAEFECTUM) P(RAETORIO).

Placuit omnibus locis adque urbibus uniuersis claudi protinus templa et accessu uetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Uolumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus uindicari et similiter adfligi rectores prouinciarum, si facinora uindicare neglexerint.

Dat. kal. dec. Constantio IIII et Constante III AA. cons.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À TAURUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Il nous a plu que les temples soient immédiatement fermés en tous lieux et en toutes villes et que leur entrée soit interdite ; ainsi la possibilité de pécher sera refusée à tous les hommes perdus. Nous voulons également que tous se tiennent à l'écart des sacrifices. S'il arrivait que quelqu'un perpète un crime de ce genre, qu'il soit frappé d'un glaive vengeur. Nous décrétons aussi que les biens du supplicié soient revendiqués par le fisc et que ce même châtement frappe les gouverneurs des provinces qui auraient négligé de tirer vengeance de ces crimes.

Donné aux calendes de décembre, sous le consulat des Augustes Constance pour la 4^e fois et Constant pour la 3^e fois.

4. CTh. XVI, 10, 5

Date : 353 (23 novembre).

IDEM A. (CONSTANTIUS II) AD CEREALEM P(RAEFECTUM) U(RBI).

Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur. Et cetera. *Dat. VIII kal. dec. Constantio A. VI et Caes. II cons.*

LE MÊME AUGUSTE À CEREALIS PRÉFET DE LA VILLE.

Que soient abolis les sacrifices nocturnes permis par la décision de Magnence et qu'à l'avenir cette autorisation criminelle soit repoussée. *Et cetera.*

Donné le 9 des calendes de décembre sous le consulat de Constance Auguste pour la 6^e fois et de (Constance) César pour la 2^e fois.

5. CTh. XVI, 10, 6

Date et lieu : 356 (19 février), Milan.

IDEM A. ET IULIANUS CAES.

Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit.

Dat. XI kal. mart. Mediolano Constantio a. VIII et Iuliano caes. cons.

LE MÊME AUGUSTE ET JULIEN CÉSAR.

Nous ordonnons de soumettre à la peine capitale les individus convaincus de s'être consacrés aux sacrifices ou d'avoir honoré les statues.

Donné le 11 des calendes de mars à Milan sous le consulat de Constance Auguste pour la 8^e fois et de Julien César.

6. CTh. XVI, 10, 7

Date et lieu : 381 (21 décembre), Constantinople.

IMPPP. GRATIANUS, VALENTINIANUS ET THEODOSIUS AAA. FLORO PRAEFECTO PRAETORIO.

Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiusmodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum.

Dat. XII kal. ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrius cons.

LES EMPEREURS GRATIEN, VALENTINIEN ET THÉODOSE AUGUSTES À FLORUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Si quelqu'un, agissant comme un fou sacrilège, se mêle de consulter les choses incertaines par des sacrifices prohibés diurnes et nocturnes et croit bon de s'approprier une chapelle ou un temple ou à la pensée d'y entrer pour commettre un crime de ce genre, il doit savoir qu'il est passible de proscription. C'est en effet par une juste disposition que nous avons averti que Dieu doit être honoré par de chastes prières et non pas profané par de sinistres incantations.

Donné le 12 des calendes de janvier à Constantinople sous les consulats d'Eucherius et de Syagrius.

7. CTh. XVI, 10, 8

Date et lieu : 382 (30 novembre), à Constantinople.

IDEM AAA. PALLADIO DUCI OSDROENAE.

Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda iugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur.

Dat. prid. kal. dec. Constantinopoli Antonio et Syagrius cons.

LES TROIS MÊMES AUGUSTES À PALLADIUS DUC D'OSRHOËNE.

L'édifice qui était jadis consacré aux assemblées de la foule, qui sert encore aujourd'hui de lieu de réunion au peuple et où se trouvent, à ce qu'on dit, des statues dont on doit estimer la valeur artistique et non la divinité qu'elles représentent. Nous décrétons qu'il soit toujours ouvert sous l'autorité du conseil de la cité et Nous interdisons de s'opposer à cette décision à l'aide d'un rescrit obtenu par fraude. Pour que l'ensemble de la ville et des assemblées fréquentées puissent en profiter, ton Expérience permettra que le temple soit ouvert à tous pour la célébration des vœux, en

vertu de l'autorité de notre décision, pourvu que l'on ne s'imagine pas qu'à l'occasion de cette liberté d'accès il est permis de pratiquer des sacrifices interdits.

Donné la veille des calendes de décembre à Constantinople sous le consulat d'Antonius et de Syagrius.

8. CTh. XVI, 10, 9

Date et lieu : 385 (25 mai), Constantinople.

IDEM AAA. CYNEGIO PRAEFECTO PRAETORIO.
Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorunquae praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim imminet supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem.

Dat. VIII kal. iun. Constantinopoli Arcadio a. I et Bautone v. c. cons.

LES TROIS MÊMES AUGUSTES À CYNEGIUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Qu'aucun mortel ne s'arroge audacieusement le droit de faire un sacrifice pour obtenir, par l'inspection du foie et le présage des viscères, l'espoir d'une vaine promesse ou, ce qui est pire, pour chercher à connaître l'avenir par cette exécration consultation. Car la torture d'un supplice particulièrement cruel est suspendue au-dessus de ceux qui, malgré l'interdiction, tenteraient d'explorer la vérité des choses présentes et futures.

Donné le 8 des calendes de juin à Constantinople sous le consulat d'Arcadius Auguste pour la première fois et du clarissime Baute.

9. CTh. XVI, 10, 10

Date et lieu : 391 (24 février), Milan.

IDEM AAA. AD ALBINUM PRAEFECTUM PRAETORIO.

Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. *Dat.*

LES TROIS MÊMES AUGUSTES À ALBINUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Que personne ne se souille en offrant des victimes, que personne ne sacrifie une victime innocente, que personne n'entre dans les sanctuaires, que personne n'aille de temple en temple, que personne ne révère les statues façonnées de main d'homme, pour ne pas devenir passible de sanctions tant divines qu'humaines. Que les juges soient, eux aussi, contraints par cette règle : si l'un d'eux, adonné au rite profane, entre n'importe où dans un temple pour y adorer, que ce soit en chemin ou dans une ville, qu'il soit aussitôt forcé de payer un personne quinze livres d'or, que son bureau s'acquitte de la même somme avec une égale promptitude s'il ne s'était pas opposé au juge et s'il ne l'avait pas aussitôt

VI kal. mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons.

dénoncé par une déclaration publique. Que les consulaires paient six livres d'or ainsi que leurs bureaux ; que les correcteurs et les *praesides* en versent quatre et que leurs appariteurs, partagent leur sort, fassent de même.

Donné le 6 des calendes de mars à Milan sous le consulat de Tatianus et Symmachus.

10. CTh. XVI, 10, 11

Date et lieu : 391, Aquilée.

IDEM AAA. EVAGRIO PRAEFECTO AUGUSTALI ET ROMANO COMITI AEGYPTI.

Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi collatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur.

Dat. XVI kal. iul. Aquileiae Tatiano et Symmacho cons. (391 iun. 16).

LES TROIS MÊMES AUGUSTES À EVAGRIUS PRÉFET AUGUSTAL ET À ROMANUS COMTE D'EGYPTE. Qu'à personne ne soit accordée la possibilité de sacrifier, que personne ne fasse le tour des temples, que personne ne révère les sanctuaires. Que, du fait de l'obstacle de Notre loi, tous sachent que les accès profanes (des temples) leur sont fermés au point que, si quelqu'un machinait quelque chose de contraire à Notre interdiction au sujet des dieux et des rites païens, il sache qu'il ne pourra bénéficier d'aucun acte d'indulgence. De même si, pendant le temps de son administration quelque juge profiter du privilège de sa charge pour entrer, sacrilège téméraire, dans ces lieux souillés, qu'il soit contraint de verser quinze livres d'or à notre trésor et son bureau la même somme, s'il ne s'est pas opposé de toutes ses forces.

Donné le 16 des calendes de juillet à Aquilée sous le consulat de Tatianus et de Symmachus.

11. CTh. XVI, 10, 12

Date et lieu : 392 (8 novembre), Constantinople.

IMPPP. THEODOSIUS, ARCADIUS ET HONORIUS AAA. AD RUFINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. pr.

Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero

LES EMPEREURS THÉODOSE, ARCADIUS ET HONORIUS AUGUSTES À RUFINUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Que personne, absolument personne, quelle que soit sa naissance ou son rang dans les dignités humaines, qu'il exerce une charge ou soit revêtu d'un titre honorifique, puissante par le hasard de sa naissance ou humble par son origine, sa condition, son sort, dans absolument aucun lieu et aucune ville, ne sacrifie à des statues privées de

genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura,serta suspendat.

1. Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri.

2. Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra imposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit, vel redimita vittis arbore vel erecta effossis ara cespitibus, vanas imagines, humiliore licet muneris praemio, tamen plena religionis iniuria honorare temptaverit, is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum. Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus.

3. Sin vero in templis fanisve publicis aut in aedibus agrisve alienis tale quispiam sacrificandi genus exercere temptaverit, si ignorante domino usurpata constiterit, viginti quinque libras auri multae nomine cogetur inferre, coniventem vero huic sceleri par ac sacrificantem poena retinebit.

sentiments une victime innocente ou par une impiété plus discrète, ne vénère un lare par le feu, un génie par le vin nouveau, les pénates par le parfum, n'allume des lampes, n'offre de l'encens, ne suspende des guirlandes.

1. Si quelqu'un osait immoler une victime en sacrifice ou consulter des viscères palpitants, considéré comme coupable de lèse-majesté et pouvant être librement dénoncé par n'importe qui il endurera une condamnation appropriée, et cela même s'il n'a interrogé les victimes ni contre le salut des princes ni à son sujet. Il suffit en effet pour la grandeur du crime de vouloir violer les lois de la nature elle-même en scrutant les choses illicites, en cherchant à découvrir celles qui sont cachées, en osant faire ce qui est interdit, en cherchant à connaître la fin de l'existence d'autrui en promettant l'espoir de la mort d'autrui.

2. Si quelqu'un vénérât des images faites de la main de l'homme, qui doivent souffrir des atteintes du temps en leur offrant de l'encens ou si, exemple ridicule, se mettait tout d'un coup à craindre ce qu'il a lui-même fabriqué, ou couronnait un arbre de bandelettes, ou dressait un autel fait de mottes de terre et tentait d'honorer de vaines images par un présent qui, même de faible valeur, n'en serait pas moins une offense grave pour la religion, cet homme, coupable d'avoir violé la religion, sera frappé de la perte de sa demeure ou de cette propriété dans laquelle il s'est manifestement montré esclave de la superstition des gentils. De fait, tous les lieux où il est clair que se sont levées les fumées de l'encens, dans la mesure où l'on démontrera qu'ils appartiennent aux thuriféraires, Nous ordonnons qu'ils soient réunis à Notre fisc.

3. Mais si c'est dans les temples ou des sanctuaires publics, dans des maisons ou sur des terres appartenant à quelqu'un d'autre que l'on avait osé pratiquer ce genre de sacrifice, s'il est établi que le propriétaire ignorait cette pratique, le coupable sera contraint de verser en guise d'amende vingt-cinq livres d'or ; de plus, on retiendra pour le complice de ce

4. Quod quidem ita per iudices ac defensores et curiales singularum urbium volumus custodiri, ut ilico per hos comperta in iudicium deferantur, per illos delata plectantur. Si quid autem ii tegendum gratia aut incuria praetermittendum esse crediderint, commotioni iudiciariae, subiacebunt; illi vero moniti si vindictam dissimulatione distulerint, triginta librarum auri dispendio multabuntur, officiis quoque eorum damno parili subiugandis.

Dat. VI id. nov. Constantinopoli Arcadio a. II et Rufino cons.

12. CTh. XVI, 10, 13

Date et lieu : 395 (7 août), Constantinople.

IMPP. ARCADIUS ET HONORIUS AA. RUFINO PRAEFECTO PRAETORIO.

pr. Statuimus nullum ad fanum vel quodlibet templum habere quempiam licentiam accedendi vel abominanda sacrificia celebrandi quolibet loco vel tempore. Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decrevimus, properent custodire et quae olim constituta sunt vel de haereticis vel de paganis, non audeant praeterire, scituri, quidquid divi genitoris nostri legibus est in ipsos vel supplicii vel dispendii constitutum, nunc acrius exsequendum. Sciant autem moderatores provinciarum nostrarum et his apparitio obsecundans, primates etiam civitatum, defensores nec non et curiales, procuratores possessionum nostrarum, in quibus sine timore dispendii coetus illicitos haereticos inire comperimus, eo, quod fisco sociari non possunt, quippe ad eius dominium pertinentes, si quid adversus scita nostra temptatum non fuerit vindicatum adque in vestigio ipso punitum, omnibus se detrimentis

crime la même peine que pour celui qui a sacrifié.

4. Nous voulons aussi que les gouverneurs ainsi que les défenseurs et les curiales de chaque cité observent ce qui suit : que, aussitôt que ceux-ci découvrent le crime, ils le dénoncent et que ceux-là punissent aussitôt ce qui leur a été dénoncé. Mais si les premiers avaient cru bon de couvrir le crime par la faveur ou l'oublier par incurie, qu'ils soient passibles de la colère des tribunaux ; quant aux seconds, si, quoiqu'avertis, ils avaient négligé de punir, qu'ils soient frappés d'une amende de trente livres d'or et que leurs bureaux soient soumis au même châtement qu'eux.

Donné le 6 des ides de novembre à Constantinople, sous le consulat d'Arcadius Auguste pour la 2^e fois et de Rufinus.

LES EMPEREURS ARCADIUS ET HONORIUS AUGUSTES À RUFINUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Nous avons établi que personne ne doit avoir la moindre liberté d'accès à un sanctuaire ou à un temple quel qu'il soit ou de célébrer les sacrifices dignes d'abomination en quelque lieu ou à quelque moment que ce soit. Que tous ceux donc qui s'efforcent de dévier du dogme de la religion catholique s'empressent de respecter ce que Nous avons décrété récemment et qui a été établi depuis longtemps, soit au sujet des hérétiques, soit au sujet des païens. Qu'ils n'osent passer outre et qu'ils sachent que tout ce qui a été établi par les lois de Notre divin géniteur contre eux, en matière d'amendes ou de supplices, doit être exécuté actuellement avec une ardeur plus grande. Que sachent les modérateurs de Nos provinces et les appariteurs qui les secondent, de même que les premiers des cités et aussi les défenseurs et les curiales, ainsi que les procurateurs de Nos domaines dans lesquels nous avons appris que des réunions hérétiques illicites se tiennent sans crainte de dommage du fait que ces biens ne peuvent être réunis au fisc

et suppliciiis subiugandos, quae scitis sunt veteribus constituta.

1. Speciatim vero hac lege in moderatores austeriora sancimus et decernimus: namque his non custoditis omni industria adque cautela non solum hanc multam, quae in ipsos constituta est, exerceri, verum etiam quae in eos praefinita est qui commissi videntur auctores, nec his tamen remissa, quibus ob contumaciam suam iuste est irrogata.

2. Insuper capitali supplicio iudicamus officia coercenda, quae statuta neglexerint.

Dat. VII id. aug. Constantinopoli Olybrio et Probino cons.

13. *CTh. XVI, 10, 14*

Date et lieu : 396 (7 décembre), Constantinople.

IDEM AA. CAESARIO PRAEFECTO PRAETORIO.
Privilegia si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus ministris praefectis hierofantis sacrorum sive quolibet alio nomine nuncupantur, penitus aboleantur nec gratulentur se privilegio esse munitos, quorum professio per legem cognoscitur esse damnata.
Dat. VII id. dec. Constantinopoli Arcadio III et Honorio III aa. cons.

14. *CTh. XVI, 10, 15*

Date et lieu : 399 (29 août), Ravenne.

Idem aa. Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum.

puisque'ils lui appartiennent, que si l'on perpète quelque chose contre nos décrets sans entraîner aussitôt châtement et punition, ils doivent être soumis à toutes les amendes et à tous les supplices établis par les anciens décrets.

1. Mais Nous décidons et Nous décrétons plus particulièrement par cette loi des peines plus lourdes à l'encontre des gouverneurs : de fait, ceux d'entre eux qui n'auraient pas observé ces décrets avec tout le zèle et toutes les précautions voulues, se verront appliquer non seulement l'amende établie contre eux, mais en plus celle prévue contre les auteurs du délit, sans que, pour autant, elle soit remise à ceux à qui elle a été justement infligée pour leur obstination.

2. En outre, Nous estimons que la peine capitale doit réprimer les bureaux qui auraient négligé ces décisions.

Donné le 7 des ides d'août à Constantinople sous le consulat d'Olybrius et de Probinus.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À CAESARIUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Que les privilèges qui auraient été concédés par le droit ancien aux prêtres, aux ministres, aux préfets, aux hiérophantes des rites païens – ou de quelqu'un autre nom qu'on les appelle – soient totalement abolis. Qu'ils ne se réjouissent pas d'être protégés par un privilège, ceux dont on sait bien que la croyance est condamnée par la loi.

Donné le 7 des ides de décembre à Constantinople, sous le consulat des Augustes Arcadius pour la 4^e fois et Honorius pour la 3^e fois.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À MACROBIUS VICAIRE DES ESPAGNES ET PROCLIANUS VICAIRE DES CINQ PROVINCES.

Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitis evectiones aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur.

Dat. III kal. feb. Ravennae Theodoro v. c. cons.

De même que Nous interdisons les sacrifices, de même nous voulons que les ornements des édifices publics soient sauvegardés. Que ceux qui s'efforcent de les renverser ne se prévalent d'aucune autorité, s'ils allèguent quelque rescrit, voire quelque loi. Qu'arrachés de leurs mains, les textes de ce genre soient soumis à Notre connaissance. S'ils pouvaient exhiber des permis d'utilisation de la poste publique, ils seront contraints de verser deux livres d'or.

Donné le 4 des calendes de février à Ravenne sous le consulat du clarissime Théodorus.

15. CTh. XVI, 10, 16

Date et lieu : 399 (10 juillet), Damas.

IDEM AA. AD EUTYCHIANUM PRAEFECTUM PRAETORIO.

Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur.

Dat. VI id. iul.; proposita Damasco Theodoro v. c. cons.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À EUTYCHIANUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

S'il ne trouve quelques temples dans les campagnes, qu'ils soient détruits sans attroupement ni désordre. En les jetant bas et en les supprimant, on ôtera toute base à la superstition.

Donné le 6 des ides de juillet ; affiché à Damas sous le consulat du clarissime Théodorus.

16. CTh. XVI, 10, 17

Date et lieu : 399, (20 août), Padoue.

IDEM AA. APOLLODORO PROCONSULI AFRICAE.

Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus.

Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À APOLLODORUS PROCONSUL D'AFRIQUE.

De même que Nous avons déjà aboli, par une loi salubre, les rites profanes, de même Nous ne souffrons pas que soient abolies les réunions festives des citoyens et la liesse populaire. En conséquence, Nous décrétons que, sans sacrifice et aucune superstition condamnable, des réjouissances soient offertes au peuple selon la coutume ancienne et que se réunissent aussi les banquets de fête lorsque l'exigera la célébration des vœux publics.

Donné le 13 des calendes de septembre à Padoue sous le consulat du clarissime Théodorus.

17. CTh. XVI, 10, 18

Date et lieu : 399 (20 août), Padoue.

IDEM AA. APOLLODORO PROCONSULI AFRICAE

Aedes illicitis rebus vacuas nostrarum beneficio sanctionum ne quis conetur evertere. Decernimus enim, ut aedificiorum quidem sit integer status, si quis vero in sacrificio fuerit deprehensus, in eum legibus vindicetur, depositis sub officio idolis disceptatione habita, quibus etiam nunc patuerit cultum vanae superstitionis inpendi.

Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons.

Les deux mêmes Augustes à Apollodorus proconsul d'Afrique.

Qu'au nom d'un bienfait de Nos sanctions, personne ne s'efforce de détruire les temples vides de tout ce qui est illicite. Nous décrétons en effet que ces édifices doivent demeurer intacts ; mais si quelqu'un est pris en train de sacrifier, qu'on sévise contre lui selon les lois. Après enquête, on devra déposer sous le contrôle de ton bureau les idoles qui apparaîtront être encore maintenant l'objet d'un culte de la vaine superstition.

Donné le 13 des calendes de septembre à Padoue sous le consulat de du clarissime de Théodorus.

18. CTh. XVI, 10, 19

Date et lieu : 407 (15 novembre), Rome.

IMPPP. ARCADIUS, HONORIUS ET THEODOSIUS AAA. CURTIO PRAEFECTO PRAETORIO.

pr. Post alia: templorum detrahantur annonae et rem annonariam iuvent expensis devotissimorum militum profuturae.

LES EMPEREURS ARCADIUS, HONORIUS ET THÉODOSE AUGUSTES À CURTIUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Après d'autres choses. Que les annones de temples leur soient enlevées et qu'à l'avenir elles aident le service de l'annone pour les dépenses de Nos soldats très dévoués.

1. Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum.

1. Que les statues, s'il s'en trouve encore maintenant dans les temples et dans les sanctuaires qui aient reçu ou qui reçoivent un culte de la part des païens, soient arrachées de leur socle, comme Nous savons que cela a été décrété par une sanction souvent répétée ;

2. Aedificia ipsa templorum, quae in civitatibus vel oppidis vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locis omnibus destruantur omniaque templa in

2. quant aux bâtiments même des temples dans les cités, dans les bourgs ou en dehors des bourgs, qu'ils soient revendiqués pour l'usage public. Que partout les autels soient détruits et que tous les temples qui se trouvent sur Nos domaines soient transférés à

possessionibus nostris ad usus adcommodos transferantur; domini destruere cogantur.

3. Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus funestioribus locis exercere convivia vel quicquam sollemnitatis agitare. Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem; iudices autem viginti librarum auri poena constringimus et pari forma officia eorum, si haec eorum fuerint dissimulatione neglecta.

Dat. XVII kal. dec. Romae Basso et Philippo cons.

19. CTh. XVI, 10, 20

Date et lieu : 415 (30 août), Ravenne.

IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AA.

pr. Sacerdotales paganae superstitionis competenti coercitioni subiacere praecipimus, nisi intra diem kalendarum novembrium de Karthagine decedentes ad civitates redierint genitales, ita ut simili quoque censurae per totam Africam sacerdotales obnoxii teneantur, nisi de Metropolitanis urbibus discesserint et remearint ad proprias civitates.

1. Omnia etiam loca, quae sacris error veterum deputavit, secundum divi Gratiani constituta nostrae rei iubemus sociari ita ut ex eo tempore, quo inhibitus est publicus sumptus superstitioni deterrimae exhiberi, fructus ab incubatoribus exigantur, quod autem ex eo iure ubicumque ad singulas quasque personas vel praecedentium principum largitas vel nostra maiestas voluit pervenire, id in eorum patrimoniis aeterna firmitate perduret. Quod non tam per Africam quam per omnes regiones in nostro orbe positas custodiri decernimus.

des usages convenables ; que les propriétaires soient forcés de détruire les leurs.

3. Qu'il ne soit absolument pas permis de tenir des banquets en l'honneur du rite sacrilège dans ces lieux si néfaste ou d'y célébrer quelque cérémonie. Nous accordons aussi aux évêques des lieux la faculté de s'opposer à ces agissements par l'autorité de l'Église. Nous contraignons aussi les gouverneurs ainsi que leurs bureaux à une amende de vingt livres d'or s'ils avaient par incurie négligé ces décisions.

Donné le 17 des calendes de décembre à Rome sous le consulat de Bassus et Philippus.

LES EMPEREURS HONORIUS ET THÉODOSE AUGUSTES.

Nous ordonnons que les prêtres de la superstition païenne soient soumis à une pression appropriée si, avant le jour des calendes de novembre, ils n'avaient pas quitté Carthage pour retourner dans leur ville natale. La même rigueur s'appliquera également par toute l'Afrique aux autres prêtres s'ils ne s'éloignaient pas des métropoles pour revenir dans leur propre cité.

1. Tous les biens que l'erreur des anciens a attribués aux cultes païens, Nous ordonnons en outre que, conformément aux décisions du divin Gratien, ils soient réunis à Notre fortune et que les revenus perçus depuis le moment où il a été interdit d'apporter des crédits publics pour la pire des superstitions soient exigées de ceux qui les ont usurpés. Mais que partout les biens provenant de ce droit que la largesse des princes antérieurs ou Notre majesté a voulu accorder à des particuliers quels qu'ils soient, demeurent éternellement dans leur patrimoine. Nous décrétons que ces décisions soient observées non seulement en Afrique, mais encore dans toutes les provinces de Notre ressort.

2. Ea autem, quae multiplicibus constitutis ad venerabilem ecclesiam volumus pertinere, christiana sibi merito religio vindicabit, ita ut omnis expensa illius temporis ad superstitionem pertinens, quae iure damnata est, omniaque loca, quae frediani, quae dendrophori, quae singula quaeque nomina et professiones gentiliciae tenuerunt epulis vel sumptibus deputata, possint hoc errore submoto compendia nostrae domus sublevare.

3. Sane si quondam consecrata sacrificiis deceptionem hominum praestiterunt, ab usibus lavacrorum vel publicis affectibus separentur, ne illecebram errantibus praestent.

4. Chiliarchas insuper et centonarios vel qui sibi plebis distributionem usurpare dicuntur censuimus removendos, ita ut capitalem sententiam non evadat, si quis aut volens ad huiusmodi nomen accesserit aut passus fuerit vel invitum se huiusmodi praesumptioni atque invidiae deputari.

Dat. III kal. sept. Ravennae Honorio X et Theodosio VI aa. cons.

20. CTh. XVI, 10, 21

Date et lieu : 415 (7 décembre).

IDEM AA. AURELIANO PRAEFECTO PRAETORIO II.

Post alia: qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur.

Dat. VII id. dec. d. n. Theodosio a. VII et Palladio cons.

21. CTh. XVI, 10, 22

Date et lieu : 422 (9 avril), Constantinople.

2. De même, tout ce que, par de nombreuses constitutions, Nous avons voulu appartenir à l'Église vénérable, la religion chrétienne le réclamera pour elle à juste titre. Ainsi est-il juste que les dépenses concernant à ce moment la superstition condamnée à bon droit, que tous les lieux que les *frediani*, les dendrophores et les groupes dénominations païens ont possédés pour fournir à leurs banquets et à leurs dépenses, que tout ceci, une fois l'erreur abolie, soulage les dépenses de Notre maison.

3. C'est à bon droit que, s'ils ont été cause d'erreur pour les hommes, les objets consacrés autrefois par des sacrifices seront soustraits aux usages des bains et aux passions populaires pour qu'ils ne fournissent plus un attrait pour ceux qui se trompent.

4. Nous sommes en outre d'avis que les tribuns et les centeniers, ainsi que ceux qui passent usurper les distributions populaires doivent être éloignés ; qu'il n'échappe pas à une sentence capitale celui qui, de son plein gré, accéderait à une telle fonction ou celui qui, même malgré lui, aurait souffert d'être affecté à une audace et malveillance de ce genre.

Donné le 3 des calendes de septembre à Ravenne, sous le consulat d'Honorius Auguste pour la 10^e fois et de Théodose Auguste pour la 6^e fois.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À AURELIANUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Après d'autres choses. Ceux qui sont souillés par l'erreur impie ou par le crime du rite païens, c'est-à-dire les gentils, ne peuvent être admis à la milice ni décorés de l'honneur des charges d'administrateur et de gouverneur.

Donné le 7 des ides de décembre, sous le consulat de Notre Seigneur Théodose Auguste pour la 7^e fois et de Palladius.

IDEM AA. ASCLEPIODOTO PRAEFECTO PRAETORIO.

Post alia: paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum ...iam dudum praescripta compescant. Et cetera.

Dat. V id. april. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons. (423 apr. 9).

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À ASCLEPIODOTUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Après d'autres choses. Que les païens qui subsistent, quoique Nous pensions qu'il n'en reste déjà plus, soient retenus par les proscriptions (des lois) depuis longtemps promulguées. *Et cetera.*

Donné le 5 des ides d'avril à Constantinople sous le consulat d'Asclepiodotus et de Marinianus (9 avril 423).

22-Th. XVI, 10, 23

Date et lieu : 423 (8 juin), Constantinople.

IDEM AA. ASCLEPIODOTO PRAEFECTO PRAETORIO.

Post alia: paganos qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit.

Dat. VI id. iun. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons.

LES DEUX MÊMES AUGUSTES À ASCLEPIODOTUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Après d'autres choses. Quoiqu'ils dussent être soumis à la peine capitale, la confiscation de leurs biens et l'exil puniront les païens qui subsistent si jamais ils étaient surpris en train de faire des sacrifices exécrables en l'honneur des démons.

Donné le 6 des ides de juin à Constantinople sous le consulat d'Asclepiodotus et de Marianus.

23. CTh. XVI, 10, 25

Date et lieu : 435 (14 novembre), Constantinople.

IMPP. THEodosIUS ET VALENTINIanus AA. ISIDORO PRAEFECTO PRAETORIO.

Omnibus sceleratae mentis paganae execrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdiciamus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus illuisse constiterit, eum morte esse multandum.

Dat. XVIII kal. dec. Constantinopoli Theodosio XV et Valentiniano IIII aa. Cons.

LES EMPEREURS THÉODOSE ET VALENTINIEN AUGUSTES À ISIDORUS PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Nous interdisons toutes les immolations exécrables de victimes faites dans un esprit de scélératesse païenne, ainsi que tous les sacrifices condamnables et tout ce qui a été prohibé par l'autorité des lois anciennes. Nous ordonnons qu'en vertu d'un décret des magistrats tous leurs sanctuaires, leurs temples et leurs chapelles, s'il en reste encore maintenant qui soient intacts, soient détruits et purifiés par l'apposition du signe de la vénérable religion chrétienne. Que tous sachent que, s'il était établi par des preuves idoines auprès du juge compétent que quelqu'un se moquait de cette loi, il sera puni de mort.

Donné le 17 des calendes de décembre à Constantinople, sous le consulat de Théodose Auguste pour la 15^e fois et de Valentinien Auguste pour la 4^e fois.

ANNEXE IV : AUTRES TEXTES DE LOIS

Traduction : ROUGÉ 2009, 513-519 ; 523-531.

Édition : MOMMSEN-MEYER 1905, ; 916-919.

1. Const. Sirm. 12

Date et lieu : 407 (25 novembre), Rome.

IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AUGG.
CURTIO PRAEFECTO PRAETORII.

Profanos haereticorum spiritus superstitionemque gentilium vel sola quidem religiosorum virorum sacerdotum dei in observandis sollicitudo criminibus, sedulitas in monendo, auctoritas in docendo emendare debuerat. Nec nostrarum tamen legum scita cessarunt, quae in dei omnipotentis cultum poenae etiam terrore proposito reducerent deviantes, ignaros quoque in ministeria divina formarent. Sed nimirum ipsa vis mali humana pariter ac divina permiscens deceptos plerosque persuasionibus pravis tam in praesens quam in futurum impellit exitium et deo simul ac nobis perdit infelicitium vitas, quas et hic legibus dedit et illic cogit ferre iudicium. Compulsi igitur donatistarum pertinacia, furore gentilium, quae quidem mala desidia iudicium, coniventia officiorum, ordinum contemptus accendit, necessarium putamus iterare quae iussimus. Quapropter omnia, quae in donatistas, qui et montenses vocantur, manichaeos sive priscillianistas vel in gentiles a nobis generalium legum auctoritate decreta sunt, non solum manere decernimus, verum in executionem plenissimam effectumque deduci, ita ut aedificia quoque vel horum vel caelicolarum etiam, qui nescio cuius dogmatis novi conventus habent, ecclesiis vindicentur. Poena vero lege proposita velut convictos tenere debebit eos, qui donatistas se confessi fuerint vel catholicorum sacerdotum scaevae religionis obtentu communionem refugerint, quamvis christianos esse se simulent. Iam vero templorum detrahantur annonae et rem

LES EMPEREURS HONORIUS ET THÉODOSE AUGUSTES À CURTIUS PRÉFET DU PRÉTOIRE. Les esprits impies des hérétiques et la superstition des païens auraient dû être corrigés par la seule sollicitude des religieux prêtres de Dieu à s'occuper des fautes, par leur empressement à les avertir, par l'autorité de leur enseignement. Et pourtant les décrets de Nos lois n'ont pas perdu leur valeur, pour ramener à la religion du Dieu tout-puissant, par la crainte affichée du châtement, ceux qui s'en détournent et pour former aussi les ignorants pour le service de Dieu. Mais il est vrai que la puissance même du mal, troublant les affaires humaines aussi bien que divines, pousse à leur perte, tant présente que future, un très grand nombre de personnes abusées par des croyances fausses, et ruine à la fois pour Dieu et pour nous les vies des malheureux qu'elle livre ici-bas aux lois et contraint là-bas à subir le jugement. Poussé donc par l'obstination des donatistes et par la folie des païens qui ont été attisées par la paresse funeste des gouverneurs (*iudex*), la connivence des bureaux (*officium*), le dédain des conseils municipaux (*ordo*), Nous estimons nécessaire de répéter ce que Nous avons ordonné. C'est pourquoi, (*CTh XVI, 5, 43*) *tout ce que Nous avons décrété par l'autorité des lois générales contre les donatistes, qui sont également appelés montenses, les manichéens ou les priscillianistes, ainsi que contre les païens, Nous décrétons que, non seulement, ces mesures persistent mais encore qu'elles soient conduites à leur plus complète exécution et à leur aboutissement. Ainsi, leurs édifices et également ceux des célicoles*

annonariam iuvent expensis devotissimorum militum profuturae. Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque constistunt et quae aliquem ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus revellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum. Aedificia ipsa templorum, quae in civitatibus vel oppidis vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locis omnibus destruantur omniaque templa in possessionibus nostris ad usum ad commodos transferantur, domini destruere cogantur. Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus funestioribus locis exercere convivia vel quicquam sollemnitatis agitare. Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem. Nam et agentum in rebus executionem maximi, iuliani, eutychi, ut ea, quae generalibus legibus contra donatistas, manichaeos adque huiusmodi haereticos vel gentiles statuta sunt, impleantur, indulsumus. Qui tamen scient in omnibus modum statutorum esse servandum, ut ea, quae contra vetitum videntur esse commissa, mox iudicibus iuxta vim legum deferant vindicanda. Quos quidem viginti librarum auri poena statutae dudum multae constringet, pari multa officiis ordinibusque proposita, si haec quae statuimus eorum fuerint dissimulatione neglecta, curti parens carissime adque amantissime. Quod ad continendos hominum mores religionemque provisum et ad rectores provinciarum sublimis magnificentia tua faciet pervenire et digno per omnes iubebit vigore servari.

Data VII kal. decemb. Romae, proposita Carthagine in foro sub programme Porphyrii proconsulis nonis iuniis Basso et Filippo uu. cc. conss.

- gens qui tiennent je ne sais quelles assemblées d'un dogme nouveau - seront confisqués au profit des églises. Quant au châtement fixé par la loi, il devra être appliqué, comme à des gens convaincus de crime, à ceux qui confessaient être donatistes ou qui repousseraient la communion des catholiques, sous le couvert d'une religion contrefaite, tout en se prétendant faussement chrétiens. D'autre part, dès maintenant, (CTh XVI, 10, 19) que les annones des temples leur soient enlevées et qu'à l'avenir elles aident le service de l'annone pour les dépenses de Nos soldats très dévoués. Que les statues, s'il s'en trouve encore maintenant dans les temples et dans les sanctuaires qui aient reçu ou qui reçoivent un culte quelconque de la part des païens, soient arrachées de leur socle, comme Nous savons que cela a été décrété par une sanction souvent répétée ; quant aux bâtiments même des temples dans les cités, dans les bourgs (oppidum*) ou en dehors des bourgs, qu'ils soient revendiqués pour l'usage public. Que partout les autels soient détruits et que tous les temples qui se trouvent sur Nos domaines soient transférés à des usages convenables ; que les propriétaires soient forcés de détruire (ceux qui seraient sur leurs terres). Qu'il ne soit absolument pas permis de tenir des banquets en l'honneur du rite sacrilège dans ces lieux si néfastes ou d'y célébrer quelque cérémonie. Nous accordons aussi aux évêques des lieux la faculté de s'opposer à ces agissements par l'autorité de l'Église.

De fait, Nous avons confié l'exécution aux agents in rebus Maximus, Iulianus et Eutyclus pour ce qui a été décidé par les lois générales contre les donatistes, les manichéens et les hérétiques de cette sorte ou les païens. Ceux-ci sauront pourtant qu'il faut en tout observer la mesure des ordres, à savoir que, ce qui paraît commis contrairement à Notre interdiction, ils le dénoncent tout de suite aux juges pour qu'on le punisse selon la rigueur des lois. La peine d'amende de 20 livres d'or, établie il y a un certain temps, frappera ces juges - une peine semblable a été annoncée aux bureaux

(*officium**) et aux conseils municipaux (*ordo**) - si, à cause de leur indifférence, Nos décisions auront été négligées, Curtius, parent très cher et très aimé. Les mesures prévues pour raffermir les mœurs et la religion des hommes, Ta sublime Magnificence les fera parvenir aux gouverneurs des provinces et elle ordonnera que tout le monde les observe avec la vigueur qui convient.

Donné le 7 des calendes de décembre à Rome, affiché au forum de Carthage sous la proclamation du proconsul Porfyrius aux nones de juin sous le consulat des clarissimes Bassus et Philippus.

2. Const. Sirm. 14

Date et lieu : 409 (15 janvier), Ravenne.

IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS THEODORO VIRO INL. PRAEFECTO PRAETORII.

Dubium non est coniventia iudicum fieri et culpabili dissimulatione inultum relinqui, quod ad turbendam quietem publicam in contemptum christianae religionis, quam debito cultu veneramur, sub publica testificatione commissum addiscimus et pariter non punitum. Vicina peccato in iudice dissimulatio est, quem ignoratio commissi criminis non defendit. Per provinciam africanam tantum quorundam temeritati licuisse comperimus, ut christianae legis antistites de propriis domibus raptos vel, quod est atrocius, de ecclesiae catholicae penetralibus protractos cruciatibus diversis afficerent, alios vero ad solam divini cultus iniuriam avulsa capillorum parte foedatos vel alio iniuriae genere deformatos concurrentium speculis exhiberent, ut esset circa eos venia gravior, quorum saluti contemptus ignoverat. Tanti sceleris nefas et immane flagitium numquam ante compertum Africanorum iudiciorum auctoritas nec creditae sibi potestatis iure persequitur nec debita cura referendi in nostram fecit notitiam pervenire. Ignorari ab his potuisse non credimus, quod commissum in civitatibus publice memoratur, quod iugis et magistratuum et ordinum cura, stationarii apparitoris

LES EMPEREURS HONORIUS ET THÉODOSE À THÉODORUS ILLUSTRE PRÉFET DU PRÉTOIRE.

Il ne fait aucun doute qu'il y a connivence des juges et que leur négligence coupable laisse impuni ce qui est fait pour troubler la tranquillité publique au mépris de la religion chrétienne que nous vénérons par le culte qui lui est dû : le témoignage public Nous informe de ce qui a été commis et n'a pas été châtié. Chez un juge, la négligence est voisine de la faute et l'ignorance d'un méfait commis ne le protège pas. Nous avons appris que dans la province d'Afrique on a tant permis à la témérité de certains que ceux-ci font subir des tortures variées à des évêques de la religion chrétienne enlevés de leurs propres maisons ou, ce qui est plus affreux, traînés hors du sanctuaire d'une église catholique, et qu'ils exhibent aux regards de ceux qui accourent d'autres personnes enlaidies uniquement pour offenser le culte divin, une partie de la chevelure leur ayant été ôtée, ou défigurées par quelque autre genre d'ouvrage. L'indulgence envers ces êtres, dont elle avait pardonné le mépris du salut, serait donc bien insupportable. Ce scandale sacrilège et monstrueux, jamais connu auparavant, ce crime si grand, l'autorité des jugements africains ne le poursuit pas avec la puissance du pouvoir qui lui est confié ; elle

sollicitudo, quae ministra est nuntiorum atque indicium, absentiae exhibet potestatum. Licet enim insinuare levia, graviora reticere? Non tacuissent, quod propriis innotescere rectoribus per alterum formidarent, nisi intellegerent nolle iudicem vindicare. Expectandum fuit institutis accusationibus contra professionis propriae sanctitatem, ut episcopi suas persequerentur iniurias et reorum nece deponerent ultionem, quos invitos decet vindicari? Deducitur in hanc necessitatem veniae persuasor alienae, praeceptor indulgentiae, ut de se aut ipse tractasse videatur, quod et petenti alius non negaret, aut praeceptis obsecuturus sacerdotii criminorum vi impunitè subiaceat. Episcopos et alios ecclesiae catholicae ministros nisi aut vigor potestatum aut fides iudicium laudabili auctoritate tueatur, erunt addicti audaciae pessimorum. Quapropter iubemus, ut eos, qui talia commisissent dicuntur, diversorum per africanam iudicium sine innocentum laesione requirat auctoritas, ac proprio exhibitos examini, si convinci manifesta probatione cognoverit, cuiuslibet dignitatis et honoris reos probatos aut metallo tradat aut poenam deportationis subire compellat, facultatibus eorum fisco nostro sociatis, ut habeant vitam sibi clementiae nostrae more concessam, quae similibus non donabitur tempore futuro criminibus. Si quidem praesentis legis aeternitate cunctis observanda constituimus, Theodore parens carissime adque amantissime, quod illustris magnificentiae tuae praelatum litteris, proponendum edictis, in omnium volumus notitiam pervenire: ut, si quisquam in hoc genus sacrilegii proruperit, ut in ecclesias catholicas irruens sacerdotibus et ministris vel ipsi cultui locoque aliquid importet iniuriae, quod geretur, litteris ordinum, magistratuum et curatoris et notariis apparitorum, quos stationarios appellant, deferatur in notitiam potestatum, ita ut vocabula eorum, qui agnosci potuerint, declarentur. Et si per multitudinem commissum dicitur, si non omnes, possunt tamen aliquanti cognosci, quorum confessione sociorum nomina publicentur. Adque ita provinciae moderator, sacerdotum

ne l'a pas fait parvenir à Notre connaissance conformément au soin qu'il est nécessaire de porter à Nous le rapporter. Nous ne croyons pas qu'ils aient pu ignorer ce qu'on rapporte avoir été commis publiquement dans des villes, ce que font connaître aux pouvoirs absents le souci conjoint des magistrats et sénats municipaux (*ordo*) et la préoccupation de l'appareil stationnaire qui fournit les nouvelles et les dénonciations. Car est-il possible de communiquer des faits peu importants et de taire les plus graves ? Ils n'auraient pas tu ce qu'ils redoutaient que leurs propres gouverneurs apprissent de quelqu'un d'autre, s'ils ne se rendaient pas compte que le juge ne veut pas le punir. Fallait-il attendre de voir des évêques, après avoir déposé des accusations contrairement à la sainteté de leur état, porter plainte contre les dommages dont ils furent victimes et exiger en punition l'exécution des coupables, eux qu'il convient de venger malgré eux ? Celui qui prêche le pardon envers autrui, celui qui enseigne l'indulgence, on le réduit à cette nécessité qu'il paraisse ou avoir lui-même pris en main sa propre défense (ce qu'un autre ne lui refuserait pas s'il le demandait), ou - pour observer les enseignements du sacerdoce - se soumettre à la violence de criminels impunis. Si l'énergie des autorités ou la droiture des juges ne protège pas avec une autorité digne d'éloges les évêques et les autres ministres de l'Église catholique, ils seront livrés à l'audace de gens très méchants. C'est pourquoi Nous ordonnons que l'autorité des différents juges d'Afrique recherche, sans dommage pour les innocents, ceux qu'on dit avoir commis de tels actes : si elle reconnaît que ceux qui auront été soumis à son propre examen sont convaincus par une preuve manifeste, elle livrera les accusés démontrés coupables aux mines ou les contraindra à subir la peine de la déportation, et ce quelle que soit leur dignité ou quel que soit leur honneur, et leurs biens seront adjoints à Notre fisc. Ainsi, c'est au bon plaisir de Notre clémence qu'ils devront une vie qui ne sera plus accordée dans le futur pour de semblables crimes. Puisque Nous avons établi par l'éternité de la présente loi ce

et catholicae ecclesiae ministrorum, loci quoque ipsius et divini cultus iniuriam capitali in convictos vel confessos reos sententia noverit vindicandam nec expectet, ut episcopus iniuriae propriae ultionem deposcat, cui sacerdotii sanctitas ignoscendi solam gloriam derelinquit. Sitque cunctis non solum liberum, sed etiam laudabile, factas sacerdotibus vel ministris atroces iniurias velut publicum crimen persequi ac de talibus reis ultionem mereri, ut hac saltem ratione, quod agi adversum se per episcopum non posse confidit, at aliorum accusationibus malorum audacia pertimescat. Et si multitudo violenta civilis apparitionis executione et adminiculo ordinum possessorumve non potuerit praesentari, quod se armis aut locorum difficultate tueantur, iudices Africani armatae apparitionis praesidium, datis ad virum spectabilem comitem africae litteris praelato legis istius tenore deposcent, ut rei talium criminum non evadant. Et ne donatistae vel ceterorum vanitas haereticorum aliorumque eorum, quibus catholicae communionis cultus non potest persuaderi, iudaei adque gentiles, quos vulgo paganos appellant, arbitrentur legum ante adversum se datarum constituta tepuisse, noverint iudices universi praeceptis earum fidei devotione parendum et inter praecipua curarum, quidquid adversum eos decrevimus, exequendum. Si quisquam iudicum peccato coniventiae, dissimulandi arte, executionem praesentis legis omiserit, noverit amissa dignitate graviorem motum se nostrae clementiae subiturum, officium quoque suum, quod salutis propriae contempta suggestioni defuerit, punitis tribus primatibus condemnationi viginti librarum auri subdendum. Ordinis quoque viri, si in propriis civitatibus vel territoriis commissum tale aliquid siluerint gratia obnoxiorum, deportationis poenam et propriarum amissionem facultatum se noverint subituros. *Data XVIII kal. februar. dd. nn. Honorio VIII et Theodosio V aug. cons. Ravenna.*

que tout le monde doit observer, Théodorus, parent très cher et très aimant, Nous voulons que Ton illustre Magnificence l'expose dans des lettres, l'annonce par des proclamations, le porte à la connaissance de tous. (CTh XVI, 2, 31) *Si quelqu'un se précipitait dans ce genre de sacrilège, à savoir que, faisant irruption dans les églises catholiques, il se rendait coupable de violence envers les prêtres et les ministres, voire envers le culte lui-même ou les bâtiments, que les événements soient portés à la connaissance des autorités par des lettres des conseils municipaux (ordo*), des magistrats et du curateur ainsi que par les rapports de ces appariteurs* qu'on appelle des stationnaires, de telle manière que les noms de ceux qui auraient pu être reconnus soient rendus publics. S'il est dit que l'acte a été commis par une foule, si tous ne peuvent être reconnus, quelques-uns cependant le peuvent et, par leurs aveux, on pourra percer à jour le nom de leurs compagnons. Et qu'ainsi le gouverneur (moderator*) de la province sache que les violences commises contre les prêtres et les ministres de l'église catholique aussi bien que les bâtiments eux-mêmes et le culte divin doivent être punies d'une sentence capitale contre les coupables convaincus ou qui ont avoué. Il n'attendra pas que l'évêque réclame vengeance des violences qu'il a subies puisque la sainteté du sacerdoce ne lui laisse que la seule gloire de pardonner. Qu'il soit non seulement libre mais de plus louable à chacun de poursuivre les atroces violences commises contre les prêtres ou les ministres comme des crimes d'État et de donner le châtement à de tels crimes de sorte que, pour cette raison au moins, l'audace des méchantes redoutes à cause des accusations d'autrui ce qu'elle compte ne pouvoir être fait contre elle par un évêque. Et si la foule auteur de violence ne pouvait être présentée (à la justice) grâce aux poursuites des appariteurs* civils et à l'assistance des conseils municipaux (ordo*) et des possesseurs, parce qu'elle se protège par les armes ou la difficulté des lieux, que les gouverneurs africains sollicitent par des lettres adressées au spectabilis comte*

d'Afrique, en se réclamant de la teneur de cette loi, le secours d'appariteurs armés pour que les coupables de si grands crimes ne s'échappent pas.

(CTh XVI, 5, 46) D'autre part, pour que les donatistes et la perversion de tous les autres hérétiques ainsi que celle des gens que l'on n'arrive pas à persuader de suivre le culte de la communion catholique (les juifs et les gentils qu'on appelle vulgairement païens) n'aillent pas s'imaginer que les clauses des lois qui ont été portées auparavant contre eux se sont attiédies, que tous les gouverneurs sachent que l'on doit exécuter leurs prescriptions par une observation fidèle et que, parmi les premiers de leurs soucis, il faut exécuter ce que Nous avons décidé contre ces gens. Si quelque gouverneur, par péché de connivence, par vertu de dissimulation, omettait d'exécuter la présente loi, il saura que, après la perte de sa dignité, il devra supporter une réaction plus violente de Notre clémence. De même son bureau (officium) pour avoir manqué à son propre salut en ne daignant pas fournir son avis, sera en plus du châtement des trois premiers, frappé d'une amende de vingt livres d'or. De même les membres des conseils municipaux (ordo*), s'ils avaient tu en faveur de ces criminels quelque action commise dans leurs propres cités ou leur territoire, sauront qu'ils devront supporter la peine de la déportation et la perte de leurs biens propres. Donné le 18 des calendes de février à Ravenne, sous le consulat de nos seigneurs Augustes Honorius pour la 9e fois et Théodose pour la 5e fois.*

ANNEXE V : CHRONOLOGIES

TABLEAU 2 : CHRONOLOGIE DE LA MISSION DE JOVIUS ET GAUDENTIUS ET DE L'AFFAIRE DU TEMPLE DE CAELESTIS (399-451)

Année 399	Vague de destructions de temples en Afrique du Nord.
13 mars 399	<p>Les comtes Jovius et Gaudentius sont envoyés par Honorius à Carthage afin de faire fermer (et/ou détruire ?) plusieurs temples sous le consulat de Mallius Theodorus.</p> <p>À Carthage, le temple de <i>Caelestis-Tanit</i> et les chapelles adjacentes sont fermés et vidés de leurs statues.</p>
20 août 399	À la suite d'une plainte des Carthaginois, l'empereur promulgue plusieurs lois pour contrôler ses agents et certains chrétiens radicaux (parmi lesquels se trouvent des Circoncellions) afin de protéger les édifices païens du vandalisme.
407/408	<p>Le temple est transformé en église le jour de la fête de Pâques. Quodvultdeus assiste à l'événement.</p> <p>Aurèle de Carthage établit sa chaire dans le temple à la place de la statue de <i>Caelestis</i>.</p>
399-v. 410	Plusieurs destructions d'idoles et de temples en Afrique du Nord.
421	Le temple est définitivement démoli par les autorités à la suite d'une prédication païenne.
424-425	Augustin rédige la <i>Cité de Dieu</i> . Il trouve l'épisode de la mission de Jovius et Gaudentius dans le <i>Consularia Constantinopolitana</i> afin de réfuter une prédication païenne grâce à une copie se trouvant à Carthage.
445-451	Quodvultdeus rédige le <i>Livre des promesses et des prédications de Dieu</i> pendant son exil à Naples.

**TABLEAU 3 : CHRONOLOGIE DES ÉMEUTES DE CALAME
D'APRÈS ÉRIKA HERMANOWICZ⁸⁴⁷**

1^{er} juin 408	La célébration païenne est interrompue par Possidius. Les participants à la parade attaquent la basilique de Calame.
5 juin	Porphyre, proconsul d'Afrique, affiche le texte de la constitution sirmondienne 12 sur le forum de Carthage.
7 juin	Possidius s'adresse aux magistrats de Calame pour déposer une plainte en justice et se heurte à une fin de non-recevoir ; la basilique de Calama est lapidée pour la deuxième fois.
8 juin	Possidius tente à nouveau de porter plainte. L'église est à nouveau lapidée, puis brûlée et pillée. Un ecclésiastique est tué.
16 juin	Le conseil annuel de Carthage accepte d'envoyer Fortunatianus à la cour pour solliciter des lois contre les païens et les hérétiques.
13 août	Le massacre de Ticinum. De nombreux administrateurs occidentaux sont tués sur ordre d'Olympius.
Milieu août (?)	Nectarius écrit sa première lettre à Augustin (<i>ep.</i> 90). Augustine répond (<i>ep.</i> 91).
23 août	Stilichon est exécuté. Olympius nomme de nouveaux administrateurs occidentaux. Théodorus est nommé PPO d'Italie. Assassinat des évêques Severus et Macarius ; attaques contre les évêques Evodius, Theasius et Victor.
13 octobre	Le conseil de Carthage accepte d'envoyer Restitutus et Florentius à la cour pour demander des lois contre les païens et les hérétiques.

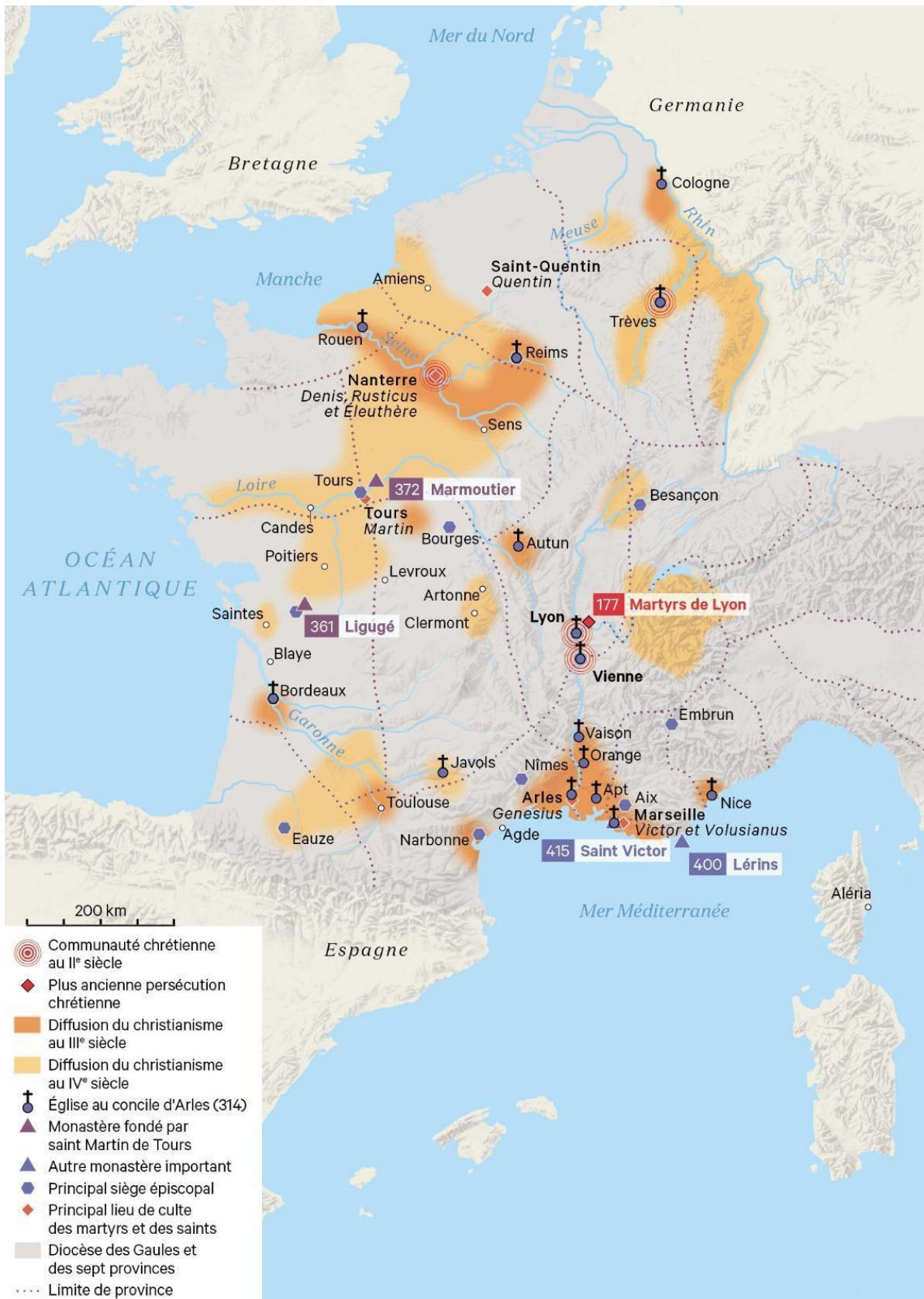
⁸⁴⁷ HERMANOWICZ 2004¹, 520-521. [Traduction personnelle].

Milieu octobre (?)	Date présumée de départ de Possidius pour le tribunal. Possidius rend visite à Memorius de Capoue, Paulinus de Nola et se rend à Rome pour visiter le pape (<i>ep.</i> 101 and 95).
Novembre- Décembre	Départ du prêtre de Milevis vers Olympius, emportant avec lui l' <i>ep.</i> 97 d'Augustin.
Décembre	Alaric lève le siège de Rome et établit ses quartiers d'hiver en Étrurie.
15 janvier 409	Publication de la constitution sirmondienne 14.
Mars	Nectarius écrit à Augustin (<i>ep.</i> 103). Augustine reçoit la lettre le 27. Augustine répond (<i>ep.</i> 104) et dit à Nectarius que Possidius n'est pas encore rentré en Afrique. Augustine écrit au proconsul d'Afrique Donatus. (<i>ep.</i> 100).
29 avril	Gaudentius est fait nouveau proconsul d'Afrique.

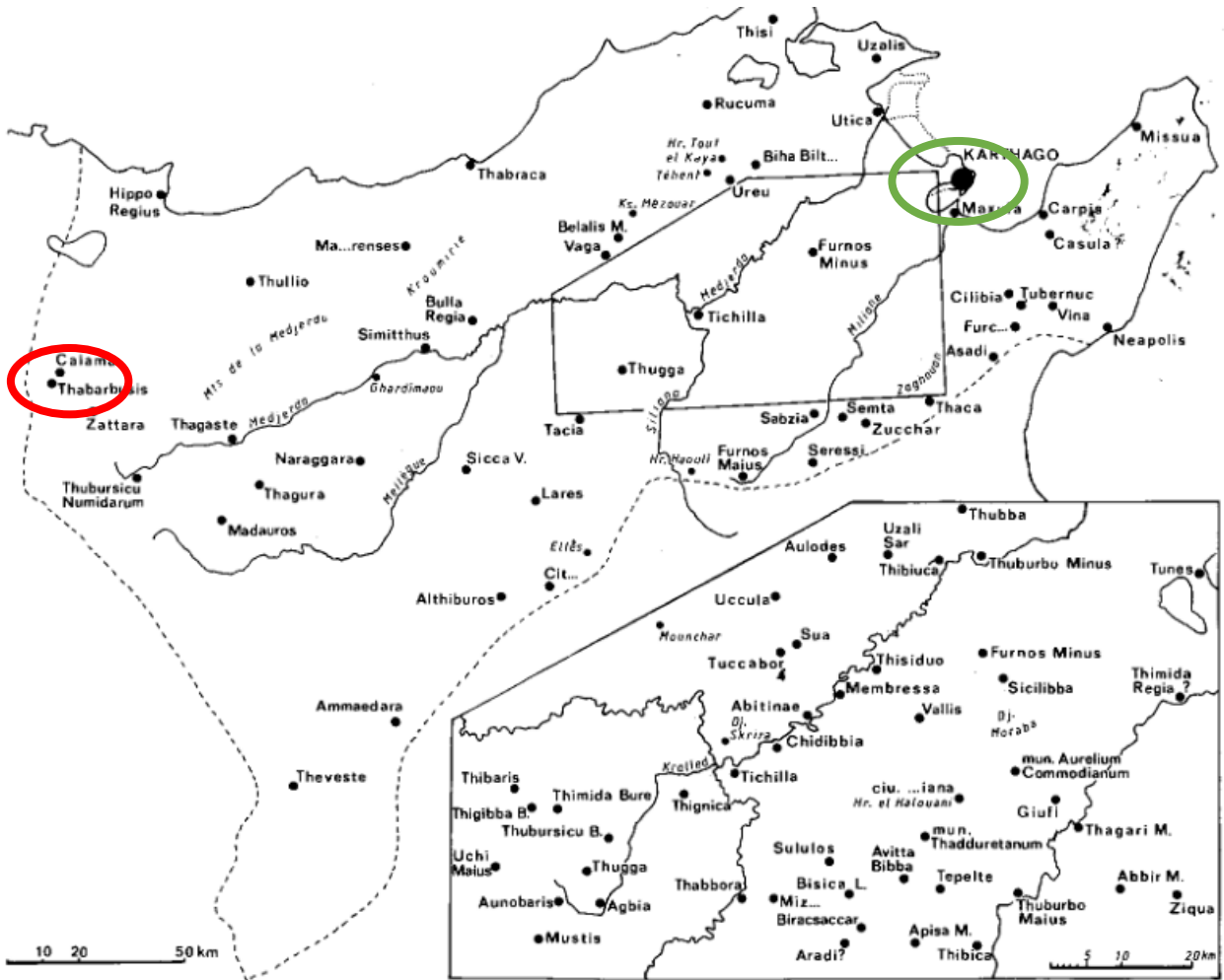
ANNEXES VI : CARTES



CARTE 3 – « L'EXPANSION DU CHRISTIANISME (I^{ER}-VI^E SIÈCLE) », GRATALOUP (2019), Atlas historique mondial, Paris : les Arènes, p. 94.



CARTE 4 – « LE CHRISTIANISME EN GAULE : DES PERSÉCUTIONS À LA RELIGION OFFICIELLE. L'EXPANSION DU CHRISTIANISME (II^E-VI^E SIÈCLE) », Dans GRATALOUP (2020), *Atlas historique de la France*, Paris : les Arènes, p. 45.



CARTE 5 – « AFRIQUE PROCONSULAIRE », dans LEPELLEY C. (1981) : *Les cités d'Afrique romaine au Bas-Empire*, tome II, Paris : Études Augustiniennes, p. 415.

BIBLIOGRAPHIE

INSTRUMENTS DE TRAVAIL PROSOPOGRAPHIQUES

- PLRE I** JONES A. H. M., MARTINDALE J. R., MORRIS J. (1971): *The Prosopography of the Later Roman Empire, A.D. 260-395*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLRE II** MARTINDALE J. R. (1980): *The Prosopography of the Later Roman Empire, A.D. 395-527*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- PCBE Afrique** MANDOUZE A. (1982) : *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire : Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris : Les Éditions du CNRS.
- OLSZANIEC 2013** OLSZANIEC S. (2013): *Prosopographical studies on the court elite in the Roman Empire (4th century A. D.)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

SOURCES ANCIENNES

Avertissement au lecteur

- Les auteurs sont présentés par ordre alphabétique de leur nom abrégé en caractères gras.
- Leurs œuvres sont disposées selon l'ordre alphabétique de leurs abréviations en italiques, telles qu'elles le sont dans les notes infrapaginales.

Ambr. AMBROISE DE MILAN, *Sur la mort de Valentinien II*, (intro.) SABBAH G., (trad.) SABBAH G., BERTHET J. F., Les Éditions du Cerf, SC 630, 2022.

Amm. Marc. AMMIEN MARCELLIN, *Histoire, Livres XIV-XVI*, (éd. et trad.) GALLETIER E., FONTAINE J., Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Anonyme *Chronicon Paschale 284-628 AD*, (trad.) WHITBY M. et M., Liverpool, Liverpool University Press, 1989.

CTh. *Codex Theodosianus*, (éd.) MOMMSEN T., MEYER P., Berlin, Weidmann, 1905.

Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. 1, (texte latin) MOMMSEN T., (trad.) ROUGÉ J., (intro et notes) DELMAIRE R., RICHARD F., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 497, 2005.

Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. 2, (texte latin) MOMMSEN T., (trad.) ROUGÉ J., (intro et notes) DELMAIRE R., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 531, 2009.

Collectio. Avell. *Collection Avellana*, (trad.) COLEMEN-NORTON P. R., *Roman State and Christian Church*, vol. 2, London, SPCK, 1966.

- Conc. Carthaginienne* *Concilia Africae (a. 345-a. 525)*, tome 149, (éd.) MUNIER C., CCSL, Turnhout : Éditions Brepols, 1974.
- Cons. Const.* *Consularia Constantinopolitana*, (éd.) BLECKMANN B., MARKUS S., *Kleine und fragmentarische historiker der spätantike (KFHist)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2016.
- Carmen* *Histoire Auguste et autres historiens païens*, (éd. et trad.) RATTI S., Paris, Gallimard, 2022.
- Cf. TOB* *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, Bibli'O, 2010.
- Arn.**
Adv. nat. ARNOBE, *Contre les gentils, Livres VI-VII*, (éd. et trad.) FRAGU B., Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Athan.**
Gentes ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, (éd. et trad.) CAMELOT P. T., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 18, 1977.
- Athenagoras**
Leg. ATHÉNAGORE D'ATHÈNES, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection des morts*, (éd. et trad.) POUDERON B., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 379, 1992.
- Aug.**
Civ. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, livres XVIII à XXII*, (trad.) MOREAU L., (revue) ESLIN J., vol. 3, Paris, Les Éditions du Seuil, 1994.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, Livre 14-22*, (éd. et comm.) HOFFMANN E., CSEL 40-2, Prague, F. Tempsky, 1900.
- Contra epistulam Parm.* AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes*, vol. 1, (trad.) FINAERT G., Paris, Desclée De Brouwer, 1963.
- De cons. Evang.* AUGUSTIN, *De Consensu Evangelistarum*, (éd. et comm.) WEIHRICH F., CSEL 43, Vienne, F. Tempsky, 1904.
- De la divination des démons* AUGUSTIN, *De la divination des démons*, (trad.) BOUTET J., Paris, Desclée De Brouwer, 1952.
- Enarr. In psalm.* AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos*, PL 37, Paris, Migne, 1841.
- Ep.* AUGUSTIN, *Lettres 31-123*, (éd. et comm.) GOLDBACHER AL., CSEL 34-2, New York, Johnson Reprint Corporation, 1898.
- AUGUSTIN, *Lettres 185-270*, (éd. et comm.) GOLDBACHER AL., CSEL 57, New York, Johnson Reprint Corporation, 1961.
- AUGUSTIN, *Letters 1-99*, vol. 1, (trad.) TESKE R. J., (éd.) ROTELLE J. E., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 2001.

- AUGUSTIN, *Letters 100-155*, vol. 2, 2^e partie, (trad.) TESKE R. J., (éd.) RAMSEY B., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 2003.
- AUGUSTIN, *Letters 211-270*, vol. 4, (trad.) TESKE R. J., (éd.) RAMSEY B., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 2005.
- Serm.* AUGUSTIN, *Sermons*, PL 38, Paris, Migne, 1841.
- AUGUSTIN, *Sermons*, (éd.) LAMBOT C., CCSL 41, 1961.
- AUGUSTIN, *Sermons 20-50*, vol. 2, 3^e partie, (trad. et notes) HILL E., (éd.) ROTELLE J. E., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 1990.
- AUGUSTIN, *Sermons 51-94*, vol. 3, 3^e partie, (trad. et notes) HILL E., (éd.) ROTELLE J. E., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 1991.
- AUGUSTIN, *Sermons 94A-147A*, vol. 4, 3^e partie, (trad. et notes) HILL E., (éd.) ROTELLE J. E., New York, New City Press, The works of saint Augustine, A Translation for the 21st Century, 1992.
- AUGUSTIN, *Mayence 9*, (éd.) DOLBEAU F., « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes. VI », *REaug*, 39, 1993, 291-570.
- AUGUSTIN, *Œuvres de saint augustin, BA 77/A, Sermons Dolbeau 1-10*, (dir.) DOLBEAU F., DULAHEY M., Paris, Institut d'études augustiniennes, 2020.
- Besa**
V. Shen. BESA, *The Life of Shenoute*, (intro., trad. et notes) BELL D., Kalamazoo, Cistercian Publications, 1983.
- Cic.**
Leg. CICÉRON, *De la République - Des lois*, (éd. et trad.) APPUHN C., Paris, Les Éditions Garnier Frères, 1954.
- Div.* CICÉRON, *De la divination, Livre II*, tome 2, (intro. et comm.) LEHMANN Y., (éd. et trad.) GUILLAUMONT F., Paris, Les Belles Lettres, 2023.
- Clem. Al.**
Protr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, (intro, trad et comm.) MONDÉSERT C., Paris, Les Éditions du Cerf, 1949.
- Eunap.**
VS. EUNAPE DE SARDES, *Vies des philosophes et des sophistes*, tome 2, (éd. et trad.) GOULET R., Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Firm. Mat.**
Err. prof. rel. FIRMICUS MATERNUS, *L'Erreur des religions païennes*, (éd. et trad.) TURCAN R., Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Hyd.**
Chron. HYDACE, *Chronique*, tome 1, (éd. et trad.) TRANOY A., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 218, 1974.

- Joh. Chrys.** JEAN CHRYSOSTOME, *Adversus Judeos*, PG 48, Paris, Migne, 1859.
CJud.
- Ep.* JEAN CHRYSOSTOME, *Epistulae*, PG 52, Paris, Migne, 1862.
- In Matthaenum homiliae* JEAN CHRYSOSTOME, *In Matthaenum homiliae*, PG 58, Paris, Migne, 1862.
- Jul.** JULIEN, *Œuvres complètes, Lettres et fragments*, tome 1, 2^e partie, (éd. et trad.) BIDEZ J., Paris, Les Belles Lettres, 1960.
Ep.
- Lactant.** LACTANCE, *Institutiones divines, Livre I*, (éd. et trad.) MONAT P., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 326, 1986.
Div. inst.
- Lib.** LIBANIOS, *Pro templis*, (trad.) VAN LOY R., *Byz.*, VIII, 1933, 7-39.
Or.
- LIBANIOS, *Libanii opera – Orationes 26-50*, vol. 3, (éd.) FOERSTER R., Leipzig, Teubner, 1903 – 1927.
- LIBANIOS, *Selected orations*, vol. 1 (*Julianic Orations*), (éd., trad. et comm.) NORMAN A. F., Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1969.
- Ep.* LIBANIOS, *Libanii opera – Epistulae 840-1544*, vol. 11, (éd.) FOERSTER R., Leipzig, Teubner, 1922.
- Macr.** MACROBE, *Les Saturnales, livres I-III*, (éd.) GUITTARD C., Paris, Les Belles Lettres, La roue à livres, 1997.
Sat.
- Marc. Diac.** MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, (éd. et trad.) GRÉGOIRE H., KUGENER M-A., Paris, Les Belles Lettres, 1930.
V. Porph.
- MARC LE DIACRE, *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG³ 1570) : Édition critique, traduction, commentaire*, (éd., trad., comm.) LAMPADARIDI A., thèse sous la direction de FLUSIN B., Sorbonne Université, 2011.
- Mar. Victorin.** MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité*, tome 1, (éd.) HENRY P., (trad., intro. et notes) HADOT P., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 68, 1960.
De homoousio recipiendo
- Michel.** MICHEL LE SYRIEN, *Chronique de Michel le Syrien*, tome 2, (éd. et trad.) CHABOT J.-B., Paris, Ernest Leroux, 1901.
Chron.
- Min. Fel.** MINUCIUS FELIX, *Octavius*, (éd. et trad.) BEAUJEU J., Paris, Les Belles Lettres, 1964.
Oct.
- Oros.** OROSE, *Histoire contre les Païens, Livre I-III*, tome 1, (éd. et trad.) ARNAUD-LINDET M. P., Paris, Les Belles Lettres, 1990.
Hist.
- Ov.** OVIDE, *Tristes*, (éd. et trad.) ANDRÉ J., Paris, Les Belles Lettres, 1968.
Tr.

- Pont.* OVIDE, *Pontiques*, (éd. et trad.) ANDRÉ J., Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Pères du désert**
Les Apophtegmes des Pères PÈRES DU DÉSERT, *Les Apophtegmes des Pères, chapitres I-IX*, tome 1, (intro., éd. et trad.) GUY J., Les Éditions du Cerf, SC 387, 1993.
- Philost.**
HE PHILOSTORGE, *Histoire Ecclésiastique*, (éd.) BIDEZ J., (trad.) DES PLACES É., BLECKMANN B., (comm.) MEYER D., PRIEUR J.-M., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 564, 2013.
- Plin.**
NH PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle, Livre XXVIII*, (éd. et trad.) ERNOUT A., Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Plin. Jun.**
Ep. PLINE LE JEUNE, *Lettres, Livre X, Panégyrique de Trajan*, tome 4, (éd. et trad.) DURRY M., Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Prud.**
C. Symm. PRUDENCE, *Psychomachie - Contre Symmaque*, tome 3, (éd. et trad.) LAVARENNE M., Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Quodv.**
Liber de promiss. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, tome 1 et 2, (éd. et trad.) BRAUN R., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 101-102, 1964.
- Rufin.**
HE RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique*, MOMMSEN T. (éd.), Leipzig, J.C. Hinrichs, GCS 9, 3 vol., 1903 – 1905.
- Saloustios**
D. et m. SALOUSTIOS, *Des Dieux et du monde*, (éd. et trad.) ROCHEFORT G., Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Salv.**
gub. SALVIEN, *Du gouvernement de Dieu, Œuvres*, tome 2, (éd. et trad.) LAGARRIGUE G., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 220, 1975.
- Shénouté**
Let our eyes SHÉNOUTÉ, *Let our eyes*, (éd. et trad.) EMMEL S., « Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality », *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Boston: Brill, 161-201, 2008.
- God is blessed* SHÉNOUTÉ, *Selected Discourses of Shenoute the Great. Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, (éd. et trad.) BRAKKE D., Cambridge, Cambridge University Press, 278-297, 2015.
- Socr.**
HE SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*, (éd.) HANSEN G. C., (éd. et trad.) PERICHON P., (trad.) MARAVAL P., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 505, 2006.
- Sozom.**
HE SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, (trad.) FESTUGIÈRE A.-J., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 516, 2008.
- Suét.**
VXII Caes. SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, tome 2, (éd. et trad.) AILLOUD H., Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Sulp. Sev.**
V. Mart. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, tome 1, (intro, éd. et trad.) FONTAINE J., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 133, 1967.

- V. Mart., Commentaire* SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, tome 2, (éd.) FONTAINE J., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 134, 1968.
- Dialogues* SULPICE SÉVÈRE, *Œuvres complètes*, (trad.) HERBERT M., RITON M., RANQUE F., Paleo, 2002.
- Symm.**
Rel. SYMMAQUE, *Discours – Rapports*, tome 5, (éd. et trad.) CALLU J. P., Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Tac.** TACITE, *Histoires, livres IV-V*, tome 3, (éd. et trad.) LE BONNIEC H., (notes) HELLEGOUARC'H J., Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Tert.**
Cor. TERTULLIEN, *De corona militis*, (éd., trad. et comm.) FONTAINE J., Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- Nat.* TERTULLIEN, *De idolatria*, (éd., trad. et comm.) WASZINK J. H., VAN WINDEN J. C. M., vol. 1, Leiden, New York, Brill, 1987.
- Apol.* TERTULLIEN, *Apologétique*, (éd. et trad.) SEVERYNS A., Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Théod.**
HE THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique, livre III-V*, tome 2, (trad.) CANIVET P., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 530, 2009.
- HMS* THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie (Histoire religieuse/Philothée)*, (éd. trad. et comm.) CANIVET P., LEROY-MOLINGHEN A., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 234, 1977 (1-13) ; SC 257, 1979 (1430).
- Quaestiones in II Regnorum* THÉODORET DE CYR, *Quaestiones in II Regnorum*, Paris, Migne, 1864.
- Thér.* THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, (éd., trad. et comm.) CANIVET P., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 57-1, 2, 1958.
- Théophan.**
Chron. THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographia*, vol. 1, *CSHB*, Bonn, Classen, 1841.
- Théophile**
Trois livres à Autolycus THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, (éd.) BARDY G., (trad.) SENDER J., Paris, Les Éditions du Cerf, SC 20, 1948.
- Zacharie**
V. Sev. ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, tome 2, 1^e partie, (éd. et trad.) KUGENER M. A., Paris, Brepols, *Patrologia Orientalis*, 1993.
- Zos.**
HN ZOSIME, *Histoire nouvelle, Livre IV*, tome 2, 2^e partie, (éd. et trad.) PASCHOUD F., Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- ZOSIME, *Histoire nouvelle, Livre V*, tome 3, 1^e partie, (éd. et trad.) PASCHOUD F., Paris, Les Belles Lettres, 1986.

OUVRAGES ET ARTICLES

Avertissement au lecteur

→ Les ressources bibliographiques d'un même auteur sorties la même année sont différenciées par un exposant, de même qu'en notes de bas de pages.

- ADROMA
ADRUPIAKO
2017** ADROMA ADRUPIAKO F. (2017) : *Caritas Patriae : loyalisme politique et foi chrétienne. La correspondance entre Nectarius de Calama et Augustin d'Hippone. Epistulae 90-91 ; 103-104 (août 408-mars 409 ap J.-C.)*, thèse sous la direction de ZARINI V., CASSINGENA-TRÉVEDY F., Sorbonne Université.
- AMIR 2015** AMIRI B. (2015) : « Temples et cultes païens dans la Rome chrétienne : modalités d'appropriation et de transformation » Dans RATTI S. (dir.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 105-117.
- ANDO 2015** ANDO C. (2015): « Petition and Response, Order and Obey: Contemporary Models of Roman Government », Dans BAKER H. (éd.), *Governing Ancient Empires*, Vienne, 1-30.
- ATHANASSIADI
2010** ATHANASSIADI P. (2010) : *Vers la pensée unique : La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris : Les Belles Lettres.
- AUDOLLENT
1904** AUDOLLENT A. (1904) : *Carthage romaine (146 av. J.-C.-698 ap. J.-C.)*, Paris : A. Fontemoing.
- BAGNALL 1988** BAGNALL R. S. (1988) : « Combat ou vide : Christianisme et paganisme dans l'Empire romain tardif », *Ktèma*, 18, 285-296.
- BAGNALL 1993** BAGNALL R. S. (1993): *Egypt in Late Antiquity*, Princeton: Princeton University Press.
- BALTY 1981** BALTY J. (1981) : « L'oracle d'Apamée », *L'antiquité classique*, 50- 1/2, 5-14.
- BALTY 1997** BALTY J. (1997) : « Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée », *Topoi*, 7-2, 791-799.
- BALTY 2016** BALTY J.-C. (2016) : « Voies romaines et aqueduc de l'Oronte », *Syria*, IV, 229-239.
- BARNES 1998** BARNES T.D. (1998): « Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict by Christopher Haas », *The Journal of Theological Studies*, 49-1, 363-365.
- BARNES 2010** BARNES D.-T. (2010): *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- BAUZOU 2006** BAUZOU T. (2006) : « L'entrée du Christianisme dans Gaza (402) », Dans : MICHAUD-FRÉJAVILLE F., DAUPHIN N., GUILHEMBET J. (dir.), *Entrer en ville*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 271-284.

- BAYLISS 2004** BAYLISS R. (2004): *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford: Archeopress.
- BELAYCHE 2007** BELAYCHE N. (2007) : « Des lieux pour le « profane » dans l'Empire tardo-antique ? : les fêtes entre "koinônia" sociale et espaces de rivalités religieuses », *AntTard*, 15, 35-46.
- BELAYCHE 2009** BELAYCHE N. (2009) : « *Ritus et cultus* ou *superstitio* ? Comment les lois du Code Théodosien (IX et XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles », Dans CROGIEZ-PÉTREQUIN S., JAILLETTE P. (dir.), *Le Code Théodosien : diversité des approches et nouvelles perspectives*, Rome : École Française de Rome, 191-208.
- BELAYCHE-DUBOIS 2011** BELAYCHE N., DUBOIS J. (2011) : *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris : PUPS.
- BERMON 2011** BERMON E. (2011) : « Le songe de Scipion dans la correspondance entre Saint Augustin et Nectarius de Calama (*Ep.* 90-91 ; 103-104) », *Les études philosophiques*, 4-99, 521-542.
- BERTRAND 2023** BERTRAND E. (2023) : *Gouverner un empire 284-410. Historiographie et documents*, Clamecy : Atlande.
- BEUGNOT 1835** BEUGNOT A. (1835) : *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, tome 1, Paris : Firmin Didot frères.
- BLAISE 1966** BLAISE A. (1966) : *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout : Éditions Brépols.
- BLAUDEAU 2006** BLAUDEAU P. (2006) : *Alexandrie et Constantinople (451-491) : de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome : École française de Rome.
- BOUFFARTIGUE 2007** BOUFFARTIGUE J. (2007) : « Les statues divines du paganisme », Dans DELATTRE C. (dir.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris : Picard, 53-64.
- BOWERSOCK 1990** BOWERSOCK G.W. (1990): *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BRADBURY 1995** BRADBURY S. (1995): « Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice », *Phoenix*, 49-4, 331–356.
- BROTTIER 1996** BROTTIER L. (1996) : « L'impératrice Eudoxie et ses enfants », *ReSR*, 70, 313-332.
- BRUGISSIER 2002** BRUGISSIER P. (2002) : « Rarissimes Païens. L'art du persiflage dans le "Contre Symmaque" de Prudence », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, 51-2, 238-253.
- BURGESS 1993** BURGESS R. W. (1993): *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary accounts of the final years of the roman empire*, Oxford: Clarendon Press.

- BUSINE 2013** BUSINE A. (2013): « From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East », *JLA*, 6-2, 325-346.
- BRIAND-PONSART-HUGONNIOT 2005** BRIAND-PONSART C., HUGONNIOT C. (2005) : *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripoline – 146av. J.-C. – 353 ap. J.-C.*, Paris : Armand Colin.
- BROWN 1963** BROWN P. (1963): « Religious Coercition in the Later Roman Empire: The Case of North Africa », *History*, 48, 283-305.
- BROWN 1972** BROWN P. (1972): *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Londres: Harper & Row.
- BROWN 1975** BROWN P. (1975) : *Le monde de l'Antiquité tardive de Marc-Aurèle à Mahomet*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- BROWN 1983** BROWN P. (1983) : *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris : Gallimard.
- BROWN 1995** BROWN P. (1995) : *Le monde de l'Antiquité tardive*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- BROWN 1997** BROWN P. (1997) : *L'essor du christianisme occidental*, Paris : Les Éditions du Seuil.
- BROWN 1998¹** BROWN P. (1998)¹ : *L'Autorité et le Sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris : Noësis.
- BROWN 1998²** BROWN P. (1998)²: « 21 Christianization and religious conflict », Dans GARNSEY P., CAMERON A. (dir.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, Cambridge: Cambridge University Press, 632-664.
- BROWN 1998³** BROWN P. (1998)³ : *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, Paris : Les Éditions du Seuil.
- CAMERON 2010** CAMERON A. (2010): *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- CANTINO WATAGHIN 1997** CANTINO WATAGHIN G. (1997) : « La conversion de l'espace : quelques remarques sur l'établissement matériel chrétien aux IV^e-V^e siècles, d'après l'exemple de l'Italie du Nord », Dans (éd.) ROUCHE M., *Clovis, Histoire et mémoire*, Paris, 127-139.
- CARBOURET 2014** CARBOURET B. (2014) : « Application de la loi et initiatives individuelles : le témoignage de Libanios d'Antioche », Dans BASLEZ M.-F. (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 189-220.
- CARCOPINO 1963** CARCOPINO J. (1963) : *Rencontres de l'Histoire et de la littérature romaines*, Paris : Flammarion.
- CASEAU 1998** CASEAU B. (1998) : « Liliane Ennabli, Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle. Préface d'André Mandouze », *RÉB*, 56, 296-297.

- CASEAU 2001** CASEAU B. (2001) : « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », Dans KAPLAN M. (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris : Publications de la Sorbonne, 61-123.
- CASEAU 2004** CASEAU B. (2004) : « The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside », Dans BOWDEN W., LAVAN L., MACHADO C. (éd.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden: Brill, 105-144.
- CASEAU 2014¹** CASEAU B. (2014) : « Le sort de la statuaire à la fin de l'Antiquité », *Technè*, 40, 106-113.
- CASEAU 2014²** CASEAU B. (2014) : « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique », Dans BASLEZ M.-F. (dir.), *Chrétiens persécuteurs : Destructions, exclusions violences religieuses au IV^e siècle*, Paris : Albin Michel, 11-36.
- CHASTAGNOL 1994** CHASTAGNOL A. (1994) : *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain - 284-363*, Paris : Sedes.
- CHUVIN 1990** CHUVIN P. (1990) : *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris : Les Belles Lettres.
- CHUVIN 2002** CHUVIN P. (2002) : « Sur l'origine de l'équation *paganus* = païen », Dans MARY L., SOT M. (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris : Picard, 7-15.
- CREISSEN 2014** CREISSEN T. (2014) : « La christianisation des lieux de culte païens : "assassinat", simple récupération ou mythe historiographique ? », *Gallia - Archéologie de la France antique, La fin des dieux*, 71-1, 279-287.
- CROUZEL 1995** CROUZEL H. (1995) : « Celse et Origène à propos des "démons" », Dans ROUSSELLE A. (dir.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan : Presses universitaires de Perpignan, 331-355.
- CUDORGE 2015** CUDORGE J. (2015) : *La destruction des sanctuaires païens par les chrétiens de Constantin à Justinien*, mémoire de Master 2, Université de Rouen, dir. SOLER E.
- DACIER 1907** DACIER H. (1907) : *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Église grecque*, Paris : H. Falque.
- DE BRUYN 2014** DE BRUYN G. (2014) : *Imago principum, imago deorum. Recherches sur les statues impériales et divines dans les cités d'Afrique (I^{er} – V^e siècles ap. J.-C.)*, thèse sous la direction de SINEUX P., BENOIST S., Université de Caen Basse-Normandie.
- DE BRUYN 2016** DE BRUYN G. (2016) : « *Os habent et non loquentur*. La mutilation des statues divines en Afrique dans l'antiquité tardive », Dans MICHEL

- D'ANNOVILLE C., RIVIERE Y. (éd.), *Faire parler et faire taire les statues*, Rome : École française de Rome, 391-415.
- DECOURT-LUCAS 2021** DECOURT J., LUCAS G. (2021) : *Lyon dans les textes grecs et latins. La géographie et l'histoire de Lugdunum, de la fondation de la colonie à l'occupation burgonde (43 avant - 460 après J.-C.)*, Lyon : MOM éditions.
- DE GIOVANNI 2007** DE GIOVANNI L. (2007) : *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma : L'Erma.
- DELMAIRE 2004** DELMAIRE R. (2004) : « la législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation. », *RHD*, 82-3, 319-333.
- DELMAIRE 2008** DELMAIRE R. (2008) : « Les soldats de la garde impériale à l'époque théodosienne : le témoignage des sources religieuses », *AnTard*, 16, 37-42.
- DEMAROLLE 1977** DEMAROLLE J.M. (1977) : « La redécouverte de Julien l'Apostat à la Renaissance », Dans CHEVALLIER R. (éd.), *L'influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*, Paris : Les Belles Lettres, 87-100.
- DEMOUGEOT 1950** DEMOUGEOT E. (1950) : « Sur les lois du 15 novembre 407 », *RHDFE*, 27, 403-412.
- DOLBEAU 1993** DOLBEAU F. (1993) : « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes. VI », *REaug*, 39, 291-570.
- DRAKE 2000** DRAKE H. A. (2000) : *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore: The J. Hopkins University Press.
- DUCELLIER 1979** DUCELLIER A. (1979) : « Le diable à Byzance », Dans ASHBY G. (éd.), *Le diable au Moyen Âge : Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 195-212.
- DUMÉZIL 2005** DUMÉZIL B. (2005) : *Les racines chrétiennes de l'Europe – Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^{ème}-VIII^{ème} siècles*, Paris : Fayard.
- EMION 2017** EMION M. (2017) : *Des soldats de l'armée romaine tardive : les protectores (III^e-VI^e siècles ap. J.-C.)*, thèse sous la direction de COSME P., Normandie Université.
- EMMEL 2008** EMMEL S. (2008) : « Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality », Dans VERSNEL H.S., FRANKFURTER D., HAHN J. (éd.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Boston: Brill, 161-201.
- ENNABLI 1997** ENNABLI L. (1997) : *Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle*, Paris : CNRS Éditions.

- ERRINGTON 2006** ERRINGTON R. M. (2006): *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- ERRINGTON 1997** ERRINGTON R. M. (1997). « Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I », *Klio*. 79-2, 398–44.
- ESCRIBAO PAÑO 2013** ESCRIBAO PAÑO M. V. (2013) : « The Power of Maternus Cynegius in the Theodosian Court », Dans GARCÍA-GASCO R., GONZÁLEZ SÁNCHEZ S., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE D. (dir.), *The Theodosian Age (A. D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, Oxford: BAR international, 1-7.
- ETIENNE 2000** ETIENNE S. (2000) : *Les Dieux dans la ville : recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome : d'Auguste à Sévère Alexandre*, thèse sous la direction de SCHEID J., Université Paris Panthéon-Sorbonne.
- FEAR-FERNANDEZ UBINA-MARCOS 2014** FEAR A. T., FERNANDEZ UBINA J., MARCOS M., (2014): *The role of the bishop in late antiquity: conflict and compromise*, London: Bloomsbury Academic.
- FEDOU 1998** FEDOU M. (1988) : *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris : Beauchesne.
- FEISSEL 2004** FEISSEL D. (2004) : « Pétitions aux empereurs et formes du rescrit », Dans FEISSEL D., GASCOU J. (éd.) *La pétition à Byzance, Monographies 14*, Paris : Association des amis du centre d'histoire et de civilisation de Byzance, 33-52.
- FEISSEL 2012** FEISSEL D. (2012) : « L'empereur et l'administration impériale », Dans MORRISSON C. (dir.) *Le monde byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris : Presses Universitaires de France, 77-110.
- FERRANDI 2016** FERRANDI É. (2016) : *La politique de Théodose I (379-388)*, mémoire de Master 1, dir. POTTIER B, Université Aix-Marseille.
- FERRANDI 2017** FERRANDI É. (2017) : *La lutte contre le paganisme dans l'œuvre de Prudence*, mémoire de Master 2, dir. VIARD G., POTTIER B, Université Aix-Marseille.
- FESTUGIÈRE 1960** FESTUGIÈRE A.-J. (1960) : « Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'Hagiographie primitive », *Wiener Studien*, 73, 123-152.
- FÉVRIER 1983** FÉVRIER P. (1983) : « Discours d'église et réalité historique dans les nouvelles lettres de saint Augustin », Dans LEPELLEY C. (éd.), *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak : communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris : Études augustiniennes, 101-115
- FLICHE-MARTIN 1937** FLICHE A., MARTIN V. (1937) : *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. T. IV. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris : Bloud & Gay.

- FOSCHIA 2000** FOSCHIA L. (2000) : « La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV^e – VII^e s.) », *RÉG*, 113, 413-434.
- FOWDEN 1978** FOWDEN G. (1978): « Bishops and temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435 », *JTS*, 29, 53-78.
- FRANCES-ANDREW 2004** FRANCES Y., ANDREW T. (2004): *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, Grand Rapids: Baker Academics.
- FREDE-ATHANASSIADI 1999** FREDE M., ATHANASSIADI P. (1999): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: OUP Oxford.
- GADDIS 2005** GADDIS M. (2005): *'There is No Crime for Those Who Have Christ': Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press.
- GAWLIKOWSKI 1977** GAWLIKOWSKI M. (2017) : « Le temple d'Allat à Palmyre », *Revue archéologique*, 253-274.
- GAWLIKOWSKI 2017** GAWLIKOWSKI M. (2017) : *Le sanctuaire d'Allat à Palmyre*, Varsovie : Warsaw University Press.
- GARCÍA MORENO 2022** GARCÍA MORENO L. A. (2002) : « Materno Cinegio : ¿un noble hispano o un burócrata oriental? », Dans CARRIÉ J.-M, TESTA R. (éd.) *Humana sapit : études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout : Brepols publishers, 199-206.
- GARNSEY-HUMFRESS 2004** GARNSEY P., HUMFRESS C. (2004) : *L'évolution du monde de l'antiquité tardive*, Paris : La Découverte.
- GASSOWSKA 1982** GASSOWSKA B. (1982): « Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientis and the Destruction of the Allât Temple in Palmyra », *Archeologia*, 33, 107-23.
- GAUDEMET 1989** GAUDEMET J. (1989) : *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris : Sirey.
- GAUDEMET 1990** GAUDEMET J. (1990) : « La législation anti-païenne de Constantin à Justinien », *Cristianesimo nella Storia*, 11, 449-468.
- GAUDEMET 1992** GAUDEMET J. (1992) : *Droit et société aux derniers siècles de l'empire romain*, Naples : Jovene.
- GEFFCKEN 1978** GEFFCKEN J. (1978): *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, New York: North Holland Pub. Co.
- GILBERT 1987** GILBERT C. (1987) : « Vénus et la possédée de Carthage », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1986, 59-70.

- GODDARD 2021** GODDARD C. J. (2021) : « Le paganisme des cérémonies *publice* depuis le règne de Théodose, une simple question de point de vue ? », Dans DUPUIS X. (dir.), *L'automne de l'Afrique romaine. Hommages à Claude Lepelley*, Paris : Hermann, 349-378.
- GRANT 1993** GRANT M. (1993): *Constantine the Great, the Man and his Times*, New York: Charles Scribner's Sons.
- GRATALOUP 2020** GRATALOUP C. (2020) : *Atlas historique de la France*, Paris : les Arènes.
- GRODZYNSKI 1974** GRODZYNSKI D. (1974) : « *Superstitio* », *RÉA*, 76-1-2, 36-60.
- GRYF 2001** GRYF A. (2001) : « Les persécutions contre les païens de la conversion de Constantin (312) à la mort de Justinien (565) », *Nouvelle École*, « *Christianisme* », 52, 77-96.
- GUÉDON 2014** GUÉDON S. (2014) : « *Statio et stationarius* : le dossier africain », Dans FRANCE J., NÉLIS-CLÉMENT J. (éd.), *La statio. Archéologie d'un lieu de pouvoir dans l'empire romain*, Bordeaux : Ausonius, 289-305.
- GUICHARD 2014** GUICHARD L. (2014) : « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* », Dans BASLEZ M.-F. (dir.), *Chrétiens persécuteurs : Destructions, exclusions violences religieuses au IV^e siècle*, Paris : Albin Michel, 63-89.
- GWYNN 2011** GWYNN D. (2011): « The "end" of Roman senatorial paganism », Dans LAVAN L., MULRYAN M. (dir.), *The Archaeology of Late Antique « Paganism »*, Leiden: Brill, 135-161.
- GWYNN 2015** GWYNN D. M. (2012): « Episcopal Leadership », Dans FITZGERALD JOHNSON S. (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 876-916.
- HAACK 2003** HAACK M. L. (2003) : *Les haruspices dans le monde romain*, Paris : Ausonius.
- HAGENDAHL 1969** HAGENDAHL H. (1969): *Augustine and the Latin classics*, vol. 1, München: C. H. Beck.
- HAHN 2011** HAHN J. (2011): « Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel », Dans HAHN J. (dir.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt : imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin : De Gruyter, 201-220.
- HAHN 2015** HAHN J. (2015): « Public Rituals of Depaganization in Late Antiquity », Dans BUSINE A. (éd.), *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th cent.)*, Leiden: Brill, 115-140.
- HARRIES 1986** HARRIES J. (1986): « Sozomen and Eusebius: the Lawyer as Church Historian in the Fifth Century », Dans HOLDSWORTH C. J.,

- WISEMAN T. P. (éd.), *The Inheritance of Historiography, 350-900*, Exeter: University of Exeter, 45-52.
- HARRIES 1993** HARRIES J. (1993): « The Background to the *Code* », Dans HARRIES J., WOOD I. (dir.), *The Theodosian Code: Studies in Imperial Law of Late Antiquity*, New York: Cornell University Press, 1-16.
- HARRIES 1999** HARRIES J. (1999): *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERMANOWICZ 2004¹** HERMANOWICZ E. T. (2004)¹: « Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408 », *JECS*, 12, 481-521.
- HERMANOWICZ 2004²** HERMANOWICZ E. T. (2004)²: « Book Six of Augustines *De musica* and the Episcopal Embassies of 408 », *Augustinian Studies*, 35-2, 165-198.
- HOPKINS 1998** HOPKINS K. (1998): « Christian Number and Its Implications », *JECS*, 6-2, 185–226.
- HUCK 2012** HUCK O. (2012) : « Les compilateurs au travail : dessein et méthode de la codification théodosienne », Dans CROGIEZ-PÉTREQUIN S., JAILLETTE P. (dir.), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 79-98.
- HUGONOT 2000** HUGONOT C. (2000) : *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, Paris : Flammarion.
- HUMFRESS 2013** HUMFRESS C. (2013): « 5: Laws' Empire: Roman Universalism and Legal Practice », Dans DU PLESSIS P. J. (dir.), *New Frontiers: Law and Society in the Roman World*, Édinburgh: Edinburgh University Press, 73-101.
- INGLEBERT 2005** INGLEBERT H. (2005). « Le droit romain », Dans INGLEBERT H. (dir.), *Histoire de la civilisation romaine*, Paris : Presses Universitaires de France, 113-154.
- INGLEBERT 2015** INGLEBERT H. (2015) : « Les historiens et les clairs-obscur de l'Antiquité tardive. », Dans RATTI S. (dir.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 43-61.
- INGLEBERT 2018** INGLEBERT H. (2018) : *Atlas de Rome et des barbares III^e-VI^e siècle. La fin de l'Empire romain en Occident*, Paris : autrement.
- JAILLETTE 2015** JAILLETTE P. (2015) : « Une lumineuse réalisation : la codification théodosienne », Dans RATTI S. (dir.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 191-207.

- JOANNOU 1972** JOANNOU P. (1972) : *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311-476)*, Rome : Orientalia Christiana Analecta.
- JOLY 1955** JOLY R. (1955) : « Saint Augustin et l'intolérance religieuse », *RBPH*, 33-2, 263-294.
- JONES 1964** JONES A.H.M (1964): *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford: B. Blackwell.
- JUDGE 2010** JUDGE E.A. (2010): *Jerusalem and Athens: Cultural Transformation in Late Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- KAHLOS 2007** KAHLOS M. (2007): *Debate and Dialogue Christian and Pagan Cultures c. 360–430*, Aldershot: Ashgate Pub.
- KERNEIS 2018** KERNEIS S. (2018) : *Une histoire juridique de l'Occident. Le droit et la coutume (III^e-IX^e siècle)*, Paris : Presses universitaires de France.
- KOTULA 1974** KOTULA T. (1974) : « Deux pages relatives à la réaction païenne : les troubles à Sufes et à Calama », *Acta Universitatis Wratislawiensis*, 205, 69-97.
- LA BONNARDIÈRE 1977** LA BONNARDIÈRE A.-M. (1977) : « Les *Enarrationes in psalmos* prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409 », *Recherches augustiniennes*, 11, 52-90.
- LAMPADARIDI 2011** LAMPADARIDI A. (2011) : *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG³ 1570) : Édition critique, traduction, commentaire*, thèse sous la direction de FLUSIN B., Sorbonne Université.
- LAMPADARIDI 2022** LAMPADARIDI A. (2022) : « Gaza païenne consumée par le feu », Dans POCCARDI G., SANIDAS G. M. (dir.), *Le feu dans la cité antique. Usages risques, réglementations*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 85-90.
- LANCEL 1999** LANCEL S. (1999) : *Saint Augustin*, Paris : Fayard.
- LANCON 2014** LANCON B. (2014) : *Théodose*, Paris : Perrin.
- LANE FOX 1997** LANE FOX R. (1997) : *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de commode au concile de Nicée*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.
- LANFRANCHI 2019** LANFRANCHI P. (2019) : « La "maladie" du judaïsme chez Jean Chrysostome », *Tsafon*, 78, 47-64.
- LASSÈRE 2015** LASSÈRE J. M. (2015) : *Africa, quasi Roma : (256 av. J.-C.-711 apr. J.-C)*, Paris : CNRS éditions.
- LAVAGNE 2000** LAVAGNE H. (2000) : « La tolérance de l'Église et de l'État à l'égard des œuvres d'art du paganisme dans l'Antiquité tardive », *Études littéraires*, 32 (1-2), 45–54.

- LAVAN 2011** LAVAN L. (2011): « The end of the temples: towards a new narrative ? », Dans LAVAN L., MULRYAN M. (dir.), *The Archaeology of Late Antique « Paganism »*, Leiden: Brill, 15-21.
- LEE 2019** LEE D. (2019): *Pagans and Christians in Late Antiquity*, London: Routledge.
- LEVELEUX-TEXEIRA 2012** LEVELEUX-TEIXEIRA C. (2012) : « Fabrique et réception de la norme. Brèves remarques sur l'effectivité en droit médiéval », Dans BEAULANDE-BARRAUD V. (éd.), *La fabrique de la norme*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 17-30.
- LEPELLEY 1979** LEPELLEY C. (1979) : *Les cités d'Afrique romaine au Bas-Empire, tome I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris : Études Augustiniennes.
- LEPELLEY 1981** LEPELLEY C. (1981) : *Les cités d'Afrique romaine au Bas-Empire, tome II.*, Paris : Études Augustiniennes.
- LEPELLEY 1992** LEPELLEY C. (1992) : « Une forme religieuse du patriotisme municipal : le culte du Génie de la cité dans l'Afrique romaine », Dans *Actes du V^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, (Avignon, 1990), Paris : Éditions du C.T.H.S., 125-137.
- LEPELLEY 1993** LEPELLEY C. (1993) : « Conférence de M. Claude Lepelley », *Annales de l'École pratique des hautes études*, 102, 249-253.
- LEPELLEY 1994** LEPELLEY C. (1994) : « Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine païen à l'époque théodosienne », *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge*, 42, 5-15.
- LEPELLEY 1998** LEPELLEY C. (1998) : « Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique » Dans *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, Rome : École Française de Rome, 17-33.
- LEPELLEY 2001** LEPELLEY C. (2001) : *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari : Edipuglia.
- LEPELLEY 2002** LEPELLEY C., (2002) : « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », Dans L. MARY et M. SOT (dir.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris : Picard, 81-96.
- LEPELLEY 2010** LEPELLEY C. (2010) : « Augustin face à la christianisation de l'Afrique romaine : Le refus des illusions », Dans INGLEBERT H. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris : Picard, 269-279.
- LIEBESCHUETZ 1972** LIEBESCHUETZ J.H.W.G. (1972): *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press.

- LÓPEZ 2013** LÓPEZ A. G. (2013): *Shenoute of Atripe and the uses of poverty. Rural patronage, religious conflict, and monasticism in late antiquity Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- MACCORMACK 1998** MACCORMACK S. (1998): *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine, Transformation of the Classical Heritage 26*, Berkeley: University of California Press.
- MACMULLEN 2011** MACMULLEN R. (2011) : *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris : Tempus Perrin.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA 2006** MAGALHÃES DE OLIVEIRA J. C. (2006) : « "Vt maiores pagani non sint !" Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du V^e siècle (saint Augustin, Sermons 24, 279 et Morin 1) », *Antiquité tardive*, 14, 245-262.
- MANDOUZE 1958** MANDOUZE A. (1958) : « Saint Augustin et la religion romaine », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 187-223.
- MARAVAL 2005** MARAVAL P. (2005) : *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris : Presses Universitaires de France.
- MARAVAL 2009** MARAVAL P. (2009) : *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Paris : Fayard.
- MARCO 2015** MARCO M. (2015): « Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity », *Numen*, 62, 169-196.
- MARIQUE 1963** MARIQUE J-F.-M. (1963): « Another Cynegius of the fourth century », *Classical Folia*, 17, 60-62.
- MARKUS 2012** MARKUS R. (2012) : *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV^e-VI^e siècle)*, KEMPF D. (éd. et trad.), Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- MARROU 1963** MARROU H.-I. (1963): « Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism », Dans MOMIGLIANO A. (dir.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press, 126-50.
- MARROU 1985** MARROU H.-I. (1985) : *L'Église de l'Antiquité tardive (306-604)*, Paris : Les Éditions du Seuil.
- MATTER 2011** MATTER M. (2011) : « Le Code Théodosien, de Constantin à Théodose II (312-450) », *RHPR*, 91-2, 199-224.
- MATTHEWS 1975** MATTHEWS J. (1975): *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364- 425*, Oxford: Clarendon Press.
- MAZZARINO 1942** MAZZARINO S. (1942) : *Stilicone : la crisi imperiale dopo Teodosio*, Rome : A. Signorelli.
- MCLYNN 1992** MCLYNN N. (1992): « Christian Controversy and Violence in the Fourth Century », *Kodai*, 3, 15-44.

- MCLYNN 2005** MCLYNN N. (2005): « "Genere Hispanus": Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy », Dans BOWES K., KULIKOWSKI M. (dir.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, Leiden: Brillant, 77-120.
- MEYER-ZWIFFELHOFFER R 2011** MEYER-ZWIFFELHOFFER (2011) : « Mala desidia iudicum ? Zur Rolle der Provinzstatthalter bei der Unterdrückung paganer Kulte (von Constantin bis Theodosius II.) », Dans HAHN J. (dir.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt : imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin : De Gruyter, 93-131.
- MIMOUNI 2012** MIMOUNI S. C. (2012) : *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère*, Paris : PUF.
- MITCHELL 2007** MITCHELL S. (2007): *A History of the Later Roman Empire*, Maiden: Blackwell Publishing.
- MOMIGLIANO 1963** MOMIGLIANO A. (1963): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press.
- MORVILLEZ 2014** MORVILLEZ E. (2014) : « Abandonner ou restaurer : la peur des ruines dans l'Antiquité tardive », Dans KADERKA K. (éd.), *Les Ruines, entre destruction et construction de l'Antiquité à nos jours*, Rome : Campisano, 55-72.
- MOURGUES 1995** MOURGUES J.-L. (1995) : « Les formules "rescripti" "recognovi" et les étapes de la rédaction des souscriptions impériales sous le Haut-Empire romain », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 107-1, 255-300.
- MYRUP KRISTENSEN 2015** MYRUP KRISTENSEN T. (2015): « Iconoclasm », Dans FRIELAND E., GRUNOW SOBOCINSKI M. (dir.), *The Oxford Handbook of Roman Sculpture*, Oxford: Oxford University Press, 667-680.
- NICOLET 1990** NICOLET C. (1990) : *Du pouvoir dans l'Antiquité : mots et réalités*, Genève : Droz.
- NODET 2012** NODET E. (2012) : « Les ἔθνη dans le NT : Nations ou païens ? », *RB*, 119, 596-611.
- NSIRI 2021** NSIRI M.-A. (2021) : « *Vobis enim sum episcopus* ». *Le pouvoir local des évêques dans l'Afrique tardoantique : dimensions politique, juridique et religieuse.*, thèse sous la direction de INGLEBERT H., Université Paris Nanterre.
- OURY 1987** OURY G.M. (1987) : *Saint Martin de Tours : L'homme au manteau partagé*, Chambray-lès-Tours : CLD.
- PALANQUE 1933** PALANQUE J.-R. (1933) : *Essai sur la préfecture au Bas-Empire*, Paris : E. de Boccard.

- PAYNE 2015** PAYNE R. (2015): *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press.
- PERLER-MAIER 1969** PERLER O., MAIER J. (1969) : *Les voyages de saint Augustin*, Paris : Études Augustiniennes.
- PETIT 1951** PETIT P. (1951) : « Sur la date du *Pro Templis* de Libanios », *Byz.*, 21-2, 285-310.
- PETIT 1955** PETIT P. (1955) : *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J-C*, Paris : Paul Geuthner.
- PICARD 1965** PICARD J. C. (1965) : *La Carthage de saint Augustin*, Paris : Fayard.
- PIERRÉ-CAPS 2018** PIERRÉ-CAPS A. (2018) : *L'empereur et la cour de Dioclétien à Théodose (284-395)*, Université de Lorraine, thèse sous la direction de GUTSFELD A, Université de Lorraine.
- PIGANIOL 1973** PIGANIOL A. (1973) : *L'empire chrétien (325-395)*, Paris : Presses Universitaires de France.
- POTTIER 2008** POTTIER B. (2008) : « Les circoncussions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles », *Antiquités africaines*, 44, 43-107.
- PRODEL 2023** PRODEL M. (2023) : *Lexique du latin médiéval*, Paris : Books on Demand.
- RAPP 2000** RAPP C. (2000): « The elite status of bishops in late antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social contexts », *Arethusa*, 33-3, 379-399.
- REBILLARD 2013** REBILLARD É. (2013): « The Christian mob and the destruction of pagan statue: the case of North Africa in the age of Augustine », Dans REBILLARD É (dir.), *Transformations of Religious Practices in Late Antiquity*, Farnham-Burlington: Routledge, 79-88.
- REBILLARD 2014** REBILLARD É. (2014) : *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris : Les Belles Lettres.
- REBILLARD 2016** REBILLARD É. (2016) : « "Peuple chrétien" et destruction des statues païennes : Le dossier africain à la lumière des textes d'Augustin », Dans D'ANNOVILLE C. M., RIVIÈRE Y. (dir.), *Faire parler et faire taire les statues : De l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, Rome : Publications de l'École française de Rome.
- RIGGS 2006** RIGGS D. (2006): « Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa: A Process of Coercion or Persuasion? », Dans DRAKE H. (dir.), *Violence in Late Antiquity, Perceptions and Practices*, Hampshire: Ashgate Publishing, 297-308.

- ROBINSON 1997** ROBINSON O. F. (1997): *The Sources of Roman Law: Problems and Methods for Ancient Historians*, London: Routledge.
- ROBLIN 1954** ROBLIN M. (1954) : « Remarques sur le terme *Paganus* », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1950-1951, 40-41.
- ROSER 2008** ROSSER S. V. (2008): *Women, science, and myth: gender beliefs from antiquity to the present*, Santa Barbara: ABC-CLIO.
- SACHOT 1985** SACHOT M. (1985) : « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? », *ReSR*, 59-2, 95-118.
- SALIOU 2020** SALIOU C. (2020) : *Le Proche-Orient, de Pompée à Muhammad : I^{er} av- VII^e apr. J.-C.*, Paris : Belin.
- SALZMAN 1989** SALZMAN M. R. (1989): « Reflections on Symmachus' Idea of Tradition », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 38-3, 348-364.
- SALZMAN 1993** SALZMAN M. R. (1993): « The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the « *Theodosian Code* », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 42-3, 362-378.
- SALZMAN 2006** SALZMAN M. R. (2006): « Rethinking Pagan-Christian Violence », Dans DRAKE H. (dir.), *Violence in Late Antiquity, Perceptions and Practices*, Hampshire: Ashgate Publishing, 265-285.
- SANCHEZ 2008** SANCHEZ S. (2008) : « Honorius, un souverain ludique ? », Dans SOLER E., THELAMON F. (dir.), *Les jeux et les spectacles dans l'Empire Romain tardif et dans les royaumes barbares*, Rouen : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 123-142.
- SARADI-MENDELOVICI 1990** SARADI-MENDELOVICI H. (1990): « Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries », *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 47-61.
- SAXER 2003** SAXER V. (2003) : « L'Église et l'empire chrétien au IV^e siècle. La difficile séparation des compétences devant les problèmes doctrinaux et ecclésiologiques », *ReSR*, 77-1, 11-30.
- SCHAFF 1956** SCHAFF P. (1956): *Saint Augustin: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels*, Eerdmans: Grand Rapids.
- SCHEID 2017** SCHEID J. (2017) : *Le religion des Romains*, Paris : Armand Colin.
- SEARS 2011** SEARS G. (2011): « The fate of the temples in North Africa », Dans LAVAN L., MULRYAN M., *The Archaeology of Late Antique « Paganism »*, Leiden: Brill, 229-259.
- SFAMENI 2009** SFAMENI G. (2009) : « Porfirio di Gaza, un "uomo santo" fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica », Dans MONACA M. (dir.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico. Tra mantica e magia*, Cosenza : L. Giordano, 201-329.

- SHAW 2011** SHAW B. (2011): *Sacred Violence African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STANCLIFFE 1983** STANCLIFFE C. (1983): *Saint Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford: Clarendon Press.
- SOLER 2006** SOLER E. (2006) : « Chapitre premier. Les temples : lieux de culte ou musées des images divines au IV^e siècle ? », Dans *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C : Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth : Presses de l’Ifpo, 13-21.
- SONTAG 1978** SONTAG S. (1978): *Illness as Methaphor*, New York, Farrar: Straus and Giroux.
- SOTINEL 1998** SOTINEL C. (1998) : « Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité » Dans *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*, Rome : École Française de Rome, 105-126.
- SOTINEL 2004** SOTINEL 2004 : « La disparition des lieux de culte païens en Occident – Enjeux et méthodes », Dans NARCY M. (dir.), *Hellénisme et christianisme*, Paris : Presses Universitaires du Septentrion, 35-60.
- SOTINEL 2019** SOTINEL C. (2019) : *Rome, la fin d'un Empire : de Caracalla à Théodoric : 212-fin du V^e siècle*, Paris : Belin.
- TAKÁCS 1995** TAKÁCS S. (1995): *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden: Brill.
- TATE 2012** TATE G. (2012) : « La Syrie-Palestine », Dans MORRISSON C. (éd.), *Le monde byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*. Paris : Presses Universitaires de France, 379-407.
- TESTA 2010** TESTA R. (2010) : « L'église, les *domini*, les païens *rustici*. Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle) », Dans INGLEBERT H. (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris : Picard, 77-113.
- THELAMON 1981** THELAMON F. (1981) : *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris : Bibliothèque des Études Augustiniennes.
- TROCHET 2022** TROCHET J. R. (2022) : *Les Romains après Rome*, Paris : Armand Colin.
- TROMBLEY 1985** TROMBLEY F. R. (1985): « Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece », *The Harvard Theological Review*, 78, 3/4, 327–352.
- TROMBLEY 1995** TROMBLEY F. R. (1995): *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 1, Leiden: Brill.

- VAN DAM 1985** VAN DAM R. (1985): « From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza », *Viator*, 16, 1-20.
- VAN DER MEER 1955** VAN DER MEER F. (1955), *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. I et II, Colmar/Paris : Alsatia.
- VAN LIEFFERINGE 2001** VAN LIEFFERINGE C. (2001) : « "Ethniques" et "Hellènes". Quelques réflexions sur la portée nationale du paganisme », Dans DELRUELLE, É., PIRENNE-DELFORGE, V. (dir.), *Képoi : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège : Presses universitaires de Liège, 247-255.
- VANNIER 2011** VANNIER M.-A. (2011) : *Le diable et les démons chez les Pères*, Perpignan : Nouvelle Cité.
- VAN NUFFELEN 2010** VAN NUFFELEN P., MITCHELL S. (2010): *One god : pagan monotheism in the Roman Empire*, New York: Cambridge University Press.
- VAN NUFFELEN 2014** VAN NUFFELEN P. (2014): « Not the Last Pagan: Libanius between Elite Rhetoric and Religion », Dans VAN HOOFF L. (dir.), *Libanius: A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 293-314.
- VAN NUFFELEN 2018** VAN NUFFELEN P. (2018) : *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris : Publications de l'École Pratique des Hautes Études.
- VEYNE 2010** VEYNE P. (2010) : *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris : Librairie générale française.
- VEYNE 2015** VEYNE P. (2015) : *L'Empire gréco-romain*, Paris : Les Éditions du Seuil.
- WATSON 2013** WATSON D. (2013) : *Black-Robed Fury : Libanius' Oration 30 and Temple Destruction in the Antiochene Countryside in Late Antiquity*, thèse sous la direction de JITSE H.F Dijkstra, Université d'Ottawa.
- WERNER 1976** WERNER K. F. (1976) : « Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule », *RHEF*, 62-168, 45-73.
- WIEMER 1994** WIEMER H. U. (1994) : « Libanius on Constantine », *The Classical Quarterly*, 44-2, 511-524.
- WIPSZUCKA 1972** WIPSZUCKA E. (1972) : *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles : Fondation égyptologique Reine Elisabeth.
- WYTZES 1978** WYTZES J. (1978) : « Libanius et les lois », Dans DE BOER M., EDRIDGE T. A. (dir.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden : Brill, 1334-1350.
- ZEILLER 1917** ZEILLER J. (1917) : *Paganus. Essai de terminologie historique*, Fribourg : Librairie de l'Université.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	5
TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	6
AVERTISSEMENTS	7
INTRODUCTION	8
Le déclin du paganisme : une réflexion historiographique ancienne	9
Un nouveau cadre religieux au IV ^e siècle.....	13
La notion de « païen »	17
La législation sur le paganisme	22
Sources littéraires et juridiques	26
PREMIÈRE PARTIE : DÉTRUIRE DANS UN CADRE LÉGAL ? L'EXEMPLE DE L'ORIENT À LA FIN DU IV^E SIÈCLE	32
Introduction	32
CHAPITRE I : Le préfet du prétoire Kynégios : une application agressive des ordonnances impériales par un haut fonctionnaire impériale (384-388)	34
Introduction	34
A) L'ascension rapide d'un fonctionnaire espagnol	35
B) Kynégios et l'application de la loi dans le diocèse d'Orient et en Égypte.....	37
C) Une application paradoxale de la loi	39
1. Κρατοῦντος τοῦ νόμου : discours et utilisation de la loi dans le plaidoyer de Libanios	40
2. Comparaison avec la défense de l'abbé copte Shénouté face aux accusations de vandalisme illégal.....	47
D) Les fonctionnaires et l'application disparate des édits impériaux.....	52
E) L'archéologie : un éclairage sur les campagnes anti-païennes du préfet du prétoire ..	56
1. Commentaires des données archéologiques	58
2. Conclusions sur l'analyse des données matérielles.....	62
Conclusion du chapitre.....	65
CHAPITRE II : L'enjeu de la destruction d'un sanctuaire païen. Entre abus et légalité : étude de la démolition du temple de Zeus-Bêlos d'Apamée	67
Introduction	67
A) Un récit s'inscrivant dans le topos littéraire des destructions de temples	68
B) Identifier le responsable de la démolition du sanctuaire : initiative impériale ou ecclésiastique ?.....	71
C) La situation des temples à la fin du IV ^e siècle : nouveaux enjeux et nouveaux statuts	
75	
1. Attachement culturel des Romains envers les temples	76
2. Le « temple des démons » : une légitimation de la destruction par le discours apologiste chrétien ?.....	80
3. <i>Frequenti coetu videatur</i> : entre sécularisation et privatisation des temples païens dans la législation théodosienne	87
D) Théodose a-t-il promulgué mandat limité afin de démolir le temple d'Apamée ?... 92	

E) La position délicate de l'Église face à ces destructions	98
Conclusion du chapitre	104
CHAPITRE III : Entre légalité et autonomie des évêques : comparaison avec l'iconoclasme de Martin de Tours en Gaule, une exception en Occident ?	106
Introduction	106
A) Des évêques orientaux plus soucieux du respect des lois ?.....	106
B) Méthodes et approches de Martin lors de ses campagnes d'évangélisation	111
C) La présence de soldats aux côtés des évêques : l'exemple de Levroux et des <i>protectores domestici</i>	111
D) L'absence de légalité dans les actions de Martin : une exception en Occident ?...	117
Conclusion du chapitre	123
Conclusion de la première partie.....	124
DEUXIÈME PARTIE : UN RENFORCEMENT DE L'APPLICATION DE LA LÉGISLATION AU TOURNANT DU V^E SIÈCLE EN AFRIQUE DU NORD ?	126
Introduction	126
CHAPITRE IV : La mission de Jovius et Gaudentius et l'affaire du temple de Caelestis (399-421).....	129
Introduction	129
A) La mission des comtes Jovius et Gaudentius : une ingérence impériale ?.....	130
B) La version d'Augustin	131
C) La version de <i>Quodvultdeus</i>	133
D) Le rôle de l'empereur dans la mission : instigateur ou victime des deux comtes ?	135
E) La mission des deux comtes a-t-elle été perçue comme un encouragement à la destruction ?	139
Conclusion du chapitre.....	146
CHAPITRE V : Une surveillance policière à partir du V^e siècle à l'égard des païens et de leurs sacrifices ?	147
Introduction	147
A) <i>Sacrificiorum aboleatur insania</i> : point concernant la législation sur les sacrifices païens (356-415).....	147
B) Les différentes évocations de la répression des sacrifices dans le corpus augustinien	149
C) Le Mayence 9 : la preuve d'une surveillance policière contre les sacrifices païens ?	152
1. Traduction – Sermon Dolbeau 4, 8 (= Mayence 9, 8).....	153
2. Commentaire du texte : anecdote anodine ou démonstration d'un contrôle policier renforcé ?.....	154
3. Peut-on qualifier ce climat politique et policier de « persécution anti-païenne » ?	156
Conclusion du chapitre.....	159
CHAPITRE VI : Une résistance la législation anti-païenne : L'exemple des émeutes de Calame (408)	160
Introduction	160

A) D'un <i>festus paganorum</i> au <i>scelus</i> : une célébration annuelle qui dégénère en émeutes 161	
B) L'évêque de Calame réagit en réaction aux émeutes : du conseil de la ville à la cour impériale de Ravenne	164
C) Des châtiments envers les émeutiers évités grâce à l' <i>intercessio episcopalis</i> ?.....	168
Conclusion du chapitre.....	174
Conclusion de la deuxième partie	176
CONCLUSION GÉNÉRALE	179
ANNEXES.....	185
Annexe I : Les sources littéraires et conciliaires.....	186
Annexe II : Tableau des lois relatives à l'interdiction du paganisme	210
Annexe III : Les textes de lois.....	215
Annexe IV : Autres textes de lois.....	228
Annexe V : Chronologies	234
Annexe VI : Cartes	237
BIBLIOGRAPHIE	240
Instrument de travail prosopographiques.....	241
Sources anciennes	241
Ouvrages et articles	246
TABLE DES MATIÈRES	265
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	268
TABLE DES TABLEAUX	268
TABLE DES CARTES	268

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIGURE 1 – Reconstitution du diptyque des Nicomaque et des Symmaque, fin IV ^e -début V ^e siècle.....	13
FIGURE 2 – Réplique du Missorium de Théodose	38
FIGURE 3 – Vestiges de l'autel du temple d'Allat.....	61
FIGURE 4 – Statue de la déesse Allat, reconstituée à partir des fragments, correspondant à Athéna	62
FIGURE 5 – Plan schématique des abords du temple de Zeus-Bêlos (B)	78
FIGURE 6 – Rouleau du V ^e siècle, illustrant la destruction du <i>Sérapéion</i> de la bibliothèque d'Alexandrie par le patriarche Théophile d'Alexandrie.....	101
FIGURE 7 – Plan des divers éléments du site archéologique de Carthage	137
FIGURE 8 – Graffito, peinture sur plâtre, hypogée de la via Paisiello, Rome	143
FIGURE 9 – Représentation de la personnification de l'hiver portant un <i>birrus</i> probablement similaire à celui porté par le <i>stationarius</i>	155

TABLE DES TABLEAUX

TABLEAU 1 – Tableau de la religion des préfets de Rome entre 312 et 423	56
TABLEAU 2 – Chronologie de la mission de Jovius et Gaudentius et de l'affaire du temple de <i>Caelestis</i> (399-451)	234
TABLEAU 3 – Chronologie des émeutes de Calame d'après Érika Hermanowicz	235

TABLE DES CARTES

CARTE 1 – La Syrie-Palestine	58
CARTE 2 – Routes antiques et milliaires de l'Oronte au départ d'Apamée.....	97
CARTE 3 – L'expansion du christianisme (I ^{er} -VI ^e siècle)	237
CARTE 4 – Le christianisme en Gaule : des persécutions à la religion officielle. L'expansion du christianisme (II ^e -VI ^e siècle)	238

