Histoire et doctrines du christianisme latin (Antiquité tardive)

Les rituels dans le christianisme latin, IV^e-VIII^e siècles : sources, méthodes et débats

Conférences de l'année 2013-2014

Philippe Bernard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1366>

DOI : 10.4000/asr.1366

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 273-288

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Philippe Bernard, « Les rituels dans le christianisme latin, IV^e-VIII^e siècles : sources, méthodes et débats », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 12 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1366> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1366>

***Les rituels dans le christianisme latin, IV^e-VIII^e siècles :
sources, méthodes et débats***

Cette année, la conférence a quitté la thématique explorée au cours des deux précédentes années, qui était volontairement à cheval sur l'histoire religieuse générale de l'Antiquité tardive et sur l'anthropologie des rituels chrétiens de la même époque, pour se réorienter franchement dans cette seconde direction¹.

Dès l'origine de mes recherches, dans la seconde moitié de la décennie 1980, j'ai en effet choisi de m'orienter en direction des sources du culte chrétien, d'une part en raison de leur poids numérique (environ 10 % des manuscrits latins aujourd'hui conservés sont des manuscrits liturgiques), qui est un gage de solidité et, plus encore, en raison de leur originalité. Rarement utilisée par les historiens, cette documentation est en effet d'ordinaire l'apanage de théologiens spécialistes de « liturgie », c'est-à-dire d'experts qui ne choisissent pas leurs questionnements, puisque leur rôle consiste à répondre aux impulsions des autorités de l'organisme confessionnel auquel ils se rattachent², et qui font usage de ces sources dans une perspective essentiellement pastorale et avec les méthodes de la théologie historique, non dans l'optique historico-critique que j'entends défendre et promouvoir³.

1. Les résultats de ces deux années de conférences ont été publiés dans Ph. BERNARD, « Confesseurs et aumôniers des princes dans l'Occident de l'Antiquité tardive (IV^e-VIII^e siècle) », dans *Annuaire EPHE-SR* 120 (2011-2012), p. 139-142 ; Id., « Confesseurs et aumôniers des princes dans l'Occident de l'Antiquité tardive (suite et fin) », dans *Annuaire EPHE-SR* 121 (2012-2013), p. 244-253. Un colloque destiné à prolonger les intuitions de cette conférence en approfondissant ce thème (l'examen des missions spirituelles accomplies par des clercs à la « cour » ou dans l'entourage des grands) dans un cadre collectif, et sur une échelle chronologique plus large, sera co-organisé par Philippe Bernard et Sylvain Destephen (maître de conférences en histoire romaine à l'Université de Paris-Ouest-Nanterre-La Défense) les 8 et 9 octobre 2015 à l'Université de Paris-Ouest.

2. Sur la notion d'expert, et sur ce qui différencie la démarche d'un historien de celle d'un expert, cf. par ex. H.-G. GADAMER, « Les limites de l'expert », repris dans Id., *L'Héritage de l'Europe*, Paris 1996, p. 121-139, et G. NOIRIEL, « L'historien, expert ou savant ? », dans J.-N. DUMONT (dir.), *Histoire et justice : Peut-on juger l'histoire ?*, Lyon 2002, p. 43-53.

3. Cf. par ex. M. JACQUIN, « Melchior Cano et la théologie moderne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 9 (1920), p. 121-141 ; A. GARDEIL, « Lieux théologiques », dans *Dictionnaire de théologie catholique* IX/1, Paris 1926, c. 712-747. Que la théologie positive soit conformiste ou subversive, elle demeure de la théologie positive, non de l'histoire. En effet, le fait qu'un expert s'auto-saisisse d'une question et, pour la traiter, qu'il utilise les méthodes de la théologie positive (sélectionner dans des « lieux théologiques », en l'occurrence dans les sources historiques, les arguments qui vont dans le sens de la conclusion à laquelle il a l'intention d'arriver) afin de démontrer le caractère historiquement situé (l'historicité) des positions actuelles des autorités (le « magistère ») de l'organisme confessionnel auquel il se rattache, et ainsi estimer qu'il est parvenu à en saper les « fondements historiques », dans l'espoir d'intimider ses autorités et de les inciter à la « réforme » des positions en question, ne fait aucunement

Mon ambition est donc de renouveler les approches dans ce domaine en abordant ces sources en dehors de tout présupposé chrétien ou simplement hégélien (c'est-à-dire sans partir, consciemment ou non, du principe en vertu duquel le christianisme serait une religion ontologiquement différente des autres, parce qu'elle serait « vraie », « supérieure », « plus intériorisée », « moins froide », « spirituelle » et non « ritualiste », etc.), et en les abordant dans une perspective anthropologique et comparatiste.

Dans cette perspective, désireux de choisir un thème transversal qui permettrait, non bien sûr de faire le tour de la question, mais d'envisager un cercle relativement large de sources et de problèmes liés à l'histoire du culte chrétien, dans l'Antiquité tardive, on a retenu cette année la question des messes votives, c'est-à-dire de ce phénomène dévotionnel complexe traditionnellement connu des théologiens sous l'appellation, à la fois péjorative et trompeuse, de « messes privées ».

Pour ce faire, on a cherché à savoir s'il existerait un lien, même indirect, entre la célébration de messes votives, d'une part, et le nombre des autels dans les églises, le pourcentage de moines ordonnés prêtres, ainsi que le nombre des sacramentaires (le livre du célébrant pour célébrer la messe) énumérés par les plus anciens catalogues de bibliothèques conservés, d'autre part. En effet, une longue tradition historiographique a coutume de lier plus ou moins étroitement ces divers phénomènes (selon des configurations qui peuvent naturellement varier d'un spécialiste à l'autre) et de faire des messes votives (et de leur « essor » à l'époque carolingienne) l'une des causes essentielles de la multiplication des autels dans les églises, de la forte croissance du pourcentage de moines ordonnés prêtres dans les communautés monastiques, et de l'augmentation du nombre de sacramentaires manuscrits conservés. On a donc cherché à évaluer la solidité de ces articulations en présentant aux auditeurs et en examinant sous ce rapport un ensemble varié de documents originaux, tels que *vitae* tardo-antiques, *libri memoriales* et catalogues de bibliothèques carolingiennes.

Ce programme de recherche étant naturellement trop vaste pour être épuisé en une année, on a décidé de n'en traiter que la première partie, c'est-à-dire la question des autels secondaires et de leur lien éventuel avec la célébration de messes votives, dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge.

I. Le nombre des autels dans les églises de l'Antiquité tardive : position du problème

Afin d'évaluer la réalité éventuelle et la signification de dispositifs architecturaux tardo-antiques conçus dès le départ pour recevoir plusieurs autels, ou de dispositifs architecturaux remaniés en vue d'accueillir des autels surnuméraires qui n'avaient pas été prévus dans le plan initial, on a présenté aux auditeurs un choix de documents, au sein desquels se détachent les descriptions architecturales

de lui un historien, au sens d'un praticien de la méthode historico-critique. Cf. par ex. J.-L. QUANTIN, « La menace des faits : érudition moderne et condamnations romaines », dans Ph. LEVILLAIN (éd.), « Rome, l'unique objet de mon ressentiment ». *Regards critiques sur la Papauté (Actes du colloque de Paris, 3-4 octobre 2008)*, Rome 2011 (Collection de l'École française de Rome 453), p. 137-163.

(ressortissant ou non au genre littéraire, maintenant bien étudié, de l'*ekphrasis*)⁴, les *tituli* muraux destinés à servir de didascalies versifiées aux dispositifs architecturaux et au mobilier liturgique (portes, arcs triomphaux, absides, cuves baptismales, tombes saintes, et naturellement autels⁵), ainsi que bien sûr les *vitae sanctorum* de la fin de l'Antiquité. À titre heuristique, et en première approximation, on avait provisoirement classé la documentation étudiée en deux ensembles chronologiques articulés autour de la césure carolingienne du milieu du VIII^e siècle. On a en revanche laissé de côté la question des autels portatifs, qui pose des problèmes spécifiques que le temps ne permettait pas d'aborder avec le soin requis⁶.

Pour me limiter aux seuls travaux de l'époque contemporaine, c'est-à-dire sans remonter aux travaux admirables de Mabillon et des autres érudits de l'époque moderne, l'essentiel des textes est bien sûr connu depuis la monumentale synthèse consacrée par le jésuite Josef Braun à l'autel chrétien et à son développement historique, dont les deux volumes ont paru en 1924 ; ses dépouillements ont été approfondis pour l'époque et le territoire des Mérovingiens par le répertoire d'Elsmarie Knögel-Anrich, paru en 1936⁷. L'archéologie la plus récente permet heureusement de compléter ou de nuancer ces travaux, souvent essentiellement fondés sur des textes allusifs et sur quelques fouilles anciennes menées de façon peu satisfaisante au regard des normes archéologiques actuelles⁸.

4. Parmi les travaux les plus récents, qui sont nombreux, sur l'*ekphrasis* appliquée aux lieux de culte chrétiens (basiliques, baptistères, complexes monastiques, tombes saintes, etc.), cf. par ex. L. M. BITEL, « Ekphrasis at Kildare: The Imaginative Architecture of a Seventh Century Hagiographer », *Speculum* 79 (2004), p. 605-627 ; G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole : le regard et la lumière*, Leyde-Boston 2006 (Supplements to Vigiliae christianae 79) ; R. WEBB, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009 ; S. GARREAU-FORREST, A. KHALIL BADAWI, « La cathédrale de Paulin de Tyr décrite par Eusèbe de Césarée : mythe ou réalité ? », *Antiquité tardive* 22 (2014), p. 111-123.

5. Cf. K. B. AAVITSLAND, T. K. SEIM (éd.), *Inscriptions in liturgical spaces*, Rome 2011 (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 24).

6. Cf. par ex. É. PALAZZO, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme : la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et le Moyen-Âge*, Turnhout 2008 (Culture et société médiévales 15), à compléter depuis par ex. par Fr.-A. H. STYLEGAR, « En ny sepulkralstein fra Skjævesland i Øyslebø, Vest-Agder, Norge », *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* 105 (2010), p. 63-67.

7. J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Munich 1924, qui aborde la question des autels multiples dans le t. I, p. 368-385 ; E. KNÖGEL-ANRICH, *Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit*, Darmstadt 1936, nouv. éd., avec une préface de K. BÖHNER, Hildesheim-Zurich-New York 1992, ici p. 33.

8. Cf. N. DUVAL, « L'autel paléochrétien : les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre », *Hortus artium medievalium* 11 (2005), p. 7-18, ici p. 16-17, complété, pour l'archéologie de la péninsule ibérique, par la synthèse de A. ARBEITER, « Early hispanic churches: when did the number of altars begin to increase? », dans Th. MARTIN et J. A. HARRIS (éd.), *Church, State, Vellum, and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leyde-Boston 2005 (The Medieval and Early Modern Iberian World 26), p. 11-46 ; Y. NARASAWA, *Les autels chrétiens du Sud de la Gaule (V^e-XII^e s.)*, Turnhout 2015 (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 27). Pour le plein Moyen-Âge, cf. A. RAUWEL (éd.), *Autour de l'autel chrétien médiéval*, *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA*, n° hors série 4 (2011), consultable en ligne à l'adresse <http://cem.revues.org/11811> (consulté le 25 mars 2015).

II. Avant l'époque carolingienne

Après avoir brièvement rappelé que les descriptions architecturales d'églises, dans les sources tardo-antiques, insistent surtout sur les jeux de lumière et de couleurs⁹, on a montré que, si elles indiquent parfois les dimensions des bâtiments (longueur, largeur et hauteur sous plafond), ainsi que le nombre des colonnes, des fenêtres, des portes et des arcs qui contribuent à les monumentaliser, il est en revanche très rare qu'elles évoquent le nombre des autels, vraisemblablement parce qu'il n'y en a encore généralement qu'un seul, même quand les auteurs parlent d'*altaria* ou d'*arae* au pluriel : il s'agit en effet presque toujours d'un pluriel emphatique¹⁰. Pour cela, on a pris l'exemple de la basilique Saint-Martin-de-Tours, au VI^e siècle¹¹.

Passant ensuite à l'examen des *tituli* versifiés placés dans les églises de la fin de l'Antiquité, on a pris quatre exemples : les *tituli* composés en 404 par Paulin de Nole aux intentions des deux basiliques et du baptistère de son ami Sulpice Sévère, à Primuliacum¹² ; les *tituli* composés à la demande de l'évêque Perpetuus de Tours (458/459-488/489) par Paulin de Périgueux, Sidoine Apollinaire et un ou plusieurs autres poètes, aujourd'hui anonymes, pour la basilique Saint-Martin¹³ ; les douze *tituli* destinés aux douze autels – autant que d'apôtres, sous le vocable desquels ils sont d'ailleurs placés – d'une église inconnue, composés par Aldhelm de Malmesbury, abbé de Malmesbury puis évêque de Sherborne, mort en 709¹⁴ ; enfin, et pour disposer d'un point de comparaison avec le début de l'époque carolingienne, on a refermé ce bref tour d'horizon par un examen de quelques-uns des *tituli* composés pour des autels par le diacre anglo-saxon Alcuin, mort en 804¹⁵.

De cet examen, il est ressorti qu'on a d'abord composé des *tituli* en vue de célébrer en vers les principales parties de l'édifice (arc triomphal, abside, portes,

9. Cf. par ex. l'ouvrage classique de M. J. ROBERTS, *The Jeweled style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-Londres 1989.

10. Cf. par ex. M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890 (rééd. Hildesheim 1968), p. 367.

11. Cf. N. Duval, « Les descriptions d'architecture et de décor chez Grégoire de Tours et les auteurs gaulois : le cas de Saint-Martin de Tours », dans B. BEAUJARD (éd.), *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier*, Tours 2002 (Villes et territoires 1), p. 21-58, ici p. 41-42.

12. PAULIN DE NOLE, lettre 32 : éd. W. V. HARTEL, *Paulinus Nolanus, Epistolae*, nouv. éd. M. KAMPTNER, Vienne 1999 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 29), p. 275-301 ; R. C. GOLDSCHMIDT, *Paulinus' churches at Nola*, Amsterdam 1940, p. 35-47 ; trad. fr. A.-M. TAISNE, *La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404)*, Paris 2012 (Les Pères dans la foi 102), p. 288-315. Cf. C. BALMELLE, *Les demeures aristocratiques d'Aquitaine : société et culture de l'Antiquité tardive dans le Sud-Ouest de la Gaule*, Paris 2001 (Ausonius-Mémoires 5), p. 42 et 118.

13. Cf. L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Rome 1983 (coll. de l'École française de Rome 69), p. 798-822. Sur la Sylloge dite du Martinellus, qui a transmis certains de ces *tituli*, cf. maintenant M. VIELBERG, *Der Mönchsbischof von Tours im «Martinellus» zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds*, Berlin-New York 2006 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 79).

14. Les *Carmina ecclesiastica* d'Aldhelm ont été édités par R. EHWALD, dans *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, XV, Berlin 1919, p. 1-32, ici p. 19-31. Cf. M. LAPIDGE, « The career of Aldhelm », *Anglo-Saxon England* 36 (2007), p. 15-69.

15. Cf. M.-H. JULLIEN et Fr. PERELMAN, *Clavis des auteurs latins du Moyen-Âge. Territoire français, 735-987*, II, Turnhout 1999, s. v. « Inscriptions » (ALC 61), p. 385-468.

secretaria, etc.), avant d'en composer pour monumentaliser leur mobilier, et notamment les autels, car (sauf exception remarquable) il n'y avait encore qu'un seul autel par lieu de culte. Maintenant, doit-on pour autant parler de « miniaturisation » de la liturgie, les fidèles ayant d'abord été invités à *circuire ecclesias*, dans le cadre d'une sorte de liturgie stationnale imitée de celle de Rome, chaque église ne possédant encore qu'un seul autel¹⁶, puis à *circuire altaria* à l'intérieur d'une seule et même église, désormais richement pourvue de reliques, et donc d'autels ? La question mérite à tout le moins d'être posée.

À propos des reliques et de leur association avec les autels, la relecture de plusieurs textes de Grégoire de Tours (mort en 594) – par exemple *Liber de virtutibus sancti Martini* III, 51 – a permis de faire ressortir le fait, sans doute déjà connu, mais qu'il était indispensable de rappeler dans la perspective qui est la nôtre, que les autels surnuméraires servent apparemment avant tout, non à célébrer la messe, mais à supporter (et à monumentaliser) une *capsa* contenant une ou plusieurs reliques. Ces dernières sont ainsi officiellement reconnues comme authentiques par l'évêque, et pour cette raison proposées par lui à la vénération des fidèles, qui sont invités à prier devant les autels qui les supportent (*circuire altaria*). Recouverts d'un voile honorifique, tout comme une tombe sainte (à laquelle ils sont d'ailleurs explicitement assimilés par de nombreux textes des ^v^e-^{viii}^e siècles), les autels en question font donc avant tout office de reposoirs, ce qui explique la tonalité funéraire qu'ils prennent volontiers. Naturellement, quand les reliques ont été déposées à l'intérieur même de l'autel, dans un *loculus* aménagé dans l'épaisseur du pied central ou dans celle de la table d'autel, elles sont invisibles : seul l'autel (et éventuellement un *titulus*, pour ceux dont la *literacy* leur permet de déchiffrer les inscriptions) signale donc leur présence aux fidèles.

Contraint de faire des choix, nous avons ensuite examiné deux vies de saints gauloises attestant l'existence d'églises à autels multiples. Ainsi, la biographie de Rusticule/Marcia d'Arles, morte le 11 août 627, nous apprend que cette quatrième abbesse du monastère fondé par Césaire a commandité la construction d'une grande église dédiée à la Croix¹⁷. Vraisemblablement rédigé dans la seconde moitié du ^{vii}^e siècle par un prêtre du nom de Florentius, ce document déclare en effet que, dans un premier temps, Rusticule fit ériger trois autels (l'autel majeur dédié à la Croix, et deux autels surnuméraires dédiés aux archanges Gabriel et Raphaël), avant d'en ajouter quatre autres quelques années plus tard, portant ainsi le nombre total des autels à sept¹⁸. De son côté, le biographe de l'abbé Filibert de Jumièges,

16. Sur la liturgie stationnale romaine et ses diverses imitations, notamment en Gaule tardo-antique puis carolingienne, je me permets de renvoyer à Ph. BERNARD, *Du chant romain au chant grégorien, ⁱⁱ^e-^{xiii}^e siècle*, Paris 1996 (Patrimoines), p. 427-439.

17. Sur cette abbesse, cf. L. PIETRI et M. HEIJMANS (dir.), *La Gaule chrétienne (314-614)*, II, Paris 2013 (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 4), p. 1653-1655.

18. *Vita Rusticulae*, § 8 : « Convocatis ergo sanctis sacerdotibus Christi, septem altaria ibidem conlocavit : primum in honore Crucis Christi, dehinc sanctorum archangelorum Gabrielis atque Raphahelis, addens post aliquot annos sancti Thomas apostoli, sancti Mauricii, sancti Sebastiani et sancti Pontii » : éd. B. KRUSCH, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, IV, Hanovre-Leipzig 1902, p. 343.

mort vers 684, qui écrivait autour de 750 ou dans la seconde moitié du VIII^e siècle, déclare que, dans l'église du monastère Saint-Pierre de Jumièges, qui était bâtie en forme de croix, Philibert a fait ériger trois autels. Dédié à la Vierge Marie, l'autel principal est en effet encadré par deux autels secondaires respectivement consacrés aux saints Jean et Colomban¹⁹.

Si l'on ajoute à ces textes la lettre bien connue de Grégoire le Grand à son confrère gaulois Palladius, datée de juillet 596, qui nous apprend que l'influent évêque de Saintes a fait ériger treize autels – chiffre exceptionnel pour cette époque, comme l'ont noté tous les commentateurs – dans son *ecclesia* épiscopale, dont quatre n'ont pu être dédiacés, faute de reliques²⁰, il devient alors clair que le nombre des autels demeure assez strictement limité, à la fin de l'Antiquité.

En effet, si la tradition majoritaire – qui assimile depuis au moins le III^e siècle l'autel chrétien à celui du Temple de Jérusalem, en vertu de représentations sacrificielles du type de celles que véhicule par exemple l'*Épître aux Hébreux* – se maintient globalement, le courant porté par l'affermissement du culte des reliques – qui assimile au contraire l'autel à une tombe sainte et qui le pourvoit de reliques – tend à s'affirmer, tout en restant minoritaire jusqu'au milieu du IX^e siècle. Dans ce cadre, le cas de Palladius de Saintes apparaît atypique et exceptionnel : la lettre de Grégoire est un document très isolé, une sorte d'aérolithe, de sorte qu'il est difficile de le juger, faute de pouvoir le comparer. L'évêque de Rome ne se choquant apparemment pas de cette profusion d'autels (l'autel majeur plus douze autels à reliques, autant que d'apôtres), on doit sans doute y voir non une aberration ou une manifestation de l'*hybris* de Palladius, mais plutôt la manifestation, encore inchoative sans doute, d'un courant minoritaire. La multiplication des autels secondaires demeure en outre à l'intérieur de limites étroites, qui sont celles des principaux nombres sacrés, la préférence allant apparemment au nombre trois, en vertu d'une symbolique trinitaire évidente.

Plutôt que d'imaginer, dans une perspective naïvement évolutionniste, une sorte d'orthogénèse en vertu de laquelle se succéderaient deux « périodes » (celle de l'autel unique, puis celle des autels multiples), je crois préférable d'imaginer l'existence simultanée de plusieurs courants entre lesquelles se partagent les élites ecclésiastiques gauloises de la fin de l'Antiquité : un courant conformiste, encore majoritaire, qui reste attaché à la tradition de l'autel unique, où officie l'évêque,

19. *Vita Filiberti*, § 8 : éd. W. LEVISON, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, Hanovre-Leipzig 1910, p. 589-590. Cf. J. LE MAHO, « Le monastère de Jumièges (France) aux temps mérovingiens (VII^e-VIII^e siècle) : les témoignages des textes et de l'archéologie », *Hortus artium medievalium* 9 (2003), p. 315-322 ; ID., « Le monastère de Jumièges (Seine-Maritime) à l'époque carolingienne : recherches récentes sur les églises Saint-Pierre et Notre-Dame », dans M.-C. LEQUOY (éd.), *Journées archéologiques de Haute-Normandie, Rouen, 11-13 mai 2012*, Rouen 2013 (Haute-Normandie archéologique), p. 183-191.

20. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum* VI, 50 : éd. D. NORBERG, *Registrum epistularum*, I, Turnhout 1982 (Corpus Christianorum, Series Latina 140), p. 423. Sur Palladius, cf. l'art. « Palladius 10 », dans L. PIETRI et M. HEIJMANS (dir.), *La Gaule chrétienne (314-614)*, II, Paris 2013 (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 4), p. 1404-1408. Sur cette *ecclesia*, cf. L. MAURIN *et al.*, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, X, Paris 1998, p. 60-61. Je n'ai pu consulter les mises à jour parues dans le t. XVI/1, Paris 2014.

nouvel (et unique) Aaron qui guide le *verus Israel* vers le Salut, d'une part, et d'autre part un courant porté par des *zelanti*, qui se manifeste dans les sources à partir du second VI^e siècle, mais qui reste minoritaire jusqu'au milieu du IX^e siècle, et qui préfère jouer sur la numérologie sacrée, couplée au culte des reliques associé à l'autel.

Un seul autel en règle générale, donc, des autels secondaires encore peu nombreux (Palladius n'est sans doute pas représentatif) et non-eucharistiques – et pourtant les messes votives existent déjà et constituent apparemment une pratique courante, comme l'attestent abondamment Grégoire de Tours²¹ et les sacramentaires gaulois conservés, dont les plus anciens remontent aux VII^e et VIII^e siècles²². En somme, la documentation conservée ne parle pas en faveur d'un lien entre la multiplication (encore très relative) des autels et l'usage (apparemment déjà banal) de célébrer des messes votives.

III. L'époque carolingienne

La situation ne semble pas substantiellement changer immédiatement après le milieu du VIII^e siècle. Pour s'en assurer, quelques exemples significatifs ont été présentés aux auditeurs de la Conférence.

Rédigée en 799, une précieuse description anonyme de la basilique Saint-Denis atteste que la prestigieuse basilique s'en tenait alors encore à la tradition de l'autel unique²³. Toujours sous le règne de Charlemagne, le *Commematorium de casis Dei vel monasteriis*, cet inventaire des églises et des communautés religieuses de Jérusalem, énumère des bâtiments et des religieux, mais reste muet sur le nombre des autels, signe qu'à mon sens il ne doit y en avoir encore qu'un seul par église²⁴.

Quelques années plus tard, plusieurs documents émanant de Saint-Riquier évoquent l'existence d'autels multiples ; ils constituent un dossier formé de trois éléments : (1) l'*Institutio de diversitate officiorum*, mise au point entre 790 et 814 par Angilbert, l'*auricularius* de Charlemagne, pour l'abbaye de Saint-Riquier, dont il assurait le gouvernement avec l'appui du souverain et dont il avait commandité la

21. Cf. par ex. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, 74 : éd. B. KRUSCH, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, I-II, Hanovre 1885 (rééd. 1969), p. 87 : « Nam, si qui nunc frigoritici in eius [sc., Sigismundi regis] honore missas devote celebrant eiusque pro reque Deo offerunt oblationem, statim, compressis tremoribus, restructis febribus, sanitati praestinae restaurantur ».

22. Cf. par ex. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non-romain*, Paris 2003 (Patrimoines/Christianisme), avec mon compte rendu dans *Antiquité Tardive* 12 (2004), p. 426-432.

23. Ce document a été édité par B. BISCHOFF, « Eine Beschreibung der Basilika von Saint-Denis aus dem Jahre 799 », *Kunstchronik* 34 (1981), p. 97-103 ; repris dans B. BISCHOFF, *Anecdota novissima : Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 7), p. 212-218, ici p. 215.

24. L'édition ancienne de T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV.*, Leipzig 1874 (rééd. Hildesheim, 1974), p. 77-84, vient d'être avantageusement remplacée par l'ouvrage de M. McCORMICK, *Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages*, Washington 2011 (Dumbarton Oaks Medieval Humanities).

reconstruction (la nouvelle abbatale fut dédiée en 799)²⁵ ; (2) du même Angilbert, la *Descriptio de perfectione, dedicatione, reliquiis, altaribus Centulensis ecclesiae*, dont le texte a été conservé grâce au *Chronicon Centulense* compilé avant 1088 par le moine Hariulf, mort en 1143 ; c'est la pièce essentielle de notre dossier²⁶ ; (3) enfin, une *descriptio* (inventaire) générale des biens et des revenus de Saint-Riquier dressée en 831, à la demande de l'empereur Louis le Pieux, nous a été conservée par le même Hariulf²⁷. La *Descriptio* déclare que Saint-Riquier a été conçu comme un complexe monastique constitué de trois édifices distincts, afin de confesser symboliquement la Trinité divine. L'église principale est en effet dédiée au Sauveur ainsi qu'à tous les saints, la seconde est dédiée à la Vierge Marie et aux douze apôtres, et la troisième est dédiée à Benoît de Nursie et à tous les saints abbés. L'église principale possède donc deux autels majeurs (l'un dédié au Sauveur, l'autre à Riquier) et neuf (trois fois trois) autels secondaires. L'église Sainte-Marie possède un autel majeur, dédié à la Vierge, et douze autels secondaires consacrés chacun à l'un des douze apôtres. Enfin, l'église Saint-Benoît possède un autel principal, dédié au patron de l'édifice, et deux autels secondaires. Si tous les autels contiennent des reliques de leur patron, la plupart des autels ont en outre reçu des reliques supplémentaires. Il est donc clair que la multiplication des autels demeure limitée, puisqu'elle repose sur des multiples de trois, et qu'elle est liée à la possession d'un grand nombre de reliques, bien qu'on ait renoncé à doter le complexe monastique d'autant d'autels qu'il y a de reliques.

Peu de temps après, la biographie de l'abbé Benoît d'Aniane, mort en 821, par Ardon, son disciple, confirme l'importance de l'arithmologie sacrée dans la (très relative) multiplication des autels secondaires, à cette époque. Ardon déclare en effet qu'en 782, Benoît décida de reconstruire son monastère de fond en comble pour obtenir un complexe monastique explicitement placé sous le signe de la Trinité.

25. ANGILBERT, *Institutio de diversitate officiorum* : nouv. éd. K. HALLINGER, M. WEGENER et H. FRANK, dans *Corpus consuetudinum monasticarum*, I, Siegburg 1963, p. 283-303. Sur cet *ordo*, cf. E. BISHOP, « Angilbert's ritual order for Saint-Riquier », repris dans Id., *Liturgica historica*, Oxford 1918, p. 314-332 ; C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963, p. 82 (avec le compte rendu de P.-A. Février, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes* 122 [1964], p. 267-273) ; A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58), p. 52-53 ; S. A. RABE, *Faith, Art, and Politics at Saint-Riquier. The Symbolic Vision of Angilbert*, Philadelphie 1995, p. 122-132 ; D. VON SCHÖNFELD DE REYES, *Westwerkprobleme. Zur Bedeutung der Westwerke in der kunsthistorischen Forschung*, Weimar 1999, p. 205 (« Kein Rekonstruktionsversuch ist durch Befunde gesichert ») ; H. BERNARD, « Saint-Riquier : l'abbaye carolingienne d'Angilbert », dans A. MAGNIEN (éd.), *Saint-Riquier. Une grande abbaye bénédictine*, Paris 2009, p. 55-82.

26. ANGILBERT, *Descriptio de perfectione, dedicatione, reliquiis, altaribus Centulensis ecclesiae* = Hariulf, *Chronicon Centulense* II, VIII-10 : éd. F. LOT, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, Paris 1894 (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 17), p. 57-69. Je n'ai pas pu consulter E. MULLER (éd.), *Hariulf, Pleidooi voor Oudenburg*, Turnhout 2003.

27. HARIULF, *Chronicon Centulense* III, 3 : éd. F. LOT, p. 86-97. Cf. L. MORELLE, « La mise en "œuvre" des actes diplomatiques. L'auctoritas des chartes chez quelques historiographes monastiques », dans M. ZIMMERMANN (éd.), *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris 2001 (Mémoires et documents de l'École des chartes 59), p. 73-96, ici p. 91-92.

Il est en effet formé désormais de trois églises dont la principale, dédiée au Sauveur, comporte, outre l'autel majeur (un autel-coffre fermé sur trois côtés et pourvu à l'arrière – *retrosum* – d'une petite porte permettant, les jours de semaine, d'y enfermer des *capsae* à reliques²⁸), trois autels secondaires, respectivement dédiés à l'archange Michel, aux apôtres Pierre et Paul et au diacre Étienne; l'église Sainte-Marie possède deux autels secondaires (Ardo « oublie » intentionnellement de compter l'autel majeur, dédié à la Vierge), et l'église cimetériale dédiée à Jean-Baptiste n'en comporte qu'un seul, ce qui donne un total de sept autels (huit, en réalité) pour l'ensemble du complexe monastique²⁹. Les *utensilia*, et notamment les candélabres et les lampes, obéissent eux aussi à une symbolique explicitement septénaire, celle des dons de l'Esprit : « in septem itaque altaria, in septem candelabra et in septem lampades septimiformis gratia Spiritus sancti intelligitur »³⁰.

On n'a naturellement pas manqué d'évoquer brièvement le fameux (et néanmoins énigmatique) plan de Saint-Gall, qui a sans doute été dessiné à Reichenau dans les années 825/830³¹, et qui montre dix-neuf autels, c'est-à-dire, si je ne me trompe pas, l'autel majeur et deux trios de trois autels secondaires chacun ($[3 + 3 + 3] + [3 + 3 + 3]$)³². En dépit du grand nombre d'autels, qui ne doit pas faire illusion, le respect du principe arithmologique demeure inchangé.

Vraisemblablement compilé au x^e siècle, le *Libellus de ecclesiis Claromontanis*, en énumérant successivement les trente-quatre *episcopales ecclesie* et leurs soixante-six autels, d'une part, et les vingt *ecclesie vel monasteria ad comites vel ad vassis*

28. Cf. J. BRAUN, *Der christliche Altar*, I, p. 208. En termes modernes, on parlerait d'un autel-tombeau à armoire : cf. J. PERRIN, « L'autel : fonctions, formes et éléments », *In Situ. Revue des patrimoines* 1 (2001), p. 16, consulté à l'adresse <http://insitu.revues.org/1049> [consulté le 25 mars 2015].

29. ARDON D'ANIANE, *Vita Benedicti Anianensis*, § 17 : éd. G. WAITZ, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores in Folio*, XV/1, Hanovre 1887, p. 206; autre éd. L. CASSAN et E. MEYNIAL, *Cartulaires des abbayes d'Aniane et de Gellone publiés d'après les manuscrits originaux - Cartulaire d'Aniane*, Montpellier 1900, p. 12-13; trad. P. BONNERUE, F. BAUMES et A. DE VOGÜÉ, Ardon, *Vie de Benoît d'Aniane*, Bellefontaine 2001 (Vie monastique 39), p. 70-72. La situation a été profondément renouvelée par l'importante thèse de Walter Kettemann, *Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten « anianischen Reform ». Mit kommentierten Editionen der « Vita Benedicti Anianensis », « Notitia de servitio monasteriorum », des « Chronicon Moissiacense/Anianense », sowie zweier Lokalt raditionen aus Aniane. Teil I*, Université de Duisburg, 2000, qui signale l'oubli volontaire du huitième autel p. 121-122, puis édite, traduit et commente le § 17 p. 163-171.

30. Cf. par ex. R. GRYSON, « Les six dons du Saint-Esprit. La version hiéronymienne d'Isaïe 11, 2,3 », *Biblica* 71 (1990), p. 395-400, repris dans R. GRYSON, *Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité chrétienne*, Louvain-Paris-Dudley 2008 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium 211), p. 491-496.

31. Plan de Saint-Gall (Sankt Gallen, SB 1092; 77 x 112 cm). J'utilise le *Faksimile des St. Galler Klosterplans in originalgetreuem acht-farbigem Offsetdruck*, Saint-Gall 1952. Sur ce document complexe, cf. I. MÜLLER, « Die Altar-Tituli des Klosterplanes », dans J. DUFT (éd.), *Studien zum St. Galler Klosterplan*, Saint-Gall 1962, p. 129-176; P. OCHSENBEIN et K. SCHMUKI (éd.), *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, Saint-Gall 2002 (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 52).

32. Mes calculs me semblent rester dans les limites du raisonnable et en tout état de cause éviter la virtuosité subjective de calculs du type de ceux de D. R. HOWLETT, *Cambro-latin Compositions: their Competence and Craftsmanship*, Dublin 1998.

dominicis (les églises domaniales³³) et leurs quarante-six autels, d'autre part, montre que les églises de Clermont sont dorénavant majoritairement pourvues de plusieurs autels, le plus souvent trois³⁴. La présence de deux autels dans le monastère féminin de Chantoin (n° 26), et plus encore celle de cinq autels dans le monastère féminin de Chamalières (n° 36) fondé par l'évêque Praeiectus / Prix, mort en janvier 676³⁵, suffit à montrer que ces autels secondaires ne sont pas des autels eucharistiques, mais des autels-tombeaux servant de reposoirs à des reliques.

La biographie de Droctoveus, ce disciple de l'évêque Germain de Paris († 576) qui fut le premier supérieur de la basilique Saint-Vincent (auj. Saint-Germain-des-Prés) fondée par le roi Childebert, a été rédigée par Gislemar, chancelier de l'abbaye à la fin du XI^e siècle³⁶; elle évoque l'existence, dans la grande abbaye parisienne, d'un autel principal et de trois autels secondaires, dont la présence est justifiée par le plan de l'édifice, qui est doté de quatre bras. Dédié à la Croix et au diacre Vincent, l'autel principal se trouve dans le bras oriental; l'autel septentrional est dédié aux saints Ferréol et Ferrution, l'autel méridional est dédié à Julien de Brioude, et l'autel occidental est dédié aux saints Gervais et Protas, Nazaïre et Celse, ainsi qu'à saint Georges³⁷.

On a refermé ce rapide tour d'horizon par un examen du *Liber Tramitis*, c'est-à-dire du coutumier de Cluny tel qu'il existait sous l'abbé Odilon, et plus précisément entre 1027 et 1030. Ce document évoque l'existence d'un *altare maius*³⁸ et de dix-huit autels secondaires ($[3 \times 3] + [3 \times 3]$)³⁹. Dans la première moitié du XI^e siècle, Cluny

33. Cf. par ex. S. M. WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford-New York 2006.

34. *Libellus de ecclesiis Claromontanis* : éd. W. LEVISON, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, VII, Hanovre-Leipzig 1920, p. 456-467. Cf. E. KNÖGEL-ANRICH, *Schriftquellen*, n° 929; Fr. PRÉVOT, art. « Clermont », dans EAD. et X. BARRAL I ALTET (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, VI, Paris 1989, p. 27-40; I. N. WOOD, « Constructing cults in early medieval France: local saints and churches in Burgundy and the Auvergne 400-1000 », dans A. THACKER et R. SHARPE (éd.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002, p. 155-187; C. LAURANSON-ROSAZ, « Espace ecclésial et liturgie en Auvergne autour de l'an mil à partir du *Libellus de sanctis ecclesiis et monasteriis Claromontii* », dans A. BAUD (éd.), *Espace ecclésial et liturgie au Moyen-Âge*, Lyon 2010, p. 43-64.

35. *Passio Praeiecti*, § 15, éd. B. KRUSCH, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, Hanovre-Leipzig 1910, p. 235 et comm. p. 214. Cf. par ex. P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography, 640-720*, Manchester-New York 1996, p. 254-300, ici p. 283-284.

36. Cf. L. PIETRI et M. HEIJMANS (dir.), *La Gaule chrétienne (314-614)*, p. 597-598.

37. *Vita Droctovei*, § 17 : éd. B. KRUSCH, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, III, Hanovre 1896, p. 542. Sur l'attribution et la datation de ce document, cf. J. DÉRENS, « Gislemar, historien de Saint-Germain-des-Prés », *Journal des savants* (1972), p. 228-232.

38. Sur cet autel, cf. Chr. SAPIN, « L'autel de Cluny II. Sa découverte et sa restitution », dans Kl. G. BEUCKERS et E. DEN HARTOG (éd.), *Kirche und Kloster, Architektur und Liturgie im Mittelalter: Festschrift für Clemens Kosch zum 65. Geburtstag*, Ratisbonne 2012, p. 65-77.

39. P. DINTER (éd.), *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, Siegburg 1980 (*Corpus Consuetudinum Monasticarum* 10); les multiples autels secondaires mentionnés tout au long de ce coutumier sont commodément inventoriés p. xxxix. Cf. S. BOYNTON et I. COCHELIN (éd.), *From Dead of Night to End of Day: the Medieval Customs of Cluny*, Turnhout 2005 (*Disciplina monastica* 3); A. BAUD, G. ROLLIER, « Liturgie et espace monastique à la lecture du *Liber Tramitis*, *Descriptione monasterii* et données archéologiques », dans A. BAUD (éd.), *Espace ecclésial et liturgie au Moyen-Âge*, Lyon 2010 (*Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée* 53), p. 27-42.

se situe donc encore dans la lignée de Saint-Riquier, c'est-à-dire dans une ambiance spirituelle de type carolingien.

Faute de temps, il n'a en revanche pas été possible de présenter les dossiers de Saint-Bénigne de Dijon qui, vers l'an Mil, était dotée de vingt-deux autels⁴⁰ ; le passage des *Historiae* dans lequel Raoul Glaber affirme qu'au même moment, l'église majeure de Saint-Germain d'Auxerre était elle aussi dotée de vingt-deux autels⁴¹ ; la biographie du roi Robert le Pieux (mort en 1031), enfin, dans laquelle Helgaud de Fleury déclare que le monastère Saint-Aignan d'Orléans, rebâti par le souverain et dédié en sa présence en 1029, avait été doté de dix-neuf autels⁴². Bien d'autres dossiers auraient pu être ajoutés⁴³.

En fin de compte, il est donc apparu que l'Antiquité tardive préfère multiplier les églises (indépendamment de tout besoin « pastoral »), chacun de ces sanctuaires votifs ou domaniaux étant doté d'un seul autel – il y avait ainsi une dizaine d'églises (pourvues de mosaïques de pavement) dans le bourg jordanien de Khirbet Samra, avant son abandon après le séisme de 747-749⁴⁴ ; à Oxyrhynque, en Égypte, on comptait « douze églises vers 400 et trente-sept en 535 ou 536 »⁴⁵ –, tandis que le haut Moyen-Âge s'achemine lentement vers une solution différente, qui consiste à multiplier les autels, sous la double influence du culte des reliques et de la numérologie chrétienne. Encore faut-il préciser que les autels en question ne sont pas des autels votifs avant une date assez tardive (l'époque des confréries médiévales), et que cette multiplication demeure longtemps modeste⁴⁶.

40. L'une des sources essentielles est la *Chronique de Saint-Bénigne de Dijon*, dont on trouvera une réimpression commode dans C. M. MALONE, *Saint-Bénigne de Dijon en l'an Mil*, « *totius Galliae basilicis mirabilior* ». *Interprétation politique, liturgique et théologique*, Turnhout 2009 (Disciplina monastica 9), p. 288-293, avec la fig. 38 (diagramme des autels de Saint-Bénigne).

41. RAOUL GLABER, *Historiae* V, 8 : éd. M. ARNOUX, *Raoul Glaber, Histoires*, Turnhout 1996 (Miroir du Moyen-Âge), p. 284.

42. HELGAUD DE FLEURY, *Epitoma vitae regis Rotberti pii*, § 22 : éd. R.-H. BAUTIER et G. LABORY, *Vie de Robert le Pieux*, Paris 1965 (Sources d'histoire médiévale publiées par l'IRHT 1), p. 108.

43. Cf. par ex. E. BOZOKY, « Les reliques de La Voûte », dans J. VIGIER et St. ANDRÉ (éd.), *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny : la « paix de Dieu » et l'Europe de l'an Mil*, Nonette 2002, p. 175-191 ; A. ÉRLANDE-BRANDENBURG, « L'abbatiale de Conques. Plans, aménagements liturgiques et tympan », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France* (2007) [paru en 2009], p. 235-245.

44. Cf. A. DESREUMAUX et J.-B. HUMBERT (dir.), *Fouilles de Khirbet es-Samra en Jordanie*, Turnhout 1998 (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 1).

45. J'emprunte ces chiffres à M.-Y. PERRIN, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », dans L. PIETRI (dir.), *Histoire du christianisme*, II, Paris 1995, p. 585-621, ici p. 589. Cf. A. PAPA-CONSTANTINOU, « La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la première moitié du VI^e siècle. Réédition et commentaire du POXY XI 1357 », *Revue des études byzantines* 54 (1996), p. 135-159.

46. Au même moment, le lien entre l'autel et les reliques tend à devenir plus lâche, car ces dernières sont désormais regroupées dans de solides et monumentales armoires à reliques (qui sont le pendant des armoires eucharistiques) : cf. par ex. A. MAQUET et P. CHEVALIER, « La fouille des tombeaux des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon, et les pèlerinages à Souvigny », *Bulletin monumental* 162 (2004), p. 87-100, ici p. 94, et n. 15, p. 98.

En effet, les principes de l'arithmologie chrétienne⁴⁷, dont les bases ont été jetées par le livre V des *Regulae* de Tyconius († v. 395)⁴⁸, bientôt relayé par Augustin puis par les *Formulae spiritalis intellegentiae* d'Eucher de Lyon, avant d'être finalement vulgarisées par Isidore de Séville⁴⁹, ont contribué à encadrer l'installation d'autels secondaires et à freiner leur multiplication, en dépit de l'engouement général porté aux reliques auxquelles ces autels servent de reposoir. Les exemples examinés montrent en effet que la « multiplication » des autels s'est en réalité presque toujours bornée à atteindre un nombre sacré, le plus souvent trois, parfois sept, rarement douze.

En somme, il n'existe pas de lien entre cette très relative multiplication des autels et le désir ou la nécessité de célébrer des messes votives de plus en plus nombreuses et fréquentes. Dans sa monumentale synthèse, Josef Braun a certes voulu montrer que l'apparition des autels secondaires pouvait être attribuée à quatre facteurs essentiels : l'essor du culte des reliques, le renforcement de la vénération dont les saints font l'objet (y compris les simples confesseurs, qui viennent désormais s'ajouter aux martyrs)⁵⁰, l'essor des messes votives, et l'interdiction conciliaire de célébrer plus d'une messe par jour sur le même autel⁵¹. Estimant que le plus important des quatre est vraisemblablement la multiplication des messes votives, Braun invoque à l'appui de sa thèse le grand nombre des formulaires votifs présents dans les plus anciens sacramentaires conservés, et notamment le recueil de Vérone copié au VII^e siècle sur un modèle romain et traditionnellement connu des théologiens sous le nom trompeur de « sacramentaire léonien », et le sacramentaire « gélasien ancien », copié dans le Nord de la Gaule dans la première moitié du VIII^e siècle. Or, il existe justement un important hiatus chronologique entre la multiplication de ces formulaires votifs et la multiplication des autels, qui n'est pas antérieure à l'an Mil, même si elle se manifeste dès le début du IX^e siècle, quoique sous des formes encore bien modestes. Il me semble donc impossible d'établir un lien de cause à effet entre les deux phénomènes.

47. Outre les synthèses de H. MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, Munich 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften 25), et de H. MEYER et R. SUNTRUP, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, Munich, 1999 (Münstersche Mittelalter-Schriften [MM-S] 56), cf. par ex. G. CREMASCOLI, « Le symbolisme des nombres dans les œuvres de Grégoire le Grand », dans J. FONTAINE, R. GILLET et S. PELLISTRANDI (éd.), *Grégoire le Grand (Chantilly, 1982)*, Paris 1986, p. 445-454 ; P. VAN DEUN, « La symbolique des nombres dans l'œuvre de Maxime le Confesseur (580-662) », *Byzantinoslavica* 53 (1992), p. 237-242 ; M. DI MARCO, « Note sulla simbologia dei numeri nel *De anima* di Cassiodoro », dans S. LEANZA (éd.), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Atti del convegno internazionale di studi, Squillace, 25-27 ottobre 1990*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1993 (Bibliotheca vivariensis 2), p. 199-212 ; C. HORN, « Augustins Philosophie der Zahlen », *Revue des études augustiniennes* 40 (1994), p. 389-415 ; Th. O'LOUGHLIN, « The mysticism of number in the medieval period before Eriugena », dans J. J. CLEARY (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain 1997 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I, t. XXIV), p. 397-416.

48. Cf. J.-M. VERCRUYSE, *Tyconius, Le livre des règles*, Paris 2004 (Sources Chrétiennes 488), p. 274-309.

49. Cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, I, Paris 1983² (Études augustiniennes-Antiquité 102), p. 370-391.

50. Sur ce thème, cf. par ex. B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris 2000 (Histoire religieuse de la France 15).

51. J. BRAUN, *Der christliche Altar*, I, p. 373-377.

Conclusions provisoires

On a donc refermé ce séminaire en posant quelques pierres d'attente. Le hiatus chronologique dont l'existence a été constatée entre l'apparition des messes votives, dont la célébration semble courante (dans certains cercles ecclésiastiques, en tout cas), dès la seconde moitié du ^v^e siècle, d'une part, et l'apparition significative d'autels secondaires, d'autre part, existe-t-il aussi entre le point de surgissement documentaire des messes votives, d'une part, et l'essor de la proportion de moines ordonnés prêtres et la multiplication des sacramentaires dans les bibliothèques des *sacraria*, d'autre part ? Si tel était le cas – comme je le crois –, on devrait alors entièrement repenser l'articulation entre cet ensemble complexe de phénomènes, que l'opinion savante moderne a pris l'habitude de présenter comme solidaires, ou tout au moins concomitants⁵².

Enfin, et pour revenir à l'affaire des autels secondaires, dans les mentalités et les sociétés traditionnelles⁵³, on ne cherche pas à répondre à une « demande » qui serait exprimée par des « consommateurs » de sacré, mais à glorifier Dieu, à bénéficier des suffrages des clercs (prières et messes) et des saints (intercession) et à perpétuer sa *memoria* familiale. C'est cette mentalité qui explique la multiplication des églises votives, dans l'Antiquité tardive, aussi bien dans de petits villages que dans les plus grandes villes⁵⁴. En vertu de l'esprit agonistique qui anime les notables de cette époque, l'émulation entre fondateurs peut aller jusqu'à la prolifération des fondations privées, au point que le pouvoir impérial ait été contraint d'intervenir au ^{vi}^e siècle pour éviter que ces édifices et leur clergé ne retombent à la charge de l'État, après l'épuisement des ressources affectées en quantité insuffisante à leur entretien par des fondateurs plus ambitieux que prévoyants⁵⁵. Loin de l'utilitarisme moderne qui nous est spontanément familier, les églises ne sont donc pas prioritairement destinées à être utiles (ou commodes) aux fidèles (en

52. Je pense ici aux travaux classiques d'Otto Nussbaum (*Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Bonn 1961), Albert Häussling (*Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster 1973), Cyrille Vogel (« Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne : la multiplication des messes privées et les moines-prêtres », dans J. FONTAINE, R. GILLET, S. PELLISTRANDI [éd.], *Grégoire le Grand (Chantilly, 1982)*, Paris 1986, p. 267-276) et Arnold Angenendt (« *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen* », *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983), p. 153-221, et dernièrement *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster 2014 [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 101]).

53. Je fais appel ici à des réflexions qui m'ont été inspirées par les travaux du sociologue Louis Dumont, et notamment par son *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1966 (Bibliothèque des sciences humaines), nouv. éd. 1978 (réimp. de 2008) (coll. TEL 39).

54. Je songe par exemple à la vaste et luxueuse basilique Saint-Polyeucte, bâtie par Anicia Juliana et achevée vers 525 : cf. M. HARRISON, *A Temple for Byzantium. The Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Palace-Church in Istanbul*, Austin 1989 ; J. BARDILL, « A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon, and the gilded ceiling of the church of St. Polyeuktos in Constantinople », dans W. BOWDEN *et al.* (éd.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leyde-Boston 2006 (Late Antique archaeology 3/1), p. 339-370 ; R. OUSTERHOUT, « New Temples and new Solomons: the rhetoric of byzantine architecture », dans P. MAGDALINO et R. NELSON (éd.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington 2010, p. 223-253, ici p. 243-247.

55. Cf. J. P. THOMAS, *Private religious foundations in the Byzantine Empire*, Washington 1987 (Dumbarton Oaks studies 24).

leur évitant de longs déplacements, etc.) ou à leurs desservants (en leur offrant un nombre d'autels secondaires approximativement proportionnel au nombre de messes votives à célébrer), pas plus qu'elles ne sont destinées à mettre en place, en ville comme dans les campagnes, un prétendu « encadrement » des fidèles par un « réseau pastoral d'églises » systématique et planifié⁵⁶.

C'est pour les mêmes raisons qu'on ne peut pas qualifier de « propagande » les *tituli* versifiés commandités par les fondateurs de ces édifices votifs et de ces autels secondaires : souvent invisibles, illisibles et incompréhensibles par la grande majorité des fidèles qui fréquentent les églises, leurs éloges pompeux s'adressent avant tout à Dieu et à ses saints, ainsi qu'aux successeurs des fondateurs (pour leur inspirer le respect et les détourner de la tentation de laisser dépérir ou de chercher à oblitérer la *memoria* de leurs prédécesseurs disparus et désormais impuissants), non au fidèle venu vénérer une tombe sainte ou recevoir l'Eucharistie.

À mon sens, les textes qui pourraient laisser croire que ces édifices et leur mobilier liturgique pourraient avoir été conçus en vue de l'utilité des fidèles ou du clergé sont en effet trompeurs, qu'il s'agisse par exemple de l'apologie dans laquelle Athanase explique à l'empereur Constance II que, s'il a eu l'audace de célébrer la messe de Pâques, en 352, dans la basilique du Kaisareion sans demander la permission impériale, c'est parce que les autres églises étaient trop petites et que la presse aurait incommodé ou mis en danger les personnes fragiles⁵⁷, ou qu'il s'agisse de la lettre adressée en 386 par les empereurs Valentinien II, Théodose et Arcadius à Sallustius, le Préfet de la Ville, pour lui ordonner de veiller à la reconstruction de la basilique Saint-Paul hors-les-murs, désormais trop petite – affirment-ils – *pro quantitate conventus*⁵⁸. Dans le premier cas, Athanase cherche simplement à excuser sa grave désobéissance par un motif philanthropique qui cadre assez mal, je le crains, avec les méthodes énergiques auxquelles il n'hésitait pas à recourir (on songe par exemple à l'affaire du calice d'Ischyra⁵⁹) ; dans le second cas, on a affaire à un poncif triomphaliste ressortissant à la théologie politique impériale de cette époque, qui repose sur la notion d'économie du Salut : l'irrépressible *incrementum*

56. Pour les campagnes, cf. G. CANTINO WATAGHIN, « Le fondazioni ecclesiastiche nelle vicende delle aree rurali : spunti di riflessione per l'Occidente tardo antico (IV-V secolo) », *Antiquité tardive* 21 (2013), p. 189-204, ici p. 191.

57. Cf. par ex. A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996 (Coll. de l'École française de Rome 216), p. 148-149 ; H. HEINEN, « Überfüllte Kirchen. Bischof Athanasius über den Kirchenbau in Alexandrien, Trier und Aquileia », *Trierer theologische Zeitschrift* 111 (2002), p. 194-211.

58. Cette lettre est transmise dans la *Collectio Avellana* 3, qui a été commodément reprise par A. CHASTAGNOL (avec une trad.) dans « Sur quelques documents relatifs à la basilique Saint-Paul-hors-les-murs », dans R. CHEVALLIER (éd.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, I, Paris 1966, p. 421-437, ici p. 436-437, repris dans A. CHASTAGNOL, *Aspects de l'Antiquité tardive*, Rome 1994 (Saggi di storia antica 6), p. 309-327. Ce texte m'a été aimablement signalé par Michel-Yves Perrin, que je tiens à remercier une fois de plus.

59. Cf. par ex. A. MARTIN, « Athanase et les Mélitiens (325-335) », dans Ch. KANNENGIESSER (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974 (Théologie historique 27), p. 31-61, ici p. 47-54 ; B. ISELE, *Kampf um Kirchen. Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel*, Münster 2010, p. 120-143.

de la *fides* et du *cultus* rendrait indispensable l'agrandissement et la multiplication des églises pour accueillir les foules de plus en plus compactes qui s'y pressent. L'essentiel de tout cela n'est donc qu'éléments de langage et constructions verbales.

Enfin, pour mieux comprendre les enjeux historiques des messes votives – et avant tout de celles qui ne sont pas destinées à être célébrées pour le repos de l'âme des morts –, je crois qu'il est bon de comparer la messe votive latine en l'honneur du saint roi des Burgondes, Sigismond († 534), contre les fièvres, qu'on trouve dans le « Missel de Bobbio » (VIII^e siècle)⁶⁰, puis dans de nombreux sacramentaires et missels médiévaux⁶¹, aux amulettes prophylactiques chrétiennes contemporaines en grec destinées au même usage⁶². Il apparaît alors que les sacramentaires tardo-antiques sont les témoins d'un processus de médiatisation sacramentelle et cléricale (c'est-à-dire de sacramentalisation) de la prophylaxie ; si ce processus est plus précoce et plus avancé en Occident, c'est grâce aux messes votives, qui sont de ce point de vue un vecteur de « progrès », en ce sens qu'elles ont sans doute contribué à faire reculer (ou tout au moins à contenir) des pratiques religieuses que les Modernes (les érudits français jansénisants des XVII^e et XVIII^e siècles, comme Jean-Baptiste Thiers, par exemple) qualifient sans doute un peu vite de « magiques »⁶³.

60. « Missel de Bobbio », éd. E. A. LOWE, *The Bobbio missal. A Gallican Mass-book (MS. Paris lat. 13246), with Notes and Studies by A. Wilmart, E. A. Lowe and H. A. Wilson*, 2 vol., Londres 1920 (Henry Bradshaw Society 58) et 1924 (HBS 61), rééd. en 1 vol., Londres 1991 (HBS), n° 336-338, p. 101-102. Cf. F. S. PAXTON, « Power and the power to heal. The cult of St Sigismund of Burgundy », *Early Medieval Europe* 2 (1993), p. 95-110 ; Id., « Liturgy and Healing in an early Medieval Saint's Cult: the Mass in honore sancti Sigismundi for the Cure of Fevers », *Traditio* 49 (1994), p. 23-43.

61. Pour s'en convaincre, il suffit par ex. de consulter les tables du répertoire de V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3 vol., Paris 1924.

62. Sans être fréquentes, les amulettes chrétiennes en grec contre les fièvres ne sont pas rares, aux V^e-VII^e siècles ; cf. par ex. P. W. A. Th. VAN DER LAAN, « Amulette chrétienne contre la fièvre », dans E. BOSWINKEL, P. W. PESTMAN (éd.), *Textes grecs, démotiques et bilingues (P. L. Bat. 19)*, Leyde 1978 (*Papyrologica lugdunobata* 19), n° 20, p. 96-102 (VI^e s.) ; G. H. R. HORSLEY, « Credal formula in a christian amulet against fever », dans Id., *New Documents illustrating Early Christianity*, III, North Ryde 1983, n° 93, p. 114-119 ; G. IOANNIDOU, *Catalogue of Greek and Latin Literary Papyri in Berlin (P. Berol. inv. 21101-21299, 21911)*, Mayence 1996 (*Berliner Klassikertexte* 9), n° 134, p. 174-175 (amulette chrétienne contre les fièvres, V^e-VI^e s.) ; Th. S. DE BRUYN et J. H. F. DIJKSTRA, « Greek amulets and formularies from Egypt containing christian elements: A checklist of papyri, parchments, ostraka, and tablets », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011), p. 163-216, ici p. 178 et n. 76.

63. Sur J.-B. Thiers (1636-1703), qui fut curé de campagne dans les diocèses de Chartres puis du Mans, et qui a laissé plusieurs ouvrages érudits, dont un *Traité des superstitions* publié à partir de 1679, cf. Fr. LEBRUN, « Le *Traité des superstitions* de Jean-Baptiste Thiers, contribution à l'ethnographie de la France du XVII^e siècle », *Annales de Bretagne* 83 (1976), p. 443-465 ; M.-Cl. BERGE, « Prêtres et paroissiens au XVII^e siècle vus par Jean-Baptiste Thiers », *Annales de Bretagne* 93 (1986), p. 37-44.