



HAL
open science

La croix aux quatre premiers siècles

Luc Renault

► **To cite this version:**

Luc Renault. La croix aux quatre premiers siècles. Robert Favreau. Le supplice et la gloire. La croix en Poitou (Catalogue d'exposition, musées de Poitiers et de Niort), Société des Antiquaires de l'Ouest / Somogy, pp. 12-22, 2000. hal-00275246

HAL Id: hal-00275246

<https://hal.science/hal-00275246v1>

Submitted on 24 Apr 2008

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.

LA CROIX AUX QUATRE PREMIERS SIÈCLES

I. LE NOUVEAU TESTAMENT ET SES PROLONGEMENTS

La croix glorieuse

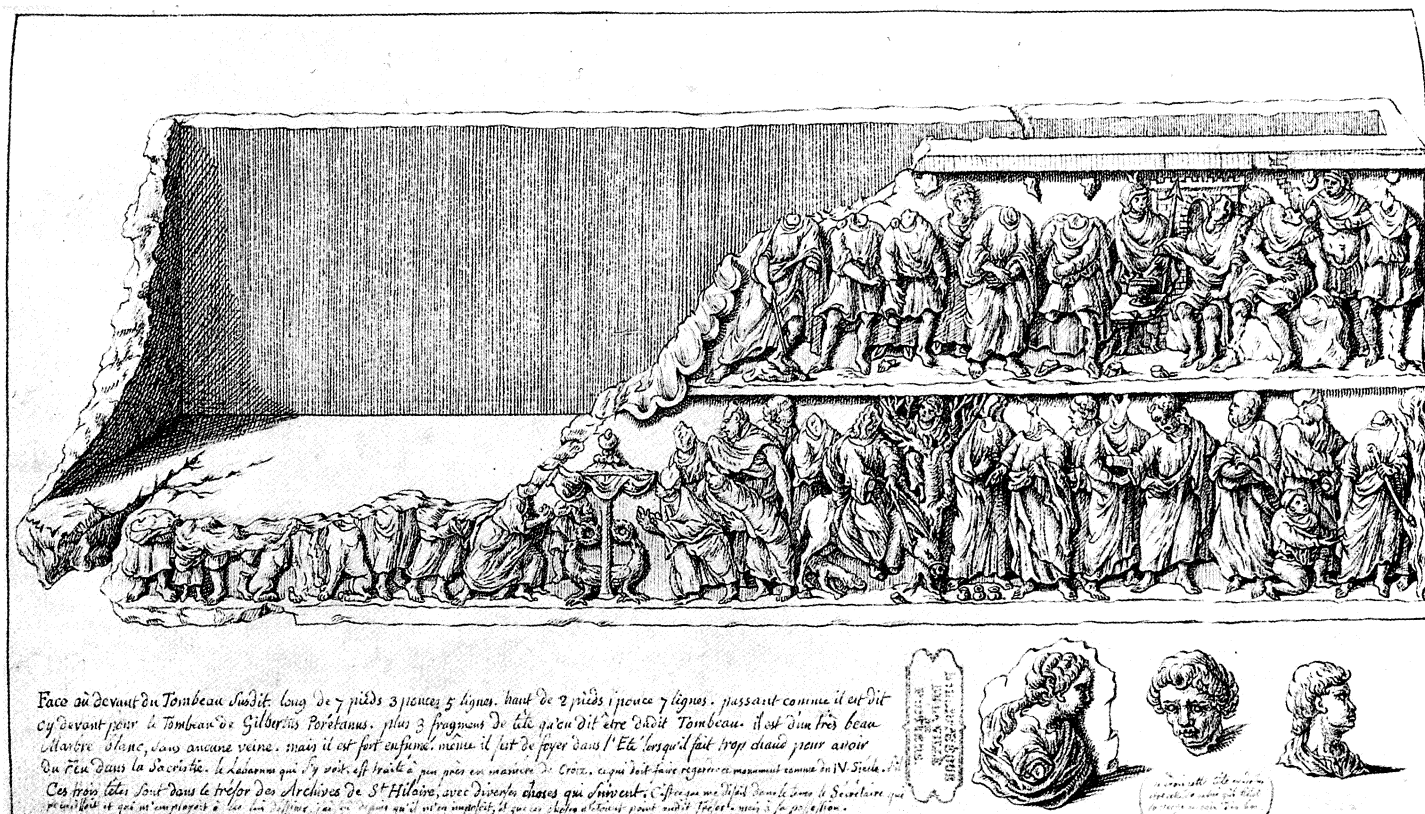
La mort sur la croix, comme toute mort – et plus encore comme mort du Fils de Dieu –, est résolument absurde, si elle ne débouche sur la résurrection. C'est la résurrection, et non la croix, qui sépare à elle seule le christianisme de l'athéisme¹. La croix distingue de son côté le christianisme des autres théismes : pour l'Antiquité, ce n'est pas l'idée de Dieu qui pose un problème, mais celle de la mort et de la souffrance de Dieu. Le Christ crucifié est ainsi « scandale pour les Juifs et folie pour les païens », comme l'écrit Paul (1 Co I, 23). Le « langage de la croix » ne répond ni à l'attente juive d'un Dieu des armées susceptible de chasser l'occupant romain, ni à la conception grecque d'un *logos* divin se pensant lui-même dans la quiétude de l'éther. Cette mort honteuse est proclamée sans dissimulation par les premiers apôtres, qui n'hésitent pas à faire allusion à la malédiction de Dt XXI, 23 : le Christ a été « pendu au bois » (Ac V, 30 et X, 39) ; il s'est fait lui-même malédiction pour annihiler la malédiction de la Loi (Ga III, 13). La croix constitue une arme paradoxale permettant seule de vaincre la mort. « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : offrir sa vie pour ses amis » (Jn XV, 13) : c'est l'accomplissement de cet amour absolu qui constitue la véritable puissance de Dieu, puissance d'amour qui prend sa juste dimension dans l'acceptation même de la mort, et contre laquelle la mort ne peut pourtant pas prévaloir. Le Christ en croix, dans un dénuement extrême, manifeste déjà sa puissance : « Vraiment cet homme était fils de Dieu ! » s'écrie le centurion après que Jésus a expiré (Mc XV, 39). La mort sur la croix est l'aboutissement d'une incarnation totalement assumée par le Christ, et le pivot à partir duquel l'abaissement devient exaltation, comme l'exprime Paul dans un passage célèbre (Ph II, 6-11). Cette même idée conduit Jean à renverser l'intronisation parodique de la Passion, qui devient chez lui l'intronisation authentique du Christ, souverain d'un royaume « qui n'est pas de ce monde » (Jn XVIII,

36) : Jésus reçoit la couronne et le manteau de pourpre, et Pilate le proclame roi, en l'annonçant d'abord aux Juifs assemblés (Jn XIX, 14), puis au monde entier par l'inscription trilingue de l'écriteau de la croix (Jn XIX, 19-22). La croix devient ainsi le trône de gloire sur lequel le Christ est « élevé », et du haut duquel il jette à terre le « prince de ce monde » et attire tous les croyants à lui (Jn XII, 31-32). Cette présentation johannique de la Passion aura une influence déterminante sur les premières images de la crucifixion, qui montreront sur la croix un Christ « vivant » et glorieux, les yeux ouverts, revêtu d'une longue tunique pourpre². Paul insiste lui aussi sur le caractère triomphal de la mort du Christ, en utilisant pour la première fois une métaphore qui aura beaucoup de succès. La croix est implicitement comparée au trophée militaire sur lequel les vainqueurs exposaient les dépouilles des vaincus. L'acte accusateur de la Loi, arraché à l'ennemi, est cloué à la croix, et les « principautés et autorités » adverses, à la manière des captifs qui étaient parfois enchaînés au pied des trophées, sont traînées en dérision dans le « cortège triomphal » du Christ (Col II, 14-15).

Le salut de la croix

C'est chez Jean que l'on trouve une première lecture typologique de la croix³ qui trouve place au moment où Jésus explique à Nicodème le « comment » de la renaissance en Esprit. Celle-ci ne peut survenir qu'à travers le sacrifice du Christ : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert (Nb XXI, 9), ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit ait, en lui, la vie éternelle » (Jn III, 14-15). Le salut procuré par la croix est également envisagé par Paul, sur un plan à la fois *individuel* (a) et *universel* (b) :

a) Paul développe une théologie baptismale dans laquelle la participation à la résurrection passe par une « commune crucifixion » avec le Christ (Rm VI, 6) : « Je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga II, 19-20). La *signation* dérivée du signe du τ marquant le front des élus (Ez IX, 4) est implicitement associée



Sarcophage (IV^e siècle) dit de Gilbert de la Porée, dessin de Beauménil, 1769. Se trouvait en l'église Saint-Hilaire-le-Grand de Poitiers.

par Paul au baptême (2 Co I, 22; Ep I, 13 et IV, 30). L'ancienne lettre hébraïque *tau* était cruciforme jusqu'au VI^e siècle av. J.-C. (+ ou X); on a donc suggéré que le *tau* avait pu être dès le I^{er} siècle associé, d'une part, à la croix et, d'autre part, à la première lettre de *Χριστός* en vertu du baptême conféré « en son nom » (1 Co I, 13-15; Ac VIII, 16 et XIX, 5). Le signe de croix n'est toutefois attesté avec certitude dans le rituel chrétien qu'au III^e siècle, dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome⁴. Cette imitation de la croix de Paul, alliée au commandement de porter sa croix et de suivre le Christ (Lc XIV, 27), aura des prolongements exégétiques et iconographiques : comme le notent nombre d'auteurs anciens, le modèle de la croix se trouve réalisé dans la posture d'un homme aux bras déployés; nul doute que les innombrables figures d'orant du premier art chrétien leur font écho. L'un des panneaux des portes de Sainte-Sabine (Rome, V^e siècle) représente d'ailleurs une crucifixion sans croix, suggérée par la simple disposition des bras du Christ et des larrons.

b) La croix est aussi chez Paul le moyen d'une réconciliation « horizontale » des deux peuples jadis opposés l'un à l'autre, les Juifs et les païens, désormais rassemblés « en un seul corps par la croix » (Ep II, 16). La croix comme principe de

rassemblement des élus jouera un grand rôle au IV^e siècle dans l'essor des pèlerinages à Jérusalem. Paul évoque enfin une réconciliation *verticale* de la terre avec les cieux, pacifiés « par le sang de la croix » (Col I, 20). Dans cette perspective, Ignace d'Antioche pourra parler, au début du II^e siècle, de la croix comme d'une « machine de levage » grâce à laquelle les « pierres du temple » (les fidèles) sont acheminées jusqu'au sommet de la construction du Père⁵. Une ancienne homélie pascale compare de son côté la croix à un « arbre aux dimensions célestes » qui est « l'échelle de Jacob et le chemin des anges »⁶. Au III^e siècle, Hippolyte voit dans le navire de l'Église « une échelle, permettant d'accéder à la vergue, [qui] est comme l'image du signe de la passion du Christ et entraîne les fidèles dans l'ascension céleste »⁷.

II. LES PREMIÈRES REPRÉSENTATIONS DE LA CROIX

Le signe du tau

On a cru reconnaître les plus anciennes figurations du signe chrétien sur des ossuaires juifs d'avant 135 découverts près de Jérusalem. Ces ossuaires comportent, entre autres signes tra-

cés à la hâte, des croix (+ ou ×) qui évoqueraient l'ancienne forme du *tau* hébreu (cf. *supra*) dont parle effectivement Origène⁸. On a néanmoins montré de façon définitive que ces marques étaient de simples repères d'atelier, les unes délimitant par une large croix quatre champs symétriques destinés à être sculptés, les autres permettant d'assortir le couvercle à la cuve – un même signe étant dans ce cas tracé sur le couvercle et sur la cuve –, tandis que les noms portés sur ces ossuaires sont ceux des clients auxquels ils étaient destinés⁹. Le *tau* cruciforme judéo-chrétien, investi du rôle symbolique que certains archéologues ont bien voulu lui prêter, n'est figuré avec certitude sur aucun vestige des I^{er} ou II^e siècles.

Le τ gréco-latin en forme de T est en revanche positivement attesté pour une période postérieure. À partir du II^e siècle, la comparaison de la croix avec le T apparaît régulièrement dans la littérature patristique. Dans les catacombes romaines, un T est parfois incisé au milieu ou à proximité du nom du défunt, sur plusieurs inscriptions qui demeurent toutefois difficilement datables¹⁰. À la Piazzuola de San Sebastiano se trouve l'intéressante inscription ITXΘYC : il s'agit du célèbre acrostiche formé à partir de *ἰχθύς* (*poisson*) : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ (*Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur*), interrompu par le T de la croix. Il est avéré que cette inscription n'a pu être exécutée ni avant 125-150 ni après 250-275¹¹. Le T, souvent associé à l'ancre, est également très fréquemment représenté sur les gemmes paléochrétiennes : un T sur lequel est perché un oiseau est par exemple planté sur un petit poisson horizontal, de manière à imiter la forme d'une ancre, sur une gemme du British Museum¹². On le retrouve répété à trois reprises sur une autre gemme où il forme d'abord la partie supérieure d'une ancre, puis le perchoir d'une colombe portant un rameau d'olivier et enfin le mât d'un navire¹³. Si les figurations du τ gréco-latin ne sont sans doute pas toutes antérieures à la Paix de l'Église, on peut toutefois admettre que son usage graphique et symbolique était déjà courant au III^e siècle.

Le staurogramme et le christogramme

Aux représentations gréco-latines du T, il faut ajouter la ligature \dagger qui apparaît dès le II^e siècle dans des manuscrits pour servir d'abréviation à *σταυρός* (*croix*)¹⁴. Assez rapidement, on remarque que ce « staurogramme » \dagger qui décore la fin de certains livres dans des manuscrits du IV^e siècle devient autonome¹⁵. Le staurogramme renvoie directement au nom même de la croix ; il évoque

aussi la disposition du crucifié. On en trouve un témoignage au début du V^e siècle sur la voûte du baptistère de San Giovanni à Naples. Un \dagger flanqué de l'alpha et de l'oméga y est représenté avec une boucle de ρ nimbée et couronnée par la main divine, devenant ainsi presque anthropomorphe¹⁶. Un texte qui, à ma connaissance, n'est jamais cité à propos de Naples nous donne un parfait commentaire de cette image :

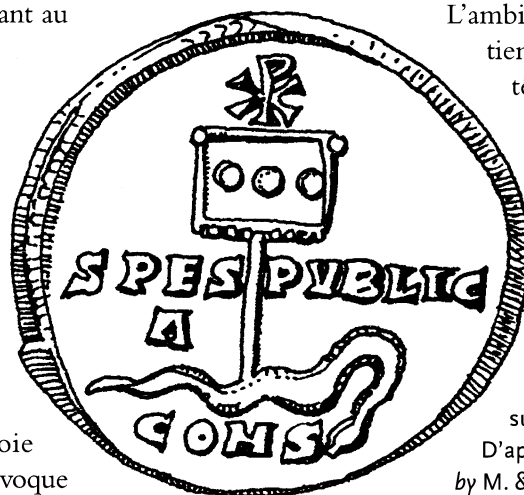
« Et toi, spectateur, veux-tu aussi voir les figures grecques ? Considère l'énigme parfaite de ce riche signe ; regarde le P grec, qui est la tête, ou bien les bras de la fixation [transversale]. Le Iota vertical, c'est le corps suspendu : la lettre montre le châtement, et le châtement apporte le salut. À proximité se trouve l'Alpha ; l'Oméga est aussi tout proche : la première lettre parce qu'il est Premier, la dernière parce qu'il est Dernier. Ces éléments-là de l'alphabet parce que Dieu surpasse tout élément : toutes les distinctions se réunissent dans le signe céleste. »¹⁷

Le chrisme ou christogramme \star , obtenu par ligature des deux premières lettres du nom du Christ (XPICTOC), s'est développé indépendamment du staurogramme \dagger : il n'est pas utilisé dans les anciens manuscrits du Nouveau Testament et, dans les catacombes de Rome « on ne connaît [...] aucun christogramme \star indiscutablement daté de l'époque préconstantinienne »¹⁸. Le plus ancien \star daté avec certitude est inséré dans une inscription de 323 (IN PACE \star)¹⁹.

III. LE SIGNE DE CONSTANTIN

« Quel dieu, quelle majesté à ce point efficiente t'a-t-elle conseillé ? »²⁰ demande en 313 l'auteur du IX^e Panégyrique à Constantin qui vient de défaire Maxence au pont Milvius. Cette question n'a pas cessé de préoccuper les biographes modernes du « premier empereur chrétien ».

L'ambiguïté des sources « païennes » et « chrétiennes » relatives à cet épisode décisif caractérise aussi la politique mise en œuvre par Constantin, dont on ne sait trop si elle s'est adaptée à l'irrésistible poussée de



Monnaie (billon) frappée à Constantinople en 327.

Avers : CONSTANTINUS MAX AVG. Profil lauré de Constantin.

Revers : SPES PVBLICA. *Labarum* planté sur un serpent.

D'après J. P. C. KENT, *Roman Coins* (photographs by M. & A. HIRMER), Londres, 1978, p. 331, n° 649.

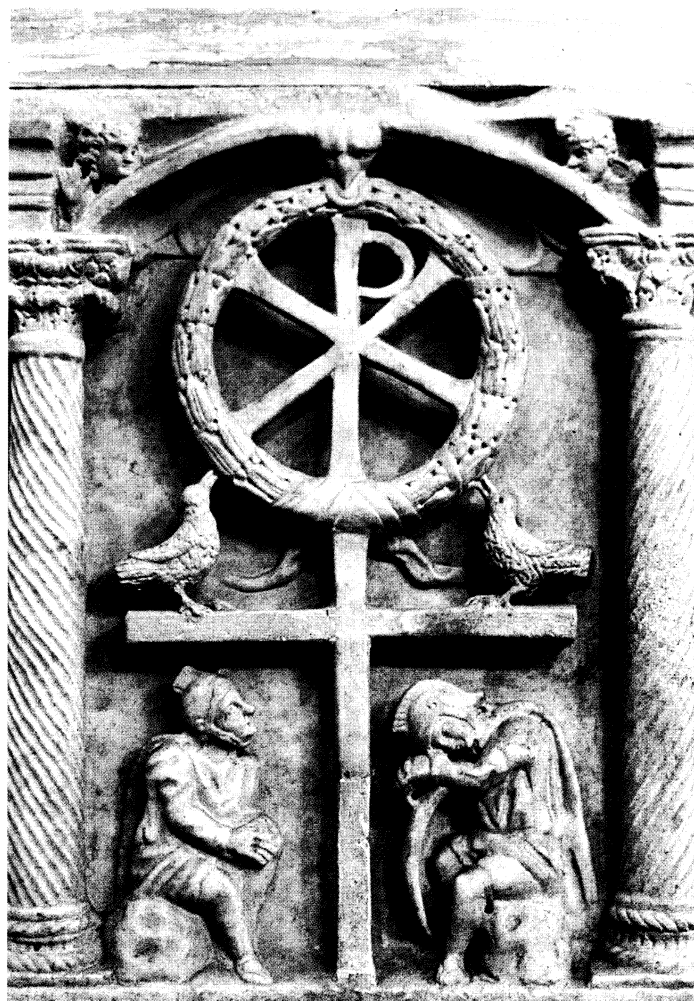
la composante chrétienne de l'empire, ou si elle a audacieusement parié sur une religion que Dioclétien avait presque failli éradiquer au début du IV^e siècle. La terminologie païenne officielle restera très vague concernant la victoire du pont Milvius : Constantin a défait Maxence *instinctu divinitatis mentis*, comme le proclame à Rome l'inscription de l'arc de triomphe de 315²¹.

Les deux premières versions de la vision de Constantin

Les versions chrétiennes de la victoire de 312 décrivent un « signe » qui sera par la suite définitivement associé à la croix et à l'avènement historique du christianisme. Lactance, dans son *De mortibus persecutorum* 44, 5-6 (rédigé avant 320, peut-être vers 315), rapporte que « Constantin fut averti pendant son sommeil de faire marquer sur les boucliers le signe céleste de Dieu » (*caeleste signum Dei*) et d'engager ainsi le combat. Il fait comme il lui a été ordonné « et fait inscrire sur les boucliers le [nom du] Christ, la lettre X étant tournée en travers, son extrémité supérieure ayant été recourbée en cercle », soit le signe †²². Eusèbe, dans la première édition de son *Histoire ecclésiastique* (avant 324), compare la défaite de Maxence à l'engloutissement des troupes de Pharaon lors de la traversée de la mer Rouge. Constantin n'est pas encore gratifié d'une vision mais, après son entrée triomphale à Rome, il « ordonne de placer le trophée de la Passion salutaire dans la main de sa propre statue », trophée qu'Eusèbe appelle aussi « signe sauveur » (IX 9, 10)²³. Ce signe est plus précisément décrit dans la *Vita Constantini* écrite après la mort de Constantin (337) : il s'agit d'une « haute lance en forme de croix » (*Vita C. I*, 40, 2), le *labarum*²⁴, apparu au milieu du jour à Constantin, avec le message suivant : « vaincs par ce trophée » (*Vita C. I*, 28, 2). Constantin a fait réaliser une copie de cet étendard dont Eusèbe nous dit avoir vu un exemplaire au palais de Constantinople : il s'agit d'une « haute lance recouverte d'or, pourvue d'une barre transversale façonnée en forme de croix », au sommet de laquelle le ✠ est enserré dans une couronne. Le *labarum* comprend encore un carré d'étoffe précieuse suspendu à la traverse et les portraits de Constantin et de ses fils (*Vita C. I*, 31). Ce qu'Eusèbe décrit est un objet d'apparat impérial qui a sans doute été réalisé bien après la campagne menée contre Maxence ; en effet, aucun des fils de Constantin n'était né en 312.

Les signes chrétiens sur les monnayages de Constantin et de ses successeurs

La question que posent les récits de Lactance et d'Eusèbe est de savoir dans quelle mesure les signes ✠ et † ont été diffusés par l'art impérial. La numismatique est seule à même



Sarcophage n° 171 du Museo Pio Cristiano (Vatican) : scène centrale.

d'offrir des éléments de réponse²⁵. Elle témoigne d'une lente adaptation des signes chrétiens qui aboutira au V^e siècle à la « victoire » définitive du motif de la croix. Dans sa description du *labarum*, Eusèbe précise que « l'empereur a même eu coutume de porter sur son casque ces lettres ✠ » (*Vita C. I*, 31, 1). Un médaillon d'argent de Pavie de 315 figure Constantin casqué avec, à la base du cimier, ce qui semble être un cabochon gravé d'un minuscule ✠²⁶. Le *labarum* est figuré pour la première fois en 327 sur un revers rarissime de Constantinople²⁷ : le ✠ apparaît en haut d'un étendard fiché sur un serpent représentant Licinius (vaincu en 324) ou l'ennemi barbare. La présence du ✠ sur d'autres séries constantiniennes plus courantes ne témoigne pourtant pas d'une propagande monétaire concertée ; il s'agit souvent d'initiatives ponctuelles prises par des ateliers locaux. La rareté et la discrétion du ✠ n'empêchent pas néanmoins qu'une politique d'acclimatation prudente de ce nouveau symbole ait

été voulue – sinon tolérée – par l'empereur lui-même : sa bienveillance en faveur du christianisme – l'édit de Milan en témoigne – ne peut pas faire de doute ; il est toutefois hasardeux d'y voir le reflet de ses convictions personnelles.

Les successeurs de Constantin emploieront le *labarum* marqué du ✠ de façon beaucoup plus explicite. Dès avant 350, il devient l'étendard personnel de l'empereur au pied duquel un captif est souvent agenouillé. L'usurpateur Vétranion inaugure en 350 une nouvelle légende pour ce type de revers : HOC SIGNO VICTOR ERIS (« par ce signe tu vaincras »), référence claire à la vision de Constantin des chroniqueurs chrétiens, et reprise la même année par Constance II²⁸. Le ✠, accosté de l'alpha et de l'oméga – ✠ – , finit même par occuper tout le champ des revers de Magnence (350-353)²⁹ comme affirmation christologique forte sans doute dirigée contre l'arien Constance II. Ce dernier, après avoir éliminé Magnence, ne fait d'ailleurs plus figurer de signe chrétien sur ses monnaies, ce qui montre que le ✠ avait fini par être associé au credo de Nicée auquel Constantin s'était rallié dans un premier temps³⁰. Les signes chrétiens disparaissent sous Julien l'Apostat (361-363), pour réapparaître dès le règne de Jovien (363-364). Les émissions de Valentinien et de Valens diffusent ensuite massivement le *labarum* portant indifféremment ✠, ✠, ✠, ✠ ou ✠ : « il apparaît maintenant que le christogramme et la croix sont équivalents »³¹. Sur le piédestal de la colonne d'Arcadius (vers 402), deux Victoires en vol apparaissent à trois reprises, portant dans une couronne, un ✠, une ✠ ou une ✠³². La croix occupe enfin définitivement la place d'honneur à partir de Théodose II (408-450) : sur des revers de *solidi* de 422, sa sœur Pulchérie remettra au goût du jour le modèle de la

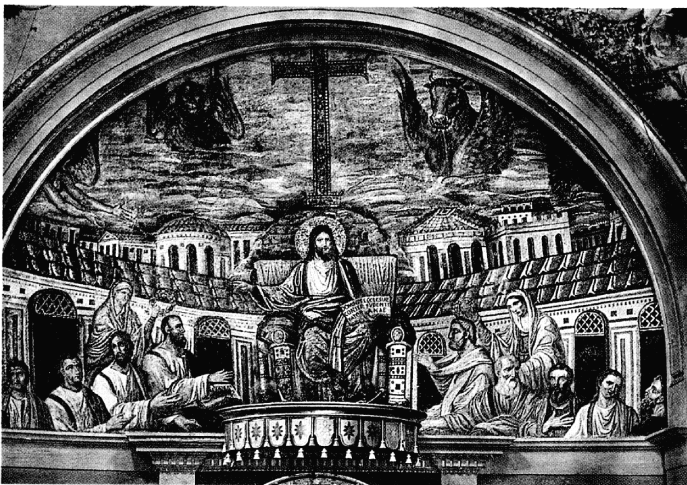
Victoire tenant un long trophée, désormais remplacé par une grande croix « latine » au contour parfois emperlé³³. Ce modèle de revers aura un immense succès par la suite : il sera repris au V^e siècle entre autres par Galla Placidia et Jules Népos et, au VI^e siècle, par des chefs burgondes, wisigoths et francs³⁴.

IV. CROIX CÉLESTE/CROIX TERRESTRE

L'image de la croix, nous avons pu le constater, n'apparaît qu'au terme d'une longue évolution ; on peut même dire qu'elle ne commence à compter réellement dans l'iconographie qu'à partir de la seconde moitié du IV^e siècle. On a longtemps pensé que son étonnante discrétion pendant les premiers siècles était due à la réception délicate du « message de la croix » par les chrétiens eux-mêmes. Il est vrai que certains apologistes ont parfois eu honte d'avouer la place qu'occupait la croix dans la pensée chrétienne. Pourtant, les commentaires qui défendent plus fermement la radicalité de la croix ne manquent pas. C'est bien le fait qu'ils n'aient pas suscité d'iconographie qui devrait surtout nous étonner. Cette « timidité figurative » s'explique avant tout par le rejet vétérotestamentaire de l'image que les chrétiens ont longtemps hésité à transgresser et qui est certainement à l'origine de la trop lente émergence des représentations de la crucifixion. Mais, en ce qui concerne la seule image de la croix, un autre élément me paraît devoir être pris en compte : de même que certains Pères se sont opposés à l'image du Christ, entre autres parce que celle-ci était en usage dans l'hétérodoxie³⁵, de même, certaines spéculations hérétiques sur la croix ont pu donner naissance à des représentations que les orthodoxes n'ont sans doute pas voulu concurrencer. L'image de la croix n'est devenue véritablement envisageable qu'après que l'orthodoxie a réaffirmé la réalité du sacrifice du Fils de Dieu, en particulier à travers l'Invention de la croix, événement déterminant qui fournira pour tout le Moyen Âge une assise solide aux formules iconographiques et liturgiques de la croix.

Le docétisme

Les spéculations sur la croix prennent leur origine au sein d'une tendance caractéristique du gnosticisme : le docétisme³⁶. Parce que la croix marque, selon les docètes, le moment où le Christ se sépare de l'homme charnel Jésus, abandonné aux souffrances et à la mort, elle devient au niveau macrocosmique la *limite* qui sépare le Plérôme intelligible des élus et des initiés d'avec le monde sensible d'ici-bas, voué à la perdition³⁷. Cette croix limite et séparatrice se trouve en totale contradiction avec la croix réconciliatrice



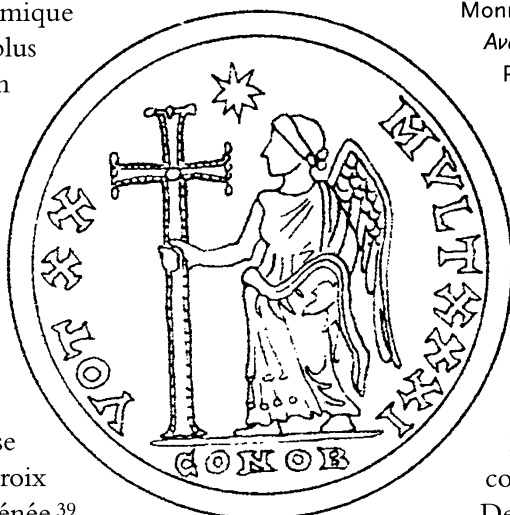
Mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne (Rome, avant 417). (Guglielmo MATTHIAE, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma. Tavole*, Rome, 1967, fig. 36)

de Paul ; elle devient une catégorie cosmique abstraite, sans fondement évangélique, plus proche de l'astrologie philosophique en vogue à la fin de l'empire que de l'événement historique du Golgotha. Elle rejoint en particulier le rôle que joue l'Âme du monde dans la cosmogonie du *Timée* de Platon³⁸ : tout en marquant la limite entre le sensible et l'intelligible, elle est garante de la stabilité du cosmos et marque les premières émanations qui vont donner naissance au monde visible. On peut se demander si cette « connaissance d'une croix supérieure » fermement dénoncée par Irénée³⁹ n'a pas favorisé l'utilisation d'un répertoire de symboles initiatiques spécifiques. Cette hyper-abstraction de la croix a sans doute favorisé une iconographie « aniconique » essentiellement constituée de symboles ou de diagrammes, dont on possède quelques exemples⁴⁰. On peut les rapprocher des signes utilisés par la théurgie néoplatonicienne qui étaient, selon les dires de Proclus (philosophe du v^e siècle), fondés sur la forme même de l'Âme du monde⁴¹ – et on sait à quel point cette dernière a été déterminante pour l'interprétation gnosticienne de la croix.

La position orthodoxe

Depuis Paul et sa proclamation aux Corinthiens d'un « Christ crucifié, scandale pour les Juifs et pour les païens », l'Église n'a cessé de s'opposer à toute forme de docétisme. Irénée de Lyon, utilisant les armes de ses adversaires, s'est même risqué à reprendre l'image de la croix cosmique pour renverser la perspective pessimiste des gnostiques. Le passage mérite d'être cité *in extenso* :

« Et, parce que lui-même est le Verbe de Dieu tout-puisant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création tout entière et *contient* sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur [cf. Ep III, 18] – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi –, il fut aussi crucifié en ces [quatre dimensions] lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà disposé en forme de X dans l'univers : il fallait en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, rende manifeste *le fait pour lui d'être crucifié avec l'univers*, afin de révéler, par la posture visible [de la crucifixion], son action au plan invisible, à savoir que c'est lui qui illumine la hauteur, c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux, qui *embrasse* la profondeur, c'est-à-dire les choses qui sont dans les régions de dessous la terre, qui étend la longueur depuis le Levant jusqu'au Couchant, qui dirige à la



Monnaie (*solidus*) de Pulchérie (422).

Avers : AEL PVLCHERIA AVG. Profil diadémé de Pulchérie

Revers : VOTXX MVLTXXX. Victoire tenant une grande croix.

D'après E. DINKLER et E. DINKLER-VON SCHUBERT « Kreuz I : vorikonoklastisch », *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, V, Stuttgart, 1995, col. 41-42, fig. 5.

manière d'un pilote la largeur du Pôle et du Midi, et qui appelle de toutes parts les dispersés [cf. Is XI, 12 et Jn XI, 52] à la connaissance du Père. »⁴²

De même que Paul affirmait, en étant « crucifié avec le Christ », pouvoir désormais vivre avec le Christ (Ga II, 19-20), Irénée comprend l'action vivifiante invisible du Christ comme une « commune crucifixion » avec le monde entier. La croix « cosmique » d'Irénée n'est pas une catégorie indépendante, mais l'image même du mode d'action divine sur le monde, qui passe nécessairement par l'événement du Golgotha. Elle n'a pas pour but de « séparer », mais de « réunir » et de « rassembler ». Seul l'emploi du verbe *σταυροῦν* (*crucifier*) permettait de rétablir la réalité des souffrances et de la mort du Christ contre les spéculations docètes. La spécificité du message chrétien ne se maintient qu'au prix de l'affirmation forte de deux réalités en Christ, sa divinité et son humanité, sa puissance et sa faiblesse : « Celui qui suspendit la Terre est suspendu, celui qui fixa les cieux est fixé, celui qui consolida tout est retenu sur le bois, celui qui est Maître est outragé. »⁴³

L'Invention de la croix

C'est ce *principe réaliste*, absolument vital pour la survie de l'authenticité du message évangélique, qui doit nous permettre de mieux comprendre les enjeux de l'Invention de la croix. Un apocryphe comme les *Actes de Jean* exprime son docétisme radical en dépréciant précisément la croix historique du Golgotha : au cours d'une pseudo-révélation, Jean s'entend expliquer par le Christ que la « croix de lumière » qu'il vient de contempler, cette croix « qui a tracé une limite à ce qui est créé et inférieur, puis qui s'est répandue en toutes choses, *ce n'est pas la croix de bois* que tu vas voir lorsque tu seras descendu d'ici »⁴⁴.

Un certain nombre d'études ont pu clarifier au cours des années 1990 les problèmes relatifs aux fondations constantiniennes de Jérusalem. Le « rocher du Golgotha », actuellement propriété du patriarcat grec orthodoxe, étant donnée son étroi-

tesse, n'a pu servir de support aux trois croix du Calvaire⁴⁵. Comme l'a récemment démontré Joan E. Taylor, les Évangiles et les sources anciennes indiquent que l'emplacement de la crucifixion était situé plus au sud, à un endroit dont le souvenir a été gardé durant les trois premiers siècles par l'Église primitive⁴⁶. Le tombeau aujourd'hui vénéré au Saint-Sépulcre a en revanche plus de chance d'être authentique ; il n'est pas exclu qu'Hadrien, fondateur en 135 d'Aelia Capitolina (la Jérusalem romaine), ait sciemment placé sa propre statue empruntant les traits de Jupiter sur le lieu même de la tombe du Christ⁴⁷, tandis qu'en face se dressait un temple de Vénus⁴⁸. C'est ce forum que Constantin fit déblayer dans les années 320, travaux au cours desquels le sépulcre du Christ fut retrouvé⁴⁹. Cette découverte aurait, selon Eusèbe, motivé à elle seule la construction de l'ensemble du complexe. Il est avéré que l'évêque de Césarée a volontairement gardé le silence sur la découverte de la croix qui avait vraisemblablement eu lieu dans les mêmes années. Eusèbe reproduit pourtant dans la *Vita C.* III, 30 une lettre de Constantin qui fait part à l'évêque Macaire de Jérusalem (314-334) de sa surprise devant la découverte de « la marque (γνώρισμα) de la très sainte Passion », terminologie qui ne peut désigner que la croix, et non le tombeau. Le discours qu'Eusèbe prononce en 335 à l'occasion des trente ans de règne de Constantin mentionne en outre la construction à Jérusalem d'un « saint temple pour le signe salutaire ». Il s'agit de la grande basilique de l'esplanade du Sépulcre, qui était donc dès sa consécration (335) dédiée à la croix⁵⁰. Cela nous est confirmé à la fin du IV^e siècle par Égérie qui précise que la fête de la Dédicace de la Basilique était aussi celle de l'Invention de la croix⁵¹. Les deux célébrations seront par la suite dissociées : la Dédicace sera fêtée le 13 septembre, l'Exaltation de la croix le 14 septembre⁵². Le dossier complexe des récits de l'Invention de la Croix a été récemment réexaminé par deux chercheurs nordiques, Stephan Borgehammar et Jam Willem Drijvers⁵³, qui sont d'accord pour attribuer à la légende une origine hiérosolymitaine, au milieu ou dans la seconde moitié du IV^e siècle⁵⁴.

Le culte du bois de la croix

Le culte de la relique de la croix commence donc vraisemblablement dans les années 330. Cyrille de Jérusalem mentionne dès la fin des années 340 le fait que des fragments de la croix circulent de par « toute la Terre »⁵⁵. Égérie décrit l'adoration de la relique le vendredi saint : le saint bois est sorti d'un « coffret d'argent doré » et présenté sur une table avec l'écriteau⁵⁶ : apparemment, la relique était déjà incomplète. Le récit de l'Invention de la croix par Héléne nous apprend d'ailleurs que les clous et une partie du bois avaient

été transportés peu après leur découverte au palais de Constantinople⁵⁷.

Dans les *Catéchèses* de Cyrille, délivrées aux catéchumènes de Jérusalem, la relique de la croix est présentée comme l'argument antidocète par excellence, qui « confond » quiconque prétend nier que « la Passion fut réelle » (*Cat.* 13, 4). En 385, Paula, « prosternée devant la croix, adorait le Seigneur comme si elle l'y contemplait suspendu »⁵⁸. Alors qu'Eusèbe a très certainement été témoin des premières manifestations du culte de la relique, son absolu silence vis-à-vis du bois de la croix a profondément intrigué les historiens. Eusèbe a tout d'abord pu douter de l'authenticité de la découverte. Nous avons vu qu'il connaissait l'emplacement original de la crucifixion (cf. n. 46) qui ne correspondait sans doute pas à celui d'où la croix a été exhumée par la suite. D'autre part, en tant que théologien, Eusèbe est plus intéressé par la résurrection – d'où sa prédilection pour le Sépulcre – que par la crucifixion, contrairement à Cyrille de Jérusalem⁵⁹. La Passion n'est abordée par Eusèbe que dans une œuvre composée avant qu'il prenne parti dans la crise arienne⁶⁰. S'il est sans doute exagéré de qualifier Eusèbe de docète radical, il apparaît néanmoins que sa conception de la croix demeure au stade du symbole abstrait. Eusèbe n'emploie nulle part le terme ξύλον (*bois*) pour désigner la croix. Dans la *Vita Constantini*, le terme même de σταυρός (*croix*) n'apparaît qu'à 5 reprises, contre 11 pour σύμβολον (*symbole*), 19 pour σημείον (*signe*) et 22 pour τρόπαιον (*trophée*) – et il n'est question à aucun moment dans ce panégyrique de la mort du Christ. Même lorsque le *labarum* est appelé « symbole de la Passion salutaire » (*Vita C.* II 4, 2), il se contente de jouer le rôle attendu des enseignes militaires nicéphores. À aucun moment il ne vient appuyer une quelconque théologie de la croix qui rappellerait de près ou de loin ce qu'Eusèbe pouvait lire chaque jour dans les Épîtres de Paul.

Eusèbe est donc réticent à mettre en valeur le réalisme cru de la Passion qui entrerait pour lui en contradiction avec sa théologie d'un *logos* cosmique et platonisant⁶¹. Il lui est également intolérable que le christianisme se prosterne soudainement devant un morceau de bois. C'est cette crainte de l'idolâtrie qui l'a certainement conduit à garder par-devers lui la nouvelle de la découverte de la croix, comme il avait soustrait aux regards les portraits de Paul et du Christ qui lui furent un jour apportés, afin que les fidèles « n'en soient pas scandalisés »⁶². Le développement du culte de la croix doit en effet être mis en parallèle avec celui des images et des reliques, qui a rencontré des résistances fortes bien avant la crise iconoclaste. Alexander Alexakis a récemment publié ce qui apparaît à ce jour comme le plus ancien texte iconophile, datant vraisemblablement du deuxième tiers du V^e siècle.

Dans ce dialogue, la défense de la vénération du bois de la croix intervient au même titre que celle des images des martyrs. L'image du Christ, absente de ce débat, n'est sans doute pas encore « théologiquement correcte » ; c'est le bois de la croix qui y supplée :

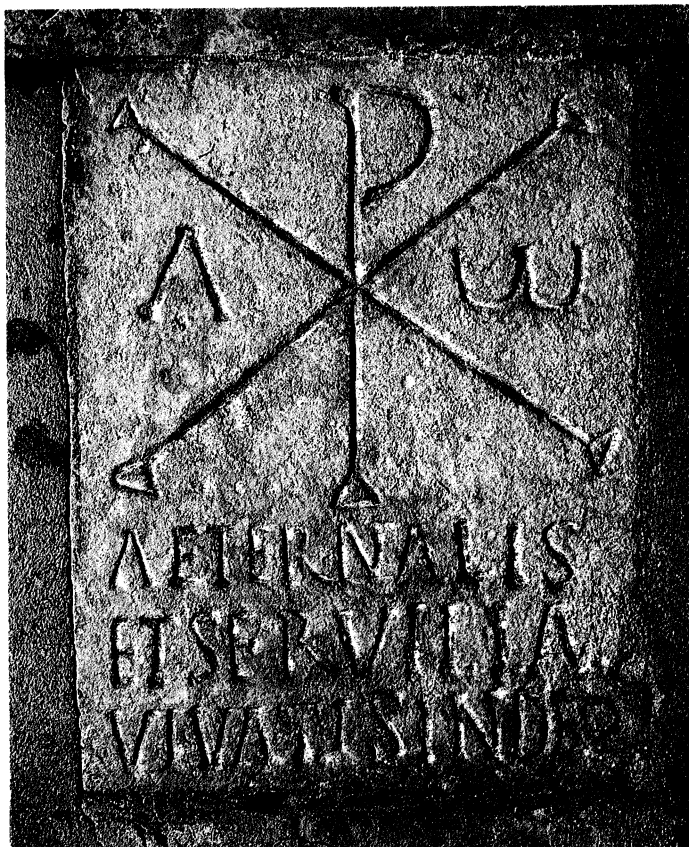
« La croix n'est-elle pas un bois, un objet fait de main d'homme ? mais regarde la gloire qu'elle a reçue du Christ qui a été étendu sur elle ; elle chasse en effet les démons, elle guérit les maladies, elle donne la vie. »⁶³

La justification de la vénération du bois – comme celle des reliques – repose sur les prodiges dont la croix a fait preuve. Les récits de l'Invention utilisent eux aussi ce genre d'argument : la croix est chaque fois authentifiée par un miracle – guérison ou même résurrection. Si le bois de la croix participe à l'affirmation de la réalité historique de la Passion, il est toutefois, pour la piété de l'Antiquité tardive, bien plus qu'un simple témoignage archéologique.

L'apparition de 351

C'est Cyrille, vraisemblablement, qui est l'auteur d'une lettre adressée à Constance II dans laquelle il relate l'apparition d'une croix dans le ciel de Jérusalem, le 7 mai 351. Ce petit texte⁶⁴, qui provoquera l'institution d'une fête liturgique⁶⁵, présente la croix sous ses différents rôles, ceux précisément qu'elle jouera tout au long du Moyen Âge, en apparaissant comme une réponse de l'Église à l'historiographie officielle impériale représentée par la *Vita Constantini*. Dans cette lettre, Cyrille attribue l'Invention de la croix au règne de Constantin, tandis que, pour Constance, « il ne s'agit plus d'un vestige sorti de terre, mais de prodiges d'origine céleste ». La nouvelle se devait d'être transmise à l'empereur, afin de raffermir sa foi et de faire en sorte que « comme si tu avais Dieu lui-même comme auxiliaire, tu t'empresses de porter en avant le trophée de la croix [...] en t'équipant du signe apparu dans le ciel ». De Constantin et de Milvius, il n'est évidemment pas question ; Jérusalem préfère divulguer sa propre apparition, en affirmant sa prééminence : c'est l'Église qui rend l'empereur vainqueur, et non l'inverse, comme l'histoire de Constantin le laisserait volontiers supposer.

Cette grande croix lumineuse apparaît « dans les saints jours de la Pentecôte ». Comme lors de l'événement relaté dans les Actes des Apôtres (II, 5 sq.), une multitude accourt au prodige et « se rassemble dans la sainte église [...] jeunes et vieux, hommes et femmes, [...] indigènes et étrangers, chrétiens et païens venus d'ailleurs ». La vision de 351 réactualise le rassemblement de la Pentecôte dans la Jérusalem du IV^e siècle, qui voit sans cesse affluer le nombre de ses pèlerins. Cyrille se place également dans une perspective eschatologique : la stauro-



Civaux (Vienne), inscription de l'abside.

phanie à laquelle il assiste lui rappelle bien entendu le « signe du Fils de l'homme » (Mt XXIV, 30), dans lequel on a reconnu depuis longtemps la croix. Mais Cyrille ne considère pas le prodige dont il a été témoin comme le signal du Jugement ; ce prodige « s'accomplira plus solennellement encore » à la fin des temps. Il doit néanmoins inviter à la vigilance.

CONCLUSION

La lettre de Cyrille avec laquelle nous avons terminé cette présentation des origines de la croix marque à la fois la fin d'une période de tâtonnements et le début de ce que nous pourrions appeler le « Moyen Âge de la croix ». Sur un plan politique, la *virtus* traditionnelle des empereurs est fermement assujettie au signe de la victoire du Christ : le christianisme peut clamer la légitimité d'un succès historique « non fait de main d'homme ». Sur un plan doctrinal, le « langage de la croix » a achevé de surmonter la contestation docète, pour se trouver très clairement au centre de la catéchèse de l'Église ; le bois miraculeux de la croix a démontré la supériorité du salut historique sur le salut mythique des gnostiques. Parce qu'elle est intimement liée à

la croix de bois, la croix céleste, image de l'activité du Verbe, est désormais interprétée dans des termes qui réfutent le pessimisme du dualisme eschatologique : elle n'est plus un signe de séparation, mais marque la réconciliation du sensible et de l'intelligible, des pécheurs et des justes, du temps historique et de la fin des temps, de l'homme et de Dieu. Son efficacité salvatrice est de tous temps, en tous lieux, pour tous, à partir de son centre historique et spatial : le Golgotha.

Ce n'est donc pas un hasard si la croix doit la plupart de ses formules liturgiques et iconographiques médiévales à l'Église de Jérusalem. La principale fête de la croix, l'exaltation du 14 septembre, correspond à l'anniversaire de la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre. La figure emblématique du « premier empereur chrétien » est, avec sa mère Hélène, rattachée par l'Église à la Ville sainte. Il s'en est fallu de peu que Cyrille dépasse même Constantin de sa vision. L'iconographie dépend également pour une bonne part de Jérusalem. Le « réalisme » du bois de la croix invite l'iconographie à privilégier de plus en plus la forme « canonique » du gibet, qui s'impose peu à peu sur les monnaies comme substitut du *labarum*. L'essoufflement du docétisme rend même envisageable la représentation du crucifié, sans que soit abandonnée l'image de la seule croix. Il faut en revanche renoncer au pseudo-modèle

iconographique d'une croix gemmée plantée sur le Golgotha. Christine Milner a récemment montré que les sources antérieures à la prise de Jérusalem par les Perses (614) n'apportent aucun témoignage positif sur l'existence d'une telle croix monumentale. Les mentions de la croix faites par les pèlerins se réfèrent avant tout à la relique. C'est elle qui inspire les représentations de la croix, représentations qui n'ont pas pour but de « photographier » avec précision tel ou tel monument de l'esplanade du Sépulcre, mais de donner une image symbolique de la relique⁶⁶. C'est le cas des célèbres ampoules rapportées de Jérusalem au VI^e siècle, qui diffusent des variantes du *labarum*, parfois formé d'un tronc de bois de palme et/ou surmonté du buste anthropomorphe du Christ. Accompagnée d'éléments symboliques comme les quatre fleuves du Paradis, la croix y prend des aspects très divers qui ne peuvent en aucun cas renvoyer à un monument existant⁶⁷. Cette remarque s'applique aussi à la mosaïque romaine très controversée de Sainte-Pudentienne, où une grande croix gemmée est plantée sur un rocher⁶⁸. Les riches staurothèques orfèvrées utilisées pour conserver les fragments de la relique favoriseront de leur côté l'essor du thème de la croix gemmée.

LUC RENAUT

Abréviations :

BnF = Bibliothèque nationale de France.

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris.

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig/Berlin.

ILCV = E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, 2 vol., Berlin, 1925 et 1927.

LCL = *Loeb Classical Library*, Harvard-Cambridge-Londres.

PDF = *Les Pères dans la Foi*, coll. dir. par A.-G. HAMMAN et M.-H. CONGOURDEAU, Paris.

PG = *Patrologia Graeca* de J.-P. Migne, Paris.

RIC VII = Patrick BRUUN, *The Roman Imperial Coinage, VII, Constantine and Licinius, A.D. 313-337*, Londres, 1966.

RIC VIII = J. P. C. KENT, *The Roman Imperial Coinage, VIII, The Family of Constantine I, A.D. 337-364*, Londres, 1981.

SC = collection « Sources chrétiennes », Paris.

Vita C. = *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, F. WINKELMANN (éd.), GCS (Eusebius Werke 1, 1), Berlin, 1975.

Notes

1. « Si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message » (1 Co XV, 14).
2. Voir par ex. la célèbre enluminure de l'évangélaire de Rabula (VI^e siècle, H. LECLERCQ, « Croix et crucifix », *DACL*, 3, 2, Paris, 1914, fig. 3380), l'ancien couvercle de reliquaire du Museo Sacro du Vatican (VI^e siècle, A. GRABAR, *L'Âge d'or de Justinien*, Paris, 1966, p. 190, fig. 205) et, au-dessus de l'abside, la crucifixion de l'arc triomphal de S. Maria Antiqua à Rome (VIII^e siècle, cf. J. HUBERT, J. PORCHER, W.F. VOLBACH, *L'Europe des invasions*, Paris, 1967, p. 117, fig. 131).
3. Lecture qui considère que l'Ancien Testament contient des « types » annonciateurs du sacrifice du Christ. Ainsi interprétera-t-on le bâton de Moïse (Ex XIV,16; XVII, 5-6), l'échelle de Jacob (Gn XXVIII, 12-13), l'arche de Noé (Gn VI, 13 sq.) et d'autres « bois » salvateurs de l'Ancien Testament comme des préfigures de la croix.
4. Éd., trad. et notes B. BOTTE, *SC* 11 bis, 2^e éd., 1968, p. 91 et 135-137. C. VOGEL, « La signation dans l'Église des premiers siècles », *La Maison-Dieu*, 75, 1963, p. 37-51.
5. *Lettre aux Éphésiens* 9, P.T. CAMELOT (éd.), *SC* 10, 1958, p. 77.
6. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* (§ 51, 8-9), P. NAUTIN (éd.), *SC* 27, 1950, p. 176. On suggère aujourd'hui de dater ce texte des II^e-III^e siècles.
7. *De Antichristo* 59, H. ACHELIS (éd.), *GCS* 1, 1897, p. 40.
8. B. BAGATTI, « Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino? », *Rivista di Archeologia Christiana*, 26, 1950, p. 117-131, spéc. p. 120-126. Voir aussi E. DINKLER, « Zur Geschichte des Kreuzsymbols », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 170 et J. DANIELOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 148.
9. R. HOUSTON SMITH, « The Cross Marks on Jewish Ossuaries », *Palestine Exploration Quarterly*, 1974, p. 53-66.
10. Le T est souvent plus grand que les lettres du nom qu'il accompagne, cf. ex. réunis par H. LECLERCQ, « Croix... », *op. cit.* n. 2, col. 3053, fig. 3362, 3364, 3366, 3367 et 3369.
11. P. C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York/Oxford, 1994, p. 235, qui signale en outre un autre acrostiche entrecoupé du T (IXTΘYC) trouvé en Syrie, à Kanatha (el-Qanawat).
12. O. M. DALTON, *Catalogue of Early Christian Antiquities [...] in the [...] British Museum*, Londres, 1901, pl. 2, n° 3.
13. À ces motifs s'ajoutent un agneau, un berger portant un agneau et l'acrostiche IXTΘYC : C. CECHELLI, *Il trionfo della Croce. La Croce e i santi segni prima e dopo Costantino*, Rome, 1954, p. 64, fig. 9.
14. E. DINKLER-VON SCHUBERT, « CTAYPOC: Vom "Wort vom Kreuz" (1 Kor. I, 18) zum Kreuz-Symbol », *Byzantine East, latine West art-historical studies in honor of Kurt Weitzmann*, Princeton, 1995, p. 29-39.
15. Art. cité, n. 14, p. 36.
16. F. STRAZZULO, « Il Battistero di Napoli », *Arte Cristiana*, 62, 1974, p. 145-176.
17. *De Trinitate*, 74-82, poème anonyme du V^e siècle, C. A. RAPISARDA (éd.), *Orientii Commonitorium Carmina Orientio Tributa*, Catania, 1958, p. 133.
18. P. BRUUN, « Symboles, Signes et Monogrammes », *Sylloge Inscriptionum Christianarum Veterum Musei Vaticani*, H. ZILLIACUS (éd.), 2, *Commentarii* (Acta Instituti Romani Finlandiae, vol. I, 2), Helsinki, 1963, p. 73-166, ici p. 157.
19. *ILCV*, 2, n° 3257.
20. *Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est majestas [...]?*, (9^e Panégyrique de Constantin, 2, 4 dans *XII Panegyrici latini*, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1911).
21. Cf. notice dans *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century, Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, Nov. 19, 1977 - Feb. 12, 1978*, dir. K. WEITZMANN, New-York, 1979, p. 67.
22. H. I. MARROU, « Autour du monogramme constantinien », *Mélanges Étienne Gilson*, Toronto/Paris, 1959, p. 242, *reprinted dans id.*, *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de Patristique* (« Coll. de l'École française de Rome », 35), Rome, 1978, p. 407. Une autre traduction est possible ; elle ferait correspondre le signe de Lactance avec celui d'Eusèbe. La place me manque pour discuter ici de ce problème.
23. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* 8-9, G. BARDY (éd.), *SC* 55, 1967, p. 61-64.
24. Ce nom latin n'est donné que dans le titre tardif du chap. 31 (livre 1) ; il apparaît pour la première fois à la fin du IV^e siècle dans le *Contra Symmachum* de Prudence (I, 487), M. LAVARENNE (éd.), Paris, 1948, p. 151.
25. Les meilleures et les plus récentes contributions sont à ce sujet celles de Patrick BRUUN, « The Christians Signs on the Coins of Constantine », *Arctos* (Acta philologica fennica nova series), 3, Helsinki, 1962, p. 5-35, et « The Victorious Signs of Constantine : A Reappraisal », *The Numismatic Chronicle*, 157, 1997, p. 41-59.
26. Munich, Staatliche Münzsammlung (n° 86 627, deux autres exemplaires connus seulement).
27. *RIC VII*, p. 352 et pl. 18, n° 19 (trois exemplaires répertoriés).
28. *RIC VIII*, pl. 16, n° 283.
29. Deux frappes d'Arles (BnF 9413 et 1982).
30. BRUUN, *op. cit.* n. 25, p. 52.
31. *Ibid.*, n. 25, p. 55.
32. A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pl. 13-15.
33. Sur le passage du trophée à la croix, cf. R. H. STORCH, « The Trophy and the Cross : Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries », *Byzantion*, 40, 1970, p. 105-117. Anatole FROLOW (« Numismatique byzantine et archéologie des Lieux saints », *Mémorial Louis-Petit, mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest, 1948, p. 78-94) et Kenneth G. HOLM (« Pulcheria's Crusade A.D. 421-22 and the Ideology of Imperial Victory », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 1977, p. 153-172) ont tenté de relier ce type à longue croix avec une croix orfèvrée qu'aurait fait ériger Théodose II sur le Golgotha. Cet épisode n'apparaît qu'au début du IX^e siècle, dans la *Chronographie* de Théophane (PG 108, col. 233A) où il est daté de 428. Les *solidi* de 422 ne peuvent donc avoir aucun rapport avec une donation effectuée six ans plus tard, à moins de suivre K. G. HOLM qui pense possible de ramener cette date à 421 (*op. cit.*, p. 163, n. 46). Cette hypothèse hasardeuse n'a pas reçu le soutien de Christine MILNER, qui a même récemment douté de la véracité du compte rendu de Théophane (« "Lignum Vitae" or "Crux Gemmata" ? The Cross of Golgotha in the Early Byzantine Period », *Byzantine and Moderne Greek Studies*, 20, 1996, p. 83-84).
34. C. BRENOT, « Monnaies », *Naissance des arts chrétiens*, Paris, 1991, p. 171, fig. c ; p. 173, fig. d ; p. 175, fig. b1, b2, a3.
35. Les carpocratens possédaient un portrait du Christ qu'ils vénéraient avec d'autres images de philosophes (IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses* I, 25, 6, A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU (éd.), *SC* 264, 1979, p. 343-344). L'empereur Alexandre Sévère (225-235) avait également dans son *lararium*, entre autres images de *divi principes* et de philosophes, celles du Christ, d'Abraham et d'Orphée (AELIUS LAMPRIDIUS, *Biographie d'Alexandre Sévère*, 29, 2 dans *The Scriptorum Historiae Augustae II*, D. MAGIE (éd.), *LCL* 140 (5^e reprint), Cambridge-Londres, 1980, p. 234).
36. Le « docétisme » (du grec δοκέω : sembler, paraître) désigne l'idée selon laquelle les souffrances et la mort du Christ n'ont été qu'une « apparence ».
37. Cf. la réfutation d'IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* I, 3, 5, éd. cit. n. 35, p. 57-61, et le témoignage de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 22, 4, F. SAGNARD (éd.), *SC* 23, Paris, 1948, p. 103.
38. Cette Âme du monde est constituée du cercle de l'équateur céleste et du zodiaque qui se croisent « comme un X » (*Timée* 36BC, A. RIVAUD (éd.), Paris, 1925, p. 149). Justin avait déjà noté le rapport

- entre le X de Platon et la forme de la croix (*1^{re} Apologie* 60, L. PAUTIGNY (éd.), Paris, 1904, p. 125-127).
39. *Adv. Haer.* III, 18, 5, éd. cit. n. 37, p. 320.
40. Cf. les signes d'un manuscrit docète : *The Books of Jeu and the untitled Text in the Bruce Codex*, C. SCHMIDT (éd.), trad. et notes V. MACDERMOT, (*The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies*, XIII), Leiden, 1978, p. 64, 68, 72, 83-87, 91, 107, 109, 112, 115, 129, 131, 135, 136-137.
41. *Commentaire sur le Timée III*, 255-256, trad. et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, 1967, p. 299
42. *Démonstration de la prédication apostolique* 34, éd. A. ROUSSEAU, SC 406, 1995, p. 130-133. Mes italiques s'écartent volontairement de la traduction d'Adelin Rousseau. Je ne peux défendre ma position ici, par manque de place.
43. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque* 96 (vers 160-170), éd. O. PERLER, SC 123, 1966, p. 117.
44. *Actes de Jean* (II^e siècle) 99, trad. É. JUNOD et J.-D. KAESTLI, dans *Écrits apocryphes chrétiens* 1, F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), Paris, 1997, p. 1006.
45. S. GIBSON et J. E. TAYLOR, *Beneath the Church of the Holy Sepulchre Jerusalem. The Archaeology and Early History of Traditionnal Golgotha*, (Palestine Exploration Fund Monograph, Series Major, 1), Londres, 1994, p. 57. Les évangélistes ne parlent d'ailleurs à aucun moment d'une colline ou d'un rocher.
46. Au II^e siècle, il se trouvait au milieu du *Decumanus* d'Hadrien, (MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque* 94, éd. cit. n. 43, p. 117), ce qui correspond à l'indication donnée à la fin du III^e siècle par Eusèbe dans son *Onomastikon* : « près des flancs nord du mont Sion », E. KLOSTERMANN (éd.), GCS (Eusebius Werke 3, 1), Leipzig, 1904 (reprint Hildesheim, 1966), p. 74. Cf. J. E. TAYLOR, « Golgotha : a Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial », *New Testament Studies*, 44, 1998, p. 180-203.
47. *Ibid.*, p. 194-198.
48. Cf. JÉRÔME, *Lettre* 58, 3 (datée de 394-396), J. LABOURT (éd.), Paris, 1953, p. 77.
49. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita C.* III, 28.
50. Cf. Z. RUBIN, « The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem », *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, dir. L. I. LEVINE, Jérusalem-Detroit, 1982, p. 79-105, en part. p. 83.
51. *Itinéraire* 48, trad. P. MARAVAL, *Récits des premiers pèlerins au Proche-Orient* (textes choisis, IV^e-VII^e siècles), Paris, 1996, p. 141-142. D'après Égérie, la croix aurait été retrouvée lors des cérémonies d'inauguration du complexe constantinien (donc en 335).
52. Et cela dès le V^e siècle (R. BORNERT, « La célébration de la Sainte Croix dans le rite byzantin », *La Maison-Dieu*, 75, 1963, p. 97).
53. S. BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross was found. From Event to Medieval Legend* (« Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapliga studier », 47), Stockholm, 1991 ; J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1992. Ces deux auteurs ont édité leurs travaux sans se connaître ; un état de la question très pratique confronte leurs positions respectives dans H. J. W. DRIJVERS et J. W. DRIJVERS, *The Finding of the True Cross : the Judas Kyriakos Legend in Syriac, Introduction, text and translation* (« Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », vol. 565), Louvain, 1997, p. 16-20.
54. C'est Rufin qui en transmettrait apparemment la plus ancienne version (RUFINUS, *Historia Ecclesiastica* 10, 7-8, T. MOMMSEN (éd.), GCS (Eusebius Werke 2, 2), 1908, p. 969-971. Trad. angl. dans DRIJVERS, *Helena Augusta...*, op. cit. n. 53, p. 79-80. Sur l'illustration de l'Invention, cf. dernièrement E. BALICKA-WITAKOWSKA, « The Story of the Invention of the Holy Cross Illustrated in Two Syriac Manuscripts », *Iconographica. Mélanges offerts à P. Skubiszewski* (Coll. « Civilisation médiévale », 7), Poitiers, 1999, p. 1-14.
55. *Catéchèses* IV, 10 ; X, 19 ; XIII, 4, trad. J. BOUVET, PDF 53-54, 1993, p. 68, 150, 189.
56. *Itinéraire* 37, trad. cit. n. 51, p. 130.
57. RUFINUS, *Historia Ecclesiastica* 10, 8, éd. cit. n. 54, p. 971.
58. JÉRÔME, *Lettre* 108, 8, J. LABOURT (éd.), Paris, 1955, p. 167. La croix devant laquelle se prosterne Paula est bien la relique, et non une croix stationnale (MILNER, art. cité n. 33, p. 81).
59. P. W. L. WALKER, *Holy Cities, Holy Places ? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990, p. 129 et 257.
60. Vers 318-323 dans le livre X de la *Demonstratio Evangelica* (PG 22).
61. Cf. par ex. *The Theophania* 1, 34, trad. angl. du syriaque par S. LEE, Cambridge, 1843, p. 23-24 et H. A. DRAKE, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, (University of California Publications : Classical Studies, 15) Berkeley-Los Angeles-Londres, 1976, p. 90, chap. 6, 19-20 et p. 106-107, chap. 11, 14-17.
62. *Lettre à Constantia*, trad. P. BAILLET, dans *Les images. L'Église et les Arts visuels*, D. MENOZZI (éd.), Paris, 1991, p. 72.
63. A. ALEXAKIS, « The Dialogue of the Monk and Recluse Moschos concerning the Holy Icons, An Early Iconophile Text », *Dumbarton Oaks Papers*, 52, 1998, p. 191, lignes 67-69.
64. Éd. crit. E. BIHAIN, « L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix », *Byzantion*, 43, 1973, p. 264-296.
65. Qui n'apparaît à Constantinople qu'au IX^e siècle : J. HALLIT, « La croix dans le rite byzantin. Histoire et théologie », *Parole de l'Orient*, 3, 1972, p. 294.
66. MILNER, art. cité n. 33.
67. A. GRABAR, *Ampoules de Terre sainte* (Monza-Bobbio), Paris, 1958, p. 56.
68. On a vu plus haut (n. 33) que l'hypothétique croix gemmée de Théodose II n'a pu être élevée avant 420/421. Or, la mosaïque de Sainte-Pudentienne est précisément datée d'avant 417. Aucun rapport ne peut donc être établi entre ces deux croix. Les architectures de l'abside romaine ne sont pas non plus une représentation rigoureuse des constructions hiérosolymitaines du IV^e siècle, mais la vision symbolique de la Jérusalem céleste (cf. Y. CHRISTE, « La colonne d'Arcadius, Sainte-Pudentienne, l'arc d'Éginhard et le portail de Ripoll », *Cahiers archéologiques*, 21, 1971, p. 33-35).