



HAL
open science

La christianisation des lieux de culte païens : “ assassinat ”, simple récupération ou mythe historiographique ?

Thomas Creissen

► To cite this version:

Thomas Creissen. La christianisation des lieux de culte païens : “ assassinat ”, simple récupération ou mythe historiographique ?. Gallia - Archéologie de la France antique, 2014, La fin des dieux, 71 (1), pp.279-287. hal-01932515

HAL Id: hal-01932515

<https://hal.science/hal-01932515v1>

Submitted on 6 Jan 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La christianisation des lieux de culte païens : « assassinat », simple récupération ou mythe historiographique ?

Thomas CREISSEN

Mots-clés. Topographie chrétienne, premiers édifices chrétiens, transition religieuse, paysage monumental, conversion, emploi, Sulpice Sévère, Martin de Tours.

Résumé. À partir de quelques textes, l'existence d'une fréquente conversion des anciens lieux de culte païens en église a souvent été admise. Ces mutations se situeraient dans un contexte de guerre des religions qui se serait soldé par le triomphe du christianisme. Quelques cas illustres (Panthéon, Parthénon...) paraissent confirmer la réalité du phénomène. Ce mouvement aurait eu pour conséquence une pérennité des lieux du sacré entre paganisme et christianisme. Un modèle théorique est ainsi apparu, qui a constitué une grille de lecture préétablie comme le démontre ici le cas des travaux consacrés au Limousin.

Mais, depuis quelques décennies, le développement des recherches archéologiques combiné à un examen plus critique des sources montre que la réalité a été bien plus nuancée. Les exemples de continuité entre temples et églises restent rares et ils font souvent suite à une période d'abandon : ce sont des bâtiments abandonnés plus que des temples qui sont transformés. Ce mouvement s'inscrit en fait dans un processus plus vaste de réaffectation d'un patrimoine bâti antique sans fonction.

Enfin, il apparaît également que si des exemples sont bien mentionnés dans les textes, ils demeurent assez rares et sont parfois douteux. Certains d'entre eux, en particulier le fameux récit relatif à l'action de saint Martin, prennent quelques libertés avec la réalité, afin de proposer un modèle de figure très chrétienne.

Keywords. Christian topography, first Christian buildings, religious transition, monumental landscape, conversion, reuse, Sulpicius Severus, Martin of Tours.

Abstract. The frequency of the conversion of ancient pagan cult places into churches has often been supposed on the basis of a few written sources. These modifications could happen within a context of religious conflicts ending with the triumph of Christianity. Some famous cases (Pantheon, Parthenon,...) seem to confirm the reality of this phenomenon. This development consequently would assume the perennity of sacred sites from Paganism to Christianity.

A theoretical pattern then appeared, giving a pre-established reading grid as is demonstrated by the study cases in Limousin. But from a few decades the development of researches combined with a more critical analysis of sources shows that the reality was slightly different. Cases of continuity between temples and churches are very few and this often happens after a time of abandonment: they became deserted buildings more often than temples being converted. This evolution is set in a large process of appropriation of an antique heritage framework.

Lastly, sources make mention of some cases but still they are very few and sometimes uncertain. Some of them, notably the famous narration about Saint Martin's acts, change the reality in order to propose an ideal model of a most Christian figure.

Translation: Isabelle FAUDET

Parmi les possibles causes de la « fin des dieux » païens figure, bien évidemment, le remplacement de la religion à laquelle ils étaient associés par une nouvelle, en l'occurrence le christianisme. Les modalités du passage de l'une à l'autre restent toutefois difficiles à appréhender de manière globale, et il est en fait évident que le phénomène a été complexe, polymorphe et, surtout, qu'il a suivi un rythme très différent selon les régions ou les contextes. Le christianisme s'est diffusé plus rapidement dans certaines parties de l'ancien Empire, notamment en Orient, et la supposée résistance des campagnes a souvent été mise en avant.

Dans cette période de transition, comment les chrétiens se sont-ils comportés vis-à-vis des païens ? Quels rapports les

représentants de ces différentes religions ont-ils entretenus ? Là-encore, aucune réponse univoque ne saurait être avancée. Gageons toutefois qu'une inévitable rivalité a dû exister.

Un certain nombre de documents – païens comme chrétiens – donnent ainsi l'image d'une communauté chrétienne combative, menant une sorte de guerre sainte contre les tenants de l'ancienne religion²⁸¹. Certains chrétiens sont alors décrits comme s'en prenant physiquement aux symboles mêmes de l'ancienne religion, en premier lieu les temples et les statues qu'ils abritaient, les idoles si souvent pourfendues dans la littérature chrétienne (Ries, 1997, p. 9-16 ; Caseau, 2001).

281. Pour une synthèse récente sur la question, voir Caseau, 2001.

L'image qui se dessine et qui a été longtemps véhiculée est celle d'une politique agressive visant à supplanter l'ancienne religion au moyen de destructions massives, phénomène qui se serait notamment traduit par le réinvestissement fréquent des anciens lieux de culte païens, convertis de force en églises.

C'est plus particulièrement sur la réalité de ce phénomène de transformation des lieux de culte païens en sanctuaires chrétiens que nous voudrions nous attarder. Le sujet a déjà été maintes fois abordé et il s'agira essentiellement de synthétiser des données accumulées depuis de nombreuses années : pas de réelle nouveauté dans notre propos donc, mais simplement une sorte d'état de la question.

TÉMOIGNAGES TEXTUELS ET MATÉRIELS

LES SOURCES TEXTUELLES

Dans le récit qu'il fait de la construction du complexe du Saint-Sépulcre de Jérusalem aux environs de 326, Eusèbe de Césarée rapporte que, pour permettre sa construction, l'empereur Constantin a ordonné la destruction d'un sanctuaire dédié à Aphrodite (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, III, 25-30). Le vocabulaire employé est fortement connoté : la divinité est qualifiée de « démon impur », le texte évoque des « demeures de l'erreur » et indique que Constantin se serait vanté auprès de l'évêque Macaire d'avoir « allégé » ce saint lieu « de la honteuse installation d'une idole ». Il précise que l'espace a été intégralement déblayé dans une optique de purification.

Dans le *Liber Pontificalis*, la notice biographique consacrée à l'évêque Sylvestre précise que, toujours à l'époque de Constantin, l'église consacrée à Pierre dans le secteur du Vatican a été érigée à l'emplacement d'un temple consacré à Apollon²⁸².

Ce mouvement de transformation des temples, amorcé avec la reconnaissance officielle du christianisme, se serait amplifié dans la seconde moitié du IV^e s., dès avant l'interdiction définitive du paganisme. L'un des témoignages les plus célèbres corroborant la réalité de ce phénomène se trouve dans la biographie de Martin de Tours (mort en 397), biographie qui a été rédigée par Sulpice Sévère peu avant 400²⁸³. Il y évoque à plusieurs reprises les pérégrinations du prélat dans les campagnes de Gaule, en indiquant qu'il se rendait dans les sanctuaires païens pour y renverser les idoles et y détruire les autels, allant jusqu'à raser les monuments²⁸⁴. Surtout, le biographe précise que sur ces ruines étaient érigés des lieux de culte destinés à la communauté chrétienne, phénomène qu'il présente comme commun²⁸⁵. Ces nouveaux monuments deviennent alors le symbole du triomphe du christianisme.

282. « Eodem tempore Augustus Constantinus fecit basilicam sancto petro apostolo in templum Apollinis [...] » (*Liber Pontificalis*, 34, c. 16).

283. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*. Plusieurs traductions sont disponibles : on renverra plus particulièrement à celle de Richard Viot (Tours, 1861), disponible en ligne, ainsi qu'à celle de Jacques Fontaine (1967) qui fait encore référence.

284. « Il [Martin] 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. » (Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 14, 6, trad. J. Fontaine, vol. I, 1967, p. 285).

285. « Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il construisait aussitôt des églises ou des ermitages » (Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 13, 9, trad. J. Fontaine, vol. I, 1967, p. 283).



Fig. 205 – Le martyre des saints Cassius et Castus, cathédrale de Monreale, Sicile (cliché : S. Brodbeck, Université Panthéon-Sorbonne).

Pour le début du V^e s., il est possible d'évoquer le cas du Marneion de Gaza. Marc le diacre, biographe de l'évêque Porphyre, rapporte que, en 402, ce dernier avait fait détruire ce prestigieux temple pour laisser place à une église. En outre, il est précisé que des pierres appartenant au temple avaient été remployées pour paver le sol d'une cour située en avant de l'église, cela pour que non seulement des hommes mais aussi des chiens et des cochons puissent les piétiner (Caillet, 1996, p. 195-196). L'utilisation de ce l'on pourrait appeler ces remplois de relégation vise alors à exprimer clairement cette victoire d'une religion sur une autre, désormais totalement soumise.

Dans le livre XVI du *Code Théodosien* est compilée une série de textes qui portent sur l'interdiction des cultes païens, dont certains réclament la destruction des idoles et des temples qui doivent être purifiés par l'imposition d'un signe chrétien²⁸⁶.

De tels témoignages sont par ailleurs assez abondants dans la littérature hagiographique. Plusieurs récits évoquent des prélats détruisant d'anciens lieux de culte païens, remplacés ou non par des églises. Grégoire de Tours rapporte ainsi le cas d'un sanctuaire orné de statues détruit par le diacre Vulfilicus dans les Ardennes vers le milieu du VI^e s. (Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VIII, 15). Selon son récit, la grande statue de Diane présente en ce lieu ne peut être démantelée qu'après que le diacre aura adressé une prière au Seigneur, tant elle était lourde. Pour des périodes plus récentes, il est possible d'évoquer, parmi d'autres, l'histoire des saints campaniens Cassius et Castus, qui auraient été martyrisés à la fin du III^e s. mais dont la légende ne s'est progressivement forgée qu'au cours du Moyen Âge central. Conduits devant le temple d'Apollon pour y adorer l'idole, les deux saints refusent d'obtempérer. Ils préfèrent effectuer une prière à Dieu, prière dans laquelle ils demandent au Seigneur de détruire le temple et de renverser les idoles afin de pouvoir aménager une église en ce lieu. Naturellement, leur prière est exaucée²⁸⁷. Ce récit est d'autant plus intéressant qu'il donne naissance à une imagerie : il est possible de voir cet épisode

286. Sur ces derniers, voir notamment Dierkens, 2008.

287. Sur ces saints et sur cette image, voir Brodbeck, 2010, p. 364-375. Nous remercions Sulamith Brodbeck de nous avoir autorisé à reproduire sa photographie.

illustré sur les mosaïques de la fin du XII^e s. ornant le revers de la cathédrale sicilienne de Monreale (fig. 205) ; et cette image est elle-même l'héritière d'une tradition iconographique plus ancienne²⁸⁸.

Dans ces exemples, la destruction des temples et leur remplacement par des églises devient la réalisation du dessein de Dieu²⁸⁹.

Ces témoignages permettent donc de mettre en évidence un mouvement de destruction volontaire, par des chrétiens, de lieux de culte païens. Assez fréquemment, des églises leur auraient été substituées. Ce mouvement se serait amorcé dès le début du IV^e s., à une époque où la religion païenne est censée avoir été encore florissante, tout au moins vivante²⁹⁰. Dans quelques cas, la destruction violente des monuments ou la relégation des éléments appartenant aux anciennes constructions semblent inscrire ces transformations supposées dans un climat revancharde, en faire l'expression d'une sorte de guerre sainte.

Toutefois, un témoignage textuel bien connu permet d'envisager une autre logique pour ces phénomènes de réappropriation. Dans un courrier adressé à l'abbé Mellitus, parti évangéliser les Angles aux environs de 600, le pape Grégoire le Grand recommande à ce dernier de réinvestir les temples après y avoir détruit les idoles²⁹¹. Dans son esprit, il ne s'agit pas de signifier glorieusement le triomphe de la nouvelle religion, mais au contraire, bien plus humblement, de faciliter une transition douce entre paganisme et christianisme en conservant un même lieu de célébration pour les fidèles passés d'une religion à une autre.

Mais qu'ils soient « assassinés » ou, plus délicatement, « euthanasiés », dans un cas de figure comme dans l'autre, ce sont bien les chrétiens que ces différents témoignages nous présentent comme les responsables de la mort des sanctuaires du paganisme. Surtout, ces témoignages insistent sur la continuité des lieux sacrés, les églises étant aménagées dans, ou construites sur, d'anciens édifices culturels païens.

LES TÉMOIGNAGES MATÉRIELS

En dehors de ces sources textuelles, la réalité de la conversion de certains temples en églises est parfaitement documentée

288. L'image est rapprochée d'un épisode figurant au sein d'un cycle consacré à saint Corneille dans le *Ménologe de Basile II* (dernier quart du X^e s.) (Brodbeck, 2010, p. 373).

289. Comme l'a déjà relevé Béatrice Caseau, il est alors possible d'évoquer un parallèle avec certains passages bibliques, notamment Ex. 34 : 13 ; Dt. 7 : 5 (Caseau, 2001, p. 64).

290. Les différentes contributions rassemblées dans ce volume démontrent de manière évidente que la situation était en réalité bien plus complexe.

291. « À son très cher fils le père abbé Mellitus, Grégoire serviteur des serviteurs de Dieu [...]. Lorsque le Dieu Tout-Puissant aura fait parvenir auprès du très révérend évêque Augustin, notre frère, dis-lui que j'ai longuement réfléchi au sujet des Angles : je veux dire qu'il ne faut pas détruire les temples qui abritent les idoles, mais les idoles qui s'y trouvent ; on aspergera les temples avec de l'eau bénite, puis on érige des autels où seront disposées les reliques. Car si ces temples ont été convenablement bâtis, il est indispensable qu'ils passent du culte des démons au service du vrai Dieu. Ainsi, voyant que leurs temples ne sont pas détruits, les habitants pourront renoncer du fond de leur cœur à leurs erreurs et, connaissant désormais le vrai Dieu, se sentir d'autant plus prêts à revenir l'honorer dans des lieux qu'ils fréquentaient naguère. » (*Epistula* 76, dans *Patrologie latine*, vol. 77, p. 1215-1216).



Fig. 206 – Intérieur de l'église Saint-Pierre à Alba Fucens, Abruzzes, Italie (cliché : Th. Creissen, Université François-Rabelais, Tours).

à travers d'exemples encore conservés. L'un des plus célèbres est très certainement le Panthéon de Rome, converti en église en 608 à l'initiative de Boniface IV (608-615). Longtemps considéré comme le plus ancien temple de la ville converti en église, il aurait pu avoir été précédé par quelques autres monuments selon des travaux récents²⁹².

Parmi les autres exemples fameux il faut naturellement évoquer les conversions en églises du Parthénon et de l'Érechteion d'Athènes, intervenues entre les VI^e s. et VII^e s. (Spieser, 1976, p. 310-311 ; Živkov, 2000 ; Caseau, 2001, p. 105-106). En Gaule, le temple d'Auguste et de Livie à Vienne et, plus tard, la Maison Carrée de Nîmes ont également été transformés en église. À côté de ces prestigieux exemples conservés en milieu urbain, nombre de cas moins connus sont également attestés, comme par exemple l'église Saint-Pierre d'Alba Fucens (Abruzzes), elle aussi implantée dans un ancien temple (fig. 206) (Mertens, 1981 ; Lucarelli, 1991).

292. Ainsi de l'oratoire associé à la diaconie de Sainte-Marie-in-Cosmedin, qui aurait pu être implanté dans un temple dédié à Hercule vers 600 (Vincenti, 2002). Par ailleurs, le temple de *Mater Matuta* aurait pu être transformé en église dès les environs de 500. Les preuves matérielles qui servent à asseoir cette hypothèse demeurent toutefois fragiles (Ramieri, 2004-2005).

LA DOCUMENTATION ARCHÉOLOGIQUE

Au cours des XVIII^e s. et XIX^e s., la multiplication des excavations autour et à l'intérieur des églises et l'intérêt que l'on prêta à ces découvertes entraînèrent la découverte de vestiges identifiés à des temples sous plusieurs de ces édifices chrétiens.

Des découvertes archéologiques intervenues au cours des XX^e s. et XXI^e s. corroborent l'existence de la superposition église/sanctuaire païen. Ainsi, pour en rester aux seules limites de la France actuelle, il a été possible de découvrir plusieurs églises qui avaient été implantées dans d'anciens sanctuaires ruraux : c'est le cas pour le *fanum* de Saint-Martin-de-Boscherville (Seine-Maritime) ou bien pour celui de Civaux (Vienne), où l'église a toutefois été construite à proximité de la *cella*, tandis qu'une cuve baptismale était aménagée dans l'un des portiques ²⁹³. À Roujan (Hérault), un petit temple a été transformé en église moyennant l'adjonction d'une abside à la *cella* (fig. 207) (Colin, Schwaller, 1995). Plus récemment, les fouilles dirigées par Isabelle Cartron et Dominique Castex sur la commune de Jau-Dignac-et-Loirac (Gironde) ont révélé l'existence d'un autre cas de sanctuaire rural transformé en église moyennant l'adjonction d'un chœur carré (Cartron, Castex, 2009 ; Carton, 2009-2010).

L'ÉLABORATION D'UNE THÉORIE

À partir de tous ces éléments – témoignages textuels, monuments conservés en élévation ou bien encore éléments trouvés en fouilles – le terrain semblait tout préparé pour tirer des conclusions générales : le phénomène de la conversion des temples en églises était non seulement ancien, mais aussi fréquent.

Répetons-le : cette idée qui voulait que certaines églises soient implantées sur d'anciens temples était déjà présente au Moyen Âge. Au IX^e s. (?), une tradition prétendait que l'évêque de Rouen avait bâti une église sur un ancien temple dédié à Vénus et, au XII^e s., certains habitants considéraient que la cathédrale d'Évreux avait été construite sur un ancien temple ²⁹⁴. Des récits équivalents circulaient également en Orient, selon le *Synaxaire* copte : « quand l'empereur vit la résolution de notre père le patriarche [Théophile (385-412)] et son empressement à bâtir des églises, il lui livra les trésors de tous les temples qui étaient en Égypte. Théophile en détruisit la plus grande partie et construisit à leur place des églises et des asiles pour les étrangers » ²⁹⁵.

Pour mesurer le poids de ce présupposé au tournant du Moyen Âge et de la période moderne, il est possible d'évoquer le cas du *Tempietto* de Spolète, un édifice du haut Moyen Âge adoptant la forme d'un temple. L'édifice est rapidement mentionné par Alberti qui y reconnaît un monument antique ²⁹⁶, et la même interprétation prévaut chez Palladio qui reproduit

293. Pour Saint-Martin-de-Boscherville, voir Le Maho, 1998 et, plus récemment, Le Maho, 2004, p. 48-54. Sur Civaux, voir Papinot *et al.*, 1996.

294. Exemples rapportés dans Le Maho, 1994, p. 14.

295. Le document est connu à travers une version arabe du XIII^e s. (source citée dans Caseau, 2001, p. 68).

296. « *Vidi ego in Umbria sacellum vetustum...* » (Alberti, 1485 rééd. 1966).

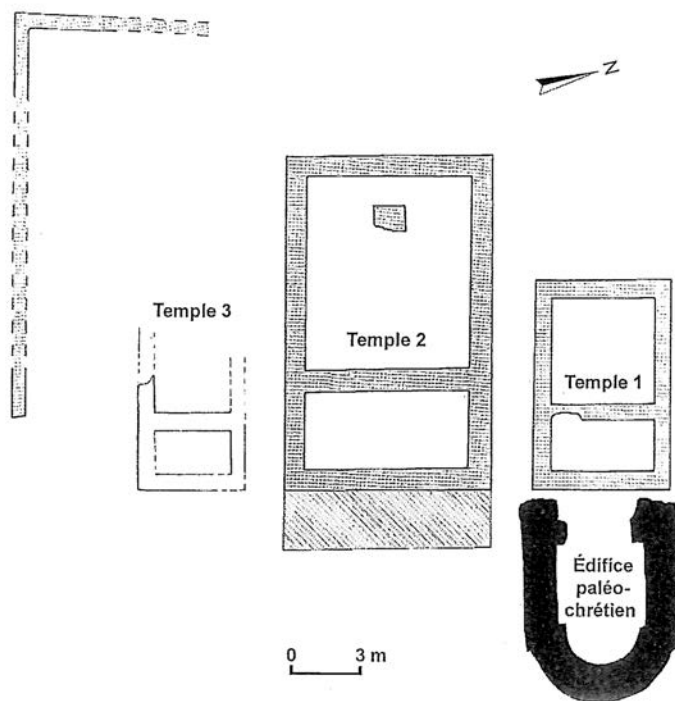


Fig. 207 – Les temples et l'église paléochrétienne à Roujan, Hérault (dessin : M.-G. Colin et M. Schwaller, CNRS).

même le « temple » dans son ouvrage consacré à l'architecture (Palladio, 1570, IV, p. 98-102). Aucun de ces auteurs ne s'étonne de la conversion de cet édifice en église, probablement car le phénomène était considéré comme banal. Au cours du XVI^e s. toujours, nombres d'auteurs protestants ont accusé les catholiques d'avoir substitué le culte des saints au polythéisme antique, et ce discours a pu lui aussi contribuer à asseoir le principe d'une continuité des lieux de culte ²⁹⁷. Faute d'une étude approfondie, reconnaissons toutefois qu'il nous est pour l'instant impossible de dresser un inventaire raisonné des textes modernes dans lesquels la conversion de temple en église serait rapportée ; textes qui assureraient le relais entre les traditions évoquées précédemment et les écrits plus scientifiques qui apparaissent à partir du XIX^e s. ²⁹⁸

En ce qui concerne la période contemporaine, et pour se cantonner au seul cas français, quelques textes importants, à vocation historique ou encyclopédique, méritent d'être distingués.

Au début du XIX^e s., J.-B. Seroux d'Agincourt avance ainsi, sans plus de précisions, que nombre des premières églises ont été implantées dans ou sur l'emplacement de temples païens

297. Ce thème a été évoqué au colloque intitulé « Des dieux civiques aux saints antiques dans le monde tardo-antique (IV^e-VII^e siècles) » qui s'est tenu à Nanterre du 3 au 5 avril 2013.

298. L'importance de la période moderne dans l'élaboration de la théorie de la substitution des églises aux temples païens à déjà été soulignée par Claire Sotinel. Cette dernière met notamment en exergue le livre de Giovanni Marangoni publié en 1744, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese*. Elle suppose également que les jésuites ont joué un rôle important dans la diffusion de cette théorie, mais aussi dans sa réactualisation et elle cite le cas d'une église jésuite – Saint-Ignace de Sora – qui aurait été implantée sur les ruines d'un ancien temple (Sotinel, 2004, p. 53-54).

(Seroux d'Agincourt, 1823)²⁹⁹. Un siècle plus tard, Camille Jullian affirme de manière péremptoire que la plupart des premières églises construites en France l'ont été sur des anciens temples païens, évoquant des conversions brutales dans les campagnes³⁰⁰. Son récit est évidemment largement fondé sur le témoignage de Sulpice Sévère.

Mais c'est toutefois Émile Mâle qui est le plus illustre représentant de la théorie de la continuité des lieux de culte, au moins à l'échelle de la France³⁰¹. Dans la *Fin du paganisme en Gaule*, Émile Mâle s'appuie sur les sources textuelles et surtout sur des témoignages matériels pour étayer la construction de son discours³⁰². Selon lui, la documentation archéologique démontre clairement que la plupart des premières églises de Gaule ont bien été fondées sur d'anciens sanctuaires païens. De nombreux temples auraient été convertis, mais les églises seraient également venues se substituer aux sanctuaires de carrefour, de sources, ou bien encore aux bois sacrés et aux laraires domestiques. C'est bien une continuité de la topographie cultuelle dans l'acception la plus large du concept que postule l'auteur³⁰³.

Sans qu'il soit possible et utile d'inventorier ici l'ensemble des écrits récents dans lesquels la validité du principe d'une fréquente substitution des églises aux temples est acceptée, il convient toutefois de souligner qu'on la retrouve encore parfois dans quelques publications scientifiques³⁰⁴ – certes de plus en plus rarement –, mais surtout qu'elle continue de rencontrer un certain succès dans des textes bien plus grand public³⁰⁵.

299. À propos des hommes des premiers temps chrétiens, il indique : « Les églises qu'ils visitaient, bâties dans les premiers siècles du christianisme sur le modèle des anciennes basiliques, ou formées des temples mêmes de la religion païenne, leur rappelaient les principes de l'architecture antique » (Seroux d'Agincourt, 1823, *Tableau historique*, p. 17). Plus loin, la même idée se retrouve : « Nous avons remarqué que lorsque les chrétiens, après avoir obtenu la liberté de leur culte, construisirent des églises sur les emplacements des temples du paganisme, ou appliquèrent à leur usage, soit ces anciens édifices, soit les basiliques [...] » (*ibid.*, *Architecture*, p. 16).

300. « Il doit y avoir peu de cathédrales de Gaule qui ne se dressent sur des fondements de temple païens [...]. Pour les paroisses rurales, on procédait plus franchement encore, presque brutalement. Martin, dans tous les villages où il passait avec quelque chance de succès, allait droit au temple du lieu, y détruisait les idoles, érigeait l'édifice de son Dieu, et y installait moines ou prêtres. Et ainsi, à Amboise, à Levroux, dans cent autres bourgades, la vie religieuse continuait aux mêmes endroits et pour ainsi parler sur les mêmes pierres. » (Jullian, 1993, p. 517).

301. À tel point d'ailleurs qu'il en est parfois présenté comme l'« inventeur » alors qu'il en est plutôt l'héritier et le porte-parole.

302. Voir Mâle, 1950 et en particulier le deuxième chapitre intitulé : « La fin du paganisme en Gaule : les églises remplacent les temples », p. 32-69.

303. Selon Émile Mâle toujours, le village français, avec son château et son église, ne serait que l'ultime avatar de la *villa* antique accompagnée de son laraire : « Le château et l'église semblent inséparables, c'est que le château a remplacé la villa gallo-romaine et l'église son laraire » (Mâle, 1950, p. 64).

304. On peut citer les propos de Michel Colardelle : « Le sol de nombreuses églises paroissiales contient des vestiges d'édifices plus anciens qui montrent une permanence quasi systématique du lieu de culte (voir les superpositions des lieux de culte païens et chrétiens à Saint-Martin-de-Boscherville) » qui figurent dans sa contribution relative au réseau paroissial au sein du volume collectif *Naissance des arts chrétiens* (Colardelle, 1991, p. 126). Précisons toutefois que l'auteur nuance quelque peu son propos un peu plus loin, et que, dans ce même volume, Noël Duval se montre très prudent sur cette question de la conversion précoce des temples en églises (Duval dir., 1991, p. 189).

305. Qu'on nous permette simplement d'évoquer certaines pages de Wikipédia même si ce site ne paraît pas avoir sa place dans une publication scientifique : il n'en constitue pas moins une source d'information de plus en plus

Dans les lignes qui précèdent il a été possible de constater que, avant même que n'interviennent les découvertes archéologiques évoquées précédemment, l'idée de la continuité entre temple et église était déjà ancrée dans les mentalités. Pour citer Béatrice Caseau : « [...] un schéma de christianisation a été mis en place et il est systématiquement reproduit : il inclut le récit de la résistance païenne vaincue par les saints qui procèdent à la destruction des temples et à la construction d'églises » (Caseau, 2001, p. 68). C'est là une donnée capitale puisque, en réalité, c'est précisément l'existence de ce présupposé théorique qui, bien souvent, est à l'origine de la datation et de l'identification des vestiges. Quand les explorations du sous-sol se développèrent et entraînaient la découverte fréquente de vestiges antiques sous les églises, il est possible de gager que l'existence de cet *a priori* a orienté la lecture de ces vestiges. Et l'identification de ces supposées ruines de temples venait alors à son tour étayer la validité du postulat initial dans une logique de raisonnement circulaire. Pour résumer : la tradition veut que les églises soient construites sur des temples, donc les vestiges situés sous ces dernières appartiennent bien à des temples ; des vestiges de temples sont présents sous les églises, donc la tradition textuelle est parfaitement fondée.

LE CAS DU LIMOUSIN

Quelques exemples limousins permettent d'illustrer le poids de ce modèle théorique depuis le XIX^e s. et l'essor des recherches sur la première architecture chrétienne.

Selon le témoignage de Pierre Beaumesnil, les travaux de reconstruction du palais de l'évêché de Limoges au milieu du XVIII^e s. permirent de retrouver des vestiges d'un riche mobilier antique³⁰⁶. Nombre de ces éléments auraient été ornés de motifs érotiques³⁰⁷. Au siècle suivant, à partir de ces témoignages matériels attestant l'existence d'une importante occupation antique, Charles-Nicolas Allou en arrive à la conclusion que la cathédrale avait été implantée sur un ancien temple, probablement dédié à Jupiter (Allou, 1821, p. 137). Peu après, le caractère franchement obscène de l'iconographie pousse un autre auteur à envisager l'existence d'un édifice cultuel dédié à Priape (Tripon, 1837, p. 76). La divinité change, mais le principe de l'existence d'un temple n'est absolument pas remis en cause.

En dehors de la capitale régionale, d'autres exemples peuvent être évoqués. En 1916, Georges Nétange observe la présence de plusieurs blocs de grand appareil remployés à la base du chevet de l'église Saint-Hilaire de Moutier-Rozeille (Creuse) (Nétange, 1916-1918). Il en arrive alors à la conclusion que cette église avait été très tôt implantée dans un ancien

consultée... On se reportera notamment aux notices consacrées à Sainte-Sophie de Constantinople, construite sur un temple dédié à Apollon, à Notre-Dame de Paris, qui surmonte un temple dédié à Jupiter, ou bien encore à la première cathédrale de Périgueux, venue remplacer un temple dédié à Mars.

306. L'auteur, un comédien itinérant, est contemporain des travaux qu'il évoque. Ses écrits ont largement disparu mais sont connus par des transcriptions partielles.

307. Pour ces éléments, voir en particulier Allou, 1821, p. 3 et p. 73-76 ou bien encore Tripon, 1837, p. 76, ouvrage dans lequel on trouve des reproductions de ces œuvres.

temple païen. Pour reprendre ses mots : « le prêtre de la religion nouvelle se substitua au flamme » (*ibid.*, p. 143).

Plus récemment, des fouilles réalisées au chevet de l'église Saint-Martin de Parsac, toujours dans la Creuse, ont révélé l'existence d'un bâtiment antique sous-jacent, partiellement incorporé dans l'église actuelle (Leblanc, 1988). Les fouilles ayant révélé l'existence de plusieurs sarcophages du haut Moyen Âge, Raymonde Leblanc affirme que le lieu a été très tôt christianisé. Par ailleurs, le site semble border un itinéraire de long parcours reliant l'ouest à l'est de la Gaule. Or les sources indiquent que Martin effectua plusieurs périples en direction de l'est en passant par le centre de la Gaule. Raymonde Leblanc en conclut donc qu'en ce lieu se dressait un sanctuaire de carrefour, probablement détruit par saint Martin en personne, qui aurait ensuite été transformé en église. Ceci expliquerait alors le choix du vocable.

Le cas de l'incorporation partielle d'un bâtiment antique dans les églises limousines du Moyen Âge reste exceptionnel. En revanche, une enquête en cours réalisée sous la direction de Jacques Roger montre que le remploi de blocs en grand appareil dans les églises rurales de la région est loin d'être marginal : en l'état actuel de la recherche, environ une cinquantaine de cas est attestée (Crissen, Roger, 2011). Ces blocs doivent-ils alors être identifiés comme les vestiges d'anciens temples démantelés pour la construction des églises ?

Avant de répondre à cette question, il faut d'abord revenir sur la cohérence du discours jusqu'ici proposé.

REMISE EN QUESTION D'UNE THÉORIE

En dehors du cas du Limousin, les exemples invoqués jusqu'alors forment un ensemble hétérogène. Dans notre propos, ils ont été arbitrairement rapprochés les uns des autres afin de donner l'illusion de la cohérence à un ensemble qui ne l'est pas tant que cela. Cet artifice est volontaire, puisque c'est largement en procédant de la sorte que s'est construite la théorie de la continuité des lieux de culte. Des textes et des vestiges matériels provenant d'horizons en réalité très divers ont été rassemblés, de manière à constituer cette théorie dont nous avons vu qu'elle était parfaitement incarnée par la personnalité d'Émile Mâle. Mais, à y regarder de plus près, cette compilation d'éléments disparates permet essentiellement de donner corps à ce qui reste avant tout, plus qu'un constat objectif, une construction intellectuelle. Comme Claire Sotinel l'a parfaitement exprimé : « On peut suggérer qu'avant d'être un problème pour les archéologues ou une thèse pour les anthropologues, la continuité des lieux de culte a été une construction de l'apologétique et de la pastorale chrétienne [...] » (Sotinel, 2004, p. 53). La même auteure souligne par ailleurs que cette théorie, qui remonte aux premiers temps chrétiens, a été fréquemment réactualisée jusqu'à nos jours³⁰⁸. D'abord par les auteurs chrétiens, ensuite par les chercheurs qui se sont intéressés à la première architecture chrétienne³⁰⁹.

308. « On a cherché ("inventé", au sens archéologique du terme) des temples à détruire, des pratiques païennes à combattre, afin de pouvoir renouveler l'actualité du triomphe du christianisme, bien avant que la question ne devienne un dossier historiographique » (Sotinel, 2004, p. 53).

309. Évoquons ici l'étude fondatrice de W. F. Deichmann (1939).

Pourtant, comme nous allons le constater, cette théorie souffre de nombreuses faiblesses.

UNE SYMBOLIQUE PEU ÉVIDENTE

Pour en revenir aux études de cas et aux exemples cités en introduction, le complexe du Saint-Sépulcre de Jérusalem constitue un cas très particulier. En effet, l'histoire même du site faisait qu'il était indispensable de procéder aux excavations et destructions évoquées par Eusèbe de Césarée pour pouvoir atteindre le sépulcre supposé du Christ, recouvert par d'épais niveaux de remblais sur lesquels le temple avait été érigé. Il ne fait guère de doute qu'Eusèbe de Césarée s'est ingénié à donner une valeur polémique à une entreprise largement pragmatique (Ward-Perkins, 1999). Le cas du Marneion de Gaza est là encore difficile à exploiter : comme l'a fait remarquer Jean-Pierre Caillet, il se peut très bien que le biographe de Porphyre se soit efforcé de donner un sens « belliqueux » à une décision qui s'expliquait avant tout par des considérations pratiques : construire à moindre coût un monument destiné à la communauté chrétienne en récupérant les matériaux provenant d'un monument désaffecté (Caillet, 1996). Quant aux textes législatifs, nombre d'auteurs, parmi lesquels Béatrice Caseau, Javier Arce ou bien encore, plus récemment, Alain Dierkens, ont relevé leur caractère ambivalent (Caseau, 2001 ; Arce, 2006 ; Dierkens, 2008)³¹⁰. À côté de ceux qui se rapportent à la fermeture des temples et à leur condamnation, d'autres se soucient à l'inverse de l'entretien et de la conservation de monuments dont la valeur patrimoniale semble reconnue. Ceci démontre de manière incontestable qu'à cette époque aucune conversion massive n'était intervenue et que, même devenu chrétien, l'empire se souciait encore d'assurer la protection des anciens lieux de culte païens.

Enfin, aucun temple n'a jamais existé sous Saint-Pierre de Rome. La notice du *Liber Pontificalis* a été rédigée bien après la construction de cette église, probablement au cours du ^ve s., époque à laquelle on a jugé utile d'inventer l'existence de ce temple remplacé par une église, ce qui démontre une fois encore l'ancienneté de la théorie de la continuité des lieux de culte, mais aussi la puissance symbolique de ce *topos* qui exprime parfaitement l'idée d'une domination de l'ancienne religion par la nouvelle sous la forme d'un assujettissement topographique.

Bien évidemment, il ne s'agit pas pour autant de dire que l'opposition violente entre païens et chrétiens est une pure construction intellectuelle et qu'aucun temple n'a jamais été détruit. Pour en revenir au patriarche Théophile (385-412), déjà évoqué, des témoignages fiables le créditent de la destruction du *Serapeum* d'Alexandrie et, dans ces mêmes années, saint Jean Chrysostome envoie des troupes de moines en Phénicie afin qu'ils y détruisent des temples (Caseau, 2001, p. 68 et p. 77). Par ailleurs, on connaît également les doléances de certains auteurs païens comme Libanios ou Julien l'Apostat

310. L'ambiguïté de cette documentation est parfaitement résumée par Béatrice Caseau : « Le Code Théodosien reflète ainsi une situation confuse, ce qui permet à certains historiens de s'imaginer une société empreinte de violence religieuse et à d'autres, au contraire, un société fondée sur le respect des valeurs classiques et le maintien des traditions urbaines » (Caseau, 2001, p. 69).

qui se plaignent de la violence des chrétiens ³¹¹. Il est donc évident que certains monuments et leur décor ont pâti de cet antagonisme ³¹², mais rien n'indique que ce phénomène a été généralisé et rien n'indique non plus que la destruction ou la désacralisation d'un temple ait systématiquement été suivie de sa conversion en église.

Aussi, depuis longtemps déjà, la valeur universelle de la théorie évoquée précédemment a-t-elle été sérieusement remise en question (Bagnall, 1988 ; Vriezen, 1995 ; Caillet, 1996).

UN PROBLÈME D'ÉCHELLE, DES QUESTIONS DE CHRONOLOGIE

Pour en revenir au réinvestissement des temples, plusieurs enquêtes permettent de démontrer que les pratiques varient considérablement d'une région à l'autre. Michael Milojević estime à environ 300 le nombre d'églises construites sur des temples identifiés au sein du monde byzantin (Milojević, 1996) ³¹³. Toutefois, pour la Grèce, Jean-Michel Spieser affirme que les cas d'un réinvestissement chrétien d'anciens sanctuaires païens sont peu nombreux (Spieser, 1976). Une enquête similaire menée par Javier Arce dans la péninsule Ibérique en arrivait même à la conclusion qu'aucun temple n'avait été converti au cours de l'Antiquité tardive (Arce, 2006). Et, pour l'Afrique du Nord, les travaux de Noël Duval soulignent là encore la rareté du phénomène (Duval, 1971).

Pour la Gaule, il faut tout d'abord relever que les fouilles archéologiques de ces dernières décennies n'ont absolument pas confirmé les hypothèses d'Émile Mâle qui supposait que la multiplication des chantiers allait entraîner la découverte de nombreux autres vestiges de temples sous les églises. Bien au contraire, comme l'a parfaitement démontré Bailey K. Young, la reprise des dossiers archéologiques permet d'écarter la quasi-totalité des exemples qu'il citait (Young, 1997). Émile Mâle n'avait pas compris la nature des bâtiments auxquels ces vestiges appartenaient. En schématisant, il était tellement persuadé de la validité du principe de la continuité religieuse qu'il considérait que tout vestige antique suffisait à démontrer l'existence d'un temple en ce lieu. Dans ses exemples, les identifications de temples se fondent souvent sur la présence d'éléments en remplois, richement ornés, incorporés dans les églises. Mais ces conclusions sont bien hâtives, la présence de remplois ne suffisant pas à assurer l'existence d'un temple gisant sous l'église. Il évoque ainsi les grands blocs décorés réemployés dans les fondations de l'église d'Yzeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire), attribués à un ancien temple situé dans l'environnement immédiat de l'église. Pourtant, l'étude que Jean-Pierre Adam et Fabienne Jambon ont consacré à ces éléments a démontré que si certaines pièces proviennent probablement d'un temple, elles sont mélangées et associées à plusieurs vestiges d'un pilier votif. Toutes les pierres

311. Mise au point dans Caseau, 2001, p. 68-69.

312. Comme exemple de « conversion » précoce, il est possible de citer le cas de Sbeitla/Sufetula, en Afrique du Nord, où Noël Duval estime qu'une église est probablement venue s'implanter dans l'un des temples de la cité dès la fin du IV^e s. (Duval, 1971, p. 276). Merci à Roger Hanoune pour ses remarques relatives à ces exemples africains.

313. Dans l'immense majorité des cas, l'église n'est pas implantée dans la *cella*, mais dans le *temenos* du temple.



Fig. 208 – Vue générale de l'église Saint-Hilaire à Moutier-Rozeille, Creuse (cliché : J. Roger, INRAP).

sont en position de remploi, sans que leur lieu de provenance ne soit pour l'instant identifié (Adam, Jambon, 1996).

Le problème de l'identification des vestiges est naturellement primordial. Ainsi, pour en revenir au cas du Limousin, il faut écarter l'idée de l'existence d'un temple à l'emplacement du complexe épiscopal, puisque les vestiges ornés de motifs obscènes attribués à ce dernier n'ont jamais existé ; ils sont sortis de l'imagination trop fantasque d'un amateur du XVIII^e s. (Creissen, Roger, 2011, p. 62) ³¹⁴. Quant aux parties de constructions en grand appareil ou aux blocs de même format réemployés dans nombre d'églises rurales, plusieurs chantiers récents démontrent qu'ils n'appartenaient pas à des temples, mais plutôt à des mausolées (Creissen, Roger, 2011 ; Roger, Boulesteix, 2012). En témoigne notamment la fouille dirigée par Jacques Roger sur le site de Saint-Hilaire à Moutier-Rozeille, où il a pu être démontré que c'est bien un édifice funéraire construit en grand appareil qui a été transformé en église moyennant une transformation partielle du bâtiment (fig. 208).

Pour la Gaule toujours, il reste alors à s'arrêter sur les témoignages archéologiques évoqués précédemment : Roujan, Civaux, Saint-Martin-de-Boscherville ou bien encore Jau-Dignac-et-Loirac. Si la superposition temple/église y semble évidente, le phénomène doit bien évidemment être interprété au

314. Beaumesnil semble avoir eu une imagination particulièrement fertile et, dès 1838, Prosper Mérimée mettait en garde contre la fiabilité de ses témoignages dans les *Notes d'un voyage en Auvergne* (p. 100-101).



Fig. 209 – La basilique de Septime Sévère à Leptis Magna, Libye (cliché : Th. Creissen, Université François-Rabelais, Tours).

regard des données chronologiques. Les indications ne sont pas toujours très claires car il s'agit parfois de fouilles anciennes. Mais les travaux de Jacques Le Maho comme les fouilles d'Isabelle Cartron et Dominique Castex ont parfaitement démontré que, à Saint-Martin-de-Boscherville comme à Jau-Dignac-et-Loirac, le réinvestissement est tardif, probablement pas antérieur au VII^e s. (Le Maho, 2004 ; Cartron-Castex, 2009 ; Cartron, 2009-2010). Il intervient donc après une probable période d'abandon ou de désaffectation de plusieurs siècles. Le cas de figure est sans doute le même à Civaux et à Roujan, et il faut vraisemblablement adjoindre à cette liste plusieurs édifices évoqués au cours du colloque consacré à « La fin des dieux » et qui sont évoqués dans ce dossier : l'église de Saint-Martin-au-Val à Chartres ³¹⁵, celle de Vernègues ³¹⁶ ou bien encore l'ensemble de Portbail ³¹⁷.

Enfin, la datation tardive de ces transformations se vérifie également pour la plupart des prestigieux exemples cités précédemment : entre le VI^e s. et le VII^e s. pour les temples d'Athènes et de Rome, à une date encore plus tardive pour la Maison Carrée de Nîmes...

*
* *

En conclusion, il ressort de tout cela que le phénomène de réinvestissement des lieux de culte païens est resté somme toute assez confidentiel. L'idée d'une conversion massive qui découle d'une longue tradition chrétienne et qui avait été un temps avalisée par la recherche semble pouvoir être résolument

écartée. Certes, les cas de conflits, de conversions brutales, paraissent bien avoir existé, parfois assez précocement, et il ne s'agit pas de dénier toute réalité à ce phénomène. Mais, loin d'être la règle, ces réinvestissements chrétiens semblent plutôt constituer l'exception. Plus précisément, c'est le passage direct d'un sanctuaire païen fonctionnel à une église qui apparaît comme un phénomène exceptionnel. En ce sens, nous semble-t-il, le principe de la christianisation massive et précoce des anciens lieux de culte relève essentiellement de la construction ou du mythe historiographique.

Pour les cas qui sont bien attestés, la datation tardive du phénomène pose naturellement d'importants problèmes d'interprétation. Comme l'ont déjà relevé Michel Fixot (1994), Jacques Le Maho (1994 et 2004) ou, plus récemment, Isabelle Cartron (2009-2010), il faut en fait se demander si l'on doit considérer que ce sont des temples qui ont été transformés en églises, ou, plus prosaïquement, des bâtiments désaffectés ? Car il est manifeste que ces transformations interviennent presque toujours après une période de désaffectation et d'abandon. Certains de ces édifices devaient s'apparenter à des ruines lorsque des lieux de culte chrétiens y furent implantés. Au moment de ces transformations, avait-on conscience de la valeur particulière de ces bâtiments inoccupés ? Différents témoignages indiquent que le souvenir de la fonction des temples s'est perpétué bien après l'interdiction du culte païen ³¹⁸, mais jusqu'à quand cela a-t-il été le cas ? Et ce phénomène joue-t-il de la même manière pour les grands sanctuaires

315. Voir l'article de Br. Bazin, St. Hérouin et D. Joly, *supra*, p. 13-24.

316. Voir l'article de R. Golosetti, *supra*, p. 165-186.

317. Voir l'article de M. Monteil, G. Aubin *et al.*, *supra*, p. 219-248.

318. Au milieu du VI^e s., lors du siège de Rome par les Ostrogoths, certains habitants cherchent encore à ouvrir les portes du temple de Janus. L'épisode est évoqué par Procope dans son *Histoire de la guerre contre les Goths*, I, chap. XXV, 3.

urbains que pour les sanctuaires ruraux ? La question se pose d'autant plus pour ces derniers que nombre d'études rassemblées dans ce volume démontrent qu'une partie d'entre eux paraissent être rentrés en crise avant même la conversion de l'Empire à la religion chrétienne. Bien évidemment, aucune réponse univoque ne peut être apportée à cette question et la portée symbolique d'un monument comme le Panthéon n'avait certainement pas grand-chose à voir avec celle attachée aux ruines d'un *fanum* désaffecté depuis le III^e s. ; mais une fois encore, même si l'on ne doit pas exclure le maintien d'une valeur symbolique, il convient surtout de bien insister sur le fait que, pour l'essentiel, ces bâtiments avaient vraisemblablement perdu toute fonction religieuse au moment de leur réaffectation. En ce sens, il ne s'agissait pas d'écraser le symbole d'une religion honnie, mais plutôt de trouver une nouvelle fonction à des bâtiments inutiles, voire devenus encombrants.

De ce fait, comme l'ont à juste titre souligné Jacques Le Maho ou bien encore Bonnie Effros, il nous apparaît surtout qu'il faut insister sur le fait que la transformation des temples en églises ne doit plus être considérée comme un phénomène isolé (Le Maho, 1994, 2004 ; Effros, 2001). Elle s'inscrit pleinement dans un mouvement plus vaste de récupération et d'appropriation du patrimoine bâti antique qui ne concerne pas que les temples. Certaines églises ont été implantées dans des mausolées – en Limousin notamment³¹⁹ –, ou bien encore dans des édifices thermaux³²⁰. Il est également possible d'évoquer le cas des basiliques transformées en églises, par exemple à Leptis Magna, en Tripolitaine (fig. 209), ou bien encore de certains nymphées dans lesquels des églises ont été aménagées (Le Maho, 1994 et 2004). Enfin, nombre de monastères du haut Moyen Âge paraissent avoir été implantés dans d'anciennes *villae*³²¹.

En définitive, la multiplication des établissements culturels chrétiens a été l'un des moyens de conférer sens et utilité à l'ancien patrimoine bâti de l'Antiquité qui avait perdu sa fonction initiale.

Aussi, indépendamment de la conscience que l'on avait ou non de la « sacralité » de ces monuments, il nous paraît une fois encore essentiel de bien insister sur le fait que cette transformation s'inscrit dans l'entreprise colossale qui a consisté à lentement assimiler – à digérer en quelque sorte – l'immense patrimoine bâti hérité de l'Antiquité. Dans la plupart des cas, les monuments ont été systématiquement et méthodiquement spoliés afin de permettre la construction de nouveaux édifices,

319. En dehors du Limousin, voir notamment Codou, 2012 et Boissavit-Camus, Alexis-Moury, 2012.

320. C'est le cas pour le groupe épiscopal de Cimiez (Février, 1995) ou bien encore pour l'église rurale d'Entrammes (Naveau, 1996). Il est également possible d'évoquer le cas du monastère de Saint-Pierre-aux-Nonnains de Metz fondé au début du VII^e s. (Héber-Suffrin, Timbur, 2009).

321. Sur cette transformation de bâtiments antiques en édifices, voir également l'étude que Jan Vaes a consacré à l'Italie (Vaes, 1989). Pour des exemples français, voir Delacampagne, Hincker, 2004 ou bien encore Jeannin, 2003.

parmi lesquels des églises (la situation varie naturellement considérablement d'une région à une autre) ; mais, parfois, c'est l'ensemble du bâtiment qui a été récupéré, temple ou autre. Relevons d'ailleurs que cette formule a permis de sauver plusieurs monuments antiques prestigieux, et il n'est pas exclu que la conscience patrimoniale ait parfois joué en faveur de ce choix³²². Il est surtout probable que des considérations purement pragmatiques soient à l'origine de ces récupérations dans la plupart des cas : les temples ont été réutilisés comme l'ont été d'autres monuments. Il semble en tout cas que cette réappropriation, souvent tardive et en réalité assez rare, n'a qu'exceptionnellement été considérée comme le symbole d'une victoire de la nouvelle religion sur l'ancienne.

Une fois l'ampleur de ces conversions considérablement minimisée, il reste alors à tenter d'expliquer certains passages de la biographie de saint Martin rédigée par Sulpice Sévère. Nous l'avons vu, ce texte indique clairement que Martin aurait détruit de nombreux lieux de culte païens sur les ruines desquels il s'empressait de faire construire des églises. Faudrait-il en conclure à une quelconque spécificité de la Gaule ? En l'état actuel, la réalité archéologique ne permet pas de défendre une telle hypothèse. Il faut en fait s'interroger sur la nature du « témoignage » de Sulpice Sévère. Dans ce texte, l'auteur rapporte que Martin est à l'origine de la fondation du monastère de Marmoutier, dans un endroit reculé dont il nous dit qu'il n'avait rien à envier à la solitude du désert. Or les fouilles archéologiques réalisées dans les années 1970 sur ce site ont montré que le lieu était en fait occupé par des bâtiments antiques. Dans un premier temps, il avait été envisagé qu'il était en ruine au moment où Martin s'y était implanté (Lelong, 1989, p. 134-135), mais la reprise des fouilles depuis le milieu des années 2000 semble au contraire indiquer que l'ensemble avait été en partie réaménagé quelque temps avant l'arrivée de Martin et de ses compagnons (Lorans, 2012 et à paraître ; Creissen, Lorans, 2014). Il est dès lors manifeste que Sulpice Sévère n'hésitait pas à prendre certaines libertés vis-à-vis de la réalité historique. D'ailleurs, dans sa traduction de la *Vie de saint Martin*, Jacques Fontaine invitait déjà à accepter avec prudence le récit de Sulpice Sévère. Plus récemment, Claire Sotinel a bien montré que la finalité de son récit n'est pas tant de constituer une véritable biographie de Martin que de construire une hagiographie : il s'est efforcé de construire l'image de saint Martin, l'image idéale d'un saint chrétien, mêlant pour ce faire faits historiques et *topoi* chrétiens (Courcelle, 1970 ; Sotinel, 2004). C'est bien dans ce contexte de construction d'une geste chrétienne qu'il faut replacer les épisodes de destruction et de conversion des temples, dont on peut alors sans grand risque postuler qu'ils sont largement légendaires.

322. Ainsi, il semble qu'une partie de la communauté chrétienne de Gaza avait plaidé pour une simple purification du Marneion suivie d'une transformation en église, car il s'agissait du monument emblématique de la cité (Caseau, 2001, p. 96-97).