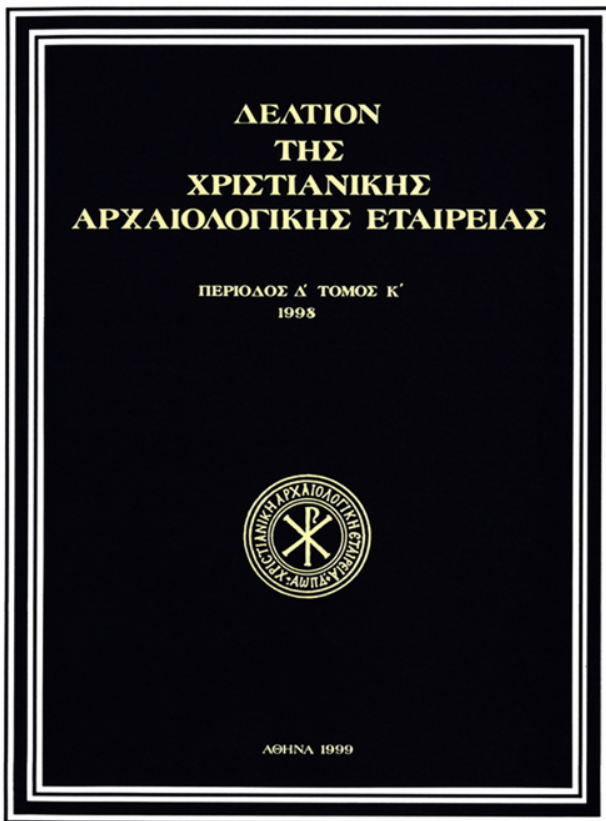


## Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας

Τόμ. 20 (1999)

Δελτίον ΧΑΕ 20 (1998-1999), Περίοδος Δ'. Στη μνήμη του Δημητρίου Ι. Πάλλα (1907-1995)



Τα καθιδρύματα του αγίου Αμβροσίου  
Μεδιολάνων και το θέμα της ίδρυσης των  
μαρτυριών

*Jean-Michel SPIESER*

doi: [10.12681/dchae.1188](https://doi.org/10.12681/dchae.1188)

### Βιβλιογραφική αναφορά:

SPIESER, J.-M. (1999). Τα καθιδρύματα του αγίου Αμβροσίου Μεδιολάνων και το θέμα της ίδρυσης των μαρτυριών. *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 20, 29–34. <https://doi.org/10.12681/dchae.1188>



# ΔΕΛΤΙΟΝ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

Les fondations d' Ambroise à Milan et la question des  
martyria

Jean-Michel SPIESER

Δελτίον ΧΑΕ 20 (1998), Περίοδος Δ'. Στη μνήμη του  
Δημητρίου Ι. Πάλλα (1907-1995) • Σελ. 29-34

ΑΘΗΝΑ 1999

Jean-Michel Spieser

## LES FONDATIONS D'AMBROISE À MILAN ET LA QUESTION DES MARTYRIA\*

S'il est maintenant acquis qu'à la distinction entre martyrium et église destinée à la synaxe ne correspond pas une distinction de plan, il reste à préciser quelques points sur l'histoire de ces deux « types » d'édifices. Les fondations d'Ambroise à Milan, en particulier l'une d'entre elles qui nous est connue par Ambroise lui-même, permettent de voir comment cette distinction tend à s'effacer vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle. On en sait maintenant suffisamment sur les églises paléochrétiennes de Milan pour tirer quelques conclusions sur leur utilisation, d'autant plus que des études récentes sur Ambroise lui-même permettent d'avoir un tableau substantiel de la situation milanaise et d'en comprendre la cohérence, si bien que, par delà les événements particuliers qui ont marqué l'épiscopat d'Ambroise, on peut en saisir un certain nombre d'enjeux et d'en rapprocher des faits isolés observables ailleurs dans l'empire<sup>1</sup>.

Il faut partir de la lettre bien connue d'Ambroise à sa soeur, où il raconte à celle-ci les circonstances qui ont conduit à la

fondation de l'église appelée Basilica Ambrosiana ou Basilica Martyrum, l'actuelle S. Ambrogio<sup>2</sup>. Les chrétiens de Milan, écrit l'évêque, lui ont demandé avec insistance de consacrer la nouvelle basilique de la même manière dont il avait consacré la Basilica Romana, ou Basilica Apostolorum<sup>3</sup>, c'est-à-dire avec des reliques. Ambroise répondit qu'il le ferait volontiers à condition d'en trouver et, effectivement, dans les jours qui suivirent, peut-être le lendemain, on découvrit miraculeusement la sépulture des saints Protasius et Gervasius. Ambroise les fit ensevelir sous l'autel, précisant qu'il leur abandonnait ainsi l'emplacement qu'il s'était réservé pour sa propre tombe, car les martyrs du Christ devaient avoir la place d'honneur<sup>4</sup>. Ce changement de programme mérite que l'on s'y attarde<sup>5</sup>. On a souligné avec raison le caractère exceptionnel de l'emplacement qu'Ambroise s'était réservé pour sa sépulture et on y a vu, sans doute aussi avec raison, un défi lancé à la cour milanaise<sup>6</sup>. Mais deux interprétations paraissent possibles : ou Ambroise se désignait ainsi comme un futur martyr, du moins

---

\* Les titres suivants sont cités de manière abrégée :

Milano capitale : Milano, capitale dell'impero romano, 286-402 d.c., Milan 1990.

McLynn, Ambrose : N.B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994.

Schmitz, Gottesdienst : J. Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung der Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, Cologne 1975.

1. Voir, en particulier, le catalogue de l'exposition *Milano capitale*. On y trouvera, p. 91-151, sous diverses signatures, une mise au point sur la topographie et les monuments paléochrétiens de Milan ; en appendice, M. Mirabella Roberti, *Architetture paleocristiane a Milano*, *ibid.*, p. 433-439. Pour Ambroise, S. Mazzarino, *Storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Rome 1989 ; Daniel H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford 1995 ; McLynn, *Ambrose*.

2. Lettre 77 [22], éd. M. Zelzer, *CSEL* 82, 3, p. 126-128. Ces événements ont lieu après la crise qui, à Pâques 386, a opposé Ambroise à la cour de Milan : McLynn, *Ambrose*, p. 181-198 pour cette crise et p. 209-215 pour les circonstances de la dédicace de la Basilica Martyrum. Voir aussi G. Nauroy, *Le fouet et le miel : le combat d'Ambroise en 386*

---

contre l'arianisme milanaise, *Recherches augustiniennes* 23 (1988), p. 3-86. On a bien montré – voir les références précédentes ainsi que Williams, *op.cit.*, p. 218-223 – le rôle joué par la fondation de l'église, mais plus particulièrement par l'invention des reliques pour consacrer la victoire d'Ambroise dans ce conflit. Mais j'essaierai de montrer que cette fondation est aussi à comprendre dans un cadre plus général. 3. Maintenant S. Nazaro. Des mosaïques probablement décoraient ces deux églises, fondées sans doute avec toute la splendeur qu'on est en droit d'attendre de fondations épiscopales, même si on n'en a guère de témoignage vraiment assuré (C. Bertelli, *Mosaici a Milano, Atti del 10o Congresso Intern. di studi sull'alto medioevo*, Spolète 1986, p. 333-351). Mais on peut sans doute considérer les *tituli* d'Ambroise comme liés au décor de la Basilica Martyrum : Mazzarino, *op.cit.*, p. 64 et n. 115. Il renvoie là à la principale étude sur ces *tituli* : S. Merkle, *Die ambrosianischen Tituli*, *RQ* 10 (1896), p. 185-222.

4. Lettre 77 [22], 13 (cf. n. 2).

5. G. Righetto in *Milano capitale* dit que la foule était choquée par cette disposition insolite (le corps d'Ambroise destiné à être placé sous l'autel) et que c'est par suite de cette opposition qu'Ambroise cède sa place aux deux martyrs. Le texte ne permet pas cette conclusion.

6. McLynn, *Ambrose*, p. 209.

comme un saint à vénérer, ou il souhaitait ainsi se rapprocher le plus possible du lieu saint par excellence, l'autel, poussant ainsi le plus loin possible le principe de l'ensevelissement *ad sanctos*. Mais on peut s'en tenir aussi simplement à l'explication donnée par Ambroise lui-même, même si elle paraît inventée pour la circonstance et ne bénéficie d'aucune autre légitimité que sa déclaration : « il convient que le prêtre repose là où il a célébré le sacrifice »<sup>7</sup>. On retiendra surtout de cette incertitude que nous sommes à un moment où des règles strictes n'étaient pas encore établies. La réaction de la foule, telle qu'Ambroise la décrit, qui réclame que des corps saints soient placés dans l'église et, surtout, la formule utilisée « Consacre cette église comme tu l'as fait pour la Basilica Romana » montrent bien que l'utilisation de reliques pour dédier une église n'était pas nécessaire, ni même une pratique courante. Les termes dont use l'évêque pour communiquer sa décision d'enterrer les martyrs à la place d'honneur, à la droite de l'autel, donnent aussi à penser que nous sommes en présence d'une innovation<sup>8</sup>. D'ailleurs la comparaison avec la Basilica Apostolorum montre aussi que nous sommes à une période où les pratiques évoluent : ce qui s'était passé dans cette église ne correspond qu'approximativement au cas de la Basilica Martyrum. Dans le premier cas, les reliques déposées auraient été des reliques des apôtres Jean, André et Thomas, peut-être de Pierre et de Paul, comme le veut une tradition médiévale<sup>9</sup>. De toute manière, il ne pouvait s'agir que de *branda*, de reliques de contact qui ont bien été placées sous l'autel au moment de la dédicace. Le rappel de ce fait par la multitude et l'invitation à recommencer pour la nouvelle église prouve bien que ce n'était pas un rite habituel. On sait

aussi qu'un peu plus tard, en 395, sans doute encore avant la mort d'Ambroise, le corps de S. Nazaro qui venait d'être découvert, fut enterré dans l'abside, alors reconstruite, de la même église. Tout se passe comme si on était à un moment de transition où la signification du dépôt de reliques ou de corps saint sous l'autel ou à proximité de l'autel n'était pas encore définitivement fixée.

Mais il est clair que les choses changent à l'époque d'Ambroise et, sans doute, cela est dû en grande partie à l'impulsion qu'il a donnée. Un scénario analogue est attesté à Florence, dans une église fondée par une veuve où des reliques des saints Vitalis et Agricola trouvés à Bologne sont déposés<sup>10</sup>. Un texte d'Ambroise apprend qu'à Bologne, il a lui-même rassemblé de ses mains quelques reliques pour les offrir à l'église de Florence<sup>11</sup>. En fait, ce ne sont pas des corps saints dont il a assuré la translation, mais des clous et du bois trouvés en même temps. Nous sommes alors en 393 et le séjour d'Ambroise à Bologne et à Florence était dû au fait qu'il tenait à être éloigné de Milan pour ne pas rencontrer l'usurpateur Eugène<sup>12</sup>.

On reste encore dans le milieu d'Ambroise en rappelant les reliques qui arrivent dans ces mêmes années à Rouen et qui paraissent être des dons d'Ambroise à l'évêque de Rouen Vitricius<sup>13</sup>. Un texte de Vitricius lui-même nous apprend qu'il a reçu d'Ambroise ou de Gaudentius, évêque de Brescia, des reliques de Gervasius et de Protasius que, dit-il, il n'a d'abord pu placer que dans son cœur<sup>14</sup>. Mais d'autres reliques lui arrivent de Milan, fin 396 ou début 397, et qu'il peut cette fois abriter dans l'église de la cité. Le nombre et la nature des reliques mentionnées, Jean, André, Thomas, Gervasius, Prota-

7. Pour la question des tombes Schmitz, *Gottesdienst*, renvoie encore à L. Beltrami, *La basilica Ambrosiana primitiva e la ricostruzione compiuta nel secolo X*, Milan 1905, p. 34-37. Des interventions qui ont eu lieu vers 1884 semblent avoir provoqué la destruction de ce qui restait de l'état primitif sous l'autel et la crypte. Voir encore ci-dessous p. 32 pour les possibles motivations d'Ambroise.

8. Lettre 76, 13.

9. Jean, André et Thomas d'après le martyrologe hiéronymien : voir Schmitz, *Gottesdienst*, p. 264-265. Mais la question semble plus complexe : pour des hésitations sur les plus anciennes reliques dans la Basilica Apostolorum, voir, *Milano capitale*, p. 119 ; surtout, en dernier lieu, la discussion in McLynn, *Ambrose*, p. 230-232, qui, entre les différentes possibilités, penche, à cause du reliquaire trouvé et des *branda* qu'il contenait, à admettre la présence primitive de reliques de Pierre et de Paul, malgré le caractère tardif de la tradition qui les mentionne. Pour les corps saints trouvés sous les autels de S. Nazaro ainsi que pour le reliquaire en argent découvert là en 1578 à l'occasion de travaux effectués sous l'archevêque de Milan Charles Borromée, voir aussi H. Buschhausen, *Die spätromische Metallschreine und frühchristliche Reliquiare*, I. Katalog, Vienne 1971, p. 223-234. Sur cette basilique, l'étude la plus complète me paraît être

E. Villa, *La basilica Ambrosiana degli Apostoli*, *Quaderni di Ambrosius* 39 (1963), [15]-[74] ; voir aussi S. Lewis, *The Latin Iconography of the Single-Naved Cruciform Basilica Apostolorum in Milan*, *ArtB* 51 (1969), p. 205-219 ; *idem*, *Function and Symbolic Form in the Basilica Apostolorum at Milan*, *JSAH* 28 (1969), p. 83-98.

10. A.A.R. Bastiaensen, L. Canali, C. Carena ed., *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan 1975, 90 (§29) (édition critique, traduction italienne et commentaire). Sur cet épisode, P. Porta, *Devozioni Ambrosiane a Bologna*, *Atti del 10o Congresso Intern. di studi sull'alto medioevo*, Spolète 1986, p. 459-473.

11. *Exhort. virg.* 1, 5 D.

12. Pour tout cet épisode, McLynn, *Ambrose*, p. 344-353. Voir aussi E. Dassmann, *Ambrosius und die Martyrer*, *JbAC* 18 (1975), p. 49-68.

13. En particulier N. Gussone, *Adventuszeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum*, *Frühmitt. St.* 10 (1976), p. 125-133.

14. *PL* 20, 445 ; R. Herval, *Origines chrétiennes. De la Ile lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-IXe siècles)*, Rouen et Paris 1966, avec le texte de Vitricius, p. 108-153 (cf. aussi *PL* 20, 443-458) ; voir maintenant, J. Le Maho, *Le groupe épiscopal de Rouen dans l'antiquité*

sus, Agricola, Euphémie, indiquent bien qu'il s'agit de nouveau de petites reliques<sup>15</sup>. Ce n'est pas par hasard que l'on retrouve ici la mention de saints que nous avons déjà rencontrés, Jean, André, Thomas à propos de la Basilica Apostolorum, Gervasius et Protasius à propos de la Basilica Martyrum, Agricola à Florence.

Ambroise a donc véritablement distribué, mieux redistribué, des reliques même si, apparemment, il ne s'agissait, comme noté ci-dessus, que d'objets accompagnant les corps saints ou du sang retrouvé avec les reliques, ce qui confirmait leur authenticité<sup>16</sup>. Cette activité donne bien l'impression qu'il a joué un rôle important dans l'habitude qui se répand alors de déposer systématiquement des reliques dans toutes les églises, ce qui va entraîner, comme conséquence inévitable, leur dispersion. On avait émis l'hypothèse que ces initiatives d'Ambroise entraient dans le cadre de sa lutte contre les ariens<sup>17</sup>. Il ne convient pas de chercher dans cette direction dans la mesure où ariens et non ariens ne semblent pas s'être spécialement opposés sur le point des reliques. Cette démarche doit au contraire être intimement liée à ce dont E. Dassmann avait déjà considéré comme étant la principale innovation d'Ambroise, à savoir la liaison entre culte des martyrs et célébration eucharistique<sup>18</sup>.

Cette remarque doit ainsi attirer l'attention sur un autre aspect paradoxal des fondations d'Ambroise, le fait qu'il s'agit essentiellement sinon uniquement d'églises hors-les-murs. J'évoquerai surtout le cas des deux églises déjà mentionnées, la Basilica Apostolorum et la Basilica Martyrum. On attribue certes à Ambroise d'autres églises<sup>19</sup>. La Basilica Fausta, dont l'emplacement reste inconnu, est mentionnée par Ambroise puisqu'on y transporte d'abord les corps saints destinés à la Basilica Martyrum<sup>20</sup>, mais rien ne suggère qu'il s'agit d'une fondation de l'évêque ou du temps de l'évêque. La Basilica Salvatoris, à l'Est de la Porta Argentea, devenue plus tard S. Dionigi, n'a pas pu être fouillée et même son attribution au IV<sup>e</sup> siècle est incertaine<sup>21</sup>. La Basilica Virginum, devenue S.

Simpliciano, est située près de la Porta Comasina, en dehors des murs de la ville. Elle se trouvait donc dans une situation topographique analogue à celle de la Basilica Romana et de la Basilica Martyrum, mais les circonstances de sa fondation ne sont pas connues. La technique de construction rappelle les fondations ambrosiennes et elle reçoit des martyrs peu de temps après la mort d'Ambroise, en 397<sup>22</sup>. Il faut enfin rappeler qu'Ambroise mentionne encore la Basilica Porciana (lettre 76 [20]), située hors-les-murs, qu'on identifie parfois avec S. Lorenzo ou une basilique qui aurait précédé S. Lorenzo<sup>23</sup>, mais sans que cela puisse être prouvé. Dans la ville, il mentionne une Basilica Vetus et une Basilica Nova ou Major, identifiée avec S. Tecla. Le terme de Basilica Major étant souvent employé comme un terme technique pour désigner l'église épiscopale, en parallèle à l'utilisation, dans le domaine grec, de Μεγάλη Ἐκκλησία, on a pu proposer que la Basilica Nova ou Major était une nouvelle église épiscopale qui en remplaçait une plus ancienne, désignée désormais sous l'appellation de Basilica Vetus, mais là encore rien ne dit que ce changement soit dû à Ambroise<sup>24</sup>.

Le premier point qui retient l'attention est la multiplication d'églises hors-les-murs, même si on ne tient compte que des trois fondations qui paraissent pouvoir être attribuées de manière sûre à Ambroise. De plus il ne s'agit pas de véritables églises martyriales, de *memoriae* si l'on préfère, commémorant la sépulture d'un saint martyr et destinées dès leur fondation à la célébration de son culte. La dédicace même de la Basilica Apostolorum exclut qu'elle ait été fondée pour la vénération d'un saint martyr dont on aurait retrouvé là la tombe et ce sont d'abord des reliques venues de loin qu'on dépose sous l'autel. Quelques années plus tard seulement on enterre un corps saint (S. Nazaro) dans l'abside où il sera désormais vénéré. Dans la Basilica Ambrosiana, les corps sont découverts après la construction de l'église, ce qui va la faire appeler Basilica Martyrum. Pour S. Simpliciano non plus, malgré l'incertitude de nos connaissances, le saint qui y sera véné-

tardive, *RACr* 73 (1997), p. 292-294.

15. *PL* 20, 448 VI ou Herval, *loc.cit.*, c. 6 p. 123.

16. Voir encore Gussone, *op.cit.*, p. 126 ; McLynn, *Ambrose*, p. 284 ; pour le sang, voir l'insistance avec laquelle Ambroise mentionne la présence du sang lors de la découverte des restes des deux martyrs milanais : lettre 77 [22], 12.

17. Gussone, *op.cit.* avec les références antérieures.

18. Dassmann, *op.cit.*, p. 54 ; B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult*, Opladen 1965, p. 29, n. 104, remarque aussi que les différences entre martyrion et église pour les synaxes tendent à s'effacer chez Ambroise ; voir aussi, H. Brandenburg, *Altar und Grab in Martyrium, Memorial L. Reekmans*, Löwen 1995, 71-98.

19. Pour toutes ces questions de topographie, Schmitz, *Gottesdienst*,

doit maintenant être complété et corrigé par *Milano capitale*, p. 106 sqq. ; les notices sur les différentes églises sont dues essentiellement à S. Lusuardi Siena avec de précieuses bibliographies. On peut aussi voir *ead.*, Milano. La città nel suoi edifici, *Atti del 10o Congresso Intern. di studi sull'alto medioevo*, Spolète 1986, p. 209-240, en particulier 228-233.

20. Lettre 77 [22], 2.

21. McLynn, *Ambrose*, p. 227, n. 31 ; S. Lusuardi Siena in *Milano capitale*, p. 117.

22. *Ibid.*, p. 235. Lusuardi Siena *op.cit.*, p. 135-136.

23. McLynn, *Ambrose*, p. 175-179.

24. Lusuardi Siena, *op.cit.*, p. 106-108, en partic. p. 107.

ré ne semble à l'origine de la fondation. La présence de reliques apparaît ainsi comme quelque chose qui apporte pour ainsi dire un plus au nouveau sanctuaire, sans que cela soit considéré comme absolument indispensable, puisqu'Ambroise lui-même a d'abord envisagé une fondation même en l'absence de reliques.

Il ne s'agit pas non plus de véritables églises cimétériales. La Basilica Apostolorum (Fig. 1) est construite de manière à s'articuler sur la voie qui quittait la ville en direction de Rome, plus précisément sur la portion de celle-ci qui était encore bordée de portiques. On y a vu, à juste titre, à cet emplacement situé entre un arc de triomphe et la porte de la ville, sur la principale voie d'accès à celle-ci, une manifestation du prestige et de la puissance de l'évêque. La Basilica Martyrum, elle, est bien construite dans une zone de cimetières chrétiens, dans un secteur particulièrement prestigieux, à côté du martyrium de saint Victor, où était enseveli Satyrus, le frère d'Ambroise<sup>25</sup>. Rien ne permet de dire, comme il a été suggéré, qu'Ambroise projetait de faire construire cette église, ou avait même commencé à la construire, avant la mort de Satyrus<sup>26</sup>. Rien n'indique qu'elle n'a pas été fondée comme une église normalement destinée à la synaxe, malgré sa situation topographique.

On a fait l'hypothèse que ce lien entre église destinée à la synaxe et église située hors-les-murs, dans des zones cimétériales, était purement conjecturel, dû à la nécessité de construire des églises en-dehors des murs de Milan à cause de l'expansion de la ville. L'accroissement de la population qui aurait débordé en-dehors des remparts, aurait entraîné, automatiquement et presque par hasard, la construction d'églises dans des zones cimétériales<sup>27</sup>. Mais dans la mesure où nous n'avons pas affaire à un cas isolé, mais à trois monuments comparables, il faut bien se demander si ces faits ne sont pas le reflet d'une politique systématique d'Ambroise et donc s'interroger sur le but poursuivi par l'évêque de Milan.

L'hostilité d'Ambroise aux *refrigeria* privés, rappelée à bon escient par E. Dassmann, est bien connue grâce à Augustin,

qui rapporte comment sa mère fut empêchée de porter sur les tombes des saints des mets, comme elle le faisait en Afrique<sup>28</sup>. Il est inutile de rappeler l'importance du culte des morts dans le développement du christianisme<sup>29</sup>, mais on connaît aussi les attestations qui se multiplient précisément vers 400 des excès, aux yeux de la hiérarchie ecclésiastique du moins, qui accompagnaient ces manifestations<sup>30</sup>. Ces excès semblent contraires à la moralité chrétienne et avoir un parfum de paganisme qu'on souhaitait évincer. Mais le souci de conduites plus morales, plus chrétiennes, la lutte pour extirper le paganisme ne sont pas les seuls facteurs qui entraînent cette désapprobation. Un texte, à peu près contemporain, mais originaire de la partie orientale de l'empire, donne une indication supplémentaire. Il fait partie d'une collection de textes dite « concile de Laodicée » datée de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; le canon 9 de cet ensemble interdit aux fidèles d'aller célébrer le culte dans les *κοιμητήρια ἢ εἰς τὰ λεγόμενα μαρτύρια* d'un hérétique<sup>31</sup>. D'autres textes mentionnent le rôle des cimetières comme lieu de rassemblement des chrétiens de toute sorte, en particulier de groupes qui cherchent à échapper à l'autorité de l'Église. On a rassemblé récemment quelques témoignages qui permettent d'apprécier la situation telle qu'elle se présentait à Rome<sup>32</sup>. On pourrait dire que les cimetières appartenaient à la sphère privée et que l'Église essayait d'étendre son contrôle sur ces zones pour occuper un des lieux où l'hérésie pouvait encore s'exprimer. C'est en ce sens que l'on peut considérer, dans le cas d'Ambroise et de Milan, que la question des ariens jouait un rôle dans la politique de construction d'Ambroise<sup>33</sup>. La vénération des saints martyrs, mais de ceux qui étaient reconnus par l'Église, va servir à encadrer et à contrôler ce qui était sans doute l'expression du christianisme la plus populaire encore au IV<sup>e</sup> siècle, le culte des morts. Une commémoration privée des défunts va peu à peu remplacer les cérémonies publiques plus anciennes qui, elles, vont être focalisées sur les morts bien particuliers qu'étaient les martyrs pour reprendre l'expression de P. Brown<sup>34</sup>.

La situation particulière d'Ambroise à Milan apparaît ainsi

25. Sur S. Vittore in Ciel d'Oro, brève notice de G. Righetto in *Milano capitale*, p. 135 avec bibliographie antérieure.

26. Hypothèse proposée par McLynn, *Ambrose*, p. 78 et n. 92, ainsi que p. 229.

27. Schmitz, *Gottesdienst*, p. 274 sqq. ; voir aussi E. Villa, Come risolve Sant'Ambrogio il problema delle chiese alla periferia di Milano, *Ambrosius* 32 (1956), p. 22-45.

28. Cf. Dassmann, *op.cit.* (ci-dessus n. 12) ; Augustin, *Confessions*, VI, 2.

29. Voir, par exemple, P.-A. Février, A propos du repas funéraire: culte des morts et sociabilité, *CahArch* 26 (1977), p. 29-45 ; A. Stuiber, *Refrigerium interim: die Vorstellungen von Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957.

30. Références réunies par exemple par M. Harl, La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, dans F. Dunand (éd.), *La fête, pratique et discours*, Paris 1981, p. 123-147.

31. Voir *DTC* VIII, 2, 2611-2615 (E. Amann).

32. H.O. Maier, The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome, *Historia* 44 (1995), p. 232-249.

33. H.O. Maier, Private Space as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan, *JThS* 45 (1994), p. 72-93.

34. P. Brown, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984, p. 95 sq.

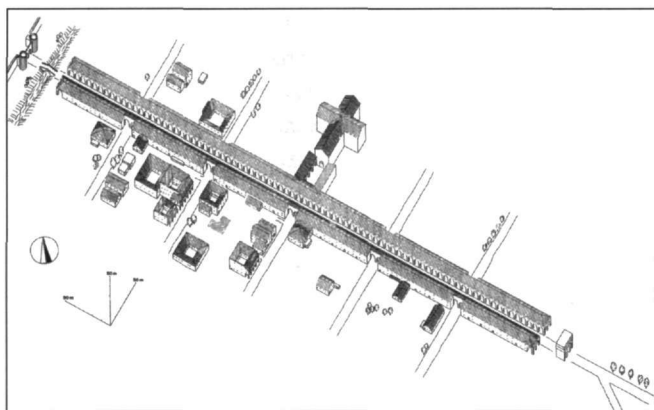


Fig. 1. Milan, Basilica Apostolorum (S. Nazaro) et la voie à portiques (d'après *Milano capitale*).

comme un aspect d'un problème beaucoup plus vaste et général. Nous avons cité essentiellement des témoignages occidentaux, mais, en plus du « concile » de Laodicée déjà mentionné, un certain nombre d'autres d'indications rappellent que, à ce point de vue aussi, la situation entre Orient et Occident n'était pas aussi différente qu'on ne le croit souvent, quelle qu'ait été, par ailleurs, l'évolution ultérieure qu'il ne convient en aucun cas de projeter sur la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'en 379 ou 380, Mélétius, évêque d'Antioche fait construire un martyrium en l'honneur de Babylas, puis s'y fait enterrer lui-même, nous ne sommes pas très loin de la manière d'agir d'Ambroise<sup>35</sup>. En effet, si on rapproche les deux situations, on peut interpréter la conduite de Mélétius d'une manière plus subtile que la simple recherche d'une inhumation *ad sanctos*. Mélétius et son successeur Flavianus visent, dans la situation troublée qui était

celle d'Antioche, vraisemblablement un double but : légitimer Babylas comme un martyr de la seule église orthodoxe puisque l'évêque est enterré à côté de lui, mais aussi légitimer l'évêque enterré à côté d'un martyr bien reconnu à Antioche<sup>36</sup>. Pour Ambroise, il n'y a sans doute pas de difficulté à dire que la présence du corps de l'évêque légitime en quelque sorte la nouvelle église et, qu'à défaut de martyr, il comptait sur sa notoriété pour être le point focal d'un culte après sa mort. En forçant à peine, on pourrait dire qu'Ambroise, malgré l'apparente modestie des raisons qu'il avance, se donne le statut d'un saint<sup>37</sup>. Dans le même ordre d'idées, il faut se demander si la loi de Théodose I<sup>er</sup> du 30 juillet 381 qui interdit l'inhumation dans les *Apostoleia* ou les *Martyria* n'est pas à mettre en rapport avec cette tactique<sup>38</sup>: loin de mettre systématiquement fin à cette pratique, elle a pu servir de filtre pour empêcher les inhumations dans les martyria suspects.

Ce souci d'occuper les nécropoles explique aussi pourquoi Jean Chrysostome célèbre le Vendredi Saint dans une église hors-les murs à Antioche<sup>39</sup>, mais le fait même que l'essentiel du sermon soit consacré à l'explicitation de ce choix montre qu'une telle pratique, qui consistait à célébrer une Fête dans une église cimétériale, n'était pas habituelle. La pratique de la liturgie stationnale qui se développe dans la même période va dans le même sens : on sait maintenant que celle-ci n'était pas réservée à quelques grands centres et qu'elle était très répandue<sup>40</sup>. Elle permettait à l'évêque de célébrer la liturgie, suivant un calendrier réparti sur toute l'année, dans toutes les églises de sa ville et de marquer ainsi l'emprise de l'Église. Là encore, ce ne sont pas tant les païens qui sont visés que les églises ou les groupes hérétiques<sup>41</sup>.

Enfin, un dernier ensemble de faits peut se rapprocher de ceux que nous avons déjà vus. Il a été maintenant bien dé-

35. Cf. J.-P. Sodini, Les tombes privilégiées dans l'Orient chrétien (à l'exception du diocèse d'Égypte) in Y. Duval, J.-Ch. Picard (éd.), *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> s. en Occident*, Paris 1986, p. 233-246 (cf. p. 236, avec références aux fouilles de ce monument) ; voir le texte de Jean Chrysostome, *De Sancto Babyla* 3 (PG 50, 533).

36. Voir H.-C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, p. 154-155 (cité par McLynn, *Ambrose*, p. 209, n. 172).

37. Cf. ci-dessus, p. 29.

38. Sodini, *op.cit.* (ci-dessus n. 35), p. 233, Cod. Theod. 9, 17, 6.

39. Jean Chrysostome, Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου καὶ εἰς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, PG 49, 394 sqq., sans doute prononcé entre 386 et 397.

40. Pour la liturgie stationnale en général, J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228), Rome 1987 ; sur les stations à Rome, cf. V. Saxer, L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de

Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge, XI<sup>e</sup> Congrès International d'archéologie chrétienne, Lyon 1986 (Rome 1989), p. 917-1033 ; pour un exemple bien documenté dans une ville « moyenne », A. Papaconstantinou, La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Réédition et commentaire de POxy XI 1357, *REB* 54 (1996), p. 135-159.

41. Certains indices pourraient même montrer que, au moins dans certaines régions, le réseau des églises s'accroît considérablement dans cette période : voir les remarques de P. Porta, *op.cit.* (ci-dessus n. 10), p. 463 sur le fait qu'il semble bien qu'il n'y avait pas d'édifice ecclésiastique très notable capable d'accueillir les reliques retrouvées en 392 à Bologne ; c'est peut-être même cette *inventio* qui est à l'origine des constructions dans ce qui deviendra plus tard le complexe de S. Stefano. P. Porta, *ibid.*, attire aussi l'attention sur la manière dont Agnellus rapporte la construction de la cathédrale de Ravenne par Ursus, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle (pour cette date, F. W. Deichmann, *Ravenna* II, 1, Wiesbaden 1974, p. 3) : « ut plebes christianorum, que in singulis teguriis vagabat in unum ovile piissimus colegeret pastor » (texte également cité par Deichmann, *loc.cit.*).

montré que, au IV<sup>e</sup> siècle, la consécration d'une église n'entraîne pas sa dédicace à un saint et que les églises recevaient un nom<sup>42</sup>. J. Gascou a résolu les difficultés d'interprétation d'un papyrus en y reconnaissant les noms donnés à une église et non des qualificatifs qui auraient été attribués à une femme pieuse<sup>43</sup>. Encore sous le règne d'Arcadius, l'église édifiée sur l'emplacement du Marneion de Gaza est appelée « Eudoxiana », du nom de l'impératrice Eudoxie<sup>44</sup>. A ces exemples et sans même mentionner la Basilica Constantina, futur Saint-Jean-Latran, on pourrait ajouter ceux de Ravenne. Agnellus nous rapporte bien qu'Ursus appela l'église qu'il avait fait construire « Ursiana » d'après son nom, mais le même passage rappelle qu'elle a aussi été appelée Anastasis à cause de sa consécration le jour de la résurrection du Christ (et non à cause de sa dédicace à la Résurrection)<sup>45</sup>. Cette habitude se trouve encore à Ravenne sous la domination des Goths, puisque Agnellus rappelle que l'église que lui-même va dédier à saint Martin avait été fondée par Théodoric et qu'elle était appelée « Caelum aureum »<sup>46</sup>.

Ce sont des noms du même type que l'on retrouve à Milan, aussi bien pour la Basilica Romana que pour la Basilica Ambrosiana. Mais les deux autres appellations sous lesquelles ces deux églises sont connues, Basilica Martyrum et Basilica Apostolorum, révèlent déjà une certaine ambiguïté, puisque ces dénominations, si elles ne donnent pas, comme plus tard, les noms de ceux dont les reliques sont présentes, rappellent au moins leur qualité. Il est fort probable que Basilica Apostolorum est à mettre en relation avec le modèle constantinopolitain et que Basilica Martyrum est forgé sur cet exemple. On se rappellera d'ailleurs que l'église des Saints-Apôtres à Constantinople n'avait reçu que peu de temps auparavant ses premières reliques<sup>47</sup>. C'est bien évidemment la présence de reliques dans les églises destinées à la célébration eucharistique qui va entraîner l'habitude des dédicaces.

Tous ces faits prennent sens les uns par rapport aux autres et doivent être reliés les uns aux autres. Le culte des martyrs se développe dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle. L'Église, on l'a montré, joue un rôle déterminant dans cette évolution<sup>48</sup>. En Occident, on connaît l'action de Damase<sup>49</sup>. Le témoignage des fidèles milanais qui interpellent Ambroise pour qu'il dépose des martyrs dans la nouvelle église qu'il avait fait construire, est particulièrement important, car il permet de saisir la manière dont se met en place cette nouvelle forme du culte des martyrs qui n'est plus lié au lieu de leur martyr ou de leur tombe, mais au lieu où leur corps est déposé. Le succès même de ce culte a en effet comme conséquence qu'il ne paraît plus possible de se satisfaire de les honorer là où leurs restes avaient été ensevelis et où on avait édifié des sanctuaires comme à Saint-Pierre de Rome qui en est un prototype sans parler du martyrion par excellence qu'était le Saint-Sépulchre<sup>50</sup>.

On en vient donc à une situation où on n'élève plus systématiquement une église autour d'un corps saint qui vient d'être découvert, mais où un corps saint apparaît comme nécessaire dans toute église. La distinction de fait entre martyria et églises pour la célébration eucharistique tend à s'effacer, ce qui suivant les modalités que nous avons laissées entrevoir ci-dessus, permet de renforcer le contrôle de l'évêque sur le peuple chrétien. A partir de ce fonds commun, l'évolution en Orient et en Occident va prendre des directions différentes : en Occident, les réaménagements sous Grégoire le Grand de la zone du sanctuaire et l'installation de la crypte à Saint-Pierre de Rome serviront de modèle pour de nombreux sanctuaires<sup>51</sup>. En Orient, d'une certaine manière, l'évolution conduira à des églises, but de pèlerinage parce qu'elles abritent un corps saint particulièrement vénéré, qu'il s'agisse de sa tombe primitive ou de la conséquence d'une translation, mais où le corps saint n'est pas en relation directe avec l'autel.

Université de Fribourg, Suisse

42. Malgré son titre, Th. Michels, *Dedicatio und Consecratio in früh-römischer Liturgie*, in H. Edmonds (éd.), *Enkainia. Gesammelte Arbeiten zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laacham 24. August 1956*, Dusseldorf 1956, p. 58-61, ne concerne pas le problème évoqué ici.

43. J. Gascou, Notes d'onomastique ecclésiastique ancienne, *ZPE* 96 (1993), p. 135-140.

44. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre*, éd. Grégoire et Kugener, 92, 2 (p. 71).

45. Texte cité par F. W. Deichmann, *Ravenna II*, 1, p. 3.

46. *Ibid.*, p. 127.

47. Voir sur cette question C. Mango, *Constantine's Mausoleum and*

*the Translation of Relics*, *BZ* 83 (1990), 51-62.

48. Brown, *op.cit.* (voir n. 34).

49. Voir, par exemple, Ch. Pietri, Damase, évêque de Rome, in *Saecularia Damasiana. Atti del Convegno Internazionale per il XVI Centenario della morte di papa Damaso I (St. di Ant. crist. 39)*, Vatican 1986, p. 29-58.

50. Pour l'emploi du mot martyrion en relation avec le Saint-Sépulchre, voir R. Ousterhout, *The Temple, The Sepulchre, and the Martyrion of the Savior*, *Gesta* 29 (1990), p. 44-53.

51. Voir en dernier S.L. De Blaauw, *Die Krypta in stadtrömischen Kirchen: Abbild eines Pilgerziels*, *Actes XIII Congrès International d'archéologie chrétienne*, I, Munster 1995, 559-567.