



HAL
open science

La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations

Claire Sotinel

► **To cite this version:**

Claire Sotinel. La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2018, Signes et scènes de la conversion dans l'espace public (Antiquité-période moderne), 182, pp.29-48. 10.4000/assr.38653 . hal-04338880

HAL Id: hal-04338880

<https://hal.science/hal-04338880>

Submitted on 12 Dec 2023

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 4.0 International License

La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations

The conversion of shrines, a metaphor for the conversion of people

La conversión de lugares de culto, una metáfora para la conversión de las poblaciones

Claire Sotinel



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38653>

DOI : 10.4000/assr.38653

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 29-48

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claire Sotinel, « La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38653> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38653>

Claire Sotinel

La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations

La conversion qui fait l'objet du programme PoCRAM¹ est simplement définie comme un changement de religion perceptible dans l'espace public; on peut donc légitimement parler de conversion des temples lorsqu'un lieu de culte polythéiste devient un lieu de culte chrétien. Le sujet est particulièrement pertinent, puisque – à l'exception des sanctuaires établis dans des domaines privés – les temples sont des monuments publics et leur changement d'utilisation ne peut être autorisé sans l'intervention des autorités municipales ou impériales. Un tel changement d'usage n'est pas nécessairement perçu comme une conversion par les auteurs contemporains du processus, mais un des premiers résultats du programme PoCRAM est justement de commencer à mesurer combien il est difficile de qualifier la conversion lorsqu'elle émerge dans l'espace public, particulièrement dans l'Antiquité. La présente enquête propose d'analyser des textes documentant des changements d'usage de temples pour apprécier les attitudes des contemporains. Puisqu'un temple antique est un espace, non un monument, l'enquête ne se limite pas à des monuments aménagés en églises, mais s'étend à tout espace cultuel qui deviendrait le lieu d'édification d'un sanctuaire chrétien.

Que les temples aient fréquemment été convertis en églises reste un lieu commun des opinions sur la christianisation du monde méditerranéen, bien que de nombreuses enquêtes historiques, épigraphiques et archéologiques aient montré que le processus n'est pas aussi fréquent qu'on le pensait encore récemment (Spieser, 1976; Caillet, 1996; Ward-Perkins, 2003; Sotinel, 2004; Hahn, Emmel et Gotter, 2008). Entre les cas de temples réutilisés après des décennies ou des siècles d'abandon, ceux de temples détruits qui n'ont jamais été réutilisés par les chrétiens, les situations de changement d'usage religieux

1. Pouvoir politique et conversion religieuse de l'antiquité à l'époque moderne, ANR 13 – CULT 008.

ne sont pas si fréquentes². Par ailleurs, parmi les cas assurés de lieux de culte changeant de religion, beaucoup ne sont connus que par l'archéologie. Comme nous proposons ici d'étudier la représentation que s'en font les contemporains, nous ne retenons que les cas documentés par des textes littéraires, juridiques ou épigraphiques. Une telle démarche diminue le nombre de cas à prendre en considération. Sur les 89 cas recensés par Deichmann en 1939, seuls 16 sont pertinents à cette étude. Nous en prenons 22 en considération, tous datés entre le début du IV^e siècle et le début du VII^e siècle.

La variété des modalités de conversion des temples peut être abordée selon la nature des séquences qui se succèdent entre la pratique d'un culte et celle du culte chrétien. On exclura les cas où les monuments des temples sont détruits sans être remplacés par un édifice religieux. Certes, l'anéantissement des temples a une fonction stratégique en matière de politique de conversion, mais le lieu lui-même – ce qui nous intéresse ici – n'est pas converti. On distinguera les situations où la conversion passe par la destruction du temple et son remplacement, après des étapes plus ou moins complexes, par un édifice nouveau, celles où l'édifice chrétien est érigé avant la destruction complète des monuments cultuels du temple et, enfin, celle où le monument reste plus ou moins intact et est aménagé pour devenir le lieu d'un culte nouveau.

Les plus anciennes destructions de temples laissant place à des églises chrétiennes remontent au règne de Constantin. Après avoir pris le contrôle de la partie orientale de l'Empire romain, Constantin entreprit d'importants travaux en Palestine pour honorer dignement le dieu auquel il devait l'empire. Dans deux cas, il fit détruire des lieux de culte polythéistes. Eusèbe de Césarée le rapporte dans une *Vie de Constantin* écrite peu après la mort de l'empereur en 337. Longtemps considérée avec méfiance par les historiens, elle est aujourd'hui largement réhabilitée comme un document fiable, bien que biaisé par une approche presque hagiographique de l'empereur (Cameron, Hall, 1999 ; Pietri, 2013, 9-20). La deuxième partie de l'ouvrage est entièrement consacrée aux constructions religieuses de Constantin et, comme l'ensemble de son œuvre historique, Eusèbe intègre à son récit des documents officiels. L'illustre ensemble architectural du Golgotha est particulièrement intéressant (Gibson et Taylor, 1994). Constantin, mû par une inspiration divine, « fait purifier l'endroit, dans la pensée que le lieu qui avait été souillé par les ennemis devait bénéficier tout particulièrement des grandes œuvres accomplies à travers lui par le Dieu très bon. Il n'en avait pas plutôt donné l'ordre que les ouvrages machinés par la tromperie furent abattus de fond en comble, et que les édifices de l'erreur furent démolis et détruits avec leurs statues et leurs démons. Cependant le zèle de l'empereur ne s'en tint pas là. Il fit emporter et jeter bien loin de l'endroit les matériaux de pierre et de bois des décombres. Aussitôt dit, aussitôt fait. Cela ne lui suffisait pas non plus : toujours divinement inspiré,

2. Deichmann en 1939 en recense 89 ; Bayliss, en 2004, en en dénombrant 121-129, enrichit l'inventaire, mais il intègre des cas qui, comme dans celui de Deichmann, ne relèvent que de la destruction, ou de la réutilisation d'édifices non religieux.

l'empereur fit creuser très profondément l'emplacement pour dégager le sol et ordonna qu'on l'emportât bien loin, avec la terre amoncelée, puisqu'il avait été contaminé par le sang des victimes offertes aux démons³. » Constantin décida aussi de construire une « maison de prière » sur le site de Mambré, où Abraham avait reçu les anges. De cette entreprise, Eusèbe a conservé une lettre adressée par l'empereur à l'évêque de Jérusalem Macaire et aux autres évêques de Palestine⁴. Ayant appris que des idoles et un autel étaient érigés auprès de l'arbre d'Abraham, « nous avons donné l'ordre – écrit l'empereur – de livrer sans délai au feu toutes les idoles qu'il trouvera dans le lieu susdit, de renverser jusqu'aux fondations l'autel, bref, de s'employer de toutes ses forces et de toutes les façons, une fois radicalement disparues toutes les choses de ce genre, à purifier la zone tout entière, puis de faire édifier sur le même emplacement, selon vos propres directives, une basilique digne de l'Église catholique et apostolique (Rondeau, 2013 : 419). » Dans les deux cas, la conversion du lieu passe par un remplacement radical, en trois étapes : destruction – purification – construction. Ce modèle a été maintes fois étudié et nous n'y reviendrons pas, mais on souligne moins souvent qu'au Golgotha comme à Mambré, il ne s'agit pas de conversion, mais de rétro conversion. Eusèbe développe tout un raisonnement qui justifie spécifiquement l'entreprise de destruction de l'empereur. Au Golgotha, explique-t-il, des « athées impies » (les Hellènes – plutôt que les païens, un terme anachronique au IV^e siècle, qu'on évitera dans la mesure du possible –) ont délibérément occulté le tombeau du Christ par un amoncellement de terres et de pierres ; puis ils « disposent sur ce tas de terre une sépulture vraiment horrible pour des âmes d'idoles mortes, édifiant au démon insatiable d'Aphrodite une ténébreuse caverne, où ils offraient des sacrifices abominables sur des autels souillés et maudits⁵ ». Leur but était de « cacher la vérité », donc d'empêcher la diffusion du christianisme. Socrate de Constantinople le dit aussi de manière plus concise :

Ceux qui s'accordaient avec la doctrine du Christ, après le temps de la passion, vénéraient le tombeau, mais ceux qui rejetaient la doctrine du Christ le firent disparaître en couvrant l'endroit de terre ; après avoir construit au-dessus un temple d'Aphrodite, ils y dressèrent une statue, pour que les Chrétiens, en voyant la statue, ne puissent se souvenir de ce lieu⁶.

Dans cette représentation, la première opération (oblitération/remplacement) est le fait des tenants des cultes polythéistes, et l'entreprise de Constantin est un retour à l'état initial. La spécificité des entreprises impériales en Palestine n'est pas seulement l'importance des moyens mis en œuvre et l'intervention

3. Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, III, 26, 7-27 ; traduction Rondeau, 2013, p. 389.

4. *Ibid.*, III, 52-53, p. 417-421.

5. *Ibid.*, III, 26, 3, p. 387.

6. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* I, 17, 2, traduction Périchon Maraval, 2004. Le temple d'Aphrodite fut construit après la deuxième révolte juive, en 132-135, lorsque Jérusalem fut transformée en colonie romaine d'Aelia Capitolina par Hadrien.

directe de l'empereur dans les chantiers, c'est aussi la redécouverte de lieux occultés. La purification entreprise est ici nécessaire parce que les temples étaient la souillure d'un monument précédent. Elle n'est pas réitérable pour n'importe quel temple et, à cet égard, n'a pu servir de modèle. L'église chrétienne construite au Golgotha est en quelque sorte le martyrium ultime, celui du Christ lui-même, comme Saint-Pierre à Rome sera le martyrium de l'apôtre édifié dans la zone funéraire du Vatican. Elle ne remplace rien, elle consacre le lieu de sépulture. À Mambré, si la maison de prière convertit quelque chose, c'est le lieu de mémoire juif que s'approprient les chrétiens, mais aucune allusion au culte juif n'est présente dans le texte d'Eusèbe.

De manière significative, alors que Constantin est connu pour avoir fait détruire d'autres temples, et fait construire d'autres églises, il n'a pas procédé à d'autres substitutions de lieux de culte. Pour vigoureuse qu'ait été l'entreprise de l'empereur en Palestine, pouvait-elle servir de modèle en dehors des lieux saints? Le chroniqueur Jean Malalas dit qu'à la fin du règne de Constantin, la « basilique connue comme celle de Rufin » à Antioche aurait remplacé un temple dédié à Hermès⁷. Comme le texte est écrit vers 530, soit près de deux siècles après les événements, par un auteur souvent mal informé et peu sûr, il est difficile de retenir son témoignage. Ce Rufin, qualifié de commandant du prétoire (éparque), avant le début de la guerre contre les Perses, n'est pas connu par ailleurs⁸. Autant la grande église construite par Constantin dans les thermes de Philippe, mentionnée elle aussi par Malalas, est bien attestée par les sources du v^e siècle, autant la « basilique de Rufin » est fantomatique.

Moins fantomatique, mais peu clair est le cas pourtant souvent cité d'Aréthuse (al-Rastan sur l'Oronte en Syrie). Selon l'historien ecclésiastique Théodoret de Cyr, qui écrit en Syrie au milieu du v^e siècle, l'évêque Marc « avait, au temps de Constance, détruit lieu consacré à l'idolâtrie, puis édifié une église⁹ ». La séquence destruction/construction nous est familière, mais le texte ne dit pas à proprement parler que l'église a été construite sur le même emplacement. Théodoret rapporte l'épisode parce que, sous le règne de Julien¹⁰, les Aréthusiens se sont retournés contre Marc pour exiger soit qu'il reconstruise leur temple, soit qu'il en finance la reconstruction. Théodoret ne dit pas si la reconstruction peut avoir lieu au même endroit, de même qu'il ne prête pas

7. Jean Malalas, *Chronique*, 13, 3.

8. Il est curieux que, dans le récit – en partie fictif – de la construction d'une église dans l'enceinte du temple de Marnas à Gaza, l'évêque Porphyre fasse appel en 402 à « Rufin, l'architecte d'Antioche » (*Vie de Porphyre*, 78); voir infra. On imagine assez bien une « basilique de Rufin » à Antioche, qui inspire à un auteur une figure d'architecte, à l'autre celle d'un constructeur d'église et destructeur de temple.

9. Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 7, 6. Noter la désignation péjorative du sanctuaire détruit. Constance II, fils de Constantin, a régné de 337 à 360 sur l'Orient romain.

10. Julien, neveu de Constantin, a été César de Constance II à partir de 354. En 360, il revendiqua le rang d'Auguste et, après la mort de son cousin, devint seul empereur. Élevé dans la religion chrétienne, il révéla alors qu'il s'était rallié au culte des Hellènes et entreprit de restaurer la religion traditionnelle, d'où le surnom d'Apostat que les auteurs chrétiens lui ont donné.

aux Aréthusiens d'accusation de sacrilège contre leurs dieux. Peut-être est-ce pour mieux disqualifier leur « idolâtrie », mais c'est aussi une façon d'éliminer du récit le modèle du remplacement d'un édifice par un autre. D'ailleurs Sozomène¹¹, qui rapporte les mésaventures de Marc d'Aréthuse sous le règne de Julien, mentionne bien la destruction du temple, pas la construction d'une église¹². La lecture attentive des textes n'interdit pas de penser que l'église épiscopale à Aréthuse a été construite sur un emplacement distinct de celui du temple, rapprochant la situation de celle de concurrence des édifices (voir infra les cas de Daphné et de Millet). Soit il n'y a pas eu de véritable remplacement du temple par l'église, soit l'ambiguïté du récit de Théodoret indique qu'il ne fait pas la promotion de la conversion des temples de manière éclatante, ce que confirme le silence de Sozomène.

Le Sérapéion d'Alexandrie peut aussi entrer dans notre mince corpus, révélant d'autres formes d'ambiguïtés qui ne sont pas moins intéressantes à examiner. On sait que, en 392, une émeute entre chrétiens et tenants du culte traditionnel tourna presque à la guerre civile. Les Hellènes se réfugièrent dans le temple de Sérapis, temple majeur de la ville, où ils soutinrent un véritable siège avant d'être délogés par l'armée impériale. L'empereur Théodose accorda le pardon aux assiégés, tout en proclamant que les chrétiens victimes des combats de rue étaient des martyrs. Il ordonna aussi par un édit la destruction du Sérapéion, à laquelle les chrétiens s'employèrent avec enthousiasme. De tous les auteurs antiques qui rapportent l'épisode, et qui le célèbrent comme une éclatante victoire des chrétiens sur l'ancienne religion (McKenzie, Gibson et Reyes, 2004 avec bibliographie antérieure), seuls deux auteurs évoquent ce qu'il advint de l'espace du temple après sa destruction. Rufin d'Aquilée, après avoir séjourné de nombreuses années en Orient, traduisit après son retour en Italie l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et la compléta de deux livres d'histoire « contemporaine », dans les années 408-410. Il était à la fois un contemporain et un témoin des événements et, en dépit du caractère lapidaire de son œuvre historique, elle est particulièrement précieuse (Thelamon, 1981 : 269). Il écrit :

Tout fut détruit et rasé jusqu'au sol. Mais rien ne fut fait et le lieu devint un chaos. Les autels des vices et les tombeaux léthargiques furent abattus, et de hautes églises, temples du vrai dieu, furent construites. Ainsi dans le sépulcre de Sérapis, une fois les édifices profanes nivelés, surgirent d'un côté un martyrium, de l'autre une église¹³.

Il ne s'agit pas ici d'un cas de conversion de temple en église : pour que les lieux de culte chrétien apparaissent, il faut que le temple païen, disqualifié par le nom de « tombeau » qui lui est attribué, ait été anéanti. Avant même sa

11. Né en Palestine, ayant fait des études de droit, il exerça à Constantinople des fonctions juridiques, il composa son histoire ecclésiastique entre 443 et 450.

12. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, v, 10, 8-13. L'ensemble de l'épisode est aussi rapporté dans le *Discours sur Babylas* de Jean Chrysostome.

13. Rufin, *Histoire ecclésiastique*, 11, 26-27.

destruction, le temple est devenu tombeau, tandis que les tombeaux des martyrs deviennent lieu de culte ; c'est une inversion des mots et des signes qui nous est présentée. La conversion est celle du lieu, mais aussi celle des mots, puisque Rufin appelle l'église « temple du vrai dieu », ce qui est à l'époque encore une audace de langage (Sotinel, 2005). Le témoignage de Rufin est difficile à interpréter en termes d'occupation du sol. Eunape, auteur hostile aux chrétiens de la *Vie des philosophes*, dit que le Sérapéion devenu un désert fut hanté par des moines se nourrissant de charognes ; ce n'est pas en contradiction avec le témoignage de Rufin, mais confirme l'impression que l'occupation chrétienne était assez discrète et sans commune mesure avec le temple détruit. Au demeurant, l'enquête archéologique ne confirme pas le récit de Rufin, aucun édifice chrétien datant de la fin du v^e siècle n'a pu être identifié (McKenzie, Gibson et Reyes, 2004 : 108-110). Sozomène aussi, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* écrite à Constantinople vers 450, parle d'une église ; il le fait en des termes incompatibles avec le témoignage de Rufin. Mettant fin au récit de la destruction du Sérapéion avec la victoire de l'armée impériale sur les assiégés, il ignore l'édit impérial ordonnant la destruction systématique du monument mais écrit que le Sérapéion fut « pris et peu après changé en une église portant le nom de l'empereur Arcadius¹⁴ ». Cette version des faits n'a aucun fondement historique (McKenzie, Gibson et Reyes, 2004 : 108-109) mais témoigne qu'au milieu du v^e siècle, Sozomène utilise une source qui considère comme un fait positif la conversion du temple, et qu'elle l'attribue à l'empereur seul¹⁵.

La conversion du temple de Jupiter à Héliopolis (Baalbeck) est, elle, bien attestée par l'archéologie, mais un seul texte, très tardif, évoque cette transformation. L'auteur anonyme du *Chronicon paschale*, au début du vii^e siècle, rappelle que l'empereur Constantin avait fermé les temples des Hellènes – ce qui ne fut pas une mesure générale, mais arriva avec le temple d'Héliopolis et quelques autres – et que l'empereur Théodose le détruisit. Selon le chroniqueur, il fit une église du Trilithon, le naos du temple¹⁶. Du même temple, Théodoret de Cyr ne se souvient que de la destruction des statues sous le règne de Constantin, à l'initiative d'un diacre nommé Cyrille, dont les habitants se vengèrent en lui ouvrant le ventre et en mangeant son foie ; ils en furent punis par la perte de leurs dents, mais Théodoret ne dit rien du remplacement du temple¹⁷.

La situation à Aréthuse avant le règne de Julien nous a déjà introduits à la situation où le remplacement du temple par une église ne se réalise pas sur le même espace, mais après une phase de concurrence entre les différents monuments. Cette situation de concurrence est celle du paysage religieux des villes de l'Antiquité

14. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, vii, 15, 10.

15. La place manque ici pour traiter d'un autre cas majeur de destruction/abandon/reconstruction, celui du temple de Caelestis à Carthage, documenté par un dossier riche et complexe (Augustin, *De Haer.* 46, 9, *Enn. In Ps.* 98, 2 et 98, 14, Possidius, *Vie d'Augustin*, 16, 1 et Quodvultdeus, *Liber de Prom.*, 3, 38, 44).

16. *Chronicon Paschale*, I, 561.

17. Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 7, 3.

tardive où temples, synagogues et églises coexistent, comme s'en plaignent régulièrement les prêcheurs chrétiens (Sotinel, 2010). Dans certains cas seulement, la proximité des édifices est telle qu'elle est perçue comme une véritable menace. Loin des ambiguïtés du cas d'Aréthuse, la situation à Daphné est exemplaire. Daphné est un faubourg d'Antioche où se trouvait un temple d'Apollon célèbre dont l'oracle était consulté de loin. Sozomène expose l'initiative de Gallus, neveu de l'empereur Constance et frère de Julien, promu César par son oncle en 351. Sozomène le présente comme adepte du culte des martyrs et soucieux de « purifier le lieu de la superstition païenne et des outrages d'hommes dévergondés¹⁸ ». Pour ce faire, il fit construire une « maison de prières qui fit opposition au temple » et y fit transférer les reliques de Babylas, évêque d'Antioche au III^e siècle et martyr. À partir de ce moment, l'oracle d'Apollon cessa de parler, sans qu'on puisse assurer que le temple tout entier avait cessé de fonctionner¹⁹. Rufin d'Aquilée, évoquant le silence de l'oracle d'Apollon, dit simplement que la tombe (*sepulcrum*) du martyr se trouvait à proximité, atténuant ainsi la force de la compétition entre les lieux de culte²⁰. Les sources ne disent pas si le martyrium empiétait réellement sur l'enceinte du temple – rappelons-le, c'est tout l'espace consacré qui forme le temple, et non le monument qui abrite la statue de culte –, entreprise qui soulève des difficultés légales de transfert d'usage de la propriété publique et des difficultés religieuses pour les chrétiens. Sozomène considère l'initiative de Gallus comme la mise en œuvre d'une stratégie délibérément agressive contre les Hellènes. L'objectif du César – constamment en opposition avec la population d'Antioche pendant son court règne – était-il de contrarier cette population ou de la convertir ? Agissait-il avec l'autorité de l'empereur, ou profitait-il seulement de sa position de pouvoir pour accomplir un acte religieux ?

Lorsque Julien vint à Antioche en 363, il voulut consulter l'oracle et comprit que c'était la présence du martyr qui le rendait muet. Il ordonna la destruction du martyrium et l'expulsion des reliques²¹. La compétition entre les cultes était ainsi manifestée dans la compétition entre les lieux plutôt que dans leur remplacement. Leur grande proximité topographique interdisait dans ce cas la coexistence des lieux de culte. De même que les chrétiens considéraient que le culte païen était une pollution qu'il fallait purifier, les Hellènes considéraient que le culte chrétien rendait impossible la pratique normale de leurs rites. Avant l'empereur, le dieu l'avait fait savoir en refusant de parler par son oracle. La situation n'était pas propre à Daphné ; Sozomène évoque aussi des « maisons de prière en l'honneur des martyrs » à proximité du temple d'Apollon à Didyme, que Julien ordonna au gouverneur de Carie de détruire²². On peut imaginer que les constructions chrétiennes à Didyme mettaient en œuvre la même stratégie

18. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V, 19, 12, trad. Festugière Grillet 2005, 199.

19. Contra Wiśniewski 2015, 112. Il fonctionne certainement, l'oracle restant muet, lorsque Julien vient à Antioche en 362.

20. Rufin, *Histoire ecclésiastique*, x, 36.

21. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, v, 19, 13-17.

22. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, v, 20, 7.

que celle de Gallus à Daphné; on aimerait savoir si cette initiative était celle du pouvoir impérial ou celle d'autorités ecclésiastiques.

L'épisode de Daphné nous rappelle que la conversion n'est pas à sens unique : les chrétiens avaient fait taire l'oracle d'Apollon, mais Julien exila leur église loin de la cité. Que le temple d'Apollon ait été détruit par les flammes du vivant même de Julien est une péripétie, mais significative : après sa mort, les reliques de Babylas furent réinstallées dans la ville de manière éclatante et, cette fois, le temple d'Apollon fut bien annihilé comme lieu de culte.

Après la destruction intégrale pour laisser place à un nouvel édifice de culte, la concurrence topographique qui aboutit à l'élimination du plus faible, restent à examiner les cas où les monuments sont conservés pour être transformés.

Là encore, la documentation témoigne d'une situation toujours fluide et de modèles longtemps inaboutis. Le cas le plus ancien nous ramène à Alexandrie, cette fois sous le règne de Constance II. Il fait l'objet de deux récits partiellement divergents de Rufin d'Aquilée et de Sozomène. Rufin rappelle comment l'empereur avait donné « aux évêques qui prêchaient la perfidie », c'est-à-dire aux évêques ariens, « une certaine basilique du domaine public » « vieille et complètement négligée » qui, à la suite d'une longue incurie, n'avait plus que ses murs²³. Rufin ne dit rien de ce que l'Église d'Alexandrie fit de ce présent dont l'initiative était explicitement impériale. En revanche pour Sozomène, qui écrit vers 450, l'empereur fit don à l'évêque Georges – effectivement le concurrent arien d'Athanase – d'un *mithraeum* « désert depuis longtemps » ; Georges le fit nettoyer, y découvrit une crypte (qu'il appelle *adyton*, soit le lieu le plus secret d'un temple) où l'on trouva des statues et des objets de culte qu'il exposa à la moquerie, suscitant une émeute qui aboutit à sa mort²⁴. Cette version de Sozomène a peu de vraisemblance, car les *mithraea* ne sont pas des édifices de grande taille, et s'ils sont bâtis, ils sont en général incorporés à des bâtiments plus grands, souvent privés, parfois publics. En fait, Sozomène dédouble ici un récit que Rufin place sous le règne de Théodose.

Pour Rufin, c'est en 392 que l'évêque Théophile – évêque nicéen d'Alexandrie – demanda à l'empereur le bâtiment autrefois obtenu par Georges, qu'il voulait aménager en église. Au cours des travaux, il mit à jour des pièces en sous-sol qui avaient servi à des cérémonies de culte. C'est l'épisode qui déclenche l'émeute conduisant à la destruction du Sérapéion :

Il apparut à l'évêque qui gouvernait l'Église à cette époque de la demander à l'empereur [= la basilique autrefois attribuée à Georges] pour que, le peuple des fidèles augmentant, les maisons de prière augmentent aussi. Quand il voulut restaurer ce qu'il avait reçu, on trouva sur place certaines grottes cachées, creusées sous la terre, plus propres à des crimes et des délits qu'à des cérémonies. Alors les Gentils, qui virent les secrets de leurs crimes et les cavernes de leurs vices exposés, ne supportant pas que les méfaits cachés pendant tant de siècles et enfouis dans les ténèbres vinsent

23. Rufin, *Histoire ecclésiastique*, 11, 22.

24. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, v, 7.

à la lumière, comme ayant bu le calice du dragon, commencèrent à déraisonner et à être ouvertement en fureur²⁵.

On remarque comment Rufin s'écarte du modèle du temple transformé en église. La transformation du monument est décrite comme purement fonctionnelle : le bâtiment concédé aux chrétiens est désigné sous sa forme architecturale de « basilique » et sous son statut juridique de monument public. Pour désigner le monument chrétien de destination, il utilise celui de « maison de prière » (et non *ecclesia* ou *dominicum* – maison du Seigneur – tous deux bien attestés à son époque et dans son œuvre même), dont il justifie la nécessité par des motifs démographiques. Aucune évocation du sacré dans ce choix de termes, ni du côté des Hellènes, ni de celui des chrétiens. Ensuite, il insiste sur le caractère abandonné du monument concédé aux chrétiens : la basilique est *vetusta et admodum neglecta*, ancienne et carrément abandonnée, personne ne s'en est occupé depuis si longtemps (*longa incuria*), il n'en reste que les murs. Ce dont l'évêque Théophile s'empare n'est non seulement pas identifié comme un temple, mais est réduit à l'état de ruine. Pour accentuer cette distance, il met encore l'accent sur l'intermédiaire de l'Église arienne d'Alexandrie : c'est à elle que l'empereur a donné le monument, et c'est à elle que Théophile veut l'arracher, en s'adressant à un empereur désormais nicéen. S'il y avait conversion – mais on voit que ce n'est pas ainsi que Rufin veut présenter l'épisode – ce serait conversion confessionnelle entre deux voies d'interprétation du christianisme. Enfin, tout ceci ressort de la volonté de l'empereur : c'est Constance qui avait pris l'initiative de donner l'église à l'évêque arien d'Alexandrie, c'est Théodose qui valida son transfert à la communauté nicéenne. La nature des travaux entrepris par l'évêque n'est pas précisée : il voulait *excolere*, c'est-à-dire « valoriser » ce bien qu'il avait reçu en piètre état. Ce n'est que dans les sous-sols, par les hasards des travaux, que furent mis à lumière des lieux de culte païens. Même ceux-ci, inattendus pour l'évêque, ne sont qu'indirectement qualifiés : pas de vocabulaire technique, mais des caves (*antra*). C'est davantage, dans la suite du texte, la colère des *Gentils*, comme Rufin les appelle encore, qui révèle au lecteur que la basilique concernée était un lieu de culte, ou du moins contenait un lieu de culte. Rufin ne donne aucune indication sur l'attitude des chrétiens après cette découverte ; s'il mentionne la fureur des *Gentils* voyant découverts « les secrets de leurs crimes et les cavernes de leurs vices », il ne dit pas que les objets de culte ont été exposés de manière délibérée et n'évoque pas d'autre provocation²⁶.

Une quarantaine d'années après Rufin, et en utilisant largement son œuvre, l'historien de langue grecque Socrate, écrivant à Constantinople, donne encore une autre interprétation des événements. Au début d'un chapitre intitulé « Démolition des temples idolâtres à Alexandrie et conflit entre les Hellènes et les chrétiens », il expose comment, « à la demande de l'évêque Théophile,

25. Rufin, *Hist. Eccl.* 11, 22.

26. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, v, 16.

l'empereur ordonna que les temples des Hellènes soient détruits à Alexandrie, et que cela fût fait sous le contrôle de Théophile. Fort de ce pouvoir, Théophile n'omit rien pour nuire aux mystères pervers des Hellènes et il purifia une certaine Grotte de Mithra; le Sérapéion, il le renversa complètement²⁷ ».

Ce n'est pas que Socrate ignore les événements – il fut dans sa jeunesse l'élève de philosophes qui avaient quitté Alexandrie après les émeutes de 392 – mais sa vision des choses est plus simple que celle de Rufin. Les rôles respectifs de l'empereur et de l'évêque sont inversés : c'est l'évêque qui sollicite de l'empereur une mesure radicale d'élimination des temples. Le bâtiment dont la mise à jour déclenche la colère des adversaires du christianisme n'est plus une basilique en partie profane, mais un *mithraeum*. Socrate n'évoque plus d'ailleurs la volonté de transformer le lieu non chrétien en église, mais mentionne la purification nécessaire du lieu; il ne dit même pas que la possession du lieu a été transmise aux chrétiens, mais il parle de sa purification, une action systématiquement mentionnée quand les chrétiens s'établissent dans un temple.

Sozomène, dont nous avons vu qu'il avait dédoublé l'épisode en l'anticipant au règne de Constance, développe le récit du début des émeutes d'Alexandrie; il le développe davantage que Socrate, et diffère largement de Rufin²⁸. Chez lui, l'évêque des Alexandrins cherche bien à transformer en église (et non plus en maison de prière) un temple de Dionysos qu'il a reçu en présent de l'empereur. La purification consiste à enlever les idoles qui s'y trouvent, à dévoiler les salles secrètes (*adyton*). Contrairement au récit de Rufin, l'évêque expose délibérément les objets sacrés découverts en une procession (pour laquelle l'auteur emploie le mot de *pompê*, qui désigne les processions religieuses traditionnelles) dont le but est explicitement d'outrager « les mystères des Hellènes ». Cette provocation suscite l'émeute. Comme chez Socrate, l'évêque joue un rôle principal, même si celui de l'empereur est, dans les deux cas, indispensable. Contrairement au récit de Rufin, le bâtiment concerné est identifié comme un temple. Là où, chez Socrate, la purification est le seul acte mentionné, chez Sozomène, elle est la conséquence nécessaire du projet de transformation du temple en église. Pas de périphrase ou d'ambiguïté : c'est bien un temple avec statuaire qui est concerné. Pour Sozomène, contrairement à Rufin, c'est bien un sanctuaire que reçoivent les chrétiens pour en faire une église et le vocabulaire classique de la religion grecque abonde.

27. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, v, 16.

28. « Vers ces temps-là, l'évêque des Alexandrins cherchait à transformer en église le temple de Dionysos qui était chez eux : il l'avait réclamé et reçu en présent de l'empereur. Comme on le purifiait des idoles qui s'y trouvaient et qu'on dévoilait les *adyta*, à dessein, dans son zèle à outrager les mystères des Hellènes, il fit faire une procession; il produisit en public, pour les montrer, les phallus et restes cachés dans les *adyta*, qui étaient ou paraissaient ridicules. Confondus par l'audace inhabituelle et inattendue de l'acte, les Hellènes n'acceptèrent pas de le subir en paix, mais, s'étant exhortés mutuellement, ils coururent contre les chrétiens. » (traduction A.-J. Festugière, et B. Grillet, sc 616, 2008, p. 135).

Il ne s'agit pas ici de savoir lequel des trois récits est le plus proche de la réalité des événements, mais d'en explorer les écarts. Le caractère frappant du récit de Rufin est l'effort pour écarter le modèle de l'appropriation d'un temple par un évêque qui voudrait le transformer en église. L'évêque ne revendique pas la propriété auprès de l'empereur aux dépens des Hellènes, mais aux dépens des ariens d'Alexandrie qui, s'ils n'ont pas complètement disparu, sont exclus de l'espace public par la législation théodosienne. L'évêque ignore la présence d'un lieu de culte avant de le découvrir par hasard, en faisant des travaux d'aménagement. L'édifice qu'il aménage est désigné comme une « maison de prières », ce qui est une formulation traditionnelle chez les chrétiens, mais déjà un peu désuète au début du v^e siècle, qui met l'accent sur le caractère communautaire des lieux de culte plutôt que sur leur caractère sacré (Sotinel, 1997). Rufin pousse le scrupule jusqu'à développer un argument démographique pour justifier l'entreprise de Théophile. Il veut présenter l'épisode non pas comme une conquête symbolique entreprise par les chrétiens, mais comme la conséquence inéluctable de l'accroissement de la communauté chrétienne à Alexandrie.

Rufin voulait peut-être adapter son discours à son auditoire. Les chrétiens italiens auxquels il s'adressait vivaient dans une société où les tensions entre chrétiens et païens étaient moindres que celles qui existaient à Alexandrie en 392 et où les transformations de temples en église étaient inconnues, à quelques exceptions près, comme la destruction du temple de Caelestis à Carthage. Il pouvait aussi, écrivant à relativement peu de distance de l'événement, vouloir exonérer les chrétiens de la responsabilité de l'épisode de quasi-guerre civile qui avait suivi. Des dizaines de chrétiens avaient été tués, il avait fallu faire intervenir la troupe pour déloger les païens du Sérapéion où ils s'étaient réfugiés, et la destruction du Sérapéion n'était en rien conforme à la politique de Théodose.

Paradoxalement, le seul cas patent de réutilisation d'un lieu de culte à l'identique au iv^e siècle, rapporté par Théodoret, est celui d'une église chrétienne transformée en temple sous le règne de l'empereur Julien. À Émèse, dans la province de Syrie, une église nouvellement construite fut dédiée à Dionysios, avec installation d'une statue de culte (ἄγαλμα)²⁹. Certes, Théodoret évite soigneusement d'utiliser le mot de temple, de même qu'il évite de désigner qui a pris cette initiative (la phrase est au passif, sans complément d'agent). Il s'agit, comme à Aréthuse, d'une initiative locale, probablement celle des autorités municipales. On aimerait savoir quels rites furent accomplis pour l'adoption de l'église comme temple. Théodoret, naturellement, n'en dit rien, de même qu'il ne dit pas si le bâtiment retourna aux chrétiens après le bref règne de Julien. Les commentateurs modernes comprennent en général l'épisode comme un acte de blasphème contre l'église, et c'est sans doute ainsi que le comprenait déjà l'auteur du *Chronicon Paschale* qui écrivait au début du vii^e siècle que « à Émèse, entrés dans la grande église, ils dressèrent

29. Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 7, 5.

une idole de Dionysios³⁰ ». Plutôt que la profanation d'une église, comme le comprennent généralement les contemporains, on peut y voir la réalisation de ce que l'obstination de Marc empêcha les habitants d'Aréthuse de réaliser : la restitution d'un lieu de culte païen aux dépens des chrétiens.

Il faut attendre au plus tôt le début du v^e siècle pour analyser un cas (prétendu) de temple réaménagé pour être utilisé comme un lieu de culte chrétien, avec une séquence destruction partielle/purification/réaménagement. On le trouve dans la vie de Porphyre de Gaza, composée par son disciple le diacre Marc, en théorie avant le milieu du v^e siècle³¹. Porphyre s'établit dans la ville de Gaza où les chrétiens sont une infime minorité. Malgré quelques succès, considérant « avec quelle fureur les Gazéens sont attachés à la cause des idoles », il entreprit en 401 un voyage à Constantinople pour « supplier les empereurs de détruire les temples des idoles³² ». Il est inutile ici de s'étendre sur la mission de Porphyre, accompagné de l'évêque Jean de Césarée. Tout au plus rappelons-nous que la première réaction d'Arcadius est de refuser d'autoriser la destruction des temples de Gaza, car ses habitants, terrorisés, pourraient s'enfuir et faire perdre au trésor impérial des revenus importants. Des mesures plus modérées, telles que la fermeture des temples, sont une gêne qui pourrait les amener à « reconnaître la vérité³³ ». Il faut du temps, de l'argent et des intrigues pour que les évêques arrachent à l'empereur un rescrit ordonnant la destruction des temples. En précisant oralement les instructions impériales, Eudoxie insiste pour que l'officier envoyé à Gaza démolisse de fond en comble tous les temples des idoles³⁴. À ces instructions, elle ajoute deux cents livres d'or pour construire à Gaza une église et un établissement pour les étrangers. De retour à Gaza, tous les temples sont détruits, et une interrogation se pose sur le sort à donner au Marnéion, le temple le plus important de la ville. Certains proposent de le détruire, d'autres de le brûler, d'autres enfin de purifier ce lieu et de le consacrer en une église de dieu. Un enfant de 7 ans, miraculeusement inspiré, indique qu'il faut brûler le temple lui-même, le naos, car il est pollué par toutes les abominations qui y ont été accomplies, en particulier des sacrifices humains, conserver l'extérieur et l'enceinte et construire une église à l'intérieur³⁵. Il faut souligner le caractère exceptionnel du texte qui explicite aussi longuement les conditions de succession entre le monument païen et l'église chrétienne. L'archéologie ne soutient pas l'utilisation du récit de Marc le diacre comme une source documentaire fiable pour la topographie de la ville (Saliou, 2005) mais, si le texte a bien été écrit au v^e siècle, il met en

30. *Chronicon Paschale*, 1,362.

31. Marc le diacre, *Vie de Porphyre*. La date de la version grecque de la Vie de Porphyre n'est pas aussi assurée que veulent le croire les éditeurs, et le caractère documentaire du texte soulève bien des difficultés : Barnes, 2010 : 260-283. Voir à présent Lampadaridi, 2016.

32. *Vie de Porphyre*, 35.

33. Tout ceci résume le contenu de *Vie de Porphyre*, 41. La formule « reconnaître la vérité » est une variante intéressante de l'expression de la conversion.

34. *Vie de Porphyre*, 36-52.

35. *Vie de Porphyre*, 67. Voir Sotinel, 2010 : 331-332.

forme un modèle de transformation de temple en église qui diffère de ce que nous avons vu jusqu'à présent. Tandis que les troupes impériales détruisent les autres temples de la ville, la structure monumentale du Marnéion est conservée. Le récit de Marc n'est pas sans faire écho à une loi promulguée en 435 : réitérant, non pour la dernière fois, l'interdiction des sacrifices, les empereurs Valentinien et Théodose, s'adressant au préfet du prétoire d'Orient, y ordonnent que tous les *fana, templa* et *delubra*, c'est-à-dire toutes les formes que peuvent prendre les sanctuaires traditionnels, soient détruits et que leur emplacement soit purifié par le signe de la vénérable religion chrétienne³⁶.

Le récit de Marc le diacre témoigne de différences importantes par rapport à la situation illustrée dans la *Vita Constantini* un siècle plus tôt. On retrouve dans la construction de l'église d'Eudoxia à Gaza bien des traits déjà présents dans la construction des églises du Golgotha ou de Mambré, que ce soit l'intervention impériale, la splendeur des constructions ou le souci obsessionnel de la purification. Cependant, dans le cas du Marnéion, un pas d'une importance considérable est franchi : le temple doit être purifié non pas parce qu'il a souillé un autre élément, mais parce qu'il est une souillure en soi. En revanche, sa destruction complète n'est pas nécessaire puisque certains éléments peuvent acquérir une valeur neutre après purification.

On connaît par l'archéologie quelques exemples antiques de temples réaménagés pour être utilisés comme lieux de culte de la nouvelle religion. Dans de très rares cas, cette conversion n'est pas seulement attestée par l'archéologie, mais aussi par des textes. J'en connais une douzaine, dont trois en Occident avant la fin du VI^e siècle.

Pour plusieurs édifices, la transformation en église est affirmée avec force comme le résultat d'une victoire sur le culte ancien. C'est le cas de l'église de Paléopolis, à Corfou, qui investit les structures d'un temple non identifié. Une inscription sur le linteau de la porte la désigne comme « la porte du Seigneur par laquelle entrèrent les justes » et, se poursuivant sur les deux colonnes qui l'entourent, affirme : « Possédant la foi, auxiliaire souveraine de ma force, ayant détruit les sanctuaires et les autels des Hellènes, pour toi, bienheureux, qui domine en haut, j'ai fondé ce temple. De la main impuissante de Jovien, à toi Maître ce cadeau³⁷ ». Prend tout son sens ici la formule de Robert Wiśniewski : « *the fact that a church was constructed over a pagan sanctuary was usually advertised and not justified*³⁸ ». C'est d'autant plus vrai qu'ici, rien n'est dit de la destruction des statues et des autels, qui a pourtant dû avoir lieu avant la réutilisation du monument. L'agressivité face à l'ancienne religion est affirmée, rien n'est revendiqué explicitement

36. Code Théodosien xvi, 10, 25.

37. *Corpus Inscriptionum Graecarum* iv, 8608, traduction de Silvia Milanezi. Jovien est l'évêque de Corfou dont le nom se retrouve sur une mosaïque de pavement datable du début du VI^e siècle. Il n'est pas, comme on l'a longtemps cru, l'empereur homonyme qui règne au IV^e siècle. Sur cette inscription, Spieser, 1976 : 312.

38. Wiśniewski, 2015.

du monument; le don que fait l'évêque n'est pas défini: est-ce le monument lui-même, auquel est ainsi reconnue une valeur, ou la disparition de ce qui en faisait un lieu de culte? La revendication du même est présente, mais le lien qui pourrait rattacher le même ancien au même nouveau reste implicite, une observation que nous pouvons faire aussi dans les rares textes qui font état de conversions de personnes.

À Ezra' en Syrie, l'inscription dédicatoire de l'église saint Georges va plus loin dans la revendication de la transformation du lieu: « Le repaire des démons est devenu maison de Dieu, la lumière salvatrice brille là où l'obscurité enveloppait; là où les victimes des idoles, le chœur des anges et là où Dieu était irrité, maintenant Dieu est apaisé ³⁹». L'église est aménagée dans un temple dédié à Theandrios, comme l'indique une dédicace remployée dans l'église (face inscrite cachée). Ici, la transformation du monument est pleinement assumée, sans qu'aucune mention ne soit faite de destruction. Le temple est disqualifié par l'absence de vocabulaire religieux pour le désigner, mais il n'est pas détruit, et ses nouveaux utilisateurs affirment avec sans doute une certaine fierté la continuité des lieux dans la différence des usages. On trouve ici une illustration de l'analyse qu'avait proposée il y a quelques années Bryan Ward-Perkins. Ayant constaté que la transformation des temples en église était plus fréquente en Orient qu'en Occident, il expliquait cette différence par la plus longue permanence de l'idéal civique en Orient, et une volonté plus durable de conserver intactes – au moins formellement – les traces d'un passé glorieux (Ward-Perkins, 2003; Wiśniewski, 2015). Dans le cas de l'église d'Ezra', on note que le dédicant n'est désigné par aucune fonction de pouvoir; il est simplement Jean, fils de Diomède, *philochristos*. L'église peut avoir été un simple martyrium sur un terrain privé.

L'aménagement en église du temple d'Isis à Philae présente une situation assez voisine (Dijkstra, 2008: 210-230; Hahn 2008: 212-220). Jusqu'en 535, alors qu'une partie du temple avait déjà été occupée par un fort pour la garnison romaine à l'époque de Dioclétien, à la fin du III^e siècle, le temple était resté fréquenté par les nomades Blemmyes qui vivaient dans les alentours. En 535, Justinien mit fin à cette exception et ordonna la fin de toute activité religieuse⁴⁰. Dans les années qui suivirent, l'évêque Théodore – qui dirigea l'Église de Philae de 532 à 570 – aménagea dans le naos du temps une petite église dédiée à saint Étienne, comme l'attestent une série d'inscriptions⁴¹. Sur la porte d'entrée du sanctuaire chrétien, une première proclame que « ce lieu est devenu, au nom de la sainte et consubstantielle trinité, la demeure de saint Étienne, sous notre père aimant dieu l'évêque père Théodore. Que Dieu le préserve longtemps⁴² ». À l'intérieur, une autre inscription qui évoque une intervention particulière d'un diacre Posios, utilise de nouveau le verbe

39. *Corpus Inscriptionum Graecarum* IV, 8627. Dittenberg, 1903-1905, n° 610.

40. Procope, *De bello persico*, I, 19, 36-7.

41. Le dossier de Philae est trop important et complexe pour être intégralement analysé ici.

42. *Inscriptiones Philae*, 200.

« transformer » – le même que pour la conversion des personnes – pour évoquer son travail, peut-être une peinture du saint – et l’expression « maison de saint Étienne » pour désigner l’église. Sur les piliers qui conduisent au naos, on lit à gauche: « (croix) Ce bel ouvrage aussi a été fait sous notre très saint père, l’évêque père Théodore. Que Dieu le préserve très longtemps⁴³ » et à droite: « (croix) La croix a vaincu. Elle vainc toujours (trois croix)⁴⁴ ». On ne lit pas ici d’invective contre le lieu de culte ancien et, bien qu’on ne puisse douter que de nombreux éléments liés au culte aient été détruits (offrandes, statues de culte, etc.), les inscriptions ne les mentionnent pas. Cependant, la compétition est fortement affirmée par l’évocation répétée de la victoire de la croix.

D’autres textes du VI^e siècle montrent que, pour certains auteurs, de telles transformations ne présentaient ni intérêt particulier, ni difficulté spéciale. Jean Malalas, vers 530, pense savoir que l’empereur Zénon a transformé la « maison de Rhéa, mère des dieux » où officiait l’oracle de Pythia Therma à Chalcédoine, en « église de sainte Marie, mère de Dieu⁴⁵ ». Malalas ne dit rien de la structure architecturale de l’édifice, mais le parallèle entre la dédicace chrétienne et la dédicace originelle témoigne d’une capacité de récupération qui n’existait pas un siècle plus tôt. Procope de Césarée, écrivant au milieu du VI^e siècle, en indique presque incidemment deux, récemment réalisées sous le règne de Justinien. À Comana de Cappadoce, « les chrétiens ont fait des sanctuaires pour eux-mêmes, sans changer le moins du monde leur structure », des temples d’Artémis et d’Iphigénie construits par Oreste dans les temps les plus reculés⁴⁶.

À l’autre extrémité de l’empire, à Novara en Italie, le diacre de Milan Ennode se réjouit au tout début du VI^e siècle de voir qu’un « temple resplendit » là où croupissait un « sanctuaire de l’antique religion », et que, les dieux en ayant été chassés, la puissance divine peut l’habiter; le tout est l’œuvre de l’évêque Victor, évidemment qualifié de victorieux⁴⁷. Ennode, un esprit raffiné imbibé de culture classique, n’hésite pas à jouer sur des rapprochements de mots les plus osés. L’église est appelée *templum*, la puissance divine chrétienne est le *numen* qui se substitue aux *numinis*, c’est-à-dire aux puissances des anciens dieux.

Une très curieuse inscription de Jérash (dans la province romaine de Syrie, aujourd’hui en Jordanie) illustre un cas qui n’est pas tout à fait aussi clair que les précédents, mais qui ouvre des perspectives intéressantes. L’inscription est gravée sur le linteau d’un atrium qui jouxte l’église et donne voix au monument qui proclame être entouré de la grâce de Dieu et non plus des horreurs du passé (Raja, 2015 : 280). Autrefois, les animaux jetés ici dégageaient une

43. *Inscriptiones Philae*, II, 202

44. *Inscriptiones Philae*, II, 203.

45. Malalas, *Chron.* IV, information reprise par Cedrenos.

46. Procope, *De bello persico*, I, 17-18. La transformation a eu lieu sous Justinien, elle est donc contemporaine de Procope.

47. Ennodius, *Carmen* II, 7.

atroce puanteur ; aujourd’hui, les passants qui foulent les terres parfumées portent leur main droite au front pour faire le signe de la croix⁴⁸. Il est difficile de trancher entre une interprétation littérale, selon laquelle l’église aurait été construite sur un lieu d’équarrissage, et une interprétation métaphorique, dans lequel le temple – ou son aire de sacrifice – serait désigné comme un charnier puant. Comme les auteurs des inscriptions précédentes, l’évêque Aeneas affirme à la fois la continuité du lieu – en rappelant ce qui existait auparavant – et la rupture que représente l’érection de l’église. De façon plus originale, il écrit dans une langue poétique riche de références homériques, qui indique une autre sorte de conversion : tandis que le temple est converti en église, l’évêque chrétien se convertit à la culture hellénique.

Lorsque la transformation d’un lieu de culte en église est affirmée sans ambages, elle peut s’accompagner d’une appropriation de certains éléments associés à l’église originale. Avec Ennode à Pavie, c’est le vocabulaire de l’ancienne religion, avec l’évêque Aeneas, la culture littéraire hellène ; avec le martyrium d’Ignace à Antioche, c’est plus. À l’extrême fin du VI^e siècle, évagre écrit une histoire ecclésiastique dans laquelle il attribue au règne de Théodose la transformation du temple dédié à la Tyché, la divinité protectrice de la ville, en martyrium d’Ignace d’Antioche, martyrisé sous le règne de Trajan. Que la datation soit peu crédible importe peu ici (tout au plus rapporte-t-il une tradition étimologique d’un sanctuaire dédié à Ignace à son époque) ; la façon dont l’auteur envisage la conversion du temple est plus intéressante :

Ignace donc est transféré longtemps après, car le Dieu très bon avait réservé à Théodose [...] d’offrir au martyr athlophore un sanctuaire jadis voué aux démons – les gens du lieu l’avaient dénommé Tychaion. Ainsi ce Tychaion d’autrefois devint pour Ignace un lieu de sépulture pur et un saint enclos, quand ses restes sacrés eurent été transportés dans un char à travers la ville avec une pompe sacrée et déposés dans l’enclos⁴⁹.

Certes, Évagre répudie le temple originel comme « antre des démons », mais il laisse supposer que le temple était déjà abandonné lors de la transformation ; il n’évoque ni destruction, ni purification. Surtout, le culte d’Ignace reprend toutes les caractéristiques de la religion civique traditionnelle : son sanctuaire est appelé un *hieron*, un lieu sacré, il y est conduit dans une « pompe sacrée », l’expression traditionnelle pour désigner les processions des cultes polythéistes, nom tellement emblématique qu’il se retrouve dans la formule baptismale de renoncation à Satan, ses pompes et ses œuvres. Enfin, sa fête est payée aux frais de la cité. L’initiative provient de l’empereur, mais le culte d’Ignace prend tous les aspects d’une religion civique, ce qui représente une transformation considérable par rapport au christianisme impérial du IV^e siècle (Sotinel, 2015).

48. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, 8655. Raja (2015) propose une interprétation du rôle joué par l’évêque Aeneas et propose (p. 284-285) une transcription et une traduction anglaise de cette longue inscription.

49. Évagre, *Histoire ecclésiastique*, I, 16.

Cette enquête a mis en valeur une surprenante diversité de discours pour définir et qualifier la conversion des temples. Bien que les textes ne soient pas très nombreux, ils expriment la complexité des situations avec sans doute plus de netteté que les discours sur la conversion des personnes. Le caractère réversible de la conversion, en particulier, est une donnée que les historiens savent percevoir, mais que les sources antiques tendent à masquer presque systématiquement pour les personnes, alors qu'elle est plus facilement avouée pour les monuments. La conversion des monuments s'exprime aussi dans un registre qui intègre une violence en général tue pour les conversions de personnes, au moins pour l'antiquité tardive.

Les liens entre la conversion des monuments et l'autorité politique sont nombreux et forts. Deux éléments semblent particulièrement marquants. On a vu que l'auteur de la transformation est souvent l'empereur, moins fréquemment l'évêque. Lorsque les cités apparaissent, ce qui arrive rarement, c'est toujours dans le rôle d'opposition à la conversion des monuments. Le christianisme qui transforme les temples est un christianisme impérial, du IV^e au VI^e siècle. D'autre part, le dossier ici rassemblé présente à plusieurs reprises la conversion des temples comme s'inscrivant dans une stratégie politique globale de conversion, fort difficile à percevoir dans l'antiquité tardive. C'est un point important qui mériterait d'être approfondi.

Claire SOTINEL

Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC)

Université Paris Est, Créteil

claire.sotinel@u-pec.fr

Bibliographie

- BARNES Timothy D., 2010, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- BAYLISS Richard, 2004, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford, Archaeopress, coll. « British archaeological Reports ».
- CAILLET Jean-Pierre, 1996, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'antiquité », in Lepelley Cl. (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, Bari, Edipuglia, p. 191-211.
- CAMERON Averil, HALL Stuart G., 1999, *Eusebius. Life of Constantine*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Clarendon Ancient History Series ».
- DEICHMANN Friedrich Wilhelm, 1939, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *Archäologischer Anzeiger*, 54, p. 105-136
- DIJKSTRA Jitse H.F., 2008, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)*, Louvain, Paris, Dudley (MA), Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta », n° 173.
- DITTENBERG W, 1903-1905, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, S. Hirzel.
- GIBSON Shimon, TAYLOR Joan 1994, *Beneath the Church of the Holy Sepulchre Jerusalem: The Archaeology and Early History of Traditional Golgotha*, Londres, coll. « Palestine Eporatin Fund Monographs, series maior », 1.
- HAHN Johannes, EMMEL Stephen et GOTTER Ulrich, 2008, *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, Boston, coll. « Religion in the Graeco-Roman World ».
- HAHN Johannes, 2008, « Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende am ersten Nilkatarakt », in Hahn, Emmel et Gotter, 2008, *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, Boston, coll. « Religion in the Graeco-Roman World ».
- LAMPADARIDI Anna, 2016, *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre*, Bruxelles, Société des Bollandistes, coll. « Subsidia hagiographica », n° 95.
- MARINESCU Constantin A., 1966, « Transformations. Classical Objects and their Re-Use during Late Antiquity », in R. W. Mathisen et H. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, p. 285-298.
- MARTIN Annick, 2011, « Des sources pour la topographie d'Antioche. Les Histoires ecclésiastiques de la première moitié du v^e siècle », *Topoi*, 17/2, p. 403-420.
- MCKENZIE J. S., GIBSON Sh et REYES A. T., 2004, « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *Journal of Roman Studies*, 94, p. 73-121.
- NAUTIN Pierre, 1967, « La conversion du temple de Philae en église chrétienne », *CArch*, 17, p. 1-43.
- PÉRICHON Pierre, MARAVAL Pierre, 2004, trad. de Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique. Livre I*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 477.
- PIETRI Luce, 2013, « Introduction », in Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, Paris, Éditions du Cerf, collection « Sources chrétiennes », n° 559.
- RAJA Rubina, 2015, « Bishop Aeneas and His Multiple Roles in Gerasa », in Rebillard É., Rüpke J. (eds.), *Groups Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Press, coll. « CUA studies in early Christianity », p. 280-292.

- RONDEAU Marie-Joseph, 2013, trad. de Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 559.
- SALIOU Catherine, 2005, « L'orateur et la ville : l'apport de Chorikios à la connaissance de l'histoire de l'espace urbain de Gaza », in C. Saliou (éd.), *Gaza dans l'Antiquité Tardive : archéologie, rhétorique et histoire*, Salerno, p. 171-195.
- SOTINEL Claire, 1997, « *Locus orationis* ou *domus Dei*? Le témoignage de Zénon de Vérone sur l'évolution des églises (*tractatus* II, 6) », *Studia patristica*, 29, p. 141-147.
- SOTINEL Claire, 2004, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », in Nancy M., Rebillard É. (éd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 35-60.
- SOTINEL Claire, 2005, « Les lieux de culte chrétien et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des Religions*, 222, 4, p. 411-434.
- SOTINEL Claire, 2010, « La sphère profane dans l'espace urbain », in Rebillard É. et Sotinel Cl. (éd.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, École française de Rome, « Collection de l'École française de Rome », 428, p. 319-349.
- SOTINEL Claire, 2015, « Christianisme antique et religion civique en Occident », in Busine A. (ed.), *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th-7th cent.)*, Brill, coll. « Religions in the Graeco-Roman World », 182, p. 19-37.
- SPIESER Jean-Marc, 1976, « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », in Jantzen U. (ed.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen, Ernst Wasmuth, coll. « Deutsches archäologisches Institut Abteilung Athen », p. 309-320.
- THELAMON Françoise, 1981, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études augustinienes.
- WARD-PERKINS Bryan, 2003, « Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches », in Brands G, Severin H.-G. (eds.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden, Reichert, p. 285-290.
- WIŚNIEWSKI Robert, 2015, « Pagan Temples, Christians, and Demons in the Late Antique East and West », *Sacris Erudiri*, 54, p. 111-128.

La conversion des lieux de culte, métaphore de la conversion des populations

La transformation des temples publics en églises est un thème particulièrement adapté aux interrogations sur les relations entre pouvoir politique et conversion religieuse puisque ces temples relèvent des autorités impériales ou municipales. Leur étude entre le début du IV^e siècle et la fin du VI^e siècle reflète une grande variété de situations et de discours. Pendant tout le IV^e siècle, la transformation des temples en églises inspire aux auteurs antiques un discours ambigu, qui tend plus à la masquer qu'à la mettre en valeur. Après le milieu du V^e siècle, la conversion est plus affirmée, tantôt dans le registre de la conquête, tantôt dans celui d'une succession harmonieuse qui fait apparaître l'appropriation d'éléments « païens » par les chrétiens. Parallèlement, on observe le déplacement entre un contrôle exclusivement impérial et un contrôle par les autorités locales. La complexité de la conversion des lieux de culte reflète celle du processus de conversion de la société romaine dans son ensemble.

Mots-clés : Antiquité tardive, conversion, lieux de culte, Orient méditerranéen.

The conversion of shrines, a metaphor for the conversion of people

The study of the transformation of public temples into churches allows an appreciation of the relationship between political power and religious conversion, for these temples were under the jurisdiction of the imperial or municipal authorities. Over the period from the beginning of the fourth century and the end of the sixth century there was a great variety of situations and narratives in their regard. Throughout the fourth century, ancient writers who mentioned the conversion of temples into churches tend to downplay or conceal the process of transformation rather than emphasize it. After the middle of the fifth century, narratives about conversion were more assertive, presenting it sometimes as conquest, sometimes as a harmonious succession illustrating the appropriation of “pagan” elements by Christians. During the same period, a shift from exclusively imperial control to control by local authorities occurred. The complexity of the conversion of places of worship hence reflected the complexity of the process of conversion of Roman society as a whole.

Keywords: Late antiquity, conversion, shrines, churches, Eastern Mediterranean.

La conversión de lugares de culto, una metáfora para la conversión de las poblaciones

La transformación de los templos públicos en una iglesia es un tema especialmente adecuado para preguntarse sobre la relación entre el poder político y la conversión religiosa, ya que estos templos están bajo la jurisdicción de las autoridades imperiales o municipales. Su estudio entre el comienzo del siglo IV y el final del siglo VI refleja una gran variedad de situaciones y discursos. A lo largo del siglo IV, la transformación de los templos en iglesias inspira a los escritores antiguos a un discurso ambiguo, que tiende a ocultarlo en lugar de realzarlo. Después de la mitad del siglo V, la conversión es más asertiva, a veces en el registro de la conquista, a veces en el de una sucesión armoniosa que muestra la apropiación de elementos “paganos” por los cristianos. Al mismo tiempo, existe un cambio entre el control y el control exclusivamente imperial por parte de las autoridades locales. La complejidad de la conversión de los lugares de culto refleja el proceso de conversión de la sociedad romana en su conjunto.

Palabras clave: Antigüedad tardía, conversión, lugares de culto, Oriente Medio.