

L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier-VIe s.)

Damien Labadie

▶ **To cite this version:**

Damien Labadie. L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier-VIe s.). Religions. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP054 . tel-02405998v2

HAL Id: tel-02405998

https://theses.hal.science/tel-02405998v2

Submitted on 28 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier-VIe s.)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Christianisme ancien

Soutenue par :
Damien Labadie
le 11 décembre 2017

Dirigée par :
Muriel Debié
et Rémi Gounelle

COMPOSITION DU JURY :

Mme Valentina CALZOLARI BOUVIER
Université de Genève
Examinateur

Mme Béatrice CASEAU
Université Paris IV
Rapporteur

Mme Muriel DEBIÉ
EPHE-Sorbonne
Directeur de thèse

M. Bernard FLUSIN
EPHE-Sorbonne
Président du jury

M. Rémi GOUNELLE
Université de Strasbourg
Co-directeur de thèse

M. Pierluigi PIOVANELLI
Université d'Ottawa
Rapporteur



École Pratique
des Hautes Études

PSL
RESEARCH UNIVERSITY PARIS

L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier–VIe s.)

Damien Labadie

L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier-VIe s.)

Thèse de doctorat présentée par Damien Labadie,
sous la direction de Mme Muriel Debié et M. Rémi Gounelle

Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

École Pratique des Hautes Études

11 décembre 2017

À la mémoire de François Bovon (1938-2013)

Remerciements

En parvenant au terme de ce travail, c'est d'abord un vif sentiment de reconnaissance qui me gagne. Je pense en cet instant à tous mes professeurs qui, au cours de ces longues années d'étude, m'ont gratifié de leur enseignement et de leur science. De l'École des langues et civilisations de l'Orient ancien jusqu'à l'École pratique des hautes études, en passant par l'Université de Louvain-la-Neuve, j'ai bénéficié d'une formation exceptionnelle que je dois à l'érudition, la sollicitude et l'encouragement de mes maîtres. J'ai passé, en leur compagnie, mes plus belles années d'études. Je termine ce travail de thèse en ayant, pour eux, une pensant attendrie et reconnaissante.

Je tiens tout d'abord à remercier chaleureusement mes directeurs de thèse, Mme Muriel Debié et M. Rémi Gounelle, dont les conseils et les encouragements m'ont été indispensables. Je leur sais gré d'avoir lu et corrigé, avec patience et acribie, mes chapitres de thèse. Leurs nombreuses remarques et suggestions ont largement contribué à rendre ce travail bien meilleur qu'il ne l'était initialement. Qu'ils veuillent recevoir l'expression de ma plus sincère reconnaissance.

Je remercie Daniel Assefa, pour son aide dans l'édition et la traduction des textes guèzes de cette thèse. Je me souviens encore des passionnantes discussions philologiques que j'eus avec lui lors de mon séjour à Addis Abeba, où je passai près d'un mois pour me perfectionner à la lecture de manuscrits éthiopiens auprès de ce savant. Je pense aussi à Nathalie Bosson, qui a été d'une aide indispensable pour l'édition copte du pseudo-Théodose. Ne comptant pas son temps pour dispenser, toujours avec bienveillance, sa remarquable science philologique, Nathalie Bosson est un professeur exceptionnel, à qui je porte la plus grande estime.

Ce travail serait-il parvenu à terme sans le stimulant soutien de mes relecteurs ? Je souhaite remercier toutes les personnes qui ont accepté de consacrer un peu de leur temps à la relecture et à la correction des parties de ma thèse, notamment mes éditions et traductions. Mes sincères remerciements vont à Jacques-Noël Pérès, Anne-Catherine Baudoin, Romain Loriol, Véronique Somers, Alain Desreumaux, Agnès Ouzounian, Vincent Déroche, Charbel Nassif et Bernard Outtier. Qu'ils agréent l'expression de ma plus profonde reconnaissance.

Je tiens à remercier en particulier mon frère Mathieu, qui a eu la patience de relire l'intégralité du dossier de textes, un exercice certes ingrat mais absolument

nécessaire. Il l'a fait avec la précision et la justesse que je pouvais attendre d'un esprit si brillant. Je lui adresse mes pensées les plus affectueuses.

Je n'oublie pas d'adresser mes remerciements à tous les bibliothécaires des institutions dans lesquelles j'ai travaillé. Sans eux et leur écoute, cette recherche doctorale eût été une gageure. Je pense tout d'abord au personnel de ma bibliothèque de prédilection, la bibliothèque Jean de Vernon à l'Institut catholique de Paris. Je crois avoir passé dans ce lieu, durant mes études, plus de temps que dans n'importe quel endroit, y compris chez moi. Je tiens également à exprimer ma reconnaissance au personnel des bibliothèques de la Sorbonne, du Saulchoir, de l'Institut d'études augustiniennes, de l'École de française de Rome et de l'Augustinianum. Je souhaite remercier tout particulièrement Boris Adjemian, de la bibliothèque Nubar, grâce auquel j'ai eu accès à de précieux imprimés arméniens, et Sandra Hodeček, de la Österreichische Nationalbibliothek, qui m'a permis d'obtenir très rapidement des photographies de feuillets coptes.

Je remercie également les membres de l'IRHT, notamment Pierre Augustin, qui se chargea, avec une insigne gentillesse, de commander les copies de manuscrits dont j'avais besoin pour ma thèse. Je forme le vœu que cette très belle institution de la recherche française poursuive, pendant longtemps, son engagement au service des sciences philologique et codicologique.

Je tiens aussi à remercier tous ceux qui m'ont encouragé et soutenu tout au long de cette thèse, en particulier ma famille, mes parents et mes amis. Je pense surtout à Roxane et Benjamin, Antony et Nathalie, Anne-Catherine, Aurélie, Paul, Ruben et Anaël, Zinaïda et Félix. J'adresse aussi un immense merci aux familles Tandy et Bonnaud, dont le soutien a été extrêmement appréciable dans les derniers jours de rédaction.

J'adresse également mes plus affectueuses pensées à mon pasteur Samuel et à son épouse Carol, qui n'ont jamais cessé de m'encourager et de témoigner un vif intérêt pour mes recherches doctorales, au cours desquelles j'ai toujours eu l'assurance de leur plus fervent soutien.

Comment pourrai-je ne pas éprouver la plus profonde gratitude pour celle qui partage ma vie, mon épouse et ma seconde intelligence, Olivia ? Il y a quelques années, alors que, découragé, je comptais renoncer à l'idée d'entreprendre la rédaction d'une thèse, elle m'a fait changer d'avis grâce à ses douces exhortations. Si cette thèse existe et a pris forme, c'est à elle, exclusivement, que je le dois. Chaque jour et sans relâche, Olivia m'a encouragé, guidé, conseillé. Dans les joies et les peines de cette thèse, j'ai toujours su compter sur son soutien indéfectible. Qu'elle reçoive, en lisant cette thèse, le témoignage de mon admiration et de mon amour.

Enfin, je tiens à dédier cette thèse de doctorat à Jacques-Noël Pérès, mon maître. C'est avec lui que j'ai appris le guèze, qu'il a enseigné à Paris avec dévouement pendant de longues années. C'est lui, le premier, qui m'engagea sur mes recherches relatives au protomartyr lorsque, en année de maîtrise, il me suggéra d'éditer et de traduire une Passion éthiopienne d'Étienne. C'est grâce à lui que j'ai approfondi et affiné mes connaissances, non seulement dans le domaine de la philologie éthiopienne, mais aussi dans ceux de l'histoire de l'Église, de la patristique et de la liturgie. Je ne serai jamais quitte de la dette que j'ai contractée envers cet admirable professeur, qui a toujours su dispenser son érudition avec joie, générosité et humour. Aujourd'hui me reviennent l'honneur et le privilège de lui succéder à l'Institut catholique de Paris. Conscient des devoirs qu'une telle tâche m'incombe, j'espère poursuivre humblement son œuvre, qu'il y a si admirablement accomplie. Jérôme Labourt, en son temps, écrivait en première page de son *Christianisme dans l'Empire perse* : « À mes maîtres, MM. Ignazio Guidi et Rubens Duval, hommage de respectueuse reconnaissance ». Aujourd'hui, j'aurais pu tout aussi bien préfacer ma thèse par ces mêmes mots :

À mon maître, M. Jacques-Noël Pérès, hommage de respectueuse reconnaissance.

INTRODUCTION

C'est aux chapitres 6 à 8 du livre biblique des *Actes des apôtres*, composés par l'évangéliste Luc entre 80 et 90, qu'Étienne (signifiant « couronne » en grec) apparaît pour la première fois. Peu de temps après l'Ascension, alors qu'une querelle vient d'éclater, à Jérusalem, entre les judéo-chrétiens de langue grecque (Hellénistes) et ceux de langue araméenne (Hébreux), Étienne, « un homme plein de foi et d'Esprit saint », fait sa première entrée en scène :

> En ces jours-là, le nombre des disciples augmentait, et les Hellénistes se mirent à récriminer contre les Hébreux parce que leurs veuves étaient oubliées dans le service quotidien. Les Douze convoquèrent alors l'assemblée plénière des disciples et dirent : « Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour le service des tables. Cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse, et nous les chargerons de cette fonction. Quant à nous, nous continuerons à assurer la prière et le service de la Parole. » Cette proposition fut agréée par toute l'assemblée : on choisit Étienne, un homme plein de foi et d'Esprit saint, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas, prosélyte d'Antioche ; on les présenta aux apôtres, on pria et on leur imposa les mains[1].

À la suite de son élection, Étienne se distingue par ses nombreux miracles et la sagesse divine qui marque chacune de ses paroles (Ac 6, 8-10). Son enseignement suscite toutefois une forte opposition ; il est alors faussement accusé de blasphémer contre Moïse et contre Dieu (Ac 6, 9-11). Étienne comparaît au Sanhédrin, auprès du grand prêtre, devant lequel il prononce un long discours (Ac 7, 2-53). Récapitulant l'histoire d'Israël, Étienne fait surtout remarquer que le Temple de Jérusalem est désormais dépassé. Citant un verset du livre d'*Isaïe*, Étienne déclare, en effet, que Dieu ne peut pas habiter dans une demeure construite par la main des hommes (Ac 7, 48-50). Enfin, concluant que le Christ était le « Juste » (δίκαιος) que les prophètes avaient annoncé et accusant les juifs de l'avoir assassiné (Ac 7, 52), Étienne voit, le regard tendu vers les cieux ouverts, « la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu »

1. Ac 6, 1-6 (trad. TOB 2010).

(Ac 7, 55-56). Scandalisées par les paroles d'Étienne, les foules se jettent sur lui, l'emmènent hors de la ville, et le lapident sans autre forme de procès. Le narrateur des *Actes des Apôtres* indique, en outre, que Saul, le futur Paul, assiste à cette scène de lapidation, non sans l'approuver (Ac 8, 1). S'ensuit une violente persécution contre la communauté de Jérusalem, durant laquelle Étienne est enseveli dans un endroit que le texte des *Actes des Apôtres* ne précise pas : « Des hommes pieux ensevelirent Étienne et firent sur lui de belles funérailles » (Ac 8, 2). Le récit de la vie d'Étienne, dans le Nouveau Testament, s'arrête ici.

1. Qui est Étienne ?

Tandis que le ministère des personnages de Pierre et Paul est, dans les *Actes*, décrit tout au long du livre, celui d'Étienne est concentré sur deux chapitres, les 6 et 7 ; les deux premiers versets du chapitre 8 font seulement mention de ses funérailles et des lamentations qui les accompagnèrent. Hormis Ac 6-8, seules deux autres références à Étienne sont attestées dans le Nouveau Testament. En Ac 11, 19, le narrateur rappelle que le meurtre d'Étienne fut suivi d'une persécution et d'un exode d'un certain nombre de chrétiens de Jérusalem. Ensuite, en Ac 22, 20, Paul rappelle une parole de Jésus-Christ reçue en vision, selon laquelle ce dernier affirme qu'Étienne est son « témoin » (μάρτυς).

Sur la base du récit biblique, il reste difficile de connaître en détail la vie d'Étienne tant les indices d'ordre biographique sont rares. En outre, Luc semble accorder plus d'importance au discours d'Étienne, qui occupe presque tout le chapitre 7, qu'à son œuvre missionnaire à Jérusalem. Cependant, quelques éléments peuvent être recueillis à la lecture du texte biblique. Tout d'abord, Luc le présente comme un « Helléniste[2] » ; à ce titre, Étienne était un juif de langue grecque provenant de la Diaspora ou d'une ville hellénistique de Palestine, sans que nous puissions déterminer plus précisément sa région d'origine. Son élection par les apôtres, les « Douze » (Ac 6, 2), suppose qu'il faisait aussi partie de la communauté des premiers sectateurs de Jésus à Jérusalem, qui ne recevront le titre de « chrétiens » (χριστιανοί) que plus tard (Ac 11, 26). Étienne était également thaumaturge grâce à la présence de l'Esprit saint en lui (Ac 6, 8). Même si les *Actes* ne le disent pas expressément, il était prédicateur et il se distinguait par sa sagesse (Ac 6, 10) ; le long discours d'Ac 7, tissé de réminiscences bibliques et d'exhortations,

2. Sur les Hellénistes, voir TWNT II, p. 508-509 ; G. Theissen, « Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gas es eine Spaltung der Urgemeinde? », dans H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer (éds), *Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 323-343 ; S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, Paris, CERF, 1993 (LD 147), p. 185-189 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 345-348.

confirme bien que Luc le percevait aussi comme un prédicateur et un controversiste. Le texte des *Actes* est ambigu au sujet de la nature de l'exécution d'Étienne ; il est difficile de déterminer s'il s'agit d'un lynchage incontrôlé ou d'un procès en bonne et due forme. Cependant, il semblerait plus probable que la mort d'Étienne fût ordonnée par les autorités juives, notamment le Sanhédrin et le grand prêtre, puisqu'Étienne a dû comparaître devant ces derniers (Ac 6, 13 ; 7, 1)[3]. Quant au lieu de son martyr, Ac 7, 58 indique laconiquement qu'il était situé « hors de la ville » (ἔξω τῆς πόλεως) de Jérusalem. Enfin, Étienne fut inhumé par des hommes dévots, mais dans un endroit que Luc ne précise pas non plus. La date de sa mort reste incertaine, mais S. Dockx a proposé, avec quelques arguments convaincants, de la situer entre Pâques 36 et Pâques 37 de notre ère[4].

2. Un saint dans l'historiographie : une histoire en attente

Cependant, malgré sa brièveté, la geste biblique d'Étienne assura au personnage une postérité remarquable dans l'histoire. En effet, Étienne fut, et reste, un des saints les plus populaires du christianisme. Il est considéré à la fois comme le premier martyr (« protomartyr ») et le premier diacre[5]. Nombre de villes, lieux-dits et églises portent son nom[6]. L'iconographie qui lui est consacrée, depuis le Moyen Âge, se distingue par sa richesse et sa diversité[7]. Sa fête, le 26 décembre, est une des dates les plus importantes du calendrier chrétien ; elle est un jour chômé dans nombre de pays, notamment en Europe du nord.

Pourtant, en dépit de cette histoire à succès, aucune monographie consacrée à l'histoire du culte d'Étienne n'a vu le jour. Une première raison de ce désintérêt apparent s'explique par le poids que les biblistes ont accordé à l'étude exégétique d'Ac 6-8 au détriment de la recherche sur l'histoire de la réception de la figure d'Étienne durant l'Antiquité et le Moyen Âge. On peut dénombrer, à ce jour, une dizaine de monographies dédiées au commentaire exégétique d'Ac 6-8[8] ; de surcroît, la plupart de ces publications s'intéressent exclusivement au contenu et à la forme du

3. Sur la question controversée de la nature de l'exécution d'Étienne et des conditions dans lesquelles elle fut menée, voir la discussion dans C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, I, Édimbourg, T&T Clark, 1994, p. 379-382.

4. S. Dockx, « Date de la mort d'Étienne le Protomartyr », *Biblica* 55 (1974), p. 65-73.

5. C'est ainsi que la dernière édition du martyrologe romain le présente : *protomartyris* […], *primus e septem diaconis* (voir *Mart. rom.*, p. 687).

6. Cf. E. Ewig, « Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, » HJ 79 (1960), p. 40-46.

7. Voir LCI VIII, col. 395-403 ; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, *Iconographie des saints*, 1, Paris, PUF, 1958, p. 444-456.

8. Pour une liste de ces publications, voir infra p. 34, n. 12.

discours d'Étienne en Ac 7. Une seconde raison que l'on peut invoquer est la complexité et la richesse du dossier d'Étienne. On ne compte pas moins d'une centaine d'homélies, Passions légendaires ou encore récits de translation de reliques relatifs au protomartyr ; en outre, l'examen de ces textes requiert des compétences linguistiques étendues, car ils ont été transmis en une dizaine de langues différentes. De plus, il reste encore de nombreuses pièces inédites qui n'ont pas encore été recensées. À cela il faut ajouter les histoires ecclésiastiques, les chroniques et les textes liturgiques, qui fournissent autant de données indispensables pour l'étude du culte d'Étienne. Enfin, il est indispensable de prendre en considération les traces archéologiques, notamment les sanctuaires Saint-Étienne à l'époque antique, si l'on veut éclairer les sources littéraires à disposition.

Les premières études consacrées à la réception de la figure d'Étienne et à son culte ont vu le jour à partir du XIXe siècle. Il s'agit essentiellement d'articles d'encyclopédie, qui présentent des résumés utiles mais peu approfondis. Nous signalerons le *Dictionnaire de la Bible*[9], son *Supplément*[10], le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*[11], le *Dictionnaire de spiritualité*[12] et la *Bibliotheca sanctorum*[13]. Nous relèverons surtout les articles de F.-M. Abel dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* et celui de G. D. Gordini et M. Liverani dans la *Bibliotheca sanctorum*, qui consacrent plusieurs pages aux Passions légendaires d'Étienne, en particulier aux textes slavons édités par I. Franko[14]. L'article d'H. Leclercq, publié en 1922 dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, se distingue par sa richesse et le détail des informations fournies[15].

À cela il faut ajouter les quelques pages consacrées à Étienne dans des ouvrages généraux portant sur l'histoire du culte des saints. Le Bollandiste H. Delehaye, dans *Les origines du culte des martyrs*, présente un très bref résumé de l'invention des reliques en 415 et de leur translation[16]. P. Peeters, dans ses études d'hagiologie, parues dans les *Subsidia hagiographica*, présente succinctement l'histoire de l'invention des reliques

9. DB II, 2, col. 2033-2035.

10. SDB II, col. 1132-1146.

11. DACL V, 1, col. 624-671.

12. DS IV, 2, col. 1477-1481.

13. BS XI, col. 1376-1392.

14. I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum)*, III, Lviv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1902, p. 28-33 ; 256-259.

15. Il présente un commentaire détaillé du récit de l'invention des reliques d'Étienne. Il est aussi longuement question des sanctuaires Saint-Étienne de Palestine ; l'auteur y liste toutes les attestations littéraires jusqu'au XVIe siècle et résume les résultats des fouilles archéologiques menées dans les années 1880 sur le site de la basilique d'Eudocie à Jérusalem.

16. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1933 (SH 20), p. 80-82.

d'Étienne[17]. V. Saxer, dans un ouvrage majeur dédié au culte des saints en Afrique à l'époque antique, a écrit un sous-chapitre au sujet le protomartyr ; son étude reste circonscrite au culte d'Étienne en Afrique[18]. Plus récemment, dans une thèse publiée en 2015, E. Cronnier évoque, parmi d'autres inventions de reliques, celle d'Étienne. Son résumé, d'une quinzaine de pages, est fort utile mais l'auteur ne prend pas en compte une grande partie de pièces importantes du dossier, notamment celles en langues orientales[19]. En revanche, son examen du contexte historique et théologique de l'invention, présentée brièvement dans la troisième partie de son ouvrage, s'avère très pénétrant.

La place d'Étienne dans la littérature patristique est particulièrement méconnue. Notons les deux notices suivantes, qui demeurent incomplètes : celles de V. Saxer, dans l'édition du *De miraculis* par J. Meyers, et celle de S. Voicu, en appendice de l'édition des homélies d'Amphiloque d'Iconium dans les *Sources chrétiennes*[20].

En revanche, la question de la localisation et de l'histoire des églises Saint-Étienne de Jérusalem a suscité de nombreuses contributions scientifiques à la fin du XIXe et dans le premier quart du XXe siècle. M.-J. Lagrange publia, sous le titre *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, une monographie consacrée à la basilique d'Eudocie[21]. C. Mommert, en 1912, élargit son enquête à tous les sanctuaires de Jérusalem dans une publication intitulée *Saint Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem*[22]. Les publications se multiplièrent dans les années 1900 lors de la querelle entre l'assomptioniste S. Vailhé et le dominicain M.-J. Lagrange, qui ont défendu des thèses opposées au sujet de l'emplacement de la basilique eudocienne. Le Bollandiste P. Peeters tenta, au cours de ces échanges quelquefois virulents, de se poser en arbitre[23]. Relevons également les

17. P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950 (SH 26), p. 53-58.

18. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55), p. 245-279.

19. E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 86-101.

20. V. Saxer, « Aux origines du culte de saint Étienne protomartyr. La préhistoire de la révélation de ses reliques » dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 37-46 ; S. Voicu, « Les mentions d'Étienne » dans M. Bonnet et J. Voicu (éds), *Amphiloque d'Iconium. Homélies*, II, Paris, Cerf, 2012 (SC 553), p. 360-362.

21. M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894.

22. C. Mommert, *Saint Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem*, Jérusalem, E. Haberland — A. Picard et fils, 1912.

23. S. Vailhé, « Les monastères et les églises Saint-Étienne à Jérusalem », EO 8 (1905), p. 78-86 ; Id., « Les églises Saint-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 70-89 ; M.-J. Lagrange : « Le lieu de la lapidation de S. Étienne », RB 9 (1900), p. 142-143 ; Id., « Le lieu du martyre de saint Étienne », RB, N.S., 1 (1904), p. 465-474 ; Id., « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 414-428 ; Id., « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2^e^

études fouillées de L. H. Vincent et F.-M. Abel sur la Sainte-Sion et la basilique eudocienne dans leur remarquable somme, *Jérusalem nouvelle*[24]. Toutefois, depuis la parution de ces études, la question des sanctuaires Saint-Étienne n'a pas du tout été renouvelée. Seul S. C. Mimouni a apporté une contribution à cette question dans un article paru il y un peu de moins vingt ans, traitant de la Sainte-Sion[25]. Enfin, les notices de P. Maraval, dans son inventaire des *loca sancta* d'Orient, bien qu'elles soient utiles, demeurent très succinctes[26].

C'est véritablement le travail du regretté F. Bovon qui a marqué une rupture dans l'étude du dossier d'Étienne. Il est le premier à avoir posé les jalons d'une histoire de la réception de la figure d'Étienne dans le christianisme ancien. Dans un article paru en 2003 dans la *Harvard Theological Review*[27], F. Bovon s'est efforcé de présenter toutes les pièces du dossier d'Étienne qu'il connaissait, qu'elles soient conservées en latin, en grec et dans les langues orientales ; l'irlandais n'est pas non plus omis. Il a également recueilli, dans la mesure du possible, les mentions du protomartyr dans la littérature chrétienne jusqu'au VIe siècle. Enfin, il a fourni des commentaires pénétrants sur la topographie et l'archéologie des sanctuaires Saint-Étienne. L'article de F. Bovon est ainsi la première tentative d'aborder le dossier d'Étienne dans la totalité de ses aspects philologiques, historiques et archéologiques. Signalons également deux autres études sur la réception d'Étienne dans le christianisme ancien, qu'il publia en 2005 et en 2015, dans lesquelles il tente de définir le statut des Passions légendaires d'Étienne par rapport aux textes bibliques et apocryphes[28]. La contribution de F. Bovon au dossier d'Étienne est également remarquable dans le champ de l'édition de textes. En collaboration avec B. Bouvier, il a édité trois pièces grecques tirées de témoins manuscrits de valeur : une Passion, une forme inconnue de la *Révélation* et une translation de reliques[29]. Bien qu'il

---

série, 3 (1908), p. 1-19 ; P. Peeters, « Le sanctuaire de la lapidation de s. Étienne. À propos d'une controverse », AnBoll 27 (1908), p. 359-368 ; Id., « Un dernier mot sur les églises S.-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 20-23.

24. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II. *Jérusalem nouvelle*, fasc. 3, Paris, J. Gabalda, 1922, p. 421-481 ; Id., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem nouvelle*, fasc. 4, Paris, J. Gabalda, 1926, p. 744-804.

25. S. C. Mimouni, « La synagogue "judéo-chrétienne" de Jérusalem au Mont Sion. Texte et contexte », POC 40 (1990), p. 215-234 (repris dans S. C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1998, p. 369-387).

26. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, ^3^2011, p. 257-258 ; 265-267.

27. F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 279-315.

28. F. Bovon, « Beyond the Book of Acts : Stephen, the First Christian Martyr, in Traditions Outside the New Testament Canon of Scripture », PRS 30 (2005), p. 93-107 ; Id., « "Useful for the Soul": Christian Apocrypha and Christian Spirituality », dans A. Gregory and C. Tuckett (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford, OUP, 2015, p. 185-195 (p. 189-191 sur Étienne).

29. BHG 1649c (*Vaticanus gr.* 679 ; XIe s.), éd. F. Bovon et B. Bouvier, « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und*

existe des études secondaires plus récentes[30], les travaux de F. Bovon constituent le point de départ fondamental pour toute étude du dossier d'Étienne. C'est dans ce sillage que nous avons construit notre enquête puisque les travaux de F. Bovon ouvrent des perspectives multiples, aussi bien historiques, philologiques qu'archéologiques.

Ce panorama met en évidence un paradoxe : un saint aussi célèbre qu'Étienne a suscité un intérêt historiographique bien modeste. F. Bovon, dans son article de 2003, le regrettait déjà[31]. Ce désintérêt se ressent, de façon symptomatique, dans l'inventaire des textes apocryphes du Nouveau Testament, la *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, éditée par M. Geerard[32]. Y sont listés seulement quatre textes pour le protomartyr : trois Passions (en arabe, arabe et géorgien) et une homélie copte. Le lecteur pourra contraster cette maigre récolte avec notre propre inventaire, fruit de patientes recherches, qui ne présente pas moins de cent trente-sept textes[33]. En outre, beaucoup de ces études sont anciennes, en particulier celles portant sur les sanctuaires de Jérusalem. Depuis les travaux des dominicains de l'École biblique de Jérusalem au tournant des années 1900, cette question n'a pas été réouverte ; les chercheurs actuels continuent de considérer pour acquis les hypothèses de M.-J. Lagrange[34], malgré les apports de la recherche récente sur la construction idéologique et architecturale de la Jérusalem chrétienne durant l'Antiquité tardive. En raison de l'absence d'une enquête générale sur Étienne, il s'avère indispensable de restituer la genèse et l'histoire du culte de cette figure de sainteté dans l'Antiquité. Comme nous l'avait confié F. Bovon, lors d'une réunion annuelle de l'AELAC[35], l'histoire du culte d'Étienne et l'étude complète

---

die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag. Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 309-331 ; BHG 1648x (*Sinaiticus gr.* 493 ; VIII[e]-IX[e] s.), éd. F. Bovon et B. Bouvier, « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 79-105 ; BHG 1650 (*Vaticanus palatinus gr.* 317 ; X[e] s.), éd. F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 5-50.

30. Relevons l'ouvrage de S. C. Mimouni consacré à Jacques le Mineur, dans lequel il dédie deux chapitres à Étienne (S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 331-396.). Tandis que le premier propose une discussion exégétique d'Ac 6-8, avec un accent particulier sur la question des Hellénistes, le second est une présentation des pièces du dossier d'Étienne. Ce chapitre n'apporte pas de nouveautés remarquables par rapport à l'article de F. Bovon, dont il reprend la présentation générale. Quant à la question des sanctuaires Saint-Étienne, S. C. Mimouni présente le *status quaestionis*, résumant succinctement, pour la question de la Sainte-Sion, les conclusions de son article publié en 1990. Enfin, il ajoute, en appendice, la version française de la *Révélation d'Étienne* latine, publiée en 1894 par M.-J. Lagrange.

31. F. Bovon, « The Dossier... », p. 285 : « What strikes the reader of contemporary scholarship on Acts is the lack of interest in the reception or transmission of the Stephen stories in the ancient church. »

32. M. Geerard (éd.), *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 186.

33. Cf. *Clavis*, p. 623-660.

34. Voir, encore récemment, S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 384-385 et E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 97.

35. Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne.

de son dossier hagiographique restent entièrement à faire. Notre présent travail tente de satisfaire, dans la mesure du possible, ce *desideratum* de F. Bovon.

3. Outils et méthodes pour reconstituer l'histoire du cule d'Étienne dans l'Antiquité

Notre objectif, au cours de ce travail de thèse, sera ainsi d'étudier de quelle manière le culte d'Étienne est né et a pris forme dans l'Antiquité, du Ier jusqu'au VIe siècle. Le choix de ce bornage chronologique s'explique pour deux raisons. Une première tient au fait que le culte d'Étienne se stabilise définitivement au VIe siècle. En Palestine, la date de sa célébration se fixe au 27 sous l'empereur Justinien. À la fin du VIe siècle a également lieu la dernière grande translation de reliques, à destination de Rome. En outre, les traits propres à son culte se fixent dès l'Antiquité tardive et perdurent ainsi par la suite. La période de formation du culte d'Étienne, au terme de plusieurs mutations, semble ainsi s'achever au cours du VIe siècle. Une deuxième raison tient au fait que les sources relatives au culte de saint Étienne se révèlent beaucoup moins abondantes pour les siècles ultérieurs. Alors que notre documentation s'avère exceptionnellement riche pour les Ve et VIe siècles, elle semble quasiment muette pour les périodes suivantes. La raison d'un tel changement réside certainement dans les incursions vandales et arabes, durant lesquelles de nombreux lieux de culte furent rasés. Il reste toutefois très difficile de déterminer dans quelle mesure les sanctuaires d'Étienne pâtirent de ces invasions ; à partir de cette époque-là, restituer l'histoire du culte du protomartyr devient une entreprise incertaine, faute de documentation appropriée. Nous prendrons donc, pour limites chronologiques, l'année 37, date supposée de la lapidation d'Étienne, et 589, année de la translation de ses reliques à Rome.

C'est dans ce cadre temporel que notre enquête tâchera de montrer comment le juif de langue grecque des *Actes des apôtres* est devenu le saint chrétien des calendriers et commémoraisons liturgiques. Nous tenterons de définir par quels canaux la figure biblique d'Étienne s'est transmise dans l'Église ancienne et selon quelles modalités elle a été façonnée et utilisée par les chrétiens au cours des premiers siècles de notre ère. Il s'agira également de rendre compte de la rapide et large diffusion de son culte et de décrire les diverses formes qu'il a revêtues dans les différentes régions du pourtour méditerranéen, de la Palestine à la Gaule, en passant par l'Afrique du Nord. Cet examen ne se résumera pas à l'histoire des pratiques cultuelles autour de saint Étienne mais il tentera d'embrasser tous les aspects de son culte, qu'ils soient liturgiques, littéraires, théologiques et topographiques. Car le culte d'Étienne met en jeu un réseau complexe de facteurs religieux, sociaux et culturels qu'il nous incombera de documenter, définir et décrire. De la sorte, nous analysons le culte d'Étienne comme un révélateur des pratiques sociales dans la perspective offerte par l'anthropologie historique. Le culte

d'Étienne sera donc envisagé comme un « fait social total »[36] dont nous tâcherons de comprendre la richesse et la multiplicité des enjeux. Nous n'insisterons jamais assez sur la nécessité d'une telle entreprise tant la figure d'Étienne a eu, au cours des siècles, des répercussions cruciales sur l'histoire christianisme et la construction de l'identité chrétienne.

Afin de parvenir à saisir ce fait social total, nous mettrons à profit, premièrement, nos compétences philologiques. Nous étudierons l'ensemble des sources primaires à disposition, en privilégiant celles qui concernent la période s'achevant au VIe siècle, terme chronologique de notre enquête. Nous prendrons appui sur tous les textes pertinents pour l'étude de saint Étienne, qu'ils soient bibliques, patristiques, hagiographiques, apocryphes, historiographiques et liturgiques. Quant au dossier hagiographique d'Étienne, dont l'étude est centrale pour notre recherche, nous aborderons tous les genres attestés : 1) Passions, 2) inventions, 3) translations, 4) recueils de miracles et 5) homélies. En outre, nous étudierons ces textes dans toutes les langues dans lesquelles ils ont été préservés, à savoir en grec, latin, syriaque, araméen christo-palestinien, copte, arabe, éthiopien, géorgien, arménien, slavon, moyen-irlandais et vieil-anglais. Notre connaissance de ces langues, acquises au prix de longues années d'apprentissage, permettra de procéder à une analyse philologique poussée de ces sources afin d'en évaluer et révéler l'importance pour l'histoire du culte d'Étienne.

Deuxièmement, sur la base de cet examen philologique, notre travail de recherche aura pour objectif principal de retracer l'histoire de la genèse et du développement du culte d'Étienne, sous toutes ses formes, depuis les *Actes des apôtres* jusqu'à la fin du VIe siècle. Qu'il s'agisse de la construction de sanctuaires, de la production de textes hagiographiques ou de l'utilisation de ses reliques, nous nous efforcerons non seulement de décrire la façon dont la figure d'Étienne a marqué l'histoire et la géographie chrétiennes, mais aussi de déceler les raisons générales et particulières qui présidèrent à l'éclosion et à la diffusion de son culte. À cette fin, nous nous appuierons sur les travaux les plus récents sur l'hagiographie[37], le culte des saints[38]

---

36. Le « fait social » a d'abord été théorisé par É. Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* (Paris, 1894). M. Mauss en a notamment proposé une application pour le don, qu'il considérait comme un fait total social (cf. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [2]2012 ; publié originalement en 1923-1924). Le « fait social total » se définit comme un fait mettant en branle la totalité de la société et de ses institutions, et touchant chaque membre d'une société.

37. Notons les deux récents volumes édités par S. Efthymiadis, *The Ashgate Companion to Byzantine Hagiography*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2011-2014. Le second volume contient une série de contributions originales, explorant des sujets comme le lectorat des Vies de saints, les genres hagiographiques ou l'étude des textes hagiographiques pour l'histoire économique et sociale de Byzance. Nous signalons aussi l'approche fructueuse de M. Goullet, qui examine les textes hagiographiques avec les outils narratologiques mis au point par G. Genette : M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005 (Hagiologia 4).

38. Citons notamment P. Brown, *The Cult of the Saints*, Londres, SCM Press, 1981, ouvrage qui a

et l'histoire politique et religieuse de la Méditerranée antique[39]. Le recours à ces sources secondaires permettra d'éclairer le contexte dans lequel le culte d'Étienne a émergé et d'en saisir les multiples ressorts et évolutions.

Enfin, il nous paraît également indispensable de ne pas restreindre l'étude du culte aux traces textuelles et archéologiques mais de l'insérer dans son contexte social. À ce titre, nous prendrons en compte l'apport des sciences sociales, en particulier de l'anthropologie religieuse, pour l'étude du culte d'Étienne. Ces recherches seront d'une aide indispensable pour mieux saisir le rôle et la place du protomartyr dans la construction de l'identité chrétienne[40] et l'élaboration, au cours des IVe et Ve siècles, d'une nouvelle topographie sacrée, dans laquelle les lieux saints de la mémoire d'Étienne ont joué un rôle central[41].

4. Des Actes des apôtres à la diffusion internationale du culte : retracer les chaînons manquants

Quelques axes de réflexion orienteront particulièrement notre recherche. Premièrement, la question du passage du texte des *Actes des apôtres* à l'instauration d'un

---

profondément renouvelé la question du culte des saints. Même si quelques critiques et nuances ont été apportées aux hypothèses de P. Brown, sa contribution reste incontournable. Pour une présentation succincte des révisions critiques des thèses de P. Brown, depuis la parution de *The Cult of the Saints*, voir R. M. Price, « Martyrdom and the Cult of Saints », dans S. A. Harvey et D. G. Hunter (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, OUP, 2009, p. 808-825, surtout p. 811-815. Citons également les ouvrages collectifs suivants, parus ces dernières années : B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23) ; J. Durand et B. Flusin (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17) et P. A. Hayward (éd.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown,* New York, OUP, 1999. Deux monographies récentes, qui ont été fort utiles pour notre recherche, sont à relever : E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006 ; E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11). Citons enfin l'ouvrage de L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 2004, qui, bien qu'il se concentre sur l'Italie et l'Afrique, propose d'intéressants questionnements et de nouvelles perspectives pour l'étude générale du culte des martyrs dans l'Antiquité tardive (IV-Ve siècles).

39. Citons, entre autres, l'ouvrage récent de H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, New York, OUP, 2008.

40. Des récents travaux ont exploré la question de la place du martyre dans la construction de la mémoire et de l'identité chrétiennes : voir notamment C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, HarperCollins, 2013 ; E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004 et J. Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres — New York, Routledge, 1995.

41. Citons l'ouvrage classique de M. Halbwachs, paru en 1941, dont les observations n'ont rien perdu de leur acuité. Il vient d'être réédité en 2017, avec une riche introduction et une série d'études récentes : M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, Quadrige ^{2}2017. Plus récemment, A. S. Jacobs s'est particulièrement intéressé à la construction de Jérusalem, en opposition au judaïsme, comme Ville sainte du christianisme : A. S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2004.

culte constitue le principal problème que nous voulons résoudre. En effet, comment un culte a-t-il pu prendre naissance autour d'un personnage qui ne semble connu que par le texte des *Actes des apôtres* ? Surtout comment peut-on rendre compte du décalage chronologique entre la mort d'Étienne, en 37, et le début effectif de son culte, en 415, lors de la découverte de son tombeau ? La question de la transmission de la mémoire d'Étienne, durant les quatre premiers siècles de notre ère, mérite d'être élucidée si nous souhaitons mieux comprendre les conditions dans lesquelles ce saint devint un objet de vénération.

Deuxièmement, la découverte de ses reliques, en 415, suscite de nombreuses interrogations. Comment, mort en 37, ne fut-il exhumé qu'en 415 ? Pourquoi, mort à Jérusalem, fut-il retrouvé caché dans village de la campagne palestinienne ? Dans le contexte de la Palestine du ve siècle, quel intérêt particulier cette découverte sert-elle et qui en sont les acteurs ou les promoteurs ? Nous tenterons de trouver des réponses satisfaisantes à ces questions à la lumière des circonstances dans lesquelles ses reliques furent « inventées » en 415.

Une troisième piste à explorer concernera les raisons du rapide succès du culte d'Étienne. Moins d'une décennie après la découverte de son tombeau, ses reliques furent partagées et disséminées jusqu'en Syrie, à l'est, et en Gaule, à l'ouest. Pourquoi Étienne a-t-il suscité autant de convoitises en un temps si bref ? On s'intéressera ainsi aux étapes de la diffusion spatiale de son culte, en prenant soin d'étudier les lieux marqués par la présence du saint. Au cours du ve siècle, l'apparition de nombreux lieux de culte, l'instauration de nouvelles formes de liturgie et la production de réécritures littéraires de son martyre témoignent de cet engouement. Il conviendra, en conséquence, de saisir les raisons pour lesquelles le culte de saint Étienne, dès ses débuts, a marqué, de manière décisive, la liturgie, l'hagiographie et la topographie chrétiennes antiques.

Enfin, un autre axe de réflexion à envisager portera sur la façon dont l'arrivée d'Étienne, manifestée par la présence de ses reliques, a subitement provoqué, dans certaines régions, des violents conflits entre les chrétiens et les représentants d'autres confessions. Que ce soit contre les chrétiens hétérodoxes, les juifs ou les païens, les reliques d'Étienne furent utilisées comme une arme de conversion. Pourquoi précisément saint Étienne fut-il invoqué, au ve siècle, comme le nouveau champion de l'orthodoxie chrétienne, notamment dans des régions où les chrétiens se trouvaient en minorité ? Notre enquête devra déterminer pour quelles raisons Étienne fut perçu, notamment par les évêques, comme l'avocat de la cause orthodoxe et le patron de l'Église triomphante.

Nous entendons, d'abord et avant tout, retracer l'histoire du culte d'Étienne, du Ier au VIe siècle. C'est donc selon un plan chronologique que nous développerons les

quelques réflexions esquissées ci-dessus. Notre exposé se déroulera ainsi en trois grandes parties, correspondant à trois grandes étapes de l'histoire du culte d'Étienne.

La première partie, intitulée « Genèse d'un martyr chrétien (37-415) », s'intéressera à la préhistoire du culte d'Étienne, de sa mort en 37 à l'invention de ses reliques en 415. Le chapitre premier proposera une réflexion exégétique sur la rédaction d'Ac 6-8 ; il y sera notamment question des sources et des modèles littéraires que Luc a eus à sa disposition pour la composition du discours et du martyre d'Étienne. La question de la transmission de la mémoire d'Étienne durant les premiers siècles, notamment au travers de la circulation du texte des *Actes des apôtres* et des *exempla* bibliques, sera ensuite abordée. Le chapitre deuxième est une étude détaillée de la réception de la figure d'Étienne dans la littérature patristique, entre le IIe et le début du Ve siècle. En s'appuyant sur les nombreux témoignages des écrivains de cette époque, nous tâcherons de découvrir les diverses manières dont Étienne était, avant l'invention de ses reliques, perçu et reçu parmi les chrétiens d'Orient et d'Occident.

La deuxième partie de notre thèse, qui constitue le cœur de notre travail, sera tout entière consacrée à la naissance du culte d'Étienne à Jérusalem : « L'invention d'un saint hiérosolymitain (415-460) ». En partant de l'invention de ses reliques et en allant jusqu'à la fondation de la célèbre basilique eudocienne en 460, nous tâcherons de comprendre pour quelles raisons et dans quelles circonstances la découverte d'Étienne fut un événement de prime importance pour l'histoire de la Ville sainte. Le chapitre troisième traitera de l'invention d'Étienne et tentera d'éclaircir le rôle de l'évêque de Jérusalem, Jean II, en lien avec les controverses théologiques qui ébranlèrent la Palestine au début Ve siècle. Le chapitre quatrième se concentrera sur le problème de l'histoire et de la localisation des sanctuaires d'Étienne à Jérusalem : la Sainte-Sion, l'église du Cédron, les *martyria* de Mélanie et la basilique d'Eudocie. À l'aide de documents hagiographiques inédits et de nouvelles approches, nous proposerons une discussion renouvelée de la question, que les résultats des recherches les plus récentes sur la construction de Jérusalem comme ville sainte du christianisme ne manqueront pas d'éclairer. Le chapitre suivant sera consacré à l'analyse philologique et littéraire de plusieurs Passions d'Étienne, produites dans le sillage de l'invention de 415. Nous essaierons de recouvrer leur milieu de production et de déterminer les liens que ces différents textes, conservés en grec, slavon et géorgien, entretiennent entre eux. Enfin, au chapitre sixième, la question de la date liturgique de la Saint-Étienne sera au cœur de nos discussions. Nous tenterons de montrer que les fluctuations observées entre le 26 et le 27 décembre doivent être corrélées aux controverses touchant la date de la Nativité qui eurent lieu en Palestine aux Ve et VIe siècles.

Dans la troisième partie de notre thèse, intitulée « Un nouveau patron international (415-589) », nous nous fixerons pour objectif de rendre compte de la

diffusion du culte d'Étienne dans toute la Méditerranée, en suivant le chemin parcouru par ses reliques lors des translations dont elles firent l'objet au cours des Ve et VIe siècles. Dans le chapitre septième, l'analyse philologique des récits de translation des reliques d'Étienne à Constantinople et Rome sera complétée par l'étude historique de l'émergence de l'institution pentarchique. En effet, la course aux reliques, dont celles du protomartyr, ne peut se comprendre que dans le contexte d'une rivalité croissante entre les capitales religieuses de l'Empire, qui tentent d'accumuler les souvenirs matériels des héros de l'histoire chrétienne en vue d'asseoir leur prestige et leur légitimité. Le chapitre huitième sera entièrement consacré au foisonnant dossier africain d'Étienne. En croisant documents littéraires et archéologiques, nous tenterons de décrire de quelles manières le culte d'Étienne s'est rapidement enraciné en Afrique dès l'arrivée de ses reliques en 416. Il sera surtout question du problème de l'utilisation de la figure d'Étienne comme nouveau patron de l'Église catholique, au nom duquel les évêques africains ont combattu donatistes et païens. À ce titre, le rôle d'Augustin d'Hippone, qui ne saurait être sous-estimé, fera l'objet d'un traitement particulier. En dernier lieu, le chapitre neuvième, en étroite continuité avec le précédent, tentera de résoudre la nature du lien entre la figure spécifique de saint Étienne et la question de l'antijudaïsme chrétien. Par un examen serré de l'*Épître de Sévère*, un texte de 418 relatant la conversion forcée des juifs de Minorque après l'arrivée des reliques d'Étienne, nous essaierons de déceler les raisons pour lesquelles les reliques du protomartyr furent employées en vue de soumettre les juifs au christianisme. Le cas particulier de Minorque devra être mis en relation avec les autres utilisations, à la même époque, de la figure d'Étienne dans la lutte contre le judaïsme, entre autres dans l'homilétique chrétienne. La question juive dans la législation impériale sera aussi abordée afin de comprendre les ressorts des événements de Minorque.

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Cette thèse se compose d'une présentation historique, en trois grandes parties, qui est consacrée à l'histoire du culte d'Étienne au cours les six premiers siècles du christianisme. Cette synthèse est suivie d'un florilège de textes, qui présente en traduction quatorze pièces importantes ou méconnues du dossier d'Étienne. On pourra y lire, par exemple, une traduction syriaque de la *Révélation latine* ou encore une édition de l'*encomium* copte du pseudo-Théodose de Jérusalem. Enfin, on trouvera une *clavis* de tous les textes connus du dossier d'Étienne avec, si possible, un numéro d'inventaire attribué à chacun (BHG, CPL, CANT, etc.).

Afin d'aider le lecteur à se faire une meilleure idée de ce dossier hagiographique, des *excursus* sont insérés dans le cours de l'exposé historique. Ces cinq *excursus* présentent brièvement les principales pièces du dossier d'Étienne, avec un mot sur le contenu et un renvoi aux éditions. Chaque *excursus* est dédié à une catégorie littéraire, qui reprend la classification de notre *clavis* : Passions, inventions, translations, recueils de miracles et sermons. Chacun de ces *excursus* est placé dans un chapitre dont la thématique se rapproche le plus du contenu des textes présentés ; à titre d'exemple, l'*excursus* consacré aux récits de translation est inséré dans le chapitre 7, qui a pour thème les translations d'Étienne en Orient et en Occident après 415.

Sauf précision de notre part, toutes les traductions, quelle que soit la langue, sont nôtres. En ce qui concerne les citations bibliques, nous avons opté pour la *Traduction œcuménique de la Bible* (2010)[1]. Nous en avons également adopté le système d'abréviation des livres bibliques.

1. *Traduction œcuménique de la Bible*, Société biblique française — Cerf, 2010.

Genèse d'un martyr chrétien
(37–415)

CHAPITRE 1

ÉTIENNE ET LES *ACTES DES APÔTRES* : DU PERSONNAGE HISTORIQUE À LA COMPOSITION LITTÉRAIRE

Le récit de vie et de la mort d'Étienne prend place dans une fresque historique que constituent l'*Évangile de Luc* et les *Actes des apôtres*. L'auteur de ce diptyque (*Doppelwerk*), reconnu comme l'évangéliste Luc par la tradition[1], conçoit d'abord son œuvre comme le récit d'un épisode de l'histoire du salut se déroulant en trois « époques » : le temps d'Israël, le temps de Jésus et le temps de l'Église[2], qui se terminera par la parousie. Luc se donne pour tâche d'écrire l'histoire de ces deux dernières époques, tout en soulignant sa continuité depuis la première époque, celle des promesses à Israël et de la Loi. Entre Israël et la mission chrétienne, Luc s'évertue à montrer, par des effets d'intertextualité, la profonde continuité théologique de l'histoire du salut. Ainsi, « si l'œuvre lucanienne se présente littérairement comme un diptyque (Évangile — Actes), elle s'articule théologiquement comme un triptyque : Ancien Testament — Évangile — Actes[3]. » Paradoxalement, le récit de Luc est aussi la chronique d'une rupture annoncée. Luc écrit l'histoire du divorce entre juifs et chrétiens. L'évangéliste s'attache à façonner l'image d'un christianisme se démarquant et

1. Pour une étude des plus anciens témoignages patristiques au sujet de l'auteur des *Actes*, voir C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991 (WUNT 56), p. 7-81. Que la tradition ait attribué la rédaction du troisième Évangile et des *Actes* à Luc ne signifie pas nécessairement que ce dernier en fut le véritable auteur. Cependant, nous n'aborderons pas la question de l'identité de l'auteur des *Actes* et nous utiliserons, de façon équivalente, « Luc », « l'évangéliste Luc » ou « l'auteur des *Actes* ». Remarquons cependant que C.-J. Thornton, après une analyse fort détaillée des témoins anciens, en conclut qu'il n'y a aucune raison majeure susceptible d'infirmer la véracité de la tradition chrétienne (voir C.-J. Thornton, *Der Zeuge*..., p. 80-81).

2. Voir M. Wolter, « Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*, Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 255. Le terme d'« époque », appliqué par H. Conzelmann à l'œuvre de Luc, désigne un espace de temps nettement circonscrit et marqué par un événement unique qui en marque le début et un autre qui en signale la fin. La définition nous paraît parfaitement formulée dans M. Wolter, « Das Lukanische Doppelwerk... », p. 256 : « Im Unterschied zum antiken Sprachgebrauch gilt „Epoche" hier als ein bestimmter geschichtlicher Zeitraum, der seine Bestimmtheit dadurch gewinnt, dass er sich eindeutig von seiner Vergangenheit und von seiner Zukunft abgrenzen lässt. Um einen solchen Zeitraum als Epoche identifizieren zu können, muss es dementsprechend mindestens *ein* Merkmal geben, das ihm sein individuelles Profil verleiht und es dadurch möglich macht, seinen Beginn und sein Ende zu markieren. »

3. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007 (CNT 5a), p. 28.

s'opposant au judaïsme dont il est issu. Les *Actes* posent les premiers fondements de deux nouveaux groupes en conflit : les chrétiens et les juifs[4]. Le récit du procès et de la mort d'Étienne, instant d'extrême polarisation entre les juifs persécuteurs et les chrétiens persécutés, assure la rupture définitive du christianisme avec le judaïsme hiérosolymitain[5]. Dès ce moment, en Ac 8, 1, l'Église quitte Jérusalem et engage sa mission auprès des païens en Samarie et en Syrie. Luc place le martyre d'Étienne au cœur de son projet théologique : sa mort marque le début de la conversion des païens et c'est ainsi que Paul, l'apôtre des Gentils, apparaît et assume le premier rôle dans cette tâche pendant tout le reste du texte des *Actes des apôtres*.

Si le recours au texte des *Actes* est incontournable pour l'étude d'Étienne, le récit de Luc pose de nombreuses difficultés. En effet, avec quelle fidélité la vie, le discours et la mort du personnage historique d'Étienne sont-ils rapportés par Luc cinquante après les faits ? Étant entendu que Luc développe son texte avec un dessein théologique précis, dans quelle mesure l'Étienne des *Actes* est-il proche de l'Étienne de l'histoire ? D'ailleurs, est-il possible de cerner le personnage historique sous la plume de l'évangéliste ? Pour répondre à ces questions, il est indispensable de mieux caractériser le travail d'écriture de Luc.

Luc tient à sa disposition diverses sources qu'il réécrit et accommode à la trame de son récit[6]. Ses sources demeurent, en général, difficilement identifiables si bien qu'il vaut mieux parler de « traditions », quelle que soit leur forme, orale ou écrite[7]. Il est quelquefois délicat de déterminer si un épisode relève d'une source exploitée par Luc ou s'il s'agit de l'écriture de l'évangéliste lui-même. Dans bien des cas, si l'on peut supposer l'existence d'une source, le travail rédactionnel de Luc en dissimule la teneur originelle. Le discours d'Étienne en Ac 7, 2-53 n'échappe pas à ces problèmes ; nous étudierons longuement la question plus bas. Néanmoins, il est admis que Luc a composé Ac 7 à l'aide de matériaux antérieurs[8], comme pour le reste de sa composition littéraire ; le choix de ces matériaux et leur agencement n'en dit pas moins sur les préoccupations théologiques et littéraires de Luc et sur le milieu dans lequel il vit et écrit. Le discours et

---

4. Voir S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 6-8.

5. Sur cet événement de rupture et l'incidence sur la structure des *Actes*, voir M. Wolter, « Das Lukanische Doppelwerk... », p. 263-264.

6. Sur un aperçu de la la théorie des sources des *Actes des apôtres*, voir C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, I, Édimbourg, T&T Clark, 1994, p. 49-56 et G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I, Fribourg — Bâle — Vienne, Herder, 1980, p. 82-89.

7. Voir C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 53 : « It is probably better at this stage to think of traditions, without specifying their form, than of written or even oral sources, if oral sources are understood as verbally fixed. » Pour les sources orales, relevons la prudence de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I, p. 88 : « Mündliche Einzelnachrichten lassen sich meist nur vermuten ».

8. Cf. infra p. 37-38.

le martyre d'Étienne en Ac 7, 1-8, 2 reflètent à bien des égards les circonstances historiques dans lesquelles Luc écrit dans les années 80-90[9]. Certaines sensibilités théologiques y sont perceptibles, qui ne sont pas propres à Luc. La forme même de l'exécution d'Étienne dans les *Actes* traduit les conceptions que juifs et chrétiens partageaient au sujet du martyre à la fin du Ier siècle de notre ère. En écrivant Ac 6, 1-8, 2, l'évangéliste nous renseigne autant sur son projet que sur la figure d'Étienne.

Le travail rédactionnel de Luc ne fait pas de doute : Étienne, présenté par Luc comme un « Helléniste » (Ἑλληνιστής), à savoir un juif palestinien de langue grecque[10], devient sous la plume de Luc un véritable héros de la foi chrétienne. L'enjeu de la première partie de notre enquête sera donc de déterminer, eu égard au personnage d'Étienne, la part d'historicité et la part de composition littéraire. Une fois que nous aurons tenté de distinguer l'histoire de l'élaboration littéraire, nous tâcherons de dégager les canaux par lesquels la mémoire d'Étienne s'est transmise chez les chrétiens des premiers siècles. Trois épisodes d'Ac 7, 1-8, 2 feront l'objet de nos premières observations dans cette étude historique : l'apologie (7, 1-53), le martyre (7, 54-8, 1a) et l'ensevelissement d'Étienne (8, 1b-2). Chacun de ces événements sera soumis à la critique, puis nous essayerons d'élucider dans quelle mesure ils nous renseignent sur Étienne, sur Luc et sur circonstances de rédaction de cet épisode singulier des *Actes des apôtres.*

A. L'apologie d'Étienne

Si la réception, en milieu chrétien, du martyre d'Étienne connut une postérité inégalée, il paraît plus difficile de l'affirmer de sa théologie. Pourtant le long discours de l'Helléniste, qui se présente comme une apologie[11], s'étend sur cinquante-quatre versets (Ac 7, 1-53) tandis que sa condamnation et sa lapidation occupent à peine, respectivement, quatre (Ac 6, 12-15) et sept versets (Ac 7, 54-60). Le discours se déroule quasiment sur un chapitre entier et le martyre ne figure qu'à la fin, comme une sorte d'appendice à la longue harangue du protomartyr. C'est aux affirmations d'Étienne que l'auteur du livre des *Actes* accorde une prime importance ; le martyre

9. Pour un exposé fort convaincant plaidant pour une rédaction des *Actes des apôtres* à la fin du Ier siècle, voir l'article de P. W. Dunn, « Luke's Acts or the Acts of Paul » : Which Looks More Like a Second-Century Text ? », dans P. Piovanelli et T. Burke (éds), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (WUNT 349), p. 209-222.

10. Voir TWNT II, p. 508-509 ; Bauer, *Wörterbuch*, col. 509.

11. Nous reprenons ce terme d'« apologie » ou « discours apologétique » (*apologetische Ansprache*) à W. Mundle, « Die Stephanusrede Apg. 7 : eine Märtyrerapologie », ZNW 20 (1921), p. 133-147 (voir son bref commentaire, p. 139).

n'occupe qu'une place secondaire, que les chrétiens des premiers siècles et les Pères de l'Église rehaussèrent toutefois à la première place. Longtemps négligée, l'originalité théologique de l'apologie d'Étienne fut relevée, bien tardivement, par les exégètes modernes[12].

1. Les grandes thématiques de l'apologie d'Étienne

Tout au long de l'apologie d'Étienne, deux thèmes remarquables imprègnent ses propos. Ces deux motifs sont précisément ceux que les accusateurs d'Étienne invoquent lorsqu'ils le traduisent devant le Sanhédrin afin de le faire condamner : la Loi et le Temple. Étienne est accusé de critiquer ces deux institutions fondamentales du judaïsme : « L'homme que voici, disaient-ils, tient sans arrêt des propos hostiles au *lieu saint* et à la *Loi* ; de fait, nous lui avons entendu dire que ce Jésus le Nazoréen détruirait ce *Lieu* et changerait les *règles* que Moïse nous a transmises[13]. »

Le premier chef d'accusation porte sur les paroles d'Étienne au sujet de la Loi et de celui qui la fit connaître au peuple, Moïse[14]. Le récit de la vie de Moïse (Ac 7, 17-43) est prétexte à de nombreuses références au patriarche et à la Loi qu'il reçut de Dieu au mont Sinaï. Étienne ne dévalorise ni ne critique la Loi ; cette dernière est même qualifiée de « paroles vivantes » (λόγια ζῶντα ; Ac 7, 38), expression comparable employée à propos de la prédication apostolique en Ac 5, 20 (τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς). La figure de Moïse est elle-même défendue et illustrée[15] : il est celui que les Israélites ont

---

12. Des monographies ont été consacrées entièrement au discours d'Étienne et à sa théologie. Relevons les suivantes : R. Schumacher, *Der Diakon Stephanus*, Münster, Aschendorff Verlag, 1910 ; B. W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists*, New York, Holt, 1933 ; C. M. Menchini, *Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva*, Rome, Tipografia pontificia vescovile S. Giuseppe, 1951 ; M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres — New York — Toronto, Longmans, Green and Co, 1958 ; J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich, Max Hueber Verlag, 1963 ; M. H. Scharlemann, *Stephen: a Singular Saint*, Rome, Institut biblique pontifical, 1968 (AB 34) ; J. Kilgallen, *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7:2-53*, Rome, Biblical Institute Press, 1976 (AB 67) ; S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, Paris, CERF, 1993 (LD 147) ; D. L. Wiens, *Stephen's Sermon and the Structure of Luke-Acts*, N. Richland Hills (TX), Bibal, 1995 ; A. Watson, *The Trial of Stephen: The First Christian Martyr*, Athens (GA), University of Georgia Press, 1996 ; S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

13. Ac 6, 13-14 (trad. TOB 2010). Éd. Nestle-Aland, p. 336-337 : ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου καὶ νόμου· ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.

14. K. Haacker, « Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums », ANRW 26.2, p. 1533-1534.

15. Le judaïsme hellénistique a particulièrement valorisé la figure de Moïse, exemple de vertu et d'autorité. Voir, à titre d'exemple, la *Vie de Moïse* de Philon, I, 158-162 (éd. et trad. R. Arnaldez et alii, p. 100-103). Moïse, « modèle pour qui veut l'imiter », est même qualifié de « loi vivante » (νόμος ἔμψυχος). Il est à noter qu'Étienne prête à Moïse certains traits tirés de la tradition juive et non du texte biblique, comme sa beauté (Ac 7, 20) et sa sagesse acquise auprès des Égyptiens (Ac 7, 22) ; voir F. Bovon, « Moses

rejeté malgré le mandat que Dieu lui a conféré (Ac 7, 27.35) et dont la mission sera poursuivie par un autre prophète, que Moïse annonce et auquel il se compare en ces termes : « Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi » (Ac 7, 37)[16]. En alléguant ce verset, Étienne indique que Jésus sera celui qui succédera à Moïse comme législateur et guide[17]. La critique d'Étienne vise ainsi moins la Loi que la désobéissance de ceux qui l'ont reçue par l'intermédiaire du patriarche Moïse. Si la « Loi » (νόμος) confiée par Dieu à Moïse est parfaitement légitime, les « coutumes » ou « règles » (ἔθη) sont destinées à être renversées. D'ailleurs, les accusateurs d'Étienne tiennent à préserver les seules coutumes transmises par Moïse (Ac 6, 14) alors qu'ils ont négligé d'observer la Loi (Ac 7, 53). L'accusation dont les propos d'Étienne font l'objet paraît infondée ; elle se retourne même contre les accusateurs. Sous la plume de Luc, Étienne apparaît ainsi comme le véritable défenseur de la Loi reçue et transmise par Moïse, que les « incirconcis de cœur et d'oreilles » (ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν ; Ac 7, 51) ont négligée au profit de l'observance de simples ἔθη[18].

Le second thème d'importance du discours est la critique du Temple de Jérusalem. Étienne semble opposer la « tente du témoignage » (ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ; Ac 7, 44) à la « maison » (οἶκος ; Ac 7, 47) que fit bâtir Salomon ; ce dernier paracheva le projet de David[19], projet béni par Dieu lui-même[20], avec la construction d'un immense temple sis au cœur de Jérusalem. Étienne fait contraster la tente de la Rencontre (ou Tabernacle) au Temple, ce dernier n'étant qu'un ouvrage façonné par la main des hommes (χειροποίητος) : « Mais ce fut Salomon qui lui bâtit une maison. Et pourtant le Très-Haut n'habite pas des demeures construites par la main des hommes »

---

in Luke-Acts » dans F. Bovon, *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 (WUNT 237 ; publié précédemment sous le titre « La figure de Moïse dans l'œuvre de Luc », dans R. Martin-Achard (éd.), *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève, Labor et Fides 1978, p. 47-65), p. 139-140 et S. Légasse, *Stephanos...*, p. 168-172 pour une liste de ces quelques aspects extra-canoniques.

16. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 340 : προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ (cf. *Dt* 18, 15).

17. Pour Moïse comparé à Jésus, voir T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster, Aschendorff, 1980 (MBT 45), p. 126. Cf. J. J. Kilgallen, « The Uniqueness of Stephen » dans E. Franco (éd.), *Mysterium Regni, Mysterium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 2000, p. 490 : « There can be little doubt that Luke intended his reader to see, through this outline of Moses' life, the figure of Jesus in relation to his Israel ; certainly Stephen so presented the figure of Moses that the Sanhedrin recognized the Jesus it has destroyed and whose name it wanted, on so many occasions in Acts, to obliterate. »

18. F. Bovon, à juste titre, fait remarquer que Luc présente Étienne comme un nouveau Moïse : le visage radieux d'Étienne en Ac 6, 15 est comparable à celui de Moïse en Ex 34, 29 (voir F. Bovon, « Moses... », p. 139).

19. Cf. 2 S 7, 2.

20. Cf. 1 R 5, 19 ; Ac 7, 46.

(Ac 7, 47-48)[21]. Étienne étaie et conclut sa démonstration par une citation du prophète Isaïe (66, 1-2), d'après laquelle Dieu ne peut être contenu dans une bâtisse humaine. Cet argument polémique, déjà employé dans l'Ancien Testament par les prophètes, fut notamment repris dans la prédication chrétienne primitive contre les païens, comme l'illustre le discours de Paul face aux philosophes d'Athènes en Ac 17, 24. Il ne semblerait pas, toutefois, qu'Étienne n'accorde de valeur qu'à la tente de la Rencontre pour minorer l'importance du Temple. La tente fut certes érigée selon le modèle (τύπος) que Dieu avait prescrit à Moïse (Ac 7, 44); mais elle est aussi, comme le Temple, une œuvre faite de main d'homme[22]. Étienne semble plutôt diriger son invective contre l'idée selon laquelle Dieu « résiderait » (κατοικεῖ ; Ac 7, 48) dans un sanctuaire de pierre[23]. Comme pour la Loi, Étienne cherche moins à saper le Temple et ses pratiques cultuelles qu'à remettre en question une certaine compréhension de ce sanctuaire et de l'importance qu'il revêt aux yeux de ses contemporains.

Ainsi Étienne, au sujet du Temple, ne plaide pas pour son abrogation, mais pour une spiritualisation des sacrifices qui y sont rendus[24]. En cela, les arguments présentés dans l'apologie d'Étienne ne sont pas nouveaux dans le contexte du judaïsme du Second Temple. Par exemples, les textes de Qumrân et Philon, s'ils n'envisagent jamais la destruction du Temple, mettent en revanche l'accent sur la primauté du Temple céleste ou eschatologique[25]. L'apologie d'Étienne présente donc des arguments qui ressortissent d'un discours interne au judaïsme du Second Temple. Cependant, l'originalité de

---

21. Trad. TOB 2010. Éd. NESTLE-ALAND, p. 341 : Σολομὼν δὲ οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον. ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ.

22. Cf. He 9, 11.24.

23. Cf. K. HAACKER, « Stellung des Stephanus... », p. 1538, reprenant les arguments de G. Norman Stanton : « G. STANTON hat mit Recht geltend gemacht, daß die Pointe der These zum Thema Tempel in V. 48 nicht in dem ἐν χειροποιήτοις liegt (denn schließlich war ja auch das Zeltheiligtum ein Produkt handwerklicher Arbeit!), sondern in dem Verbum κατοικεῖν ». D'ailleurs, syntaxiquement, la véritable césure n'est pas entre la tente et le Temple, indiquée par un δέ au verset 47, mais par la conjonction ἀλλά du verset 48 qui marque une rupture entre, d'une part, la tente et le Temple et, d'autre part, la conception d'une présence de la gloire divine dans des habitations faites de main d'homme. Cf. N. H. TAYLOR, « Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology », RB 110 (2003), p. 78 : « It is this ideology of the Temple as designating a specific location as the dwelling place of God that is repudiated. » Voir également He 9, 11 où l'auteur désigne le véritable Tabernacle, la tente céleste, comme non fait de main d'homme ; cela suppose que le Tabernacle du désert est une fabrication humaine.

24. Sur la spiritualisation préconisée par l'apologie d'Étienne, voir C. F. D. MOULE, « Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament », JTS, N.S., 1 (1950), p. 29-41 (en particulier p. 33-34) ; M. TIWALD, « Jewish-Christian Trajectories in Torah and Temple Theology », dans T. HOLMÉN (éd.), *Jesus in Continuum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012 (WUNT 289), p. 395-397 ; G. THEISSEN, « Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gas es eine Spaltung der Urgemeinde? », dans H. CANCIK, H. LICHTENBERGER et P. SCHÄFER, *Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 332-336

25. Sur la critique du Temple dans le judaïsme du Second Temple, voir M. TIWALD, « Jewish-Christian Trajectories... », p. 393-395.

l'apologie d'Étienne réside dans l'usage qu'en fait Luc dans sa composition littéraire. En présentant la mort d'Étienne comme la conséquence de ses critiques dirigées à l'encontre du Temple de Jérusalem, Luc veut signifier qu'il n'y a plus de cœxistence possible entre les partisans et les opposants du Temple. Ensuite, en dépeignant l'Helléniste Étienne sous les traits d'un apologète de la foi chrétienne, Luc met en scène deux groupes rivaux, que rien ne peut désormais réconcilier : d'un côté les chrétiens, opposés au Temple, de l'autre les juifs, favorables au Temple. En conséquence, Luc fait du discours d'Étienne, dont le contenu relève d'un fonds juif, le point de rupture entre juifs et chrétiens de Jérusalem. L'apologie et la mort d'Étienne inaugurent ainsi l'apparition, dans la stratégie discursive de Luc, de deux religions distinctes, le judaïsme et le christianisme[26].

Exégètes et biblistes ont généralement émis l'hypothèse que le texte d'Ac 7, 1-53 reposait sur une source antérieure à la recension lucanienne. En effet, le contenu et le style de l'apologie d'Étienne contrastent nettement avec le reste des écrits de Luc. En premier lieu, le discours d'Étienne se singularise par l'absence de christologie. Deuxièmement, alors que le Temple est critiqué avec virulence dans l'apologie d'Étienne, il est valorisé dans le reste des *Actes* et dans l'*Évangile de Luc*[27]. Ces données témoigneraient donc en faveur de l'emploi d'une source préexistante à laquelle Luc eut recours pour composer Ac 7[28]. Ainsi l'auteur des *Actes*, qui ne fut pas un témoin oculaire de l'arrestation et du meurtre d'Étienne, a composé un récit unifié à partir de deux sources distinctes, une apologie associée au récit du martyre d'un juif hiérosolymitain de langue grecque. Les commentateurs ont proposé plusieurs sources hypothétiques pour le discours d'Ac 7[29]. Il semblerait cependant probable, suivant G. Schneider et d'autres exégètes depuis M. Dibelius, que Luc ait eu à sa disposition un texte d'origine juive hellénistique. D'après G. Schneider, cette source, initialement un compendium historique (*Geschichtsabriß*) du peuple d'Israël depuis Abraham jusqu'au

26. Sur l'importance du discours d'Étienne dans la construction théologique du *parting of ways* entre judaïsme et christianisme, voir S. Matthews, *Perfect Martyr*..., p. 67-68. À propos de la centralité du Temple dans la construction de l'identité chrétienne en opposition au judaïsme, voir R. Bauckham, « The Parting of Ways: What Happened and Why », ST 47 (1993), p. 135-151.

27. Cf. Lc 24, 54 ; Ac 2, 46 ; 3, 1 ; 5, 17-21.47.

28. Voir D. Marguerat, *Actes des apôtres*..., p. 233, pour les arguments avancés en faveur de l'existence d'une source réécrite par Luc.

29. Voir C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 335, qui énumère les thèses en présence : (1) une source juive hellénistique, (2) une source juive hellénistique ayant subi une recension deutéronomiste, (3) une source samaritaine et (4) l'auteur des *Actes* lui-même. Au sujet des arguments en faveur d'une influence samaritaine sur le discours d'Étienne, voir S. Légasse, *Stephanos*, p. 172-174. N. H. Taylor, « Stephen, the Temple... », p. 84, note que l'indice le plus probant en faveur d'une influence samaritaine serait la localisation du tombeau des patriarches à Sichem (Ac 7, 27) au lieu d'Hébron (Gn 33, 19). Cependant, les traces d'une éventuelle influence samaritaine sur Ac 7 demeurent trop ténues pour être prouvées (voir R. Pummer, *The Samaritans: A Profile*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2016, p. 44).

Temple, fut révisée par des judéo-chrétiens de langue grecque dans un sens deutéronomiste (*deuteronomistische Bearbeitung*). Au compendium appartiendraient les versets 7, 2b-16.17-34.36.38.44-48a et la recension deutéronomiste serait décelable dans les passages polémiques de 7,35.37.39-42a.51-53. Enfin, Luc aurait ajouté à sa source deux citations vétéro-testamentaires en 7, 42b-43 et 7, 48b-50[30]. Bien que le modèle de G. Schneider représente seulement une hypothèse parmi d'autres[31], il a le mérite de souligner le travail de composition de Luc à l'aide d'une source préexistante. Cette source est-elle identifiable ? Des affinités entre l'apologie d'Étienne et d'autres œuvres judéo-chrétiennes anciennes, notamment trois d'entre elles, seront étudiées : le *pseudo-Clément*, l'*Épître aux Hébreux* et l'*Épître de Barnabé*. L'auteur de l'*Évangile selon Luc* disposait-il de sources communes avec les ouvrages cités en vue de la rédaction de l'apologie d'Étienne ? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans les lignes qui suivent.

2. Les « Ascensions de Jacques » : une source ébionite d'Actes 7 ?

Dans ses recherches sur le judéo-christianisme, H. J. Schœps remarquait en 1949 qu'il n'existait pas, dans la littérature chrétienne ancienne, de meilleur parallèle à Ac 7 que certains passages du corpus pseudo-clémentin[32]. Le corpus pseudo-clémentin désigne deux œuvres attribuées à Clément de Rome, les *Homélies* et les *Reconnaissances*[33]. Selon la majorité des chercheurs, ces deux livres, rédigés indépendamment l'un de l'autre, dériveraient d'un « écrit de base » (*Grundschrift*), produit dans la deuxième moitié du IIIe siècle en Syrie[34] et connu sous le nom de *Periodoi Petrou*, « itinéraire » ou « voyage » de l'apôtre Pierre, sous la plume d'Origène[35].

---

30. Voir G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I, p. 448.

31. Pour un aperçu concis des thèses en présence, voir S. Légasse, *Stephanos*..., p. 153-156. Relevons également la contribution de M.-É. Boismard, qui soutient que le discours et le martyre d'Étienne feraient partie d'un même ensemble originel, « un récit primitif » que Luc aurait étoffé dans son travail rédactionnel (voir M.-É. Boismard, « Le martyre d'Étienne. Actes 6,8-8, 2 », RSR 69 (1981), p. 181-194).

32. H. J. Schœps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1949, p. 444 : « Aus dem ganzen frühchristlichen Schrifttum gibt es keine anderen Parallelen zu Acta 7 als eben diese aus den Pseudoklementinen ! »

33. Les *Reconnaissances pseudo-clémentines* (CANT 209.5), abrégées dorénavant en *Rec*, sont un roman en dix livres dont le narrateur, censé être Clément de Rome, relate ses aventures aux côtés de Pierre. Les homélies retracent, en vingt discours successifs, les parcours de Clément et Pierre ; malgré quelques divergences, les *Homélies* présentent une trame narrative proche de celle des *Reconnaissances*. Pour une excellente introduction au corpus pseudo-clémentin, voir S. Jones (éd.), *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana*, Leuven — Paris — Walpole (MA), Peeters, 2012, p. 8-49.

34. Peut-être à Édesse, selon l'hypothèse de J. N. Bremmer, « Pseudo-Clementines: Texts, Dates, Places, Authors and Magic », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Pseudo-Clementines*, Peeters, Leuven, 2010 (SECA 10), p. 9.

35. Cf. L. Cirillo, « L'Écrit pseudo-clémentin primitif ("Grundschrift") : une apologie judéo-chrétienne

L'auteur de la *Grundschrift* avait lui-même plusieurs sources à disposition, dont les principales seraient les *Actes de Pierre*[36], les Κηρύγματα Πέτρου ou « Prédications de Pierre[37] », *Le livre des lois des pays* de Bardesane[38] et les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου ou « Ascensions de Jacques[39] ».

Inaugurée en 1849 par K. R. Köstlin[40], l'hypothèse, selon laquelle la section I, 27-71 des *Reconnaissances pseudo-clémentines* aurait pour source les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου ou « Ascensions de Jacques » dont parle Épiphane de Salamine dans son *Panarion*, a été défendue et étayée par une grande partie des chercheurs ayant travaillé sur le pseudo-Clément[41]. En *Panarion*, 30, 16, 6-9, Épiphane dit au sujet des ébionites qu'ils faisaient circuler des Actes apocryphes des apôtres dans lesquels étaient consignées, entre autres, des « Ascensions de Jacques » (Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου) ; ces Ascensions

---

et ses sources », dans S. C. Mimouni et I. Ullern-Weité (éds), *Pierre Geoltrain ou comment « faire l'histoire » des religions ? Le chantier des « origines », les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*, Turnhout, Brepols, 2006 (Bib. EHE, Sciences religieuses 128), p. 223-226 ; pour le chercheur italien, ces *Periodoi* se présentaient comme un roman, à visée apologétique, relatant les voyages de l'apôtre Pierre. Cf. B. Pouderon, « Origène, le pseudo-Clément et la structure des *Periodoi Petrou* », *Apocrypha* 12 (2001), p. 49-51 sur la formation hypothétique des *Periodoi*.

36. Actes apocryphes relatant le ministère et le martyre de l'apôtre Pierre à Rome. Ils dateraient de la fin du IIe siècle et proviendraient de Syrie. Au sujet des *Actes des Pierre*, voir O. Zwierlein, *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 2009 (UALG 96) ; cf. R. Burnet, *Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, Brepols, 2014 (JAOC 1), p. 220-231.

37. « Κηρύγματα Πέτρου », à ne pas confondre avec le *Kerygma Petri* (CANT 208), est le titre donné aux ouvrages qu'aurait compilés Clément sous la dictée de l'apôtre Pierre, d'après *Rec* I, 17, 2 ; I, 72, 7 ; III, 74-75. Le septième livre traitait des enseignements exposés par les douze apôtres au Temple : s*eptimus, quae sint, quae prosecuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo* (*Rec* III, 75, 7, éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51, p. 145). L'ouvrage est perdu mais certains chercheurs ont tenté de le restituer partiellement à partir des extraits des *Reconnaissances* et d'autres œuvres anciennes. À ce propos, voir W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 5 1989, p. 479-488.

38. Bardesane (154-222) était un écrivain syriaque et philosophe chrétien à la cour d'Abgar VIII d'Édesse ; sur la vie et l'œuvre de Bardesane, voir J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse : la première philosophie syriaque*, Paris, Cerf, 1992, p. 64-114 ; A. Camplani, « Bardesane et les bardesanites », *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses* 112 (2004), p. 29-50. Parmi les rares œuvres de l'auteur qui ont survécu figure *Le livre des lois des pays*, un exposé dialogique en deux parties : la première concerne la nature, le destin et le libre arbitre ; la seconde illustre les propositions philosophiques de Bardesane en détaillant la diversité de mœurs des nations étrangères.

39. Sur les « Ascensions de Jacques », voir en premier lieu R. E. van Voorst, *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1989 (SBL, Dissertations Series 112).

40. K. R. Köstlin, « Die klementinischen Recognitionen und Homilien », *Allgemeine Literatur-Zeitung* 73-77 (1849), col. 577-578 ; 585-608 ; 612-616.

41. Voir l'utile tableau des sources de *Rec* I, 33-71 dans l'histoire de la recherche chez R. E. van Voorst, *The Ascents*..., p. 25. Voir également S. Jones, *Pseudoclementina*..., p. 50-113 pour une histoire exhaustive de l'histoire de la recherche sur le pseudo-Clément.

relataient notamment les discours que Jacques, frère de Jésus, adressait à la foule depuis les marches du Temple de Jérusalem. Épiphane déclare ainsi :

> Ils parlent d'autres Actes des apôtres, dans lesquels se trouvent de nombreuses choses absolument impies, avec lesquelles ils se sont armés avec empressement contre la vérité. Ils ont exposé des ascensions et des consignes dans des prétendues « Ascensions de Jacques », comme si ce dernier délivrait des enseignements contre, d'une part, le Temple et les sacrifices et, d'autre part, contre le feu qui se trouve sur l'autel, sans mentionner une multitude d'autres vains propos[42].

La notice d'Épiphane, malgré son caractère allusif, fait écho au contenu de la section I, 27-71 des *Reconnaissances*. En effet, dans cette longue section reproduisant un enseignement de Pierre à l'adresse de Clément, l'apôtre raconte l'histoire du monde, depuis la création jusqu'au temps de la première communauté chrétienne de Jérusalem. Pierre rappelle également l'enseignement de Jacques au Temple et son martyre. En *Rec* I, 66, 2, il est notamment écrit que Jacques montait au Temple pour discuter avec les sectes juives et y délivrer son enseignement. C'est précisément cette mention des « montées » de Jacques dans les *Reconnaissances* que l'on a rapprochée des Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου dont parle Épiphane dans son *Panarion*. Selon cette hypothèse, les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου transmettaient originellement un discours de Jacques, mais l'auteur anonyme des *Reconnaissances* se serait permis de l'attribuer à Pierre et à d'autres apôtres pour la section I, 27-71 ; à Jacques est consacré un bref enseignement au paragraphe I, 69.

Les traits communs que les chercheurs, en premier lieu H. J. Schœps, ont pu relever entre l'apologie d'Étienne[43] et les discours de la section I, 27-71 des *Reconnaissances* relèvent surtout de la critique du Temple. Premièrement, *Rec* I, 38, 5 dénonce la construction d'un temple dont la démesure n'avait d'égale que l'ambition des rois :

> Mais quand ils cherchèrent à se donner des tyrans plutôt que des rois, alors aussi, sur le lieu même qui avait été destiné pour eux à la prière, ils construisirent un temple à la mesure de l'ambition des rois ; et ainsi, avec

42. Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), 30, 16, 6-7. Éd. K. Holl, GCS 25, p. 354-355 : Πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας ἔμπλεα, ἔνθεν οὐ παρέργως κατὰ τῆς ἀληθείας ἑαυτοὺς ὥπλισαν. Ἀναβαθμοὺς δέ τινας καὶ ὑφηγήσεις δῆθεν ἐν τοῖς Ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου ὑποτίθενται, ὡς ἐξηγουμένου κατά τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν, κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ καὶ ἄλλα πολλὰ κενοφωνίας ἔμπλεα.

43. Pour une liste exhaustive des points communs entre *Rec* I, 27-71 et Ac 7, voir R. E. van Voorst, *Ascents of James*..., p. 116-117.

> une succession de rois impies, le peuple se laissa aussi entraîner à des impiétés toujours plus graves[44].

Ce passage mérite d'être mis en parallèle avec Ac 7, 47-50, où Étienne critique vivement la construction, sous le règne de Salomon, d'un temple fait de main d'homme[45]. Deuxièmement, l'insistance sur le « Dieu unique du Ciel » (*uno deo solo caeli*) en *Rec* I, 63, 1 fait écho à la citation d'Es 66, 1-2 en Ac 7, 49 : « Le ciel est mon trône et la terre un escabeau sous mes pieds » (ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου). Enfin, si le Temple est voué à disparaître, c'est parce que les juifs ont perpétué les sacrifices cultuels en dépit de l'arrivée du vrai prophète, Jésus, le « Juste » (δίκαιος) qu'ils ont refusé de reconnaître[46].

S. Matthews note également les points communs suivants entre *Rec* I, 27-71 et Ac 7. Dans les deux discours, l'accent repose sur l'histoire de l'Exode et l'annonce de l'avènement d'un autre prophète comparable à Moïse. La critique du Temple revient en Ac 7, 44-50 et en *Rec* I, 36, 1 ; 38, 5. Dans les deux textes les opposants aux disciples du Christ sont décrits comme « grinçant des dents » et l'hostilité de Paul est amplement soulignée[47]. Enfin le martyre de Jacques, son ensevelissement et la fuite des croyants qui s'ensuit en *Rec* I, 70-71 correspondent à un ordre comparable des événements concernant Étienne en Ac 7, 57-8, 4[48].

Pour H. J. Schœps, les nombreux rapprochements constatés entre *Rec* I, 27-71 et Ac 7 pourraient s'expliquer de la manière suivante : l'auteur de l'*Évangile selon Luc* aurait eu sous les yeux le discours de Jacques des Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου ainsi que l'histoire de son martyre mais, troublé à la lecture de certains propos de Jacques et à l'idée que Paul eût assassiné le frère de Jésus, il attribua le discours de Jacques à un Helléniste, Étienne, et camoufla le crime de Paul en l'imputant aux juifs de Jérusalem[49]. Ces

---

44. *Rec* I, 38, 5 (trad. A. Schneider, EAC II, p. 1658-1659). Éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51, p. 31 : *ubi vero tyrannos sibi magis quaesivere quam reges, tunc etiam in loco, qui eis orationis causa fuerat praedestinatus, templum pro ambitione regia construxere, et sic per ordinem regibus impiis sibi invicem succedentibus, ad maiores impietates etiam populus declinavit*.

45. Parmi les convergences apparentes, R. E. van Voorst, dans sa minitieuse étude, signale aussi que la plus frappante concerne l'opposition au Temple. Les deux textes estiment que le Temple perpétue le péché d'Israël et que le culte sacrificiel est une erreur (comparer Ac 7, 41-42 et *Rec* I, 36-39) ; voir R. E. van Voorst, *Ascents of James*..., p. 116-117. Cf. M. Simon, *St Stephen*..., p. 113-114.

46. Comparer *Rec* I, 39 ; 64 et Ac 7, 52. *Verus propheta* est le titre que reçoit Jésus tout au long de cette section des *Reconnaissances*. Cf. H. J. Schœps, *Theologie und Geschichte*..., p. 241. Sur la christologie du pseudo-Clément, voir R. E. van Voorst, *Ascents of James*..., p. 163-170.

47. Cf. Ac 7, 54 et *Rec* I, 53, 1 ; 65, 2.5.

48. Cf. S. Matthews, *Perfect Martyr*..., p. 90.

49. Cf. E. Nodet, « Procès de Jacques, procès de Jésus », dans P. Abadie et J.-P. Lémonon (éds), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris, Cerf, 2001 (LD 186), p. 56, d'après lequel « c'est bien le procès de

affinités entre Ac 7 et *Rec* I, 27-71 s'expliquerait pat l'existence d'une source commune, les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου des Actes ébionites des apôtres[50].

Cependant, la convergence des thématiques, bien réelle, ne signifie pas nécessairement que les *Actes des apôtres* et l'auteur anonyme du pseudo-Clément eurent recours au même fonds. Comme l'a proposé G. Strecker dans un ouvrage de 1958, les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου dont parle Épiphane et la source de *Rec* I, 27-71 pourraient dépendre de deux œuvres distinctes mais dérivant d'un archétype commun[51]. Si, de plus, nous comparons la section I, 27-71 des *Reconnaissances* et l'apologie d'Étienne, quelques divergences sont à constater. Par exemple, alors que le discours d'Étienne débute par l'appel d'Abraham (Ac 7, 1-8), rien, en *Rec* I, 32-33, ne fait écho à un tel appel. Abraham y est surtout décrit comme un « astrologue » (*astrologus*) à qui le vrai Prophète apparut et transmit des connaissances sur l'univers, l'immortalité des âmes et la résurrection des morts[52]. Les versets 7, 17-38 des *Actes* ont pour parallèle *Rec* I, 34-35 ; cependant l'épisode du meurtre de l'Égyptien et de la fuite à Madian de Moïse manquent dans le pseudo-Clément. Selon H. J. Schœps, *Rec* I, 36-39 a pour exact parallèle Ac 7, 39-50. Or la citation d'Am 5, 25-27 en Ac 42, 43 est absente du pseudo-Clément. D'autre part, aucune allusion au Tabernacle n'est décelable en *Rec* I, 36-39, en dépit de l'importance qu'il revêt dans les propos du protomartyr[53]. Comme le remarque aussi Martin H. Scharlemann[54], tandis qu'Ac 7, 52 rappelle la mort *des* prophètes, *Rec* I, 41, 2 ne reconnaît que celle *du* Prophète :

> De même, celui dont il [Moïse] prédit qu'il se lèverait en prophète semblable à lui, guérissait parmi le peuple toute maladie et toute infirmité, faisait des miracles innombrables et prêchait la vie éternelle : et il fut cloué sur la croix par les impies ; pourtant ce forfait, par l'effet de sa puissance, s'est changé en bien[55].

Jacques qui a été projeté sur Étienne. »

50. Dans le même ordre d'idées, K. Beyschlag postule que Luc disposait d'un récit ancien du martyre de Jacques pour écrire celui d'Étienne ainsi que les quasi-martyres (*Beinahemartyrium*) de Paul à Iconium (Ac 14) et à Jérusalem (Ac 21) ; voir K. Beyschlag, « Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten », ZNW 56 (1965), p. 149-178.

51. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958 (TU 70.2), p. 252-253.

52. *Rec* I, 32, 3 ; 33, 1-2.

53. Cf. Ac 7, 44-45. Cf. M. H. Scharlemann, *Stephen...*, p. 147 : « If Schœps were right in his basic assumption that Luke had a speech of James at his disposal, and that this contained the remarks on the tabernacle given in Acts 7, it would be most awkward why nothing of this would remain even though the Recognitions represent a reworking of earlier materials. »

54. M. H. Scharlemann, *Stephen...*, p. 147.

55. *Rec* I, 41, 2 (trad. A. Schneider, EAC II, p. 1660). Éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51, p. 32 : *is quoque, quem ipse praedixit sicut se ipsum surrecturum prophetam, cum omnem languorem et omnem infirmitatem*

De plus, l'hypothèse selon laquelle l'auteur de l'*Évangile selon Luc* et celui de la *Grundschrift* ont dépendu d'une même source ancienne, les Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, pour composer le récit des martyres d'Étienne (Ac 7) et de Jacques (*Rec* I, 66-71), est tout aussi sujette à caution. H. J. Schœps s'est lui-même rétracté : dans un ouvrage publié en 1964, il affirme désormais l'historicité d'Étienne et, par conséquent, estime que le martyre de Jacques n'est plus le modèle littéraire de celui de l'Helléniste[56]. Pour le martyre de Jacques, il nous paraît plus probable de supposer que la source de *Rec* I, 66-71 fut le cinquième livre des *Mémoires* d'Hégésippe ou une tradition apparentée à ces derniers[57]. En effet, Hégésippe, cité par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, rapporte que Jacques, à la suite d'un discours ayant suscité l'indignation de son auditoire, fut jeté du haut du pinacle du Temple ; parallèlement dans les *Reconnaissances*, le frère de Jésus est poussé du haut des marches du Temple à l'instigation de Paul[58]. Quant à l'apologie et au martyre d'Étienne, ils semblent avoir directement inspiré Hégésippe : le tumulte suscité par le discours de l'apôtre, l'utilisation de l'expression « Fils de l'Homme », la mort par lapidation et la citation de Lc 23, 34 sont autant de traits que l'on retrouve en Ac 7. En conséquence, le martyre de Jacques serait indirectement inspiré de celui d'Étienne dans les *Actes des apôtres* ; ce rapprochement est favorisé par l'identité de leur mode d'exécution, la lapidation, bien que les *Reconnaissances* n'en fassent pas mention[59]. S. Jones, dans sa remarquable étude comparative, a même montré que l'auteur de la section I, 27-71 des *Reconnaissances pseudo-clémentines* connaissait parfaitement le texte canonique des *Actes des apôtres* et l'a amplement utilisé pour écrire sa propre histoire[60]. Il est superflu d'avoir recours à une

---

curaret in plebe, virtutes faceret innumeras, vitam evangelizaret aeternam, ab impiis actus est in crucem ; quod tamen factum virtute eius conversum est in bonum.

56. Voir H. J. Schœps, *Das Judenchristentum*, Berne, Francke Verlag, 1964, p.40 ; n. 2, p. 50.

57. Pour le récit du martyre de Jacques extrait des *Mémoires* d'Hégésippe, voir Eusèbe de Césarée, *H.E.* (CPG 3495), II, 23, 4-18. Cf. le commentaire d'A. Schneider et L. Cirillo dans leur traduction des *Reconnaissances* : « Une opinion plus convaincante serait que le texte dépend ici d'une tradition apparentée à celle des *Mémoires* d'Hégésippe sur le martyre de Jacques. Il y avait sans doute un fond de traditions communes aux différents groupes judéo-chrétiens, traditions dont dépendent les textes sur la fin de Jacques qui nous sont parvenus et auxquels appartient aussi *Rec* I » (A. Schneider et L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999 (Apocryphes 10), p. 39 ; cf. p. 139, n. 121). Comme le remarque justement S. C. Mimouni, les mentions des « Ascensions de Jacques » sont si « elliptiques » dans Épiphane qu'il paraît difficile d'en faire une source hypothétique du pseudo-Clément (voir S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 191).

58. Comparer Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 23, 15 et *Rec* I, 70, 8.

59. Sur les sources anciennes évoquant la lapidation de Jacques, voir Flavius Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 200 ; Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 23, 15.22 ; *Ap. Jac. I*, 30, 23 ; *Ap. Jac. II*, 62, 1-4.

60. Voir S. Jones, « A Jewish Christian Reads Luke's Actes of the Apostles : The Use of the Canonical Acts in an Ancient Jewish Christian Source behind Pseudo-Clementime Recognitions 1.27-71 » dans E. H. Lowering Jr. (éd.), *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers*, n°34, Atlanta (GA), Scholars Press, 1995, p. 622-629 pour un relevé systématique des parallèles littéraires entre les *Rec* I, 27-71 et les

source commune au pseudo-Clément et à Luc pour rendre compte des traits qu'ils partagent.

En conclusion, en dépit de tentatives de reconstruction ingénieuses, le discours et le martyre d'Étienne sont très certainement indépendants des traditions relatives à Jacques dans le pseudo-Clément. Pourtant le discours d'Étienne et les *Reconnaissances* partagent un certain nombre de points tangibles, comme la critique de Temple et des sacrifices cultuels. Ils sont imprégnés, à la différence de la théologie lucanienne, de cette même défiance à l'égard de cette institution centrale du judaïsme palestinien. H. J. Schœps a bien remarqué que le discours de Pierre dans les *Reconnaissances* est une « pièce parallèle » (*Seitenstück*) au discours d'Étienne en Actes 7 ; ils partagent tous deux une tendance anticultuelle très marquée, trait distinctif du judaïsme de la dispersion[61].

3. L'auteur de l'Épître aux Hébreux et le cercle d'Étienne

À l'intérieur même du corpus néo-testamentaire, des analogies ont été relevées entre la doctrine d'Étienne et d'autres péricopes bibliques. Dans son commentaire sur l'*Épître aux Hébreux*[62], W. Manson a notamment signalé quelques points de convergence entre cette lettre et le discours d'Étienne, parmi lesquels nous pouvons citer les plus notables[63] : (1) l'attitude à l'égard du culte du Temple et de la Loi, (2) la place de Moïse et de la Loi, (3) l'affirmation selon laquelle Jésus est appelé à remplacer toute chose, (4) l'errance perpétuelle d'Israël et (5) les anges comme transmetteurs de la Loi divine.

Pour W. Manson, les similitudes entre le texte d'*Hébreux* et l'apologie d'Étienne sont tellement probantes qu'il estime que l'enseignement du martyr est la matrice de la théologie de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Afin de rendre compte de ces échos littéraires et théologiques, l'exégète britannique suggère la reconstitution historique

---

Actes des apôtres (cf. A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 (WUNT, Reihe 2, 169), p. 328-341, qui s'accorde avec Stanley Jones sur une « dépendance large » des *Reconnaissances* sur les *Actes*). Déjà B. Rehm, en 1938, suggérait que la section I, 27-74 des *Reconnaissances* était de la main du rédacteur du roman pseudo-clémentin, dont les sources étaient probablement les *Actes des apôtres* et Hégésippe (B. Rehm, « Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften », ZNW 37 (1938), p. 146-148 ; 161-163). C'est également l'opinion de M. Simon (M. Simon, *St Stephen...*, p. 79) : Jacques est la copie et Étienne l'original.

61. Voir H. J. Schœps, *Das Judenchristentum*, p. 40 : « In jedem Falle haben wir aber in der E. A.-Rede — ob sie nun Jakobus, Petrus oder ein Dritter gehalten hat — ein Seitenstück zur Stephanusrede in Acta 7 von der gleichen kraß antikultischen Tendenz. »

62. W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, Hodder and Stoughton, [5]1966.

63. W. Manson, *Epistle...*, p. 36. Pour une critique systématique des différents points d'accord entre le discours d'Étienne et *Hébreux*, voir L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews. Its background of thought*, Cambridge, CUP, 1990 (SNTS, Monograph series 65), p. 89-106 ; Scharlemann, *Stephen...*, p. 165-175 ; M. Simon, *St Stephen...*, p. 100-104.

suivante. À la suite de la persécution contre l'Église évoquée en Ac 8, 1, les membres du « parti d'Étienne » (*Stephen's party*) se dispersèrent en Judée, en Samarie, dans les villes côtières et y répandirent l'enseignement d'Étienne[64]. Cette proposition est corroborée par le texte des *Actes*. En effet, Philippe, compagnon de service d'Étienne, se retrouve parmi les expulsés et va prêcher en Samarie (Ac 8, 5-13). Toutefois, les sept diacres élus pour le service des veuves (Ac 6, 1-6), dont faisait partie Étienne, formaient-ils un cercle restreint autour du diacre Étienne, partageant sa pensée et diffusant fidèlement ses doctrines théologiques en Judée et en Samarie ? C'est l'hypothèse hardie que soutient W. Manson, pour qui les Hellénistes semblent se réduire au cercle d'Étienne[65]. Les membres du cercle d'Étienne auraient propagé la pensée de leur maître, non seulement en Samarie, mais aussi à Alexandrie et même à Rome. C'est à Rome que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, un des disciples du parti d'Étienne, aurait composé son traité à destination des chrétiens de la ville encore attachés à leur identité juive[66]. Ce scénario, proposé par W. Manson, n'est toutefois concevable qu'en vertu des rapports étroits que soupçonne W. Manson entre la théologie d'Étienne et celle de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Or ces rapports, bien constatables, n'impliquent pas nécessairement une dépendance littéraire étroite.

La proposition (1) de W. Manson, selon laquelle Étienne et l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* partagent une même défiance à l'égard du Temple, mérite d'être nuancée. Alors qu'Étienne est condamné pour ses vives critiques au sujet du Temple, l'*Épître aux Hébreux* n'exprime aucune hostilité à l'égard du Temple de Salomon[67]. De plus, si Étienne semble surtout distinguer la tente de la Rencontre (ou Tabernacle) du Temple de Jérusalem, l'auteur de l'épître oppose la tente terrestre à la tente céleste, la « tente véritable » (ἡ σκηνὴ ἀληθινή ; He 8, 2)[68]. La tente terrestre, faite de main d'homme, est l'antitype de la tente céleste : « Ce n'est pas, en effet, dans un sanctuaire fait de main d'homme, simple copie du véritable que Christ est entré, mais dans le ciel même, afin de paraître maintenant pour nous devant la face de Dieu » (He 9, 24)[69]. Ainsi, pour

64. W. Manson, *Epistle*..., p. 37 ; cf. Ac 8, 1.

65. Selon Ac 8, 1-4 ; 11, 19-20, ce sont certainement les judéo-chrétiens de langue grecque, les Hellénistes, qui furent chassés et propagèrent l'Évangile jusqu'à Antioche ; il est toutefois fort douteux que les Hellénistes de Jérusalem fussent représentés uniquement par Étienne et ses compagnons (cf. S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 357-359). Pour une opinion analogue à celle de W. Manson, voir K. Löning, « Der Stephanuskreis und seine Mission », dans J. Becker (éd.), *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 88-92.

66. W. Manson, *Epistle*..., p. 44.

67. Cf. M. H. Scharlemann, *Stephen*..., p. 168 ; L. D. Hurst, *Epistle to the Hebrews*..., p. 97.

68. À comparer avec Ac 7, 44-47.

69. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 576 : οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν (cf. He 9, 11).

l'auteur d'*Hébreux*, le Temple est dépassé ; pour Étienne, en revanche, il est objet d'idolâtrie.

Sur le rapport à la Loi transmise par l'intermédiaire de Moïse (2), les différences frappent davantage que les ressemblances. Moïse est à peine mentionné dans l'*Épître aux Hébreux* (He 3, 15.16) alors qu'il occupe une place de choix dans l'apologie d'Étienne ; Moïse est même, aux yeux de ce dernier, une figure qui annonce Jésus et sa mission (Ac 7, 37)[70].

Si l'affirmation (3) de W. Manson vaut parfaitement pour l'*Épître aux Hébreux*, elle semble moins pertinente pour le discours des *Actes*. En effet, Étienne ne propose pas de christologie comparable à celle d'*Hébreux* : il ne semble pas considérer Jésus comme grand-prêtre s'offrant en sacrifice (He 9, 13-14) alors que cette idée est une des clefs de voûte de l'architecture théologique de l'épître[71].

Selon sa proposition (4), W. Manson avance que l'apologie d'Étienne et l'*Épître aux Hébreux* insistent pareillement sur l'errance perpétuelle d'Israël. En effet, les deux textes partagent l'idée que la manifestation et la présence divines ne s'attachent à aucun lieu particulier ; Dieu se révèle à son peuple partout où il chemine et erre. Dans le discours d'Étienne, Dieu apparaît à Abraham en Mésopotamie (Ac 7, 2) ; il prépare Moïse en Égypte (Ac 7, 22-39) et lui apparaît sur le mont Sinaï (Ac 7, 39) ; Dieu annonce enfin la déportation de son peuple « au-delà de Babylone » (ἐπέκεινα Βαβυλῶνος ; Ac 7, 43). L'*Épître aux Hébreux* corrobore les idées développées en Ac 7, notamment en He 11, 10.14-16.23-31 ; 13, 12-14. En 11, 9-10, l'auteur de l'*Épître* dit que la seule ville qu'attendait Abraham était la Jérusalem céleste ; toute installation sur terre ne pouvait se révéler que provisoire. Plus loin, en He 11, 14-16, l'insistance sur l'errance d'Israël est encore plus nette :

> Car ceux qui parlent ainsi montrent clairement qu'ils sont à la recherche d'une patrie ; et s'ils avaient eu dans l'esprit celle dont ils étaient sortis, ils auraient eu le temps d'y retourner ; en fait, c'est à une patrie meilleure qu'ils aspirent, à une patrie céleste. C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu ; il leur a, en effet, préparé une ville[72].

---

70. Cf. M. H. Scharlemann, *Stephen...*, p. 169.

71. Cf. Scharlemann, *Stephen...*, p. 169 : « [Stephen] reveals no interest in God's Righteous One as either having been or being a priest of any kind. »

72. He 11, 14-16 (trad. TOB 2010). Éd. Nestle-Aland, p. 581 : οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν. καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι· νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου. διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν.

Ce parallèle convaincant que W. Manson a relevé entre l'*Épître* et l'apologie mérite d'être nuancé. Si l'*Épître* présente le destin d'Israël comme une longue errance dont la destination finale est la patrie céleste, Étienne présente davantage l'histoire du peuple de Dieu comme une épopée qui doit s'achever en un lieu précis. En effet, le peuple, selon le dessein providentiel, est appelé à s'installer définitivement en terre de Canaan après la conquête de Josué (Ac 7, 45). L'histoire d'Israël, dans les mots d'Étienne, obéit à une dynamique précise : du départ d'Abraham de Mésopotamie à l'édification d'un Temple de Dieu, il appert que l'errance des fils d'Israël devait prendre fin.

Enfin, le point (5), dans l'hypothèse de W. Manson, mérite aussi une discussion. En He 2, 2, il est dit, au sujet de la révélation au Sinaï, que « la parole est annoncée par des anges » (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος). W. Manson rapproche ce verset d'Ac 7, 38, selon lequel un ange parlait à Moïse sur le mont Sinaï : « C'est lui qui, lors de l'assemblée au désert, se tenait entre nos pères et *l'ange* qui lui parlait sur le mont Sinaï[73]. » Or, dans le récit d'Ex 19, 1-9, aucun ange n'est mentionné. Cet ajout dans le discours d'Étienne est-il une preuve suffisante d'un lien avec le verset 2, 2 de l'épître ? L'argument est à noter mais il ne semble pas décisif, car une telle conception n'est pas rare dans le judaïsme hellénistique. En Ga 3, 19, Paul dit aussi de la Loi qu'elle fut promulguée par les anges. En outre, C. M. Menchini a relevé de nombreuses autres attestations d'une telle angélologie dans les *Jubilés*, le *Testament des Douze Patriarches*, chez Flavius Josèphe et Philon, et dans le traité *Pessikta Rabbati*[74].

En conclusion, les éléments communs qu'a relevés W. Manson, s'ils s'avèrent généralement pertinents, ne suffisent sûrement pas à assurer la validité de son hypothèse, de teneur historique, qui repose sur des fondements bien fragiles. Bien que l'*Épître* partage certaines vues théologiques de l'apologie, loin s'en faut qu'elle émane d'un auteur ayant appartenu au groupe de disciples que le protomartyr aurait constitué autour de lui. W. Manson, comme le remarque M. H. Scharlemann, semble « avoir lu le discours d'Étienne à la lumière d'*Hébreux*[75]. » Cependant, comme pour le pseudo-Clément, des convergences de fond sont bien constatables ; notamment, le rapport au Temple de Jérusalem et l'angélologie du discours d'Étienne dénotent une certaine familiarité avec le judaïsme hellénistique. Si nous ne soutenons pas W. Manson dans ses conclusions, l'auteur a eu toutefois le mérite de souligner que la singularité de l'apologie d'Étienne ne peut s'expliquer, très certainement, que par l'hypothèse de

73. *Ac* 7, 38 (trad. TOB 2010). Éd. Nestle-Aland, p. 340 : οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν.

74. Pour les références, voir C. M. Menchini, *Il discorso*..., p. 47-48.

75. M. H. Scharlemann, *Stephen*..., p. 174 : « Throughout his presentation Manson gives the impression of having read Stephen's discourse in the light of Hebrews ».

l'existence d'une source distincte à laquelle Luc eut accès. Les rapprochements possibles entre la *Vorlage* de Luc et l'*Épître aux Hébreux* peuvent ainsi s'expliquer par l'existence d'un fonds commun de traditions juives hellénistiques auxquels puisèrent les deux auteurs ; les points de contact restent donc indirects.

4. Des convergences théologiques certaines : l'Épître de Barnabé et le discours d'Étienne

J. Bihler, dans sa vaste étude sur Étienne dans les *Actes*, remarque à juste titre que le chapitre 7 des *Actes* et l'*Épître de Barnabé*, écrit de la première moitié du IIe siècle, présentent certaines similitudes[76]. Comme pour Étienne, Jésus est le nouveau Moïse qui a remis l'alliance par le moyen de sa crucifixion[77]. Mais cette alliance, les juifs « ne furent pas dignes de la recevoir à cause de leurs péchés[78]. » Ces mots résonnent avec ceux d'Étienne en Ac 7, 53 : « Vous aviez reçu la Loi promulguée par des anges mais vous ne l'avez pas observée[79]. » L'alliance inclut désormais seulement les chrétiens, car les juifs l'ont perdue en raison du culte qu'ils ont rendu aux idoles. Ici se situe cependant une légère distinction entre les *Actes* et l'*Épître de Barnabé*. Alors que, pour Étienne, la rupture de l'alliance repose sur la responsabilité des fils d'Israël, l'auteur de l'épître suggère que Moïse a brisé l'alliance, représentée par les tables de la Loi, sur ordre de Dieu :

> Car voici ce que dit le Seigneur : « Moïse, Moïse, hâte-toi de descendre, car ton peuple a péché, eux que tu as fait sortir du pays d'Égypte. » Et Moïse comprit et il jeta les deux tables qu'il tenait. Leur alliance fut brisée afin que celle de Jésus, le Bien-Aimé, fût scellée dans nos cœurs par l'espérance de la foi en lui[80].

---

76. J. Bihler, *Stephanusgeschichte*..., p. 244-245. L'*Épître de Barnabé* (abrégée en *Barn*) est un traité d'exégèse typologique marqué par un fort sentiment antijudaïque. L'attribution de la rédaction à Barnabé, le compagnon de Paul, est fausse et semble être très tardive. Cette lettre-traité aurait été composée en milieu égyptien par un juif converti au christianisme. Voir J. Loman, « The *Letter of Barnabas* in Early Second-Century Egypt » dans A. Hilhorst et G. H. van Kooten (éds), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuizen*, Leyde — Boston, Brill, 2005 (AJEC 59), p. 260-261 pour une utile présentation du milieu juif égyptien de production de l'épître.

77. Cf. *Barn* 14, 4-5. Cf. M. H. Scharlemann, *Stephen*..., p. 153.

78. *Barn* 14, 1 (trad. P. Prigent, SC 172, p. 179). Éd. R. A. Kraft, SC 172, p. 178 : αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν διὰ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.

79. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 341 : οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.

80. *Barn* 4, 8 (trad. P. Prigent, SC 172, p. 99). Éd. R. A. Kraft, SC 172, p. 98 : Λέγει γὰρ οὕτως κύριος· « Μωϋσῆ Μωϋσῆ, κατάβηθι τὸ τάχος, ὅτι ἠνόμησεν ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου. » Καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς καὶ ἔριψεν τὰς δύο πλάκας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ· καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐνκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ (cf. *Barn* 14, 2-4). Voir également le commentaire de M. Simon, *St Stephen*..., p. 105-106.

Le rapport à la Loi et à l'alliance en Ac 7 et dans l'*Épître de Barnabé* n'est pas le seul motif qui rapproche les deux textes. La critique du Temple au chapitre 16 de l'épître offre des similitudes avec l'apologie d'Étienne. Pour son auteur, le Temple est idolâtre ; il est fait de main d'homme (διὰ χειρός)[81] et s'oppose au temple spirituel (πνευματικὸς ναός) qu'est le corps du croyant[82]. Comme Étienne en Ac 7, 40-50, l'auteur de l'*Épître de Barnabé* place le culte juif sur le même plan que le culte païen : « Presque comme les païens, ils l'ont [Dieu] enfermé dans l'enceinte consacrée du temple[83]. » Cette dernière phrase introduit même une citation combinée d'Es 40, 12 et 66, 1 ; or Es 66, 1 est le même passage de l'Ancien Testament qu'Étienne allègue en Ac 7, 49-50.

Malgré ces affinités, deux problèmes apparaissent dès lors que l'on veut identifier une possible influence réciproque entre l'apologie d'Étienne et l'*Épître de Barnabé*. Le premier est que l'auteur anonyme de l'épître ne cite jamais le Nouveau Testament. À l'exception contestable de *Barn* 4, 14 citant le *logion* de Mt 22, 14, aucune citation des Évangiles, des *Actes*, des épîtres ou de l'*Apocalypse* n'apparaît dans le texte. Dans son article consacré précisément à l'identification d'allusions néo-testamentaires dans l'*Épître de Barnabé*, J. Carleton-Paget ne relève aucun parallèle tangible avec le livre des *Actes des apôtres*. Il en conclut que, si l'auteur partage des traditions propres aux textes de ce qui allaient constituer le Nouveau Testament, il s'avère impossible de démontrer qu'il avait connaissance d'un écrit néo-testamentaire, y compris des Évangiles[84]. En l'absence de tout autre parallèle aisément identifiable, supposer des rapports de dépendance entre *Actes* et Hébreux mériterait donc des arguments autrement plus forts que ceux invoqués par J. Bihler. Le second problème a trait à la méthode de chacun des deux auteurs : l'auteur de l'*Épître de Barnabé* emploie une méthode d'interprétation scripturaire fondée sur la typologie et l'allégorie qui est absente de l'apologie d'Étienne[85]. Chaque réalité de l'Ancien Testament assume un sens spirituel et annonce la figure de Jésus-Christ. Par exemple, en *Barn* 12, 2, lorsque Moïse élevait les mains

81. *Barn* 16, 7 ; cf. Ac 7, 47-48.

82. *Barn* 16, 10. Ce propos est à rapprocher de *Barn* 2, 6 où l'offrande rituelle est qualifiée de ἄνθρωποποίητος. Cf. M. Simon, *St Stephen*..., p. 105 : « This retrospective rejection of the ritual institutions as such is in all respects very close to Stephen's attitude, all the more as the writer none the less admits, as does Stephen, and is eager to demonstrate, that Israel has indeed been granted the Covenant, and was intended by God to be his own people. »

83. *Barn* 16, 2 (trad. P. Prigent, SC 172, p. 189) ; éd. R. A. Kraft, SC 172, p. 188 : Σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. Cf. J. Bihler, *Stephanusgeschichte*..., p. 245.

84. Au sujet des Synoptiques, J. Carleton-Paget déclare : « Given all of this, it is probably safer to assume that in relation to his knowledge of passion material, the author of Barnabas may have had access to common passion traditions rather than the gospels themselves » (J. Carleton-Paget, « The *Epistle of Barnabas* and the Writings that later formed the New Testament » dans A. F. Gregory et C. M. Tuckett (éds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, New York, OUP, 2005, p. 238).

85. Cf. J. Loman, « *Letter of Barnabas*... », p. 252-254.

durant la bataille contre Amaleq, l'auteur y voit une préfiguration de la croix et du crucifié[86]. Rien de tel n'est décelable dans le chapitre 7 des *Actes*. La compréhension qu'Étienne a de l'Ancien Testament ne s'articule pas sur deux niveaux, à la différence de celle de l'auteur de l'épître ; « quelque que soit la typologie qu'emploie Étienne, elle est strictement circonscrite à la seule ligne du mouvement historique[87]. » Enfin, si C. M. Menchini a bien souligné que certaines données contenues dans l'apologie d'Étienne sont communes à la littérature produite en milieu judéo-alexandrin, où fut écrite l'*Épître de Barnabé*, il en conclut qu'elles ne suffisent pas à prouver l'existence d'une source alexandrine[88]. Tout au plus peut-on affirmer que l'apologie et l'*Épître de Barnabé* partagent des thèmes centraux de la sensibilité du judaïsme diasporique.

L'analyse comparative de l'apologie d'Étienne en Ac 7 avec d'autres productions de la littérature chrétienne ancienne (*Reconnaissances pseudo-clémentines*, *Épître aux Hébreux*, *Épître de Barnabé*) n'a pas pu permettre d'identifier avec davantage de précision la ou les sources communes à tous ces écrits. Les thèmes qui les traversent, comme la critique de la centralité du Temple, s'apparentent à des développements propres au judaïsme hellénistique de la Diaspora plutôt qu'à l'expression d'une source partagée. La théologie d'Étienne, sous la réécriture de l'auteur du troisième Évangile, est marquée à la fois par son originalité et par ses liens avec certains sujets chers aux communautés juives ou chrétiennes d'origine juive du Ier siècle de notre ère et qui sont développés dans les *Reconnaissances pseudo-clémentines*, l'*Épître aux Hébreux* et l'*Épître de Barnabé*. Comme le note S. C. Mimouni, « le discours d'Étienne peut être considéré comme une pièce d'anthologie de l'idéologie des Judéens de la Diaspora, tellement opposée à celle des Judéens de Palestine[89]. » Ce qui paraît ainsi certain, c'est que Luc a utilisé et réécrit, pour les besoins de son récit, une œuvre issue du judaïsme diasporique de son époque. Il reste que ce document que Luc a utilisé n'est pas identifiable, malgré les nombreuses

86. Ex 17, 8-14. Voir l'article de V. Saxer, « "Il étendit les mains à l'heure de sa Passion" : Le thème de l'orant/-te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles », *Augustinianum* 20 (1980), p. 335-365 pour un recueil des témoignages patristiques de cette interprétation typologique du geste de Moïse.

87. M. H. Scharlemann, *Stephen*..., p. 154 : « Stephen's understanding of the Old Testament does not move on two planes, likening and contrasting historical events to equivalent entities in the realm of the ideal. Whatever typology Stephen uses is bound strictly to the single line of historical movement. »

88. C. M. Menchini a remarqué que la beauté de Moïse (Ac 7, 20), sa sagesse (Ac 7, 22) et la fréquence de la médiation angélique (Ac 7, 30.35.38.53), absentes de l'Ancien Testament, se retrouvent chez Philon et Flavius Josèphe (voir C. M. Menchini, *Il discorso*..., p. 44-51). Toutefois, ces particularités ne sont pas propres au judaïsme alexandrin et se retrouvent aussi dans les traditions palestiniennes : « Avremmo voluto distinguere nel nostro studio l'esame degli elementi appartenenti alle tradizioni giudaico-palestinesi da quelle giudaico-alessandrine, ma i dati della nostra ricerca non hanno permesso tale distinzione, poichè, come abbiamo veduto, gli elementi rintracciati sono generalmente comuni a tutti due gli ambienti e perciò nel momento non abbiamo nessun argomento per poter affermare che nel Discorso esista une parte prevalente di elementi linguistici provenienti dalla letteratura alessandrina » (C. M. Menchini, *Il discorso*..., p. 48-49).

89. S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 341.

affinités qu'il présente avec d'autres œuvres de la littérature judéo-chrétienne primitive. Remarquons toutefois que Luc est, parmi les auteurs du Nouveau Testament, le seul à attribuer à Étienne cet enseignement[90]. Même s'il paraît difficile d'admettre le discours d'Étienne comme un témoignage de la pensée du personnage historique, il demeure également possible que Luc ait eu accès à un document reflétant la doctrine des Hellénistes de Jérusalem, dont le groupe des Sept aurait été le représentant parmi les premiers sectateurs de Jésus (Ac 6, 1-6). L'hypothèse est invérifiable mais elle pourrait rendre compte à la fois de l'originalité de l'apologie d'Étienne dans le corpus des premiers écrits chrétiennes et aussi de l'attribution de ce discours à personnage comme Étienne[91].

B. Le martyre d'Étienne

En Ac 7, 55-60, deux événements marquent les derniers moments de la vie d'Étienne. Premièrement, le protomartyr est gratifié d'une vision au cours de laquelle il contemple « le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ ; Ac 7, 56). Cette brève apocalypse, où le ciel se dévoile aux yeux d'Étienne, indique son élection divine et la véracité de sa précédente apologie. La vision appose sur son discours comme un sceau d'authenticité. La vision d'Étienne sert également un autre dessein : elle accorde à Étienne consolation et réconfort dans l'épreuve de son martyre. Deuxièmement, à la révélation du monde céleste fait suite la lapidation d'Étienne : « Puis, tous ensemble, ils se jetèrent sur lui, l'entraînèrent hors de la ville et se mirent à le lapider » (Ac 7, 57-58)[92]. La foule ne peut contenir son courroux après avoir prêté l'oreille à l'apologie d'Étienne ; la témérité de son témoignage est châtiée par l'auditoire exaspéré. Cette séquence des événements (apologie, apocalypse et martyre) n'a rien de nouveau dans la littérature contemporaine des *Actes des apôtres*. Le récit de la mort brutale d'Étienne s'inscrit, comme nous le verrons précisément, dans une longue tradition juive du martyre, en particulier celle que véhiculent les deuxième et quatrième livres des Maccabées.

---

90. Cf. M. H. Scharlemann, *Stephen...*, p. 163 : « In most respects Stephen remains unique. His view of the Old Testament differs from known treatment of that time. Nor does anyone seem to have carried it forward into later development within Christian theology. »

91. Sur une tentative de restitution de l'histoire des Hellénistes et de leur théologie, voir G. Theissen, « Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gas es eine Spaltung der Urgemeinde? », dans H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer (éds), *Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 323-343 ; A. Weiser, « Zur Gesetzes- und Tempelkritik der "Hellenisten" », dans K. Kertlege (éd.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Fribourg — Bâle — Vienne, Herder, 1986 (QD 108), p. 146-168.

92. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 341 : καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.

1. Étienne : témoin ou martyr ?

D'emblée, il convient de noter que, si μάρτυς (« témoin, martyr ») ne fut pas employé dans la littérature juive de langue grecque pour désigner un martyr de sang, l'idée de mourir pour sa foi y est déjà bien présente. Indépendamment des mots employés, la notion de martyre, à savoir les peines et la mort qu'un individu est prêt à endurer pour une cause qu'il défend, précède de bien des siècles l'usage technique de μάρτυς qu'en a fait le christianisme[93]. Citons J. W. van Henten à ce propos : « Certains chercheurs pensent que la figure du martyr apparaît pour la première fois dans les sources chrétiennes anciennes. Ils ont tout simplement tort, car il existe des arguments en faveur de la présence du thème du martyre dans les textes juifs pré-chrétiens[94]. » Comme le rappelle également C. Moss, le concept de « martyr » précède son usage technique ; il est fautif de dire que le « martyre » a été inventé par les chrétiens parce qu'ils ont donné un sens particulier à ce dernier mot[95].

En dépit de sa qualité de « martyr » que la tradition ne cessa de lui décerner, Étienne ne reçoit nullement ce titre dans le texte d'Ac 7, 55-60, où est précisément décrite sa lapidation aux mains de la foule. Étienne est-il, en conséquence, un martyr et peut-on parler de son « martyre » en Ac 7, 55-60 ? C'est uniquement en Ac 22, 20 qu'il est désigné par le terme de μάρτυς, que les traductions françaises rendent généralement par « témoin ». Dans ce verset, Paul s'adresse à Dieu au sujet d'Étienne : « Et lorsque le sang d'Étienne, ton témoin, a été répandu, moi aussi j'étais là, j'approuvais ses meurtriers et je gardais leurs vêtements[96]. » Ne pourrions-nous pas traduire ici μάρτυς par son sens plus technique de « martyr » ?

---

93. Cf. W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », BJRL 39.2 (1957), p. 464-465 à propos du terme « martyr » : « The change of meaning took place in the early Church but the preparation for it had begun much earlier and it can be traced in the Old Testament and in the extra-canonical Jewish writings. »

94. J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1997 (SJSJ 57), p. 4 : « Some scholars think that the figure of the martyr occurs for the first time in early Christian sources. They are simply wrong, since a case can be made for the presence of the theme of martyrdom in pre-Christian Jewish texts. » Comme Jan Willen van Henten, nous utiliserons par commodité le terme « martyr », malgré son anachronisme, au sujet des textes juifs ; voir J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs*..., p. 6-7 pour les raisons qu'il avance en faveur d'un tel usage.

95. C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, HarperCollins, 2013, p. 27-28 (cf. C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 2012, p. 3-5). Pour une opinion comparable, voir T. Baumeister, « Zur Entstehung der Märtyrerlegende » dans P. Gemeinhardt et J. Leemans (éds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 — 450 AD)*, Göttingen, De Gruyter (AK 116), 2012, p. 35-36.

96. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 390 : καὶ ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν.

Selon la thèse classique de N. Brox, le sens technique de « martyr de sang » (*Blutzeuge*) n'apparaît pour la première fois que dans le *Martyre de Polycarpe* ; son sens premier de « témoin » n'est déjà plus immédiatement perceptible[97]. Le sens technique de « martyr de sang » ne proviendrait pas du « témoin » biblique mais il aurait progressivement émergé dans la première moitié du IIe siècle sous l'influence de la philosophie hellénistique[98]. Pour N. Brox, il n'existe pas de « martyr » dans le Nouveau Testament ; il n'y a que des « témoins ». T. Baumeister, dans son ouvrage de 1980, reprend les arguments de N. Brox. Le titre de « martyr », au sens technique, plonge ses racines dans le « monde de pensée » (*Gedankenwelt*) d'Ignace d'Antioche et de l'auteur du *Martyre de Polycarpe*. T. Baumeister situe en Asie Mineure le terrain supposé de cette innovation sémantique[99]. En outre, pour ces deux derniers auteurs, Luc ne connaît que le sens de « témoin » dans le troisième Évangile et dans les *Actes des apôtres*[100]. Pourtant, l'emploi de μάρτυς en Ac 22, 20 suscite la perplexité de N. Brox et T. Baumeister. Il s'agirait, selon eux, non pas d'un élargissement sémantique mais d'une véritable exception. Luc ferait preuve d'inconséquence et utiliserait ici μάρτυς dans un sens qui ne semble pas correspondre à son emploi usuel dans ses propres écrits[101].

Les chercheurs N. Brox et T. Baumeister supposent une telle étanchéité entre l'usage néo-testamentaire de μάρτυς et son emploi technique ultérieur qu'ils refusent de voir que le terme s'est déjà coloré du sens de « martyr de sang » dans le Nouveau Testament et même dans la littérature juive hellénistique. Pourtant en 4 M 16, 16, le substantif διαμαρτυρία lie l'idée de témoignage à celle d'un combat (ἀγών) qui peut mener au supplice et à la mort :

> Ô enfants, noble est le combat auquel vous êtes appelés pour donner témoignage (ὑπὲρ τῆς διαμαρτυρίας) en faveur de notre nation, combattez avec ardeur pour la Loi de nos pères. Il serait, en effet, honteux que ce

97. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, Kösel-Verlag, 1961 (SANT 5), p. 227 : « Das Wort hat völlig den technischen Sinn angenommen, in dem der ursprüngliche nicht mehr unmittelbar mitzuhören ist. »

98. Voir en particulier N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 232-237.

99. T. Baumeister, *Die Anfänge*..., p. 266 et 269 ; cf. H. Straathmann, « Μάρτυς κτλ. », TWNT IV, p. 512 et G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, p. 36-37. G. Bowersock, comme Norbert Brox et T. Baumeister, soutient que le terme μάρτυς, jusqu'au milieu du IIe siècle, « n'avait jamais désigné le fait de mourir pour une cause » ; voir G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2002 (parution originale : *Martyrdom and Rome*, Cambridge, CUP, 1995), p. 19-20.

100. Voir N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 67 pour une synopse des emplois de μάρτυς chez Luc.

101. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 67 ; cf. T. Baumeister, *Die Anfänge*..., p. 131 : « Auffällig ist nun, daß Lukas Stephanus als μάρτυς des Herrn bezeichnet. Die Stelle ist einzig : Nur hier wird Stephanus so genannt. Zum anderen hat Lukas einen besonders geprägten μάρτυς-Begriff, zu dem die Bezeichnung des Stephanus als eines μάρτυς auf den ersten Blick nicht zu passen scheint. »

> vieillard ait enduré ces souffrances pour la cause de la piété, et que vous, jeunes gens, vous soyez effrayés devant les tortures[102].

Διαμαρτυρία n'est certes pas μαρτυρία mais le substantif grec associe, comme nous le voyons dans l'extrait de *4 Maccabées*, témoignage et souffrance consentie[103]. Dans le Nouveau Testament, chez Luc en particulier, μάρτυς s'enrichit de nouvelles nuances sémantiques. En Ac 26, 16, Paul est présenté comme un μάρτυς, un « témoin », au même titre que les apôtres après la Résurrection ; s'il est un témoin, il l'est par la foi à défaut de l'être par la vue[104]. Cette polysémie est encore davantage marquée en Ac 22, 20. Étienne est devenu « témoin » par son sang versé ; comme le remarque H. Straathmann, μάρτυς a déjà le sens spécifique qu'il recevra plus tard dans l'Église[105]. Pour avoir rendu témoignage de sa foi, au prix de sa vie, Étienne devient un « martyr de sang ». Citons également, à l'appui de l'affirmation de H. Straathmann, ce qu'en dit M.-F. Baslez :

> Le supplice d'Étienne, figure du protomartyr, ouvre la mission dans les Actes des apôtres : dans ce récit, « martyr » a déjà perdu son sens ordinaire en grec de « témoin » — Étienne ne l'a été ni de la vie de Jésus ni de sa résurrection —, mais le terme est associé à l'idée de sang versé[106].

L'exemple d'Ac 22, 20 n'est pas isolé. En He 12, 1, les « témoins » auxquels il est fait allusion sont déjà des martyrs. Le substantif μάρτυρες est précisément employé dans le contexte d'une persécution que l'auteur désigne par euphémisme, à l'instar de 4 M 16, 16, comme une « lutte » (ἀγών) que les croyants mènent avec endurance. En

---

102. 4 M 16, 16-17. Éd. Rahlfs-Hanhart, I, p. 1181 : Ὦ παῖδες, γενναῖος ὁ ἀγών, ἐφ' ὃν κληθέντες ὑπὲρ τῆς διαμαρτυρίας τοῦ ἔθνους ἐναγωνίσασθε προθύμως ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου· καὶ γὰρ αἰσχρὸν τὸν μὲν γέροντα τοῦτον ὑπομένειν τὰς διὰ τὴν εὐσέβειαν ἀλγηδόνας, ὑμᾶς δὲ τοὺς νεανίσκους καταπλαγῆναι τὰς βασάνους. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 159-160 dénie à διαμαρτυρία quelconque sens apparenté à un témoignage entraînant la mort. Au sujet du terme ἀγών en 4 M, voir l'article de B. Dehandschutter, « Martyrium und Agon: Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ im vierten Makkabäerbuch », dans J. W. van Henten (éd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leyde, Brill, 1989 (SPB 38), p. 215-219, où l'auteur éclaire notamment le sens d'ἀγών dans 4 M à la lumière du *Quod omnis probus liber* de Philon.

103. Nous souscrivons à ce que dit V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyde, Brill, 1967 (SNT 16), p. 61 : « […] the present phrase with διαμαρτυρία represents the first approach in meaning to that of the word μαρτυρία, as signifying the bearing of witness in blood. »

104. Voir H. Straathmann, « Μάρτυς κτλ. », TWNT IV, p. 497-498, qui note que Luc emploie μάρτυς en Ac 22, 15 ; 26, 16 en un sens qui commence à se distinguer de celui de strict « témoin ».

105. H. Straathmann, « Μάρτυς κτλ. », TWNT IV, p. 498 ; cf. « μάρτυς » dans Bauer, *Wörterbuch*, col. 1002.

106. M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 263.

1 P 5, 1, c'est en μάρτυς que l'auteur de l'épître se qualifie durant un temps de tribulation et de persécution : « J'exhorte donc les anciens qui sont parmi vous, moi qui suis ancien avec eux et témoin des souffrances du Christ, moi qui ai part à la gloire qui va être révélée[107]. » Le sens, une nouvelle fois, n'est pas exclusivement celui de « témoin », surtout si l'on considère que l'auteur pseudépigraphe connaît le martyre de Pierre[108] et l'annonce dans ce verset par une prophétie *ex eventu*. Le sens de « martyr de sang » est particulièrement fréquent dans l'*Apocalypse de Jean*. En Ap 1, 5 et 3, 14, Jésus est lui-même qualifié de ὁ μάρτυς ὁ πιστός, le « martyr fidèle[109] ». Pour Ap 2, 13, le sens de « martyr de sang » est manifeste : « Mais tu restes attaché à mon nom et tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin fidèle, qui fut mis à mort chez vous, là où Satan demeure[110] ». Comme le montrent les traductions de l'*Apocalypse* dans la Vieille latine[111], le terme μάρτυς est rendu soit par *testis*, soit par *martyr*. Le latin maintient ainsi la distinction entre *testis*, le « témoin » et le sens plus technique de *martyr*, « martyr (de sang)[112] ». En Ap 1, 5 ; 2, 13 et 17, 6, les manuscrits attestent concurremment les leçons *testis* et *martyr* ; en Ap 3, 14, μάρτυς est traduit exclusivement par *testis*[113]. De ce témoignage de la Vieille latine nous pouvons conclure, d'abord, que les premiers traducteurs latins pouvaient comprendre μάρτυς dans son sens de « martyr de sang » ; ensuite, la persistance des deux leçons signale que le sens technique n'avait pas complètement évincé le premier.

En effet, il ne faut pas croire, comme T. Baumeister et N. Brox, que le sens nouveau, technique, exclut celui de « témoin ». Les deux sens cohabitent dans le

---

107. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 607 : Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός. (cf. 1 P 4, 12-19). Pour une étude exhaustive de la question de la persécution dans la première épître de Pierre, voir T. B. Williams, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*, Leyde — Boston, Brill, 2012 (SNT 145).

108. Cf. *1 Clem* 5, 2-7.

109. On peut comprendre, avec H. Delehaye, que, le Christ étant le martyr parfait, l'imitation parfaite du Christ faisait le martyr (voir H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927 (SH 17), p. 105-106).

110. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 635-636 : καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομα μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς ὁ μάρτυς μου ὁ πίστος μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. N. Brox avoue qu'il peine à comprendre ce dernier emploi de μάρτυς dans le Nouveau Testament (N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 103). Voir également Ap 17, 6 et Ap 20, 4 pour encore deux autres emplois de μάρτυς pour désigner celui qui est torturé ou mis à mort. Pour un aperçu des emplois de μάρτυς dans l'*Apocalypse de Jean*, voir N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*..., p. 92-105.

111. Les premières traductions latines du Nouveau Testament dateraient, au plus tard, de la seconde moitié du IIe siècle (voir B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 288-289).

112. Voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 516. M*artyr* peut aussi, quelquefois, avoir le sens de « témoin » en latin.

113. Voir éd. R. Gryson, *Apocalypsis Johannis*. *Vetus Latina*, 26.2, Verlag Herder, Friburg-en-Brisgau, 2000-2003, p. 114 ; 174 ; 223 ; 592.

Nouveau Testament et la littérature chrétienne ancienne ; μάρτυς recouvre à la fois l'idée de témoignage et de souffrances encourues en raison de ce témoignage. Le μάρτυς est celui dont le témoignage, celui de la foi, entraîne représailles et persécutions. À la fin du premier siècle de notre ère, Clément de Rome utilise, bien avant le *Martyre de Polycarpe*, le « terme *martyr* dans le sens de celui qui rend témoignage par son acceptation de la mort[114]. » Au sujet des apôtres Pierre et Paul, Clément dit qu'ils ont combattu « jusqu'à la mort » (ἕως θανάτου) et « rendirent témoignage » (μαρτυρήσας) après leur ministère[115]. Dans le *Martyre de Polycarpe*, composé aux alentours de 156, le terme μάρτυς a bien acquis le sens de « martyr de sang » ; l'usage semble être définitivement fixé[116]. À la même époque, Méliton de Sardes et Hégésippe connaissent également ce sens technique[117]. À la fin du IIe et au début du IIIe siècle, le témoignage d'Hippolyte de Rome confirme que le sens technique de μάρτυς est bien établi chez les Pères anténicéens[118]. D'après W. Manson, le changement de sens, de « témoin » à « martyr » est achevé à l'époque d'Origène, dans la première moitié du IIIe siècle. C'est aussi au cours de ce siècle que la distinction nette entre « martyr » et « confesseur » s'établit dans l'Église[119].

En conclusion, bien que le sens de « martyr de sang » pour μάρτυς semble définitivement fixé au cours du IIe siècle en régime chrétien, il appert que le terme se colore déjà de cette acception spécifique dans les écrits du Ier siècle. En effet, l'usage est encore fluctuant dans le Nouveau Testament ; μάρτυς garde le sens de « témoin » tout en étant associé, dans certaines occurrences, à l'idée selon laquelle le témoin a subi la torture et la mort en raison de sa foi. Mais l'exemple même d'Étienne suffit à prouver que le sens technique est déjà admis dans les écrits néo-testamentaires. Lapidé en raison de son enseignement, Étienne est spécifiquement qualifié de μάρτυς en Ac 22, 20. C'est sans nul doute en raison de sa mort violente, associée au témoignage de sa foi, que Luc a attribué à Étienne un tel qualificatif. Nous pouvons même affirmer qu'Étienne reçoit ce titre dès les *Actes des apôtres*. Étienne est donc un martyr et l'auteur de l'*Évangile de Luc* est le premier à le désigner ainsi.

---

114. M.-F. Baslez, *Les persécutions*..., p. 172.

115. *1 Clem* 5, 2.4.7.

116. Pour les nombreuses occurrences de μάρτυς, μαρτυρία et μαρτυρεῖν dans le *Martyre de Polycarpe*, voir H. Straathmann, « Μάρτυς κτλ. », TWNT IV, p. 512.

117. Voir Eusèbe de Césarée, *H.E.*, III, 20, 6 ; 32, 6 ; 4, 26, 3.

118. Voir notamment Hippolyte, *In Dan.* (CPG 1873), II, 35-38. Selon son éditeur, le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte daterait des années 202-204 (voir M. Lefèvre, *Hippolyte. Commentaire sur Daniel*, Paris, Cerf, ²2006, SC 14, p. 10).

119. W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », p. 464 et C. Moss, *The Myth of Persecution*..., p. 113.

2. Les Maccabées : un modèle juif pour le martyre d'Étienne

Le martyre n'est d'ailleurs pas un phénomène propre aux juifs et aux chrétiens. Dans le paganisme antique, des philosophes furent aussi exécutés pour leur παρρησία, leur franc-parler à l'égard des autorités politiques. Socrate en fut le modèle, même pour les chrétiens, qui l'érigèrent en martyr[120]. L'histoire hellénistique et romaine fut témoin de la condamnation à mort de philosophes :

> L'exécution de philosophes ne fut pas vraiment exceptionnelle. On ne saurait oublier le suicide de Sénèque, imposé par son ancien élève et pupille Néron, et il faut bien relever que Vespasien, un « bon empereur », fit décapiter Héras, un philosophe cynique, pour avoir critiqué son fils. Un certain nombre de philosophes furent menacés de crucifixion ou effectivement crucifiés pour crime de lèse-majesté à cause de leurs propos ironiques, en parole ou à l'écrit, ou de leurs provocations lors d'une audience : Théodore de Cyrène sous Lysimaque, Daphitas chez les Attalides, Helvidius Priscus sous Vespasien, Hermogénès de Tarse sous Domitien, pour n'en citer que quelques-uns[121].

La compilation des *Actes des Alexandrins* au IIIe siècle de notre ère atteste le prestige attaché aux intellectuels persécutés[122]. Ce recueil contient, sous forme dialoguée, les procès-verbaux des audiences judiciaires durant lesquelles des philosophes alexandrins comparurent et furent, souvent, condamnés par l'empereur. Dans les *Actes des Alexandrins*, les philosophes sont généralement « les martyrs d'une cause politique[123] » ; leur franc-parler à l'égard de l'empereur, qu'ils qualifient de tyran, leur vaut une condamnation pour crime de lèse-majesté. Comme pour Étienne après son requisitoire contre les « incirconcis de cœur et d'oreilles », le philosophe subit le châtiment en raison de ses provocations verbales. Dans les deux cas, le protagoniste essuie les funestes conséquences de sa liberté de parole.

Au temps des persécutions du IIIe siècle, Cyprien de Carthage remarque que le martyre n'est pas non plus chose nouvelle pour son époque. Dans son exhoration au martyre qu'il adresse à Fortunat, il déclare :

---

120. Voir *Mart. Apoll.*, 41 (éd. H. Musurillo, p. 100-101) et *Mart. Pio.*, 17, 2-3 (éd. H. Musurillo, p. 158-159).

121. M.-F. Baslez, *Les persécutions...*, p. 41.

122. Éd. H. Musurillo, *Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1954 ; Id., *De mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea graeca*, Leipzig, Teubner, 1962. Pour une brève étude de cette œuvre, voir M.-F. Baslez, *Les persécutions...*, p. 44-50.

123. M.-F. Baslez, *Les persécutions...*, p. 46.

> Les malheurs qui arrivent aux chrétiens ne sont ni nouveaux ni imprévus, puisque toujours les bons et justes et ceux qui sont soumis à Dieu par la loi de l'innocence et la crainte qu'engendre la vraie religion s'avancent par un chemin étroit et difficile, au milieu d'épreuves et de supplices lourds et de tout genre[124].

Comme pour les premiers récits de martyres chrétiens, le récit du supplice d'Étienne ne présente pas d'aspects absolument nouveaux, il tire son inspiration de modèles anciens et contemporains : ce sont moins les philosophes païens que les justes souffrants de l'ancienne Alliance qui présidèrent, chez Luc, à la genèse du récit du martyre d'Étienne. C'est l'hypothèse que nous défendrons.

L'hagiographie chrétienne, incluant les Actes de martyrs, s'est nourrie de modèles bibliques vétéro-testamentaires : « La révélation biblique tout entière (*avec* l'assimilation de l'Écriture juive par l'exégèse chrétienne) constitue l'horizon à partir duquel l'hagiographie se comprend[125] ». Le martyre juif précède ainsi le martyre chrétien[126]. Il en fut même la source. Pour T. Baumeister, « la théologie chrétienne du martyre peut être définie comme un prolongement et une modification d'un ample effort du judaïsme de donner un sens à la mort violente des juifs croyants et, plus généralement, à la persécution de juifs pieux[127]. » Les chrétiens puisèrent dans les textes juifs les prototypes de leurs propres martyrs. Non seulement la première littérature martyriale mais aussi l'art chrétien en témoignent abondamment. Les images tirées des justes souffrants de l'Ancien Testament surpassent de loin celles du Nouveau : Daniel dans la fosse aux lions ou encore les trois jeunes Hébreux jetés dans la fournaise constituent les motifs de prédilection des artisans chrétiens dans l'art funéraire du IIe au IVe siècle[128]. Le Nouveau Testament rappelle que nombre de prophètes furent persécutés pour avoir

---

124. Cyprien de Carthage, *Ad Fort.* (CPL 45), 11. Trad. B. Landry, PdF 38, p. 120. Éd. R. Weber, CCSL 3, p. 203-204 : *Nec nova aut repentina haec sunt quae nunc accidunt christianis, cum boni semper et iusti Deo innocentiae lege ac verae religionis timore devoti per pressuras et iniurias et graves ac multiformes infestantium poenas angusti itineris difficultate gradiantur.*

125. M. van Uytfanghe, « L'hagiographie : un genre "chrétien" ou antique tardif ? », AnBoll 11 (1993), p. 172.

126. Pour une opinion opposée, voir G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, p. 18 ; 22 ; 63, qui rejette l'idée d'une tradition juive à la source du concept chrétien du martyre. Selon lui, le martyre est un phénomène absolument nouveau, émergeant aux IIe-IVe s., et propre au christianisme. Mais, comme nous tentons de le montrer, le martyre des Maccabées et d'autres figures juives est bien à la source de la première martyrologie chrétienne.

127. T. Baumeister, « Zur Entstehung... », p. 36 : « Die christliche Theologie des Martyriums kann begriffen werden als Fortführung und Modifikation einer breiten jüdischen Bemühung um Sinngebung des gewaltsamen Todes glaubensstarker Juden und allgemein der Verfolgung jüdischer Frommer. »

128. Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p. 67.

rendu témoignage des visions divines qu'ils avaient reçues ; leurs imprécations contre le peuple et les rois entraînèrent leur mort[129]. Pareillement chez Ignace d'Antioche, les prophètes ont été « persécutés » (ἐδιώχθησαν), car ils ont vécu « selon le Christ » (κατὰ Χριστόν) et ont rendu témoignage du Dieu unique[130]. Les modèles de l'ancienne Alliance sont ceux qui reviennent le plus fréquemment dans les listes d'*exempla* dans les œuvres de Tertullien et Cyprien[131]. Les modèles bibliques sont cités les uns après les autres comme autant de figures dignes d'être imitées dans le martyre : Abel, Jacob, Joseph, David, Élie, Zacharie, les trois jeunes Hébreux[132], Daniel[133], Tobie, les sept frères Maccabées et Éléazar.

Toutefois, les figures juives les plus citées par les chrétiens comme modèles de martyrs demeurent, au regard des sources anciennes, les Maccabées : le vieillard Éléazar et les sept frères persécutés par le roi hellénistique Antiochus Épiphane[134]. Contraints de consommer de la viande de porc, les protagonistes, par fidélité à la Loi, refusent de manger cette nourriture prohibée et préfèrent s'élancer vers une mort certaine. Plus que tout autre récit biblique, l'épisode du martyre d'Éléazar et des sept frères dans les deuxième et quatrième livre des Maccabées (2 M et 4 M) a profondément influencé la théologie martyriale chrétienne. Selon W. Manson, le succès des martyrs maccabéens chez les hagiographes chrétiens tient au fait qu'ils ont proclamé leur foi en présence d'un gouverneur païen avant de mourir ; ils ont témoigné avec leurs lèvres et par leur vie ils ont scellé leur témoignage[135]. Maints traits décelables en 2 M et 4 M annoncent

---

129. Voir, par exemple, Mt 23, 31-39 ; Lc 11, 47-51 ; 13, 34-35 ; Ac 7, 52 ; He 11, 36-40 ; 1 Th 2, 15 (cf. W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », p. 469-470).

130. Ignace d'Antioche, *Magn* 8, 2 (éd et trad. P. T. Camelot, SC 10, p. 86-87).

131. Sur les exempla vétéro-testamentaires du martyre, voir S. Deléani-Nigoul, « Les *exempla* bibliques du martyre » dans J. Fontaine et C. Pietri (éds), *Le monde antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985 (BTT 2), p. 243-260. Cf. J. W. van Henten, « Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter », ANRW 27.1, p. 700-723 pour un recueil très utile des allusions aux martyrs juifs chez les Pères apostoliques.

132. Sur les trois Hébreux dans l'art chrétien, voir C. Carletti, *I tre giovani di Babilonia nell' arte cristiana antica*, Brescia, Paideia, 1975 ; H. R. Seeliger, « Πάλαι μάρτυρες. Die Drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der Spätantiken Kunst, Liturgie und patristischen Literatur » dans H. Becker et R. Kaczynski (éds), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, II, St. Ottilien, Eos Verlag, 1983, p. 257-334.

133. Sur Daniel, voir les études suivantes : J. Ohm, *Daniel und die Löwen. Analyse und Deutung nordafrikanischer Mosaiken in geschichtlichem und theologischem Kontext*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2008 (PTS 49), p. 173-177 ; U. Kellermann, « Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung », dans J. W. van Henten (éd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leyde, Brill, 1989 (SPB 38), p. 65-66.

134. Pour le martyre d'Éléazar, voir 2 M 6, 18-31 ; 4 M 5, 1-7, 22 ; pour les sept jeunes frères et leur mère, voir 2 M 7, 1-42 ; 4 M 8, 1-14, 10. Le livre de 2 M fut probablement composé sous le règne de l'Hasmonéen Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.) tandis que 4 M daterait du Ier siècle de notre ère. Pour une discussion détaillée sur l'origine et la date de rédaction de ces deux œuvres, voir J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs*..., p. 50-81.

135. Voir W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », p. 484.

déjà des constantes de la littérature martyriale chrétienne, comme la persévérance dans l'épreuve, le refus d'abjurer, l'insistance sur le corps supplicié, etc. M.-F. Baslez remarque également que « l'intérêt des chrétiens se concentra sur la figure de la mère des sept frères, comme exemple de fermeté dans la foi, de maîtrise de l'âme sur le corps, d'éducatrice modèle, préfigurant l'Église[136]. » Les témoignages chrétiens d'une vénération d'Éléazar, des sept frères et de leur mère comme martyrs et modèles de persévérance dans l'épreuve sont décelables dans toute la littérature des premiers siècles[137].

Clément ne cite pas explicitement le texte de *Maccabées* mais il semble avoir connaissance de traditions apparentées à 2 M et 4 M, particulièrement en *1 Clément* 5-6, 45, 4-46, 4 ; 55[138]. Les lettres d'Ignace d'Antioche et le *Pasteur d'Hermas* tirent également nombre d'expressions et images des deuxième et quatrième livre des *Maccabées*[139]. Dans les Actes des martyrs anciens, l'influence du récit des Maccabées se ressent dans le *Martyre de Polycarpe*[140] et surtout dans la *Lettre de Vienne et Lyon* consignée par Eusèbe de Césarée[141]. Dans cette lettre, relatant les persécutions des chrétiens de Gaule, l'évêque lyonnais Pothin assume bien des traits d'Éléazar. Tous deux sont des figures de premier plan de leur communauté respective. Alors qu'Éléazar a quatre-vingt-dix ans, Pothin en a *plus* de quatre-vingt-dix (ὑπὲρ τὰ ἐνενήκοντα ἔτη)[142]. Tous deux expriment également un véritable désir du martyre[143]. Pour la jeune

136. M.-F. Baslez, *Les persécutions*..., p. 197.

137. Sur la question de la postérité du martyre des Maccabées dans la martyrologie chrétienne : voir les études suivantes : L. F. Pizzolato et C. Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Milan, Vita e Pensiero, 2005 (SPM 25) ; J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes of the Christian People: Some Remarks on the Continuity Between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies », dans M. Lamberigts et P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 303-322 ; T. Rajak, « Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature », dans T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Londres — Boston — Cologne, Brill, 2001 (AGAJU 48), p. 99-133.

138. Voir notamment l'usage de ὑπόδειγμα (« exemple, modèle ») pour qualifier le martyr chez Clément de Rome et également dans 2 M et 4 M (comparer *1 Clem* 5, 1 ; 6, 1 ; 46, 1 ; 55, 1 avec 2 M 6, 28.31 ; 4 M 17, 23). Voir également J. W. van Henten, « Zum Einfluß... », p. 705-709.

139. Voir J. W. van Henten, « Zum Einfluß... », p. 712-714 pour un relevé détaillé des résonnances maccabéennes dans les épîtres d'Ignace et le *Pasteur d'Hermas*. Cf. G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, p. 121-122 sur l'usage comparable du terme ἀντίψυχον (« rançon ») chez Ignace et 4 M.

140. Pour un relevé des points communs entre le *Martyre de Polycarpe* et *2 Maccabées* et *4 Maccabées*, voir J. W. van Henten, « Zum Einfluß... », p. 716-717.

141. Cette lettre est éditée chez Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 1, 3-2, 8 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 26) et H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 62-85 (le texte édité par H. Musurillo est abrégé en *Mart. Lugd.* dans notre thèse). Sur l'influence des martyrs maccabéens sur les martyrs de Lyon, voir C. Moss, *The Myth of Persecution*..., p. 69-71.

142. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 1, 29 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 13) ; cf. *Mart. Lugd.*, 1, 29 (éd. H. Musurillo, p. 70).

143. Comparer *Mart. Lugd.*, 29 (éd. H. Musurillo, p. 70) et 2 M 6, 19. Cf. la remarque de C. Moss, *The*

Blandine, sa description « comme une noble mère encourageant ses enfants » (καθάπερ μήτηρ εὐγενὴς παρορμήσασα τὰ τέκνα) est très certainement inspirée de celle de la mère des sept jeunes frères maccabéens en 2 M 7[144]. Blandine, dans le récit des *Martyrs de Lyon*, n'a pas d'enfants ; l'allusion à 2 M 7 paraît en conséquence d'autant plus vraisemblable. La figure de la mère des sept frères est fréquemment reprise pour dépeindre des personnages féminins dans les *Actes des martyrs*, comme la mère de Marien ou celle de Flavien[145], cette dernière étant qualifiée de *Machabeica mater*.

Si l'on compare de près les martyrs maccabéens et la mort d'Étienne, des ressemblances sont immédiatement perceptibles. Plus spécifiquement, le martyre d'Étienne offre de remarquables analogies avec celui du pieux Éléazar. Le martyre d'Éléazar suit une progression narrative identique au récit d'Ac 6, 8-7, 60 : (1) à la description de la sagesse d'Éléazar succèdent (2) une apologie, (3) un supplice et (4) une parole de bénédiction pour les persécuteurs. Ces différentes séquences se retrouvent dans les *Actes des apôtres* au sujet d'Étienne :

• Éléazar et Étienne font tous deux figure de sages et de membres éminents de leur communauté respective. En Ac 6, 9-10, la sagesse d'Étienne est telle que ses adversaires ne peuvent résister à sa sagesse. Éléazar est décrit comme « un des premiers scribes » (Ελεάζαρός τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων)[146] et « versé dans la Loi » (τὴν ἐπιστήμην νομικὸς)[147] ; les titres de « scribe » et de « docteur de la Loi » seront également appliqués à Étienne dans les Passions du cycle hagiopolite, comme nous le verrons dans le chapitre 5 de ce présent travail[148]. Ce motif du « docteur persécuté » est directement tiré de Dn 11, 32-35.

• Le discours d'Éléazar[149] face à Antiochus et celui d'Étienne se présentent comme deux apologies de la vraie religion face aux objections de leurs bourreaux. Éléazar tient à rester fidèle, jusqu'à la mort, aux « vénérables et saintes lois » (τῶν σεμνῶν καὶ ἁγίων

Myth of Persecution..., p. 70 : « The similar status of Pothinus and Eleazar, both of whom were leaders in their respective communities, their advanced age, and their rush of energy as they embrace death make it likely that the author of the Martyrs of Lyons had Eleazar in mind when he sketched the contours of Pothinus's martyrdom. »

144. Voir en particulier 2 M 7, 20-23.

145. *Mart. Mar. et Jac.*, 13, 1 (éd. H. Musurillo, p. 212-213) ; *Mart. Mont. et Luc.*, 16, 4 (éd. H. Musurillo, p. 230-231).

146. 2 M 6, 18.

147. 4 M 5, 4.

148. Voir, par exemple, I. Imnaïshvili, *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 244 (შჯულის მასწავლელი) ou encore A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 26 (ἀνὴρ γραμματεὺς καὶ σοφὸς).

149. 2 M 6, 24-28 ; 4 M 5, 16-38.

νόμων)[150] tandis qu'Étienne défend la foi dans le « Juste » (Jésus-Christ) face à ceux qui l'ont mis injustement à mort (Ac 7, 51-53).

• Les paroles prononcées par Éléazar et Étienne entraînent leur condamnation et leur martyre. À Éléazar est réservé le supplice de la roue, à Étienne, la lapidation[151]. Il est à remarquer qu'Éléazar, durant son supplice, maintenait ses yeux fixés vers le ciel[152]. Selon les mots d'A. Dupont-Sommer, cette « attitude classique du martyre[153] » rappelle celle d'Étienne qui « fixa son regard vers le ciel » (ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν) et vit la gloire divine.

• Avant de rendre leur dernier soupir, Éléazar et Étienne adressent une dernière parole à Dieu[154]. Ils prient tous les deux Dieu de recevoir leur âme[155] et, fait remarquable, ils demandent également que le peuple soit pardonné et purifié de leurs fautes. Au « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » d'Étienne en Ac 7, 60 font écho ces derniers mots du vieil Éléazar :

> Tu le sais, ô Dieu, je pouvais me sauver, mais je meurs à cause de la Loi dans les tortures par le feu ! Sois miséricordieux envers ton peuple et sois satisfait de notre châtiment pour lui. Fais que mon sang le purifie et reçois mon âme comme rançon de son âme[156].

---

150. 2 M 6, 28. L'attachement à la Loi, au risque d'encourir la mort, se retrouve tout au long de l'histoire de la spiritualité juive du martyre. Dans le traité *Avodah Zarah* 17b du Talmud de Babylone est consignée l'histoire suivante : « On amena Rabbi Ḥanina fils de Teradion et on lui dit : "Pourquoi donc t'es-tu engagé (dans l'étude) de la Loi ?" Il leur dit : "(Je fais) comme le Seigneur Dieu me l'a ordonné". Ils prononcèrent immédiatement un jugement contre lui (et le condamnèrent) au bûcher, sa femme à la décapitation et sa fille à rester dans une maison de prostitution. » Éd. L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, VII, partie 2, p. 855 : אתיוה לרבי חנינא בן תרדיון אמרו ליה אמאי קא עסקת באורייתא אמר להו כאשר צוני ה' אלהי מיד גזרו עליו לשריפה ואשתו להריגה ועל בתו לישב בקובה של זונות. (voir l'analyse de ce passage par D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 56). Au Moyen Âge, le récit des Maccabées connut aussi une postérité notable. Commentant et commémorant les massacres de la première croisade de 1096, les auteurs juifs médiévaux n'ont cessé de citer en exemple les Maccabées, précurseurs des martyrs de 1096. À ce sujet voir É. Gourévitch (trad.), *Jehuda ben Chemouel le Hassid. Sefer Hassidim, le guide des hassidim*, Paris, CERF, [2]2011, p. 51-52.

151. Comparer 2 M 6, 28-30 et Ac 7, 55-60.

152. Voir 4 M 6, 6 : ἀλλὰ ὑψηλοὺς ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπεξαίνετο ταῖς μάστιξιν τὰς σάρκας ὁ γέρων (« Les yeux levés vers le ciel, le vieil homme abandonnait aux fouets ses chairs déchirées » ; trad. TOB 2010).

153. Citation d'A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, Honoré Champion, 1939, p. 110, n. 6. A. Dupont-Sommer a bien noté ici le parallèle avec le martyre d'Étienne en *Ac* 7, 55.

154. Comparer 2 M 6, 30 et Ac 7, 59-60.

155. Comparer le λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν d'Éléazar (4 M 6, 29) avec le δέξαι τὸ πνεῦμά μου d'Étienne (*Ac* 7, 59).

156. 4 M 6, 27-29 (trad. TOB 2010). Éd. Rahlfs-Hanhart, I, p. 1166 : Σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σῴζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ.

Le martyre d'Étienne, à la lumière des *Maccabées*, suit une structure narrative déjà connue dans la littérature vétéro-testamentaire. Figure du docteur persécuté et mis à mort, Étienne présente des traits remarquablement proches de ceux d'Éléazar. En outre, la séquence procès-apologie-supplice-parole de bénédiction est partagée par les deux récits. Il est fort vraisemblable que le récit du procès et de l'exécution d'Étienne soit inspiré de l'histoire maccabéenne d'Éléazar. Une telle constatation, au sujet du martyre d'Étienne, confirme que la martyrologie juive contient déjà les fondations de la martyrologie chrétienne et de la littérature ultérieure des Actes de martyrs. Citons à ce sujet Theofried Baumeister au sujet des martyrs maccabéens : « La victoire morale des martyrs, la persévérance, les tentatives de persuasion du roi et l'accumulation des tortures, le mépris de la douleur et l'impassibilité, les effets de rhétorique et une théologie narrative et expressive : tout cela imprègne le récit d'un caractère légendaire et contient en puissance les développements ultérieurs du martyre chrétien[157]. »

Notons que T. Baumeister reconnaît un autre point central du récit maccabéen : la croyance en la résurrection[158]. En 2 M 7, 9, le second frère mis à mort s'adresse au roi et s'exclame : « Scélérat que tu es, tu nous exclus de la vie présente, mais le roi du monde, parce que nous serons morts pour ses lois, nous ressuscitera pour une vie éternelle[159]. » L'attente de la résurrection est aussi un élément présent dans le martyre d'Étienne. La vision de Dieu et de son Fils en Ac 7, 56 est la promesse, pour le supplicié, de se voir élevé au ciel et accueilli dans le royaume céleste. Le jeune frère maccabéen éprouve également l'assurance d'une récompense destinée aux justes persécutés. Les Maccabées et Étienne partagent ainsi l'espoir d'une rétribution divine pour le martyre qu'ils auront subi. Cette attente est indissociable du martyre et constitue un aspect fondamental du récit de la mort d'Étienne comme de celui de toute la tradition martyriale juive et chrétienne.

Les Maccabées constituent donc le modèle dont s'est servi Luc pour la

---

καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν.

157. T. Baumeister, « Zur Entstehung... », p. 40 : « Der moralische Sieg der Märtyrer, ihre Standhaftigkeit, Überredungsversuche des Königs und Steigerung der Foltern, Verachtung der Schmerzen und Unempfindlichkeit, Rhetorik und erzählende, anschauliche Theologie — all das prägt die legendarische Darstellung und enthält das Potential für spätere christliche Entfaltungen. » Cf. C. M. Menchini, *Il discorso...*, p. 103-107 et W. Mundle, « Die Stephanusrede... », p. 137 sur une comparaison entre le martyre d'Étienne et les Actes de martyrs. Si des analogies sont constatables, l'intention de Luc est moins d'insister sur le martyre d'Étienne que sur l'apologie qu'il fait de la foi en Christ (cf. C. M. Menchini, *Il Discorso*, p. 10).

158. T. Baumeister, « Zur Entstehung... », p. 39.

159. Trad. TOB 2010. Éd. W. Kappler et R. Hanhart, p. 75 : Σὺ μέν, ἀλάστωρ, ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν ἀπολύεις, ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἀναστήσει. Cf. 4 M 16, 25.

composition de son récit en Ac 7. Il semble, plus précisement, que ce soit le martyre d'Éléazar qui ait constitué la matrice du martyre d'Étienne. Le martyre d'Étienne représente ainsi un témoignage important, jusqu'ici négligé, de la connaissance de l'histoire des frères maccabées et du vieil Éléazar parmi les tout premiers auteurs chrétiens, avant même les attestations des Actes des martyrs chrétiens et des écrits patristiques. Cette conclusion nous conduit enfin à relever un point particulier de l'écriture lucanienne : bien que l'auteur présente le martyre d'Étienne comme le point de rupture entre chrétiens et juifs de Jérusalem, il s'inspire d'un modèle juif pour écrire le martyre de son héros chrétien. En détournant un modèle martyrologique juif pour écrire la passion d'un des premiers héros de la foi chrétienne, Luc inscrit Étienne dans la prestigieuse lignée des martyrs du judaïsme afin de mieux mettre en valeur, *in fine*, la nouveauté de son héros chrétien, qui surpasse et dépasse ses précurseurs juifs.

C. L'ensevelissement et la sépulture d'Étienne

Après qu'Étienne fut lapidé, une persécution s'abattit sur les judéo-chrétiens de langue grecque, les Hellénistes, de Jérusalem. Selon Ac 8, 2, « des hommes pieux ensevelirent Étienne et firent sur lui de belles funérailles[160]. » Moins de quatre cents plus tard, en 415, la sépulture d'Étienne fut retrouvée à Caphar Gamala, une bourgade située à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Jérusalem. Malgré le silence du Nouveau Testament au sujet de l'emplacement exact du tombeau d'Étienne, une tradition bien établie, dès le Ve siècle, rapporte que le village palestinien de Caphar Gamala accueillit la dépouille d'Étienne. Les origines de cette tradition, attestée pour la première fois dans la *Révélation d'Étienne*[161], appellent une explication : la mémoire de la sépulture d'Étienne s'est-elle véritablement transmise du Ier au Ve siècle, comme le prétend la *Révélation*, alors que la tradition établissant son tombeau à Caphar Gamala est documentée au plus tôt au Ve siècle ? Que s'est-il passé entre le martyre d'Étienne et son invention en 415 ? Il convient d'éclairer cette difficulté et de déterminer, d'une manière satisfaisante, s'il existe une continuité de la mémoire de la sépulture d'Étienne depuis le Ier siècle, indépendamment du texte des Actes, ou si la tradition de Caphar Gamala est seulement le fruit d'une élaboration tardive sur la base du témoignage textuel des *Actes*.

160. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 342 : *συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ*. Ce que la TOB traduit par « funérailles » se traduirait plus justement par « lamentation » (*κοπετός*).

161. Sur ce document, cf. infra chapitre 3, p. 143 et suivant.

1. La rupture mémorielle

Les données topographiques relatives à l'ensevelissement d'Étienne, dans les *Actes des apôtres*, ne nous indiquent aucun emplacement précis. Étienne fut traîné « hors de la ville » (ἔξω τῆς πόλεως ; Ac 7, 58) pour y être lapidé[162] mais rien n'est dit au sujet de l'endroit où il fut enseveli. L'auteur, Luc, n'avait sûrement aucune connaissance précise de la localisation du tombeau ; les maigres indices que nous fournit le texte des *Actes* nous permettent, au mieux, de supposer qu'Étienne fut inhumé dans les environs de Jérusalem. Les persécutions dont furent victimes les chrétiens de Jérusalem empêchaient toute possibilité d'un enterrement hors de la cité.

Les éléments fournis par Luc sur l'ensevelissement d'Étienne sont trop vagues pour servir de documentation historique fiable. Cependant, à supposer qu'un tombeau fût bien confectionné pour le saint, il semble certain que l'emplacement de cette sépulture a été rapidement oublié. Les multiples ravages dont Jérusalem fut le théâtre éradiquèrent le souvenir du protomartyr et de son tombeau. L'affirmation d'H. Leclercq recueille notre entière approbation :

> Le corps fut donc inhumé et le lieu de la sépulture finit par être oublié. On se l'explique sans peine si on se rappelle les calamités qui accablèrent Jérusalem et dispersèrent son Église. Après le siège de la ville par Titus, la répression et le nivellement des ruines sous Hadrien, la construction d'une ville nouvelle, les plus illustres souvenirs s'effacèrent ; à tel point qu'au début du IVe siècle on ignorait l'endroit où reposait la croix du Christ[163].

La proposition d'H. Leclercq se trouve parfaitement corroborée par nos recherches, ce que nous verrons ultérieurement ; en effet, aucune source, datant du IIe siècle à 415 après Jésus-Christ, ne mentionne l'existence d'un tombeau d'Étienne à Jérusalem[164].

Cependant le texte lucanien, outre son imprécision, contient des incohérences qui laissent entendre que ce passage a fait l'objet d'une écriture particulière de la part de l'auteur. Comme le fait remarquer S. Légasse, « la cérémonie de deuil qui entoure cette

---

162. Sur les traditions concernant l'emplacement de la lapidation d'Étienne, voir chapitre 4, p. 237-262.

163. H. Leclercq, « Étienne (Martyre et sépulture de saint) » DACL V, 1, col. 632. Cf. S. Légasse, *Stephanos...*, p. 212-213. F. Manns suggère un phénomène analogue pour la tombe de Jacques ; les guerres, notamment la seconde révolte juive, et la construction d'Aelia Capitolina auraient effacé tous les souvenirs de la sépulture de Jacques (voir F. Manns, *Les Enfants de Rébecca. Judaïsme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, Saint-Germain-lès-Arpajon, Médiaspaul, 2002, p. 70-71 ; 73).

164. Cf. chapitre 2, p. 81 et suivant.

sépulture est artificielle[165]. » En effet, comme le prévoit la Mishna[166], un criminel condamné à la lapidation devait être inhumé dans un endroit prévu à cet effet[167] et ne pouvait jouir des honneurs funèbres ; de plus la lamentation publique était interdite[168], ce qui contredit l'allusion au κοπετὸν μέγαν d'Ac 8, 2. Ce passage relatant les funérailles d'Étienne, qui semble bien de la main de Luc, diverge des données de législation juive et trahit l'ignorance de l'auteur. La mention des honneurs funèbres est, à notre avis, un ajout de la part de Luc ; ne disposant d'aucun souvenir précis des circonstances de l'inhumation, cinquante ans après les faits, l'auteur du quatrième Évangile a tenu à préciser qu'Étienne fut inhumé avec la dignité qui seyait à ce héros de la foi. Cette réécriture rhétorique de l'ensevelissement d'Étienne est aussi une façon, pour l'auteur, de magnifier ce héros à qui devaient revenir les honneurs funèbres.

En outre, ce n'est qu'*a posteriori*, au gré de la diffusion et de la lecture des *Actes*, que la figure d'Étienne gagna en importance dans l'Église. Sous la plume de Luc, Étienne est déjà un héros de la foi ; il apparaît comme un des acteurs centraux des *Actes des apôtres*. Dans les premiers siècles du christianisme, il devint un modèle de martyre et le patron des diacres. Toutefois, au moment de sa lapidation, il est douteux qu'Étienne eût déjà une telle importance parmi les premiers chrétiens de Jérusalem ; par conséquent, il n'y avait pas lieu de conserver une mémoire particulière de son tombeau. La mise en valeur d'Étienne par Luc, puis par la tradition chrétienne, ne doit pas nous conduire à surestimer l'importance d'Étienne dans l'Église primitive de Jérusalem. Il fut une des victimes, parmi de nombreuses autres, de la persécution que rapporte Luc en Ac 8, 1 ; son tombeau, quand bien même il aurait une réalité historique, ne devait pas revêtir plus d'importance que celui d'autres victimes de la persécution.

Ainsi le souvenir du saint, attaché à sa sépulture, s'éteignit presque aussitôt qu'il fut inhumé. Entre la sépulture et la communauté primitive des chrétiens de Jérusalem s'opéra une véritable rupture mémorielle ; le souvenir d'Étienne devait alors se transmettre par d'autres voies que celle de son tombeau. Le lieu de la transmission de la mémoire d'Étienne, s'il ne fut pas son tombeau à Jérusalem, fut bien le texte des *Actes des apôtres*. L'Helléniste n'a pas sombré dans l'oubli ; il doit sa survie à la seule existence des *Actes apôtres*, qui, créant la figure d'Etienne comme héros de la foi sur la base des

165. S. Légasse, *Stephanos*..., p. 212.

166. Voir *Mishna*, *Sanhedrin* 6, 5-6 (éd. H. Albeck, IV, p. 188-189 ; cf. trad. H. Danby, p. 390-391).

167. Selon *Mishna*, *Sanhedrin* 6, 5, deux charniers étaient prévus pour les criminels : un pour ceux exécutés par étranglement ou décapitation, un autre pour ceux condamnés au bûcher et à la lapidation.

168. Seul le deuil est autorisé ; Voir *Mishna*, *Sanhedrin* 6, 6 (éd. H. Albeck, IV, p. 189) : וּלְא הָיוּ מִתְאַבְּלִין, אֲבָל אוֹנְנִין, שֶׁאֵין אֲנִינוּת אֶלָּא בַּלֵּב. (« on ne se lamentait pas publiquement mais on prenait le deuil, car il n'y a de deuil que dans le cœur »). La Mishna, et la langue hébraïque de même, fait une distinction entre les manifestations publiques du deuil (אֲבֵילוּת) et le deuil personnel (אֲנִינוּת).

quelques éléments conservés par la tradition mémorielle, furent lus et diffusés des siècles durant.

2. La transmission des Actes des apôtres du Ier au IVe siècle

Les plus anciens témoins manuscrits du texte grec des *Actes des apôtres* sont des papyri datant du IIIe siècle de notre ère (P^{29}, P^{38}, P^{45}, P^{48}, P^{53})[169]. Le texte a primitivement circulé sous deux formes ou recensions, connues sous les noms de recension « alexandrine » et de recension « occidentale », toutes deux attestés par les papyri les plus anciens[170]. La forme occidentale du texte, plus longue, est marquée par des ajouts de différente nature : des améliorations stylistiques, des précisions et l'élimination de contradictions apparentes[171]. La différence la plus remarquable concerne Ac 15, 20.29 ; le décret apostolique présente une forme plus éthique que ritualiste dans la recension occidentale[172]. Le texte occidental serait légèrement postérieur au texte alexandrin et aurait été l'œuvre d'un interpolateur soucieux de gloser le texte. L'identité de cet interpolateur reste énigmatique ; il pourrait s'agir d'un chrétien romain ayant vécu entre 120 et 150[173]. Les citations patristiques des *Actes*, entre le IIe et le Ve siècle, témoignent des deux recensions du texte.

Au sujet d'Ac 6-7, il existe quelques divergences entre le texte alexandrin et le texte occidental[174]. Hormis quelques doublets synonymiques, le texte occidental présente deux lieux variants notables. En Ac 6, 1, la raison de la querelle entre les Hellénistes et les Hébreux est plus spécifique que dans le texte alexandrin : les Hellénistes se plaignent que leurs veuves soient négligées par les serviteurs (διακόνων) des Hébreux[175]. Ensuite, en Ac 6, 10-11, le texte occidental présente un texte nettement

---

169. Pour une liste utile des témoins grecs et des versions anciennes, voir G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, p. 154-164.

170. P^{45} pour le texte alexandrin ; P^{29}, P^{38} et P^{48} pour le texte occidental. Le texte occidental est également connu par le fameux codex bilingue de Bèze, du Ve-VIe siècle.

171. Voir D. MARGUERAT, *Actes des apôtres...*, p. 30 ; cf. B. M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford, Clarendon Press, ^{2}1968, p. 132-133 sur le texte occidental, qu'il caractérise par sa « love of paraphrase ».

172. Le décret apostolique, dont le contenu est détaillé en Ac 15, 23-29, constitue l'ensemble des décisions d'ordre légal qui furent prises après la première assemblée de Jérusalem. Le texte occidental omet la référence aux viandes étouffées et ajoute une forme négative de la règle d'or de Mt 7, 12 (pour une discussion de ce lieu variant, voir B. M. METZGER, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Londres — New York, United Bible Societies, ^{3}1975, p. 429-434). Cf. P. TAVARDON, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des apôtres*, Paris, J. Gabalda, 1997 (CRB 37), p. 161-165.

173. Voir G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, p.168.

174. Voir P. TAVARDON, *Le texte alexandrin...*, p. 127-136.

175. Voir éd. M.-É. BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des apôtres*, I, Paris, éditions Recherche sur les civilisations, 1984 (Synthèse 17), p. 142 : ἐγένετο γογγυσμὸς ὅτι παρεθεωροῦντο [ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ]

différent. Cette variante présente l'intérêt d'insister sur l'éloquence, la force de conviction (παρρησία) d'Étienne, un trait que certains de Pères l'Église relèveront ultérieurement à son sujet[176] :

> Ils étaient incapables de résister à la sagesse qui était en lui et à l'Esprit saint par lequel il parlait, car ils étaient confondus par lui en raison de toute son éloquence (πάσης παρρησίας). Ne pouvant regarder en face la vérité, ils subornèrent des hommes, qui dirent : etc[177].

Les premiers témoignages sûrs de la connaissance des *Actes des apôtres* se trouvent chez Irénée de Lyon (140-200), qui connaît une forme occidentale du texte ; il est le premier auteur à en citer textuellement et commenter des passages[178]. Quant à Jean Chrysostome (345 ?-407), il nous offre le plus ancien témoignage d'une lecture liturgique des *Actes*[179]. Le texte était-il pourtant connu avant Irénée, au cours de la première moitié du IIe siècle ? Quelques indices relevés dans la littérature antérieure à Irénée semblent le prouver[180]. Dans un texte préservé par Eusèbe de Césarée (265-340), la *Lettre de Vienne et Lyon*, dans laquelle sont décrites des persécutions s'étant déroulées en 177 en Gaule, des emprunts faits au texte des *Actes des apôtres* sont identifiables[181]. Parmi les quelques allusions aux *Actes*, la plus évidente concerne justement Étienne : il est dit des martyrs de Gaule qu'ils priaient pour leurs persécuteurs à la manière d'Étienne, le « parfait martyr » (ὁ τέλειος μάρτυς) ; suit alors une citation fidèle

---

αἱ χῆραι τῶν Ἑλληνιστῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων.

176. Nous soulignons les lieux variants du texte occidental.

177. Voir éd. M.-É. Boismard, *Le texte occidental*..., p. 143 : οἵτινες οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας. μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας... (voir les commentaires de B. M. Metzger, *A Textual Commentary*..., p. 340-341 et P. Tavardon, *Le texte alexandrin*..., p. 127-128).

178. Voir Irénée de Lyon, *Adv. haer.* (CPG 1306), I, 6, 3 (cf. Ac 15, 29 ; 21, 25) ; I, 23, 1-2 (cf. Ac 8) ; I, 26, 3 (cf. Ac 6, 1-6) ; II, 23, 3 (cf. Ac 1, 9-11 ; 8) ; III, 1, 1 (cf. Ac 1, 7-8) ; III, 12, 1 ; 3, 12, 5 (cf. Ac 4, 31-33 ; 5, 30-32.42) ; III, 13, 3 ; 3, 14, 1 ; 3, 15, 1 ; 4, 23, 2. Voir C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 45-47.

179. F. Bovon, *De Vocatione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967 (BGBE 8), p. 29-30.

180. Pour un relevé commenté des allusions ou réminiscences se rapportant aux *Actes des apôtres* dans la littérature chrétienne ancienne, voir surtout A. Gregory, *Reception of Luke and Acts*..., p. 299-349 ; voir également, C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 34-48 ; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I, p. 170-175 ; E. Hænchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, [7]1977, p. 17-29.

181. Cf. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 45. Pour A. Gregory, les réminiscences des *Actes* dans la *Lettre de Lyon et de Vienne* ont été transmises oralement ou indépendamment du texte canonique (voir A. Gregory, *Reception of Luke and Acts*..., p. 326-328) ; ses arguments ne convainquent pas et défient l'évidence.

d'Ac 7, 60 : « Seigneur ne leur impute pas ce péché[182] » (κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην)[183]. Les *Reconnaissances pseudo-clémentines*, comme l'a démontré S. Jones, contiennent aussi des parallèles tangibles avec le texte des *Actes*[184] ; dans la section I, 27-71, qui dépend d'un « écrit de base » plus ancien, les points de dépendance les plus marquants concernent Gamaliel[185], le dessein de persécution de Caïphe[186] et la citation d'Ac 3, 22-23[187]. Le fragment de Muratori, daté de la fin du IIe siècle est également explicite : Luc y est présenté comme l'auteur des « Actes de tous les apôtres » (*Acta autẽ omniu apostolorum*)[188]. Selon l'analyse d'A. Gregory, la trame générale des Actes apocryphes de Paul, de Pierre et de Jean, datant des IIe et IIIe siècles, semble également s'être inspirée de celle des *Actes des apôtres* canoniques[189] ; bien que la datation de ces Actes apocryphes reste discutée, il ressort toutefois que les Actes canoniques étaient certainement en usage avant l'époque d'Irénée de Lyon, au IIe siècle. D'ailleurs, si Tertullien et Irénée s'emploient, avec persuasion, à défendre l'authencité des Actes canoniques, c'est que ces derniers étaient bien en circulation avant l'époque de ces deux théologiens[190]. Il semble que le texte des *Actes des apôtres* était déjà connu, de quelques auteurs anciens, dans la première moitié du IIe siècle, quelque trente ou quarante ans après la date supposée de sa rédaction[191].

---

182. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 2, 5 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 25) ; cf. *Mart. Lugd.*, 2, 5 (éd. H. Musurillo, p. 82). Cf. infra p. 92.

183. D'autres parallèles ont été utilement relevés par C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 45.

184. Voir S. Jones, « A Jewish Christian... », p. 623-626. Cf. supra p. 43-44.

185. Comparer *Rec* I, 65, 2-3 et Ac 5, 34-39.

186. Comparer *Rec* I, 71, 3-4 et Ac 9, 1-2.

187. Comparer *Rec* I, 36, 2 et Ac 3, 22-23. Voir également A. Gregory, *Reception of Luke and Acts*..., p. 333-338, pour une critique des arguments avancés par Stanley Jones.

188. *Frag. Mur.*, 34 ; éd. G. F. Hahneman, p. 6. Pour G. M. Hahneman, l'ajout de « tous » (*omniu*) les apôtres est une amplification destinée à répondre à la collection manichéenne des Actes apocryphes de Paul, Pierre, André, Thomas et Jean (G. F. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 193-194). Cf. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 44-45 ; E. Hænchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 25-27. Sur le fragment, voir l'excellent article de J. Verheyden, « The Canon Muratori. A Matter of Dispute », dans J.-M. Auwers et H. J. de Jonge (éds), *The Biblical Canons*, Leuven, Peeters, 2003 (BETL 163), p. 487-556.

189. A. Gregory, *Reception of Luke and Acts*..., p. 343-349.

190. Voir Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 13, 1-3 ; 3, 14, 1-4 (éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 250-257 ; 258-275) ; Tertullien, *De prescr. haer.* (CPL 5), XXIII, 1-7 (éd. et trad. F. Refoulé et P. de Labriolle, SC 46, p. 118-119).

191. Voir C. K. Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*..., I, p. 48 : « Early second century evidence is scanty and uncertain, but it should not be inferred that the book was not written before the middle of that century. » A. Gregory, dans la conclusion de sa monographie, n'est pas de cet avis : « We have encountered a number of significant parallels between *Acts* and Justin Martyr, the *Epistle of the Apostles* and *Pseudo-Clementine Recognitions* 1:27-71, yet none has been sufficient to disprove Campenhausen's judgement that *Acts* is not at all attested in the period before Irenaeus » (A. Gregory, *Reception of Luke and*

La relative rareté des allusions au texte des *Actes* dans la littérature chrétienne du IIe siècle laisse supposer que sa diffusion fut lente et localisée. Comme le remarque F. Bovon, « le livre des Actes des apôtres n'obtint pas dans l'antiquité chrétienne le succès que connurent les Évangiles ou les psaumes. Il ne fut cependant pas oublié et il appartient, dans l'ordre des préférences, à la classe moyenne[192]. » Cette assertion vaut également pour beaucoup d'autres écrits qui allaient composer le Nouveau Testament ; en effet, il n'existe pas encore, à cette époque, de collection connue sous le nom de Nouveau Testament. Le coût de fabrication et de copie de manuscrits entravaient la circulation des livres ; pendant longtemps, les œuvres qui allaient constituer le corpus du Nouveau Testament circulèrent de manière indépendante[193]. Certains livres, comme les Évangiles, étaient mieux connus que d'autres, notamment les *Actes* ; en conséquence, que nombre de chrétiens aient ignoré, aux premiers siècles du christianisme, le livre des *Actes des apôtres* ne doit pas nous surprendre.

Aux contraintes matérielles s'ajoutèrent les controverses qui opposèrent les chrétiens au sujet du statut des *Actes des apôtres*. En effet, il semble que les *Actes* canoniques ne furent pas reçus dans certaines communautés croyantes, qui possédaient d'autres Actes des apôtres. Notamment parmi les communautés ébionite, manichéenne et elkhasaïte, des Actes apocryphes des apôtres circulaient indépendamment des *Actes* canoniques. Dès lors, on ne peut exclure que les *Actes des apôtres* canoniques furent non seulement ignorés mais aussi contestés par certains chrétiens[194]. Aux IIe et IIIe siècles, Irénée et Tertullien s'employèrent ainsi à défendre les *Actes* canoniques face à ceux qui récusaient leur légitimité[195]. Au IVe siècle, le livre paraît encore contesté ; Eusèbe, afin de prouver l'authenticité du récit lucanien, souligne que son auteur fut un témoin oculaire du ministère de Paul et des autres apôtres, et qu'il a consigné ce qu'il a vu et entendu dans « deux livres inspirés » (θεοπνεύστοις βιβλίοις) : l'*Évangile de Luc* et les *Actes des apôtres*[196]. Selon l'hypothèse de R. Gounelle, l'attribution même du titre d'« Actes » (Πράξεις) au second volet de la geste lucanienne serait un autre indice des controverses

---

Acts..., p. 350).

192. F. Bovon, *De Vocatione Gentium*..., p. 1.

193. Voir les lignes éclairantes de B. D. Ehrman, « Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers », dans A. F. Gregory et C. M. Tuckett (éds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford — New York, OUP, 2005, p. 9-11. Il rappelle, à titre d'exemple, que le quatrième Évangile est connu par 1950 manuscrits grecs tandis que l'*Apocalypse* n'est attestée que dans 304 manuscrits.

194. Cf. R. Gounelle, « Actes apocryphes des apôtres et *Actes des apôtres* canoniques. État de la recherche et perspectives nouvelles (I) », RHPR 84 (2004), p. 7-8 ; 17-22. D'autres récits que les Actes lucaniens rapportaient les aventures d'apôtres : les *Actes d'André*, les *Actes de Jean*, les *Actes de Paul*, les *Actes de Pierre* et les *Actes de Thomas*.

195. Cf. supra p. 69, n. 190.

196. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, III, 4, 6 (éd. et trad. G. Bardy, SC 31, p. 100-101).

environnant la réception du texte canonique. En reprenant cette appellation que portaient les Πράξεις apocryphes, les chrétiens proto-orthodoxes entendaient bien s'arroger une nouvelle légitimité ; cette légitimité était d'autant plus affermie que les Πράξεις canoniques devenaient des Πράξεις ἀποστόλων : aux Actes d'un apôtre particulier, comme les *Actes de Jean*, se substituaient des Actes marqués du sceau de toute la tradition apostolique. Comme en témoigne le fragment de Muratori, les *Actes* canoniques étaient bien les *Actes* de *tous* les apôtres (*Acta autẽ omniu apostolorum*)[197].

Encore à la fin du IVe siècle, le texte des *Actes* n'est pas universellement connu. Jean Chrysostome fournit à ce sujet un précieux indice. Dans l'exorde de sa première homélie sur les *Actes des apôtres*, il précise que beaucoup ignorent encore ce livre. L'orateur se donne pour tâche de faire connaître cet ouvrage, dont la lecture est aussi profitable que celle des Évangiles :

> Beaucoup ignorent que ce livre existe ; ils ne le connaissent pas, ni même celui qui l'a écrit et composé. C'est la raison principale pour laquelle j'ai estimé nécessaire de me préoccuper de ce sujet afin d'en instruire ceux qui ne le connaissent pas et de ne pas laisser un tel trésor ignoré et caché. En effet, il ne nous sera pas moins profitable que les Évangiles, car il regorge de sagesse, d'enseignements orthodoxes et d'éclatants prodiges, notamment ceux que l'Esprit a accomplis[198].

La production de commentaires suivis des *Actes des apôtres*, durant les quatre premiers siècles du christianisme, signale que le texte de Luc connut une diffusion progressive et était lu dans certaines communautés chrétiennes. Éphrem le Syrien, au IVe siècle, produisit un commentaire, dont il nous reste une traduction arménienne datée du Ve siècle[199]. Contemporain d'Éphrem, Didyme l'Aveugle composa également un commentaire dont seuls des extraits nous sont parvenus dans la *Catena sur les Actes des apôtres*[200], éditée par J. A. Cramer. Enfin, toujours avant 415, Jean Chrysostome

197. Nous reprenons les hypothèses de R. Gounelle, « Actes apocryphes des apôtres... », p. 21-22.

198. Jean Chrysostome, *Hom. Ac. apost.* (CPG 4426), I, 1. Éd. PG 60 : 13 : Πολλοῖς τουτὶ τὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἔνι γνώριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτὸ, οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθεὶς. Διὸ καὶ μάλιστα εἰς ταύτην ἐμαυτὸν ἔκρινα θεῖναι τὴν πραγματείαν, ὥστε καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάξαι, καὶ μὴ ἀφεῖναι τοσοῦτον λανθάνειν καὶ ἀποκρύπτεσθαι θησαυρόν. Οὐδὲ γὰρ ἔλαττον αὐτῶν τῶν Εὐαγγελίων ὠφελῆσαι ἡμᾶς δυνήσεται · τοσαύτης ἐμπέπλησται φιλοσοφίας καὶ δογμάτων ὀρθότητος, καὶ θαυμάτων ἐπιδείξεως, καὶ μάλιστα τῶν παρὰ τοῦ Πνεύματος εἰργασμένων. Sur ce passage, voir F. Bovon, *De Vocatione Gentium*..., p. 7-8.

199. *Commentaire sur les Actes*, éd. N. V. Akinean, **Սրբոյն Եփրեմի աստրիոյ մեկնութիւն գործոց առաքելոց**, Vienne, Presses des Mékhitaristes, 1921 ; trad. F. C. Conybeare, « The Commentary of Ephrem on Acts » dans F. J. F. Jackson et K. Lake (éds), *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, MacMillan, 1926, p. 380-452.

200. Éd. J. A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, III, Hildesheim, Georg Olms, [2]1967.

laissa une série de cinquante-cinq homélies[201], qu'il prononça probablement en l'an 400, peu après son arrivée à Constantinople. Ce ne sont là que les commentaires qui nous sont parvenus. Parmi les commentaires perdus, nous connaissons les suivants[202] : les remarques sur les *Actes* dans les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie (début IIIe s.), vingt-sept homélies sur les *Actes* d'Origène (IIIe s.), un commentaire de Diodore de Tarse (IVe s.) et un commentaire de Théodore de Mopsueste (fin IVe s.).

L'existence de cette série de commentaires patristiques nous permet de supposer que le texte des *Actes*, en dépit d'une diffusion moindre que celle des Évangiles, connut une diffusion assez large au cours des IIIe et IVe siècles. Par conséquent, la connaissance du martyre d'Étienne, étroitement liée à la diffusion de ce texte, se répandit au cours des IIIe et IVe siècles ; comme nous le verrons dans le deuxième chapitre, c'est au cours de ces deux siècles que la prédication chrétienne accorda une importance croissante à la figure d'Étienne.

*3. Les listes d'*exempla *bibliques*

Hormis la circulation du texte des *Actes des apôtres*, un autre canal de transmission de la mémoire d'Étienne s'est révélé au cours de nos recherches : celui des chaînes d'*exempla*[203]. Dans la prédication et la littérature chrétienne datant de l'époque des grandes persécutions du IIIe siècle, des listes de martyrs bibliques furent diffusées et commentées au sein des communautés en proie à la persécution. Ces listes de martyrs étaient destinées à encourager les croyants à la persévérance. Un exemple ancien d'une telle liste est fourni par Cyprien de Carthage. À l'occasion de l'édit de Gallus de 252[204], Cyprien répondit à la demande de Fortunat, qui désirait connaître ce que l'Écriture enseignait en matière de martyre. L'évêque puise dans l'Écriture des *exempla* bibliques et les transmet à son destinataire sous la forme d'une liste commentée. Partant d'Abel, Cyprien cite les exemples de Jacob, Joseph, David, Élie, Zacharie, les trois jeunes Hébreux, Daniel, Tobie et les Maccabées[205]. Tertullien, dans le *Scorpiace*, présente une

201. Éditées dans PG 60, col. 13-384.

202. Cf. F. Bovon, *De Vocatione Gentium*..., p. 21.

203. À ce sujet, voir l'article fondamental de S. Deléani-Nigoul, « Les *exempla* bibliques du martyre » dans J. Fontaine et C. Pietri (éds), *Le monde antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985 (BTT 2), p. 243-260. Cf. supra p. 59.

204. Suite à une épidémie de peste, l'empereur ordonna que l'on sacrifiât aux dieux dans tout l'empire ; le pape Corneille fut exilé en raison de son refus. Sur la persécution de Gallus, voir P. Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle (Gallus, Valérien, Aurélien) d'après les documents archéologiques*, Paris, Victor Lecoffre, 1887, p. 20-32 et M.-F. Baslez, *Les persécutions*..., p. 319-320.

205. Cyprien de Carthage, *Ad Fort.*, 11 (éd. R. Weber, CCSL 3, 1, p. 203-210 ; cf. trad. B. Landry, PdF 38, p. 120-125). Ce traité fut composé en 257, durant l'exil de Cyprien à Curubis. Sur Cyprien et les Maccabées, voir S. Deléani, « Une typologie du martyre chrétien : la *Passion* des frères Maccabées et leur mère selon saint Cyprien », dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg, Centre d'analyse et

liste analogue et rapporte des traditions communes aux *Vies des prophètes*, telles la lapidation de Jérémie, l'immolation de Zacharie sur l'autel et le supplice de la scie infligée à Isaïe[206]. Une autre liste d'*exempla*, assez proche, est attestée chez Grégoire de Nysse, qui place Étienne dans une liste aux côtés des Maccabées, Job, Daniel, les trois jeunes Hébreux, Isaïe, Zacharie et Jean-Baptiste[207] ; à l'instar des autres listes, la part des martyrs de l'ancienne Alliance reste prépondérante.

Ces listes d'*exempla*, comme le précise S. Deléani-Nigoul, se transmettaient probablement par la prédication orale des pasteurs et ne résultaient pas d'une lecture individuelle du texte biblique :

> Le retour incessant des mêmes modèles, la quasi-fixité de leurs regroupements, l'identité des détails retenus prouvent à l'évidence que ni le choix ni la présentation des martyrs bibliques ne résultent, en règle générale, d'une lecture personnelle des Écritures. Ils semblent imposés au contraire par une tradition solidement établie et qui s'est développée indépendamment même du texte sacré[208].

Concernant les premiers martyrs de l'Église, Étienne figure en bonne place dans les listes d'*exempla* dès le IIe siècle de notre ère. Une de ces listes, qui a beaucoup circulé, retiendra notre attention. Elle fait apparaître, de manière constante, Étienne avec les apôtres Pierre, Jacques, fils de Zébédée, et Paul. Elle se présente comme une pièce rhétorique figée, propre à rappeler efficacement le sort glorieux des premiers martyrs du Christ. De plus, son caractère stéréotypé et répétitif confirme qu'elle se transmettait de manière indépendante du texte des *Actes des apôtres*. Nous la retrouvons dès Tertullien dans le *Scorpiace*, dans lequel il insiste, face aux gnostiques, sur la valeur du martyre : « Quant au fait que Pierre est assassiné, Étienne écrasé, Jacques immolé et Paul rompu, cela a été écrit avec leur propre sang[209]. » Pierre d'Alexandrie, au IIIe siècle, rappelle successivement les martyres d'Étienne, Jacques, Pierre et Paul[210]. Dans l'œuvre intitulée *Sur la Trinité*, attribuée à Didyme l'Aveugle, est reproduite une liste identique d'*exempla*

---

de documentation patristique, 1989 (CBP 2), p.189-213.

206. Voir Tertullien, *Scorpiace* (CPL 22) VIII, 1-7 (éd. A. Gerlo, CCSL 2, p. 1082-1083). Sur les *Vies des prophètes* (*Vitae prophetarum*), une œuvre chrétienne du IVe ou Ve siècle, voir D. Satran, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1995 (SVTP 11).

207. Grégoire de Nysse, *Sur les quarante martyrs* (CPG 3188), éd. PG 46, col. 785.

208. S. Deléani-Nigoul, « Les *exempla*... », p. 246.

209. Tertullien, *Scorpiace* (CPL 22), XV, 2. Éd. A. Gerlo, CCSL 2, p. 1097 : *Quod Petrus caeditur, quod Stephanus opprimitur, quod Iacobus immolatur, quod Paulus distrahitur, ipsorum sanguine scripta sunt*. Cf. p. 128.

210. Pierre d'Alexandrie, *De paen.* (CPG 1639), IX ; éd. P.-P. Joannou, p. 45. Cf. infra p. 128.

dans l'ordre suivant : Étienne, Jacques, Pierre et Paul[211]. Grégoire de Nysse (335-395), dans la huitième homélie consacrée aux Béatitudes matthéennes, commente le verset de Mt 5, 10 — « bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice car le Royaume des cieux est à eux » — en déclarant que « Paul reçoit ainsi la croix (*sic*), Jacques le glaive, Étienne les pierres, le bienheureux Pierre la crucifixion[212] la tête en bas[213]. » Eusèbe de Cesarée connaît une autre liste d'*exempla* semblable[214]. Étienne y apparaît comme le premier martyr, suivi de Jacques frère de Jean, Jacques frère du Seigneur et de Pierre. Dans la *Théophanie*, ouvrage conservé en intégralité en syriaque, Eusèbe rapporte les martyres d'Étienne, Jacques fils de Zébédée, Jacques le Mineur et Simon-Pierre :

> En effet les apôtres furent ensuite frappés par les juifs à Jérusalem, « après qu'ils furent sortis de leurs synagogues en se réjouissant d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour [son] Nom[215] ». Étienne fut lapidé par eux et Jacques fut tué par le glaive. De même, le second Jacques fut tué à l'aide de pierres. Simon, après que Jacques reçut le trône épiscopal de Jérusalem, fut livré à la croix, comme cela est mentionné dans l'Écriture. Beaucoup d'autres encore, tués par les juifs, apposèrent le sceau de la préscience de notre Sauveur[216].

Les *exempla* cités par Tertullien, Pierre d'Alexandrie, Grégoire de Nysse ou encore Eusèbe de Césarée apparaissent dans un ordre assez rigide, avec cependant quelques légères variations ; les figures d'Étienne, Jacques, Pierre et Paul sont inséparables les unes des autres et se présentent, comme les *exempla* vétéro-testamentaires déjà bien connus, comme une chaîne destinée à la prédication en temps de persécutions.

Hormis ces mentions d'Étienne dans les listes d'*exempla*, relevons également l'existence de *testimonia*, à savoir des citations bibliques isolées transmettant des paroles

---

211. Didyme l'Aveugle (CPG 2570), *De Trinitate*, III, 41, 3 (éd. PG 39, col. 988).

212. Littéralement, « l'empalement » (ἀνασκολοπισμός ; cf. Lampe, *Greek Lexicon*, p. 120).

213. Grégoire de Nysse, *De beat.*, VIII (CPG 3161). Éd. PG 44, col. 1297 : Οὕτω δέχεται τὸν σταυρὸν ὁ Παῦλος · τὸ ξίφος Ἰάκωβος · τοὺς λίθους Στέφανος · τὸν ἐπὶ κεφαλὴν ἀνασκολοπισμὸν ὁ μακάριος Πέτρος). Cf. infra p. 128.

214. Cette liste apparaît à quatre reprises dans l'œuvre de l'historien, avec quelques légères variations : Eusèbe de Césarée, *H.E.* (CPG 3495), III, 5, 2 ; *Theo.* (CPG 3488), IV, 16.17 ; 5, 31.

215. Citation d'Ac 5, 41.

216. Eusèbe de Césarée, *Theo.* (CPG 3488), IV, 17. Éd. S. Lee, p. 64 : ܗܘ ܕܐܦ ܒܫܠܝܚܘܬܗ ܩܕܡ ܙܒܢ ܐܬܝܗ ܠܥܠܡ ܐܬܪ

d'Étienne. Un *testimonium*, qui semble avoir circulé indépendamment du texte biblique, est celui des deux prières finales d'Étienne tirées d'Actes 7, 59 et 7, 60 : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου) et « Seigneur, ne leur compte pas ce péché » (κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν). Dans la littérature martyriale des premiers siècles, ces prières du protomartyr sont souvent alléguées pour rappeler la résignation et la charité des martyrs. Ces prières sont généralement citées sans référence explicite à Étienne et au texte des *Actes* et semblent avoir ainsi circulé isolément dans la prédication à destination des communautés persécutées. Dans les Actes des martyrs anciens, la prière d'Étienne d'Ac 7, 59 est citée dans le *Martyre de Carpus, Papylus et Agathonice*, le *Martyre de Pionius* et le *Martyre de Julius*[217]. Dans le récit des martyrs de Lyon est citée Ac 7, 60 comme prière invoquée par les chrétiens mis à mort[218]. Dans la littérature patristique des cinq premiers siècles, la prière d'Ac 7, 60 apparaît souvent commentée indépendamment du texte biblique et sert à souligner la mansuétude que tout martyr se doit de manifester à l'égard de ses persécuteurs[219]. Comme pour la chaîne des *exempla* d'Étienne, Pierre, Jacques et Paul, ces deux prières bibliques était probablement citées et commentées afin d'exhorter les fidèles à persévérer dans l'épreuve. Toutefois, puisque ces prières sont citées généralement sans référence à Étienne, il reste difficile de dire si ces *testimonia* étaient liés à la figure du martyr ; en effet, ils peuvent généralement être interprétés comme un encouragement à la résignation et au pardon, à l'image de Jésus-Christ, dont la mort est un exemple à suivre pour tous les chrétiens. Ils constituent toutefois un témoignage indirect de la transmission du martyre d'Étienne et de ses dernières paroles parmi les chrétiens avant le Ve siècle.

La figure d'Étienne, nous l'avons vu, s'est transmise, d'une part, par le texte biblique des *Actes* et, d'autre part, par des chaînes d'*exempla* tirés eux-mêmes de l'Écriture et circulant indépendamment de la diffusion des textes canoniques. De la composition des *Actes* à 415 s'est maintenu le souvenir d'Étienne ; ce souvenir est exclusivement, nous le croyons, littéraire et ne prend sa source que dans le texte lucanien. Cela ne suffit pourtant pas à expliquer la découverte subite de 415 à Caphar Gamala.

---

217. Voir éd. H. Musurillo, p. 35 ; 165 ; 265.

218. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 2, 5 ; cf. *Mart. Lugd.*, 2, 5 (éd. H. Musurillo, p. 82).

219. Voir Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 12, 13 ; Origène, *Sur la prière*, 14, 6 (CPG 1477) ; Basile de Césarée, *Reg. mor.*, LXV, 1 (CPG 2877) ; Ambroise, *De paen.* (CPL 156), I, 10, 47 ; *De fide* (CPL 150), XVII, 139-140 ; Théodoret de Cyr, *H.E.* (CPG 6222), V, 4, 4-5.

4. Actes 8, 2 : du texte au martyrion

À la persistance de la mémoire d'Étienne dans le christianisme des cinq premiers siècles, véhiculée par le texte des *Actes* et les listes d'exempla, s'ajoute une condition nouvelle : la vénération des saints et, plus spécifiquement, le culte de leurs reliques. C'est dans ce contexte nouveau, qui se développa à partir du IIe siècle, qu'il faut comprendre la vénération grandissante pour Étienne au cours des IIIe et IVe siècles[220]. Avant cette époque, seules quelques allusions éparses font mention du culte des reliques[221]. Le *Martyre de Polycarpe*, relatant un événement qui eut lieu le 23 février 167 ou 177, semble contenir la première attestation chrétienne d'une telle vénération[222]. Après l'exécution de saint Polycarpe, ses disciples recueillent ses ossements afin de les déposer dans un lieu où ils pourront célébrer l'anniversaire de son martyre[223] ; le déroulement ultérieur d'un culte est ainsi déjà envisagé. Au siècle suivant, Tertullien est le premier à fournir un témoignage sur la célébration annuelle de la mort des martyrs : « À chaque jour de l'année, nous offrons des sacrifices pour les morts et pour les fêtes des saints (*natalicis*)[224] ». De même, l'inhumation auprès des tombes des saints, dite *ad*

220. La bibliographie relative au culte chrétien des reliques est abondante. Nous citerons quelques monographies de référence : E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11) ; E. C. Freeman, *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, trad. de *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, Turin, Einaudi, 2012 ; E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006 ; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien, Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum biz zur Gegenwart*, Munich, C. H. Beck, ²1997 ; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55) ; A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol., Paris, Collège de France, 1946 ; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1933 (SH 20). Pour quelques recueils d'études récents, voir, entre autres, les contributions des collectifs suivants : B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23) ; J. Durand et B. Flusin (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17) ; P. A. Hayward (éd.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown,* New York, OUP, 1999

221. Voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 278-279 sur les témoignages d'un culte des saints en Afrique. Pour le IIIe siècle, Victor Saxer a relevé seulement deux témoignages ; mais au IVe siècle, il a pu en détecter neuf puis, au Ve, dix-neuf. Cette évolution de la situation africaine vaut également pour le reste de la chrétienté antique. Pour un aperçu de la naissance du culte des reliques en Orient et en Occident, voir E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 15-28; E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 7-22 ; B. Kötting, « Reliquienverehrung, ihre Entstehung, und ihre Formen, » TTZ 67 (1958), p. 321-334 ; W. Rordorf, « Aux origines du culte des martyrs », dans W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986 (TH 75), p. 363-379 ; C. Pietri, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur » dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-IVe siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988*, EFR, Palais Farnèse, 1991 (CEFR 149), p. 15-36.

222. Pour une réévaluation de la date de rédaction du *Martyre de Polycarpe* (IIIe au lieu du IIe siècle), voir C. Moss, *The Myth of Persecution*..., p. 100-104.

223. *Mart. Pol.*, XVIII, 2-3 (éd. et trad. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 232-233).

224. Tertullien, *De cor.* (CPL 21), III, 3. Éd. A. Kroymann, CCSL 2, p. 1043 : *Oblationes pro defunctis, pro*

sanctos, apparaît avant la paix de l'Église, au IIIe siècle[225]. La persécution de Dioclétien de 304 donna une impulsion décisive à la vénération et au culte des saints dans le monde chrétien[226]. Dès cette date, le phénomène connut une ampleur inédite. Puis, après la conversion de l'empereur Constantin, les pèlerinages aux lieux saints et sur les tombes des martyrs prirent leur essor ; c'est au IVe siècle que la pèlerine Égérie se rendit en Palestine afin d'y visiter les sanctuaires des saints et les lieux qu'avaient foulés les héros bibliques. Le IVe siècle fut également marqué par la première translation de reliques connue, celle de saint Babylas à Daphné, dans les faubourgs d'Antioche, en 351[227] ; cette nouvelle pratique se répandit massivement au point de devenir un trait caractéristique du culte chrétien. Diffusées puis placées dans les autels, les reliques transformèrent les églises, initialement simples lieux de réunion, en véritables lieux saints[228]. Les premières grandes inventions apparurent également au IVe siècle. Ces découvertes miraculeuses permettaient d'établir, *ab novo*, un culte pour un saint dont on avait jadis perdu le corps ou oublié la sépulture ; l'invention des reliques des saints Gervais et Protais à Milan en 386 est à compter parmi les premières inventions célèbres[229]. Ensuite, le Ve siècle, surtout dans sa première moitié, fut très riche en inventions et translations de reliques, en Orient et en Occident (invention d'Étienne en 415, de Jean-Baptiste en 452). Le VIe siècle, dans le prolongement du Ve, vit également se multiplier de telles inventions. Ainsi le culte d'Étienne ne fut possible que dans ce contexte nouveau et particulier, où la seule mémoire littéraire du saint ne suffisait plus ; dorénavant, les chrétiens nourrissaient le souci de disposer d'une présence matérielle sous la forme de reliques.

Mémoire biblique et vénération des saints. À ces deux premières conditions doit se joindre une troisième, sans laquelle le culte d'Étienne n'aurait jamais vu le jour :

---

nataliciis annua die facimus. Cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1933 (SH 20), p. 24-49.

225. Le plus ancien témoignage de cette pratique est daté de l'année 295, en Afrique ; le martyr Maximilien fut enterré auprès de Cyprien de Carthage, à la demande de la matrone Pompeiana (voir Y. Duval, *Auprès des saints corps et âmes. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe ou VIIe siècle*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 52-55).

226. Cf. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 278-279.

227. Voir Sozomène, *H.E.* (CPG 6030), V, 19, 12-19 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 495, p. 198-203) ; Grégoire de Nazianze, *Sermon* 4, XXV (éd. PG 35, col. 552) ; Jean Chrysostome, *Sur Babylas*, 67-76 (éd. et trad. M. A. Schatkin, C. Blanc et B. Grillet, SC 362, p. 178-195).

228. Cf. M.-Y Perrin, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », dans J.-M. Mayeur et alii (éds) (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 604 : « De simple salle de réunion qu'il était, il devient, en abritant une parcelle d'un corps saint, lieu saint, sanctuaire ». Cf. E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 26.

229. Sur le contexte de cette invention, voir H. Delehaye, *Les origines*..., p. 75-78. Cf. chapitre 3, p. 183-184.

l'initiative de Jean II, évêque de Jérusalem, qui fut le véritable inventeur et promoteur de son culte au début du ve siècle. Le rôle de Jean fera l'objet d'un autre chapitre[230]. Retenons, cependant, que c'est bien le texte biblique d'Ac 8, 2 qui a fondé toutes les traditions relatives à l'ensevelissement d'Étienne. Véritable lieu de la mémoire d'Étienne, le texte lucanien assura la transmission de sa figure, au cours des quatre premiers siècles, et la genèse de son culte. La memoire littéraire fut ainsi la condition de la possibilité d'une mémoire cultuelle ; comme pour d'autres saints bibliques, Étienne a vécu dans la mémoire chrétienne avant de reposer, gisant, dans les *martyria* qui lui furent dédiés. Du texte au *martyrion*, on passa ainsi d'une *memoria* à une autre[231].

⁂

Bilan

Au terme de cette première étape de notre enquête, il ressort que le personnage d'Étienne revêt davantage une dimension littéraire qu'une dimension proprement historique. Littéraire est d'abord la *genèse* du héros d'*Actes* 6-8. Dans une large mesure, Étienne est une création de Luc. Ce dernier avait probablement — cela demeure hypothétique — recueilli le souvenir du ministère et de l'exécution, advenue à Jérusalem dans les années 30, d'un juif de langue grecque converti à la nouvelle doctrine. À partir de cette tradition datant de la première persécution des judéo-chrétiens de Jérusalem, Luc travailla à la composition du personnage d'Étienne dans les chapitres 6 à 8 des *Actes*. Pour l'apologie (Ac 7, 2-53), il eut recours à un document juif en langue grecque émanant d'un auteur de la Diaspora ; l'identification de ce document reste malheureusement une entreprise difficile. En plaçant cette pièce rhétorique dans la bouche d'Étienne, Luc conféra à son personnage une épaisseur théologique. Surtout, l'insertion de ce discours dans l'épopée lucanienne permettait de fournir le motif ayant entraîné la première persécution de Jérusalem. Ensuite, le récit de la mort d'Étienne (Ac 7, 55-60) reprend les canons, connus de Luc, de la martyriologie juive ; l'auteur s'inspira certainement du martyre des Maccabées (notamment du vieil Éléazar) et des traditions sur la mort des prophètes bibliques afin d'écrire le martyre d'Étienne. La description de l'ensevelissement d'Étienne (Ac 8, 2), dont le déroulement est en contradiction patente avec la législation mishnique, est certainement une invention de

230. Voir chapitre 3, p. 143 et suivant.

231. Le latin *memoria* (comme le grec μνήμη) signifie à la fois « mémoire » et « lieu de mémoire, monument, tombe » (voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 524)

Luc. Nous devons ajouter une raison plus générale nous convainquant du profond travail d'élaboration littéraire de Luc : l'épisode d'Étienne se situe à un moment clef de l'intrigue des *Actes*. Il marque une rupture définitive entre chrétiens et juifs de Jérusalem et assure la transition avec la mission auprès des païens ; confiné à Jérusalem, le christianisme se diffuse dès lors « dans les campagnes de Judée et de Samarie » (Ac 8, 1). Le récit de la vie et et de la mort d'Étienne est ainsi tributaire du dessein théologique et littéraire de Luc ; sa place dans les *Actes* a été soigneusement conçue et façonnée.

Littéraire aussi est la *transmission* de la mémoire d'Étienne. Sa sépulture ne fut certainement pas à l'origine d'un culte, que ses disciples auraient perpétué sans solution de continuité depuis sa mort. C'est bien l'œuvre de Luc qui permit de conserver la figure d'Étienne et de garantir la naissance de son culte, plusieurs siècles après son martyre. La circulation du livre des *Actes des apôtres*, couplée aux listes d'*exempla* bibliques de la prédication chrétienne, assura ainsi la postérité littéraire de l'Helléniste. Grâce à cette postérité littéraire, bien attestée chez les Pères de l'Église dès le IIIe siècle de notre ère, une nouvelle figure d'Étienne émergea, une figure dont la sainteté grandissante conduisit les chrétiens à lui témoigner une vénération nouvelle et à lui consacrer un culte à part entière.

CHAPITRE 2
L'ÉMERGENCE D'UNE FIGURE DE SAINTETÉ : ÉTIENNE DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DU IER AU IVE SIÈCLE

Si, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, la mémoire d'Étienne s'est transmise durant les quatre premiers siècles du christianisme, il reste à savoir quelles formes particulières elle a revêtues. À cette fin, les commentaires patristiques sur Étienne représentent notre témoignage le plus important pour cette préhistoire de son culte. Pourtant, selon C. Moss, « de manière assez inattendue, les premiers chrétiens ne furent pas à ce point intéressés par le martyr Étienne[1]. » L'auteur a relevé seulement quatre occurrences à propos d'Étienne dans la littérature chrétienne des premiers siècles. Ce constat semble partagé par d'autres chercheurs : S. Voicu signale les deux homélies de Grégoire de Nysse et le sermon d'Astère d'Amasée ainsi que trois mentions chez Amphiloque d'Iconium. S. C. Mimouni n'accorde qu'une demi-page aux mentions d'Étienne avant 415, tandis que F. Bovon liste sept occurrences isolées, en plus des trois sermons des Cappadociens. V. Saxer rappelle les allusions déjà connues chez Irénée, Tertullien et les Pères cappadociens, et ajoute celles du *Bréviaire syriaque* de 411 et des *Constitutions apostoliques* ; le recueil de ces diverses mentions reste toutefois modeste[2].

Pourtant, notre examen des sources révèle une réalité bien plus riche. En effet, pour la période s'étendant de la rédaction des *Actes des apôtres* à 415, la connaissance du protomartyr ne se réduit pas aux quelques allusions que des sondages superficiels sont susceptibles de déceler. Comme noté ci-dessus, il existe tout d'abord trois homélies grecques du IVe siècle consacrées au protomartyr : deux *encomia* de Grégoire de Nysse

1. C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 2012, p. 117 : « Somewhat unexpectedly, early Christians were not that interested in Stephen the martyr. »

2. Voir C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom...*, p. 117-118 ; S. Voicu, « Les mentions d'Étienne » dans M. Bonnet et J. Voicu, *Amphiloque d'Iconium. Homélies*, II, Paris, Cerf, 2012 (SC 553), p. 360-362 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 343 ; F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 287-289 ; V. Saxer, « Aux origines du culte de saint Étienne protomartyr. La préhistoire de la révélation de ses reliques » dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 37-46. Voir également A. A. R. Bastiaensen, « Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen », *Augustiniana* 54 (2004), p. 103-107 sur les témoignages latins les plus anciens ; son inventaire n'est pas exhaustif.

(335-395) et un sermon d'Astère d'Amasée (335-415)[3]. Il existe également une traduction arménienne inédite d'un sermon de Basile de Césarée[4]. Ces textes sont entièrement dédiés à Étienne et constituent un témoignage capital pour la connaissance du culte primitif du protomartyr. Ensuite, hormis ces quatre monuments, notre étude a permis de mettre au jour une centaine d'attestations relatives à Étienne, aussi bien chez les écrivains latins, grecs que syriaques, du IIe au début du Ve siècle. L'ampleur de cette découverte montre, d'ores et déjà, que le personnage des *Actes des apôtres* était très bien connu au cours des IIe-IVe siècles, et dans de multiples aires géographiques. Cela confirme également la transmission ininterrompue du souvenir d'Étienne, étroitement dépendante de la connaissance et de la circulation du texte des *Actes des apôtres*[5] durant les quatre premiers siècles de notre ère.

Notre enquête veut tenter de retracer la façon dont la figure d'Étienne s'est métamorphosée au cours des siècles précédant l'invention de ses reliques en 415. En effet, dès l'année 415, Étienne apparaît comme une figure bien différente de celle des *Actes des apôtre*s : l'invention et la translation de ses reliques dans de prestigieux sanctuaires indiquent qu'Étienne était déjà devenu une figure de sainteté reconnue en Palestine et bien au-delà. L'enquête sur la préhistoire de cet événement nous révélera-t-elle de quelle façon Étienne était devenu « saint » Étienne au cours des quatre premiers siècles du christianisme ? Nous relèverons, par thèmes, les traits que les écrivains chrétiens ont mis en valeur au sujet d'Étienne[6]. Nous présenterons ainsi de quelle façon Étienne fut tour à tour présenté comme le premier et parfait martyr,

3. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I* (BHG 1654 ; CPG 3186), éd. O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leyde, Brill, 1968, p. 4-44 ; O. Lendle, GNO X, 1, p. 73-94 ; PG 46, col. 701-721 ; *Encomium sur Étienne II* (BHG 1655 ; CPG 3187), éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 97-105 ; PG 46, col. 721-736 ; Astère d'Amasée, *Homélie* XII (BHG 1656 ; CPG 3260), éd. C. Datema, *Asterius of Amasea : Homilies I-XIV*, Leyde, Brill, 1970, p. 157-174 ; PG 40, col. 337-352. Pour une traduction française de l'*Encomium sur Étienne II* (BHG 1655 ; CPG 3187) et de sa version arménienne, voir notre dossier, p. 559-573.

4. CPG 2981 ; cf. I. W. Driessen, « Les recueils manuscrits arméniens de saint Basile », *Le Muséon* 66 (1953), p. 82-83.

5. Cf. supra p. 67-72.

6. Notre analyse s'appuiera sur tous les témoignages patristiques antérieurs à l'année 415. Pour Jean Chrysostome, nous possédons cinq homélies éditées, mais toutes sont considérées comme des pseudépigraphes : BHG 1658 (CPG 4575 ; Aldama 463), BHG 1659 (CPG 4600 ; Aldama 394), BHG 1660 (CPG 4690 ; Aldama 453), BHG 1661 (CPG 4691 ; Aldama 301), BHG 1662 (CPG 4692 ; Aldama 418). Cette dernière homélie est sûrement de la main de Proclus de Constantinople (voir éd. et trad. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 1-16. Les seuls textes ques nous ayons retenus de Chrysostome pour notre étude sont ses authentiques *Homélies sur les Actes des apôtres*, éd. PG 60, col. 13-384

l'imitateur du Christ, l'athlète couronné, le diacre, le prophète inspiré, l'apôtre et, enfin, le disciple de Pierre.

A. Le premier et parfait martyr

> Il était donc convenable que l'anniversaire de saint Étienne suive immédiatement la Nativité du Christ, puisque Étienne, le premier, subit le martyre pour le Christ — ce qui n'est pas autre chose que de naître au ciel —, afin que l'on voie par là qu'une naissance est la conséquence de l'autre. Et c'est pourquoi l'on chante à ce sujet : « Hier le Christ est né sur la terre, pour qu'Étienne naisse aujourd'hui au ciel[7]. »

Au XIIIe siècle, Jacques de Voragine, cité ci-dessus, compilateur de la plus célèbre somme hagiographique du Moyen Âge, la *Légende dorée*, reprend la longue tradition selon laquelle Étienne fut le premier à mourir en martyr pour le Christ. Aucun qualificatif concernant Étienne n'eut autant de succès que celui de protomartyr, « premier martyr ». D'Irénée de Lyon jusqu'à nos jours, aucun ne lui a véritablement contesté cette dignité. Les Pères de l'Église ont relevé ses qualités de chef des diacres, d'imitateur du Christ et même d'apôtre, mais celle de premier et parfait martyr resta le sujet de leur prédilection. Le qualificatif de protomartyr (du grec πρωτομάρτυς) dénote à la fois une antériorité chronologique et un rang supérieur : premier martyr de l'histoire, Étienne est aussi le premier en dignité[8]. Pour les auteurs anciens, ces deux considérations se recoupent très largement ; Étienne « protomartyr » est le premier des martyrs et le plus accompli d'entre eux. Toutefois, Étienne ne fut pas le seul à jouir de la qualité de « prince » des martyrs[9]. L'expression peut s'appliquer à Jésus, comme sous la plume d'Irénée de Lyon[10], Augustin d'Hippone[11], Gélase de Cyzique[12] ou Aphraate le

---

7. Jacques de Voragine, *Légende dorée*, CVIII, 45-46 (trad. A. Boureau et M. Goullet, p. 578). Éd. G. P. Maggioni, II, p. 713-714 : *Decuit enim ut nativitati Christi continuaretur natale sancti Stephani, qui primus pro Christo martyrium sustinuit, quod est nasci in celo, ut per hoc notaretur unam ex alia sequi. Unde etiam cantatur de ipso :* '*Heri Christus natus est in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in celis*'.

8. Les noms composés grecs en πρωτο- peuvent désigner des êtres qui sont « premiers » dans le temps (par exemple, πρωτότοκος, le « premier-né ») ou en dignité (comme πρωτοπρεσβύτερος, « le prêtre en chef », synonyme de ἀρχιπρεσβύτερος).

9. Cf. G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2002 (parution originale : *Martyrdom and Rome*, Cambridge, CUP, 1995), p. 113-115.

10. Pour Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 12, 13, Jésus est le *martyrii magister* (voir éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 236 ; cf. infra p. 97-98).

11. Augustin d'Hippone, *Sermon* 313B, 3 (le Christ y est qualifié de *princeps martyrum* ; éd. G. Morin, p. 73).

12. Gélase de Cyzique, *H.E.* (CPG 6034), II, 19, 26 (éd. PG 85, col. 1280). Sur cette œuvre à l'attribution controversée, voir F. Winkelmann, « Die Quellen der Historia ecclesiastica des Gelasius von Cyzicus

Syrien[13]. Cet emploi reste toutefois rare. Toutefois, dans l'homilétique chrétienne, sainte Thècle fut également appelée « protomartyre ». Sévère d'Antioche (v-vi^e s.), dans une homélie cathédrale délivrée lors de la dédicace d'un oratoire placé sous le patronage des saints Étienne et Thècle à Antioche, rappelle que l'un fut le « premier des martyrs » (*qadmāyaw d-sāhdē*) tandis que l'autre fut le « commencement des martyres » (*rēšay d-sāhdātā*)[14].

En raison du nombre élevé de témoignages relevés, nous proposons une répartition des auteurs cités selon les aires géographiques suivantes : Asie Mineure, Alexandrie, Syrie-Palestine, Afrique et Occident latin.

1. Asie Mineure

Grégoire de Nysse (335-395) est le premier auteur à avoir consacré deux homélies entières à saint Étienne[15] ; ce sont les plus anciennes que nous possédions[16]. Dans la première de ses deux homélies, *Encomium sur Étienne I*, Grégoire de Nysse présente l'Helléniste comme le premier des martyrs :

> Car en vérité, selon la parole de Paul[17], Étienne devint un spectacle aux yeux du monde, des anges et des hommes. Il fut le premier à avoir ceint la

(nach 475) », *Byzantinoslavica* 27 (1966), p. 104-130.

13. Voir Aphraate, *Dém.*, XXI, 23 ; cf. infra p. 91.

14. Sévère d'Antioche, *Homélie* XCVII, éd. et trad. M. Brière, PO 25.1 (1935), p. 121-138. , p. 121-138. L'homélie fut prononcée entre 512 et 518, à l'occasion de la Sainte-Thècle. Au sujet de ce sermon, voir l'article de C. Burris, « Imagining Thecla : Rhetorical Strategies in Severus of Antioch's 97th Cathedral Homily », SP 42 (2006), p. 83-87, surtout p. 86-87. D'autres auteurs comme, Sévère qualifient également Thècle de « protomartyre » : Isidore de Péluse, *Épîtres* (CPG 5557), I, 160 (éd. PG 78, col. 289) ; Évagre le Scholastique , *H.E.* (CPG 7500), III, 8 (éd. J. Bidez et L. Parmentier, SC 542, p. 406) ; Jean Damascène, *Qui in fide dorm.* (CPG 8112), 9 (éd. PG 95, col. 253). Sur le culte de sainte Thècle dans l'Antiquité tardive, voir l'ouvrage S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford, OUP, ²2009.

15. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I* (CPG 3186 ; éd. O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leyde, Brill, 1968, p. 4-44 ; O. Lendle, GNO X, 1, Leyde, 1990, p. 73-94 ; PG 46, col. 701-721) et *Encomium sur Étienne II* (CPG 3186 ; éd. Lendle, GNO X, 1, Leyde, 1990, p. 97-105 ; PG 46, col. 721-736). Pour une étude des thématiques de ces deux sermons, voir J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church : Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr », SP 47 (2010), p. 9-19 et E. Mühlenberg, « Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus) », dans P. Gemeinhardt et J. Leemans (éds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 — 450 AD)*, Göttingen, De Gruyter, 2012 (AK 116), p. 115-132.

16. Voir J. Daniélou, « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », RevSR 29 (1955), p. 367-368 sur la date de ces deux homélies. La première fut prononcée le 26 décembre 386 et la seconde le lendemain de la même année.

17. Cf. 1 Co 4, 9.

> couronne du martyre, le premier à avoir ouvert la voie du chœur des martyrs, le premier à avoir résisté au péché jusqu'au sang[18].

Reprenant un motif cher aux Pères cappadociens[19], Grégoire de Nysse dit d'Étienne, dans sa seconde homélie, qu'il est le « premier fruit » (πρῶτος καρπὸς) que « les ouvriers de la vérité évangélique » (οἱ δὲ τῆς εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐργάται) ont offert au Seigneur. Alors que les juifs produisirent une couronne d'épines pour le Seigneur, l'Église lui offrit un fruit agréable, Étienne :

> « Après le Christ sont venus les porteurs du Christ[20] ; après le soleil de justice (Ml 3, 20) sont venus les luminaires du monde habité. Le premier à fleurir pour nous, c'est Étienne. Il fut un premier fruit offert à Dieu, non tressé[21] avec les épines des juifs, mais avec l'abondance de l'Église. En effet des juifs, après avoir tressé une couronne faite d'épines, la placèrent sur la tête du Sauveur[22] et présentèrent ainsi au maître du vignoble les fruits mérités de leur labour impie, comme cela était prédit par la prophétie : « La vigne du Seigneur Sabaoth est la maison d'Israël et l'homme de Juda est un jeune plant chéri. J'attendais qu'il produisît du raisin, mais il produisit des épines[23]. » Tandis que les ouvriers de la vérité évangélique offrent au maître un premier avant-goût[24] de piété et une fraîche[25] prémice issue de la récolte[26], Étienne, le saint homme, comme une couronne formée de ses nombreuses et diverses vertus.

---

18. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 76, 2-6. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 76 : ἀληθῶς γὰρ κατὰ τὴν Παύλου φωνὴν θέατρον ἐγενήθη τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις ὁ Στέφανος, πρῶτος τὸν στέφανον τῆς μαρτυρίας ἀναδησάμενος, πρῶτος τῷ χορῷ τῶν μαρτύρων ὁδοποιήσας τὴν εἴσοδον, πρῶτος ἀντικαταστὰς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν μέχρι τοῦ αἵματος.

19. Cf. infra p. 86-87.

20. Le terme grec χριστοφόρος désigne celui qui est empli ou inspiré par le Christ (cf. Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1533).

21. Jeu de mots avec Étienne, Στέφανος, « couronne » en grec.

22. Cf. Mt 27, 29.

23. Citation modifiée d'Es 5, 7 (éd. Rahlfs-Hanhart, II, p. 571 : ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι κρίσιν, ἐποίησεν δὲ ἀνομίαν καὶ οὐ δικαιοσύνην ἀλλὰ κραυγήν ; « J'attendis qu'il produisît un jugement, mais il produisit l'injustice, non pas la justice mais un cri »).

24. Προοίμιον en grec ; pour le sens d'« avant-goût », voir Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1160.

25. Litt. : « première » (πρώτην).

26. Sur Étienne comme « prémices » (ἀπαρχή), cf. Grégoire de Nazianze, *Sermon* 15, III (éd. PG 35, col. 913) ; Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 8, 2.

Grégoire de Nazianze (329-389) souligne la prééminence du martyre d'Étienne dans son *Éloge des Maccabées* (*In Machabaeorum laudem*) ; pour le Cappadocien, si Éléazar représente la prémice (ἡ ἀπαρχή) de ceux qui souffrirent avant le Christ[27], Étienne fait figure des prémices de ceux qui furent martyrisés après le Christ[28]. Grégoire, en reprenant l'image des premier fruits consacrés à Dieu[29], rappelle que le martyre est un véritable sacrifice offert au Tout-puissant. Dans ses *Poème moraux*, Grégoire reprend la métaphore et l'applique au protomartyr :

> Nous ne pouvons passer à côté de la vertu d'Étienne,
> Dont je sais qu'il est la prémice des martyrs et des victimes,
> Et qui fut sous les pierres écrasé ; cependant — quel prodige ! —
> Sa voix retentit au milieu des jets de pierres
> Et il accorda, en suppliant Dieu,
> Le pardon à ceux qui le lapidaient, comme s'ils étaient ses bienfaiteurs.
> Ces choses-là n'ont-elles pas pour exemple, de façon éclatante, Dieu[30] lui-même,
> Ainsi que ses souffrances et ses enseignements ?
> Car, bien qu'il fût Dieu et le maître des foudres,
> Il fut conduit pour être immolé comme un agneau sans voix.
> Combien de crachats et de coups a-t-il endurés[31] !

Astère d'Amasée (335-415), sous l'influence des Cappadociens[32], et notamment de Grégoire de Nysse, reprend la métaphore de la « prémice » (ἀπαρχή) ; dans son homélie en l'honneur d'Étienne, il déclare que ce dernier est « la prémice des martyrs,

---

27. Cf. supra p. 85.

28. Voir Grégoire de Nazianze, *Sermon* 15, III. Éd. PG 35, col. 913 : Ἐλεάζαρ ἐνταῦθα, τῶν πρὸ Χριστοῦ παθόντων ἡ ἀπαρχὴ, ὥσπερ τῶν μετὰ Χριστὸν Στέφανος. Sur ce sermon de Grégoire, où le Cappadocien dépeint Julien l'Apostat sous les traits d'Antiochus IV, voir V. M. Limberis, *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 38 et surtout l'article de M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs, » *Byzantion* 64 (1994), p. 166-192.

29. Cf. Dt 26, 10.

30. Il faut comprendre ici Jésus-Christ.

31. Grégoire de Nazianze, *Carm. mor.* (CPG 3035), XXV, 231-242. Éd. PG 37, col. 830 : Οὐκ ἄν παρέλθοιμ' οὐδὲ τοῦ Στεφάνου καλὸν, / Ὃν οἶδ' ἀπαρχὴν μαρτύρων καὶ θυμάτων. / Λίθοις ἐχωννυτ'· ἀλλ' ὅμως, τοῦ θαύματος ! / Μέσος λιθασμοῦ, φθόγγος ἐξηκούετο, / Αὐτός τε συγχώρησιν, ὡς εὐεργέταις, / Διδοὺς λιθασταῖς, τὸν Θεόν τ' αἰτούμενος. / Ταῦτ' οὐ προδήλως τῆς Θεοῦ τυπώσεως, / Καὶ τῶν ἐκείνου καὶ παθῶν καὶ δογμάτων, / Ταῦτ' οὐ προδήλως τῆς Θεοῦ τυπώσεως, / Καὶ τῶν ἐκείνου καὶ παθῶν καὶ δογμάτων, / Ὃς ὢν Θεός τε καὶ κεραυνῶν δεσπότης, / Ὡς ἀμνὸς ἤγετ' εἰς σφαγὴν ἀφωνίᾳ ; / Ἐμπτυσμάτων τε καὶ ῥαπτισμάτων ὅσων Ἠνέσχετ' !

32. Voir A. Bretz, *Sudien und Texte zu Asterios von Amasea*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914 (TU 40.1), p. 34-39.

maître des peines endurées pour le Christ, fondement de la bonne confession. Car personne, avant Étienne, n'avait versé de sang pour l'Évangile[33]. »

Amphiloque d'Iconium (340-395) évoque à plusieurs reprises le protomartyr dans son œuvre. Dans son *Homélie* 10, 1, prononcée peut-être le jour de la Saint-Étienne, il s'en remet au jugement du saint pour expliquer la parole du Christ de Jn 14, 28, « le Père est plus grand que moi ». Amphiloque qualifie Étienne, dans le texte conservé en syriaque, de *rēšā d-sāhdē*, « protomartyr » : « Examinons la parole en nous en remettant pour le sens des mots au jugement et à l'arbitrage du protomartyr Étienne[34]. »

2. Alexandrie

L'Alexandrin Origène (185-253) produisit une œuvre en manière d'apologie du martyre, l'*Exhortation au martyre* ; pourtant, pas une seule fois n'apparaît Étienne, à qui il préfère manifestement les figures des Maccabées comme modèles du martyre[35]. Toutefois, dans la *Commentariorum series* consacrée à l'*Évangile selon Matthieu*, Origène qualifie Étienne de « protomartyr » (*Stephani protomartyris*)[36]. L'emploi est surprenant car le terme ne semble apparaître, de façon systématique, qu'à partir du IVe siècle, comme en témoignent Épiphane de Salamine ou Grégoire de Nysse[37]. L'utilisation du terme, appliquée à Étienne, un siècle avant son emploi usuel chez les Pères, semble exceptionnelle. Remarquons cependant qu'une famille de la tradition manuscrite latine de la *Commentariorum series* préserve aussi la leçon *martyris*[38]. Des deux leçons, cette dernière nous semble plus ancienne. En effet, il est plus aisé d'expliquer le passage de *martyris* à *protomartyris* que celui de *protomartyris* au plus sobre *martyris*. Nous pensons, pour ces raisons, que la leçon *protomartyris* est une innovation d'un copiste latin. Cela étant dit, Origène reconnaît Étienne, non pas strictement comme « protomartyr » mais comme « premier martyr » (*primo martyri Stephano*) dans ses *Commentaires sur l'Épître*

---

33. Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 2, 1. Éd. C. Datema, p. 165 : ἀνὴρ ἀπαρχὴ τῶν μαρτύρων, διδάσκαλος τῶν ὑπὲρ Χριστοῦ πόνων, κρηπὶς τῆς καλῆς ὁμολογίας. Cf. Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 8, 2 (éd. C. Datema, p. 169).

34. Trad. M. Bonnet, SC 553, p. 195. Éd. C. Moss, SC 553, p. 194 : ܢܬܒܘܢ ܠܡܠܬܐ ܕ ܒܢܦܫܢ ܠܡܫܡܥ ܕܡܠܬܐ ܘܠܕܝܢܐ ܕܩܪܝܫܐ ܕ ܣܗܕܐ ܐܣܛܦܢܘܣ.

35. Cf. Origène, *Exh. mart.* (CPG 1475) XXII-XXVII (éd. P. Kœtschau, GCS 2, p. 19-24 ; trad. G. Bardy, p. 234-242). Sur Origène et le martyre d'Étienne, voir l'article de B. Dehandschutter, « Origen and the Episode on Stephen in the Book of *Acts* », dans G. Heidl et R. Somos (éds), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August — 2 September 2005*, Leuven — Paris — Walpole (MA), 2009 (BETL 228), p. 141-148, entièrement consacré à la question.

36. Origène, *Commentariorum series* (CPG 1450, 2), 28 (éd. E. Klostermann, GCS 38, p. 50).

37. Cf. G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, p. 114.

38. Voir éd. E. Klostermann, GCS 38, p. 50

aux Romains, V, 8 : « Ainsi apparut alors au premier martyr Étienne, qui avait déjà franchi la marche de la perfection, Jésus-Christ se tenant debout à droite de la puissance[39] ».

L'évêque d'Alexandrie Pierre, qui joua un rôle de premier plan dans le schisme mélétien[40], vécut entre la fin du IIIe siècle et 311, année où il fut décapité. Parmi ses œuvres restantes, *Sur la pénitence* rappelle le souvenir d'Étienne. Après avoir cité les paroles prophétiques de Jésus au sujet de la persécution à venir[41] et son invitation à la vigilance[42], Pierre d'Alexandrie évoque la lapidation d'Étienne avec les martyres de Jacques, Pierre et Paul. Pour Pierre, comme pour son concitoyen Origène, Étienne fut le premier martyr après le Christ :

> C'est ainsi qu'Étienne, marchant le premier sur ses traces[43], subit le martyre, saisi à Jérusalem par des gens iniques et emmené devant le Sanhédrin, lapidé au nom de Jésus, il fut glorifié pendant qu'il priait et disait : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (Ac 7, 60)[44].

Le témoignage de Pierre confirme ce que nous avons constaté au sujet d'Origène : le christianisme alexandrin, dès le IIIe siècle, reconnaît Étienne comme premier martyr et transmet fidèlement cette tradition.

Quant à Didyme l'Aveugle (313-398), dans son traité *Sur le Saint-Esprit*, il qualifie Étienne de « premier témoin de la vérité » (*primus ille testis ueritatis*) et ajoute qu'il est « digne de son nom » (*dignus nomine suo*)[45]. L'ancienne traduction latine a,

---

39. Origène, *Comm. in ep. Rom.* (CPG 1451, 1), V, 8. Éd. PG 14, col. 1042 : *Sic denique primo martyri Stephano qui iam ad perfectionis venerat gradum, stans a dextris virtutis apparuit Iesus Christus*. Cf. Origène, *Sur la prière* (CPG 1477), VI, 5 (éd. E. Kœtschau, GCS 3, p. 315) ; *Commentariorum series* 66 (éd. E. Klostermann, GCS 38, p 157) ; *Traité des principes* (CPG 1482), II, 3, 4, 150 (éd. H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252, p. 258) sur trois autres brèves allusions au martyre d'Étienne.

40. Durant l'emprisonnent de l'évêque Pierre pendant les persécutions de Dioclétien, le prêtre et confesseur Mélèce usurpa le titre d'évêque d'Alexandrie et fonda une « Église des martyrs » composée de confesseurs de la foi. Le schisme fut provisoirement résolu lors du concile de Nicée en 325 ; il perdura en Égypte jusqu'au VIIIe siècle (cf. L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1983, p. 67-68 ; G. Bardy, « Les origines de l'arianisme et le concile de Nicée », dans Fliche-Martin III, p. 87-88 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, Paris, Fontemoing & Cie, 1910, p. 97-100).

41. Mt 10, 17-23.

42. Mt 26, 41.

43. Les traces de Jésus-Christ, mentionné précédemment par Pierre d'Alexandrie.

44. Pierre d'Alexandrie, *De paen.* (CPG 1639), IX (trad. modifiéee de P.-P. Joannou, p. 45). Éd. P.-P. Joannou, p. 45 : Οὕτω Στέφανος πρῶτος κατ' ἴχνος αὐτοῦ μαρτύριον ἀναδεξάμενος, ἐν Ἱεροσολύμοις συναρπασθεὶς ὑπὸ τῶν παρανόμων καὶ ἀχθεὶς ἐν τῷ συνεδρίῳ, λιθοβολούμενος ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, ἐδοξάσθη παρακαλῶν καὶ λέγων· Κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην'.

45. Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto* (CPG 2544), 37 (éd. et trad. L. Doutreleau,

semble-t-il, rendu par *testis* le terme grec μάρτυς ; dans ce cas, nous croyons plutôt comprendre ici qu'Étienne fut le premier « martyr » et, pour cette raison, mérite le nom d'Étienne (« couronne ») pour son combat pour la foi. Didyme, fidèle à la tradition alexandrine, préserve et transmet la figure d'Étienne comme « premier martyr ».

3. Syrie-Palestine

Eusèbe de Césarée (260-340) semble être le premier auteur à accorder un intérêt plus prononcé pour Étienne et son martyre. Étienne apparaît assez fréquemment sous la plume de l'historien en figurant dans les listes des glorieux martyrs de l'Église. Soucieux d'écrire l'histoire des chrétiens persécutés dans l'Empire, Eusèbe n'omet pas de souligner que le premier d'entre eux fut bien Étienne. Dans son *Histoire ecclésiastique*, II, 1, 1, il rappelle le destin des apôtres après l'Ascension :

> Celui-ci [*scil.* Étienne] aussi, le premier après le Seigneur, fut mis à mort aussitôt après son institution[46], comme s'il avait été mis en avant pour cela : il fut lapidé par les meurtriers du Seigneur ; et ainsi, le premier il remporta la couronne des victorieux témoins du Christ, couronne dont il portait le nom[47].

L'évocation de la première persécution contre les chrétiens de Jérusalem, décrite en Ac 8, 1, est aussi prétexte, pour Eusèbe, de remarquer qu'elle fut précédée de la mort d'Étienne : « À la suite de cela, frappé de pierres, Étienne succomba pour avoir parlé en toute franchise à la foule des juifs et une persécution extraordinaire s'abattit sur ceux qui honoraient le nom de Jésus[48]. » Une description similaire est aussi présente en *Histoire ecclésiastique*, II, 1, 8, qui précise que la persécution eut lieu au moment du martyre d'Étienne (ἐπὶ τῇ τοῦ Στεφάνου μαρτυρίᾳ)[49]. Dans la *Théophanie*, une autre œuvre d'Eusèbe transmise intégralement en syriaque et dont il ne reste que quelques fragments grecs, l'historien cite trois fois Étienne, dans une liste d'*exempla*, comme le premier des

---

SC 386, p. 176-177).

46. Littéralement, « au moment où il reçut l'imposition des mains » (ἅμα τῇ χειροτονίᾳ ; Ac 6, 6).

47. Eusèbe de Césarée, *H.E.* (CPG 3495), II, 1, 1. Trad. G. Bardy (rév. L. Neyrand, p. 85). Éd. G. Bardy, SC 31, p. 49 : ὅς καὶ πρῶτος μετὰ τὸν κύριον ἅμα τῇ χειροτονίᾳ, ὥσπερ εἰς αὐτὸ τοῦτο προαχθεὶς, λίθοις εἰς θάνατον πρὸς τῶν κυριοκτόνων βάλλεται, καὶ ταύτῃ πρῶτος τὸν αὐτῷ φερώνυμον τῶν ἀξιονίκων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων ἀποφέρεται στέφανον. Sur la thématique d'Étienne (« la couronne ») couronné pour son martyre, voir infra p. 105-111.

48. Eusèbe de Césarée, *Dém. év.* (CPG 3487), III, 5, 62. Éd. I. A. Heikel, GCS 23, p. 122 : μετὰ δὲ ταῦτα λίθοις βληθεὶς ἀναιρεῖται Στέφανος, ἐπὶ τοῦ Ἰουδαίων πλήθους παρρησιασάμενος, καὶ διωγμὸς οὐχ ὁ τυχὼν ἐπανίσταται τοῖς πρεσβεύουσι τὸ τοῦ Ἰησοῦ ὄνομα.

49. Cf. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 1, 8 (éd. G. Bardy, SC 31, p. 50).

apôtres martyrisés, après lequel figurent Jacques le frère de Jean, Jacques le frère de Jésus et Simon-Pierre[50]. De nouveau, la lapidation d'Étienne est directement liée, pour Eusèbe, à la première persécution de l'histoire du christianisme. Traduisons, parmi ces trois attestations, la plus longue concernant Étienne, *Théophanie* 5, 31 :

> Après ces événements, Étienne fut lapidé et mourut, car il avait parlé ouvertement contre la foule des juifs. Une persécution, qui ne fut pas des moindres, s'abattit sur ceux qui étaient les messagers du nom de Jésus. De nouveau, à un autre moment, alors qu'Hérode était roi des juifs, il tua Jacques, le frère de Jean, par le glaive et ce fut le même qui emprisonna Pierre en le mettant aux fers, comme cela est consigné dans les *Actes des apôtres* (Ac 12, 1-6)[51].

Eusèbe, en liant la première persécution contre les chrétiens à la mort d'Étienne, écrit avec un dessein bien précis. En effet, aucun autre auteur de la période n'insiste à ce point sur l'étroite dépendance de ces deux événements. Le martyre d'Étienne constitue, en somme, la genèse de toutes les persécutions chrétiennes. Le témoignage d'*Histoire ecclésiastique* II, 1, 8 laisse même entendre que la persécution est concomittante au martyre d'Étienne (ἐπὶ τῇ τοῦ Στεφάνου μαρτυρίᾳ). Dans le projet d'écriture d'Eusèbe, la lapidation d'Étienne ouvre une nouvelle époque, au sens lucanien du terme[52], celle des persécutions chrétiennes. Étienne, « le premier », inaugure la lignée des martyrs et ouvre une nouvelle page de l'histoire de l'Église.

Épiphane de Salamine (315-403), chez qui nous avons relevé huit allusions à Étienne, évoque surtout son martyre et sa vision des cieux ouverts. Épiphane, comme les auteurs que nous avons précédemment cités, ne possède pas d'informations au sujet d'Étienne en dehors de celles contenues dans les *Actes*. Il est notamment question d'Étienne comme « saint martyr de Dieu » (Στέφανος ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ μάρτυς) en *Panarion* 44, 6, 1. Il convient de noter qu'il s'agit, dans notre inventaire, de la première apparition de l'épithète « saint » (ἅγιος). Toujours dans le *Panarion* (25, 1, 1 ; 70, 6, 3)[53], Étienne est même qualifié de « protomartyr » ; cet emploi de « protomartyr », à

50. Voir Eusèbe de Césarée, *Theo.* (CPG 3488), IV, 16. 17 ; V, 31. Sur les listes d'*exempla*, voir supra p. 72-75.

51. Eusèbe de Césarée, *Theo.* (CPG 3488), V, 31. Éd. S. Lee, p. 193-194 : ܚܠܦ ܗܠܝܢ ܕܒ ܚܪܘܫܐ ܕܝܗܘܕ̈ܐ ܐܬܪܓܡ ܗܘ ܒ̈ܐ ܕܐܬܐ ܥܠ ܟܠ ܡܢ ܕܐܡܪ ܠܗ̇ ܕܐܬ ܒܫܡ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚ

l'exception de celui retrouvé chez Origène[54], dont nous récusons l'authenticité, est le plus ancien du corpus patristique. Enfin, à deux autres reprises, pour introduire une citation d'Ac 7, 56, Épiphane affuble Étienne de l'épithète « bienheureux » (ὁ μακάριος Στέφανος)[55]. Avec Épiphane de Salamine semble être franchie une étape décisive : Étienne est non seulement devenu « saint » Étienne, mais il reçoit aussi le titre honorifique de « protomartyr » qu'il ne cessera jamais de porter.

Aphraate le sage persan (IVe s.) fournit une indication importante, dont la valeur pour la connaissance de la date liturgique de la Saint-Étienne sera étudiée plus tard[56]. Pour Aphraate, le martyre d'Étienne vient en second, après celui de Jésus-Christ. Jésus-Christ est le premier martyr et Étienne vient en seconde place, devançant Pierre et Paul. Néanmoins, il est déjà remarquable qu'Étienne précède les apôtres eux-mêmes dans l'excellence du martyre :

> Le martyre de Jésus fut le plus grand et le meilleur : il surpassa en tribulation et en confession tous ceux d'autrefois et tous ceux à venir. Puis il y eut Étienne le martyr fidèle (*sāhdā mhaymnā*), que les juifs lapidèrent. Simon et Paul furent des martyrs parfaits. Jacques et Jean marchèrent sur les traces de leur maître le Messie[57].

Les *Constitutions apostoliques*, composées aux alentours de l'an 380 en Syrie[58], évoquent Étienne comme le « protomartyr » de Jésus. Dans un paragraphe consacré à la nécessaire équité à observer lors d'un procès, l'auteur anonyme rappelle que la moralité des témoins doit être éprouvée ; en effet, il est arrivé que des personnes déposassent de faux témoignages, comme « la foule des juifs à Jérusalem contre le Seigneur et contre Étienne, son premier martyr » (καὶ τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ κυρίου ἐν Ἱερουσαλὴμ

54. Cf. supra p. 87-88.

55. Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), 54, 5, 10 ; 62, 6, 9 (éd. K. Holl, GCS 31, p. 323 ; 395).

56. Voir chapitre 6, p. 313 et suivant.

57. Aphraate, *Dém.*, XXI, 23. Trad. M.-J. Pierre, SC 359, p. 838-839 ; éd. J. Parisot, PS I, 1, col. 988 : ܘܟܠ ܫܒܚܐ ܗܘ ܒܟܠܗ ܘܫܦܝܪ ܗܘ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܚܕܝ ܥܠ ܟܠ ܫܒܚܐ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫܐ ܕܗܘ ܐܝܟ ܫܒܚܐ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫܐ ܕܗܘ ܐܝܟ ܫܡܥܘܢ ܘܦܘܠܘܣ ܗܘ ܗܘ ܫܒܚܐ ܕܫܠܡ ܗܘ ܗܘ ܫܒܚܐ ܕܫܠܡ ܝܥܩܘܒ ܘܝܘܚܢܢ ܗܠܟܘ ܒܬܪ ܐܪܚܬܐ ܕܪܒܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܘܟܠ ܫܒܚܐ ܕܫܠܡ. Remarquons qu'Étienne n'est plus qualifié de martyr parfait, comme Pierre et Paul, mais de martyr fidèle.

58. Voir le commentaire de M. Metzger (éd.), *Les constitutions apostoliques*, I, Paris, Cerf, 1985 (SC 320), p. 55-62.

καὶ κατὰ Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος αὐτοῦ)[59]. En VIII, 18, 2 et en VIII, 33, 9[60], Étienne est aussi qualifié de « protomartyr » (πρωτομάρτυρος).

4. Afrique et Occident latin

En monde latin, la première attestation d'Étienne comme premier martyr se trouve l'évêque Cyprien de Carthage (200-258), dans son traité *Sur les bienfaits de la patience* (*De bono patientiae)* ; l'auteur africain rappelle qu'il convenait qu'Étienne fût le « premier martyr du Christ précédant les martyrs qui le suivraient dans une mort glorieuse » (*Sic esse opportuit primum martyrem Christi qui martyras secuturos gloriosa morte praecurrens*)[61].

La *Lettre de Vienne et Lyon*, dont l'auteur reste anonyme mais qui pourrait bien être Irénée lui-même[62], semble être le témoignage le plus ancien de la connaissance du martyre d'Étienne dans l'Église. Envoyée peu après 177 aux Églises d'Asie et de Phrygie de la part des chrétiens de Vienne et de Lyon, la lettre rapporte les persécutions advenues en Gaule durant l'année 177, sous l'empereur Marc Aurèle. Cette missive n'est connue que par la transmission d'Eusèbe de Césarée, qui en reproduit de substantiels extraits dans son *Histoire ecclésiastique*. D'après la lettre, les chrétiens de Gaule se distinguèrent pour leur endurance et leur imitation des martyrs[63]. En *Histoire ecclésiastique* V, 2, 5, l'auteur de la lettre dit même que leur vertueuse conduite était semblable à celle de saint Étienne, qualifié de « martyr parfait » (τέλειος μάρτυς), en raison de sa prière, qui en reprenant les mots de Jésus en Lc 23, 34, apparaît comme son parfait imitateur :

> Ils s'humiliaient eux-mêmes sous la main puissante par laquelle ils sont élevés bien haut maintenant. Alors ils défendaient tout le monde et n'accusaient personne ; ils déliaient tout le monde et ne liaient personne ; ils priaient pour ceux qui leur infligeaient des supplices, comme Étienne, le martyr parfait : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché (Ac 7, 60) ». Mais si

59. Voir *Const. apost*., II, 49, 3 (trad. et éd. M. Metzger, SC 320, p. 292-295).

60. Voir trad. et éd. M. Metzger, SC 336, p. 220-221 ; 242-243. À propos de cette dernière occurrence et de son son importance pour la liturgie de la Saint-Étienne, voir infra p. 318.

61. Cyprien de Carthage, *De bon. pat.* (CPL 48), 16 (éd. C. Moreschini, CCSL 3A, p. 127).

62. Voir C. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine,* I, *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 260-261 ; P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, CERF, 1961 (Patristica 2), p. 54-61.

63. Eusèbe de Césarée, *H.E*., V, 2, 1-4 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 23-25) ; cf. *Mart. Lugd*., 2, 1-4 (éd. H. Musurillo, p. 82).

> celui-ci a prié pour ceux qui le lapidaient, à combien plus forte raison le doit-on pour les frères[64].

Aussi ancien que celui de la *Lettre de Vienne et Lyon*, le témoignage de l'évêque de Lyon Irénée (140-200) est tout aussi significatif. Dans les livres III et IV de son *Contre les hérésies*, conservés seulement en traduction latine, Irénée caractérise Étienne comme le premier à être mort pour le « témoignage du Christ » (*propter Christi martyrium*). Ce témoignage est de prime importance. La figure d'Étienne comme premier martyr est déjà connue en Gaule dans la seconde moitié du IIe siècle de notre ère[65].

L'auteur latin Commodien offre un autre témoignage patristique ancien et souvent négligé du martyre d'Étienne. Malheureusement, il reste encore aujourd'hui difficile de situer cet auteur dans l'espace ou le temps. Il aurait vécu, pour certains chercheurs, au IIIe ou, selon d'autres, au Ve siècle[66]. Malgré ce doute, il nous semble approprié de citer ici cet extrait du livre des *Instructions*, un long poème didactique en deux « cycles » (*instructiones*). Dans la pièce 2, 17 (2, 21), intitulée « À celui qui souhaite le martyre », Commodien s'adresse à celui qui désire mourir en martyre. Étienne figure en troisième place parmi les modèles de martyrs, après Abel et Isaac. Alors qu'Abel et Isaac préfigurent le Christ[67], Étienne semble être son plus insigne successeur :

> Puisque c'est le martyre que tu désires, mon fils, écoute :
> Sois tel qu'était Abel ou tel qu'était Isaac en personne ;
> C'est la voie droite aussi qu'Étienne choisit en son cheminement.
> Ce que, toi, tu souhaites est le lot des bienheureux[68].

---

64. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 2, 5 ; trad. G. Bardy (rév. L. Neyrand, SC 41, p. 264). Éd. G. Bardy, SC 41, p. 25 : ἐταπείνουν ἑαυτοὺς ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα, ὑφ' ἧς ἱκανῶς νῦν εἰσιν ὑψωμένοι. τότε δὲ πᾶσι μὲν ἀπελογοῦντο· κατηγόρουν δὲ οὐδενός · ἔλυον ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα · καὶ ὑπὲρ τῶν τὰ δεινὰ διατιθέντων ηὔχοντο, καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς · κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. εἰ δ' ὑπὲρ τῶν λιθαζόντων ἐδέετο, πόσῳ μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν (cf. *Mart. Lugd.*, 2, 5, éd. et trad. H. Musurillo, p. 82-84).

65. Il est à relever que la traduction latine, antérieure à 422, n'emploie pas le terme de *testimonium* mais celui de *martyrium*, qui peut avoir le sens technique de « martyre » ou celui, plus rare, de « témoignage (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 516-517).

66. Voir DECA I, p. 524-525.

67. Pour Abel comme figure annonciatrice du Christ martyrisé, voir Cyprien de Carthage, *De bon. pat.*, 10 : « Ainsi Abel, qui inaugure et consacre, le premier, l'origine du martyre et la Passion du Juste, ne résiste ni ne se dérobe au fratricide mais, humble et obéissant, se laisse assassiner avec résignation. » Éd. C. Moreschini, CCSL 3A, p. 123 : *Sic Abel originem martyrii et passionem iusti initians primus et dedicans, adversus fratrem parricidam non resistit nec reluctatur, sed humilis et mitis patienter occiditur*. Cette place d'Abel dans l'histoire des martyrs est probablement inspirée d'He 11, 4, qui y figure comme le premier, par la foi, « qui reçut le témoignage qu'il était juste » (ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος). Sur le sang d'Abel comparé à celui d'Étienne, voir Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 2, 2.

68. Commodien, *Instructions* (CPL 1470), II, 17 (2, 21). Trad. J.-M. Poinsotte, p. 71 ; éd. J.-M. Poinsotte, p. 72 : *Martyrium, fili, quoniam desideras, audi : / Abel qualis erat, esto, aut qualis Isaac*

Pour Hilaire Hilaire de Poitiers (315-367), Étienne est le premier à avoir rendu témoignage du nom de Jésus. Dans son commentaire du verset 6 du psaume 59 (58), Hilaire dit du Fils qu'il apparut à Étienne[69], le « premier témoin de son nom » (*primo nominis sui martyri*). Dans son commentaire *Sur Matthieu*, il dit également d'Étienne qu'il fut le « premier martyr après le Seigneur » (*primus martyr a Domino*)[70].

Enfin, dans l'œuvre du poète latin Prudence (348-413), Étienne n'apparaît que deux fois. La première des ces deux occurrences se trouve dans le *Dittochaeon*. Étienne y est qualifié de « première couronne » et de celui qui, le premier, obtint « le salaire du sang » (*mercedem sanguinis*) :

> Étienne est le premier à obtenir la récompense du sang versé.
> Une pluie de pierres le terrasse. Néanmoins, ensanglanté,
> pendant qu'on le lapide, il prie le Christ de ne pas faire un crime
> à ses ennemis de son supplice. Ô vertu merveilleuse de cette première couronne[71] !

Dans son *Peristephanon*, Prudence n'évoque qu'une seule fois le protomartyr ; dans sa Passion de saint Laurent, il invoque brièvement Étienne comme modèle de martyr[72] et insiste notamment sur sa transfiguration angélique. Le poète combine Ac 6, 15 et 7, 59 :

> Telle encore était la gloire
> De la figure étincelante que montrait Étienne
> Quand, au milieu de la pluie de pierres,
> Il aperçut les cieux ouverts[73].

Ces quelques relevés dans la littérature patristique révèlent que la transmission de la figure d'Étienne comme premier et parfait martyr se diffusa de façon différenciée selon les aires géographiques. En Asie mineure, Étienne fut très tôt considéré comme

---

ipse [magis], / Rectamque delegit Stephanus sibi vi[t]am in iter. / Tu quidem quod optas, res est felicibus apta.

69. Cf. Ac 7, 55-56.

70. Hilaire de Poitiers, *In Ps.* (CPL 428), *Traité sur les psaumes* LVIII, 6 (éd. A. Zingerle, CSEL 22, p. 185) ; *In Matt.* 17, 13, éd. et trad. J. Doignon, SC 258, p. 72-73.

71. Prudence, *Dittochaeon*, XLIV (XLV) (CPL 1444 ; trad. M. Lavarenne, p. 215). Éd. M. Lavarenne, p. 215 : *Primus init Stephanus mercedem sanguinis imbri / adflictus lapidum ; Christum tamen ille cruentus / inter saxa rogat, ne sit lapidatio fraudi / hostibus : o primae pietas miranda coronae !*

72. Cf. P-Y Fux, *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11-14). Introduction générale et commentaire*, Fribourg, éditions Universitaires de Fribourg, 2003, p. 12.

73. Prudence, *Peristephanon*, II, 369-372 (trad. M. Lavarenne, p. 42-43). Éd. M. Lavarenne, p. 42-43 : *Talemque et ille praetulit / Oris corusci gloriam / Stephanus per imbrem saxeum / Caelos apertos intuens.*

digne de figurer comme le premier et parfait martyr : le premier dans le temps, il aussi le premier dans la noblesse de son combat. Les témoignages d'Irénée de Lyon, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Astère d'Amasée le prouvent. En outre, les seuls sermons complets que nous possédions au sujet d'Étienne avant l'an 415 proviennent d'auteurs asiates. Le christianisme alexandrin atteste également l'ancienneté de cette tradition, bien qu'elle soit moins vivace qu'en Asie mineure. Pour ce qui est de la Palestine et de la Syrie, Eusèbe, Aphraate et les *Constitutions apostoliques* montrent qu'Étienne apparaît assez tôt comme premier martyr et le personnage est particulièrement familier d'Eusèbe de Césarée, qui le place au sommet de la hiérarchie des martyrs. En revanche, le monde latin est plutôt discret. En Afrique, seul Cyprien de Carthage au IIIe siècle en parle. Sur le continent européen, si l'on exclut le témoignage incertain de Commodien, Prudence et Hilaire, au IVe siècle, sont les seuls à présenter Étienne comme premier martyr ; cette rareté s'explique aussi par le faible nombre de textes préservés dans cet aire géographique pour cette époque. Enfin Ambroise de Milan, qui invoque si souvent la figure de l'Helléniste, comme nous le verrons ci-dessous, ne le décrit pourtant jamais comme « protomartyr ».

Nous remarquerons surtout que la tradition selon laquelle Étienne est le premier martyr du christianisme semble antérieure aux plus anciens témoignages patristiques. Si Étienne est déjà un « martyr » dans les *Actes des apôtres*[74], rien n'indique dans le texte qu'il est le premier d'entre eux. Pourtant, cette donnée paraît si bien établie et si répandue dans le christianisme ancien, même avant la seconde moitié du IIe siècle, qu'elle paraît indépendante de la circulation du texte des *Actes*, dont on sait qu'elle fut lente et difficile[75]. Il semblerait ainsi que cette tradition se soit transmise oralement par la prédication. Nous doutons toutefois que cette tradition ait puisé sa source hors du texte canonique. En effet, seul le texte des *Actes* présente Étienne comme martyr, comme nous l'avons précédemment démontré. La présentation d'Étienne comme premier martyr repose, nous le croyons, sur une lecture chronologique des *Actes* : après la Passion, il est le premier à mourir pour sa foi parmi les premiers sectateurs de Jésus à Jérusalem. Ainsi une certaine lecture des *Actes* contenait-elle déjà en germe la tradition d'un Étienne premier martyr. Irénée de Lyon fut-il le premier à avoir proposé cette lecture ? En raison de la vaste réception de cette tradition, il est peu probable qu'il en soit l'origine. Il semblerait plutôt, qu'entre la composition des *Actes* à la fin du Ier et la seconde moitié du IIe siècle, certains chrétiens aient ébauché cette lecture des *Actes*, qui se serait ensuite transmise oralement ou à travers des sources écrites perdues, dans lesquelles Étienne est présenté comme le premier martyr de la Nouvelle Alliance. Cette

74. Cf. supra p. 52-56.

75. Cf. supra p. 67-72.

proposition reste hypothétique en raison de l'absence de témoignage pour la période antérieure à celle d'Irénée de Lyon.

B. L'imitateur du Christ

Un second aspect que les Pères commentèrent fréquemment au sujet d'Étienne est sa qualité d'« imitateur du Seigneur ». L'idée, selon laquelle les martyrs sont des imitateurs de Jésus-Christ dans ses souffrances finales, se trouve déjà chez Ignace d'Antioche : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint[76] », dit-il à ses destinataires romains. Les Actes des martyrs chrétiens reprennent généralement les motifs de la Passion du Christ pour représenter les suppliciés. Les martyrs imitent Jésus dans leurs ultimes gestes et paroles[77] ; à l'image de Blandine dans l'arène lyonnaise, ils agonisent souvent dans une posture rappelant Jésus sur la croix[78]. À l'instar de Polycarpe, , ils rendent leur dernier souffle κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, « conformément à l'Évangile[79] ». En outre, la condamnation de Polycarpe par un dénommé Hérode, l'agissement de traîtres, comparés à Judas par le narrateur[80], et sa mort aux alentours de Pâques témoignent des rapprochements littéraires entre les *Actes de Polycarpe* et les Évangiles. Comme le remarque Candida Moss : « Il n'y aucun doute que l'auteur de ce récit souhaite dépeindre Polycarpe comme étant parfaitement comme Jésus ou, pour employer une terminologie religieuse, un "imitateur du Christ[81]." » Dans la *Lettre de Vienne et Lyon* (datée d'environ 177), les martyrs sont présentés comme des « imitateurs du Christ » (μιμηταὶ Χριστοῦ) et le chrétien Vettius Epagathus comme « un authentique disciple du Christ », qui

76. Ignace d'Antioche, *Rom* 6, 1 (trad. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 115 ; éd. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 114 : Ἐπιτρέψατε μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω, καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με). Cf. T. Preiss, « La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche », dans T. Preiss, *La vie en Christ*, Neuchatel — Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 18-21.

77. Pour une liste d'occurrences dans les Actes des martyrs anciens, voir T. Nicklas, « Die Leiblichkeit der Gepeinigten. *Das Evangelium nach Petrus* und Frühchristliche Märtyrerakten », dans J. Leemans (éd.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Leuven — Paris — Walpole (MA), Peeters, 2010 (BETL 241), p. 198-199.

78. Cf. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 1, 41 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, 1994, p. 17) ; *Mart. Fruct. et alii*, 4, 3 (éd. H. Musurillo, p. 182-183).

79. Cf. *Mart. Pol.*, I, 1 (éd. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 210-211)

80. Cf. *Mart. Pol.*, VI, 2 (éd. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 216-217).

81. C. Moss, *The Myth of Persecution...*, p. 64 : « There's no doubt that the author of this account wants to portray Polycarp as being just like Jesus or, to use religious terminology, an "imitator of Christ" ».

accompagne l'Agneau partout où il va. » (γνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ)[82].

Étienne, dès le récit des *Actes des apôtres*, semble être présenté comme un imitateur du Christ. Si Luc n'emploie pas une telle expression, il entend bien montrer que la Passion du Christ est le modèle de la mort d'Étienne[83]. Comme Jésus, Étienne est traduit devant le Sanhédrin[84]. Comme Jésus, Étienne parle du Fils de l'homme se tenant à la droite de Dieu[85]. De la même façon que Jésus demande au Seigneur de recevoir son esprit, Étienne remet son esprit à Jésus[86]. Surtout, c'est la prière finale d'Étienne pour ses persécuteurs, en Ac 7, 60, qui rappelle le mieux la figure du Christ sur la croix, qui dit en Lc 23, 34 : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font[87]. » Comme nous le verrons, la prière d'Étienne en Ac 7, 60 et sa mansuétude à l'égard de ceux qui le supplicient sont les traits qui, aux yeux des Pères, en font un parfait imitateur du Seigneur.

Mais comme le suggèrent Ignace d'Antioche[88] et l'auteur des *Reconnaissances pseudo-clémentines*[89], celui qui imite le Christ dans sa vie et sa mort se distingue comme un modèle de disciple (μαθητής, *discipulus*). Le disciple du Christ (Χριστοῦ μαθητής) est celui qui est prêt à suivre le Christ en portant sa croix comme lui : « Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple (μου μαθητής ; Lc 14, 27)[90]. » Le martyr, qui souffre et meurt comme souffrit et mourut le Christ, se révèle un digne disciple du Seigneur. En conséquence Étienne, premier et parfait martyr, est souvent présenté par les Pères de l'Église comme le parfait disciple du Christ[91].

---

82. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 1, 10 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 9).

83. Cf. S. Matthews, *Perfect martyr*..., p. 74.

84. Comparer Lc 22, 26 et Ac 6, 12.

85. Comparer Lc 22, 69 et Ac 7, 56.

86. Comparer Lc 23, 46 et Ac 7, 59.

87. Trad. TOB 2010. Éd. Nestle-Aland, p. 240 : πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

88. Cf. Ignace d'Antioche, *Trall* 5, 2 (éd. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 98-99). Cf. supra p. 96.

89. En *Rec* VI, 5, 5-6, Pierre dit au sujet de ceux qui pardonnent à leurs persécuteurs : « C'est pour cela, finalement, que le Maître lui-même, quand il était mené à la croix par ceux qui ne le connaissaient pas, priait le Père pour ses meurtriers en disant : "Père, remets-leur ce péché, car ils ne savent pas ce qu'ils font." Les disciples également, à l'imitation du Maître, quand eux aussi subissaient le martyre, priaient de la même manière pour leurs bourreaux » (trad. A. Schneider, EAC II, p. 1845 ; éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51, p. 190 : *propterea denique ipse magister, cum ab his qui ignorabant eum duceretur ad crucem, orabat patrem pro interfectoribus suis et dicebat : »Pater, remitte eis peccatum, nesciunt enim quid faciunt.« imitantes quoque discipuli magistrum, etiam ipsi cum paterentur, similiter pro interfectoribus suis orabant*). Cf. Lc 23, 34 ; Mt 5, 44.

90. Trad. TOB 2010 ; éd. Nestle-Aland, p. 210 : ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής (cf. Mt 10, 38 ; Lc 9, 23).

91. Sur la notion de disciple dans le Nouveau Testament et le christianisme primitif, voir R. Burnet, *Les*

Pour Irénée de Lyon (140-200), non seulement Étienne est « le premier mis à mort pour avoir confessé le Christ[92] », mais il est encore celui qui fut un imitateur parfait du Seigneur en toute chose. Dans son *Contre les hérésies*, III, 12, 13, Irénée de Lyon déclare :

> Ainsi les apôtres et leurs disciples enseignaient exactement ce que prêche l'Église ; en enseignant de cette manière, ils étaient parfaits et, pour cette raison même, appelés à la perfection. Étienne donc, après avoir enseigné tout cela, alors qu'il était encore sur terre, « vit la gloire de Dieu et Jésus à la droite de celui-ci, et il dit : Voici je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Ac 7, 55-56). Il parla ainsi et fut lapidé : il accomplit de la sorte l'enseignement parfait, imitant en tout le maître du martyre, priant pour ceux qui le tuaient et disant : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (Ac 7, 60)[93].

Dans son traité *Sur la prière*, Origène (185-253) reprend la citation d'Ac 7, 60 au sujet des prières d'intercession adressées aux saints. Pour l'Alexandrin, s'il est légitime de prier les saints, prier Christ s'avère d'autant plus impérieux. Étienne lui-même est un modèle de prière car, au moment de mourir, il adressa une dernière supplication à Jésus-Christ :

> Si nous pouvons adresser à des hommes saints toutes ces formes de prière, à plus forte raison, nous faut-il rendre grâces au Christ, qui par la volonté du Père nous a comblés de tant de bienfaits ! Nous devons également intercéder auprès de lui comme Étienne : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (Ac 7, 60)[94].

---

douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien, Turnhout, Brepols, 2014 (JAOC 1), p. 19-27.

92. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 12, 10 (éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 224-225). Cf. supra p. 68-69.

93. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 12, 13 (trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 235-237). Éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 234-236 : *Quoniam autem et apostoli et discentes ipsorum sic docebant quemadmodum Ecclesia praedicat et sic docentes perfecti fuerunt, propter quod et evocabantur ad perfectum, Stephanus haec docens adhuc cum super terram esset vidit gloriam Dei et Iesum ad dexteram et dixit : Ecce video caelos apertos et Filium hominis ad dexteram adstantem Dei. Et haec dixit et lapidatus est, et sic perfectam doctrinam adimplevit, per omnia martyrii magistrum imitans et postulans pro eis qui se interficiebant et dicens : Ne statuas eis peccatum hoc.*

94. Origène, *Sur la prière* (CPG 1477), XIV, 6 (trad. A.-G. Hamman, Pdf 2, p. 59). Éd. P. Kœtschau, GCS 3, p. 333 : εἰ δὲ ἀνθρώποις ἁγίοις ταῦτα προσενεκτέον, πόσῳ πλέον τῷ Χριτῷ εὐχαριστητέον, τοσαῦτα ἡμᾶς βουλήσει τοῦ πατρὸς εὐεργετήσαντι; ἀλλὰ καὶ ἐντευκτέον αὐτῷ ὡς ὁ εἰπὼν Στέφανος· „κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην“· Origène reprend la prière d'Étienne dans un fragment de son commentaire de l'*Évangile de Luc* ; voir Origène, *In Luc.*, 253 (84), (CPG 1452 ; éd. M. Rauer, GCS 49, p. 334).

Dans son traité *Sur les bienfaits de la patience* (*De Bono patientiae)*, l'évêque Cyprien de Carthage (205-258) rappelle qu'Étienne fut non seulement le premier martyr du Christ mais aussi un « imitateur de sa douceur qui supporte toute chose » (*patientissimae lenitatis imitator*). Cette invocation de la figure d'Étienne se prêtait parfaitement au contexte des répressions menées par l'empereur Dèce. Cyprien trouve en Étienne un modèle d'humilité qu'il présente aux confesseurs de la foi, dont l'orgueil aurait conduit, selon l'écrivain, au schisme novatien[95] :

> C'est ce que nous voyons chez Étienne qui, alors qu'il fut violemment assassiné par les juifs à l'aide de pierres, ne réclamait pas pour lui la vengeance mais le pardon pour ses meurtriers[96], en disant : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché ». Il mérite ainsi d'être le premier martyr du Christ qui, précédant les martyrs qui le suivraient dans une mort glorieuse, est non seulement un prédicateur de la Passion du Seigneur mais aussi un imitateur de sa douceur si patiente[97].

Grégoire de Nazianze (329-389), par deux fois, indique qu'Étienne fut un « disciple du Christ » (Χριστοῦ μαθητὴς). Dans son œuvre intitulée *Sur l'amour des pauvres*, le protomartyr est présenté comme un exemple de « longanimité » (μακροθυμία), comme le fut le Christ. Lors de son arrestation, Jésus guérit l'oreille du serviteur du grand-prêtre, au moment ; de même, Étienne, en véritable disciple du Christ, pria pour ses persécuteurs quand il fut lapidé : « De même, plus tard, Étienne le disciple du Christ pria pour ceux qui le lapidaient[98]. » Dans l'oraison funèbre qu'il consacre à son père, mort en 374, Grégoire de Nazianze compare le défunt à Étienne. Ici aussi, Étienne se signale par sa longanimité :

> Il n'y a rien qui ne distingua mieux Étienne et mon père que l'absence de méchanceté. En effet, bien qu'il fût en danger, Étienne ne haïssait pas ses assaillants mais se laissait lapider et priait même pour ceux qui le lapidaient.

---

95. Cf. S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains chrétiens du IIIe siècle » dans J. Fontaine et C. Pietri (éds), *Le monde antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985 (BTT 2), p. 325-326.

96. Cyprien s'est manifestement inspiré ici du traité *Sur la patience* (CPL 9), XIV, 1 de Tertullien. Comparer ce que dit Cyprien (*interfectoribus veniam postulabat*) et Tertullien (*veniam hostibus suis postulat*).

97. Cyprien de Carthage, *De bon. pat.* (CPL 48), 16. Éd. C. Moreschini, CCSL 3A, p. 127 : *Quod factum videmus in Stephano, qui cum a Iudaeis vi et lapidibus necaretur, non sibi vindictam sed interfectoribus veniam postulabat dicens : Domine, ne statuas illis hoc peccatum. Sic esse opportuit primum martyrem Christi qui martyras secuturos gloriosa morte praecurrens non tantum praedicator esset dominicae passionis sed et patientissimae lenitatis imitator.*

98. Grégoire de Nazianze, *Sermon* 14, II. Éd. PG 35, col. 860 : Τὸ δ'αὐτὸ καὶ Στέφανος ὕστερον ὁ τοῦ Χριστοῦ μαθητὴς, ὑπὲρ τῶν λιθαζόντων αὐτὸν προσευχόμενος.

> Comme disciple du Christ, il souffrait aussi pour lui en produisant pour Dieu un fruit plus grand que la mort : la longanimité. Il ne laissa aucun intervalle de temps entre le châtiment et le pardon, si bien qu'il s'en fallut de peu que la peine ne fût subtilisée par la rapidité de l'indulgence accordée[99].

Basile de Césarée (330-379), dans ses *Règles morales*, LXV, 1[100], recommande, pour celui qui est au seuil de la mort, de prier avec des mots appropriés. À l'appui de cette règle, Basile cite dans le même paragraphe trois extraits du Nouveau Testament : deux paroles de Jésus sur la croix (Mt 27, 46 ; Lc 23, 46), et la parole d'Étienne en Ac 7, 60, « Seigneur, ne leur compte pas ce péché. » La proximité des deux figures bibliques dans ce passage des *Regulae* confirme la place d'Étienne comme disciple de Jésus-Christ et modèle à imiter.

Commentant la première homélie de Grégoire de Nysse (335-395) sur Étienne, J. Leemans déclare : « Étienne est, en un sens, un miroir réfléchissant, un *mimètès tou despotou*[101]? » Alors que Jésus, dit Grégoire, a revêtu l'humanité pour nous, Étienne s'est débarassé de la sienne pour Lui :

> Combien cela est-il agréable que les bonnes choses se suivent, combien cela est-il doux que la joie succède à la joie ! En effet, nous accueillons une fête après une autre, une grâce à la place d'une autre ! Hier le Maître de l'univers nous a reçus à sa table, aujourd'hui c'est l'imitateur du maître[102]. Comment celui-ci l'a-t-il fait et celui-là de même ? Celui-là revêtit l'humanité pour nous, celui-ci se dépouilla de son humanité pour lui[103]. Celui-là, à cause de nous, descendit dans la caverne de cette vie, celui-ci se retira, à cause de lui, de cette caverne. Celui-ci fut enveloppé de langes pour nous, celui-là fut

---

99. Grégoire de Nazianze, *Sermon* 18, XXIV. Éd. PG 35, col. 1013 : Στεφάνου δὲ καὶ τοῦ ἐμοῦ πατρὸς, οὐδὲν οὕτως, ὡς τὸ ἀπόνηρον γνώρισμα. Ὁ μὲν γὰρ οὐδὲ κινδυνεύων ἐμίσει τοῦς βάλλοντας, ἀλλ' ἐλιθάζετο μὲν, ὑπὲρ δὲ τῶν λιθαζόντων ηὔχετο, ὡς Χριστοῦ μαθητὴς, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ πάσχειν ἦν αὐτῷ, μεῖζον τοῦ θανάτου καρποφορῶν τῷ Θεῷ, τὴν μακροθυμίαν· τῷ δὲ οὐδὲν μέσον ἦν τῆς ἐπιπλήξεως καὶ τῆς ἀφέσεως, ὡς μικροῦ καὶ κλέπτεσθαι τὸ λυποῦν τῷ τάχει τῆς συγχωρήσεως. Dans son *Éloge de Basile le Grand* (Sermon 43, LXXVI), Grégoire de Nazianze rapproche aussi Étienne de Basile de Césarée ; s'il imita les apôtres, Basile ne connut pas un sort comparable à celui d'Étienne, car il ne mourut pas en martyr : « Il fut empêché de devenir Étienne car, même s'il le désirait, il retenait, par la crainte qu'il inspirait, ceux qui voulaient le lapider » (éd. PG 36, col. 597 : Στέφανος μὲν γὰρ ἐκωλύθη γενέσθαι, εἰ καὶ πρόθυμος ἦν, ἐπισχὼν αἰδοῖ τοὺς λιθάζοντας).

100. Voir Basile de Césarée, *Reg. mor.* (CPG 2877), LXV, 1 (éd. PG 31, col. 804).

101. J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church... », p. 13 : « Stephen is, in a way an opposite mirroring, the *mimètès tou despotou*. »

102. Grégoire de Nysse signale la Saint-Étienne succède immédiatement à la Nativité. Sur la question des dates liturgiques de la Saint-Étienne, cf. chapitre 6, p. 313 et suivant.

103. Grégoire signifie que le Christ est devenu homme pour le salut de l'humanité tandis qu'Étienne a donné sa vie pour le nom du Chrit.

> pour lui recouvert de pierres. Celui-là détruisit la mort, celui-ci foula la mort qui se présentait à lui[104].

Dans son commentaire *Sur les béatitudes*, consacré aux bienheureux qui sont persécutés pour la justice, Grégoire cite l'exemple du martyre d'Étienne. Pour Grégoire, la prière d'Étienne est comparable à une rétribution dont il gratifie ses persécuteurs. Cette prière est un modèle de mansuétude et d'amour :

> C'est pourquoi le grand Étienne se réjouit, bien qu'il soit lapidé de toute part ; comme une rafraîchissante rosée, il reçoit avec empressement sur son corps la pluie ininterrompue des pierres. Il rétribue ses assassins de louanges en suppliant que leur péché ne leur soit point imputé. C'est parce qu'il avait entendu la promesse et vu l'espérance qui s'accordait avec ce qui lui était apparu[105].

Ambroise de Milan (339-397) remarque également le caractère exceptionnel de la supplication d'Étienne en Ac 7, 60. Dans son *Épître* 11, il souligne que tout véritable bien est spirituel et non charnel. Et le bien suprême, c'est Jésus lui-même[106]. Celui dont l'âme contemple ainsi le vrai bien peut se « défaire des liens de la chair » (*se abducit a vinculis carnis*). C'est pourquoi Étienne n'eut pas peur de mourir quand il contempla Jésus dans les cieux : « Étienne voyait alors Jésus et ne craignait pas d'être lapidé. Bien au contraire, tandis qu'il était lapidé, il priait non pour lui mais pour ceux qui le mettaient à mort[107]. » Dans un autre passage de son œuvre, *Sur la pénitence*, Ambroise commente 1 J 5, 16, qui explique que celui qui voit son frère commettre un péché qui ne conduit pas à la mort doit prier pour lui. Ambroise, à la lecture de ce verset, suppose que Jean appuie sa réflexion sur le martyre d'Étienne et sur sa prière ultime :

---

104. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 75, 4-12. Éd. Lendle, GNO X, 1, p. 75 : Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία, ὡς γλυκεῖα ἡ τῆς εὐφροσύνης διαδοχή. ἰδοὺ γὰρ ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς καὶ χάριν ἀντιλαμβάνομεν χάριτος. χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς δεσπότης εἱστίασε, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ δεσπότου. πῶς οὗτος ἢ πῶς ἐκεῖνος; ἐκεῖνος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυόμενος, οὗτος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἐκείνου ἀποδυόμενος; ἐκεῖνος τὸ τοῦ βίου σπήλαιον δι' ἡμᾶς ὑπερχόμενος, οὗτος τοῦ σπηλαίου δι' ἐκεῖνον ὑπεξερχόμενος. ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν σπαργανούμενος, οὗτος ὑπὲρ ἐκείνου καταλιθούμενος. ἐκεῖνος ἀναιρῶν τὸν θάνατον, οὗτος ἐπεμβαίνων τῷ θανάτῳ κειμένῳ.

105. Grégoire de Nysse, *De beat.*, VIII (CPG 3161). Éd. PG 44, col. 1296 : Διὰ τοῦτο χαίρει ὁ μέγας Στέφανος κύκλῳ καταλιθαζόμενος, καὶ οἷόν τινα δρόσον ἡδεῖαν προθύμως τῷ σώματι δέχεται τὰς ἐπαλλήλους τῶν λίθων νιφάδας, καὶ εὐλογίαις τοὺς μιαιφονοῦντας ἀμείβεται, μὴ στῆναι τὴν ἁμαρτίαν τούτοις αὐτοῖς ἐπευχόμενος· ἐπειδὴ καὶ τῆς ἐπαγγελίας ἤκουσε, καὶ τὴν ἐλπίδα τοῖς φαινομένοις εἶδε συμβαίνουσαν (cf. Ac 7, 54-59).

106. Ambroise de Milan, *Épître* 11, 8 (éd. O. Faller, CSEL 82, 1, p. 82).

107. Ambroise de Milan, *Épître* 11, 12. Éd. O. Faller, CSEL 82, 1, p. 85 : *Denique Stephanus Iesum videbat et lapidari non formidabat, immo cum lapidaretur, non pro se, sed pro illis a quibus perimebatur, rogabat.*

> Jean lui-même n'avait-il pas connu Étienne, qui intercéda pour ses persécuteurs, lesquels ne souffraient pas d'entendre le nom de Christ, tandis qu'il disait au sujet de ceux qui le lapidaient : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (Ac 7, 60) ? Nous voyons l'effet de cette prière chez l'apôtre Paul. En effet Paul, qui gardait les vêtements de ceux qui lapidaient Étienne (Ac 7, 58), de persécuteur qu'il était, devint peu après apôtre par la grâce du Christ[108].

Commentant *Cantique des cantiques* 5, 8 Ambroise évoque, dans son *Exhortation à la virginité* 9, 61, les blessures que Dieu inflige à ceux qu'il aime. Ces blessures sont des blessures de charité (*vulnera charitatis*) de la part de Dieu. Comme Job, Étienne s'est montré comme un disciple exemplaire en acceptant de recevoir les blessures de la charité divine : « Étienne était lapidé et ces blessures qu'il endurait pour le Christ étaient comme des blessures qu'il recevait en vertu d'un pieux sentiment de charité[109]. » Dans le *De fide*, (*Sur la foi*), Ambroise consacre quelques paragraphes au martyre d'Étienne et à ses ultimes prières[110] ; il s'interroge sur les témoignages divergents du Symbole de Nicée et d'Étienne. D'un côté le Symbole déclare que Jésus « siège à la droite du Père », d'un autre, Étienne voit le Fils de l'homme « se tenir debout » à droite de Dieu[111]. Ambroise ne note cependant aucune contradiction car le Fils peut être assis « comme juge des vivants et des morts » (*quasi iudex vivorum et mortuorum*) et debout « comme avocat des siens » (*quasi advocatus suorum*)[112]. Dans le passage suivant, Ambroise tient à démontrer que rien ne porte préjudice au Fils lorsqu'il se tient debout ; surtout, il relève que Jésus et Étienne prononcèrent la même prière finale (« Seigneur, ne leur impute pas ce péché »)[113], l'un à l'adresse du Père, l'autre du Fils :

---

108. Ambroise de Milan, *De paen.* (CPL 156) I, 10, 47. Éd. O. Faller, CSEL 73, p. 142 : *Nonne ipse Iohannes cognoverat Stephanum pro persecutoribus suis, qui Christi nomen audire non poterant, deprecatum, cum de ipsis, a quibus lapidabatur, diceret : Domine, ne statuas illis hoc peccatum ? Cuius precationis effectum in apostolo Paulo videmus. Paulus enim, qui lapidantium Stephanum vestimenta servabat, non multo postea per gratiam Christi factus apostolus est, qui fuerat persecutor* (cf. Ac 9, 1-9).

109. Ambroise de Milan, *Exh. virg.* (CPL 149), IX, 61. Éd. PL 16, col. 354 : *Lapidabatur Stephanus, et illa pro Christo vulnera quasi vulnera charitatis pio excipiebat affectu.*

110. Voir Ambroise de Milan, *De fide* (CPL 150), III, 17, 137-142. (éd. O. Faller, CSEL 78, p. 156-158).

111. Cf. Ac 7, 56. Pour une discussion moderne sur la question de la station du Fils de l'homme en Ac 7, 56, voir C. K. Barrett, « Stephen and the Son of Man », dans W. Eltester et F. H. Kettler (éds), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1964 (BZNW 30), p. 32-38.

112. Voir Ambroise de Milan, *De fide*, III, 17, 137 (éd. O. Faller, CSEL 78, p. 156). On trouve une réflexion analogue chez Jean Chrysostome dans la *Catena sur les Actes des apôtres*, éd. J. A. Cramer, p. 128 (en commentaire d'Ac 7, 55-56).

113. Cf. Lc 23, 34 ; Ac 7, 60.

> Mais si certains objectent que le Fils se tenait debout, qu'ils montrent alors en ce passage de l'Écriture que le Père était assis. En effet, bien qu'Étienne dît que le Fils de l'homme se tenait debout, il ne rapporta cependant pas que le Père demeurait assis. Toutefois, afin de montrer avec plus d'éclat qu'il n'y avait aucun préjudice mais, bien au contraire, de la puissance pour celui qui se tenait debout, Étienne suppliait le Fils pour qu'il se recommandât au Père avec d'autant plus de vigueur. Et pour manifester que le Père et le Fils partageaient la même puissance, il répéta ces paroles : « Seigneur Jésus[114], ne leur impute pas ce péché. » Cela, le Seigneur le dit au Père dans sa propre Passion, tel le Fils de l'homme. Cela, Étienne le demande aussi au Fils de Dieu dans son martyre. Lorsqu'est sollicitée la même grâce de la part du Père et du Fils, la même puissance se manifeste[115].

Dans sa dix-huitième homélie sur les *Actes des apôtres*[116], Jean Chrysostome (345 ?-407), bien qu'il soit peu disert au sujet d'Étienne, rapproche cette dernière figure de celle du Christ. Commentant le verset 57 du chapitre 7 des *Actes des apôtres*, Jean Chrysostome remarque qu'Étienne mourut « hors de la ville », comme le Christ[117]. Comme le Christ également, Étienne est présenté comme un agneau mis à mort : « Qui donc n'a-t-il pas pleuré en voyant ce doux agneau lapidé et laissé pour mort. L'évangéliste a précisément consigné son épitaphe : "Fléchissant les genoux, il s'écria d'une voix forte." (Ac 7, 60)[118] »

Enfin, Théodoret de Cyr (393-468) invoque la figure d'Étienne au sujet de l'évêque Eusèbe de Samosate. Dans son *H.E.*, V, 9, 4, l'auteur laisse entendre qu'Eusèbe fut lapidé par les hérétiques « à la manière du bienheureux Étienne » (κατὰ τὸν μακάριον

---

114. Pour les besoins de sa démonstration, Ambroise ajoute ici « Jésus » afin de montrer qu'Étienne s'adressa au Fils et non au Père dans sa prière d'Ac 7, 60.

115. Ambroise de Milan, *De fide*, III, 17, 139-140. Éd. O. Faller, CSEL 78, p. 157 : *Quod si qui obiciunt quia filius stabat, ostendant hoc loco quia pater sedebat. Nam licet filium hominis stare dixerit, tamen hoc loco nec patrem sedere memoravit. Ut autem evidentius cognosceretur nulle esse stantis iniuria, sed potestas, filium Stephanus obsecrabat, ut se amplius commendaret patri dicens : Domine Iesu, ne statuas illis hoc peccatum. Hoc dominus in passione propria quasi filius hominis patri dicit, hoc et Stephanus filium dei un suo martyrio deprecatur. Cum eadem gratia a patre filioque deposcitur, eadem potentia declaratur*. On trouve une discussion comparable dans l'Ambrosiaster, *Quaest.* (CPL 185), LXXXVIII (éd. A. Souter, CSEL 50, p. 148-149).

116. Sur les homélies de Jean Chrysostome sur les *Actes des apôtres*, voir F. Bovon, *De Vocatione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967 (BGBE 8), p. 6-12.

117. Jean Chrysostome, *Hom. Ac. apost.* (CPG 4426), XVIII, 1 (éd. PG 60, col. 141).

118. Jean Chrysostome, *Hom. Ac. apost.* (CPG 4426), XVIII, 2. Éd. PG 60, col. 142 : Τίς γὰρ οὐκ ἄν ἔκλαυσεν ὁρῶν τὸν ἥμερον ἐκεῖνον, τὸ ἀρνίον, λιθόλευστον γενόμενον καὶ κείμενον νεκρόν; Ἱκανὸν αὐτοῦ ἐπιτάφιον διεξῆλθεν ὁ εὐαγγελιστὴς, Καὶ θεὶς τὰ γόνατα, εἰπὼν, καὶ κράξας φονῇ μεγάλῃ.

Στέφανον)[119]. En effet, Théodoret rapporte qu'Eusèbe de Samosate fut assassiné par une arienne dans la ville de Doliché. En mourant, l'évêque cita la parole de Jésus sur la croix en Lc 23, 34 puis celle d'Étienne en Ac 7, 60. Pour Théodoret, Eusèbe imita son maître Jésus, comme le fit Étienne, « son compagnon au service du même maître » (τὸν ὁμόδουλον Στέφανον). Ainsi Étienne apparaît-il comme un serviteur parfait du Seigneur, auquel est identifié l'évêque Eusèbe :

> Tandis qu'il y [*scil.* à Doliché] entrait, une femme infectée de la maladie arienne lui jeta du haut du toit une tuile qui lui écrasa la tête et le fit passer en peu de temps à la vie meilleure. Mais, en mourant, il fit jurer aux gens qui étaient là de ne point tirer vengeance de la femme qui avait commis cet acte, car il imitait son propre maître qui, à propos de ceux qui le crucifiaient, dit : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font », ainsi qu'Étienne, son compagnon au service du même maître, qui, sous la pluie de pierres, s'écriait : « Seigneur, ne leur impute pas cette faute[120]. »

Étienne, chez les pères de l'Église avant 415, est donc reconnu comme un parfait imitateur du Seigneur, notamment en raison de la prière finale qu'il adresse à ses bourreaux avant de mourir en Ac 7, 60. Ainsi Étienne est-il également un modèle à imiter, car lui-même imite Jésus-Christ[121]. Par cette supplication, dans laquelle le protomartyr implore le pardon pour ses persécuteurs, Étienne réalise l'idéal de la persévérance et de la charité chrétiennes. Le rappel de cette attitude exemplaire, particulièrement chez Irénée, Origène et Cyprien, s'adresse aux communautés chrétiennes en proie aux persécutions ; la magnanimité d'Étienne doit être éprouvée et imitée par les chrétiens face à leurs bourreaux romains. Étienne est invoqué par les prédicateurs comme un vivant exemple du martyr dont les chrétiens persécutés doivent s'inspirer : Étienne ne se jette pas imprudemment dans les mains de ses persécuteurs ni ne fuit la menace, mais il accepte avec résignation et compassion le sort qui lui échoit.

---

119. Théodoret de Cyr, *H.E.* (CPG 6222), V, 9, 4 (éd. L. Parmentier et G. C. Hansen, SC 530, p. 366 ; trad. P. Canivet, SC 530, p. 367).

120. Théodoret de Cyr, *H.E.* (CPG 6222), V, 4, 4-5 (trad. P. Canivet, SC 530, p. 347-349). Éd. L. Parmentier et G. C. Hansen, SC 530, p. 346-348 : Εἰσιόντι δὲ αὐτῷ γυνή τις τῆς Ἀρειανικῆς νόσου ἐμπεπλησμένη κέραμον ἄνωθεν ἐπαφῆκεν ἀπὸ τοῦ στέγους, ὃς τήν τε κεφαλὴν συνέτριψε καὶ μετ᾽ ὀλίγον εἰς τὸν ἀμείνω βίον παρέπεμψεν. Ὁ δὲ τελευτῶν παρηγγύησεν , ὅρκοις τοὺς παρόντας πεδήσας, μηδεμίαν τὴν τοῦτο δράσασαν εἰσπρᾶξαι ποινήν, καὶ τὸν οἰκεῖον γὰρ ἐζήλου δεσπότην, ὃς περὶ τῶν ἐσταυρωκότων ἔφη · « Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι », καὶ τὸν ὁμόδουλον Στέφανον μετὰ τὰς πολλὰς τῶν λίθων νιφάδας βοήσαντα · « Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. »

121. Comparer Lc 23, 34 et Ac 7, 60.

C. L'athlète couronné

Chez les Pères de l'Église revient fréquemment une métaphore, celle de l'athlète victorieux. Étienne est présenté comme celui qui « lutte » ou « combat » (ἀγωνίζεται) pour la foi face à ses adversaires, la foule des juifs. La polémique que suscite Étienne auprès de ses auditeurs est comparée à une « lutte » (ἀγών) se déroulant dans le « stade » (στάδιον), et au terme de laquelle le martyre et la mort d'Étienne, paradoxalement, représentent une victoire. Étienne est victorieux sur deux plans : d'une part, il réfute les juifs et les vainc par ses arguments, d'autre part, il est gratifié d'une l'apparition glorieuse de Fils de l'homme, gage de l'authenticité de sa victoire. En récompense, et tel un athlète des jeux, Étienne reçoit du Christ une couronne (στέφανος) ; les Pères n'ont pas manqué de jouer, quelquefois à l'excès, sur l'homonymie entre στέφανος et Στέφανος, « la couronne » et « Étienne ».

La métaphore agonistique appliquée aux combattants de la foi et aux martyrs fut promise à un certain succès dans les Actes de martyrs chrétiens[122]. Néanmoins, elle est déjà connue anciennement, notamment dans le quatrième livre des Maccabées, où elle apparaît souvent[123]. Comme pour bien d'autres aspects, les Maccabées semblent être, à la fois, la source et le modèle d'un tel usage de la métaphore dans la littérature martyriale chrétienne[124]. Dans le Nouveau Testament, le motif de la « couronne » est présenté comme la récompense du juste persécuté[125]. Même si l'image, chez Paul, revêt moins de force que celle de la « lutte »[126], elle apparaît sous la plume de l'apôtre ainsi que chez d'autres auteurs du Nouveau Testament. Cette couronne peut être décrite comme une couronne « impérissable » (1 Co 9, 25), une couronne de « justice » (2 Tm 4, 8), une couronne de « vie » (Jc 1, 12 ; Ap 2, 10) ou une couronne de « gloire » (1 P 5, 4). Nous retrouvons une variété comparable dans la littérature patristique au sujet du protomartyr Étienne. L'image revient d'autant plus fréquemment que la signification de son prénom se prête à des effets rhétoriques et stylistiques. La couronne que Dieu décerne à Étienne rappelle également que son martyre fut une victoire sur ceux qui le lapidaient. Ainsi, même si l'allusion à la couronne est omise, les Pères ne laissent pas d'insister qu'Étienne fut un combattant promis à la victoire.

---

122. Voir, par exemple, *Mart. Pol.*, XIX, 2 (éd. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 234-235).

123. Voir 4 M 9, 8.23 ; 11, 20 ; 12, 14 ; 15, 29 ; 16, 14.16 ; 17, 11-16. Sur cette métaphore dans *4 Maccabées*, voir B. Dehandschutter, « Martyrium und Agon: Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ im vierten Makkabäerbuch », dans J. W. van Henten (éd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leyde, Brill, 1989, p. 215-219 ; V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyde, Brill, 1967 (SNT 16), p. 57-69.

124. Cf. supra p. 57-64.

125. En 4 M 17, 15, on ne pas trouve pas le substantif στέφανος mais, une seule fois, le verbe στεφανόω ; il est dit de la « piété » (θεοσέβεια) qu'elle couronne les athlètes.

126. Sur le motif de la couronne chez Paul, voir V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*..., p. 153-156.

Hippolyte (170-235), fournit un témoignage très ancien sur le martyre d'Étienne et l'interprétation qu'il nous en donne. Dans son *Commentaire sur Daniel* (*In Danielem*), II, 35, 5, Hippolyte déclare : « Étienne, il [*scil.* Dieu] le laissa lapider par les juifs, mais quand il eut subi le martyre, il le couronna[127]. » Il est intéressant de relever cette si brève mention d'Étienne dans une section de son traité entièrement consacrée au martyre (2, 35-38). Étienne est évoqué aux côtés de Paul et Pierre, mais la première place revient à Daniel dans la fosse aux lions et aux trois jeunes Hébreux dans la fournaise[128]. Dans cette section, Hippolyte cherche à répondre à la question suivante : pourquoi Dieu ne sauve-t-il plus les martyrs ? Dieu a sauvé Daniel, les trois jeunes Hébreux, Jonas, ou encore Pierre et Paul[129]. Il a même sauvé Étienne car, en le laissant lapider, il le couronna et lui accorda ainsi la victoire sur ses persécuteurs. Jouant sur l'homonymie de Στέφανος (« Étienne ») et le verbe στεφανόω (« couronner »), Hippolyte laisse entendre que le martyre d'Étienne fut une véritable œuvre de salut divine, comme lorsque Pierre fut délivré de prison ou Daniel extrait de la fosse. Selon Hippolyte, les martyrs contemporains ne sont pas sauvés et arrachés d'une mort certaine, car le martyre est une chose souhaitable. C'est une épreuve par laquelle ils seront sauvés en ayant part à la résurrection : « Car le martyr n'a plus même à subir le jugement, mais il sera juge. Il aura sa place dans la première résurrection[130]. » Même si Hippolyte ne lie pas explicitement le « couronnement » d'Étienne au salut des martyrs, il affirme bien que ces derniers ceindront une « couronne céleste » (ἐπουράνιον στέφανον) ou une « couronne d'incorruptibilité » (τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον)[131], reprenant une image bien connue des Actes de martyrs, comme celui de Polycarpe[132].

Dans un passage de son *Histoire ecclésiastique* que nous avons déjà cité[133], Eusèbe de Césarée (260-340) déclarait qu'Étienne fut le « premier à remporter la couronne des victorieux martyrs du Christ » (πρῶτος τὸν αὐτῷ φερώνυμον τῶν ἀξιονίκων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων ἀποφέρεται στέφανον)[134]. Néanmoins, dans son *Encomium sur les martyrs*, conservé en syriaque, Eusèbe présente le protomartyr différemment. Dans cette homélie, où il trace une brève histoire, sous forme laudative, des justes persécutés pour

127. Hippolyte, *In Dan.*, II, 36, 5 (trad. M. Lefèvre, SC 14, p. 189). Éd. M. Lefèvre, SC 14, p. 186 : Στέφανον εἴασεν λιθασθῆναι ὑπὸ Ἰουδαίων, ἀλλὰ ὑπομείναντα τοῦτον ἐστεφάνωσεν.

128. Cf. Dn 3, 1-30 ; 6, 2-29.

129. Voir Hippolyte, *In Dan.*, II, 34, 1-36, 8 (éd. et trad. M. Lefèvre, SC 14, p. 184-189).

130. Hippolyte, *In Dan.*, II, 37, 4 (trad. M. Lefèvre, SC 14, p. 191). Éd. M. Lefèvre, SC 14, p. 190 : Οὗτος γὰρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων (cf. *1* Co 6, 3 ; Ap 20, 6).

131. Hippolyte, *In Dan.*, II, 37, 3 et 2, 38, 5. (éd. et trad. M. Lefèvre, p. 188-189 ; 192-193).

132. Voir *Mart. Pol.*, XVII, 1 ; XIX, 2 (cf. 1 Co 9, 25).

133. Cf. supra p. 89.

134. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 1, 1 (éd. et trad. G. Bardy, SC 31, p. 49). À la différence de G. Bardy et L. Neyrand, nous avons ici préféré traduire μαρτύρων par « martyrs » plutôt que par « témoins ».

leur foi, Eusèbe rappelle le sort des martyrs de l'Ancienne Alliance et de ceux de la Nouvelle Alliance. Eusèbe évoque Pierre, Étienne puis Paul parmi les premiers martyrs de la Nouvelle Alliance. Étienne, dont Eusèbe souhaite « qu'il soit couronné » (*netkallal dēn ʾEsṭafānōs*), ne figure ansi qu'en seconde place après Pierre[135].

Pour Étienne, les témoignages d'Éphrem (306-373) ne sont pas connus directement mais sont transmis dans une *catena* arménienne datant de la fin du XIIe siècle. Pour Ac 7, 55-57, la *catena* contient deux commentaires d'Éphrem dont l'authenticité n'est pas assurée[136]. En revanche, pour la glose des versets 58 et 59, le texte paraît bien être de la main du Syrien. Paraphrasant brièvement le texte biblique, Éphrem dit au sujet de la vision d'Étienne en Ac 7, 55-56 : « Alors que l'athlète se tenait au milieu des tueurs enragés du Seigneur et que le temps du couronnement du premier martyr approchait, il vit le Seigneur détenant la couronne qui, à sa droite, lui conseillait la victoire sur la mort[137]. »

Grégoire de Nysse (335-395) développe longuement, surtout dans sa première homélie dédiée au protomarty, la métaphore agonistique[138]. Le martyre d'Étienne est décrit comme un combat du stade qui oppose le grand combattant de la foi (ὁ μέγας τῆς πίστεως ἀγωνιστής) au Diable, l'adversaire (ἀντίπαλος) par excellence :

> En effet la vie humaine se déployait comme un stade pour ces combattants et tous deux ne cessaient de se jeter l'un contre l'autre. L'ennemi impie de la vie humaine, depuis la chute des premiers hommes jusqu'à l'époque d'Étienne, tâcha de vaincre les hommes[139]. Cependant, le grand combattant de la foi ne compta pour rien l'assaut de l'ennemi. Tous deux étaient équipés d'armes pour guerroyer l'un contre l'autre : à l'inventeur de la mort revenait la menace qu'accompagne la mort, au disciple de la vie revenait la confession de la foi. Qui n'aurait-il pas admiré cette nouvelle forme de lutte, où la vérité fut jugée à l'aune de la vie et de la mort et où la mort servit à démontrer la vérité[140] ?

---

135. Voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Enc. mart.* (CPG 3493), 3-4. Éd. B. H. COWPER, JSL, N.S., 5 (1864), p. 407 ; trad. B. H. COWPER, JSL, N.S., 6 (1865), p. 132.

136. Cf. F. C. CONYBEARE, « The Commentary of Ephrem on Acts » dans F. J. F. JACKSON et K. LAKE (éds), *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, MacMillan, 1926, p. 405, n. 2.

137. *Catena arménienne*, éd. des MÉKHITARISTES, p. 149-150 : ***և զի ՚ի մէջ կատաղի սիրասպանացն կայր նահատակն առանց օգնականի, և զի ժամ պսակելոյ էր առաջին վկային, եռեւ զտէրն ունելով զպսակն, զի կայր թեւադիր ընդ աջմէ նորա յաղթել մահու.***

138. Cf. E. MÜHLENBERG, « Gregor von Nyssa... », p. 131 ; J. LEEMANS, « Reading Acts 6-7 in the Early Church... », p. 14-16.

139. Il est remarquable de noter que Grégoire omet dans ce passage la Passion de Jésus-Christ.

140. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Encomium sur Étienne I*, 76, 12-77, 2. Éd. O. LENDLE, GNO X, 1, p. 76-77 : Ὑφήπλωτο μὲν γὰρ οἷον τι στάδιον τοῖς ἀγωνιζομένοις ὁ ἀνθρώπινος βίος, ἀντεφώρμων δὲ ἀλλήλοις ἀμφότεροι· ὅ τε

Ailleurs dans ses deux sermons, Grégoire multiplie l'emploi de termes ayant trait à la lutte au stade[141] : le martyre est une « course » (δρόμος) ou une « lutte » (ἀγών, ἄθλησις, ἆθλος), le martyr est décrit tel un « athlète » ou un « lutteur » (ἀθλητής, ἀγωνιστής) dont la « victoire » (νίκη) est récompensée par un « prix » (νικητήριον, βραβεῖον)[142]. Pour Grégoire, ceux qui lapidèrent Étienne le couronnèrent de pierres, lui remettant involontairement la digne récompense de sa victoire :

> L'athlète n'ignorait pas qu'il était gratifié de grands bienfaits au travers de l'amertume de ses assassins. Couronné par ceux qui, se tenant en cercle autour de lui, le lapidaient, il reçut ce qui lui arrivait comme une couronne de victoire tressée des mains de ses adversaires[143].

Nous relèverons le témoignage d'un autre auteur d'Asie Mineure, Astère d'Amasée. Dans son homélie dédiée au protomartyr, Astère d'Amasée (335-415) associe fréquemment Étienne au champ lexical de la lutte et du combat. Pour Astère, Étienne est même un athlète entraîné au combat par les apôtres Pierre, Jacques et Jean[144].

Ambroise de Milan (339-397) affectionne également le motif agonistique quand il évoque Étienne. Le protomartyr apparaît comme un lutteur dont la victoire est couronnée par le Christ, qui tient la place de président des jeux (*praesul*). Dans un passage de son *Traité sur la foi* (*De fide*), que nous avons déjà signalé au sujet de la prière d'Étienne d'Ac 7, 60[145], Ambroise présente un « bon lutteur » (*bono luctatori*) à qui Jésus remet le prix de son combat[146]. Dans sa soixante-troisième épître, Ambroise rappelle qu'Étienne fut un athlète (*athletam*) et que le Christ, son avocat (*advocatus*), le couronna pour son martyre :

πονηρὸς ἀντίπαλος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἀπὸ τοῦ πτώματος τῶν πρωτοπλάστων μέχρι τῶν κατὰ Στέφανον χρόνων τῇ κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγγυμνασάμενος νίκῃ, καὶ ὁ μέγας τῆς πίστεως ἀγωνιστής, ἀντ' οὐδενος κρίνων τοῦ ἀντιπάλου τὴν ἔφοδον. ὅπλα δὲ κατ' ἀλλήλων ἀμφοτέροις ἦν, τῷ μὲν εὑρετῇ τοῦ θανάτου ἡ πρὸς τὸν θάνατον ἀπειλή, τῷ δὲ μαθητῇ τῆς ζωῆς ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως. τίς γὰρ οὐκ ἂν ἠγάσθη τὸ καινὸν τοῦτο τῆς ἀγωνίας εἶδος, ὅτε ζωῇ καὶ θανάτῳ ἡ ἀλήθεια διεκρίνετο καὶ ἀπόδειξις ἐγίνετο τῆς ἀληθείας ὁ θάνατος ;

141. Cf. J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church... », p. 15.

142. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 76, l. 1.11 ; 77, l. 7 ; 84, l. 3.21 ; 84, l. 21 ; 85, l. 14 ; 88, l. 7.17-19 ; 94, l. 11 ; *Encomium sur Étienne II*, éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 100, l. 11-12 ; 102, l. 14-16 ; 103, l. 4 ; 105, l. 26.

143. *Encomium sur Étienne I*, 88, 7-10. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 88 : Οὐ μὴν ἠγνόει ὁ ἀθλητὴς διὰ τῆς πικρίας τῶν μιαιφονούντων εὑρετούμενος. τῷ γὰρ περὶ αὐτὸν τῶν καταλευόντων κύκλῳ στεφανωθεὶς οὕτως ἐδέξατο τὸ γινόμενον ὡς στέφανον νικητήριον ἐν ταῖς χερσὶ τῶν ἐναντίων πλεκόμενον.

144. Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 2, 4 ; 7, 1 ; 8, 2.

145. Cf. supra p. 102-103.

146. Ambroise de Milan, *De fide* (CPL 150), III, 17, 137 (éd. O. Faller, CSEL 78, p. 156-157).

> À celui qui voit Jésus, lui sont ouverts les cieux, comme ils s'ouvrirent à Étienne qui dit : Voici, je vois les cieux ouverts et Jésus debout à la droite de Dieu. Jésus se tenait debout comme un avocat. Il se tenait debout comme s'il était soucieux de porter secours à son athlète engagé dans la lutte. Il se tenait debout comme s'il était prêt à couronner son martyr[147].

La métaphore du couronnement se retrouve également dans deux autres passages exégétiques d'Ambroise. Proposant une lecture christologique du verset 6 du psaume 46 (45) — *deus in medio civitatis eius erat nec commotus est* —, il argue que le Christ n'était pas ébranlé dans sa cité, car aucun péché ne l'entraîna ni ne le fit chuter. Parce qu'il n'a pas failli, le Père est resté auprès de lui. Au contraire, selon Ambroise, Dieu s'éloigne de celui qui pèche gravement :

> Mais quand quelqu'un commet un péché plus grave, Dieu s'ébranle à son sujet afin qu'il s'éloigne de lui. C'est pourquoi Adam le vit se promener tandis qu'Étienne le vit se tenir debout. L'un chuta dans la transgression alors que l'autre fut couronné dans le martyre[148].

Dans un autre passage de la même œuvre, Ambroise propose un commentaire semblable sur l'expression *non movebor amplius* du verset 3 du psaume 62 (61). Il déclare que la fermeté est le propre des hommes pieux, tandis que l'égarement ou l'errance caractérisent les pécheurs. C'est ainsi qu'Étienne fut couronné car rien ne l'ébranla, pas même la crainte de la mort :

> C'est pourquoi le prêtre ni le lévite ne peuvent être couronnés, car ils passèrent et, comme une ombre, disparurent. Cependant, couronné dans son martyre, Étienne vit Jésus immobile se tenir debout et ne pas disparaître. Étienne, immobile grâce à sa foi, voyait le Christ immobile et aucune crainte de la mort ne l'ébranlait. Étienne ne s'ébranla pas et le Christ ne l'ébranla pas non plus[149].

---

147. Ambroise de Milan, *Épître* 63, 5. Éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 237 : *Qui videt Iesum caeli ei aperiuntur, sicut aperti sunt Stephano dicenti : Ecce video caelos apertos et Iesum stantem ad dexteram dei. Stabat Iesus quasi advocatus, stabat quasi sollicitus ut Stephanum athletam suum certantem iuvaret, stabat quasi paratus ut coronaret suum martyrem* (cf. Ac 7, 56).

148. Ambroise de Milan, *Super Ps. XII* (CPL 140), XLV, 13 . Éd. M. Petschenig, CSEL 64, p. 339 : *ubi autem aliquis gravius peccat, commovetur in eo deus, ut ab eo transeat. unde et Adae peccanti deambulare visus est et Stephano stare, quia ille in praevaricatione lapsus est, hic in martyrio coronatus.*

149. Ambroise de Milan, *Super Ps. XII* (CPL 140), LXI, 18. Éd. M. Petschenig, CSEL 64, p. 389 : *ideo sacerdos non potuit coronari, levita non potuit, quia transierunt et tamquam umbra praeterierunt ; Stephanus autem martyrio coronatus est, qui stantem videbat dominum Iesum immobilem, non praeteruntem. immobilis ergo fide*

Amphiloque d'Iconium (340-395), dans son homélie sur Jn 14, 28 (*Homélie* 10), attaque ses adversaires qui nient l'engendrement éternel du Fils. En *Homélie* 10, 4, l'auteur promet à l'hérétique auquel il s'adresse qu'il va devoir admettre sa défaite face à saint Étienne. Amphiloque joue manifestement sur l'homonymie Στέφανος / στέφανος, qui est perdue dans la version syriaque de l'œuvre, seule préservée : « Dis-le donc, ô hérétique — car tu ne quitteras pas le champ de bataille avant d'avoir admis la défaite et conféré à Étienne la couronne de la victoire — dis en vertu de quoi tu affirmes que le Père est plus grand que le Fils[150]. » Selon Amphiloque, la victoire conférée à Étienne se révèle bien une victoire de l'orthodoxie sur l'hérésie ; Étienne fait figure de combattant et défenseur de la vraie foi face aux négateurs de l'égalité consubstantielle du Père et du Fils.

Euthalius[151], au IVe siècle, fournit un renseignement absent des *Actes* au sujet de la nomination des diacres. Dans son prologue aux épîtres pauliniennes, Euthalius indique qu'Étienne et les six autres furent nommés pour le service « quelques jours après l'Ascension » (καὶ μεθ' ἡμέρας τινὰς ὀλίγας) ; il indique surtout qu'Étienne dut « combattre » (ἀγωνιζόμενον) au moment du « soulèvement des juifs » (στάσιν Ἰουδαίων)[152].

Pour Cyrille d'Alexandrie (370-444), nous ne possédons qu'une seule référence à Étienne dans toute son œuvre. La *catena* cite un commentaire de Cyrille pour Ac 7, 60. Le Père alexandrin résume succinctement le ministère et la mort d'Étienne, en insistant notamment sur la « victoire éclatante » (νίκην περιφανῆ) qu'il a remportée face aux juifs :

> Aux commencements de la prédication de la bonne nouvelle, Étienne, auquel personne ne pouvait résister, submergea les fleuves et les jugula tous en paralysant les langues impudentes des juifs. Il renversa toutes les coutumes juives et établit un lumineux trophée et une victoire éclatante. Ce brave et sage homme, empli de grâce et assurant l'Église de son secours, ne passa pas beaucoup de temps à prêcher avant qu'il ne fût attrapé par la foule compacte. Il fut condamné comme blasphémateur puis il fut lapidé[153].

Stephanus immobilem Christum videbat, nullo erat mortis timore commotus ; non movit se Stephanus, non movit et Christus.

150. Trad. M. Bonnet, SC 553, p. 199. Éd. C. Moss, SC 553, p. 198 : ܠܟ ܐܡܪ ܡܢ ܗܘ ܕܐܬܝ ܠܟ ܕܬܫܒܩ ܠܗ ܠܡܠܚܡܬܐ ܕܠܐ ܬܦܣ ܡܢ ܗܢܐ

En conclusion, le motif de l'athlète victorieux et couronné, appliqué à Étienne, est largement attesté. Le langage agonistique, tiré des *Maccabées* et des épîtres pauliniennes, n'est pas un trait spécifique à la figure d'Étienne mais est partagé par l'ensemble de la littérature martyriale chrétienne des premiers siècles du christianisme. La couronne de gloire, remise par le Christ en signe de sa victoire, est aussi un motif bien représenté dans les Actes des martyrs chrétiens. Comme les autres martyrs, Étienne a tous les attributs du combattant confronté à ses adversaires. Mais la lutte est à la fois d'ordre physique et spirituel : pour quelques écrivains, tel Ambroise, Étienne est un combattant de l'orthodoxie face aux ennemis de la foi et aux hérétiques. Sa qualité de martyr « biblique » lui confère des gages d'orthodoxie ; dans les *Actes*, sa victoire sur l'adversaire juif représente aussi, pour les Pères, une victoire sur tous ceux qui réfutent la prédication évangélique.

D. Le diacre

Présenté par certains Pères comme le premier « diacre » (διάκονος) de l'Église, Étienne ne reçoit pourtant pas une telle appellation dans les *Actes des apôtres*. Il est indiqué qu'Étienne, parmi les Hellénistes, fut préposé au service (διακονία) des tables[154]. Ainsi est-il difficile de voir dans cet épisode des *Actes* l'origine directe de l'institution du diaconat[155]. Si le diaconat n'existait pas à l'époque d'Étienne, ni même à l'époque de Luc[156], les écrivains chrétiens, par anachronisme et analogie sémantique, estimèrent que l'Helléniste était bien le premier diacre ordonné dans l'histoire de l'Église. La confusion entre les Sept, préposés au service des tables, et les diacres de la hiérarchie ecclésiale apparaît dès le IIe siècle chez Irénée de Lyon et le pseudo-Tertullien[157] ; les témoignages patristiques ultérieurs montrent que cette lecture d'Ac 6, 1-6 était courante et bien établie.

ῥέων καὶ πάντας ἐπιστοματίζων, ὁ τὰς ἀναισχύντους ἀποφράττων Ἰουδαίων γλώττας, ᾧ οὐδεὶς ἀντιστῆναι ἠδύνατο, ὁ πάντα συγχεὶς τὰ Ἰουδαϊκὰ, ὁ λαμπρὸν στήσας τρόπαιον καὶ νίκην περιφανῆ, ὁ γενναῖος οὗτος καὶ σοφὸς, καὶ χάριτος πεπληρωμένος, καὶ τοσαύτην ἐκκλησίαν ὠφελῶν, οὐδὲ πολὺν χρόνον ποιήσας ἐν τῷ κηρύγματι, ἀθρόον ἡρπάγη· καὶ ὡς βλάσφημος κατεδικάζετο καὶ κατελιθοβολεῖτο.

154. Cf. Ac 6, 1-4.

155. Cf. R. Cabié, « Quand les "Sept" deviennent des diacres », BLE 97 (1996), p. 219.

156. La plus ancienne attestation de l'existence du diaconat, comme institution, se trouve chez Ignace d'Antioche, qui mourut au début du IIe siècle de notre ère (voir Ignace d'Antioche, *Trall* 2, 1-3 ; éd. et trad. P. T. Camelot, SC 10bis, p. 96-97).

157. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, I, 26, 3 (éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 264, p. 348-349), 3, 12, 10 (éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 224-225) ; pseudo-Tertullien, *Adv. omn. haer.* (CPL 34), I, 6 (éd. A. Kroymann, CCSL 2, p. 1402). Cf. R. Cabié, « Quand les les "Sept"... », p. 220-221.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, le témoignage d'Irénée de Lyon (140-200) est le plus ancien que nous possédions concernant le diaconat d'Étienne. De plus, Étienne est décrit par Irénée comme le « premier diacre » (*primus diaconus*) élu par les apôtres :

> De même encore Étienne, qui fut choisi par les apôtres comme premier diacre[158] et qui, le premier aussi de tous les hommes, suivit les traces du martyre du Seigneur, ayant été mis à mort pour avoir confessé le Christ, parlait hardiment au milieu du peuple et l'enseignait en ces termes : « Le Dieu, etc. (suit une citation d'Ac 7, 2-8)[159]. »

Toutefois, ce témoignage d'Irénée est plutôt isolé. Les écrivains des cinq premiers siècles ne présentent généralement pas Étienne comme le premier des diacres. En revanche, ils insistent sur le lien qui unit l'élection au diaconat et les charismes dont bénéficiait Étienne. C'est parce qu'il avait l'Esprit saint (Ac 6, 10) qu'Étienne put accomplir pleinement toutes les tâches que lui furent confiées.

Grégoire de Nysse (335-395) insiste peu, dans ses deux *encomia* consacrés à Étienne, sur la fonction de diacre dont s'acquitte Étienne. Dans un passage de sa première homélie, il relève toutefois que la dignité du diacre n'est en rien inférieure à celle de l'apôtre. Cette remarque de Grégoire est sûrement influencée par la disposition du calendrier liturgique. En effet, comme Étienne est fêté avant les apôtres Pierre, Jacques et Jean, et juste après Jésus-Christ, Grégoire cherche à justifier la place importante qu'il tient. En outre, en raison de la grâce et de l'Esprit dont il était empli, Étienne put assurer le service (διακονία) que les apôtres lui avaient confié :

> Gardons-nous de penser qu'Étienne, en raison de son nom de « serviteur » (τῷ τῆς διακονίας ὀνόματι), jouissait d'une dignité inférieure à celle des apôtres. Même Paul se considère comme un serviteur des mystères du Christ (1 Co 4, 1), et même le Seigneur de l'univers, qui dans la chair procura à l'humanité son salut, n'eut pas honte du nom de « serviteur », car il dit qu'il est au milieu comme celui qui sert (Lc 22, 27), et qu'il assure une variété de services, ainsi que le dit l'apôtre (1 Co 12, 5-6)[160].

---

158. Dans un fragment grec de ce passage, il est indiqué qu'Étienne fut le premier choisi « pour la diaconie » ou « pour le service » (εἰς διακονίαν) ; voir éd. A. Rousseau, SC 100, p. 551.

159. Irénée de Lyon, *Adv. haer.*, III, 12, 10 (trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 225). Éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, p. 224 : *Stephanus autem iterum qui electus est ab apostolis primus diaconus, qui et primus ex omnibus hominibus sectatus est vestigia martyrii Domini, propter Christi confessionem primus interfectus, fiducialiter loquens in populo et docens eos, dicit*, etc.

160. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 78, 18-79, 3. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 78-79 : καὶ μηδεὶς τῷ τῆς διακονίας ὀνόματι δευτερεύειν αὐτὸν παρὰ τὴν ἀποστολικὴν ἀξίαν ὑπονοείτω · ἐπεὶ καὶ Παῦλος οἶδεν

Chez Astère d'Amasée (335-415), la qualité de diacre d'Étienne est peu évoquée ; il précise qu'il fut le « premier des diacres en Christ » (*πρῶτος ἦν τῶν κατὰ Χριστὸν διακόνων*). Mais l'auteur lie étroitement cette fonction à l'action de l'Esprit saint sur lui, qui lui assure la puissance nécessaire pour exhorter ses frères et confondre ses adversaires par son enseignement :

> Étienne fut le premier des diacres en Christ, consacré par la grâce, vase empli de l'Esprit, il affermissait chaque jour ses familiers et ramenait vers le droit chemin ceux qui s'étaient égarés. Parce qu'il très était attaché à l'enseignement, il affligeait ses ennemis encore plus que les autres apôtres, et le premier adversaire avant eux, le diable[161].

Cyrille de Jérusalem (315-368) évoque Étienne dans une de ses *Catéchèses baptismales* (17, 24). L'évêque hagiopolite, dans sa dix-septième catéchèse traitant de l'Esprit saint, compose une paraphrase succincte d'Ac 6, 3-7, 56, dans laquelle il insiste sur l'œuvre de l'Esprit saint chez les sept premiers diacres[162]. Mais son exégèse ne contient aucun élément extra-canonique[163].

Commentant Ac 6, 8, Jean Chrysostome (345 ?-407) précise qu'Étienne, bien qu'il fût empli de l'Esprit saint avant son élection, reçut une grâce supplémentaire lorsque les apôtres imposèrent les mains sur lui et les autres. Cette indication révèle que l'imposition des mains (*χειροτονία*) est indispensable afin que l'Esprit se pose sur celui qui la reçoit. Jean Chrysostome offre ainsi une lecture liturgique de cet épisode, que les Pères antérieurs n'avaient pas suggérée :

> Vois donc que, parmi les Sept, il y en avait un qui surpassait les autres et détenait la première place. Car, bien que l'imposition des mains fût la même pour tous, il s'attira cependant une grâce plus grande. Avant celle-ci, il

---

ἑαυτὸν διάκονον μυστηρίων Χριστοῦ, καὶ ὁ τοῦ παντὸς κύριος ὁ διὰ σαρκὸς τὴν ἀνθρωπίνην σωτηρίαν οἰκονομούμενος οὐκ ἐπησχύνθη τῷ τῆς διακονίας ὀνόματι, εἰπών, ἐν μέσοις εἶναι ὁ διακονῶν, ὁ τὰς διαιρέσεις τῶν διακονιῶν ἐνεργῶν, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος. Cf. le commentaire de J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church... », p. 19 : « Gregory underlines that the dignity of the *diakonos* Stephen is equally high : not only did also Paul present himself as a *diakonos* of Christ's mysteries but also, and more importante, Stephen was a man filled with the grace of God and the Spirit, a grace which enabled him to perform his diakonia, both in the service of the word and in that of charity towards the needy ».

161. Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 5, 1. Éd. C. Datema, p. 167 : *Πρῶτος ἦν τῶν κατὰ Χριστὸν διακόνων ὁ Στέφανος, ἡγιασμένος τῇ χάριτι, σκεῦος πεπληρωμένον τοῦ Πνεύματος, καθ' ἡμέραν βεβαιῶν τοὺς οἰκείους καὶ τοὺς πλανωμένους πρὸς τὴν εὐθεῖαν ὑποστρέφων ὁδόν. Ἐπειδὴ δὲ σφοδρότερον εἶχετο τῆς διδασκαλίας, καὶ μᾶλλον παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους τοὺς ἐχθροὺς ἐλύπει καὶ πρὸ ἐκείνων τὸν πρῶτον δυσμενῆ τὸν διάβολον.*

162. Cf. Ac 6, 5-6.

163. Pour l'édition du texte grec, voir PG 33, col. 995. Pour une traduction française de ce passage, voir celle de J. Bouvet, PdF 53-54, p. 288.

> n'accomplissait pas de signes, de sorte que soit démontré, lorsqu'il parut en public, que la grâce seule ne suffisait pas mais que l'imposition des mains était également nécessaire afin que l'Esprit parvînt sur lui. Ainsi, s'ils étaient déjà emplis de l'Esprit, c'est qu'ils l'avaient déjà reçu au baptême[164].

En lien avec le texte de Jean Chrysostome, signalons également le recours à la figure d'Étienne et de son élection dans la plus ancienne prière ordination de diacre. Cette prière est incluse dans les *Canons d'Hippolyte* (composés entre entre 313 et la fin du IVe s.)[165], un recueil de 38 canons attribués à Hippolyte et conservés en intégralité dans une traduction arabe. Le canon 5 concerne spécifiquement l'ordination des diacres. La prière s'inspire largement d'Ac 6, 1-6 et se présente comme une invocation de l'Esprit saint, qui comblera le futur diacre de « force et de sagesse » (*quwwa wa-ḥikma*). Étienne, empli de l'Esprit saint, apparaît ici comme un véritable modèle et aucun autre saint personnage n'est mentionné. La prière se présente ainsi :

> Ô Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, nous t'en supplions, répands ton Esprit saint sur N., compte-le parmi ceux qui te servent selon toute ta volonté, comme Étienne et ses compagnons. Remplis-le, comme Étienne, de force et de sagesse, fais-le triompher de toutes les puissances du Malin. Par le signe de ta croix, dont tu le signes, ôte tout péché de sa vie en présence de tous les hommes. Fais de sa vie un enseignement pour beaucoup afin qu'il sauve, sans entrave, une multitude dans la sainte Église, et agrée tout son service. Par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui tu as la gloire, avec lui et l'Esprit saint, dans les siècles des siècles. Amen[166].

À ce dernier texte doit être comparé un passage des *Constitutions apostoliques*. Au chapitre VIII, 18 est consignée la prière pour l'ordination diaconale. La formulation des *Constitutions* est très proche de celle du cinquième canon du pseudo-Hippolyte. L'évêque doit ainsi prier Dieu de « remplir [le diacre] d'Esprit et de puissance, comme

---

164. Jean Chrysostome, *Hom. Ac. apost.*, XV, 6, 8. Éd. PG 60, col. 119 : Ὅρα, πῶς καὶ ἐν τοῖς ἑπτὰ ἦν τις πρόκριτος καὶ τὰ πρωτεῖα εἶχεν. Εἰ γὰρ καὶ ἡ χειροτονία κοινὴ, ἀλλ' ὅμως οὗτος ἐπεσπάσατο χάριν πλείονα. Πρὸ τούτου δὲ οὐκ ἐποίει σημεῖα, ἀλλ' ὅτε δῆλος γέγονεν, ἵνα δειχθῇ, ὅτι οὐκ ἀρκεῖ μόνη ἡ χάρις, ἀλλὰ δεῖ καὶ τῆς χειροτονίας· ὥστε προσθήκη Πνεύματος ἐγένετο. Εἰ δὲ καὶ πρὸ τούτου πλήρεις Πνεύματος ἦσαν, ἀλλὰ τοῦ ἀπὸ τοῦ λουτροῦ). Ce passage se trouve également dans la *Catena sur les Actes des apôtres*, éd. J. A. Cramer, p. 101.

165. Voir R.-G. Coquin, *Les canons d'Hippolyte*, Paris, Firmin-Didot, 1966 (PO 31.2), p. 324.

166. Trad. modifiée de R.-G. Coquin, PO 31.2, p. 357. Éd. R.-G. Coquin, PO 31.2, p. 356 : يـا الـلـه آبـا سيدنا يسوع المسيح نبتهل اليك ان تفيض روحك القدس على فلان وتعده مع الذين يخدمونك كارادتك كلها مثل استفانس والذين معه وتملاه قوة وحكمة مثل استفانس وتجعل له ان يظفر بكل قوات المحال بمثال صليبك الذين ترشمه فيه وتجعل سيرته ان تكون بلا خطيئة امام كل الناس وتعليما لكثير ليخلص خلقا في الكنيسة المقدسة بلا عثرة وتقبل كل خدمته بربنا يسوع المسيح هذا الذي من جهته المجد لك معه والروح القدس الى ابد الابدين آمين.

tu en as rempli Étienne, le premier martyr et l'imitateur des souffrances de ton Christ » (*καὶ πλῆσον αὐτὸν Πνεύματος καὶ δυνάμενος, ὡς ἔπλησας Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα καὶ μιμητὴν τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ σου*)[167].

Hormis ces auteurs que nous venons de citer, et pour lesquels la diaconie d'Étienne était liée à des dons spirituels, la plupart des Pères de l'Église mentionnent de façon plus allusive sa fonction de diacre. Eusèbe de Césarée (260-340) ne relaie pas la tradition selon laquelle Étienne fut le premier diacre, bien qu'il considère qu'il soit, nous l'avons vu[168], le premier martyr après le Christ. C'est seulement à propos de Philippe et Nicolas, deux des Sept élus pour le service des tables[169], qu'Eusèbe fait allusion à Étienne. Au sujet de Philippe, Eusèbe dit de lui qu'il compta parmi « ceux qui avaient été élus en même temps qu'Étienne pour le service » (*εἷς τῶν ἅμα Στεφάνῳ προχειρισθέντων εἰς τὴν διακονίαν*)[170]. Au sujet de Nicolas, Eusèbe dit qu'il était un des « diacres dans l'entourage d'Étienne » (*ἕνα τῶν ἀμφὶ τὸν Στέφανον διακόνων*)[171]. Cette brève remarque de l'historien révèle qu'aux Sept avait été accordé le rang de diacre, alors que le texte des Actes n'en dit rien ; il est seulement question de l'élection de sept hommes destinés à « servir » (*διακονεῖν*) ou au « service » (*διακονία*). Si Eusèbe semble donc considérer Étienne comme un diacre, il ne dit rien sur sa prééminence parmi les Sept.

Outre *Sur les pierres précieuses* (*De gemmis*), 6 et *Panarion*, 25, 1, 1, où Épiphane (315-403) évoque en passant Nicolas l'hérésiarque, l'un des diacres parmi lesquels figurait Étienne[172], l'évêque de Chypre mentionne une seule autre fois Étienne parmi les Sept préposés au service des tables[173]. Épiphane reconnaît à Étienne la qualité de diacre mais il semble en faire peu de cas.

De son côté, l'Ambrosiaster (fin IVe s.)[174] évoque une seule fois Étienne. Dans un bref commentaire consacré aux dons accordés par Jésus aux hommes selon la liste d'*Ep* 4, 11, il note que les diacres, « bien qu'ils ne soient pas des prêtres, peuvent cependant

---

167. *Const. apost.*, VIII, 18, 20 (trad. et éd. M. Metzger, SC 336, p. 220-221).

168. Cf. supra p. 89.

169. Cf. Ac 6, 5.

170. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 1, 10 (trad. modifiée et éd. G. Bardy, SC 31, p. 51).

171. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, III, 29, 1 (trad. et éd. G. Bardy, SC 31, p. 139).

172. Cf. Ac 6, 5 : il s'agit de Nicolas, un des sept diacres institués par les apôtres et fondateur, selon la tradition, de l'hérésie nicolaïte. Épiphane consacre une partie du chapitre 25 de son *Panarion* à l'hérésie nicolaïte (voir éd. K. Holl, GCS 25, p. 267-274). Pour ces mentions d'Étienne, voir Épiphane de Salamine, *De gem.*, 6 (CPG 3748 ; éd. et trad. R. P. Blake, p. 42 ; 138) ; *Panarion*, 25, 1, 1 (éd. K. Holl, GCS 25, p. 267).

173. Voir Épiphane de Salamine, *Panarion*, *Sur l'incarnation*, 4, 3 (éd. K. Holl, GCS 25, p. 232).

174. Voir DECA I, p. 88-90. Ambrosiaster est l'auteur des *Commentaires* des lettres de Paul, qui furent attribués, tout au long du Moyen Âge, à Ambroise de Milan.

prêcher l'Évangile sans être en chaire, à la manière d'Étienne et de Philippe, qui vient d'être mentionné[175]. »

Comme nous l'avons constaté, bien que l'identification de l'élection d'Étienne pour « servir les tables » en *Ac* 6, 1-6 avec l'institution du diaconat soit ancienne — on la trouve chez Irénée de Lyon —, les commentaires sur la fonction de « diacre » d'Étienne sont peu nombreux chez les Pères de l'Église. D'ailleurs, aucun texte avant 415 ne le désigne comme « archidiacre » (ἀρχιδιάκονος), alors que les textes plus tardifs et les sources médiévales n'omettent jamais de le mentionner comme tel. De même une lecture liturgique d'*Actes* 6, 1-6 pour l'institution des diacres n'apparaît pas avant la fin du IVe siècle alors que le diaconat existe depuis le IIe siècle. La figure du diacre s'efface devant celle du martyr et de l'athlète du Christ. Cela a sûrement une raison historique. À une époque encore troublée par les persécutions des IIe et IIIe siècles, il paraît concevable que les écrivains et prédicateurs chrétiens aient invoqué plus fréquemment la figure d'Étienne martyr accompli et combattant de la foi au détriment de celle du ministre ou du diacre. C'est seulement avec la paix de l'Église au IVe siècle et l'élaboration progressive d'une liturgie propre à l'institution des diacres que la figure d'Étienne comme premier diacre prend une place plus significative. Avec la fin des martyrs, la dimension institutionnelle d'Étienne a ainsi pris le pas sur sa dimension agonistique.

E. Le prophète inspiré

À l'instar des autres Hellénistes préposés au service des tables, Étienne devait être un homme mû par l'Esprit saint. Les apôtres, en Ac 6, 3, réclament en effet pour le service des tables des hommes « remplis d'Esprit et de sagesse[176] ». Parce qu'il est empli de l'Esprit saint, Étienne peut s'acquitter du service des tables et exercer les autres charismes que l'Esprit lui octroie. Si Étienne est bien un « diacre » pour les Pères, il est surtout un homme mû par l'Esprit saint, un diacre inspiré. Nous verrons également que cette dimension pneumatologique de la figure d'Étienne fut aussi utilisée par les Pères dans leurs polémiques avec les chrétiens qui niaient la divinité de l'Esprit saint.

Un charisme a tout particulièrement frappé les auteurs anciens : le charisme

175. Ambrosiaster, *In ep. Eph.* (CPL 184), 4, 11. Éd. H.-J. Vogels, CSEL 81.3, p. 98 : *quamquam non sint sacerdotes, evangelizare tamen possunt sine cathedra quemadmodum et Stephanus et Filippus memoratus*. Cf. Ambrosiaster, *In ep. Tim. I* (CPL 184), 3, 11 (éd. H.-J. Vogels, CSEL 81.3, p. 268) où il est question, très succinctement, d'Ac 6, 1-6 au sujet des diaconesses.

176. Ac 6, 3 : « Cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse, et nous les chargerons de cette fonction » (trad. TOB 2010). Éd. Nestle-Aland, p. 336 : ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτά, πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης.

visionnaire. C'est sous l'effet de l'Esprit qu'Étienne, en Ac 7, 55, voit Jésus debout à la droite de Dieu : « Mais lui, rempli d'Esprit saint, fixait le ciel : il vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu[177]. » Cette vision ou apocalypse d'Étienne fut souvent commentée par les Pères ; ils y ont puisé un exemple pour leur considérations pneumatologiques et y ont trouvé une illustration de l'action de l'Esprit saint sur le fidèle. Surtout cette vision les a conduits à rapprocher Étienne des grandes figures prophétiques de l'Ancien Testament. Pour nombre d'écrivains, la vision d'Étienne, suivie de son martyre, signale que l'Helléniste est doué d'un charisme prophétique qui lui permet de recevoir une révélation divine[178]. Étienne est d'abord un prophète inspiré avant d'être un martyr de la foi chrétienne. Comme pour les prophètes, l'Esprit lui confère d'autres charismes, tel le charisme thaumaturgique : en Ac 6, 8, Étienne est décrit comme opérant « des prodiges et des signes remarquables » (τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα). À ce charisme se joint une sagesse prodigieuse, qu'il tient de l'Esprit, qui parle en lui (Ac 6, 10). Les *Actes des apôtres* soulignent également que l'effet de l'Esprit sur Étienne le transfigure, car son visage était « comme le visage d'un ange » (ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου ; Ac 6, 15), ce qui le rapproche ainsi de la figure prophétique de Moïse lors de la théophanie du Sinaï (Ex 34, 29-35).

Tertullien (160-220), qui reste discret au sujet d'Étienne (quatre occurrences en tout dans son œuvre), évoque la vision du martyr pour confirmer l'opinion orthodoxe selon laquelle Jésus se tient à la droite du Père : « Étienne le [*scil.* Jésus-Christ] vit tandis qu'il était lapidé, encore debout à la droite de Dieu, afin qu'ensuite, une fois qu'il sera assis, le Père place à ses pieds tous les ennemis[179]. » Dans son traité *Sur la résurrection des morts*, il rappelle, en vue de soutenir la réalité corporelle de la résurrection, que la substance (*substantia*) d'un homme reste identique sa vie durant tandis que sa constitution physique (*corpulentia*) peut varier. À l'appui de cet argument, Tertullien cite les cas de Moïse (Ex 4, 6-7), de Jésus lors de la Transfiguration (Mt 17, 3-8) et d'Étienne : « Ainsi Étienne avait-il déjà revêtu la sublime apparence d'un ange, mais ce

177. Éd. Nestle-Aland, p. 341 : ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ

178. K Holl, dans une étude fouillée de 1914, a bien défendu l'idée que le martyr chrétien, « témoin » (μάρτυς) du Christ qui lui apparaît en vision pour l'encourager, reprend à son compte le « don prophétique » (*prophetische Gabe*) autrefois réservé aux prophètes. En effet, à l'instar des prophètes, les martyrs chrétiens sont emplis de l'Esprit de Dieu et reçoivent, pendant leur supplice et avant leur mort, des visions d'origine céleste (voir K. Holl, « Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwiklung » dans K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1928, p. 68-102, surtout p. 74 et p. 78-81). Consulter également W. Rordorf, « L'espérance des martyr chrétiens », dans W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986 (TH 75), p. 353-356.

179. Tertullien, *Adv. Prax.* (CPL 26), XXX, 5. Éd. A. Gerlo, CCSL 2, p. 1204 : *Hunc vidit Stephanus cum lapidaretur, adhuc stantem ad dexteram Dei, ut exinde sessurum donec ponat illi Pater omnes inimicos sub pedibus suis* (cf. *Ps* 110, 1 et *Ac* 7, 56).

ne sont pas les genoux d'un autre qui s'affaissèrent quand il fut lapidé[180]. » Outre ce parallèle avec la figure prophétique de Moïse, Tertullien relève des analogies entre Étienne et les prophètes de l'Ancienne Testament. Dans son traité *Sur la patience* (*De patientia*), ouvrage consacré à l'endurance dans l'épreuve, Tertullien souligne que la vertu de *patientia* assura aux « prophètes et aux apôtres » qui la possédaient la victoire sur « les verges, le feu, la croix, les bêtes et le glaive[181]. » Tertullien, à titre d'*exempla*, cite alors les figures d'Isaïe et d'Étienne : « C'est grâce à la force que confère la patience qu'Isaïe ne se tait pas au sujet du Seigneur lorsqu'il est scié, qu'Étienne implore le pardon pour ses ennemis quand il est lapidé[182]. » Au sujet du supplice d'Isaïe, Tertullien reprend une tradition rapportée par l'*Ascension d'Isaïe* et les *Vies des prophètes*[183]. Le *Martyre d'Isaïe* décrit ainsi la mort du prophète : « Et Isaïe, tandis qu'il était scié, ne cria ni ne pleura, mais sa bouche parlait à l'Esprit saint, jusqu'à ce qu'il fût scié en deux[184]. » Ce n'est pas fortuitement que Tertullien rapproche les deux figures bibliques d'Isaïe et d'Étienne. Tous deux ont annoncé la venue du Juste ; tous deux furent exécutés pour leur παρρησία. Comme nous l'avions déjà pressenti[185], le martyre d'Étienne laisse entrevoir de nombreuses similitudes avec celui du prophète Isaïe. Tertullien n'a pas manqué de voir ces ressemblances ; Origène, à la même époque, ne s'y est pas non plus trompé.

Selon l'opinion de B. Dehandschutter, si Étienne ne prend pas place parmi les grands martyrs de l'histoire biblique dans l'œuvre d'Origène (185-253), c'est qu'il revêt, aux yeux de l'exégète, davantage la figure du prophète mis à mort que celle du martyr. Étienne n'est pas persécuté par un agent étranger mais par son propre peuple, endurant ainsi un sort comparable aux nombreux prophètes qui l'ont précédé[186]. Dans la *Commentariorum series* consacrée à l'*Évangile selon Matthieu*, Origène, citant la parole de Jésus sur la mort des prophètes en Mt 23, 37-39, rappelle les paroles comparables

180. Tertullien, *De res. mort.* (CPL 26), LV, 9. Éd. A. Gerlo, CCSL 2, p. 1002 : *Sic et Stephanus angelicum iam fastigium induerat, sed non alia genua in lapidatione succiderant* (cf. *Actes* 6, 15).

181. Tertullien, *De patientia* (CPL 9), XIII, 8 (éd. CCSL 1, p. 314).

182. Tertullien, *De patientia* (CPL 9), XIV, 1. Éd. CCSL 1, p. 315 : *His patientiae viribus secatur Esaïas et de domino non tacet, lapidatur Stephanus et veniam hostibus suis postulat.*

183. *Asc. Is.* (CANT 218), V, 14 et *Vit. proph.* (CANT 213), *Isaïe*, 1, 1 (éd. A. M. Schwemer, I, p. 96).

184. *Asc. Is.* (CANT 218), V, 14. Trad. modifiée d'E. Norelli, EAC I, p. 523. Éd. L. Perrone, CCSA 7, p. 75 : **ወኢሳይያስ ፡ እንዘ ፡ ይትወሠር ፡ ኢጸርሐ ፡ ወኢበከየ ፡ አላ ፡ አፉሁ ፡ ይትናገር ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እስከ ። ተወሥረ ፡ ለክልኤ.**

185. Cf. supra p. 72-73.

186. Sur Origène et la martyre d'Étienne, voir B. Dehandschutter, « Origen and the Episode on Stephen in the Book of *Acts* », dans G. Heidl et R. Somos (éds), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August — 2 September 2005*, Leuven — Paris — Walpole (MA), 2009 (BETL 228), p. 141-148, en particulier p. 146.

d'Étienne, puis de Paul[187], sur le même sujet. Origène se demande s'il ne serait pas utile de chercher dans les « livres secrets » (*ex libris secretioribus*) des juifs des informations qui aideraient à comprendre les allusions à la mort des prophètes qui se trouvent dans les paroles du Christ, d'Étienne et de Paul. Pour Étienne, il déclare :

> C'est pourquoi il faut voir s'il ne serait pas nécessaire d'expliquer la parole du Christ, non seulement du Christ mais aussi de ses disciples le protomartyr Étienne et l'apôtre Paul, par le recours aux livres les plus secrets des juifs. En effet Étienne s'exprime ainsi : « Ô vous qui avez la nuque raide et êtes incirconcis de cœur et d'oreilles. Vous avez toujours résisté à l'Esprit saint. Vous êtes, vous aussi, comme vos pères. Car qui parmi les prophètes vos pères n'ont-ils pas persécutés ? Ils ont tué ceux qui annonçaient la venue du Juste, dont vous êtes maintenant les traîtres et les assassins. » (Ac 7, 51) Et après cela : « Ils l'expulsèrent hors de la ville et ils lapidaient Étienne qui s'écriait et disait, etc. » (Ac 7, 58)[188]

Ce passage de l'œuvre d'Origène, comme le remarque B. Dehandschutter, s'attarde moins sur le martyre d'Étienne que sur le contexte de *Prophetenmord* auquel s'attache son discours[189]. Dans ses *Commentaires sur l'Épître aux Romains* 10, 16-21, Origène qualifie Étienne de « bienheureux » (*beati Stephani*) avant d'introduire une citation d'Ac 7, 52 ; comme sous la plume de Tertullien, Étienne et son apologie sont étroitement associés à Isaïe, prophète martyrisé en raison de sa liberté de parole[190] :

> Si nous portons notre attention aux paroles du bienheureux Étienne, qui dit : "Lequel des prophètes, qui annonçaient la venue du Juste, vos pères n'ont-ils pas persécuté ?" (Ac 7, 52), nous saisissons mieux l'audace d'Isaïe qui osa

187. Ac 7, 51.58 et 1 Th 2, 14-15 ; He 11, 37-38.

188. Origène, *Commentariorum series* (CPG 1450, 2), 28. Éd. E. Klostermann, GCS 38, p. 50 : *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus qui apud Iudaeos feruntur ostendere verbum Christi, et non solum Christi sed etiam discipulorum eius Stephani protomartyris et Pauli apostoli. Stephanus enim sic dicit : « o dura cervice et non circumcisi corde et auribus, vos semper spiritui sancto restitistis, sicut patres vestri et vos. quem enim prophetarum patres vestri non sunt persecuti ? et occiderunt eos, qui adnuntiabant adventum Iusti, cuius nunc vos proditores et interfectores estis » ; et post hoc « expulerunt eum extra civitatem, et lapidabant Stephanum clamentem et dicentem ».*

189. B. Dehandschutter, « Origen... », p. 142 : « Stephen is put on a par with the apostle Paul. But one has to agree here again that the long treatment has to do more with the question of murdering of the prophets in Jerusalem (and how much the Lord and his apostles can be trusted when speaking about that) rather than that Stephen's martyrdom itself has to add something to Origen's argumentation. »

190. Cf. supra p. 118.

> prêcher au sujet de la venue du Juste en dépit des persécutions et de la mort menaçante ; il ose même mourir pour une bonne cause[191].

Ces quelques allusions éparses à Étienne dans l'œuvre d'Origène confirment bien l'hypothèse de B. Dehandschutter : l'absence d'Étienne parmi les grandes figures de martyrs, notamment celles décrites dans l'*Exhortation au martyre*, s'explique par le caractère avant tout prophétique du protomartyr. Pour Origène, le martyre est l'exécution de chrétiens par le glaive romain ; la mort d'Étienne rappelle davantage la longue série des prophètes israélites mis à mort par leurs coreligionnaires. Toutefois, une telle opinion n'exclut pas Étienne du rang glorieux des martyrs. Pour Origène, si Étienne est prophète, il est aussi martyr, et le premier d'entre eux, comme nous l'avons vu plus haut[192].

Le seul long passage que l'hérésiologue Épiphane de Salamine (315-403) consacre au protomartyr se trouve dans son exposé intitulé *Sur les pierres précieuses* (*De Gemmis*), où il est question de la lumière glorieuse qui émane des saints. D'une apparence angélique (Ac 6, 15), Étienne complète la liste des autres saints et prophètes lumineux qu'Épiphane a établie. Épiphane termine son évocation en précisant qu'Étienne, « avec la confession de son martyr et une grande joie, devint un martyr couronné[193]. » Ce passage est à rapprocher de sa lettre à l'intention de Jean II de Jérusalem, conservée en latin dans la traduction de Jérôme. Évoquant la gloire à laquelle ont eu part les prophètes Élie et Moïse, Épiphane dit à propos d'Étienne :

> De cette gloire, déjà, en ce monde, les saints ont reçu des arrhes et quelques parcelles. Le premier fut Moïse, dont le visage devenu très brillant rayonnait comme l'éclair ou le soleil[194] ; le second, Élie, qu'un char de feu ravit jusqu'au ciel sans qu'il ressentît les brûlures de ce feu[195] ; Étienne, tandis qu'on le lapidait, avait un visage angélique que contemplaient tous les assistants[196].

---

191. Origène, *Comm. in ep. Rom.* (CPG 1451, 1), VIII, 6. Éd. PG 14, col. 1174 : *Si intendamus verbis beati Stephani dicentis : « Quem enim prophetarum non persecuti sunt patres vestri, qui annuntiabant de adventu Iusti ? » tunc Isaiae intelligimus audaciam, qui persecutionibus et morte proposita ausus est tamen de adventu Iusti praedicare, et pro bono audet etiam mori.*

192. Voir supra p. 87-88 ; cf. Origène, *Comm. in ep. Rom.* (CPG 1451, 1), V, 8. Éd. PG 14, col. 1042.

193. Épiphane de Salamine, *De gem.* (CPG 3748), 4. Éd. R. P. Blake, p. 34 : და ესრეთ აღხარებითა წამებისადთა და დიდითა სიხარულითა და გვრგვნებული იმარტვრა (cf. trad. R. P. Blake, p. 131)

194. Cf. Ex 34, 29-35.

195. Cf. 2 R 2, 11.

196. Cf. Ac 6, 15. Trad. J. Labourt, p. 170. Éd. J. Labourt, p. 170 : *Cuius gloriae iam in isto saeculo sancti arrabonem et portiunculam susceperunt : primus Moyses, cuius fulsit facies valde, et radiabat veluti fulgor aut sol ; secundus Helias igneo curru raptus in caelum et ignis detrimenta non sentiens ; Stephanus lapidabatur et faciem*

Ailleurs, Épiphane de Salamine invoque surtout la figure du protomartyr pour son charisme visionnaire. À quatre reprises, pour prouver la vérité de l'Ascension de Jésus-Christ face à ses adversaires, Épiphane rappelle la vision d'Étienne en Ac 7, 55-56, où il vit le Fils de l'homme siéger à la droite de Dieu[197]. Cependant, rien n'indique qu'Épiphane lie directement cette vision au don de l'Esprit saint ; Ac 7, 55-56 ne sert, tout au mieux, que de *testimonium* scripturaire destiné à démontrer que le Christ est bien monté aux cieux.

Premier martyr, Étienne est aussi caractérisée par son « immense sagesse » chez Éphrem (306-373) C'est pour cette raison, selon Éphrem, qu'il est arrêté : « Après cela, ils se saisirent d'Étienne en raison des signes qu'il accomplissait et de sa prodigieuse sagesse[198]. » Cet attribut, tiré d'Ac 6, 10, ne se trouve pas dans la *catena* mais dans un autre texte d'Éphrem conservé en arménien, son commentaire sur les *Actes des apôtres*[199]. Traduit du syriaque au ve siècle, ce commentaire est aujourd'hui perdu dans sa langue d'origine. Outre cet élément sur la prodigieuse sagesse d'Étienne, Éphrem ne fait mention que de son arrestation et propose un très bref résumé de son apologie ; l'épisode d'Étienne, dans le commentaire d'Éphrem, n'occupe ainsi qu'onze lignes de l'édition des Mékhitaristes[200].

Didyme l'Aveugle (313-398), à l'instar de Cyrille de Jérusalem évoqué plus haut, mentionne saint Étienne au sujet des effets de l'Esprit saint chez celui qui le reçoit. Dans les chapitres 37 à 39 de son *Traité du Saint-Esprit* (*De Spiritu Sancto*)[201], Didyme rappelle qu'Étienne parlait avec sagesse face à ses contradicteurs et pouvait accomplir des prodiges grâce à l'œuvre de l'Esprit saint en lui[202]. Au chapitre 38, Didyme dit notamment :

> Rempli, en effet, de l'Esprit saint, cet homme bienheureux, d'une part reçut en participation la foi qui vient de l'Esprit saint selon cette parole : « Mais à

habebat angeli quae ab omnibus cernebatur.

197. Voir Voir Épiphane de Salamine, *Panarion*, 44, 6, 1 (éd. K. Holl, GCS 31, p. 197) ; 54, 5, 10 (éd. K. Holl, GCS 31, p. 323) ; 62, 6, 9 (éd. K. Holl, GCS 31, p. 395) ; 70, 6, 3 (éd. K. Holl, GCS 37, p. 237-238).

198. Éphrem, *Commentaire sur les Actes*. Éd. N. V. Akinean, p. 17 : *Յետ այսորիկ կալան զՍտեփանոս վասն նշանացն նորա և բազմարուեստ իմաստութեան նորա.*

199. Au sujet de ce commentaire, voir F. C. Conybeare, « The Commentary of Ephrem... », p. 376-378.

200. Voir Éphrem, *Commentaire sur les Actes*, éd. N.V. Akinean, p. 17-18.

201. Sur cette œuvre et les conceptions de Didyme au sujet de l'Esprit saint, voir B.-H Cho, « Zu *De Spirtu Sancto* von Didymus dem Blinden: Didymus der Blinde über den Heiligen Geist », SP 42 (2006), p. 91-96.

202. Didyme commente surtout les versets 6, 3-10 des *Actes des apôtres*. Voir Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto* (CPG 2544), 37-39 (éd. et trad. L. Doutreleau, SC 386, p. 176-179).

> un autre, la foi dans le même Esprit[203] » ; d'autre part, possédant la grâce et la puissance selon le même Esprit, il faisait des miracles et de grands prodiges parmi le peuple. Il n'en recevait pas moins en abondance, selon le même Esprit, les dons que l'on appelle grâces de guérisons et de manifestations de puissance. Ces grâces figurent en effet dans l'énumération des dons de Dieu par l'Esprit et selon l'Esprit qui se trouve dans la première épître de Paul aux Corinthiens[204].

Sous la plume de Didyme revient souvent une réflexion au sujet du rapport sémantique entre l'Esprit et l'âme. Pour expliquer les différents sens du mot πνεῦμα / *spiritus*[205], Didyme cite plusieurs fois l'exemple de la prière d'Étienne en Ac 7, 59 (« Seigneur Jésus, reçois mon esprit ») pour indiquer que le substantif « esprit » peut dénoter l'âme humaine (ψυχή / *anima*). Dans son exposé *Contre les manichéens*, Didyme cite 2 Co 7, 1 puis Ac 7, 59 pour démontrer qu'« esprit » peut aussi signifier « âme » :

> Dans ces propos, il [*scil.* Paul] désigne l'âme en parlant de l'esprit[206], de la même façon que l'apôtre Étienne, tandis qu'il est lapidé à mort, dit en priant dans les *Actes des apôtres* : "Seigneur Jésus, reçois mon esprit." En effet, il ne désignait rien d'autre, si ce n'est son âme, en parlant ainsi de son propre esprit[207].

---

203. Citation de 1 Co 12, 9.

204. Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto* (CPG 2544), 38 (trad. L. Doutreleau, SC 386, p. 179). Éd. L. Doutreleau, SC 386, p. 178 : *Plenus enim Spiritu Sancto vir beatus, et fidei effectus est particeps quae ex Spiritu Sancto venit, iuxta illud : « Alii autem fides in eodem Spiritu ». Et gratiam atque virtutem iuxta eumdem Spiritum habens, signa et portenta magna faciebat in populo. Necnon et illis donationibus secundum eumdem Spiritum affluebat quae vocantur curationum gratiae atque virtutum. Et haec enim in enumeratione donorum Dei in Spiritu et secundum Spiritum, in prima Pauli apostoli Epistola ad Corinthios collocantur* (cf. 1 Co 12, 8-10).

205. Sur les différents sens que propose Didyme, voir son *Traité du Saint-Esprit* (*De Spiritu Sancto*), 237-252 (éd. et trad. L. Doutreleau, SC 386, p. 357-371) : *spiritus* peut signifier le vent, l'âme, l'esprit de l'homme, les esprits raisonnables bons ou mauvais, la volonté humaine, l'intelligence de l'Écriture et le Fils de Dieu.

206. Allusion à 2 Co 7, 1.

207. Didyme l'Aveugle, *Adv. Manic.* (CPG 2545), V, 5. Éd. PG 39, col. 1093 : Πνεῦμα δὲ ἐν τούτοις τὴν ψυχὴν λέγει, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων Στέφανος ὁ ἀπόστολος καταλευόμενος, καὶ μέλλων ἀποθνήσκειν, εἶπεν εὐχόμενος· Κύριε ᾽Ιησοῦ, δέξαι το πνεῦμα μου. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι ἐν τούτοις ἔλεγε το πνεῦμα ἑαυτοῦ, ἢ τὴν ψυχήν. On retrouve une remarque analogue chez Athanase d'Alexandrie (295-373), qui se trouve dans la *Catena sur les Actes des apôtres*. Seules trois remarques succintes — les seules que nous possédions au sujet d'Étienne chez Athanase — sont consignées pour le commentaire du verset 59 du chapitre 7 des *Actes* ; Athanase relève « qu'il est à noter qu'Étienne appelle esprit l'âme. » (Σημειωτέον ὅτι τὴν ψυχὴν τὸ πνεῦμα καλεῖ ; voir *Cat. Act. apost.*, éd. J. A. Cramer, p. 130).

Dans le même ordre d'idées, il définit ainsi l'esprit : « C'est selon cette interprétation aussi qu'Étienne donne le nom d'"esprit" à son âme : "Seigneur Jésus, reçois mon esprit" (Ac 7, 59)[208]. » Cette méditation sur le sens du πνεῦμα traverse toute l'œuvre de Didyme. Dans ses commentaires sur *Job*, les psaumes et l'*Ecclésiaste,* il allègue, de façon systématique, la parole d'Étienne Ac 7, 59 pour confirmer la synonymie des termes « esprit » et « âme[209] ».

Hilaire de Poitiers (315-367) évoque à deux reprises la vision du martyr dans son *Traité sur les psaumes*. Commentant le verset 6 du psaume 59 (58) — *exsurge in occursum meum* — Hilaire déclare que le Fils est venu, de la part de Dieu le Père, à la rencontre d'Étienne lors de son martyre[210]. Ailleurs, au sujet du verset 14 du psaume 139 (138), Hilaire rappelle les œuvres divines qui inspirent la crainte et l'étonnement, parmi lesquelles la théophanie d'Ac 7, 55-56 : « Il apparaît dans les cieux au martyr dans son martyre » (*dum in martyrio martyri videtur in caelis*)[211].

Chez Basile de Césarée (330-379), une des rares allusions au martyre et à la vision d'Étienne se trouve dans son traité intitulé *Sur l'Esprit saint* (*De Spiritu Sancto*). Dans un chapitre dans lequel Basile combat l'opinion de ceux qui nient que le Père et le Fils soient glorifiés conjointement, il rappelle, pour étayer sa thèse, la vision Étienne, au cours de laquelle il vit Jésus à la droite du Père[212].

---

208. Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto* (CPG 2544), 239 (trad. L. Doutreleau, SC 386, p. 361). Éd. L. Doutreleau, SC 386, p. 360 : *Iuxta quam intellengentiam et Stephanus animam suam spiritum vocat : « Domine Iesu, suscipe spiritum meum. ».*

209. Voir Didyme l'Aveugle, *In Job* (CPG 2553), 10, 12, éd. D. Hagedorn, L. Hagedorn et L. Kœnen, p. 148, l. 21-24 ; *Catena sur les psaumes* (CPG 2551), 792a, éd. E. Mühlenberg, p. 120 ; *In Ps.* (CPG 2550), 139, 7-9, éd. M. Gronewald, p. 50 ; *In Eccl.* (CPG 2555), , 25, 23-25 ; 45, 22-24 (éd. G. Binder et L. Liesenborghs, p. 114 ; 220). Nous n'avons pas inclus, parmi les témoignages de Didyme, celui de son exposé *Sur la Trinité* (*De Trinitate*), que les chercheurs estiment inauthentique (à ce sujet, voir l'article de L. Doutreleau, « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? » RSR 45 (1957), p. 514-557). En *De Trinitate*, II, 7, 11 l'auteur anonyme souligne l'action de l'Esprit saint sur Étienne et sa vision. Qu'il ne soit pas question du rapport entre « esprit » et « âme », précisément pour ce passage de l'Écriture que Didyme affectionne, étaye davantage l'hypothèse de la pseudépigraphie : « En effet, c'est par la puissance de l'Esprit très saint que les cieux ouverts apparurent à saint Étienne. Car c'est par la puissance et la grâce de l'Esprit saint que le cieux déployés apparurent à celui qui reçut la double couronne de l'apostolat et du martyre. En effet Étienne déclare : "Étienne, empli de l'Esprit saint, vit les cieux ouverts", au point de dire ce que l'antique poète avait dit : "Du haut du ciel, l'éther infini s'est ouvert" ». Éd. I. Seiler, p. 244 : *ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου πνεύματος ἀνεῳχθεντες οἱ οὐρανοὶ ὤφθησαν τῷ ὁσίῳ Στεφάνῳ. ὅτι τῇ δυνάμει καὶ χάριτι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀναπτυχθέντες οἱ οὐρανοὶ ὤφθησαν τῷ διπλοῦς στεφάνους ἀναδησαμένῳ ἀποστολῆς καὶ μαρτυρίου. φυσὶν γάρ. „Στέφανος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶδεν τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους.“ ὥστε εἶναι τὸ ὑπὸ ἀρχαίου εἰρομένον· οὐρανόθεν δ'ἄρ' ὑπερράγη ἄσπετος αἰθήρ* (cf. Ac 7, 55-56 ; Homère, *Iliade* 8, 558). Pour une autre allusion à Étienne, très brève, dans la même œuvre (citation d'Ac 7, 59), voir *De Trinitate*, III, 31 (éd. PG 39, col. 957).

210. Hilaire de Poitiers, *In Ps.* (CPL 428), LVIII, 6 (éd. A. Zingerle, CSEL 22, p. 185).

211. Hilaire de Poitiers, *In Ps.* (CPL 428), CXXXVIII, 27 (éd. A. Zingerle, CSEL 22, p. 763).

212. Basile de Césarée, *De Spiritu sancto* (CPG 2839), VI (éd. et trad. B. Pruche, SC 17bis, p. 296-297) : καὶ Στεφάνου θεασαμένου Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ (« Et Étienne a vu Jésus debout à la droite de

Selon Grégoire de Nysse (335-395), Étienne ne put voir Dieu, lors de sa vision, que parce qu'il était mû par l'Esprit saint. L'Esprit saint permit à Étienne de voir, selon les mots de l'évêque de Nysse, « la gloire supracéleste » (τὴν ὑπερουράνιον δόξαν)[213] ; grâce à la puissance de l'Esprit saint, quiconque peut contempler la gloire divine : « C'est dans la lumière du Père, c'est-à-dire l'Esprit saint qui en procède, qu'est visible la lumière Unique[214] ; c'est pourquoi Étienne, illuminé d'abord par la gloire de l'Esprit, a perçu la gloire du Père et du Fils[215]. » Cette assertion de Grégoire de Nysse, selon laquelle l'Esprit confère un charisme visionnaire, s'inscrit dans une critique, à la fin de son *Encomium sur Étienne I*, qu'il destine aux pneumatomaques et aux ariens[216]. En effet, la vision d'Étienne, en Ac 7, 55-56, nourrissait les arguments des adversaires de l'orthodoxie nicéenne. Premièrement, l'absence de l'Esprit saint dans la vision, à côté du Père et du Fils, infirmait le dogme de la divinité de l'Esprit ; Grégoire répond que l'Esprit était bien présent, mais en Étienne[217]. Aux ariens, qui arguent que la place du Fils à la droite du Père sape la doctrine de l'égalité des deux hypostases, Grégoire rétorque que l'Écriture témoigne que la session à droite de Dieu n'est en rien une position inférieure[218]. Pour Grégoire, Étienne est même apte à entraîner les fidèles à l'orthodoxie afin d'éviter les attaques des pneumatomaques[219].

Dans son traité *Sur la foi*, Ambroise de Milan (339-397) convoque également la vision d'Étienne pour conforter l'article du Symbole de Nicée-Constantinople concernant la session du Fils à la droite du Père[220]. Loin de voir une contradiction entre

---

Dieu »). Hormis ce passage, les seules autres mentions d'Étienne dans l'œuvre de Basile se trouvent en *Reg. mor.* (CPG 2877), LXV, 1 (citation d'Ac 7, 59-60 ; commenté supra p. 100) ; LXXII, 2 (citation d'Ac 6, 5-6 ; cf. éd. PG 31, col. 845). Apparaît aussi une citation d'Ac 6, 8 dans le *Commentaire sur Isaïe* (*In Isaiam* ; CPG 2911) I, 26, dont l'attribution à Basile reste cependant incertaine (cf. éd. PG 30, col. 168).

213. *Encomium sur Étienne I*, 89, 22 (éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 89).

214. La « lumière Unique » (τὸ μονογενὲς φῶς) désigne la lumière du Fils unique, Jésus.

215. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 90, 10-14. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 90 : ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ φωτὶ τοῦ πατρός, τουτέστι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τῷ ἐκεῖθεν ἐκπορευομένῳ, τὸ μονογενὲς καθορᾶται φῶς, διὰ τοῦτο προκαταυγασθεὶς τῇ δόξῃ τοῦ πνεύματος ἐν περινοίᾳ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ δόξης ἐγένετο.

216. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 89, 7-91, 9 pour sa critique des pneumatomaques ; p. 91, 10-94, 7 pour la partie consacrée aux ariens. Cf. J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church... » p. 17-18 ; E. Mühlenberg, « Gregor von Nyssa... », p. 132 ; V. M. Limberis, *Architects of Piety*..., p. 39-40. Une telle polémique se trouve à la fin de l'homélie d'Astère d'Amasée sur le protomartyr (voir *Homélie* XII, 13 ; éd. C. Datema, p. 172-173).

217. Sur le développement, chez les Pères cappadociens, du dogme de la consubstantialité de l'Esprit saint avec les deux autres personnes de la Trinité, voir J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper Collins, [5]1978, p. 258-263.

218. Grégoire de Nysse cite Ps 109, 1 ; Col 3, 1 et He 1, 3 ; voir *Encomium sur Étienne I*, 91, 13-92, 2 (éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 91-92).

219. Voir Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 89, 5-7 (éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 89).

220. Ambroise de Milan, *De fide* (CPL 150), III, 17, 137-142 (éd. O. Faller, CSEL 78, p. 156-158). Cf. supra p. 102-103 ; 108.

la vision d'Ac 7, 55-56, qui dit que le Fils était debout, et le Symbole, qui affirme que le Fils est assis, Ambroise de Milan propose d'interpréter la position debout comme celle de l'intercesseur. Debout près du Père, Jésus reçoit la prière d'Étienne pour intercéder d'autant mieux auprès de Dieu : « Étienne suppliait le Fils pour qu'il se recommandât au Père avec d'autant plus de vigueur » (*filium Stephanus obsecrabat, ut se amplius commendaret patri*). Il suggère également de comprendre la station comme la posture de l'avocat, qui n'exclut pas celle du juge des vivants et des morts, qui se tient assis comme l'affirme le Symbole de Nicée. D'autre part, dans son *Traité sur l'Évangile de Luc*, il rappelle qu'Étienne fut un serviteur plein de sagesse (*plenus sapientiae minister*)[221]. Mais la charge diaconale d'Étienne semble peu l'intéresser. En revanche, Ambroise se plaît à consigner dans ses écrits la vision d'Étienne, qu'il rapproche des visions prophétiques. En effet, dans sa deuxième lettre, Ambroise rappelle que les « apôtres, saints et prophètes » (*vel apostoli, vel sancti, vel prophetae*) purent parler de la majesté divine, car ils reçurent des révélations divines. Étienne apparaît aux côtés de Paul, du « prophète » David et de Moïse[222]. Dans une autre épître de l'évêque, Étienne est également apparenté aux prophètes bibliques, notamment à Isaïe martyrisé :

> Mais afin qu'il paraisse encore plus évident que les prophètes ne portent leur regard ni sur eux-mêmes ni sur les choses qui sont à leurs pieds mais bien sur les choses célestes, (lis ceci) : Étienne était lapidé et voyait les cieux ouverts et Jésus debout à la droite de Dieu (Ac 7, 56), si bien qu'il ne ressentait pas les jets de pierres et ne comptait pour rien les blessures de son corps. Mais il fixait le Christ du regard, il s'attachait à lui. Isaïe, quant à lui, ne se se contemplait pas dans sa nudité mais il se montrait être l'instrument de la voix divine afin qu'il obtînt ce que Dieu disait à son sujet[223].

Dans son *Traité sur l'Évangile de Luc*, Ambroise rapproche encore une fois les deux figures bibliques : « De même Étienne, étant lapidé par le peuple, a vu le ciel s'ouvrir ; il a aussi vu Jésus debout à la droite de Dieu (Ac 7, 55), et le peuple ne le voyait pas. Isaïe a vu le Seigneur des armées (Es 6, 1), mais nul autre n'a pu le voir, parce qu'il est apparu à qui il lui a plu[224]. »

---

221. Ambroise de Milan, *In Luc.* (CPL 143), VII, 86 (éd. et trad. G. Tissot, SC 52, p. 37).

222. Ambroise de Milan, *Épître* 2, 3 (éd. O. Faller, CSEL 82, 1, p. 15-16).

223. Ambroise de Milan, *Épître* 27, 13. Éd. O. Faller, CSEL 82, 1, p. 185 : *Sed ut plenius liqueat quia non se neque ea, quae iuxta pedes sunt, prophetae aspiciunt, sed caelestia : Lapidabatur Stephanus et videbat caelos apertos et Iesum ad dexteram dei stantem et ideo lapidum ictus non sentiebat, corporis non considerabat vulnera, sed oculis erat Christo adfixus, illi adhaerebat. Ergo et Esaias nudum se non conspicabatur, sed divinae vocis organum se praebebat, ut promeret quod in eo loquebatur deus.*

224. Trad. G. Tissot, SC 45bis, p. 59 ; éd. G. Tissot, SC 45bis, p. 59 : *Visum est etiam Stephano, cum lapidaretur a populo, aperiri caelum, visus est etiam Iesus stans ad dexteram dei et non est visus a populo. Vidit*

De façon assez inattendue, il appert que la vision d'Ac 6, 55-56 a été le passage le plus commenté par les Pères au sujet du personnage biblique d'Étienne. Davantage que son diaconat ou sa lapidation, c'est bien l'apocalypse d'Étienne, sur deux courts versets, qui a retenu leur attention. La richesse des lectures patristiques sur Ac 7, 55-56 démontre que ce bref passage a nourri la réflexion théologique de bien des façons. Pour beaucoup d'interprètes, cette vision rapproche Étienne des grandes figures prophétiques ; comme l'ont noté Tertullien et Origène, Étienne est un prophète inspiré qui reçoit une révélation divine lui permettant d'affronter sereinement la mort. Comme Isaïe, Étienne prend place dans la longue lignée des prophètes incompris et mis à mort par le peuple. Sa sagesse, qu'il tient de Dieu, l'identifie aux prophètes qui seuls peuvent parler de la majesté divine. Comme Moïse et Élie, Étienne s'illumine de l'action de l'esprit divin sur lui ; son éclat angélique atteste qu'il prend part à la gloire Dieu.

De plus, la vision a aussi été utilisée par les Pères pour étayer deux dogmes de l'orthodoxie nicéenne. Premièrement, la vision appuie l'opinion selon laquelle le Père et le Fils sont conjointement glorifiés et que le second n'est pas inférieur au premier ; la présence simultanée du Père et du Fils confirme également que ces deux personnes jouissent d'une égale dignité dans la Trinité (Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Ambroise de Milan). Deuxièmement, l'œuvre de l'Esprit saint sur Étienne, qui lui permet de contempler Dieu dans les cieux, prouve que l'Esprit saint est d'origine divine ; seule une puissance divine est capable de divulguer les mystères divins. Aux adversaires de l'orthodoxie néo-nicéenne, qui dénient à l'Esprit le statut de troisième personne de la Trinité, les Pères, en particulier Grégoire de Nysse, avancent ainsi la preuve scripturaire d'Ac 7, 55-56.

F. L'apôtre

Il peut paraître surprenant qu'Étienne soit qualifié quelquefois d'apôtre (ἀπόστολος) dans la littérature chrétienne ancienne. En effet, Étienne ne fut ni témoin de la vie ni de la mort de Jésus ; il n'est pas non plus traditionnellement compté parmi les Douze que Jésus s'est choisis[225]. Dans les listes d'apôtres, dont les plus anciennes remontent au Ve et VIe siècles, il ne figure pas parmi les Douze mais parmi les soixante-dix disciples[226]. Cependant, au plus tôt chez Eusèbe de Césarée, le protomartyr Étienne

Esaias dominum Sabaoth, sed alius videre non potuit, qui cui placuit apparuit. Dans un autre passage de son exposé sur Luc, Ambroise compare Étienne à Marie-Madeleine : alors que le premier vit Jésus alors qu'il était absent, la seconde ne le vit pas alors qu'il était présent (*Stephanus inter Iudaeos vidit absentem, Maria inter angelos non vidit praesentem* ; éd. G. Tissot, SC 52, p. 209).

225. Cf. Mt 10, 1-4 ; Mc 3, 16-19 ; Lc 6, 14-16.

226. Étienne n'apparaît pas dans la liste la plus ancienne, l'Anonyme I (BHG 153c), mais il figure dans l'Anonyme II (ou liste gréco-syrienne, BHG 154) ; voir F. Dolbeau, «Liste d'apôtres et de disciples », dans F. Dolbeau, *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*,

est nommé « apôtre » et prend place aux côtés de Jacques, Pierre et Paul[227]. Appliquée au personnage d'Étienne, l'acception d'« apôtre » n'implique pas nécessairement qu'il fût un des Douze. En effet, le terme revêtait anciennement d'autres significations, que l'on retrouve surtout dans le corpus paulinien[228] : (1) l'apôtre peut être celui qui est « envoyé » par la communauté pour une quelconque mission (Ph 2, 25 ; 2 Co 8, 23). (2) L'apôtre peut également désigner un prédicateur qui, gratifié de certains dons, est envoyé par l'Esprit saint pour annoncer l'Évangile (1 Co 9, 5 ; Rm 16, 7) ; d'après cette acception, l'apôtre est proche de la figure du prophète[229]. (3) Enfin, l'apôtre, dans un sens plus étroit, qualifie celui à qui « le Ressuscité est apparu et à qui il a donné une κλῆσις apostolique[230]. » Ainsi Paul, comme en témoigne 1 Co 15, 5-9, distingue-t-il les Douze des apôtres ; tandis que les Douze furent les disciples que Jésus s'était choisis lors de son ministère terrestre, les apôtres sont ceux qui reçurent une vision du Ressuscité les appelant à proclamer l'Évangile. Selon cette définition, Paul, ayant reçu une mission du Ressuscité (Ac 9, 1-9), appartient au corps des apôtres :

> Il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois ; la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les *apôtres*. En tout dernier lieu, il m'est aussi apparu, à moi l'avorton. Car je suis le plus petit des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu[231].

L'identification des apôtres aux Douze est plus tardive et se retrouve chez Luc, en Ac 1, 15-26, lors du choix de Matthias pour remplacer Judas[232]. Cette nouvelle et

---

Bruxelles, Société des Bollandistes, 2012 (SH 92), p. 190, n°54. Voir également la liste du pseudo-Épiphane (F. Dolbeau, « Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame », AnBoll 104 (1986), p. 310) et celle du pseudo-Dorothée (F. Dolbeau, « Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du pseudo-Dorothée », AnBoll 108 (1988), p. 62) où Étienne figure parmi les soixante-dix disciples.

227. Voir infra p. 74.

228. Cf. W. A. Bienert, « Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung » dans W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, ^{5}1989, p. 9-11.

229. Voir W. A. Bienert, « Das Apostelbild... », p. 10 : « Ihrem Selbstverständnis nach handelt es sich bei diesen 'Aposteln' um von Gott berufene und gesandte Propheten, die in göttlichem Auftrag und mit göttlicher Vollmacht reden und handeln. »

230. R. Burnet, *Les douze apôtres*..., p. 28. Cf. 1 Co 9, 1 ; 15, 7-8.

231. 1 Co 15, 5-9 (trad. TOB 2010). Éd. Nestle-Aland, p. 467 : καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα· ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί. Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·

232. Cf. R. Burnet, *Les douze apôtres*..., p. 29 : « Par conséquent, on pourrait dater des années 80 et du milieu lucanien cet usage réservé du terme "apôtre" aux Douze. » La question de savoir si ἀπόστολοι en

quatrième acception, destinée à une large diffusion dans le christianisme, n'a cependant jamais aboli les précédentes. La notion d'apôtre, sous la plume d'auteurs postérieurs au Nouveau Testament, continue à dénoter une fonction plutôt que l'appartenance au groupe restreint des Douze : est apôtre celui qui est envoyé. Origène, au IIIe siècle déclare simplement que « quiconque est envoyé par quelqu'un est apôtre de celui qui l'envoie. [….] Mais de même que l'apôtre est apôtre de celui qui l'envoie, de même n'est-il apôtre que pour ceux auprès desquels il est envoyé[233]. »

Chez les Pères de l'Église, la désignation d'Étienne comme « apôtre » répond aux trois significations primordiales que nous avons énoncées plus haut. Premièrement, il est élu par les Douze pour être envoyé en mission, celle de servir (διακονεῖν) aux tables (Ac 6, 1-6.). Deuxièmement, mû par l'Esprit saint, Étienne accomplit des prodiges de nature divine et proclame, tout au long de son discours, la venue du Juste (Ac 7, 52). L'apparition du Ressuscité à Étienne en Ac 7, 55-56, selon la troisième acception, fait également de lui un apôtre. De ce point de vue, le titre d'apôtre s'applique parfaitement à Étienne ; nous verrons surtout, à l'appui des écrits patristiques, que les conceptions primitives de l'apostolat, que l'on retrouve articulées dans le corpus paulinien, se sont transmises tout au long des premiers siècles du christianisme jusqu'au Moyen Âge.

Comme nous l'avons vu, Étienne figure déjà aux côtés des apôtres Pierre, Jacques et Paul dans les listes d'*exempla*[234]. La chaîne que Tertullien, Pierre d'Alexandrie et Grégoire de Nysse transmettent dans leurs œuvres indique à quel point le protomartyr est proche des grandes figures apostoliques[235] ; Étienne et les apôtres partagent l'honneur d'être comptés parmi les premiers martyrs de l'Église. Chez Eusèbe de Césarée, Étienne apparaît également avec d'autres apôtres. L'*Histoire ecclésiatique* d'Eusèbe de Césarée contient, en effet, de précieuses indications au sujet d'Étienne, dont la suivante. Au chapitre 5 du livre III, Eusèbe dresse un tableau des événements après l'Ascension et décrit le sort funeste des premiers apôtres :

> Or, après l'ascension de notre Sauveur, les juifs, non contents de leur manœuvre criminelle contre lui, ont multiplié aussi les attaques contre ses apôtres : Étienne, le premier, fut lapidé par eux (Ac 7, 58-60) ; après lui,

---

Marc 6, 30 est un terme technique pour désigner les Douze reste débattue ; voir W. A. Bienert, « Das Apostelbild... », p. 12, qui penche en faveur de la primauté de Marc par rapport à Luc.

233. Origène, *In Iohannem* (CPG 1453), XXXII, 17, 200.205. Trad. C. Blanc, SC 385, p. 275 ; éd. C. Blanc, SC 385, p. 272-274 : Καὶ ἕκαστός γε τῶν πεμπομένων ἀπὸ τινος, ἀπόστολος ἐστιν τοῦ πέμψαντος. [....] Ἀλλ' ὁ ἀπόστολος, ὥσπερ τοῦ ἀποστείλαντός ἐστιν ἀπόστολος, οὕτως τισὶν πρὸς οὓς ἀποστέλλεται μόνοις ἐστιν ἀπόστολος.

234. Cf. supra p. 173-174.

235. Tertullien, *Scorpiace* (CPL 22), XV, 2 (éd. A. Gerlo, CCSL 2, p. 1097) ; Pierre d'Alexandrie, *De paen.* (CPG 1639), IX (éd. et trad. P.-P. Joannou, p. 45) ; Grégoire de Nysse, *De beat.*, VIII (CPG 3161 ; éd. PG 44, col. 1297).

> Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean, fut décapité (Ac 12, 2) ; et surtout, ce Jacques, qui, le premier après l'ascension de notre Sauveur, avait été désigné comme évêque sur le trône de Jérusalem, fut tué de la manière que l'on a racontée[236]. Les autres apôtres furent en butte à mille machinations pour les faire mourir : chassés de la Judée, ils entreprirent d'aller dans toutes les nations pour y enseigner le message, avec la puissance du Christ qui leur avait dit : « Allez, de toutes les nations faites des disciples en mon nom » (Mt 28, 19)[237]. »

À ce court passage doit être également comparé un autre extrait de la *Théophanie*, où Eusèbe compte Étienne parmi les apôtres persécutés par les juifs[238]. Les propos d'Eusèbe méritent quelques remarques. Il inclut Étienne dans la catégorie des apôtres, au sens large du terme, selon une acception usuelle dans le corpus néo-testamentaire et dans la littérature patristique. Néanmoins, l'historien place aussi le protomartyr avec Jacques, fils de Zébédée, et Jacques le Juste, frère de Jésus, qui sont traditionnellement rattachés au groupe des Douze[239]. Eusèbe superpose, dans cette phrase, les conceptions large et étroite du terme « apôtres » ; cependant, il paraît certain qu'Eusèbe entend, par ce mot d'« apôtres », tous ceux qui parcourent les nations pour y « enseigner le kérygme » (ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ κηρύγματος διδασκαλίᾳ) au nom de Jésus-Christ. Or Eusèbe ajoute une considération importante, qui permet de relier Étienne aux Douze et aux autres apôtres ; pour l'historien, l'apôtre est certes celui qui est « envoyé » pour prêcher l'Évangile, mais il est surtout celui qui achève son apostolat dans le martyre. Ainsi donc, aux yeux d'Eusèbe, l'apôtre est celui qui est envoyé pour annoncer le kérygme et qui, pour preuve de sa foi, meurt en martyr.

Didyme l'Aveugle (313-398) applique explicitement à Étienne le titre honorifique d'apôtre. Dans son traité *Contre les manichéens*, au cours d'une réflexion qu'il affectionne particulièrement au sujet de la synonymie des mots « âme » et « esprit », il qualifie

---

236. Sur la mort de Jacques, voir Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 23, 10-18 (trad. et éd. G. Bardy, SC 31, p. 87-88)

237. Eusèbe de Césarée, *H.E.*, III, 5, 2 ; trad. Bardy (rév. L. Neyrand, p. 137-138). Éd. Bardy, SC 31, p. 102 : μετὰ γε μὴν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀνάληψιν Ἰουδαίων πρὸς τῷ κατ' αὐτοῦ τολμήματι ἤδη καὶ κατὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ πλείστας ὅσας ἐπιβουλὰς μεμηχανημένων, πρώτου τε Στεφάνου λίθοις ὑπ' αὐτῶν ἀνῃρημένου, εἶτα δὲ μετ' αὐτὸν Ἰακώβου, ὅς ἦν Ζεβεδαίου μὲν παῖς, ἀδελφὸς δὲ Ἰωάννου, τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθέντος, ἐπὶ πᾶσί τε Ἰακώβου, τοῦ τὸν αὐτόθι τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον μέτα τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀνάληψιν κεκληρωμένου, τὸν προδηλωθέντα τρόπον μεταλλάξαντος, τῶν τε λοιπῶν ἀποστόλων μυρία εἰς θάνατον ἐπιβεβουλευμένων καὶ τῆς μὲν Ἰουδαίας γῆς ἀπεληλαμένων, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ κηρύγματος διδασκαλίᾳ τὴν εἰς σύμπαντα τὰ ἔθνη στειλαμένων πορείαν σὺν δυνάμει Χριστοῦ, φήσαντος αὐτοῖς· « πορευθέντες μαθηεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου »

238. Voir Eusèbe de Césarée, *Théo.*, IV, 17 (éd. S. Lee, p. 64).

239. Voir la liste apostolique de l'Anonyme I (BHG 153c), trad. F. Dolbeau, « Liste d'apôtres et de disciples », p. 184-185.

Étienne d'« apôtre lapidé à mort» (Στέφανος ὁ ἀπόστολος καταλευόμενος)[240]. D'autres Pères considèrent, sans hésitation, Étienne comme un apôtre. Dans deux extraits du *Panarion*, Épiphane de Salamine (315-403), range le protomartyr parmi les apôtres, qui se distinguent par leur foi en la divinité de Jésus et par leur charisme visionnaire. Nous remarquerons, en revanche, qu'Épiphane exclut Étienne du rang des prophètes :

> Mais il dit [*scil.* Théodote] : « Les apôtres dirent de lui [*scil.* Jésus] qu'il est "un homme accrédité auprès de vous par des signes et prodiges (Ac 2, 22)" et non pas "Dieu accrédité" ». Tu tu trompes encore Théodote, car les apôtres l'ont bien dit dans ces mêmes *Actes des apôtres*, tel Étienne qui déclare : « Voici, je vois le ciel ouvert et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Ac 7, 56)[241].
>
> Naturellement il [*scil.* Dieu] se montra à qui il voulut, car il est puissant en toutes choses, et nous ne nions pas que les prophètes virent Dieu, non seulement les prophètes mais aussi les apôtres. Car saint Étienne le protomartyr dit : « Voici, je vois le ciel ouvert, et le Fils de l'homme debout à droite de Dieu, à savoir le Père » (Ac 7, 56)[242].

Grégoire de Nysse (335-395), même s'il maintient une distinction nette entre les apôtres et les martyrs, souligne que les premiers demeurent très proches des seconds. Ainsi Étienne n'est-il pas, pour Grégoire, un apôtre mais il porte l'« image» (εἰκών) des apôtres. Le commentaire de Grégoire de Nysse souligne l'ambivalence du personnage d'Étienne. Ce dernier ne parvient pas au rang d'apôtre mais sa mort glorieuse, en tant que premier martyr, l'autorise à rétribuer ses maîtres les apôtres d'une couronne, celle du martyre :

> Les martyrs sont inséparables des apôtres de même que les apôtres ne se passent pas de ces derniers. Car les apôtres sont les maîtres des martyrs et les martyrs sont les images des apôtres. Le bienheureux Étienne porte, par conséquent, leur image et leur empreinte, à savoir celle de la croix, et il fut le premier à ceindre la couronne du martyre par sa mort. Toutefois, par

240. Didyme l'Aveugle, *Adv. Manic.* (CPG 2545), V, 5 (éd. PG 39, col. 1093). Cf. supra p. 122 pour notre traduction de ce passage.

241. Épiphane de Salamine, *Panarion*, 54, 5, 9-10. Éd. K. Holl, GCS 31, p. 322-323 : Ἀλλά φησιν, »εἶπαν οἱ ἀπόστολοι ἄνδρα ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς σημείοις καὶ τέρασι, καὶ οὐκ εἶπαν· θεὸν ἀποδεδειγμένον«. ἐλέγχῃ πάλιν, Θεόδοτε, ὅτι πάλιν οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ἐν ταῖς αὐταῖς Πράξεσιν ἔφησαν, ὡς ὁ μακάριος Στέφανός φησιν »ἰδοὺ ὁρῶ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ«.

242. Citation d'*Ac* 7, 56. Épiphane de Salamine, *Panarion*, 70, 6, 3. Éd. K. Holl, GCS 37, p. 238 : καὶ ὤφθη μέντοι ὡς ἠθέλησε, δυνατὸς ὢν ἐν ἅπασι, καὶ οὐκ ἀρνούμεθα ὅτι εἶδον οἱ προφῆται θεόν, οὐ μόνον δὲ οἱ προφῆται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπόστολοι. φησὶ γὰρ ὁ ἅγιος Στέφανος ὁ πρωτομάρτυς »ἰδοὺ ὁρῶ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον, καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ καὶ πατρός«.

> l'endurance de son martyre, il honora ses maîtres et devint véritablement pour eux une couronne[243].

Même si peu de sources antérieures au ve siècle appliquent, de manière explicite, le qualificatif d'« apôtre » à Étienne, elles insistent sur la proximité du protomartyr avec les Douze et le placent quelquefois sur un pied d'égalité. Même après 415 et l'essor du culte du premier martyr, la dignité d'apôtre ne fut jamais totalement effacée même si elle demeura rare, en raison de l'évolution de l'acception du terme, qui ne fut appliqué ultérieurement, et de manière générale, qu'aux Douze. C'est surtout dans les sources liturgiques que l'usage du terme s'est perpétué avec le plus de conservatisme. Dans le martyrologe hiéronymien, le synaxaire de Constantinople et le synaxaire arabe-jacobite, c'est le premier titre qu'Étienne reçoit[244]. Comme nous l'avons constaté, si Étienne ne fait pas partie des Douze, il apparaît très proche d'eux ; n'étant pas un apôtre au sens étroit du terme, il figure toutefois aux côtés de Pierre et Paul dans une œuvre — les *Actes des apôtres* — dont les héros, justement, sont des apôtres. La place importante qu'il occupe dans ce récit le rapproche des deux autres grandes figures apostoliques et c'est la raison pour laquelle, probablement, il fut très tôt associé aux Douze, comme chez Eusèbe de Césarée et Grégoire de Nysse. Mais Étienne, en raison de sa prédication et de sa vision du Ressuscité, satisfait aussi aux conceptions anciennes de l'apostolat que nous avons évoquées ; Étienne est bien apôtre au sens large et primitif du terme. Avec l'apôtre Paul, il partage la παρρησία et la vision du ressuscité. Enfin, par sa mort, il a partagé le sort des premiers apôtres martyrs comme Pierre, Paul ou Jacques. À ce titre, il jouit d'une gloire égale à celle des premiers disciples du Christ. Nous pourrions même dire que la mort en martyr, que partagent ces personnages bibliques, abolit les distinctions qui séparent le diacre des Douze disciples[245].

---

243. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II*, 98, 24-99, 3. Éd. O. Lendle, p. 98-99 : οὔτε τοίνυν μάρτυρες ἄνευ ἀποστόλων οὔτε πάλιν ἀπόστολοι χωρὶς ἐκείνων. διδάσκαλοι μὲν γὰρ μαρτύρων ἀπόστολοι· εἰκόνες δὲ τῶν ἀποστόλων οἱ μάρτυρες. εἰκόνα γοῦν τὴν ἐκείνων καὶ τὸν χαρακτῆρα φέρων ὁ μακάριος Στέφανος σταυρόν, καὶ διὰ τοῦ θανάτου πρῶτος τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον ἀνεδήσατο.

244. *Mart. hier.*, éd. H. Quentin et H. Delehaye, Acta SS., nov. II, 2, p. 412 ; *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 349 ; *Synaxaire arabe jacobite*, éd. R. Basset, PO 1.3, p. 268.

245. Relevons ce que dit V. M. Limberis au sujet d'Étienne et des apôtres dans la conception de Grégoire de Nysse : « In fact, in both of his homilies on Stephen, Nyssen elides the distinction between aspostles and martyrs, stressing clearly that Peter, James, John, and Stephen die as the *earliest* martyrs. In Gregory's view, the martyrdoms of Peter, James and John are much more important than the fact that they were apostles chosen by Jesus and lived with him during his earthly ministries » (V. M. Limberis, *Architects of Piety*..., p. 51). Cf. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 78, 20-79, 3 (éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 78-79 sur l'égale dignité des diacres et des apôtres ; voir également supra p. 112).

G. Le disciple de Pierre

De manière assez inattendue, certains commentaires patristiques latins relient les figures de Pierre et d'Étienne ; ce dernier serait devenu le disciple de l'apôtre après avoir entendu son enseignement et sa prédication. Dans les Évangiles, l'apôtre Pierre est souvent présenté comme le pêcheur par excellence ; c'est à lui que Jésus confie la tâche de jeter les filets en mer pour en tirer le plus de poissons possible. À cette lecture immédiate du texte évangélique doit être substituée une lecture spirituelle : Pierre est celui qui est appelé à rassembler les croyants par sa mission et sa prédication[246]. Dans l'*Évangile de Jean*, c'est Pierre qui tire le filet contenant cent cinquante-trois poissons, qui pourraient symboliser l'ensemble de l'humanité qu'il attire à lui[247]. En Lc 5, 1-11, Jésus, après avoir demandé à Pierre de mener la pêche, qui se révèle miraculeuse, lui affirme que, désormais, il « capturera vivants » (ζωγρεῖν) les hommes[248].

Une autre péricope, mettant en scène Pierre comme pêcheur, est Mt 17, 24-27, concernant le paiement de l'impôt. Si Jésus enseigne que les fils d'Israël sont dispensés du paiement de la didrachme pour le Temple, il conseille cependant de la verser afin d'éviter tout scandale. Jésus ordonne alors à Pierre de jeter l'hameçon à la mer afin qu'il y pêche un poisson recelant un statère, soit deux didrachmes : « Toutefois, pour ne pas causer la chute de ces gens-là, va à la mer, jette l'hameçon, saisis le premier poisson qui mordra, et ouvre-lui la bouche : tu y trouveras un statère. Prends-le et donne-le-leur, pour moi et pour toi[249] » (Mt 17, 27). Hilaire de Poitiers (315-367), le premier, a proposé une lecture typologique de ce passage en identifiant le poisson à Étienne. Le statère, d'une valeur de quatre drachmes, se comprend comme la prédication des quatre Évangiles dont Étienne fut le premier κῆρυξ :

> Destiné en effet à la prédication et devenu pêcheur d'hommes, Pierre a jeté dans le siècle l'hameçon de son enseignement, afin d'en extraire, par la douceur de l'appât, les hommes qui sont errants et flottants. À cet hameçon s'est accroché ce bienheureux premier martyr après le Seigneur, qui enfermait dans sa bouche le quadruple denier, c'est-à-dire qui, dans l'unité du nombre des Évangiles, prêchait la gloire de Dieu et le Christ Seigneur en les regardant dans sa passion. Ainsi Étienne est monté le premier,

246. Sur la mission de Pierre, voir Ac 8, 14 (Samarie) ; 9, 32 (Lydda) ; 9, 38 (Joppé) ; 10, 24 (Césarée). Sur Pierre pêcheur d'hommes dans la liturgie, voir V. Saxer, « Le culte des apôtres Pierre et Paul dans les plus vieux formulaires romains de la messe du 29 juin », SAC 28 (1959), p. 229.

247. Jn 21, 11. Cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John. A New Translation with Introduction and Commentary*, II, New York, Double Day & Company, 1981, p. 1074-1076.

248. Cf. R. Burnet, *Les douze apôtres*..., p. 162-163.

249. Trad. TOB 2010 ; éd. Nestle-Aland, p. 48-49 : ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.

> Étienne a enfermé dans sa bouche un statère, qui contenait aussi la didrachme équivalant à deux deniers de la prédication nouvelle[250].

Cette lecture originale de Mt 17, 24-27 semble propre à Hilaire de Poitiers et n'a pas d'antécédent dans la littérature patristique. Ambroise de Milan (339-397) la développe dans son œuvre ; bien que le lien de dépendance ne soit pas certain, il semble qu'Ambroise hérite cette lecture de son aîné. Dans son traité *Sur la virginité*, Ambroise, qui reprend une typologie des deux barques semblable à celle de Maxime de Turin[251], rappelle que Pierre se tenait dans celle figurant l'Église, aux côtés de Jésus qui lui commandait de se lancer à la pêche aux hommes. Commentant ensuite Mt 17, 24-27, Ambroise décrit Pierre qui, après avoir jeté son hameçon à la mer, est en train de tirer Étienne des profondeurs de la mer :

> C'est dans cette barque que Pierre pêche : on lui ordonne de pêcher tantôt avec des filets, tantôt avec un hameçon. Quel grand mystère ! Car il s'agit manifestement d'une pêche spirituelle, par laquelle on lui ordonne de jeter dans le monde l'hameçon de la doctrine chrétienne afin qu'il lève de la mer Étienne le premier martyr, qui contenait en lui le tribut du Christ[252]. En effet, le martyr du Christ est le trésor de l'Église. Ce martyr, qui le premier monta de la mer jusqu'au ciel, ce serviteur de l'autel[253] capturé par Pierre, n'est pas levé à l'aide d'un filet mais à l'aide d'un hameçon afin que, par l'écoulement de son sang[254], il soit élevé jusqu'au ciel. Dans sa bouche se trouvait un trésor, car il avait parlé du Christ dans sa confession. Quel est le trésor qui se trouve en nous, si ce n'est le Verbe de Dieu ? L'homme d'une perfection supérieure pêche donc avec les filets et l'hameçon de Dieu afin d'enserrer avec le filet et d'écorcher avec l'hameçon ; mais si la foule est enfermée à l'aide du filet, l'individu est retenu grâce à l'hameçon. Ô puissé-je avaler cet hameçon afin qu'il m'écorche la bouche et m'inflige la douce blessure du salut[255] !

---

250. Hilaire de Poitiers, *In Matt.* (CPL 430), 17, 13. Trad. J. Doignon, SC 258, p. 73-75. Éd. J. Doignon, SC 258, p. 72-74 : *Destinatus enim ad praedicationem Petrus et piscator hominum factus doctrinae hamum misit in saeculo, quo adpositi cibi dulcedine vagatos ex eo fluctuantesque protraheret. Huic adhaesit beatus ille primus martyr a Domino, qui ore suo quadrigeminum denarium continebat, id est evangelici numeri unitate Dei gloriam Dominumque Christum in passione contuens praedicabat. Stephanus igitur primus igitur ascendit, Stephanus staterem ore continuit, in quo etiam didrachma novae praedicationis tamquam duo denarii habebantur.*

251. Maxime de Turin, *Sermon* 49 (CPL 219a), éd. A. Mutzenbecher, CCSL 23 (1962), p. 192-195.

252. Cf. Mt 17, 27.

253. Allusion à la fonction de diacre d'Étienne ; cf. Ac 6, 1-6

254. Le martyre d'Étienne est rapproché de la blessure causée par l'hameçon.

255. Ambroise de Milan, *De virg.* (CPL 147), XVIII, 119. Éd. PL 16, col. 297 : *In hac navi piscatur Petrus : et*

Dans son *Traité sur l'Évangile de Luc*, Ambroise reprend plus brièvement l'analogie entre la prédication d'Étienne et le trésor enfermé dans le poisson, après avoir rappelé que Jésus a ordonné à Pierre de pêcher :

> Peut-être encore ce premier poisson est-il le premier martyr : il a dans sa bouche le didrachme, c'est-à-dire le montant de l'impôt ; notre didrachme, c'est le Christ. Donc le premier martyr, qui est Étienne, avait ce trésor dans la bouche quand il parlait du Christ dans sa passion[256].

Cependant, Ambroise semble aller plus loin qu'Hilaire ; pour l'évêque milanais, Étienne peut même être considéré comme un disciple de l'apôtre Pierre qui a, par sa doctrine, attiré le protomartyr à la cause de l'Évangile. Dans l'*Exameron*, Ambroise précise qu'Étienne, qui avait le « statère de justice » (*statera iustitiae*) dans la bouche, fut attrapé par Pierre ; en vertu de son glorieux martyre, Étienne accomplit la « sentence de Pierre » (*Petri iudicium*) et la « doctrine et la grâce du Christ » (*doctrinam et Christi gratiam*)[257]. Dans une autre œuvre, *Sur les devoirs*, Ambroise de Milan se montre plus explicite. Évoquant la peine de Laurent de se voir privé de mourir en martyr avec son maître l'évêque Sixte, Ambroise place un discours dans la bouche du saint, dans lequel il affirme que les combats des disciples sont quelquefois plus ardus que ceux de leurs maîtres :

> Rejeter le disciple porte préjudice à la fonction du maître. Que dire du fait que des hommes illustres, supérieurs, l'emportent par les combats de leurs disciples, plus que par les leurs ? Enfin, Abraham offrit son fils, Pierre envoya devant lui Étienne. Et toi, père, montre en ton fils ton courage, offre celui que tu as formé, afin que, sans inquiétude pour ton jugement, avec une noble escorte, tu parviennes à la couronne[258].

---

nunc retibus, nunc hamo piscari iubetur. Grande mysterium ! Spiritalis enim videtur esse piscatio, qua doctrinae hamum mittere iubetur in saeculum ; ut primum illum martyrem Stephanum de mari elevet, qui censum Christi in interioribus contineret ; martyr enim Christi thesaurus ecclesiae. Martyr igitur ille qui de mari ad caelum primus ascendit, captus a Petro minister altaris, non reti, sed hamo levatur ; ut rivo sui sanguinis elevaretur ad coelum Cuius in ore thesaurus erat, cum Christum in confessione loqueretur. Quis enim thesaurus in nobis est, nisi Dei Verbum ? Dei ergo et retibus et hamo piscatur perfectior ; ut reti concludat, hamo adurat : sed reti turba concluditur, hamo singularis elegitur. O si mihi liceret illum hamum vorare, qui adureret os meum, et levi daret salutem vulnere !

256. Ambroise de Milan, *In Luc.* (CPL 143), IV, 75. Trad. G. Tissot, SC 45bis, p. 181. Éd. G. Tissot, SC 45bis, p. 181 : *Et fortasse primus hic piscis primus est martyr in ore habens didragma, hoc est pretium census. Didragma nostrum Christus est. Habebat igitur ille martyr, Stephanus scilicet, in ore thesaurum, cum Christum in passione loqueretur.*

257. Voir Ambroise de Milan, *Exameron* (CPL 123), V, 6, 16 (éd. K. Schenkl, CSEL 32, 1, p. 151-152).

258. Ambroise de Milan, *De offic.* (CPL 144), I, 41, 205. Trad. M. Testard, I, p. 196 ; éd. M. Testard, I, p. 196 : *Abiectio discipuli detrimentum est magisterii. Quid quod illustres, praestantes viri discipulorum certaminibus quam suis vincunt ? Denique Abraham filium obtulit, Petrus Stephanum praemisit. Et tu, pater,*

L'éditeur et le traducteur du texte note qu'Ambroise « établit entre Pierre et la lapidation d'Étienne un lien spécial que rien ne justifie dans l'Écriture[259]. » Ce passage de l'œuvre d'Ambroise se comprend toutefois à la lumière des autres occurrences ; Pierre a saisi Étienne par l'hameçon de la doctrine chrétienne et a ainsi fait de lui un disciple détenant le « trésor » de sa foi en Christ.

Ces développements sur le rapport de Pierre et d'Étienne est un trait original de l'exégèse patristique latine, que l'on trouve exclusivement chez Hilaire et Ambroise. Pierre apparaît ainsi comme le premier et chef des apôtres, qui pilote le navire de l'Église et pêche les futurs disciples qui s'y joindront. Surtout, Étienne est considéré comme le premier disciple des apôtres, le premier à avoir divulgué ce que Pierre avait lui-même reçu du Christ. Enfin, il est possible d'interpréter ce lien fort avec Pierre, un apôtre des plus éminents, comme une façon de donner à Étienne une autorité supérieure parmi les martyrs. Mais par effet de miroir, cette relation de Pierre avec le protomartyr rehausse le prestige de l'apôtre. Peut-être n'est-il pas fortuit que ce soient uniquement des auteurs latins, soucieux de défendre les prétentions du siège pétrinien, qui transmettent ce rapport étroit entre Pierre, le chef des apôtres, et Étienne, le prince des martyrs.

Le dossier d'Étienne

Excursus n°1 : l'homilétique

Le dossier de saint Étienne est particulièrement riche en sermons et homélies, dont les plus importants furent produits en grec et en latin ; les témoins textuels orientaux sont généralement des traductions du grec[260]. Les œuvres les plus remarquables de ce corpus sont celles de Grégoire de Nysse (CPG 3186[261] et

---

ostende in filio virtutem tuam, offer quem erudisti ut securus iudicii tui comitatu nobili pervenias ad coronam.

259. Voir M. Testard (éd.), *Ambroise, Les Devoirs. Livre I*, Paris, CUF, 1984, p. 269, n. 19.

260. Nons renvoyons à notre *clavis* pour une liste raisonnée de ces homélies, classées selon leur langue de rédaction (cf. infra p. 649-660).

261. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I* (CPG 3186 ; BHG 1654), éd. O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leyde, Brill, 1968, p. 4-44 ; O. Lendle, GNO X, 1, Leyde, Brill, 1990, p. 73-94 ; PG 46, col. 701-721. Les nombreuses versions anciennes témoignent du succès de cette homélie. Il existe des traductions syriaque, géorgienne et copte inédites ; est éditée, dans le *Grand Ménologe* de Macaire, la traduction slavonne de cette homélie (Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2407-2421).

3187[262]) et Astère d'Amasée (CPG 3260[263]). Ces sermons en l'honneur d'Étienne sont les plus anciens du dossier, écrits à la fin du IVe siècle, quelques années avant l'invention des reliques de 415. Ils révèlent qu'Étienne était déjà vénéré comme un saint et que prenait forme, au IVe siècle, une forme primitive de culte en son honneur ; en effet, ces trois textes nous renseignent déjà sur l'existence d'une fête de la Saint-Étienne au 26 décembre. À ces trois textes édités doit être ajouté un autre témoin du IVe siècle, une homélie de Basile de Césarée (CPG 2981[264]), dont il ne reste qu'une traduction arménienne inédite. On doit compter, après 415, deux homélies attribuées à Jean Chrysostome mais dont la paternité revient à Proclus de Constantinople (CPG 5816[265] et 4692[266]) ; l'homélie CPG 4692, faisant allusion à Pulchérie, est à dater du premier tiers du Ve siècle. Importante pour l'étude du culte d'Étienne à Jérusalem au Ve siècle est l'homélie d'Hésychius de Jérusalem (CPG 6573[267]) prononcée probablement à la Sainte-Sion lors de la Saint-Étienne. Il existe également un nombre important de sermons pseudo-chrysostomiens[268], édités et inédits, dont certains pourraient être aussi de la main de Proclus de Constantinopple. En Occident, les sermons les plus célèbres sont ceux d'Augustin d'Hippone (CPL 284[269]), qu'il prononça dans les années 420, à la suite de la translation des reliques d'Étienne en Afrique. D'autres auteurs latins antiques ont également écrit des homélies sur Étienne, aux Ve et VIe siècles : Pierre Chrysologue

262. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II* (CPG 3187 ; BHG 1655), éd. O. Lendle, GNO X, 1, Leyde, Brill, 1990, p. 97-105 ; PG 46, col. 721-736. Il existe une version arménienne de ce sermon, que G. Masi a identifiée dans l'édition mékhitarite du commentaire de Jean Chrysostome sur les épîtres de Paul : *Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն թղթոցն Պաւղոսի*, II, Venise, 1862, p. 880-883 (cf. G. Masi, « La *Laudation altera s. Stephani protomartyris* attribuita a Gregorio di Nissa (CPG 3187). Un testimone in lingua armena », *Augustianianum* 55 (2015), p. 559-604).

263. Astère d'Amasée, *Homélie* XII (CPG 3260 ; BHG 1656), éd. C. Datema, *Asterius of Amasea : Homilies I-XIV*, Leyde, Brill, 1970, p. 157-174 ; PG 40, col. 337-352.

264. Voir I. W. Driessen, « Les recueils manuscrits arméniens de saint Basile », *Le Muséon* 66 (1953), p. 82-83.

265. Proclus de Constantinople, *Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne* (CPG 5816 ; BHG 1657). Éd. PG 65, col. 809-817 (cf. F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 126-130). Cette homélie est également connue en syriaque, arabe, arménien et slavon.

266. Proclus de Constantinople, *Homélie en l'honneur d'Étienne* (CPG 4692 ; BHG 1662 ; Aldama 418). Éd. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 5-7 ; PG 63, col. 933-934.

267. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX (CPG 6573 ; BHG 1657b). Éd. M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978 (SH 59), p. 328-350 ; P. Devos , « Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem », AnBoll 86 (1968), p. 157-171.

268. BHG 1659, 1660, 1661, 1665ab, 1665e.

269. Augustin d'Hippone, *Sermons* 314-319 (CPL 284). Éd. PL 38, col. 1426-1442. Nous distinguons ces textes d'Augustin des sermons 320-324, qui relèvent des recueils de miracles. Voir excursus n°5, p. 398-399.

(CPL 227[270]), Fulgence de Ruspe (CPL 830[271]), Eusebius Gallicanus (CPL 966a[272]) et Césaire d'Arles (CPL 1008[273] ; autrefois attribuées à Maxime de Turin). Signalons également le sermon anonyme *Sollemnitate celebrata*, conservé dans des *libelli* médiévaux, mais que ses éditeurs dateraient du ve siècle[274]. En syriaque, hormis des traductions de Grégoire de Nysse et Proclus, signalons les homélies originales de Jacques de Saroug (BHO 1094[275]), Narsaï (BHO 1097[276]) et Sévère d'Antioche (traduites du grec)[277]. En langue copte nous relèverons surtout l'homélie BHO 1093 (CANT 302) sur le *diakonikon* de la Sainte-Sion, que l'on peut désormais attribuer au pseudo-Théodose de Jérusalem ; elle fait l'objet d'une édition, traduction et commentaire dans notre thèse[278]. En arabe, géorgien, arménien et slavon, la plupart des homélies connues sont des traductions d'auteurs grecs ou attribuées à des Pères grecs. Dans le domaine éthiopien existe un sermon inédit, dans le manuscrit EMML 1763, placée sous le nom de Retu'a Hāymānot[279] ; cette homélie pourrait être identique, selon G. Haile et W. F. Macomber, à celle du British Museum Oriental 774 [= Wright 340] attribuée au patriarche Théophile de Constantinople[280].

---

270. Pierre Chrysologue, *Sermon* 154 (CPL 227). Éd. A. Olivar, CCSL 24B, p. 958-960 ; PL 52, col. 608-609.

271. Fulgence de Ruspe, *Sur saint Étienne et la conversion de Paul* (CPL 830). Éd. J. Fraipont, CCSL 91A, p. 905-909 ; PL 65, col. 729-732

272. Eusebius Gallicanus, *Sur la révélation du corps du bienheureux Étienne* (CPL 966a). Éd. Fr. Glorie, CCSL 101B, p. 821-824 ; A. Engelbrecht, CSEL 21, p. 334-337 ; PLS 3, p. 534-537.

273. Césaire d'Arles, *Sermons* 219-220 (CPL 1008). Éd. G. Morin, CCSL 104, p. 866-870 ; 871-873 ; PL 57, col. 379-384.

274. Éd. R. Étaix et B. De Vregille, « Le "libellus" bisontin du xie siècle pour les fêtes de saint Étienne », AnBoll 100 (1982), p. 601-605.

275. Jacques de Saroug, *Homélie métrique sur saint Étienne* (BHO 1094). Éd. P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, III, Paris — Leipzig, Harrassowitz, 1905-1910, p. 710-723.

276. Narsaï, *Homélie métrique sur saint Étienne* (BHO 1097). Éd. A. Mingana, *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina*, I, Mossoul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, p. 90-99.

277. Sévère d'Antioche, *Homélie* VII (Sur la Nativité et sur saint Étienne), éd. M. Brière et F. Graffin, PO 38.2, p. 311-323.

278. Voir chapitre 4, p. 220-237 ; pour une édition et une traduction, voir le dossier de textes, p. 585-609.

279. Retu'a Hāymānot (« l'Orthodoxe ») est un nom de plume générique qu'employèrent, quelquefois, des membres du haut clergé éthiopien. Il existe plusieurs recueils d'homélies et de traités théologiques placés sous ce nom ; voir EA IV, p. 382-382).

280. Voir G. Haile et W. F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed fot the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Libraryn Collegeville*, V, Collegeville (MN), 1981, p. 222 ; W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londres, Gilbert and Rivington, 1877, p. 227-228.

⁂

Bilan

Au terme de cette enquête dans la littérature chrétienne des IIe-IVe siècles, il s'avère premièrement que les Pères de l'Église ne tirent leur connaissance d'Étienne que du texte canonique des *Actes des apôtres*. Aucune source apocryphe mentionnant Étienne ne semble avoir circulé à cette époque ; tout du moins, les Pères ne semblent pas avoir connaissance d'un tel document.

Ensuite, nous avons noté que les commentaires patristiques accordent une place prééminente à la figure d'Étienne comme prophète inspiré. C'est ainsi que les auteurs les plus anciens, Tertullien et Origène, le présentent ; les analogies avec la vision et le martyre d'Isaïe ont particulièrement retenu leur attention. Même des auteurs plus tardifs, tels Grégoire de Nysse et Ambroise de Milan, insistent sur l'importance de la vision d'Ac 7, 55 : comme pour les prophètes de l'ancienne Alliance[281], Étienne reçoit l'Esprit saint qui lui permet de contempler la gloire et la majesté de Dieu. Il semble ainsi que la figure d'Étienne comme prophète visionnaire tint généralement une place plus importante que celle du chrétien martyrisé.

En effet, premier et parfait martyr, Étienne occupe une place assez discrète dans les développements initiaux de la théologie martyriale chrétienne. En dépit d'un contexte de persécutions sporadiques, du IIe au IVe siècle[282], l'exemple du martyre d'Étienne est rarement invoqué lorsqu'il s'agit de décrire les émeutes dont les chrétiens furent victimes. Le seul exemple où Étienne est mentionné dans un épisode de persécution se trouve dans la *Lettre de Vienne et Lyon*, d'après laquelle les martyrs de Gaule priaient pour leurs bourreaux de la même façon qu'Étienne priait en faveur des siens[283]. Pour le reste, les listes d'*exempla*, qui circulaient dans la prédication chrétienne en temps de persécutions, représentent l'autre témoin d'importance signalant l'utilisation de la figure d'Étienne dans ce contexte. À la différence des premières grandes figures de martyrs chrétiens comme Polycarpe de Smyrne, Ignace d'Antioche, Justin Martyr, Perpétue ou Cyprien de Carthage, auxquelles fut dédiée la rédaction d'Actes, l'exemple d'Étienne est peu cité et rarement invoqué par les Pères comme modèle à imiter pour les chrétiens persécutés. Sa dimension de prophète mis à mort,

281. Cf. Ez 1, 28 par exemple.

282. Sur les persécutions contre les chrétiens durant les quatre premiers siècles du christianisme, voir J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris, PUF, 1956 ; P. Maraval, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, Desclée, 1992 (BHC 30) ; P. Allard, *Histoire des persécutions*, 4 vol., Paris, Victor Lecoffre, 1892-1890.

283. Voir Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, 2, 5 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 25).

dûment relevée par les Pères, a sûrement contribué à modérer l'importance de sa qualité de martyr du Christ.

En revanche, on remarquera que c'est surtout à partir de la paix de l'Église, au début du IVe siècle[284], que les auteurs commencèrent à insister plus longuement sur la figure d'Étienne comme protomartyr ou saint premier martyr, comme chez Épiphane de Salamine ou Grégoire de Nysse. Ces développements sont certainement concomitants de l'essor du culte des saints martyrs au cours du IVe siècle. Ainsi la qualité de premier et parfait martyr, qui apparaît toutefois dès Irénée de Lyon, a gagné en poids au fur et à mesure qu'Étienne s'est enrichi des divers attributs de la figure du saint. Au prophète juif injustement lapidé a succédé le premier martyr du christianisme. L'essor progressif de la vénération et du culte des martyrs, en temps de paix, a ainsi permis à Étienne de se ménager la première place parmi eux, bien qu'il occupât initialement une position plutôt modeste, comme le montrent les commentaires des premiers Pères de l'Église.

Nous remarquerons, enfin, qu'Étienne est déjà utilisé à des fins polémiques par certains auteurs. La vision d'Ac 7, 56 fournit à Grégoire de Nysse, débattant avec les pneumatomaques, un argument en faveur de l'importance de la personne de l'Esprit saint au cœur de la Trinité[285]. Pour Ambroise de Milan, la vision d'Étienne donne raison à l'orthodoxie de la foi définie par le Symbole de Nicée[286]. Étienne apparaît donc comme une figure d'autorité, dont on peut alléguer les paroles et les actes. Cela signifie aussi, en conséquence, qu'Étienne est connu des adversaires à qui Grégoire de Nysse et d'Ambroise de Milan s'adressent. Il semble ainsi que la figure d'Étienne, à la fin du IVe siècle, soit suffisamment établie et connue dans les milieux chrétiens orthodoxes et hétérodoxes, aussi bien en Occident qu'en Orient.

---

284. Cf. C. Pietri, « La conversion : propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme » dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme*, II, Paris, Desclée, 1995, p. 198-200, sur le rescrit de Nicomédie du 13 juin 313, improprement appelé édit de Milan, qui assura la liberté de culte aux chrétiens et la restitution de leurs biens.

285. Cf. supra p. 124.

286. Cf. supra p. 124-125.

L'invention d'un saint hiérosolymitain (415–460)

CHAPITRE 3
L'INVENTION D'ÉTIENNE : DE L'USAGE POLITIQUE DES RELIQUES

Avec l'invention (du verbe latin *invenire*, « trouver ») de la tombe d'Étienne, en 415 de notre ère en Palestine, l'histoire du protomartyr prit un tour inédit. Autour de ses reliques se matérialisa un culte fervent qui façonna durablement la géographie sacrée du pourtour méditerranéen. Ses restes, objet de convoitises et de rivalités, furent utilisés à diverses fins par les fidèles et les clercs, au cours d'une histoire riche en événements pour laquelle nous disposons de documents littéraires et archéologiques variés.

Toutefois, à l'instar d'autres cultes de saint, celui d'Étienne prit naissance dans un contexte précis, au sein d'une communauté donnée, à un moment décisif. Mais certaines circonstances, plus fréquentes que d'autres, semblent avoir présidé à l'apparition d'un grand nombre de cultes. En effet, comme le remarque P. A. Hayward, « la majorité des cultes semblent avoir émergé au cours de moments de véritable crise[1] ». Cette assertion de l'historien vaut-elle pour les reliques d'Étienne ? Si tel est le cas, il conviendra de définir les conditions dans lesquels sa dépouille fut retrouvée, d'identifier les motivations et les fins propres des acteurs de cet événement, et de retracer les premiers développements de son culte en Terre sainte. Si la Palestine, à la fin du IVe et au début du Ve siècle, est bien marquée par de graves crises théologiques et doctrinales, il nous incombera de montrer si l'invention d'Étienne et l'émergence de son culte, selon le postulat énoncé par P. A. Hayward, ont quelque lien avec ce contexte particulier.

Toutefois, aborder l'histoire de l'invention et de la naissance du culte d'Étienne nécessite une étude attentive de la principale source que nous ayons à disposition, la *Révélation d'Étienne*. Ce texte hagiographique, qui narre la découverte du tombeau caché d'Étienne, présente toutefois nombre de difficultés pour le lecteur. En effet, comme dans tout texte hagiographique, le récit mêle aux conventions littéraires du genre (*topoi*) des faits de nature historique. Loin d'être une pure invention littéraire, ce

1. P. A. Hayward, « Demystifying the role of sanctity in Western Christendom », dans J. Howard-Johnston et P. A. Hayward (éds), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York, OUP, 1999, p. 135 : « the majority of cults seem to have arisen out of moments of genuine crisis ».

texte hagiographique inscrit les événements historiques dans un récit contraint par les conventions littéraire du genre. Ainsi, en procédant à une critique littéraire et philologique minutieuse de la *Révélation*, nous pourrons, d'abord, dégager les moments clefs de l'invention de décembre 415, puis saisir le contexte culturel et théologique dans lequel un tel événement a pu avoir lieu.

A. Le récit de l'invention des reliques : la *Révélation d'Étienne*

Le récit de la découverte des reliques du protomartyr Étienne nous est transmis par un document produit, semble-t-il, très peu de temps après l'événement qu'il décrit, l'*Épître de Lucien* ou *Révélation* (ἀποκάλυψις, *revelatio*) *d'Étienne*. Dans ce texte, Lucien, prêtre de la bourgade de Caphar Gamala, raconte la vision qu'il reçut de la part de Gamaliel, le maître de Paul, au sujet de l'emplacement du tombeau d'Étienne. Il relate ensuite la découverte des reliques du protomartyr, leur l'exhumation et leur translation à Jérusalem, le 26 décembre 415. Connue en plusieurs langues et plusieurs recensions, la *Révélation d'Étienne* est une source de première importance pour notre enquête. En procédant à une lecture serrée de ce texte, nous tenterons, d'une part, de déterminer les circonstances dans lesquelles l'invention eut lieu et, d'autre part, d'identifier le milieu qui produisit le texte de la *Révélation d'Étienne*.

Le dossier d'Étienne

Excursus n°2 : l'invention des reliques

La *Révélation d'Étienne* est attestée en plusieurs recensions et langues[2]. Pour le latin, il existe trois recensions, A, B et C (BHL 7850-7856h), dont les deux premières ont été éditées par S. Vanderlinden en 1946[3]. La recension A, de la main d'Avit de Braga, représente un texte sensiblement plus court que celui de la recension B ; la recension C, inédite, est postérieure et dépend des deux premières. Le récit est également repris, en abrégé, dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine[4]. En grec,

---

2. Cf. F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 295-313 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 367-373.

3. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 190-217. Pour une traduction de la recension latine A, voir dossier de textes, p. 475-484.

4. Jacques de Voragine, *Légende dorée*, CVIII (éd. G. P. Maggioni, II, p. 711-717 ; trad. A. Boureau et M. Goullet, p. 577-578).

quatre recensions sont connues : BHG 1648x[5], BHG 1648y[6], BHG 1648z[7] et BHG 1649[8] ; parmi ces quatre recensions, BHG 1648x se distingue par l'omission de la vision du moine Miget. En syriaque (BHO 1087), le récit de Lucien existe à l'état interpolé dans les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* (I, 8) du pseudo-Zacharie le Rhéteur. Le texte a été édité par J. P. Nicolaas Land en 1870, sur un manuscrit du début du VII[e] siècle[9], le BL Add. 17, 202, puis par P. Bedjan en 1892, sur la base du manuscrit de Berlin Sachau 222 ; l'édition la plus récente est celle d'E. W. Brooks, dans le CSCO, effectuée sur la base du BL Add. 17, 202[10]. L'existence d'une traduction christo-palestinienne (BHO 1087b) est assez remarquable ; les fragments ont été édités par F. Schulthess et récemment par M. Sokoloff[11]. Bien que lacunaire, cette version révèle des parallèles avec les formes longues du récit, dont BHG 1648y[12]. Les versions arménienne (BHO 1088) et géorgienne ont été éditées respectivement par B.-C. Mercier[13] et N. Marr[14]. En moyen-irlandais est conservée,

5. Éd. et trad. F. Bovon et B. Bouvier, « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 91-105.

6. Éd. N. Franco, « L'Apocalisse del prete Luciano di Kaphar Gamala e la versione di Avito », *Roma e l'Oriente* 8 (1914), p. 293-307.

7. Inédite ; cod. Paris gr. 1179, 106[v]-119[v]. Cf. F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2[e] série, 1 (1906), p. 204-213 ; F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44), p. 129[20]. Pour François Bovon et Bertrand Bouvier, le manuscrit de Paris ne contient pas une recension à part mais qui doit être rattachée à BHG 1649 (voir F. Bovon et B Bouvier, « La révélation d'Étienne... », p. 80).

8. La recension BHG 1649 compile, en un seul récit, le martyre, l'invention et la translation d'Étienne. L'invention se trouve aux chapitres 9 à 15 de l'édition d'A. Papadopoulous-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 30-40.

9. Cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, III, Londres, Longmans & Co., 1872, p. 1047-1048.

10. P. Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, III, Paris — Leipzig, Otto Harrassowitz 1892, p. 188-199; J. P. N. Land (éd.), *Anecdota syriaca*, III, Leyde, Brill, 1870, p. 76-84 ; E. W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Louvain, L. Durbecq, [2]1953, CSCO 83, p. 93-103 (texte) ; CSCO 87, p. 65-72 (traduction latine).

11. F. Schulthess, « Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus », AKGWG, Phil.-hist. Klasse, N. F., 8.3 (1905), Berlin, Weidmann, 1905, p. 102-106 ; M. Sokoloff, *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven, 2014 (OLA 235), p. 158-160. Cf. A. Desreumaux, « Les œuvres de la littérature apocryphe chrétienne en araméen christo-palestinien », *Bulletin de l'AELAC* 9 (1999), p. 9-14, en particulier p. 11. Pour une traduction de la version syriaque, voir dossier de textes, p. 485-495.

12. À noter que le texte christo-palestinien cite Gamaliel, qui dit : « Bientôt la pluie tombera sur nous. Bientôt nos ossements seront brûlés par le soleil » (éd. F. Schulthess, p. 102 : ܗܘ ܡܛܪܐ ܢܬܐ ܥܠܝܢ ܗܘ ܘܓܪܡܝ ܢܬܩܛܠܘ ܗܘ ܘܓܪܡܝ ܢܬܚܪܘ). On ne retrouve ces deux phrases que dans la forme longue de la *Révélation* (cf. *Rév. Ét. gr. B*, éd. N. Franco, p. 295-296 ; *Rév. Ét. arm.*, éd. et trad. B.-C. Mercier, p. 352-353 ; *Rév. Ét. géo.*, éd. et trad. N. Marr, p. 659).

13. B.-C. Mercier, « L'invention des reliques de saint Étienne. Édition et traduction de la recension arménienne inédite, » ROC, 3[e] série, 3 (1946), p. 350-368.

14. N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 657-670. Il existe également deux autres éditions, généralement ignorées : I. Imnaïshvili, *K'art'uli enis istoriuli k'restomat'ia*, I, 1, Tbilissi,Tbilisis universit̩etis gamomcemloba, 1970, p. 247-253 et A. Shanidze, *Sinuri Mravaltavi 864 c̣lisa*,

dans le *Leabhar Breac*, une autre forme du texte, traduite du latin[15]. Le martyrologe vieil-anglais contient également une version très brève de l'invention d'Étienne pour la notice du 3 août[16]. La version éthiopienne, circulant dans la collection des *Gadla samā'ətāt* (« Actes des martyrs ») était à ce jour inédite ; une édition critique, fondée sur sept manuscrits, se trouve dans le dossier de textes de la présente thèse[17]. Enfin, la version arabe, dont il existe deux recensions, est à ce jour inédite. La plupart des spécialistes ont classé toutes ces pièces en deux grandes recensions : la recension courte, attestée seulement en latin (latin A) et la recension longue, attestée partout ailleurs (latin B, grec et versions orientales). Cependant un examen plus minutieux des témoins textuels révèle une transmission plus complexe.

---

1. L'intrigue de la Révélation d'Étienne

En vue de résumer l'intrigue de la Révélation, nous suivrons le texte de la recension latine A, un témoin ancien dont nous détaillerons plus loin la valeur et l'importance parmi les diverses pièces du dossier de l'invention d'Étienne[18].

Dès le début du texte, le narrateur, un prêtre du nom de Lucien, officiant dans le village de Caphar Gamala, déclare qu'un autre prêtre, appelé Avit (*patre Avito presbytero*), vint le voir en lui suppliant de lui raconter la révélation que Lucien avait reçue au sujet de l'emplacement des tombeaux cachés d'Étienne, de Nicodème et de Gamaliel[19]. Lucien commence ensuite le récit de sa vision. Le soir du 3 décembre 415, à

Tbilissi, Tbilisis Ṣtalinis saxelobis saxelmc̣ipo universit̩et̩is gamomcemloba, 1959, p. 63-69.

15. Éd. et trad. R. Atkinson (éd.), *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 82-86 ; p. 325-329. Une regrettable erreur est à noter dans la traduction de Robert Atkinson. Il indique qu'Étienne a été crucifié par les juifs à Jérusalem (p. 326). Cependant le texte irlandais dit bien qu'il a été lapidé (verbe irlandais *clochaid*) : « Et à l'est du tombeau, à côte de moi, est mon seigneur, le martyr Étienne, celui que les juifs ont lapidé à Jérusalem en raison de sa croyance et de sa foi en Christ » (éd. R. Atkinson, p. 83 : *Ata imorro i n-airthiur in adnocuil immalle frim mo thigerna Stephan mairtír ; is e ro-s-clochsat Iudaide i n-Ierusalem, for iris cretem Crist*).

16. Il existe deux éditions avec traduction anglaise : C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 152-155 ; G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 137-139.

17. Pour le commentaire, l'édition et la traduction de ce texte, voir p. 497-516.

18. *Rév Ét. lat. A*, éd. Stefan S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 190-216. La seule traduction française de la recension A, basée sur le texte de PL 41, col. 805-818, est celle de M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894, p. 43-52 ; elle fut fut reprise par H. Leclercq, « Étienne (Martyre et sépulture de saint) », DACL, V, 1, Paris, Letouzey et Ané, col. 641-646, puis encore par S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 390-396. Cf. M. Erbetta (éd.), *Gli apocrifi del nuovo Testamento*, III, Turin, Marietti Editori, 1969, p. 404-408, pour une traduction italienne. Nous citerons des extraits du texte d'après notre traduction. Au sujet de l'importance de cette pièce latine, voit notre discussion infra, p. 152-157.

19. *Rév. Ét. lat. A*, I, 2 (éd. S. Vanderlinden, p. 190-192). Sur les visions ou apparitions dans les récits d'invention, voir E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout,

la troisième heure de la nuit, Lucien déclare qu'il fut surpris par l'apparition d'un vieil homme, vêtu d'une éclatante étole blanche et brandissant une crosse d'or. Le vieillard, remuant Lucien à demi-éveillé à l'aide de sa crosse, lui ordonne de se rendre à Jérusalem pour y rencontrer l'évêque et lui enjoindre à d'ouvrir les tombeaux où reposent le vieillard et les saints qui sont avec lui :

> Le jour de la *parascève*, [à savoir le sixième jour][20], le 3 des nones de décembre, sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose, augustes, alors que la nuit tombait et que je dormais sur ma couche dans le lieu sacré du baptistère, dans lequel j'avais l'habitude de dormir et de garder les ustensiles qui servaient au culte, à la troisième heure de la nuit [qui est aussi la première heure de l'office nocture], comme si je tombais dans un rêve à demi-éveillé, je vis un grand homme âgé, *hieroprepen* [c'est-à-dire un prêtre digne][21], ayant une barbe touffue, portant une étole blanche sertie de petites pierres précieuses dans lesquelles était gravé le signe de la sainte croix. Tenant dans la main une verge d'or, il vint se tenir à ma droite et me toucha avec la verge d'or. Il m'appela trois fois par mon nom en disant : « Lucien, Lucien, Lucien ! » Il me dit en langue grecque : « Va dans la ville qu'on appelle Aelia [c'est-à-dire Jérusalem] et dis à saint Jean qui en est l'évêque : "Jusques à quand resterons-nous enfermés et refuseras-tu de nous ouvrir ? D'autant plus que c'est au temps de ton pontificat qu'il convient que nous soyons révélés. Hâte-toi d'ouvrir pour nous le caveau où nos reliques ont été déposées sans soin, afin que Dieu, par son Christ et l'Esprit saint, ouvre la porte de sa clémence dans ce monde. Car ce siècle est en danger en raison des nombreux malheurs dont il est témoin chaque jour. Mais je suis moins inquiet à mon sujet que je ne suis préoccupé à propos de ceux qui ont été déposés avec moi, qui sont saints et vraiment dignes d'honneur"[22]. »

Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 189-209. Le phénomène se répandit si rapidement dès le IVe siècle qu'il suscita défiance et critiques. Par exemple, Schénouté est connu pour avoir manifester sa plus vive désapprobation à l'égard de ceux qui prétendaient trouver des reliques de martyrs à la suite d'une vision (cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1933 (SH 20), p. 89). Sur les rêves et visions dans l'Antiquité et le Moyen Âge, voir E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, CUP, 1965, p. 37-53 ; P. Dinzelbacher, « *Revelationes* », Turnhout, Brepols, 1991 (TSMAO 57).

20. *Hoc est feria sexta*. Il s'agit du vendredi. *Feria* est une dénomination chrétienne désignant un jour de la semaine, sauf le samedi, qui est appelé *sabbatum*. Le premier jour de la semaine est le dimanche (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 348).

21. Le texte emploie un terme grec, suivi d'une glose : *hieroprepen (hoc est dignum sacerdotem)*. Pour le sens de *hieroprepes* (du grec ἱεροπρεπής), « qui sied à un prêtre, digne d'un prêtre », voir Du Cange, *Glossarium*, IV, p. 61. À ce propos, la glose d'Avit est inexacte.

22. *Rév. Ét. lat. A*, II, 3-8. Éd. S. Vanderlinden, p. 192-194 : *Die parasceve, (hoc est feria sexta) quae est tertio*

Puis, à la demande de Lucien, le vieillard, décline son identité : il se présente comme Gamaliel, le maître de l'apôtre Paul. Il explique alors que se trouvent, enterrés avec lui, trois autres personnes. La première est saint Étienne qui, après avoir été lapidé par les juifs au nord de Jérusalem, fut jeté en pâture aux bêtes sauvages. Cependant, par la grâce divine, la dépouille ne subit aucun dommage[23]. Gamaliel envoya alors des hommes pieux pour recueillir le corps du martyr et lui offrir de dignes funérailles :

> Mais moi, Gamaliel, ayant compassion pour le serviteur du Christ et étant impatient de recevoir mon salaire en ayant part à la foi du saint homme, je mandai nuitamment, parmi les juifs, de nombreux hommes pieux et croyant en Jésus-Christ, résidant à Jérusalem, que je pouvais connaître. Je les exhortai, je me chargeai de leur fournir ce dont ils avaient besoin et je les persuadai de se rendre auprès du corps et de le porter, à mes risques et périls, dans mon village, à savoir à Caphar Gamala [ce qui se traduit par « le village de Gamaliel », qui se situe à vingt milles de la ville]. Je décrétai qu'on y menât pour lui un deuil de quarante jours. Je le mis dans mon nouveau caveau, dans le sarcophage situé à l'est, puis je recommandai à chacun de prélever sur mes biens tout ce qui serait nécessaire à son deuil[24].

---

nonas decembris, consulatu Honorii decies et Theodosii sexies Augustorum, adveniente nocte dormiente me in cubili meo in loco sancto baptisterii in quo consuetudo erat mihi dormire et custodire ecclesiastica quae erant in ministerio, hora tertia noctis (quae est prima custodia vigiliarum) quasi in exstasi effectus semivigilans, vidi virum senen longum hieroprepen (hoc est dignum sacerdotem), canum, barbam prolixam habentem. palliatum alba stola cui inerant gemmulae aureae habentes intrinsecus sanctae crucis signum. Et virgam auream in manu habens venit et stetit ad dexteram meam et aurea virga pulsavit me ter vocans nomine meo, dicens « Luciane Luciane, Luciane ». Et dicit mihi graeco sermone : « vade in civitatem quae dicitur Aelia (quae est Hierusalem) et dic sancto Ioanni qui est in ea episcopus : quamdiu clausi sumus et non aperis nobis ? Et maxime quia in temporibus tui sacerdotii oportet nos revelari. Aperi nobis festinanter monumentum ubi in neglegentia positae sunt nostrae reliquiae, ut per nos aperiat Deus et Christus eius et Spiritus Sanctus ostium clementiae suae in hoc mundo. Periclitatur enim saeculum ex multis casibus qui fiunt in eo cotidie. Et non tantum sollicitus sum pro me quantum pertinet mihi de his qui sunt positi mecum, sancti et multum honoris digni ».

23. On retrouve un motif comparable dans le martyre de Pamphile, Valens, Séleucus, Porphyre, Théodule et Julien (voir Eusèbe de Césarée, *Mart. Palest.*, XI, 28 ; éd. et trad. G. Bardy, SC 55, p. 167). Le gouverneur ordonna de jeter les corps mais, par miracle, les bêtes sauvages ne s'en approchèrent pas. Les dépouilles purent recevoir une sépulture convenable. Voir également Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, I, 59-63 (éd. et trad. G. Bardy, SC 41, p. 22-23) ; Sozomène, *H.E.*, V, 9, 3-5 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 495, p. 130-131).

24. *Rév. Ét. lat. A*, III, 11. Éd. S. Vanderlinden, p. 196 : *Ego Gamaliel, compatiens Christi ministro et festinans habere mercedem et partem cum sancto viro fidei, misi per noctem quantos noveram religiosos et in Christo Iesu credentes habitantes in Hierusalem in medio Iudaeorum, et hortatus sum eos et necessaria substantiae ministravi ac persuasi illis ire occulte et portare corpus eius meo periculo in villa mea hoc est in Caphargamala (quod interpretatur villa Gamalielis, viginti milliaria a civitate habens) et ibi feci illi planctum fieri diebus quadraginta et poni eum in meo monumento novo in orientali theca et praecepi eis ut quaecumque necessaria erant pro eius planctu de meo darent.*

Gamaliel recueillit également chez lui Nicodème qui, parce qu'il avait reçu le baptême, fut chassé de la ville ; Gamaliel prit soin de lui jusqu'à sa mort puis le fit déposer dans le caveau de sa propriété. Enfin, la troisième personne ensevelie aux côtés de Gamaliel est Abib, son fils, qui mourut à l'âge de vingt ans. Le rabbin raconte enfin qu'il enterra sa femme Ethna et son fils aîné Sélemias, qui n'avaient pas choisi la foi en Christ, à Caphar Sélemia, la maison de campagne appartenant à son épouse. Gamaliel indique que ces tombes se trouvent dans un champ voisin de la villa, et qui s'appelle *Delagabri*, le champ « des hommes de Dieu » (*quod interpretatum virorum Dei*)[25]. Exprimant quelques doutes au sujet de cette vision, Lucien prie Dieu pour une deuxième, puis une troisième vision afin que soit confirmée son authenticité.

Le prêtre se met à jeûner et, une semaine plus tard, le vendredi 10, il reçoit une nouvelle vision. Gamaliel le blâme de ne pas avoir rendu visite à l'évêque Jean afin de l'informer de cette révélation. Le rabbin lui montre alors quatre corbeilles, trois d'or et une d'argent. Ces quatre corbeilles représentent les tombeaux des quatre saints. La corbeille d'Étienne, en or, contient des roses rouges qui symbolisent son sang versé comme martyr. Les deux autres corbeilles d'or, assorties de fleurs blanches, figurent les tombeaux de Gamaliel et Nicodème. Enfin, la tombe en argent contient Abib ; comme le dit Gamaliel, la pureté de l'argent évoque sa virginité[26].

Une semaine plus tard, le 17 décembre, Gamaliel apparaît de nouveau, irrité par les atermoiements du prêtre. Sous la menace, Lucien décide d'obéir et d'exécuter les ordres de Gamaliel. Lucien tombe alors en extase et se voit discuter avec l'évêque de Jérusalem. Jean, qui lui déclare qu'il a besoin du bœuf qui se trouve dans le champ de Lucien afin de l'attacher à son char ; Jean estime nécessaire de posséder ce bœuf afin de labourer son domaine, bien plus grand que celui de Lucien :

> Mais à ce moment-là, je me vis comme si j'étais en train de rapporter à l'évêque les visions décrites précédemment. J'entends alors ce même évêque me dire [au cours de cette troisième vision] : « Si, mon bien-aimé, tu as bien vu ces choses-là, alors il convient que je retire de là ce bœuf mâle de labour *amaxicon*[27] [que nous pouvons traduire par « tirant une charrue »]

25. *Rév. Ét. lat. A*, III, 16 (éd. S. Vanderlinden, p. 200). Suivant la suggestion de François Nau, *Delagabri* pourrait provenir du syriaque ܓܒܠܐ ܕܒܢܝ, la « colline des hommes » (voir F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... », p. 203, n. 3 ; F.-M. Abel, « Où en est la question de Caphargamala ? », RB 33 (1924), p. 238). Voir également A. Baumstark, « Das Problem der Orts- und Personennamen im Sendschreiben des Lukianos von Kaphargamala », OC, 2e série, 12-14 (1925), p. 147-148.

26. W. Deonna, *EYΩΔIA. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, Turin, Nino Aragno editore, 2003, p. 16-19 ; p. 31-32 ; p. 85 sur les fleurs représentant les morts bienheureux dans le paganisme et le christianisme.

27. Translittération de l'adjectif grec ἀμαξικός, dérivé de ἅμαξα (« charrue »).

> pour le travail des champs et que je te laisse le champ où sont les moissons. » Je lui dis : « Seigneur, à quoi me sert-il d'avoir un champ si je n'ai pas de bœuf pour le labourer ». L'évêque me répondit : « Il plaît ainsi que j'y recueille ce bœuf mâle de labour *amaxicon* pour le travail des champs[28]. »

Lucien se rend le lendemain auprès de l'évêque, à Jérusalem[29], puis il l'informe de l'apparition de Gamaliel. Il lui tait pourtant le récit de son entrevue extatique ; Lucien avait bien compris que le bœuf en question était Étienne et le char l'église de la Sainte-Sion à Jérusalem. À l'annonce de Lucien, Jean exulte et ordonne à Lucien de mener des fouilles afin de retrouver les reliques d'Étienne et de les transférer à Jérusalem. La nuit suivante, Gamaliel apparaît à un moine du nom de Miget et lui indique précisément l'emplacement des tombes. Elles ne situent pas dans un tumulus qu'avait repéré Lucien, mais dans un autre endroit, appelé *Debatalia*[30]. À l'aube, Lucien, se rendant vers le tumulus, croise le chemin de Miget. Ce dernier lui raconte sa vision nocturne et lui indique que les sépultures se trouvent dans un champ au sud de Caphar Gamala. Lucien est réjoui de voir sa révélation confirmée par un autre témoin. Ils se rendent tous deux au tumulus, qu'ils fouillent, mais ne trouvent rien. Ils vont alors au lieu que Gamaliel avait indiqué au moine Miget. Ils y trouvent trois tombes portant les

---

28. *Rév. Ét. lat. A*, V, 29-31. Éd. S. Vanderlinden, p. 206-208 : *In ea vero hora vidi quasi referens episcopo quae suprascriptae sunt visiones ; Et audio ipsum papam dicentem mihi (sic in ipsa tertia visione) : « Si haec ita vidisti dilectissime, me opportet accipere inde bovem masculum aratorem amaxicon (quod nos possumus carri tractorem dicere) operarium, et dimittere tibi agrum ubi sunt fructus ». Et dixi illi : « Domne, ut quid mihi agrum si non habeo bovem laborantem in eo ? » Et ait mihi episcopus : « Sic placuit, ut ego colligam inde bovem masculum aratorem amaxicon operarium »*. Comme le suggère D. Weber, la référence au bœuf pourrait être une réminiscence du *iugum Christi* de Mt 11, 29 (voir D. Weber, « Bemerkungen zur "Revelatio Sancti Stephani" des Presbyters Lukian », *Augustinianum* 29 (1989), p. 419). Signalons aussi que, dans la Rome antique, les bœufs de labour servaient à tracer les limites d'une ville (cf. Virgile, *Énéide*, 5.755-756) ; la vision établit un lien entre la présence du bœuf (Étienne) et la taille du domaine (Jérusalem). La recension grecque BHG 1648x présente une version légèrement différente de la vision : pour Jean le grand bœuf (Étienne) doit être attelé au grand char (Sainte-Sion). Deux autres bœufs sont mentionnés, ainsi qu'un veau : il s'agit de Gamaliel et Nicodème d'une part, et d'Abib d'autre part (voir BHG 1648x, éd. et trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 100-103 ; cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 204-205). Quoi qu'il en soit, ce passage du texte semble reposer sur un jeu de mot araméen, la langue dans laquelle Jean et Lucien s'entretiennent durant l'extase. En effet, le mot « labour » (ܦܠܚܐ en syriaque) a aussi le sens de « culte », « service » ou « adoration ». Il est entendu que la « culture » du champ est une métaphore pour le « culte » d'Étienne à Jérusalem (cf. V. Ryssel, « Materialen zur Geschichte der Kreuzauffindungslegende in der syrischen Literatur », ZK 15 (1895), p. 222-243, surtout p. 238).

29. Aucun emplacement n'est indiqué dans la recension latine A. Cependant, dans la recension latine B, Lucien précise qu'il se rendit *ad civitatem* (*Rév. Ét. lat. B*, VI, 32 ; éd. S. Vanderlinden, p. 209). La ville ici mentionnée est Jérusalem.

30. Pour le toponyme *Debatalia*, Avit glose de la manière suivante : *loco qui dicitur syra lingua Dabatalia quod interpretatur in graeco Andragathon quod nos possumus dicere virorum fortium* (*Rév. Ét. lat.* A 7, 38 ; éd. S. Vanderlinden, p. 210). François Nau suggère de restituer en conséquence ܓܒ̈ܪ̈ܐ ܛ̈ܒ̈ܐ, « des hommes bons » (voir F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... », p. 203, n. 3).

noms suivants : Celiel, Nasoam et Gamaliel[31]. Le 20 décembre, Lucien se rend à Lydda pour annoncer que trois tombes viennent d'être mises au jour. L'évêque Jean, qui siégeait à un concile se déroulant à Diospolis (Lydda), se rend immédiatement sur les lieux, accompagné des évêques Eutonius de Sébaste et Éleuthère de Jéricho :

> Nous [*scil*. Lucien et Miget] trouvâmes alors une pierre enfouie, sur laquelle était gravée de très anciennes lettres. Elles disaient : Celihel, qui se traduit par Étienne de Dieu, Nasoam, qui se traduit par Nicodème, et Gamaliel. [C'est l'évêque Jean qui a traduit cela, comme je l'ai entendu moi-même, précisément, de la part du saint évêque][32]. J'en informai incontinent l'évêque qui était à Lydda [c'est-à-dire Diospolis] pour prendre part à un synode[33]. Il emmena avec lui deux autres évêques, Eutone de Sébaste et Éleuthère de Jéricho, qui vinrent sur les lieux. Lorsqu'ils ouvrirent le sarcophage du seigneur Étienne, une odeur intense en sortit, qui emplit tout le lieu[34]. Une fois que tous les évêques et tous les frères présents à leurs côtés eurent prié, on assista à divers prodiges de guérison parmi un grand nombre de personnes du peuple. On embrassa les reliques puis on referma le lieu[35].

---

31. Dans la recension latine B, le narrateur précise que les noms sur les tombes sont en langue hébraïque mais écrits en caractères grecs (cf. *Rév. Ét. lat. B*, VIII, 43 , éd. S. VANDERLINDEN, p. 213). En réalité, les noms sont en araméen et non en hébreu. Sans nul doute que le narrateur a recours au *topos* de la *veritas hebraica* pour souligner l'antiquité et l'authenticité des inscriptions. Sur les divers types d'inscriptions et épitaphes attestées par l'archéologie funéraire, voir N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 113-120.

32. Celiel vient de l'araméen *kəlīlā* (כְּלִילָא), « couronne », qui correspond au grec στέφανος, Étienne. Nasoam, de l'araméen, *naṣōḥ ʿam*, signifie « le victorieux du peuple », qui correspond approximativement au grec νίκη δήμου, Nicodème. Cf. A. BAUMSTARK, « Das Problem ... », p. 148-149.

33. Il s'agit du synode anti-pélagien de Diospolis, qui se tint en décembre 415 (pour l'histoire de ce concile, cf. infra p. 177-180).

34. Sur le parfum des reliques émanant des tombes de saints, voir J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, éditions de l'EHESS, 1990, p. 169-171 ; 242 (cf. W. DEONNA, *EYΩΔIA*..., p. 35-53). Dans les récits hagiographiques, si la bonne odeur est un signe de sainteté, la puanteur est liée au péché (cf. Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âmes. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe ou VIIe siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988, p. 163 ; W. DEONNA, *EYΩΔIA*..., p. 72-74).

35. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 43-47. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 212-214 : *Invenimus igitur altissimis litteris scriptum lapidem obrutum habentem ita : Celihel, quod interpretatur Stephanus Dei, et Nasoam, quod interpretatur Nicodemus, et Gamaliel. (Hoc interpretatus est papa Ioannes, sicut et ipse audivi ab ipso sancto episcopo). Statim ergo renuntiavi episcopo cum esset in Lidda (quae est Diospolis) in synodo agens. Qui assumpsit secum duos alios episcopos, Eutonium de Sebaste et Eleutherium de Hiericho, et venerunt ad locum. Qui aperientes domni Stephani thecam statim odor magnus exiit ut repleret omnem locum illum. Oratione autem facta ab omnibus episcopis omnibusque fratribus qui cum his aderant, signa salutis multorum et diversa in populo facta sunt. Et osculantes reliquias iterum clauserunt locum.*

Les évêques retournent alors à Diospolis pour la poursuite du concile. Enfin, une fois le concile clos, les prélats présents au synode de Diospolis, dont Jean II, passent à Caphar Gamala, recueillent les précieuses reliques et les transportent solennellement, le 26 décembre 415, à Jérusalem[36]. La recension latine B précise que c'est dans l'église de la Sainte-Sion que furent déposées les reliques[37].

2. La question de la forme primitive du texte

La question de la forme et de la langue originelles de la *Révélation* a été fort débattue au début du xxe siècle ; les chercheurs ont tour à tour défendu la primauté du latin, du grec ou du syriaque[38]. Cependant, Paul Peeters, M.-J. Lagrange et H. Leclercq ont avancé les meilleurs arguments en faveur de l'antériorité de la recension latine A sur toutes les autres[39]. La recension latine A, ou *Révélation latine A* selon notre classification, représenterait la traduction latine d'Avit sur la base du récit grec de Lucien. En effet Avit aurait transcrit en grec, sous la dictée, le témoignage de Lucien, quelques jours à peine après l'exhumation des reliques d'Étienne. Il aurait ensuite traduit en latin, un peu plus tard, ce texte grec dicté par Lucien. Il serait fastidieux de reprendre la totalité de explications défendues par les chercheurs précités. Signalons cependant quelques éléments, propres à la recension latine A et absents des autres, qui en soulignent l'ancienneté :

1) Selon la *Révélation d'Étienne,* c'est à la demande d'un certain prêtre du nom d'Avit que Lucien relata sa vision. Or nous possédons une lettre d'Avit, prêtre de Braga[40], qui indique précisément qu'il était présent présent en Palestine au moment où fut annoncée la découverte des reliques de saint Étienne. Avit ajoute qu'il se hâta alors de consulter Lucien au sujet de la vision qu'il avait reçue. Ainsi il est probable qu'Avit s'entretint avec Lucien quelques jours à peine après la translation du 26 décembre. À la demande

36. *Rév. Ét. lat. A*, IX, 50. (éd. S. Vanderlinden, p. 216). Au sujet des processions extraordinaires à l'occasion de translation de reliques, voir N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*..., Paris, Klincksieck, 1975, p. 195-196.

37. *Rév. Ét. lat. B*, VIII, 48. (éd. S. Vanderlinden, p. 217).

38. Pour une défense de l'origine syriaque, voir F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... », p. 210-211 ; pour le grec, voir S. Vailhé, « Les églises Saint-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 83-88.

39. Voir P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950 (SH 26), p. 55-58 ; Id., « Le sanctuaire de la lapidation de S. Étienne. À propos d'une controverse » AnBoll 27 (1908), p. 364-368 ; M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 422-428 ; « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 5 ; DACL V, 1, col. 632-639. Cf. F. Nau, « Note sur quelques mss. latins de l'invention du corps de saint Étienne », ROC 2e série, 2 (1907), p. 441-443.

40. Sur Avit de Braga, voir B. Altaner, « Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte », ZK 60 (1941), p. 456-468 ; DHGE V, col. 1201-1202.

d'Avit[41], Lucien, dont la langue maternelle était probablement l'araméen[42], dicta en grec le récit de sa vision à Avit. Ce dernier mit par écrit ce récit grec puis il le traduisit en latin. Il envoya alors à son évêque, Palchonius de Braga[43], sa traduction latine, à laquelle furent jointes quelques reliques d'Étienne, ainsi qu'une lettre[44] détaillant les circonstances de sa rencontre avec Lucien et la mise par écrit du récit de l'invention :

> C'est pourquoi, bien-aimés et bienheureux frères, n'ayant de cesse de vous garder dans mes souvenirs et voyant à quel point Dieu ordonne et dispose toute chose avec bonheur, je me hâtai d'obtenir une portion du corps retrouvé de la part du prêtre à qui il fut révélé ; je n'ai pas tardé à vous faire parvenir cette relique, que j'ai promptement convoitée et secrètement obtenue. Ainsi vous ai-je envoyé, par l'intermédiaire de votre fils saint et mon collègue dans le sacerdoce Orose, des reliques provenant du corps du bienheureux Étienne le premier martyr ; il s'agit de chair et de tendons réduits en poussière et, ce qui est bien plus digne de foi, d'os solides qui, en raison de leur évidente sainteté, sont plus onctueux que de frais aromates et parfums[45]. Afin, cependant, qu'il n'y ait aucun doute à ce sujet, je vous ai transmis, jointes à mes lettres, l'épître du prêtre à qui cela fut révélé ainsi que ma transcription[46]. Ayant souci d'être fidèle à la vérité, qui mérite d'être mieux connue, j'ai l'ai sollicité ; il m'a d'abord dicté [son épître] en langue grecque puis je l'ai traduite en latin[47].

---

41. Lucien dit bien qu'il s'exécuta à la demande insistante d'Avit : *imploratus ac magis iussus a sancto et Dei cultore patre Avito presbytero* (*Rév. Ét. lat. A*, I, 2 ; éd. S. VANDERLINDEN, p. 190-192).

42. Sur les aramaïsmes de la *Révélation*, voir supra p. 150, n. 28.

43. Sur cet évêque, voir DHGE, VI, col. 322-323.

44. AVIT DE BRAGA, *Lettre*, éd. S. VANDERLINDEN, p. 188-189.

45. Avit indique ici que les reliques d'Étienne sont enduites de myron, un mélange d'huile et de parfum. Dans les récits hagiographiques, la sainteté du corps se manifeste lorsqu'il exsude du *myron*, en général trois jours après la mort du saint. L'exsudation du myron est le signe que le corps est devenu saint, que la dépouille (σῶμα) est devenue une relique (λείψανον). À ce sujet, voir M. KAPLAN, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle » dans E BOZÓKY et A-M. HELVÉTIUS (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 25-35.

46. Avit fait mention d'une *conscriptio* (que nous traduisons par « transcription ») qu'il joint à l'épître de Lucien. On ne voit pas bien à quoi il fait référence mais il pourrait désigner ici de sa traduction latine.

47. AVIT DE BRAGA, *Lettre*, 7-9. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 189 : *Itaque, Beatissimi dilectissimique Fratres, memoriam vestri incessabiliter habens et tam congruentem ordinantis Dei dispositionem videns, promptus fui de presbytero cui revelatum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri ; quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris, hoc est pulverem carnis atque nervorum et, quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida atque manifesta sui sanctitate novis pigmentis vel odoribus pinguiora. Ut autem nulla possit esse dubitatio, ipsam ad vos, subditam scriptis meis, sancti presbyteri cui haec revelata sunt epistolam conscriptionemque transmisi, quam, me pro fide veritatis plenius cognoscendae rogante et expetente, dictavit*

La concordance entre le début de la *Révélation latine A*, mentionnant l'initiative d'Avit, et le contenu de l'épître du prêtre espagnol plaide, à notre avis, en faveur de la véracité de la rencontre entre Avit et Lucien. De plus, Avit précise qu'il reçut de Lucien quelques reliques d'Étienne, qui lui-même les avait probablement reçues de l'évêque Jean de Jérusalem[48]. Or ces reliques, comme Avit le dit dans sa lettre, furent ensuite transmises à Paul Orose, qui, nous le savons, les dissémina en Afrique du Nord et dans les Baléares dans les années 416-417[49].

2) Lucien, dans son récit, s'adresse deux fois, directement à Palchonius de Braga[50]. Cet élément confirme que Lucien savait à qui était destiné le document et connaissait les motivations d'Avit.

3) Avit, dans sa lettre pour Palchonius de Braga, cite des expressions que l'on trouve dans la recension latine A[51]. De tels rapprochements indiquent que l'auteur de la lettre pour Palchonius est le même que celui de la *Révélation*.

4) Le traducteur de la recension A se montre très proche du texte original en translittérant certains termes grecs et en les glosant en latin : *parasceve*, *hieroprepen*, *amaxicon*, etc. Cette fidélité au texte grec, que Lucien a dicté à Avit, se ressent surtout lorsque le traducteur s'est mépris sur le sens de certaines expressions. Citons l'exemple le plus tangible : Abib est décrit comme un *deuterotes tou nomou*, qu'Avit glose maladroitement en *id est iteratus in lege*. Le terme *deuterotes* (du grec δευτερωτής) est une traduction littérale de Lucien pour l'araméen *tannā* (תַּנָּא), « tanna » ou « tannaïte », d'une racine qui signifie « doubler », « répéter »[52]. Avit a translittéré ce terme technique grec car il n'en avait pas saisi le sens ; sa glose *iteratus* confirme sa confusion[53].

---

graeco primum ipse sermone, sed per me postea in latinum versa est.

48. Avant la translation à Jérusalem, Jean II a laissé quelques morceaux de reliques au prêtre Lucien (voir *Rév. Ét. gr. A* (BHG 1648x), éd. B. Bouvier et F. Bovon, p. 104-105 ; il s'agit de « petites articulations », μικρὰ ἄρθρα).

49. Sur les voyages d'Orose, cf. chapitre 8, p. 378-384.

50. Voir *Rév. Ét. lat. A*, I, 1 ; IX, 48.

51. Par exemple, comparer Avit de Braga, *Lettre*, 10 (*pro salute mundi periclitantis se manifestare*) et *Rév. Ét. lat. A*, II, 8 (*periclitatur enim saeculum*) ; IX, 50 (*periclitanti saeculo*).

52. Cf. *Rév. Ét. lat. A*, IV, 24 (éd. S. Vanderlinden, p. 204). Les tannas (ou tannaïm) sont les maîtres de la Loi orale dont la période d'activité s'est étendue durant les deux premiers siècles du christianisme (cf. DEJ, p. 991-994). « Tanna » vient d'un verbe araméen signifiant « répéter » ou « enseigner ». Voir également la version syriaque de la *Révélation*, qui utilise la même racine araméenne (*tnā*), pour décrire l'activité d'Abib (Cf. M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire... », p. 426-427). Ce terme se rencontre exclusivement dans les textes d'origine palestinienne des IVe et Ve siècle, chez Eusèbe (cf. PG 21, col. 852 ; 892), Épiphane (cf. PG 41, col. 172 ; 244) et Jérôme (cf. PL 25, col. 1301).

53. Voir *Rév. Ét. lat. A*, IV, 24 (éd. S. Vanderlinden, p. 204). Cf. M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire de la lapidation... », p. 426. Dans des textes ultérieurs, le δευτερωτής primitif s'est d'ailleurs transformé en δεύτερος, ce qui ne fait plus sens (voir *Pass. gr. A*, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 30).

5) La traducteur de la recension latine A ajoute des indications, sous la forme d'incises, absentes des autres recensions. On y verra la main d'Avit de Braga, soucieux de rendre conforme des passages du récit à des événements dont il fut le témoin en Palestine. Premièrement, Avit ajoute que l'inscription funéraire de Caphar Gamala fut traduite par Jean II, comme il l'a « entendu lui-même de la part du saint évêque » (*ipse audivi ab ipso sancto episcopo*)[54] ; selon l'hagiographe, à Jean revenait le privilège d'avoir déchiffré les inscriptions funéraires et il est probable qu'il fit connaître sa découverte aux membres du synode de Lydda. Deuxièmement, Avit mentionne, à la fin de la *Révélation*, les reliques d'Étienne qu'il destine à son évêque ; cela est conforme avec ce que dit le prêtre de Braga dans sa lettre qu'il avait jointe aux reliques afin de les authentiquer[55]. Enfin, Avit ajoute que Jean était, au moment de la découverte, à Lydda pour le concile. À la précision historique, absente des autres recensions, s'ajoute la marque de l'authenticité. En effet, le texte latin dit que Jean était *in synodo agens*, que des variantes manuscrites corrigent en *synodum agens*[56]. Mais la première leçon est la seule qui soit historiquement recevable, car la présidence du concile ne revenait pas à l'évêque de Jérusalem mais au métropolite de Césarée, Euloge. L'incise d'Avit conforte l'authenticité de la recension latine A.

La recension latine A représente donc le témoin le plus important de notre dossier : il est la traduction directe de l'original grec perdu de Lucien[57]. Les autres recensions, notamment la recension latine B, trahissent en revanche des incohérences qui en amoindrissent la valeur historique[58] ; de plus, il est des indices topographiques et

54. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 43 : « Nous trouvâmes alors une pierre enfouie, sur laquelle était gravée de très anciennes lettres. Elles disaient : Celihel, qui se traduit par Étienne de Dieu, Nasoam, qui se traduit par Nicodème, et Gamaliel. [C'est le père Jean qui a traduit cela, comme je l'ai entendu moi-même, précisément, de la part du saint évêque]. » Éd. S. Vanderlinden, p. 212-214 : *Invenimus igitur altissimis litteris scritpum lapidem obrutum habentem ita* : *Celihel, quod interpretatur Stephanus Dei, et Nasoam, quod interpretatur Nicodemus, et Gamaliel. Hoc interpretatus est papa Ioannes, sicut et ipse audivi ab ipso sancto episcopo* (cf. P. Peeters, « Le sanctuaire de la lapidation... », p. 365-366).

55. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 49 : « J'ai transmis à votre Béatitude quelques-unes de ces reliques. » Malheureusement, l'édition de S. Vanderlinden contient une omission pour ce passage : le paragraphe 49 n'apparaît pas dans le corps du texte mais l'apparat, quant à lui, est bien présent. Il s'agit manifestement d'une erreur éditoriale. Nous devons nous reporter, pour la recension A, à PL 41, col. 815 : *Ex his ergo reliquiis transmisi Beatutidini vestrae* (à comparer avec Avit de Braga, *Lettre*, 7-8 ; éd. S. Vanderlinden, p. 189).

56. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 44 (éd. S. Vanderlinden, p. 214).

57. Cf. le commentaire de P. Peeters dans sa recension de l'article de F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... » : « Donc jusqu'à nouvel ordre, c'est la traduction latine qui représente l'original disparu, réserve faite, cela va de soi, de certaines phrases, qui forment comme des parenthèses du traducteur » (AnBoll 26 (1907), p. 105).

58. Cf. M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 5 : « Omission d'un détail précis, remplacé par un trait sensationnel, maladresse dans la soudure, négligence de détails précis de l'histoire, abondance de détails impressionnants et merveilleux, tout ce qui recommande la recension B à des auditeurs bénévoles, lui donne aux yeux des critiques une

historiques en A que la recension B ignore totalement, comme la tenue du concile à Diospolis ou la localisation du lieu-dit Cedar[59]. Comme le remarque S. Vanderlinden, B remonte à un original grec indépendant de A[60]. De cet original grec dépendent probablement toutes les autres versions attestées.

Suivant l'hypothèse de P. Peeters[61], nous supposons que Lucien produisit deux formes de son récit en grec : la première fut transmise à Avit de Braga, qui la traduisit en latin. La seconde forme, dont la recension latine B serait une traduction ultérieure, est un récit impersonnel et chargé de merveilleux[62], une « relation encyclique » selon les mots du Bollandiste, destiné à une circulation plus large dans les églises de Palestine. L'existence d'une traduction christo-palestinienne, proche de la seconde forme du récit, confirme cette hypothèse. Cette seconde recension, plus longue que le rapport d'Avit, représenterait en quelque sorte le récit officiel de l'invention des reliques, dont l'évêque Jean aurait commandé la rédaction à Lucien ; ce dernier, tirant probablement sa matière de sa première relation à Avit, a composé un récit en grec à la gloire de Jean et de l'église de la Sainte-Sion. En effet, seule la recension officielle fait état de la translation solennelle du corps d'Étienne dans l'église de la Sainte-Sion.

Il existe ainsi deux recensions primitives et contemporaines l'une de l'autre. La première, que nous nommerons recension α, est connue uniquement par la traduction latine d'Avit de Braga (*Révélation latine* A), qui prétend avoir recueilli directement les paroles du prêtre Lucien après l'invention. La seconde recension, que nous appellerons β, est la rédaction officielle de l'invention, probablement parrainée par l'évêque de Jérusalem. Cette dernière recension est à la base de toutes les autres formes du texte, dont la *Révélation latine B*. À l'intérieur de β existe encore une sous-recension, que les spécialistes du dossier n'ont, semble-t-il, pas remarquée. Un certain nombre de textes relevant de β abrègent le récit en omettant l'épisode du moine Miget. Comme cette séquence apparaît dans la forme la plus ancienne de l'invention, la recension α (traduction d'Avit), il semble préférable d'y voir un abrègement. Cette sous-recension, que nous appellerons β' est attestée en grec (BHG 1648x), en arabe (recension brève), en éthiopien et en latin B. En effet, la recension latine B omettait, à l'origine, cet épisode. La révélation de Miget a été interpolée en B à partir de la recension latine A ;

---

note de mauvais aloi » ; cf. H. Leclercq, « Étienne... », col. 635-636.

59. Sur le toponyme Cedar, cf. infra p. 251.

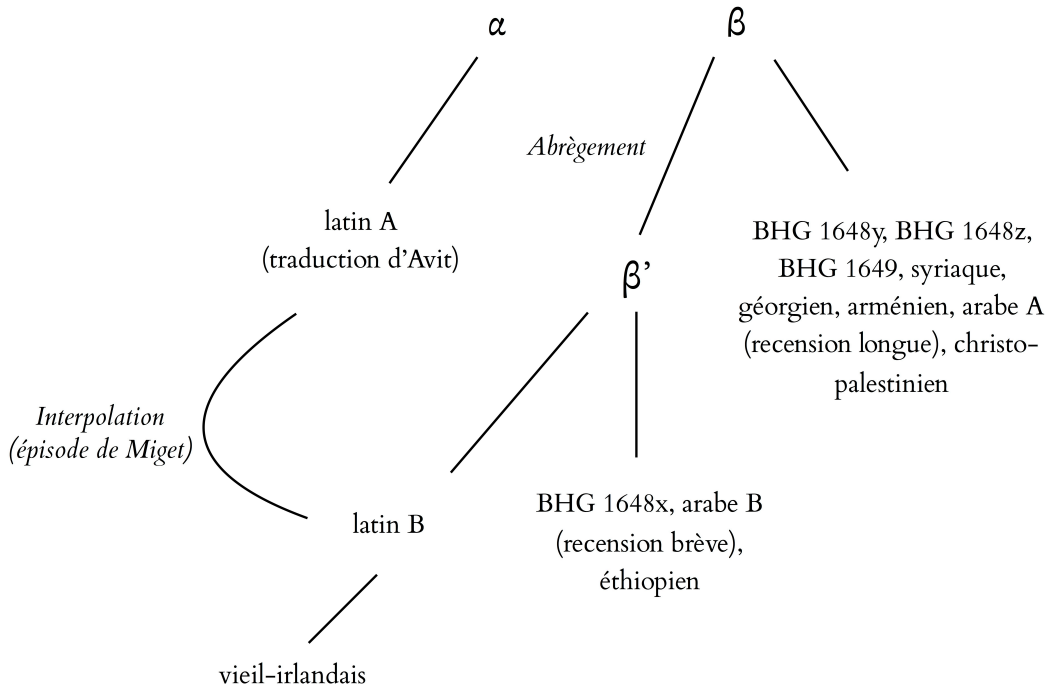
60. Voir S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », p. 185-186. Pour une opinion analogue, voir, J. Martin, « Die Revelatio Sancti Stephani und Verwandtes », HJ 77 (1958), p. 426.

61. P. Peeters, « Le sanctuaire de la lapidation... », p. 367.

62. La recension B rapporte de nombreuses guérisons miraculeuses lors de la découverte du tombeau ; ces guérisons sont absentes de la recension A (voir *Rév. Ét. lat. B*, VIII, 47 ; éd. S. Vanderlinden, p. 215).

en effet la recension B reprend, presque mot pour mot, le texte de la recension A[63] pour cet épisode.

Les relations des différents témoins en présence pourront être représentées de façon plus lisible à l'aide du schéma suivant :



3. Une œuvre aux réminiscences littéraires insolites

La *Révélation d'Étienne*, pour originale qu'elle paraisse, est cependant marquée de motifs que l'on retrouve fréquemment dans le genre des inventions de reliques, qui fut particulièrement florissant en Orient du IVe au VIe siècles de notre ère[64]. Les thèmes hagiographiques qui traversent le genre sont bien attestés dans l'œuvre de Lucien. Comme d'autres récits comparables, la *Révélation* cherche à justifier la présence du tombeau du saint en un lieu aussi inattendu que Caphar Gamala, modeste bourgade de la campagne palestinienne : c'est le rabbin Gamaliel qui fit déplacer le corps de Jérusalem jusqu'à sa propriété familiale. Selon un autre récit d'invention célèbre, la présence inattendue du chef de Jean-Baptiste dans la ville d'Émèse est expliquée à l'aide des mêmes ressorts : ce sont deux moines qui, en pèlerinage à Jérusalem, découvrirent

63. Comparer les deux recensions en *Rév. Ét. lat.*, VI, 35-VII, 41 (éd. S. VANDERLINDEN, p. 210-213 ; cf. le commentaire de Stefan Vanderlinden aux n. 36-41 des p. 210-211 de son édition).

64. Sur ces *topoi* des textes d'invention de reliques, nous renvoyons à E. CRONNIER, *Les inventions...*, p. 179-286, qui en propose une présentation raisonnée et détaillée. Voir aussi l'article de P. MARAVAL « Songes et visions comme mode d'invention des reliques », *Augustinianum* 29 (1989), p. 583-599.

la relique et l'emportèrent à Émèse[65]. Le mode de révélation par une vision ou un songe est également très courant dans les récits d'invention ; l'origine divine de la révélation en garantit l'authenticité[66]. La vision est souvent répétée trois fois, comme dans la *Révélation d'Étienne*. Ce n'est qu'à la troisième apparition que le protagoniste se convainc de la véracité de la vision ; il s'exécute alors et se met en quête de la sépulture[67]. Les apparitions insistent également sur le symbolisme de la lumière. Le saint personnage qui révèle l'emplacement des reliques est décrit comme lumineux et portant d'éclatants habits. Barnabé apparaît « étincelant de rayons lumineux et vêtu d'une étole de lumière » (φωτὸς μαρμαρυγὰς ἀπαστράπτων, στολὴν ἐκ φωτὸς ἠμφιεσμένος)[68], le prophète Zacharie porte une tunique et une robe blanche (χιτῶνα καὶ λευκὴν ἐσθῆτα ἠμφιεσμένος)[69] et Gamaliel porte une étole blanche (*alba stola*)[70] ; dans l'invention de la tête du Précurseur, une étoile et une colonne ignées apparaissent à Marcel, l'inventeur de la relique[71]. Un autre trait rapproche l'*Épître de Lucien* des autres récits d'invention : le destinataire de l'apparition est généralement un homme de condition modeste[72] : un paysan[73], un jardinier[74], un berger[75], un solitaire[76] ou un prêtre de campagne (Lucien). Enfin, la fouille de la sépulture est supervisée par le clergé. Le bon aloi d'une révélation

65. *Deux. inv. chef du Bapt.* (BHG 839), éd. PL 67, col. 420-424. Voir E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 179-187 sur le *topos* de la disparition du saint dans les récits d'invention ; cf. p. 179 : « Parce que, précisément, l'invention est un miracle, il était essentiel de montrer que les saints corps avaient disparu à dessein : il fallait que Dieu permît de les redécouvrir. Ce motif était tellement important qu'il allait devenir *topos* ; la perte devenait nécessaire, ne fût-ce qu'un instant ».

66. P. Maraval, « Songes et visions... », p. 589.

67. *Éloge Barn.* (BHG 226), 39, éd. P. van Deun, CCSG 26, p. 114-115 ; *App. Jac. et al.* (BHL 4099), éd. AnBoll 8, p. 123-124. Sur la triple vision comme *topos*, hagiographique, voir E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 196.

68. *Éloge Barn.* (BHG 226), 38, éd. P. van Deun, CCSG 26, p. 114.

69. Sozomène, *H.E.*, IX, 17, 3 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 446).

70. *Rév. Ét. lat. A*, II, 4 (éd. S. Vanderlinden, p. 192).

71. *Deux. inv. chef du Bapt.* (BHG 840), éd. PL 67, col. 424 ; 426.

72. Sur les révélations transmises à d'humbles personnages, voir E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 211-217 ; E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 193-198.

73. Sozomène, *H.E.*, IX, 17, 1 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 444 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 445).

74. Pour l'invention de Luc, Phocas et Romain ; voir *Vit. Pet. Ib.*, 142, éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 210-211.

75. Pour l'invention de Moïse ; voir *Vit. Pet. Ib.*, 120, éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 178-179.

76. Le moine Miget, dans la *Révélation d'Étienne*, en est un exemple. Égérie raconte que les reliques de Job furent découvertes par un saint moine et ascète *(sanctus monachus, vir ascitis* ; Égérie, *Journal*, 16, 5 ; éd. et trad. P. Maraval, SC 296, p. 194-195). Voir également *App. Jac. et al.* (BHL 4099), éd. AnBoll 8, p. 123, où l'inventeur est un moine, du nom d'Épiphane, vivant dans une grotte en s'adonnant au jeûne.

se reconnaît à l'approbation ecclésiale[77]. Il peut même arriver que le saint se révèle directement à l'évêque, comme dans le cas de Barnabé ou du centurion Corneille[78]. Il revient également à l'évêque ou un à un supérieur monastique d'identifier les saints ensevelis : Jean II prouve ses talents de traducteur en déchiffrant l'araméen des antiques épitaphes des tombeaux de Caphar Gamala[79]. L'higoumène de Gérara, en consultant un livre apocryphe hébreu, parvient à identifier le petit enfant qui repose à côté de Zacharie[80]. Enfin, l'évêque pourvoit généralement à la construction d'un *martyrion* dans sa métropole afin d'y préserver les reliques et d'encourager leur culte[81].

Parmi tous les récits d'invention, un paraît particulièrement proche de la *Révélation d'Étienne* ; il s'agit de celui de la découverte des saints Jacques, Siméon et Zacharie, père du Baptiste. L'invention eut lieu sous l'épiscopat de Cyrille de Jérusalem (348-367). Le récit de cette invention est connu par deux œuvres. La première est l'*Apparition de Jacques, Siméon et Zacharie* (BHL 4099), un texte latin conservé dans un manuscrit du xe siècle[82]. La seconde est l'*Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques*, dont il ne reste qu'une traduction géorgienne[83]. Des deux œuvres, la première affiche une structure identique à celle de la *Révélation d'Étienne* : saint Jacques apparaît trois fois à un ermite du nom d'Épiphane et lui enjoint de demander à l'évêque d'exhumer son corps, ainsi que ceux de Siméon et Zacaharie. La vision d'Épiphane est confirmée par un autre témoin, Paul, à qui Jacques apparaît aussi ; le notable Paul d'Éleuthéropolis joue ici un rôle analogue à celui du moine Miget. Épiphane et Paul, aidé de son intendant Anastase, arrivent à l'endroit indiqué, fouillent et découvrent les corps ; l'évêque Cyrille procède alors à la translation à Sion. Enfin Paul fait construire une chapelle près de la grotte où reposaient les corps et transfère les reliques de Sion à son nouveau *martyrion*. L'œuvre semble bien être un pastiche de la *Révélation d'Étienne* ;

77. Cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 215-218.

78. *Vit. Corn.* (BHG 370z) 5, éd. F. Halkin, SH 51, p. 256-257 ; *Éloge Barn.* (BHG 226) 38, éd. P. van Deun, CCSG 26, p. 113-114.

79. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 43 (éd. S. Vanderlinden, p. 212-214).

80. Sozomène, *H.E.*, IX, 17, 4 (éd. J. Bidez G. C. Hansen ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 446-449).

81. Cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 251-258.

82. Éd. Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae civitatis Carnotensis », AnBoll 8 (1889), p. 123-124 ; trad. F.-M. Abel, « La sépulture de saint Jacques le Mineur », RB, N.S., 16 (1919), p. 485-487 ; trad. anglaise R. Bauckham, « Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kæstli et Éric Junod*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 68-71.

83. Éd. K. Kekelidze, *Monuments hagiographiques géorgiens. Keimena*, II, Tbilissi, 1946, p. 74-78 ; trad. S. Verhelst, « L'apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques », RB 105 (1998), p. 85-93.

pourtant elle décrit des événements s'étant déroulés bien antérieurement, au IVe siècle. L'*Épître de Lucien* pourrait-elle être la copie et l'*Apparition de Jacques* le modèle[84] ?

Premièrement, l'emplacement du tombeau de Jacques, dans le récit latin, se trouve dans une grotte située entre le Mont des Oliviers et le pinacle du Temple. Cette tradition est confirmée par saint Jérôme, au IVe siècle, qui indique que le tombeau de Jacques se situerait à l'est du Cédron, sur le Mont des Oliviers[85]. Pourtant Jérôme récuse cette tradition, qu'il juge sans fondement, et préfère une autre localisation, celle du bord occidental du Cédron qui surplombe le pinacle du Temple. Cette localisation est celle que transmet également Hégésippe[86]. Au surplus, Jérôme n'indique la présence d'aucun *martyrion* sur le Mont des Oliviers, bien que le récit latin de l'*Apparition de Jacques, Siméon et Zacharie* dit que Paul le construisit *ilico*[87] ; Jérôme, à la fin du IVe siècle, aurait dû donc avoir connaissance de ce sanctuaire. Le témoignage le plus ancien mentionnant un *martyrion* sur le Mont des Oliviers est celui du pèlerin Théodose qui, vers 530, rappelle que les corps de Jacques, Siméon et Zacharie reposent dans une *memoria* sise sur le Mont des Oliviers ; ceci est corroboré par le témoignage du *Grand lectionnaire de Jérusalem*, qui précise que la Saint-Jacques et fêté dans la « bâtisse de Paul » (*p̣avlēs šēnebulsa*)[88], que l'on doit identifier comme le sanctuaire bâti par Paul d'Éleuthéropolis sur la grotte du Mont des Oliviers.

Deuxièmement, les partisans d'une rédaction du récit latin au IVe siècle, contemporaine de l'invention, soulignent la précision de l'indication chronologique qui ouvre le texte : l'invention eut lieu sous le consulat de Flavius, Sergius et Nigrinianus, alors que Cyrille était évêque de Jérusalem[89]. Or la *Chronique pascale* indique que la Croix fut inventée en mai 351 sous le consulat de Sergius et Nigrinianus[90] ; la concordance de la *Chronique* et de l'*Apparition* pourrait indiquer que les deux inventions

84. S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 278-281 et R. Bauckham, « Traditions... », p. 61-77, en particulier p. 73-77, défendent l'antériorité de l'*Apparition de Jacques, Siméon et Zacharie*. Pour une opinion opposée, voir M. Aubineau, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978 (SH 59), p. 353-355 ; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, [3]2011, p. 264, n. 103 ; S. Verhelst, « L'apocalypse de Zacharie... », p. 93-104 ; E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 59.

85. Cette localisation correspond à la grotte des Bené Hézir (cf. 1 Ch 24, 15 ; Ne 10, 21), connue actuellement comme le tombeau de Jacques.

86. Jérôme de Stridon, *De vir. inlustr.* (CPL 616), II, éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 8 ; pour le récit d'Hégésippe, voir Eusèbe de Césarée, *H.E.*, II, 23, 18 (éd. et trad. G. Bardy, SC 31, p. 88). Cf. R. Bauckham, « Traditions... », p. 61-67.

87. *App. Jac. et al.* (BHL 4099), éd. AnBoll 8, p. 124.

88. Théodose, *De situ*, 9, éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 119 ; *Lect. Jér.*, 989, éd. M. Tarchnischvili, CSCO 204, p. 10 ; CSCO 205, p. 12 (cf. *Cal. pal.-géo.*, V, 25, éd. G. Garitte, SH 30, p. 68).

89. D'après une correction F.-M. Abel, « La sépulture... », p. 485-486, n. 3.

90. Voir *Chron. pasch.*, A. C. 351, éd. PG 92, col. 729.

ont pu avoir lieu dans un temps rapproché. Cependant, une telle coïncidence est suspecte, d'autant que l'*Apparition* ne fait aucune mention de la découverte de la sainte Croix. Nous défendons plutôt l'hypothèse que l'auteur anonyme de l'*Apparition de Jacques, Siméon et Zacharie* a antidaté l'événement en tirant sa notice chronologique directement de la *Chronique pascale* (rédigée entre 631 et 641) pour l'insérer dans son récit ; par cet artifice, l'auteur a prétendu donner des gages d'authenticité à son œuvre. Cependant, la confrontation du texte latin avec le texte géorgien de l'*Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques* fournit les meilleurs arguments en faveur d'une rédaction tardive. Ce dernier texte fut composé entre 459 et 518, comme l'a montré Stéphane Verhelst[91]. L'auteur de cette *Apocalypse*, un certain Jean, est chargé d'authentifier les reliques de Jacques, Siméon et Zacharie. Or ces reliques viennent d'être découvertes au moment où il écrit. De plus, il n'existe pas encore de chapelle dédiée aux trois saints ; elle n'est qu'un projet, que Jean appelle de ses vœux[92]. Il appert ainsi que le sanctuaire de Paul d'Éleuthéropolis ne fut édifié que dans la seconde moitié du ve siècle, sur le Mont des Oliviers ; une construction à l'époque de Cyrille est intenable. L'*Apparition de Jacques, Siméon et Zacharie*, texte d'époque médiévale, est postérieure à la fois à l'*Apocalypse* géorgienne et à l'*Épître de Lucien* ; la dépendance de l'*Apparition* sur la *Révélation d'Étienne* ne fait plus de doute.

Néanmoins, certains éléments de la *Révélation* sont plus inattendus. Le trait le plus saillant du récit concerne la présence des figures bibliques de Gamaliel et Nicodème, qui sont présentées comme des crypto-chrétiens. Gamaliel, le docteur de la Loi et maître de Paul apparaît comme un ami des chrétiens[93]. Éprouvant de la « compassion pour le ministre du Christ » (*compatiens Christi ministro*)[94], Gamaliel prend soin de mettre le corps du protomartyr à l'abri des bêtes sauvages. Bien plus, l'auteur de la *Révélation* nous présente Gamaliel comme un juif converti au christianisme. Comme son fils Abib et son neveu Nicodème, il a reçu le baptême des mains des apôtres ; la recension β indique que ces apôtres sont Pierre et Jean[95]. La recension β ajoute un trait remarquable : Gamaliel est vêtu d'un vêtement brodé de croix en or[96]. Le port de ce

91. Voir S. Verhelst, « L'apocalypse de Zacharie... », p. 94.

92. A*p. Zach. et al*., 67 (éd. K. Kekelidze, p. 78 ; trad. S. Verhelst, p. 92).

93. Voir DB III, col. 102-104. Le Gamaliel dont il s'agit est Gamaliel l'Ancien, à distinguer de Gamaliel le jeune ou Gamaliel II. La Mishna lui attribue quelques décisions juridiques (*Orla* 2, 12 ; *Yebamot* 16, 7 ; *Gittin* 4, 2-3 ; *Shabbat* 16, 1).

94. *Rév. Ét. lat. A*, III, 11 (éd. S. Vanderlinden, p. 196).

95. *Rév. Ét. latt. B*, III, 14 (éd. S. Vanderlinden, p. 198-199). Cette proximité de Pierre et Jean s'inspire des *Actes des apôtres*, où ils sont souvent présentés ensemble (voir Ac 3, 1-4, 31).

96. Voir, par exemple, *Rév. Ét. géo*., éd. et trad. N. Marr, PO 19.5, p. 658 : « Il avait été enveloppé dans un suaire blanc, et aux quatre coins du suaire avaient été mis des morceaux, tissus d'or, et sous chacun de ces morceaux avait été placée une image de la croix du Seigneur couleur d'or » (რომელსა მოებლარდნა სბლარდნელი სპეტაკი და იყვნეს ოთხთავე ყურთა მის სბლარდნელისათა სადგომელნი

vêtement liturgique indique que Gamaliel est baptisé ; il revêt dorénavant le Christ. L'idée que Gamaliel se pose comme avocat des chrétiens se trouve déjà dans les *Actes des apôtres*. Alors que les apôtres sont menés au Sanhédrin en vue d'y être condamnés à mort en raison de leur enseignement, Gamaliel intervient pour défendre la cause des disciples du Christ (Ac 5, 34-39). Néanmoins, le texte biblique n'insinue pas que le rabbin pharisien s'est converti à la nouvelle doctrine. La première attestation d'un Gamaliel chrétien se trouve dans les *Reconnaissances pseudo-clémentines*. En *Rec* I, 65, 2 et I, 66, 4[97], l'auteur indique que Gamaliel était secrètement un frère dans la foi (*frater noster erat in fide*)[98] mais, afin de mieux défendre la cause des chrétiens auprès de juifs, il continuait de demeurer parmi ces derniers. La figure de Gamaliel, dans la *Révélation d'Étienne*, est aussi façonnée d'après un autre disciple caché de Jésus, Joseph d'Arimathie. Selon les Évangiles, Joseph recueille, le « soir venu » (ὀψίας δὲ γενομένης)[99], le corps du Christ pour le déposer[100] dans un tombeau neuf ; dans la *Révélation d'Étienne*[101], Gamaliel prend également soin de recueillir le corps d'Étienne, « pendant la nuit » (*per noctem*)[102], et de le placer dans une sépulture neuve qu'il avait fait bâtir. Gamaliel, juif secrètement converti, joue ainsi dans la *Révélation d'Étienne* un rôle similaire à celui de Joseph d'Arimathie dans les Évangiles.

Quant à Nicodème, personnage que l'on trouve uniquement dans l'*Évangile de Jean*[103], il entretient des liens étroits avec Gamaliel dans le récit de Lucien. Il apparaît, uniquement dans la recension β, comme le neveu (*nepos*, ἀνεψιός)[104] de Gamaliel. Il est présenté comme « ayant souffert la persécution pour le Christ » (*quasi persecutionem passum pro Christi*)[105]. Comme Gamaliel, il est un juif secrètement converti et baptisé par les apôtres après avoir été « instruit » (*catechizatus*) par Jésus[106]. La recension β précise qu'il ne fut pas mis à mort en raison de l'honneur dont jouissait Gamaliel, son

---

ოქროქსოვილნი და ქუე აღსდგმელთა მათ სახჱ ჯუარისა მის საუფლოჲსჲ ოქროჲს ფერად).

97. Pour les occurrences de Gamaliel dans les *Reconnaissances*, voir *Rec* I, 65, 2 ; 66, 4 ; 67, 1 ; 68, 1.2 ; 71, 3.

98. *Rec* I, 65, 2 (éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51, p. 45).

99. Mt 27, 57.

100. Cf. Mt 27, 55-61 ; Mc 15, 40-47 ; Lc 23 49-56 ; Jn 19, 38-42.

101. Cf. *Rév. Ét. lat.*, III, 10-11.

102. *Rév. Ét. lat. A*, III, 11 (éd. S. Vanderlinden, p. 196).

103. Cf. Jn 3, 1-21 ; 7, 48-52 ; 19, 34. Sur Nicodème, voir DB IV, col. 1614-1616.

104. Le mot grec ἀνεψιός peut également signifier « cousin » mais, au regard des autres versions, il est préférable de le comprendre comme « neveu » (voir par exemple *Rév. Ét. syr.*, III, 12). Pour le sens du grec ἀνεψιός, voir Sophocles, *Greek Lexicon*, p. 167 ; F. Bovon et B. Bouvier, « La révélation d'Étienne... », p. 94, n. 15.

105. *Rév. Ét. lat. A*, III, 13 (éd. S. Vanderlinden, p. 198).

106. Voir *Rév. Ét. lat. A*, III, 12 (éd. S. Vanderlinden, p. 198) ; cf. Jn 3, 1-21.

parent[107]. Encore une fois, le texte des *Actes des apôtres* ne dit pas explicitement que Nicodème se convertit à l'enseignement du Christ, même si la discrète apologie de Jn 7, 48-52 et sa participation à son ensevelissement en Jn 19, 39 laissent présumer qu'il avait des sympathies à l'égard de Jésus. La littérature apocryphe se montre moins ambiguë. Dans les *Reconnaissances pseudo-clémentines*, Nicodème fait partie des disciples de l'apôtre Pierre[108]. Un autre texte apocryphe est à alléguer : les *Actes de Pilate* (CANT 62) ou *Évangile de Nicodème* en monde latin, qui furent rédigés au IVe siècle[109]. Cette œuvre amplifie l'épisode de la confrontation de Nicodème avec les grands prêtres et ajoute que Nicodème est le disciple de Jésus[110] ; en « grinçant des dents » contre Nicodème, les Pharisiens et les grands prêtres sont semblables aux accusateurs d'Étienne dans les *Actes des apôtres*, qui « grincent des dens » contre le protomartyr[111]. Ainsi Nicodème apparaît-il comme un chrétien persécuté. Du recours aux *Actes* canoniques ainsi qu'à des traditions apocryphes sur Nicodème, comme celles que nous trouvons dans les *Actes des Pilate*, résulte certainement la figure de Nicodème telle qu'elle se présente dans l'*Épître de Lucien*.

La figure d'Abib[112] demeure plus énigmatique que les deux précédentes. L'auteur de la version syriaque de la *Révélation* indique qu'il n'est pas fait mention de lui dans les Écritures mais qu'il est, hors des Écritures, reconnu comme un saint[113]. Fils de Gamaliel selon l'*Épître de Lucien*[114], il est un docteur de la Loi ou un tannaïte[115] qui, selon la recension β, passa sa jeunesse au Temple en compagnie de Paul. Il est douteux que cet Abib soit à rapprocher du confesseur édessénien du même nom, bien qu'il fût connu et vénéré comme saint martyr au moment de la rédaction de la *Révélation*[116]. Ce

107. Voir *Rév. Ét. gr. A* , éd. et trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 94-95.

108. Cf. *Rec* II, 1, 2 ; 3, 68, 1.

109. Voir R. Gounelle, « Un nouvel Évangile judéo-chrétien ? Les Actes de Pilate », dans J. Schröter (éd.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven — Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013 (BETL 260), p. 357-401, surtout p. 364-371. Cf. J.-D. Dubois, « Les "Actes de Pilate" au quatrième siècle », *Apocrypha* 2 (1991), p. 85-98. Les *Actes de Pilate* (CANT 62) racontent, à travers le témoignage de Joseph d'Arimathie et de trois Galiléens, le procès, la crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ. Pour une introduction à cet apocryphe, ainsi qu'une traduction française, voir EAC, II, p. 251-297.

110. *Ac. Pil.* M_1, 5.2 (éd. R. Gounelle, p. 212) ; cf. Jn 7, 50-52.

111. Cf. Ac 7, 54.

112. De l'araméen *ḥabbīb*, le « bien-aimé ».

113. *Rév. Ét. syr.*, I, 2, éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 93.

114. Voir *Rév. Ét. lat. A*, III, 14 (éd. S. Vanderlinden, p. 198-199).

115. Cf. supra p. 154.

116. Abib, diacre du village de Tel Ṣehē, fut martyrisé sous Dioclétien. Il est mentionné au 2 du mois d'*aylūl* (septembre) dans le *Bréviaire syriaque* daté de 411 (voir éd. F. Nau, PO 10.1, p. 20). Cf. O. von Gebhardt, *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911 (TU 37.2).

personnage, présenté comme fils de Gamaliel, semble propre à la *Révélation* et à tous les textes relevant du dossier d'Étienne ; en effet, dans les Passions du protomartyr se trouvent souvent mentionnés les personnages de la *Révélation d'Étienne*, dont Abib. Cependant, ce même Abib, fils de Gamaliel, est connu par un autre texte dont la rédaction semble contemporaine ou légèrement postérieure au récit de Lucien : la *Narratio Iosephi* ou *Livre de Joseph d'Arimathie* (CANT 77)[117]. Narrant la fondation légendaire de Notre-Dame de Lydda par les apôtres, Nicodème et Joseph d'Arimathie, le *Livre de Joseph d'Arimathie* mentionne, en passant, les disciples qui demeurent chez Joseph après la Passion : Seleucus, Nicanor, Habibos, fils de Gamaliel, Nicodème, Palladius et Éreos[118]. Habibos est ici notre Abib de la *Révélation*. Cette brève incise indique que l'auteur de la *Narratio Iosephi* était familier du dossier hagiopolite d'Étienne, qui circulait dans le même milieu palestinien ; comme Lucien, le rédacteur de l'apocryphe sur Lydda connaissait les traditions pilatiennes et reprend les mêmes personnages de l'entourage de Pilate et des premiers disciples. Les deux dossiers, celui d'Étienne et celui de la *Narratio Iosephi*, partagent des affinités littéraires mais aussi un dessein comparable : ils sont liés à l'instauration ou à la restauration d'un culte visant à légitimer une église locale et son autorité épiscopale (Jérusalem, Lydda)[119]. Peut-être peut-on y voir une tentative, de la part des autorités ecclésiales de Lydda, de défendre la légitimité apostolique de leur Église face aux prétentions de Jérusalem, dont l'évêque Jean II a assis l'autorité en ayant recours à un autre personnage apostolique, Étienne. N'oublions pas que l'épiscopat de Lydda (Diospolis) fut impliqué dans la querelle pélagienne et fut probablement décontenancé par l'amitié controversée de Jean pour l'hérétique Pélage ; le coup de maître de l'évêque hagiopolite, qui s'attribua l'invention des reliques d'Étienne, signa la suprématie de l'Église de Jérusalem face à celle de Lydda. La composition de la *Narratio Iosephi* illustrerait, peut-être, une tentative de conquête d'une légitimité perdue.

La *Révélation d'Étienne* connut une postérité notable ; elle servit de modèle pour la plupart des récits d'invention de reliques, dès l'Antiquité et jusqu'au Moyen Âge[120]. La scène fut abondamment représentée dans l'art médiéval[121], comme en témoigne les

117. Ce texte daterait des ve-vi^e^ siècles (voir M. VAN ESBROECK, « L'histoire de l'Église de Lydda dans deux textes géorgiens », *Bedi Kartlisa* 35 (1977), p. 118 ; N. TCHKHIKVADZÉ, « Une traduction géorgienne d'un original perdu : l'histoire de l'apocryphe de l'Église de Lydda (CANT 77) », *Apocrypha* 8 (1997), p. 190-191).

118. Voir *Liv. Jos. Arim.*, 19 (éd. N. MARR, p. 33 ; trad. M. VAN ESBROECK, p. 120).

119. Voir M. VAN ESBROECK, « L'histoire de l'Église... », p. 118.

120. Cf. E. BOZÓKY, *La politique des reliques*..., p. 44 ; 211-212 ; A.-M. HELVÉTIUS, « Les inventions de reliques en Gaule du Nord (XIe-XIIIe siècle) », dans E. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 296.

121. Voir LCI VIII, col. 395-403 (sur l'invention dans l'art médiéval, voir surtout col. 399-400) et L. RÉAU,

vitraux de la cathédrale de Châlons-en-Champagne et le cycle pictural de Bernardo Daddi, représentant de la peinture florentine du XIVe siècle[122].

La généalogie originale de Gamaliel dans l'*Épître de Lucien* fut reprise, avec quelques altérations, dans un autre texte apocryphe plus tardif, l'*Évangile arabe apocryphe de Jean* (CANT 44). Dans ce texte que l'on daterait de la fin du VIIIe siècle[123], Gamaliel est présenté comme le père d'Étienne et le frère de Nicodème[124] ! Cette production médiévale puise non seulement sa source dans l'*Épître de Lucien* et les diverses Passions légendaires d'Étienne mais aussi dans des œuvres du cycle pilatien, comme les *Actes de Pilate*[125].

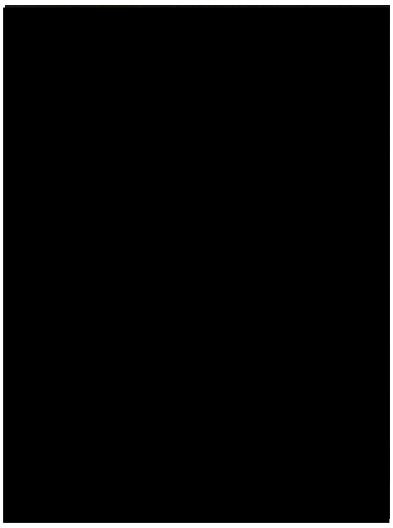


Fig. 1 : Invention d'Étienne, vitrail de la cathédrale de Châlons-en-Champagne

En dépit de ce succès hagiographique, l'œuvre ne fut pas reçue avec un enthousiasme égal. Le décret du pseudo-Gélase la classe parmi celles qui ne doivent pas être reçues dans l'Église. Ce décret pseudépigraphique, composé en Gaule au VIe siècle, attribue au pape Gélase et à soixante-dix évêques *eruditissimi* l'établissement d'une liste des livres reçus et non reçus dans l'Eglise romaine catholique[126]. Le chapitre II concerne les livres bibliques, le chapitre IV les actes des conciles et les textes patristiques ; enfin le chapitre V liste tous les textes considérés comme apocryphes (*apocryphi*) ; ces livres ne doivent en aucune manière (*nullatenus*) être reçus par l'Eglise. Dans la notice sur les apocryphes, après l'apocalypse de Paul et l'apocalypse de Thomas, et avant la Dormition de Marie, figure une *Revelatio*

Iconographie de l'art chrétien, III, *Iconographie des saints*, 1, Paris, PUF, 1958, p. 444-456.

122. Voir figures 1 et 2.

123. Le texte éthiopien connu sous le nom de *Miracles de Jésus* reprend pour une bonne part cet apocryphe arabe en y adjoignant des matériaux extraits de l'*Évangile de l'enfance du pseudo-Thomas* ; voir C. B. HORN, « Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels Regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature : The "Book of Mary", the *Arabic Apocryphal Gospel of John*, and the Qur'ān », *Apocrypha* 19 (2008), p. 285-290. Pour l'édition et la traduction des *Miracles de Jésus*, voir S. GRÉBAUT, PO 12.4 (1919) ; PO 14.5 (1920) ; PO 17.4 (1923).

124. Voir *Év. ar. apoc. Jn*, 31, 6 ; 51, 1 ; 55, 7 (éd. et trad. G. GALBIATI, p. 114/130 ; 248/312-313 ; 277/348-349).

125. Cf. M. VAN ESBROECK, « À propos de l'Évangile apocryphe arabe attribué à saint Jean », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 49 (*Mélanges offerts au R. P. Henri Fleisch*, II), Beyrouth, Imprimerie catholique, 1975-1976, p. 597-603.

126. Le décret a été édité et abondamment commenté par E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, TU 38.4 (éd. avec apparat, p. 21-61).

quae appellatur Stephani, apocrypha[127]. P. von Winterfeld, en 1902, avait proposé de rapprocher cette mention du décret de l'*Épître de Lucien*, car elle est aussi et surtout connue sous le nom de *Revelatio Stephani* dans la tradition manuscrite latine[128]. Cette hypothèse de P. von Winterfeld n'a pas été remise en cause, même si, naturellement, nous ne pourrons jamais être absolument certains que l'ouvrage mentionné dans le décret soit le même que la *Révélation*. Néanmoins, la position du décret n'a pas été prédominante dans l'Antiquité et au Moyen Âge[129] ; la *Révélation* a connu une très large diffusion en Orient et en Occident, dans des milieux séculiers et monastiques que l'on soupçonnerait difficilement d'hérésie. Dès lors, le canon du pseudo-Gélase, comme tout canon, est l'expression d'une communauté particulière et ne saurait refléter l'usage général.



Fig. 2 : Invention d'Étienne, Bernardo Daddi (XIVe s.), peinture à tempera sur bois (Pinacothèque vaticane)

B. Le concile de Diospolis et les controverses théologiques en Palestine entre 393 et 415

Comme nous l'avons remarqué, l'invention des reliques d'Étienne eut lieu lors de la tenue d'un concile. Ce synode, convoqué en décembre 415 à Diospolis (actuelle Lod), s'était réuni afin de résoudre un grave conflit qui opposait les moines Latins de Palestine et l'évêque de Jérusalem au sujet de l'hérésiarque Pélage. Ce moine breton, qui s'était réfugié en Palestine après un bref séjour en Afrique, bénéficiait de la protection de l'évêque Jean[130]. Une telle situation, intolérable aux yeux de Jérôme et des résidents latins de Bethléem, suscita une vive controverse, que les évêques de Palestine escomptaient éteindre en convoquant un synode. Toutefois, c'est au cours de ce synode que, de manière inattendue, furent découvertes les reliques de saint Étienne. L'invention des reliques d'Étienne, qui advint précisément lors de ce concile de

127. *Ps.-Gélase*, V, 5 (éd. E. von Dobschütz, TU 38.4, p. 53).

128. P. von Winterfeld, « Revelatio sancti Stephani », ZNW 3 (1902), p. 358.

129. Cf. F. Bovon, « Beyond the Book of Acts: Stephen, the First Christian Martyr, in Traditions Outside the New Testament Canon of Scripture, » PRS 30 (2005), p. 99.

130. Sur l'évêque Jean II de Jérusalem, consulter DS VIII, col. 565-574 ; BS VI, col. 931-934 ; DHGE XXVII, col. 160-163.

Diospolis, ne peut donc être dissociée des querelles qui ébranlèrent Jean II et son siège épiscopal de Jérusalem. Il nous reviendra donc de retracer l'histoire des longues querelles qui opposèrent l'évêché de Jérusalem avec les moines et clercs latins de Palestine, dont le concile de Diospolis représente l'épilogue.

1. Le première querelle origéniste et les rivalités monastiques en Palestine (393-397)

« Jean, évêque de Jérusalem, écrivit un livre contre ceux qui dénigraient son zèle et dans lequel il laisse entrevoir qu'il embrasse le génie d'Origène, mais non sa foi[131]. » Cette brève assertion de Gennade de Marseille associe Jean à un nom dont l'évocation suscita d'interminables débats à la fin du IVe siècle : Origène[132]. La première phase des controverses auxquelles Jean de Jérusalem fut mêlé fut précisément la querelle origéniste en Palestine (393-397), que nous allons retracer à grands traits.

Origène, depuis son *floruit* au début du IIIe siècle, jouissait d'une admiration quasi universelle. Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle et Évagre le Pontique furent parmi ses plus fervents lecteurs. Il était particulièrement apprécié chez les moines du désert de Nitrie, en particulier d'Ammonios et de ses trois frères, que l'on appelait les « longs » (οἱ Μακροί), non seulement en raison de leur taille mais aussi de leur vaste science[133]. Les résidents des monastères du Mont des Oliviers, étaient également connus, en Palestine, pour l'estime qu'ils portaient aux écrits d'Origène. Ces établissements fondés par Rufin d'Aquilée[134] et Mélanie l'Ancienne[135], une veuve romaine issue d'une famille sénatoriale, entretenaient des liens solides avec les ermites nitriens, qu'ils accueillaient lors de leur séjour en Palestine. Originaire de Galatie, Pallade, qui résida trois ans au monastère du Mont des Oliviers et devint l'intime de Rufin et Mélanie, partit ensuite pour le désert égyptien en 390, où il passa près de dix ans. Il y composa, dans son *Histoire lausiaque*[136],

---

131. Gennade de Marseille, *De vir. inlustr.*, XXXI. Éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 73 : *Iohannes, Hierosolymorum episcopus, scripsit Adversum obtrectatores studii sui librum, in quo ostendit se Origenis ingenium, non fidem secutum.*

132. Sur Origène et son œuvre, nous renvoyons à l'utilise synthèse de C. Moreschini et E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine,* I, *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 319-354 ; P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977 (CA 1).

133. Sur les moines origénistes, voir A. Guillaumont, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil (PSorb 5), 1962, p. 55-59.

134. Sur Rufin d'Aquilée, voir DCA III ; DS XIII, col. 1107-1117.

135. Sur la vie de Mélanie l'Ancienne, voir l'article de F.-X. Murphy, « Melania the Elder: A Biographical Note », *Traditio* 5 (1947), p. 59-77. Sur la fondation monastique de Mélanie, voir E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 168-171 ; F.-X. Murphy, « Melania the Elder... », p. 70-71.

136. Pour une édition du texte grec, voir C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge, Cambridge University Press, 1904 ; trad. A. Lucot, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1912.

une série de portraits monastiques, parmi lesquels celui d'Évagre le Pontique tient une place éminente. Pallade, par sa riche correspondance avec Mélanie et Rufin, diffusa la pensée d'Évagre et encouragea la lecture des écrits d'Origène auprès des moines du Mont des Oliviers. Le monastère devint le bastion de l'origénisme palestinien. Mélanie y lisait nuit et jour les œuvres du docteur alexandrin et Rufin d'Aquilée y traduisit en latin ses ouvrages majeurs[137]. Rufin et Mélanie avaient ainsi constitué un véritable « réseau » de partisans d'Origène entre la Palestine et l'Égypte[138]. La fondation de Rufin et Mélanie se distinguait également par ses excellents rapports avec l'épiscopat de Jérusalem ; Rufin et Jean II entretenaient des liens amicaux et se consultaient régulièrement.

L'exemple du Mont des Oliviers fit des émules. Saint Jérôme et la veuve romaine Paula, après un pèlerinage en Terre sainte et en Égypte, fondèrent un établissement monastique à Bethléem, le lieu de naissance du Christ, en 386. Il s'agissait d'un couvent de femmes et d'un couvent d'hommes, dont la construction s'étala sur trois ans sous la supervision de Paula. Jérôme en fut le guide spirituel jusqu'à sa mort en 419[139]. Les résidents étaient composés, pour une bonne part, de vierges et de moines qui furent les compagnons de route de Paula et Jérôme durant leur pèlerinage ; parmi eux on comptait Eustochium, la fille de Paula, ou encore Vincent et Paulinien, respectivement un ami proche et le frère de Jérôme. Le groupe de moines et de vierges que Jérôme s'était acquis était d'emblée très différent de celui de Mélanie et Rufin. Il s'apparentait à une fraternité aux dimensions restreintes, liée par une loyauté sans faille à l'égard de Jérôme, dont la personnalité dominait celles des tous les résidents. En outre, la méfiance des reclus de Bethléem à l'égard des écrits d'Origène le distinguait des résidents du Mont des Oliviers[140].

---

137. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, Paris, Fontemoing & Cie, 1910, p. 43 ; P. de Labriolle, « Saint Jérôme et l'origénisme », dans Fliche-Martin IV, p. 34-35 ; A. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*..., p. 50-51 ; 74-77.

138. Le terme de « réseau » (*network*) est employé par E. A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1992, p. 11-42, en particulier p. 20-26. Voir également l'article de L. Perrone, « I monaci e gli "altri" : il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina », *Augustinianum* 35 (1995), p. 729-761.

139. Au sujet de cette communauté de Bethléem, voir F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I, 1, Louvain — Paris, Spicilegium sacrum Lovaniense — Honoré Champion, 1922, p. 127-129 ; P. Henne, *Saint Jérôme*, Paris, Cerf, 2009, p. 113-124 ; P. Nautin, « L'excommunication de saint Jérôme », *Annuaire de l'EPHE, V^e section*, t. 80-81 (1971-1972, 1972-1973), fasc. 2, p. 8-12 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 171-179 ; E. A. Clark, *The Origenist Controversy*..., p. 26-28.

140. Les propositions les plus hardies d'Origène peinaient à trouver de partisans, surtout depuis la crise modaliste de la fin du IIIe siècle ; on accusa à l'envi le maître et ses disciples, comme Denys d'Alexandrie (mort vers 264), de professer des thèses subordinatianistes (Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, HarperCollins, ^5^1976, p. 133-136). Le *Traité des Principes* (Περὶ ἀρχῶν) d'Origène fit l'objet de la plupart des attaques. On y décelait, selon une interprétation quelquefois partiale, quatre erreurs dont l'accusation fut permanente chez les détracteurs d'Origène au cours du IVe siècle : le subordinatianisme ; la

L'opposition entre Bethléem et le Mont des Oliviers se cristallisa une première fois sous l'épiscopat de Jean II de Jérusalem. En effet, quelques personnages, convaincus que les « erreurs » origénistes étaient encore trop largement répandues parmi les chrétiens de Palestine et d'Égypte, attisèrent une querelle, qui s'enflamma dès la fin du IVe siècle[141]. Tout commença au début de l'année 393. Un certain Atarbius (ou Aterbius), en visite à Jérusalem, se présenta à Jérôme de Stridon, qui dirigeait une communauté monastique latine à Bethléem, et lui demanda de signer une condamnation des écrits d'Origène. Jérôme, qui vouait pourtant une admiration immodérée à l'Alexandrin, s'exécuta ; son subit revirement reste inexpliqué[142]. Rufin, que l'intrus importunait, fut moins amène ; il le chassa et menaça de le battre. Cet Atarbius fut suivi par Épiphane de Salamine, qui débarqua en Palestine au printemps 394. Épiphane, qui avait probablement envoyé Atarbius comme émissaire, entendait bien extirper l'hérésie origéniste par sa venue en Palestine. L'évêque de Salamine connaissait son adversaire ; il avait consacré un très long chapitre aux erreurs d'Origène dans son *Panarion*[143], rédigé probablement entre 374 et 377. Il savait, en outre, que les doctrines origéniennes étaient goûtées des moines égyptiens[144]. Le prélat chrypriote fut chaleureusement accueilli par Jean II, qui lui permit de prêcher à Jérusalem lors de la fête des Encénies de 393[145]. Les invectives que s'autorisa Épiphane contre Origène,

---

théorie des âme issues de la chute des anges ; l'apocatastase, à savoir le rétablissement des démons et du diable dans leur état d'origine ; la négation de la résurrection de la chair. Ainsi, si Origène continuait d'être lu dans les cercles lettrés, comme au Mont des Oliviers, certains de ses enseignements se trouvaient généralement délaissés. « Dans l'acceptation que l'on faisait d'Origène, on se guidait sur un même principe : prendre dans son œuvre ce qu'il y avait de saint et d'utile, laisser à l'auteur la responsabilité du reste ». Cette remarque de L. Duchesne résume fort bien la réception des écrits origéniens au IVe siècle (L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 39-40).

141. Sur la crise origéniste, qui dura de 393 à 401, voir en premier lieu l'ouvrage de E. A. Clark, *The Origenist Controversy: he Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1992. Consulter également l'introduction de P. Lardet, *Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, Paris, Cerf, 1983 (SC 303), p. 30-75 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 38-68 ; P. Henne, *Saint Jérôme*, p. 203-215 ; 227-247 ; A. Guillaumond, *Kephalaia Gnostica*..., p. 47-115 ; B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1999 (CEA, série Antiquité 161), p. 37-42.

142. Voir la notice élogieuse de Jérôme dans son exposé *Des hommes illustres* (Jérôme de Stridon, *De vir. inlustr.*, LIV ; éd. E.C. Richardson, TU 14.1, p. 33). Jérôme déclare qu'il ne veut rien taire du « génie immortel » d'Origène (*illud de inmortali eius ingenio non tacens*). Cf. Jérôme de Stridon, *Lettre* 33, 5, éd. J. Labourt, II, p. 43, où il défend Origène contre ses détracteurs. Pour un essai d'explication de la palinodie de Jérôme, bien trop spéculatif à notre goût, voir P. Henne, *Saint Jérôme*, p. 204.

143. Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), 64, éd. K. Holl, GCS 31, p. 403-523. Épiphane y liste les erreurs principales suivantes : le subordinatianisme, la préexistence de l'âme, le corps humain comme prison de l'âme et la négation de la résurrection (cf. A. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*..., p. 84-87).

144. Voir Épiphane de Salamine, *Panarion*, 64, 4 (CPG 3745 ; éd. K. Holl, GCS 31, p. 409-410) ; *Ancoratus* (CPG 3744), 82 (éd. K. Holl, GCS 25, p. 102-103).

145. Voir Jérôme de Stridon, *Contre Jean* (CPL 612), 11, éd. PL 23, col. 380 ; cf. P. Lardet, *Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, p. 30-31.

durant ses homélies, irrita légèrement Jean ; en retour, ce dernier dénonça les antropomorphites, lesquels répudiaient l'exégèse allégorique d'Origène et prêtaient à Dieu des attributs humains[146].

Mais la tension monta d'un cran durant l'été de 394 lorsqu'Épiphane ordonna prêtre Paulinien, le frère de Jérôme de Stridon. Cette ordination, conférée sur un territoire dépendant de Jean, violait le seixième canon du concile de Nicée et constituait une grave atteinte aux prérogatives de l'évêque[147]. Cela permettait également de soustraire à l'autorité de Jean les monastères de Bethléem, desservis désormais par un prêtre qui n'avait aucun compte à rendre à l'évêque de Jérusalem. Sous la menace de Jean, Épiphane lui écrivit une missive afin de se justifier. Loin de s'excuser, Épiphane reconnut même qu'il a incité les moines de Bethléem à se soustraire à la communion de l'évêque ; il poussa la provocation jusqu'à suggérer qu'il avait rendu un service à Jean, qui devait le remercier[148] ! Il faut remarquer que la lettre d'Épiphane insiste peu sur l'incident causé par l'ordination ; l'évêque s'efforce surtout de mettre en garde Jean, qu'il accuse d'origénisme, contre la doctrine pernicieuse du docteur alexandrin[149].

Jean II se décida alors à prendre des mesures cœrcitives contre les Latins de Bethléem. Il excommunia Jérôme, qui avait reconnu l'ordination de Paulinien, et interdit à ses moines de fréquenter l'église de la Nativité et les autres églises du

---

146. Sur les anthropomorphites, voir E. A. Clark, *The Origenist Controversy*..., p. 43-84 ; cf. A. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*..., p. 59-61 ;

147. Cf. Voir P. Nautin, « L'excommunication de saint Jérôme », p. 15. Selon ce canon, qu'invoquait Jean aux dires de Jérôme (cf. *Contre Jean*, 37, éd. PL 23, col. 389), une ordination conférée par un évêque dans un diocèse sur lequel il n'avait pas autorité était déclarée nulle (voir Mansi II, col. 675-676).

148. Épiphane de Salamine, *Lettre à Jean de Jérusalem*, 1, trad. modifiée de J. Labourt, II, p. 157 : « Dans un monastère de frères — et de frères étrangers qui ne doivent rien à ta province, mais qui, grâce à notre Petitesse et aux lettres que nous leur avons fréquemment adressées, ont commencé aussi à se séparer de ta communion — afin qu'ils ne paraissent pas être séparés de l'ancienne foi et de l'Église même par une certaine dureté dont nous serions responsable — nous avons ordonné un diacre et, après qu'il eut servi dans le diaconat, nous l'avons ensuite ordonné prêtre ; tu aurais dû nous en remercier et comprendre que c'est d'abord par crainte de Dieu que nous avons été forcé d'agir ainsi, étant donné surtout qu'il n'y a aucune différence dans le sacerdoce divin, et du moment qu'il s'agit de pourvoir aux intérêts de l'Église » (cf. B. Jeanjean, *Jérôme et l'hérésie*, p. 38-39). Éd. J. Labourt, II, p. 157 : *In monasterio fratrum — et fratrum peregrinorum qui provinciae tuae nihil debuere, et propter nostram parvitatem et litteras quas ad eos crebro direximus, communionis quoque tuae coeperunt habere discordiam —, ne viderentur quadam duritia et conscientia antiquae fidei ab ecclesia separari, ordinavimus diaconum et, postquam ministravit, rursum presbyterum ; super quo debueras gratulari, intellegens quod ob Dei timorem hoc sumus facere conpulsi, maxime cum nulla sit diversitas in sacerdotio Dei, et ubi utilitati ecclesiae providetur.*

149. Citons, par exemple Épiphane de Salamine, *Lettre à Jean de Jérusalem*, 6, trad. J. Labourt, II, p. 167 : « Pour toi, mon frère, puisse Dieu te libérer, et le peuple saint du Christ qui t'a été confié, et tous les frères qui sont avec toi, surtout le prêtre Rufin, de l'hérésie d'Origène, des autres hérésies et de la perdition qu'elles entraînent ». Éd. J. Labourt, II, p. 167 : *Te autem frater, liberet Deus et sanctum populum Christi qui tibi creditus est, et omnes fratres qui tecum sunt, et maxime Rufinum presbyterum, ab heresi Origenis et aliis heresibus et perditione earum.*

diocèse[150]. La situation empira un an plus tard, à l'automne 395. Pressé par un certain Eusèbe de Crémone, Jérôme traduisit en latin la lettre d'Épiphane à Jean, en y ajoutant des remarques malveillantes[151]. La missive, que Jérôme désirait tenir secrète, fut malheureusement dérobée et tomba entre les mains de Rufin d'Aquilée et Jean II[152]. Le scandale éclata. Jean fit appel au préfet du prétoire Rufin pour expulser les moines de Bethléem ; l'assassinat du préfet, le 27 novembre 395, suspendit l'exécution de mesures de répression[153]. Néanmoins, il interdit au prêtre de la communauté d'administrer le baptême et de célébrer des funérailles[154]. Dans un tel climat, Jérôme préféra envoyer Paulinien à Salamine.

Ainsi Jean, confronté à la communauté monastique dissidente de Jérôme, dut-il recourir à l'appui de l'évêque d'Alexandrie Théophile en vue d'un arbitrage. Rufin d'Aquilée, qui avait vécu plusieurs années en Égypte et qui connaissait bien Théophile, joua les intermédiaires. Il envoya une lettre à Isidore, chef de l'hospice de l'Église d'Alexandrie et proche de Théophile, et l'informa de la cabale qui se fomentait contre Jean. Isidore répondit à Rufin mais sa lettre n'arriva pas à destination ; elle fut interceptée par Vincent, compagnon de Jérôme au monastère de Bethléem. Jérôme, craignant la venue imminente d'Isidore en Palestine, écrivit une lettre à Théophile dans laquelle il protestait de son orthodoxie et dépeignait Jean en hérétique[155].

Après la Pentecôte de 396, Isidore se rendit en Palestine, avec deux plis en main, l'un pour Jean, l'autre pour Jérôme. Jean rédigea alors une *Apologie* à destination de Théophile, qu'il remit à Isidore[156] ; il envoya également une copie de cette *Apologie* au pape Sirice. Quand la dispute palestinienne fut connue à Rome, on jugea blâmable l'attitude de Jérôme ; le pape, dans sa réponse à Jean, soutint sans hésitation l'évêque de Jérusalem contre Jérôme, en dépit des protestations de ce dernier[157]. Le romain

150. Voir P. Nautin, « L'excommunication de saint Jérôme », p. 15-16. Cf. Jérôme de Stridon, *Contre Jean* (CPL 612), 42 (éd. PL 23, col. 394), qui écrit, trois ans après son excommunication, qu'il soupire de ne plus voir de près l'église et la grotte de la Nativité.

151. Pour l'édition de cette lettre, voir Jérôme de Stridon, *Lettre* 51, éd. J. Labourt, II, p. 156-172.

152. Sur l'histoire de cette lettre, voir P. Henne, *Saint Jérôme*, p. 209-211.

153. F. Cavallera, *Saint Jérôme*..., p. 219 ; cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 48-49.

154. Cf. Jérôme, *Contre Jean* (CPL 612), 42-43, éd. PL 23, col. 394 ; les catéchumènes durent désormais trouver l'évêque de Lydda pour recevoir le baptême.

155. Cf. P. Nautin, « La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin-juillet 396) », RHE 69.2 (1974), p. 366-374, en particulier p. 368.

156. Cette *Apologie* est perdue mais Jérôme en allègue des extraits dans son *Contre Jean* et la *Lettre* 57 de Jérôme. Pour une proposition de restitution de l'*Apologie* de Jean, voir l'édition de P. Nautin, « La lettre de Théophile d'Alexandrie... », p. 370-379.

157. Jérôme avait en effet envoyé une copie de la lettre d'Épiphane à Jean et une lettre (*Lettre* 57) à Rome, par le truchement de son ami Pammachius, afin de se prémunir des attaques de ses détracteurs (cf. P. Lardet, *Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, p. 37-38).

Pammachius avertit son ami Jérôme des bruits qui couraient à son sujet dans la capitale. C'est alors que le solitaire de Bethléem rédigea, au début de l'année 397, un pamphlet d'une rare violence à l'intention de Jean de Jérusalem, le *Contre Jean* (*Contra Ioannem*)[158]. Jérôme déforme et raille, avec une intention nettement polémique, tous les propos de Jean. Il dénonce l'hypocrisie de l'évêque et le somme de déclarer sa foi sans détour ; en outre, il insinue que le prélat professe en secret l'hérésie arienne[159]. Enfin, pour mieux se disculper, Jérôme dénigre même Origène, ce maître qu'il a lui-même si longtemps adulé.

L'évêque Théophile d'Alexandrie adressa une circulaire au clergé de Palestine, dans une ultime tentative d'apaisement. Jérôme finit par céder aux exhortations pressantes de Théophile. On parvint enfin à une réconciliation et, le jeudi saint de l'année 397, dans l'église de l'Anastasis à Jérusalem, Jérôme et Rufin se donnèrent la main en signe de communion rétablie. Cependant, cette paix n'était que provisoire et la dispute entre les deux anciens amis éclata de nouveau la même année ; cette fois-ci, ce fut la question des traductions latines d'Origène qui opposa durablement Rufin et Jérôme[160].

Comme nous l'avons vu, l'arrivée d'Épiphane de Salamine, en 393, cristallisa les oppositions. Pourfendeur de l'origénisme, l'évêque trouva appui à Bethléem pour mener ses incursions contre les origénistes du Mont des Oliviers. La suite de la querelle origéniste exacerba les tensions entre Bethléem et le Mont des Oliviers : deux partis, les anti-origénistes et les origénistes se faisaient face. Toutefois, la querelle n'était pas uniquement de nature théologique. Elle fut aussi, et surtout, prétexte pour Jérôme et sa communauté d'ébranler l'autorité de Jean II, que sa sympathie pour Rufin et Mélanie faisait passer pour un défenseur d'Origène. L'audace d'Épiphane et les excès oratoires de Jérôme alimentèrent la contestation ; Bethléem devint un puissant foyer de la dissidence dans le diocèse de Jean. Cette première phase de la querelle origéniste a ainsi révélé des conflits personnels qui ne sauraient cacher, en réalité, des ruptures de fond dans l'Église palestinienne au IVe siècle. Contesté sur sa propre juridiction, Jean devait désormais jouer de diplomatie, surtout avec l'aide d'Alexandrie, et de cœrcition afin de contenir les velléités d'émancipation des Latins de Bethléem. Mis à l'épreuve une première fois, il le fut de nouveau, dix ans plus tard, lors de la crise pélagienne.

158. Éd. PL 23, col. 371-412.

159. Jérôme de Stridon, *Contre Jean* (CPL 612), 2, éd. PL 23, col. 372 (cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, p. 46-51).

160. Au sujet de cette deuxième phase de la querelle origéniste (397-401), voir surtout P. Lardet, *Jérôme, Apologie contre Rufin*, p. 40-64 ; P. de Labriolle, « Saint Jérôme et l'origénisme », p. 38-46.

2. Pélage et la controverse pélagienne en Palestine (410-415)

À la suite des querelles origénistes, l'Église de Palestine fut traversée par une seconde crise, la controverse dite pélagienne, du nom de l'hérésiarque Pélage, laquelle opposa Grecs et Latins en Palestine à la fin du du IVe et au début du Ve siècle[161]. Pélage était un moine natif de l'île de Grande-Bretagne, probablement d'origine galloise, qui arriva à Rome sous le pontificat d'Anastase, aux alentours de l'an 400. Il fréquenta les cercles aristocratiques de la capitale et gagna l'estime de nombre de chrétiens. Parmi ceux qu'il s'attacha se trouvaient Rufin, prêtre syrien, un certain Ctésiphon, dont il sera question plus tard, et Ananius, traducteur de talent qui fit connaître à l'Occident l'œuvre de Jean Chrysostome[162]. Soutenu par de pieuses et riches familles sénatoriales, comme les Anicii, Pélage prêchait une doctrine qui reçut un accueil favorable au sein de l'aristocratie romaine[163]. Pélage partait du postulat suivant : Dieu a créé la nature humaine, or Dieu est bon ; dès lors la nature humaine est fondamentalement bonne. L'optimisme du moine breton l'invitait à considérer que l'homme peut, en vertu de sa volonté, faire le bien, accomplir tous les préceptes divins et même atteindre la perfection. Autrement dit, l'homme est capable de ne pas pécher, en vertu du libre arbitre (*liberum arbitrium*) dont Dieu l'a gratifié, et peut parvenir à un état d'« impeccance » (*impeccantia*), un état sans péché[164]. À cette fin, Pélage proposait une méthode analogue à celle recommandée par les philosophes stoïciens. C'est par l'ascèse et les exercices spirituels que le croyant peut se fortifier contre la tentation du mal ; s'accoutumant à surmonter les moindres maux, le croyant pourra ainsi, progressivement, vaincre les plus vives passions[165]. Pélage en vint, par conséquent, à minorer le rôle de la grâce divine dans la transformation de l'homme. En vue de se

161. Sur la crise pélagienne, nous renvoyons à L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 199-226 ; G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », dans Fliche-Martin IV, p. 79-128 ; C. Pietri, « Les difficultés du nouveau système (395-431). La première hérésie d'Occident : Pélage et le refus rigoriste », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 453-479 ; W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, Paris, Cerf, 2015 (CEPHE 8), p. 17-61 ; J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Millon, 2005, p. 7-25.

162. Voir L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 207-208 ; G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 92-93.

163. Cf. P. Brown, « Pelagius and his Supporters: Aims and Environment » dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 183-207 (publié précédemment dans JTS, N.S., 19 (1968), p. 93-114) sur les soutiens aristocratiques de Pélage. L'enseignement de Pélage nous est connu grâce à quelques-une de ses œuvres qui ont été conservées, des traités anonymes écrits par ses disciples et des réfutations, notamment de la main d'Augustin. Pour une liste complète des écrits de Pélage, voir DS XII, 2, col. 2898-2902 et W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, p. 72-79.

164. Cf. G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 88-89.

165. Voir W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, p. 86-100. Dans sa lettre à la jeune aristocrate Démétriade, Pélage préconise de pratiquer l'ascèse dès le plus jeune âge afin que bien agir devienne une seconde nature (voir Pélage, *Lettre à Démétriade*, 13 ; éd. PL 30, col. 28).

réformer, par ses propres moyens, l'homme doit prendre Jésus-Christ comme modèle exclusif à imiter ; l'imitation de Dieu est, aux yeux de Pélage, la meilleure voie qui mènera à l'accomplissement de l'état d'impeccance.

Après son séjour romain, Pélage dut fuir la péninsule italique en 410 face à l'invasion des Goths d'Alaric. Il débarqua à Hippone, en Afrique du Nord, puis se rendit à Carthage, où Augustin semble l'avoir aperçu[166]. Il partit ensuite pour la Palestine, accueilli par l'évêque Jean de Jérusalem. Célestius, un des plus proches associés romains de Pélage, avait accompagné son maître en terre africaine ; toutefois, il ne le suivit pas en Palestine et préféra rester à Carthage. Ce dialecticien de talent, à la personnalité énergique, œuvra beaucoup à la diffusion de l'enseignement de Pélage en Afrique du Nord puis autour du bassin méditerranéen, de 411 à 431, notamment à Syracuse, Éphèse, Constantinople et Rome[167]. Son activité missionnaire à Carthage suscita émeutes et controverses. Paulin de Nole, diacre originaire de Milan, se montra particulièrement hostile au nouveau-venu : il formula contre Célestius une plainte en hérésie et fit appel à l'évêque de Carthage Aurélius. Un concile fut convoqué en 411 à Carthage et on demanda à Célestius de condamner six propositions, dont quatre concernaient le péché d'Adam[168]. La question du baptême fut âprement débattue et scella la division entre les évêques africains et le disciple de Pélage. De l'avis de Célestius, qui n'acceptait pas que le péché du protoplaste pût se transmettre aux hommes, le baptême des petits enfants s'avérait inutile ; en effet, les enfants, pour le pélagien, naissent sans faute, dans le même état que celui d'Adam avant sa « prévarication » (*preuaricatio*). Dès lors, le baptême, qui efface le péché d'Adam dont le nouveau-né est entaché, n'était pas nécessaire. Pour Célestius, le péché ne s'acquiert que par la volonté et ne peut atteindre qu'un être en pleine jouissance de son libre

166. Cf. Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.*, XXII, 46, trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 533-535 : « Peu après, autant que je m'en souvienne, j'ai aperçu une fois ou deux son visage à Carthage, au moment où j'étais extrêmement occupé par l'organisation de la conférence que nous étions sur le point d'avoir avec les hérétiques donatistes ; mais, lui, se hâta de partir outre-mer ». Éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 100 : *postmodum eius faciem Carthagine, quantum recolo, semel vel iterum vidi, quando cura collationis, quam cum haereticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui ; ille vero etiam ad transmarina properavit*. Cf. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 204-205.

167. Cf. G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 93-94.

168. Sur ce concile de Carthage, voir W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, p. 24-25 ; G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 97 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 211-212 ; Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 169-175. Voici ces six propositions, tirées d'Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.*, XI, 23, trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 485 : 1) Adam a été créé mortel, en sorte que soit qu'il péchât, soit qu'il ne péchât pas, il était voué à la mort ; 2) le péché d'Adam n'a fait tort qu'à sa seule personne et non au genre humain ; 3) la Loi conduit au royaume tout comme l'Évangile ; 4) Avant l'avènement du Christ il y eut des hommes sans péché ; 5) Les nouveau-nés se trouvent dans l'état où s'est trouvé Adam avant la prévarication ; 6) Le genre humain dans son ensemble ne meurt pas à cause de la mort et de la prévarication d'Adam, pas plus que dans son ensemble il ne ressuscite en vertu de la résurrection du Christ.

arbitre. Au terme des débats, Célestius refusa de se rétracter. Il fut excommunié par le concile, à la suite duquel il partit pour la ville d'Éphèse[169].

Cette première phase de la controverse pélagienne fut suivie d'autres soubresauts. Alors qu'Augustin ne prêtait guère attention aux agissements de Pélage et de ses collègues, il changea d'attitude autour de l'année 412[170]. Il parvint à se faire procurer, par Timase et Jacques, deux transfuges pélagiens, un exemplaire d'un ouvrage intitulé *De Natura*[171]. L'évêque disposait dès lors d'un écrit de Pélage qu'il pouvait réfuter ; il s'employa à le faire dans son traité *De la nature et de la grâce* (*De natura et gratia*), où il reprit chacun des arguments de Pélage et qu'il soumit à sa critique. Il écrivit également d'autres traités et prononça en chaire plusieurs sermons, insistant auprès de ses ouailles sur la nécessité du baptême des enfants. Les patients efforts d'Augustin furent à la mesure de la puissance de l'adversaire qu'il entendait juguler ; le nombre de pélagiens avait grossi à Carthage et Uzalis et la nouvelle doctrine gagnait de nouveaux adeptes dans toutes les couches de la population. C'est à partir de quelques cercles restreints de notables, animés par des prédicateurs itinérants tel Célestius, que la doctrine se diffusa au travers de leurs réseaux de relation (amis, clients, domestiques) en Afrique et ailleurs[172].

Arrivé à Hippone, au début de l'année 415, un jeune prêtre espagnol du nom de Paul Orose vint trouver accueil auprès d'Augustin[173]. Voulant s'enquérir des hérésies qui divisaient l'Église d'Afrique, il fut envoyé, par l'évêque d'Hippone, en Palestine afin

169. Cf. C. Pietri, « Pélage et le refus rigoriste... », p. 461-462.

170. Sur les rapports entre saint Augustin et Pélage, voir P. Brown, *Augustine: A Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967, p. 340-352.

171. Voir W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, p. 26-28.

172. Sur les modes de diffusion du pélagianisme, voir J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude*..., p. 161-162 (cf. G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 102-104). Parmi les ouvrages anti-pélagiens d'Augustin, datant des années 412-415, citons *Sur la rémission des péchés et le baptême des enfants* (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, CPL 342 ; éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60, p. 1-151), *Sur l'esprit et sur la lettre* (*De spiritu et littera*, CPL 343 ; éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60, p. 153-229), *La lettre à Hilaire* (lettre 157, éd A. Goldbacher, CSEL 44, p. 449-488 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 36-111), *De la nature et de la grâce* (*De natura et gratia*, CPL 344 ; éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60, p. 231-299 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 245-413), *De la justice parfaite* (*De perfectione iustitiae hominis*, CPL 347 ; éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 1-48 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 127-219).

173. Sur la vie Paul Orose, voir en premier lieu la monographie de F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979. Consulter également DS XI, col. 965-969. Pour les voyages d'Orose en Méditerranée, cf. infra p. 378-383.

de traquer et débusquer Pélage[174]. Augustin recommanda Orose à Jérôme[175]. Jérôme, furieux de savoir que Pélage s'était attiré les bonnes grâces de Jean II, accepta de s'associer au jeune prêtre dans ses desseins. Bien qu'il ne semble pas que Jérôme eût rencontré Pélage antérieurement, il eut connaissance de sa doctrine par l'intermédiaire de Ctésiphon, ami de Pélage, qui lui avait envoyé une lettre pour sonder son opinion sur quelques points de doctrines[176].

Poussé par Jérôme, Paul Orose se fit rapidement remarquer à Jérusalem pour ses véhémentes protestations anti-pélagiennes. L'évêque Jean convoqua un concile, le 28 juillet 415, pour mettre un terme à cette controverse naissante dont le foyer se situait dans les couvents latins de Bethléem. À l'ouverture de ce colloque hiérosolymitain[177], Orose rappela les tumultueux événements du concile de Carthage de 411 et lut des extraits du *De natura et gratia* d'Augustin, ainsi que sa lettre à Hilaire. Pélage fut alors admis à siéger parmi les membres du conseil. Assisté d'un médiocre interprète grec, Orose peina à convaincre son auditoire. Pélage, soutenu par Jean, déclara que ces querelles africaines ne le concernaient pas et qu'il n'avait cure de l'avis d'Augustin. À la dissimulation du moine breton s'ajouta la mauvaise volonté de Jean, qui avait appris à se méfier des controverses entre Latins. Orose s'en trouva désarmé. Jean demanda à Orose s'il se portait accusateur de Pélage ; il refusa. On convint alors de porter ce débat à la connaissance du pape Innocent, qui seul pouvait émettre un avis sur une affaire que les membres du concile considéraient comme exclusivement latine[178].

La controverse n'en était qu'à ses débuts ; l'effervescence des Latins, en terre palestinienne, conduisit à la nécessité d'une seconde rencontre, celle du concile de

174. Pour Gennade, Orose partit en Palestine pour s'instruire auprès de Jérôme au sujet « de la nature de l'âme » (*pro discenda animae ratione*). Les propos du Marseillais, délibérément vagues et faussement candides, ne trompent pas sur sa connaissance des réels motifs d'Orose. Voir Gennade de Marseille, *De vir. inlustr.*, XL, éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 76 : « Orose est celui qui fut envoyé par Augustin auprès de Jérôme, afin qu'il s'instruisît sur la nature de l'âme, et qui, en revenant, fut le premier à apporter en Occident les reliques du bienheureux Étienne, le premier martyr, que l'on a découvertes récemment ». Éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 76 : *Hic est Orosius, qui ab Augustino pro discenda animae ratione ad Hieronymum missus, rediens reliquias beati Stephani, primi martyris, tunc nuper inventas, primus intulit Occidenti.*

175. Augustin remit à Orose deux traités à destination de Jérôme (un sur l'origine de l'âme et un autre sur l'*Épître de Jacques* ; cf. Augustin d'Hippone, *Lettres* 166-167, éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 545-585) ainsi qu'une lettre contenant un message particulier pour Pélage (cf. V. Gauge, « Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne », AnTard 6 (1998), p. 268).

176. Jérôme de Stridon, *Lettre* 133, éd. et trad. J. Labourt, VIII, p. 48-68. Sur cette correspondance, voir B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, p. 387-431.

177. Sur ce concile, voir surtout Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 176-178. Orose parle lui-même du déroulement du concile dans son *Livre apologétique* (*Liber apologeticus*, CPL 572), aux chapitres 3 à 7 (éd. C. Zangemeister, CSEL 5, p. 606-613).

178. Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 178 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 218-219.

Diospolis de décembre 415. Une nouvelle fois, Orose entendait convaincre Pélage d'hérésie et obtenir son excommunication. La tâche s'annonçait délicate.

3. Le concile de Diospolis et l'invention des reliques de saint Étienne (décembre 415)

La crise couvait entre moines Latins et clergé palestinien. Autour de Pélage se cristallisait à nouveau les inimitiés entre Grecs et Latins, notamment entre Jérôme et Jean de Jérusalem, que la querelle origéniste avait précédemment attisées[179]. L'offensive se préparait en secret à Bethléem, dont Jérôme était l'instigateur. Orose se préparait à un nouveau réquisitoire face aux évêques palestiniens. Jérôme rallia également deux évêques gaulois, Héros d'Arles et Lazare d'Aix, chassés de leur siège et réfugiés en Orient. Les deux évêques avaient confectionné, avec l'aide du solitaire de Bethléem, un acte d'accusation en vingt-neuf propositions tirées des écrits de Pélage et Célestius[180]. Les six premières propositions (1-6) étaient tirées des *Extraits* (*Eclogae*) de Pélage ; elles étaient suivies de trois autres, extraites d'une lettre de Pélage à une veuve (7-9). Le noyau du mémoire était constitué des propositions 10 à 15 ; ce furent les six propositions discutées lors du synode de Carthage en 411[181]. Ensuite figuraient trois propositions pélagiennes qu'un certain Hilaire de Syracuse avait communiquées à Augustin dans une lettre (16-18), une proposition dont la source est inconnue (19) et, enfin, dix articles extraits d'un livre anonyme de Célestius (20-29). La plainte de Lazare et Héros fut reçue par le métropolite de Césarée, Euloge, et un concile de quatorze évêques se réunit le 20 décembre 415 à Diospolis (ou Lydda), une commune située à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Jérusalem[182]. C'est sous la présidence du métropolite Euloge que fut conduite l'assemblée[183]. Cependant, le premier jour du concile, Héros et Lazare firent défection. Un des deux évêques se déclara malade et ni l'un ni l'autre ne comparurent au synode. Orose s'abstint également de prendre part à la

179. L'intensité des luttes pélagiennes en Palestine s'explique aussi, en grande partie, par les conditions particulières que les discussions sur l'origénisme avait contribué à façonner quelques années auparavant (cf. E. A. Clark, *The Origenist Controversy*..., p. 194-244 ; A. Guillaumond, *Kephalaia Gnostica*..., p. 67).

180. Sur cet acte d'accusation, voir W. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, p. 43-44 ; 216-218.

181. Cf. supra p. 174-175.

182. Actuelle Lod en Israël. Consulter Y. Tsafrir, L. Di Segni et J. Green, *Tabula Imperii Romani. Iudaea. Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer*, Jérusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, ²1998, p. 171 (abrégé *TIR. Iudaea. Palaestina* par la suite).

183. Sur les actes du concile de Diospolis, voir Mansi IV, col. 316-320 ; Augustin d'Hippone, *De gestis Pelagii* (*Sur les actes du procès de Pélage*), éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 51-122 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 432-579. Pour un résumé des événements et discussions de cette rencontre, voir Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 178-184 ; C. Pietri, « Pélage et le refus rigoriste... », p. 462-464 ; G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 98-100 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 219-221.

réunion. Pélage se retrouvait ainsi débarrassé de ses principaux accusateurs et jouissait d'emblée d'une position favorable[184].

Le premier jour du concile, le 20 décembre, eut également lieu un événement inattendu, l'invention des reliques de saint Étienne[185]. L'événement eut-il quelque lien avec l'absence des plaignants ? Nous tenterons d'éclaircir la question plus tard[186]. En tout cas, l'annonce d'une telle découverte devait influer sur le cours des débats, bien que les actes conciliaires et Augustin restent étrangement muets à ce propos. Il est probable que le synode se poursuivit jusqu'au 25 décembre car, le 26, Jean de Jérusalem était déjà de retour vers la Ville sainte ; en effet, le 26 décembre, les reliques du protomartyr furent transférées de Caphar Gamala jusqu'à Jérusalem, en présence de l'évêque Jean et du clergé qui avait siégé à Diospolis.

Quelle fut l'issue du synode de Diospolis ? Dès le début des discussions, Pélage, avec une certaine assurance, avait produit une brève lettre qu'Augustin lui avait adressée dans des termes pleins d'amabilité. Pélage espérait ainsi montrer, aux yeux des participants, que l'évêque d'Hippone nourrissait pour lui plus d'estime que d'acrimonie. Le mémoire d'Héros et Lazare fut lu partiellement ; après avoir passé en revue les questions relatives à la Loi, à la promesse du Royaume des cieux étendue aux justes de l'Ancien Testament et à la sainteté présente dans l'Église, le concile s'intéressa surtout à l'impeccance pélagienne, déjà âprement discutée lors de la convocation de Célestius au concile de 411. Les réponses du moine breton recueillirent généralement l'approbation des prélats. D'une part, Pélage mit un soin particulier à apporter des réponses suffisamment subtiles pour convaincre un clergé palestinien peu familier des enjeux de cette querelle latine[187]. D'autre part, Pélage refusa de reconnaître pour siennes les propositions de Célestius, condamnées au concile de Carthage. À la satisfaction générale, il s'associa aux anathèmes portés contre les partisans des thèses réprouvées au concile de 411 :

---

184. Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 179.

185. Plusieurs historiens tardo-antiques et médiévaux se sont fait l'écho de cette découverte : Sozomène, *H.E.*, IX, 16, 4 (éd. J. Bidez et G.C. Hansen ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 444-445) ; Marcellin, *Chron.*, *a. 415*, éd. T. Mommsen, p. 72 (cf. trad. B. Croke, p. 11) ; Théodore le Lecteur, *H.E.*, *Épitomé* 319, éd. G. C. Hansen, GCS 54, p. 93-94 ; Théophane le Confesseur, *Chron.*, A.M. 5919, éd. C. de Boor, I, p. 86 (cf. trad. C. Mango et R. Scott, p. 135) ; *Chron. syr. 846*, éd. E. W. Brooks, CSCO 3, p. 206-207 (trad. J.-B. Chabot, CSCO 4, p. 158) ; Michel le Syrien, *Chron.*, VII, VIII ; VIII, II (trad. J.-B. Chabot, I, p. 319A ; II, p. 14B) ; Barhebræus, *Chron.*, I, 34 (éd. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, I, p. 142) ; Agapios de Menbidj, *Histoire universelle*, II (éd. et trad. A. Vasiliev, PO 8.3, p. 409) ; Nicéphore Calliste, *H.E.*, XIV, 9, éd. PG 146, col. 1081-1084 ; Eustrate de Constantinople, *De statu*, 1955-2004, éd. P. van Deun, CCSG 60, p. 81-83 ; Photius de Constantinople, *Bibliothèque*, 171 (éd. R. Henry, II, p. 167).

186. Cf. infra p. 191-194.

187. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 220.

> Quant à ceux [les propos] que j'ai reconnus pour miens, je les prétends orthodoxes ; quant à ceux dont j'ai désavoué la paternité, je les réprouve conformément au jugement de la sainte Église, en déclarant anathème à quiconque s'oppose et contredit aux enseignements de la sainte Église catholique[188].

À la suite de cette déclaration, Pélage fut absous et admis dans la communion de l'Église catholique. Pour Augustin, le désaveu du moine breton signait sa duplicité[189]. Soucieux de conforter son rayonnement personnel, Pélage manœuvra habilement afin d'éviter toute compromission ; en prenant ses distances avec son disciple Célestius, il n'encourait pas le ressentiment des Églises d'Afrique et de Palestine. De plus, en l'absence d'accusateurs latins bien au fait des finesses théologiques du débat, il fut dispensé de répondre à de solides contradictions ou réfutations. La victoire de Pélage était complète.

Le concile clos, on revint à Caphar Gamala, le 26 décembre, pour procéder à la translation du corps d'Étienne jusqu'à Jérusalem. Quant à Héros d'Arles et Lazare d'Aix, absents au cours des discussions, ils firent connaître le résultat du concile aux évêques d'Afrique proconsulaire réunis en concile à Carthage en juin 416 ; l'information leur parvint, par l'intermédiaire de Paul Orose, qui remit à Augustin les missives de Héros et Lazare[190]. Les évêques présents au concile de 416, présidé par l'évêque Aurélius, renouvelèrent les condamnations du concile de 411[191].

Comme nous l'avons souligné, le concile diospolitain fut marqué, à son début et à sa fin, par l'invention et la translation des reliques d'Étienne. Cet événement inattendu et, selon les hagiographes, réglé par la providence divine, s'était annoncé par quelques prémisses, que nous allons relever. Il reste cependant à proposer une chronologie cohérente de cet événement concomitant au concile. Nous formulerons le scénario hypothétique suivant. D'après la *Révélation d'Étienne* ou *Épître de Lucien*, le prêtre Lucien, du village de Caphar Gamala, vint se présenter à Jean le 18 décembre à Jérusalem[192]. Il lui raconta la triple vision miraculeuse qu'il avait reçue de la part du

---

188. Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.*, XIX, 43 (trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 531). Éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 98-99 : *quae vero mea esse confessus sum, haec recte esse affirmo ; quae autem dixi non esse mea, secundum iudicium sanctae ecclesiae reprobo anathema dicens omni contravenienti et contradicenti sanctae catholicae ecclesiae doctrinis*.

189. Voir Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.,* VI, 16 ; XIV, 32-33 ; XVII, 40.

190. Cf. V. Gauge, « Les routes d'Orose... », p. 277.

191. Cf. Voir Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 183.

192. La recension latine A de la *Révélation d'Étienne* ne précise pas l'endroit de l'entrevue entre Lucien et Jean. En revanche, dans la recension B, Lucien précise qu'il se rendit *ad civitatem* (éd. S. Vanderlinden,

rabbin Gamaliel au sujet de l'emplacement de son tombeau, ainsi que les tombeaux de trois autres saints : Étienne, Nicodème et Abib. Le même jour, Lucien repartit pour Caphar Gamala après son entrevue avec l'évêque. Le lendemain, le 19 décembre, Lucien commença, « dès l'aube » (*diluculo*), à faire appel aux habitants de son village pour procéder à la recherche des tombes et à leur exhumation[193]. Selon toute vraisemblance, tandis que les fouilles étaient à l'œuvre à Caphar Gamala, Jean se rendit le même jour, le 19 décembre, à Lydda pour la tenue du concile ; une journée de marche était suffisante pour rejoindre Diospolis depuis Jérusalem. Le soir du 19 ou le lendemain, Lucien se rendit à Lydda pour informer l'évêque de Jérusalem que des tombes venaient d'êtres découvertes à l'emplacement qui lui avait été révélé lors de sa vision[194]. Jean gagna alors le village de Caphar Gamala le 20 décembre, accompagné de deux évêques conviés au synode, Eutonius de Sébaste et Éleuthère de Jéricho. Jean de Jérusalem identifia les sépultures et procéda à l'ouverture de l'ossuaire d'Étienne. Les villageois vinrent auprès du tombeau pour bénéficier des pouvoirs de guérison des reliques. Il paraît probable qu'après l'invention, Jean et les deux évêques présents sur les lieux de la découverte revinrent à Diospolis pour le concile et annoncèrent, dès l'ouverture des débats, l'invention miraculeuse des reliques de saint Étienne. Selon une indication précieuse de la *Révélation d'Étienne*, on transféra les reliques du saint « quelques jours après » (*post paucos dies*) leur invention[195]. Nous pouvons dès lors supposer que, à la clôture de concile, Jean et les évêques quittèrent Lydda le 26 décembre, passèrent par Caphar Gamala afin d'y recueillir les reliques d'Étienne et arrivèrent à Jérusalem en fin de journée pour les déposer dans l'église de la Sainte-Sion.

C. Un saint au service des ambitions de Jean de Jérusalem

La production de la *Révélation*, relatant l'invention des reliques d'Étienne, ne fut ni gratuite ni fortuite. Ce texte hagiographique était destiné à légitimer la découverte prétendument miraculeuse que Jean II a, selon toute vraisemblance, planifiée et mise en scène afin de désamorcer les crises dans lesquelles il se trouvait impliqué. Ce stratagème avait un double dessein : d'une part, faire taire ses accusateurs qui, depuis la crise origéniste, ne cessaient de le soupçonner d'hérésie et, d'autre part, émanciper Jérusalem de la la tutelle de Césarée, dont le métropolitain avait juridiction sur le diocèse de

p. 209). Il faut entendre ici la Ville par excellence, à savoir Jérusalem.

193. Voir *Rév. Ét. lat. A*, VI, 35 (éd. S. Vanderlinden, p. 210).

194. La *Révélation d'Étienne* dit bien que Jean était déjà à Lydda le jour où on procéda à l'exhumation des tombes : « Je l'annonçai incontinent à l'évêque, qui était à Lydda (à savoir Diospolis) afin de prendre part au synode. ». (*Rév. Ét. lat. A*, VIII, 44) Éd. S. Vanderlinden, p. 214 : *Statim ergo renuntiavi episcopo cum esset in Lidda (quae est Diospolis) in synodo agens*.

195. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 48 (éd. S. Vanderlinden, p. 214).

Jérusalem. Ainsi, il s'agissait à la fois, pour Jean, de résoudre un conflit de nature doctrinale et d'affermir l'autonomie du siège de Jérusalem face à la métropole de Césarée. Pour parvenir à ses fins, Jean II « inventa » Étienne et en fit le nouveau saint patron de la ville dont il était l'évêque. Le récit de la découverte d'Étienne, la *Révélation*, fut le support idéologique qu'il mit savamment au point, en étroite collaboration avec Lucien, afin de garantir à ses adversaires l'origine divine de cette invention et, en même temps, mettre un terme définitif à leurs critiques. Grâce à cette découverte, Jean acquit une autorité et un prestige nouveaux, qui lui donnaient désormais la légitimité indispensable pour se lancer dans une politique en faveur du rayonnement et de la suprématie de Jérusalem, à la fois au sein de son diocèse, mais aussi face aux autres métropoles ecclésiastiques de Palestine.

1. Jean II et les Latins de Bethléem : la fin d'une querelle

Le premier effet de l'invention d'Étienne qu'escomptait Jean fut de mettre un terme à la querelle qui l'opposait aux moines Latins de son diocèse[196]. Depuis la première querelle origéniste, Jean dut essuyer les nombreux assauts des moines des couvents de Bethléem, que saint Jérôme excitait et aiguillonnait dans l'ombre[197]. Devant un évêque qu'ils estimaient hétérodoxe, les Latins de Bethléem se sentirent permis de s'affranchir de son autorité et de s'organiser de façon autonome en établissant un clergé propre ; l'ordination de Paulinien, frère de Jérôme, marqua le premier pas de cette émancipation. La venue de Pélage en Palestine, au début des années 410, ranima les plus vives tensions entre Bethléem et Jérusalem. L'énergique Orose, soutenu par Jérôme et Augustin, ne pouvait souffrir que l'évêque de la Ville sainte assurât une protection à l'hérésiarque. Le colloque de Jérusalem de juillet 415 avait déjà montré la pugnacité du prêtre espagnol et la teneur de la rivalité qui l'opposait à Jean II, protecteur de Pélage. La tenue subséquente du concile de Diospolis laissait présager, pour Jean, de nouvelles attaques de la part d'Orose, épaulé par les évêques Héros d'Arles et Lazare d'Aix. Il fallait, pour Jean, se sortir définitivement de cette crise qui couvait depuis plusieurs années. La découverte d'un martyr biblique, qui plus est d'un martyr de Jérusalem, devait fournir un puissant prétexte à Jean pour faire taire ses contradicteurs latins. La *Révélation d'Étienne* semble d'ailleurs lier la découverte d'Étienne à la résolution d'un conflit latent, dont la nature reste incertaine. En effet, Gamaliel demande à Jean, par le truchement de Lucien, qu'il mette au jour le corps de saint Étienne, car « ce siècle est en danger en raison des nombreux malheurs dont il est

196. Cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 295-298.

197. Cf. supra p. 167-177.

témoin chaque jour » (*periclitatur enim saeculum ex multis casibus qui fiunt in eo cotidie*)[198]. Ces « malheurs » (*casibus*) feraient-ils référence aux nombreux troubles et controverses théologiques que l'évêché de Jérusalem connaissait depuis deux décennies ? L'allusion demeure cependant vague mais l'hypothèse mérite d'être avancée.

Paul Orose, qui n'avait pu obtenir la condamnation de l'hérésiarque lors du colloque de Jérusalem de juillet 415 et qui cherchait sa revanche, ne se présenta pourtant pas au concile de Diospolis. De même, Héros et Lazare, firent étrangement défection[199]. Comment peut-on expliquer l'absence des principaux accusateurs de Pélage et de Jean II lors du concile de Diospolis ? Selon la chronologie que nous avons proposée[200], l'annonce de la découverte d'Étienne eut lieu à l'ouverture du concile. Ce événement jeta probablement l'assemblée dans un certain émoi. Les accusateurs latins de Jean II, face à ce miracle, se sentirent probablement contraints de cesser leurs attaques contre un évêque que la divine providence avait choisi pour découvrir et exhumer le corps du premier martyr chrétien. On osera même émettre l'hypothèse d'une négociation entre Orose et Jean. En effet, Orose quitta la Palestine dès le début de l'année 416 avec des reliques du protomartyr. Or il n'a pu obtenir ces précieux restes que par l'intermédiaire de Jean II. Serait-il possible que Jean ait remis à Orose des reliques d'Étienne en échange de son silence et de son départ précipité de Palestine ? Cette hypothèse rendrait bien compte de l'absence inexpliquée d'Orose au concile de Diospolis. La plupart des accusateurs anti-pélagiens ayant ainsi fait défection, Jean II était assuré de sa victoire au terme de ce synode de Diospolis. En outre, dès l'annonce de la découverte, le premier jour du concile, Jean II se mit en route à Caphar Gamala avec les évêques Eutone de Sébaste et Éleuthère de Jéricho afin qu'ils confirmassent, d'après ce qu'ils virent de leurs propres yeux, les dires du prêtre Lucien. Ce détail n'est pas anodin. En effet, la présence de ces deux évêques, qu'Augustin considéraient comme catholiques[201], confirmait la légitimité de Jean et lui conférait une odeur d'orthodoxie.

Fort de son succès face aux Latins à l'issue du concile de Diospolis, Jean II eut dès lors les coudées franches pour prendre des mesures brutales contre les monastères de Bethléem, qui n'avaient cessé de tenter de se soustraire à son autorité depuis la venue d'Épiphane et l'ordination de Paulinien[202]. Quelques mois après le concile de 415, à

198. *Rév. Ét. lat. A*, II, 8 (éd. S. Vanderlinden, p. 194).

199. Cf. Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.*, XVI, 39 (éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 94-95 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 522-523). Cf. Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 179

200. Cf. supra p. 177-180.

201. Augustin d'Hippone, *Contre Julien*, éd. PL 44, col. 652-653.

202. Cf. supra p. 170.

l'automne 416, une bande d'émeutiers saccagea les monastères latins de Bethléem[203]. Jérôme dut alors fuir son monastère en ruine et s'éloigner de Jérusalem. Si Augustin n'était pas certain de l'identité de l'instigateur de cette émeute, le pape Innocent, quant à lui, n'avait aucun doute. Pour lui, c'était Jean de Jérusalem qui avait incité des partisans de Pélage à chasser les résidents de la fondation de Jérôme[204]. Ainsi Jean parvint-il à se débarrasser définitivement des moines de Bethléem. À l'issue de la réunion de Diospolis de 415, Jérôme et ses soutiens paraissaient bien affaiblis. Jean II pouvait désormais les chasser impunément, sans crainte de représailles de leur part. L'émeute de 416, fomentée par Jean II, s'inscrivit dans la continuité de Diospolis : Jean doubla sa victoire idéologique de 415 d'une victoire par les armes. Ainsi mit-il un terme aux incessantes querelles qui l'opposaient, depuis une vingtaine d'années, aux Latins de Bethléem. L'invention d'Étienne fut donc, pour Jean, l'événement déclencheur qui lui permit de reconquérir la légitimité que lui contestaient ses adversaires anti-pélagiens. L'invention lui assurait un surplus d'autorité et de légitimité pour mener une véritable purge contre les couvents de Jérôme.

Le recours à l'invention d'un saint en vue de résoudre un conflit doctrinal n'est pas chose nouvelle. En effet, en 386, Milan fut le théâtre d'un événement comparable. Ambroise, évêque catholique de la cité, s'était engagé dans une épreuve de force avec la cour impériale, installée à Milan depuis 378[205]. Justine, régente et mère du jeune empereur Valentinien II, soutenait les chrétiens ariens, très nombreux parmi les officiers goths de la garde impériale qui stationnait à Milan. Justine et Valentinien II publièrent, le 23 janvier 386, une loi de tolérance en faveur des ariens[206] et exigèrent d'Ambroise qu'il cèdât une église catholique aux ariens afin qu'ils pussent y tenir leurs célébrations liturgiques. Ambroise refusa toute négociation. La tension monta d'un cran lors de la Semaine sainte de 386. Alors que les troupes impériales s'apprêtaient à investir et réquisitionner la *basilica Portiana*, la foule des fidèles catholiques, aidée par des soldats renégats[207], s'engouffra dans l'église. Face à l'intransigeance d'Ambroise et la résistance des catholiques, la cour de Milan capitula et abandonna son projet. Quelques mois plus tard, la victoire de l'évêque sur les ariens fut confirmée par la découverte miraculeuse

203. Voir Augustin d'Hippone, *De gest. Pel.*, XXXV, 66 (éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42, p. 121-122 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21, p. 576-579) ; cf. G. de Plinval, « Les luttes pélagiennes », p. 106 ; F. de Cavallera, *Saint Jérôme*..., p. 328-329 ; P. Henne, *Saint Jérôme*, p. 297-298.

204. La lettre d'Innocent à Jean de Jérusalem est éditée dans le corpus épistolaire de Jérôme : voir éd. et trad. J. Labourt, VIII, p. 72-73.

205. Sur cette confrontation, dans son contexte politique et théologique, voir l'article de G. Nauroy, « Le fouet et le miel. Le conbat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », RechAug 23 (1988), p. 3-86. Cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 365-366.

206. Cf. G. Nauroy, « Le fouet et le miel... », p. 13-16.

207. Cf. G. Nauroy, « Le fouet et le miel... », p. 54-55.

des saints Gervais et Protais[208]. Alors qu'Ambroise inaugurait une nouvelle église, la *basilica Ambrosiana*, les fidèles demandèrent à l'évêque de la consacrer comme la basilique de Rome (*sicut Romanam basilicam*)[209]. Pour cela, l'évêque avait besoin de reliques de martyrs. Il fit alors creuser le sol devant la clôture du sanctuaire des saints Nabor et Félix et, le 17 juin 386, les corps des saints Gervais et Protais furent découverts. Le lendemain, on déposa les reliques à la basilique Fauste puis on procéda à leur déposition dans la basilique ambrosienne le 19 juin. La découverte de ces martyrs autochtones signifiait que Milan jouissait dorénavant de la protection de ses patrons ancestraux[210]. En mettant habilement en scène cette découverte, Ambroise montrait que la cité milanaise et ses saints protecteurs se plaçaient, naturellement, du côté catholique :

> Dans sa relation à Marcelline, il [*scil.* Ambroise] multiplie les qualificatifs qui dépeignent le rôle protecteur des martyrs dont Milan avait perdu toute trace et qui ont affirmé leur pouvoir d'intercession en multipliant les miracles autour de leur corps : *propugnatores*, *defensores*, *milites*, *praesidia*, *stipatores*[211]. Tous ces vocables trahissent chez l'évêque le sentiment de mener, contre l'ennemi arien naguère ébranlé, maintenant perdu par son aveuglement, une lutte victorieuse dont « les trophées brandis au jour » sont figurés par les corps des martyrs exhumés de l'oubli[212].

Grâce à cette invention miraculeuse, Ambroise pouvait attribuer à la providence divine le choix du parti catholique au détriment de celui des ariens homéens. Cette découverte dissipait dès lors toute contestation que l'évêque de Milan pouvait subir de la part de la cour impériale.

Jean II de Jérusalem s'est-il inspiré d'Ambroise ? Cela est possible car saint Augustin lui-même suggère déjà le parallèle entre l'invention de Gervais et Protais et celle d'Étienne[213]. En tout cas, comme dans le cas de Jean II, l'affaire de Milan s'inscrit

---

208. Le récit de cette invention est relatée par Ambroise lui-même dans une lettre adressée à sa sœur Marcelline (voir Ambroise de Milan, *Épître* 22 ; éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 126-140). Sur quelques études, voir H. Delehaye, *Les origines*..., p. 90-96 ; J. Doignon, « Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan », REAug 2 (1956), p. 313-334 ; E. Dassmann, « Ambrosius und die Märtyrer », JbAC 18 (1975), p. 49-86, en particulier p. 52-57 ; E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 365-369.

209. Ambroise de Milan, *Épître* 22, 1 (éd. éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 126-127).

210. Cf. J. Doignon, « Perspectives ambrosiennes... », p. 325-326.

211. Cf. Ambroise de Milan, *Épître* 22, 10 (éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 132-133).

212. Citation de J. Doignon, « Perspectives ambrosiennes... », p. 326.

213. Voir Augustin d'Hippone, *Sermon* 318, 1 (éd. PL 38, col. 1438). Cf. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 219-220.

dans le contexte d'un conflit doctrinal dont l'invention de reliques marque le dénouement.

Un autre exemple similaire est celui de l'invention des Sept dormants d'Éphèse, qui eut lieu en 448[214]. Alors qu'un homme riche faisait bâtir un enclos contre la façade d'une montagne, une partie d'un ancien mur s'affaissa et laissa découvrir l'entrée d'une grotte. Dans cette cavité rocheuse reposaient sept jeunes gens qui, à l'époque des persécutions de Dèce y avaient trouvé refuge. L'entrée fut ensuite scellée sur l'ordre de Dèce et les jeunes gens périrent emmurés. Lorsque la lumière pénétra dans l'antre, deux cents ans après leur mort, les jeunes gens s'éveillèrent. La résurrection de ces jeunes gens laissa les habitants d'Éphèse incrédules mais Étienne, l'évêque d'Éphèse, identifia d'antiques inscriptions à côté de la grotte qui confirmaient que ces jeunes gens y avaient été enfermés vivants deux siècles auparavant[215]. Selon le récit de l'invention, Étienne appela l'empereur Théodose II et un clergé nombreux afin qu'ils vinssent assister à ce miracle. Les jeunes gens moururent peu après et un sanctuaire fut bâti sur l'emplacement de la grotte.

Or à cette époque, l'évêque d'Éphèse, Étienne, avait mauvaise presse ; il subissait de multiples critiques de la part de ses pairs[216]. Premièrement, après avoir illégalement déposé et banni son prédécesseur Bassianus, il avait obtenu sa propre consécration grâce à l'aide des évêques de la province. Deuxièmement, Étienne était accusé de faire profession d'origénisme et de nier publiquement la réalité de la résurrection de la chair. C'est dans cette situation inconfortable que l'évêque mit au jour les Sept dormants. Comme dans les cas de Jean II et Ambroise, il ne fait aucun doute qu'Étienne d'Éphèse fut l'instigateur de cette découverte. En mettant en scène la résurrection des jeunes gens de la grotte, il coupait court à la suspicion d'origénisme dont il était entaché. Il passait même, dorénavant, pour un fervent partisan de la doctrine de la résurrection de la chair. Comme le dit très bien E. Cronnier,

> cet exemple montre comment un évêque en manque de légitimité pouvait se défendre et s'imposer au moyen d'une invention miraculeuse. Certes, elle

214. Sur la légende antique des Sept dormants et ses nombreuses versions, en monde chrétien et musulman, voir la somme de M. Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910. Voir également, en français, F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

215. Sur l'identification des reliques grâce aux inscriptions dans les récits d'invention, voir E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 221-222.

216. Sur le contexte de controverse théologique et ecclésiastique entourant les événements de l'invention des Sept dormants, lire l'article d'E. Honigmann, « Stephen of Ephesus (April 15, 448 — Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers », dans E. Honigmann, *Patristic Studies*, Vatican, Bibliotheca apostolica vaticana, 1973 (Studi e testi 173), p. 125-168. Cf. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 308-309.

prit cette fois une forme pour le moins originale, mais l'homme non plus n'avait rien de conventionnel[217].

Jean II de Jérusalem, non plus, n'était pas un homme conventionnel. Avec l'invention d'Étienne, il mit fin à une querelle théologique qui l'opposaient aux Latins de Bethléem depuis deux décennies. S'inspirant probablement du précédent ambrosien, Jean II ne cessa de faire des émules au cours des Ve et VIe siècles, comme l'illustrent l'évêque Étienne et l'invention des Sept dormants d'Éphèse.

2. Un évêque en quête de légimité face à Césarée

La manœuvre de Jean II de Jérusalem est aussi à inscrire, très certainement, dans le conflit qui opposa l'évêché de Jérusalem à celui de Césarée maritime tout au long des IVe et Ve siècles[218]. L'invention des reliques d'Étienne et leur translation à Jérusalem devait, aux yeux de Jean, rehausser le prestige de la Ville sainte face à sa rivale Césarée. En effet, bien que l'évêché de Jérusalem, en vertu du canon 7 du concile de Nicée, jouît d'une sorte de primauté honorifique (ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς)[219], il restait subordonné à Césarée, qui demeura jusqu'en 451 la métropole de la province ecclésiastique de Palestine Ière. Jérusalem restait le premier évêché suffragant de Palestine Ière et ne pouvait prétendre à supplanter Césarée comme métropole[220] ; l'évêque de Jérusalem, lors des conciles, tenait le deuxième rang derrière celui de Césarée. Le concile de Diospolis de 415, présidé par Eulogе, métropolite de Césarée, confirme cette hiérarchie[221].

217. E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 309.

218. À ce sujet, voir Z. Rubin, « The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451) », dans A. Raban et K. G. Holum (éds)., *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1996, p. 559-574 ; Id.,« The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Ceasarea and Jerusalem », dans L. I. Levine (éd.), *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Isral*, II, Jerusalem, Yad Iẓḥak Ben-Zvi Institute, 1982, 1982, p. 79-105, en particulier p. 95-96 ; J. W. Drijvers, « Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross », dans J. W. Drijvers et J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Brill, Leyde — Boston — Cologne, 1999 (RGRW 137), p. 79-95 ; J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leyde, Brill (BSIH 27), 1992, p. 131-145 ; S. Vailhé, « La formation du patriarcat de Jérusalem », EO 13 (1910), p. 325-326 ; E. Cronnier, *Les inventions*..., p. 355-359.

219. Voir Mansi II, col. 672. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles œcuméniques*, I, *Nicée et Constantinople*, Paris, éditions de l'Orante, 1963, p. 103 ; S. Vailhé, « La formation... », p. 326-327.

220. Cf. S. Vailhé, « La formation... », p. 331

221. Cf. Augustin d'Hippone, *Contre Julien*, I, 19 (éd. PL 44, col. 651).

Cette subordination du siège de Jérusalem, qui pouvait prétendre à une origine apostolique, n'était pas du goût des évêques de la Ville sainte, qui entreprirent, à plusieurs reprises, de s'arroger les droits de la métropole. Le premier évêque qui tenta de hisser Jérusalem au-dessus de Césarée fut Cyrille (350-386). Fort ambitieux[222], il ne compta pas ses efforts, toute sa vie durant, pour défendre la primauté de son siège face à celui de Césarée. Dès son intronisation en 349, il entra en conflit avec Acace, évêque de Césarée[223]. Comme le raconte Sozomène, Cyrille défendait la primauté du siège de Jérusalem sur celui de Césarée en arguant de l'origine apostolique de l'église hagiopolite. Ce conflit se doublait d'une querelle théologique : Cyrille, nicéen, accusait Acace de pactiser avec les ariens[224]. Ainsi, selon Sozomène,

> après que lui [*scil*. Cyrille] avait été confié l'évêché de Jérusalem, il avait été en désaccord, sur les droits métropolitains, avec Acace de Césarée, alléguant qu'il gouvernait un siège apostolique. De ce fait, ils étaient entrés en une haine réciproque, et ils s'accusaient mutuellement de n'avoir pas d'opinions théologiques saines : en effet, auparavant déjà, l'un et l'autre avaient été l'objet de soupçons, l'un comme professant la doctrine d'Arius, Cyrille comme suivant ceux qui enseignaient que le Fils est consubstantiel au Père[225].

Cyrille fut déposé par Acace une première fois en 358, puis deux autres fois, avant que l'empereur Théodose ne le restaurât définitivement en 379. Après la mort d'Acace, vers 365, Cyrille fit en sorte que son neveu, Gélase, accédât au siège métropolitain. En établissant un jeune membre de sa famille sur le siège rival de Césarée, Cyrille parvenait à s'assurer l'appui d'un allié qu'il pouvait aisément contrôler. Bien que Cyrille restât théoriquement subordonné à Gélase, il détenait une autorité supérieure. À telle enseigne que, sur la liste des participants du concile de Constantinople de 381, Cyrille apparaît comme le premier des évêques de Palestine et Gélase en second[226].

---

222. Sur l'ambition de Cyrille, voir Z. Rubin, « The See of Caesarea... », p. 561.

223. Cf. S. Vailhé, « La formation... », p. 328-329.

224. Cf. J. Lebon, « La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme », RHE 20 (1924), p. 357-386 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 291-292.

225. Sozomène, *H.E.*, IV, 25, 2 (trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 418, p. 333-335). Éd. J. Bidez, SC 418, p. 332-334 : Ἐπειδὴ γὰρ ἐπετράπη τὴν Ἱεροσολύμων ἐπισκοπήν, περὶ μητροπολιτικῶν δικαίων διεφέρετο πρὸς Ἀκάκιον τὸν Καισαρείας ὡς ἀποστολικοῦ θρόνου ἡγούμενος · ἐντεῦθέν τε εἰς ἀπέχθειαν κατέστησαν καὶ ἀλλήλους διέβαλλον, ὡς οὐχ ὑγιῶς περὶ θεοῦ φρονοῖεν · καὶ γὰρ καὶ πρὶν ἐν ὑπονοίᾳ ἑκάτερος ἦν, ὁ μὲν τὰ Ἀρείου δογματίζων, Κύριλλος δὲ τοῖς ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν εἰσηγουμένοις ἑπόμενος.

226. Voir C. H. Turner, « Canons Attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381. Together with the Names of the Bishops, from two Patmos mss POB' POΓ' », JTS 15 (1914), p. 168 ; 170. Cf. J. W. Drijvers, « Promoting Jerusalem... », p. 92-93.

Pour parvenir à cette place tant désirée, Cyrille de Jérusalem s'efforça de promouvoir Jérusalem comme un centre majeur du christianisme. C'est sous son épiscopat que fut élaborée la légende de l'invention de la Croix par Hélène, une découverte qui aurait eu lieu à l'époque de l'empereur Constantin et de l'évêque de Jérusalem Macaire[227]. La mise en place de cette légende, qu'il pourrait avoir fait inscrire dans l'*Histoire ecclésiatique* de son neveu Gélase[228], permit à Cyrille de renforcer la centralité de Jérusalem, au détriment de Césarée, comme destination de pèlerinage et lieu de culte d'une des plus précieuses reliques du christianisme, la vraie Croix[229]. Il s'agissait également, pour Cyrille, de participer à la construction d'une Jérusalem chrétienne sur les vestiges de la mémoire juive de Palestine. Il n'est pas fortuit que, selon la légende, c'est un Juif converti, Judas-Cyriaque, qui révéla à Hélène l'emplacement de la Croix. La conversion de Judas-Cyriaque symbolise, de manière métaphorique, le passage du judaïsme au christianisme que souhaite promouvoir pour sa ville de Jérusalem[230]. Surtout, Cyrille, en donnant forme à cette légende, voulut éclairer les liens privilégiés qui unissaient le pouvoir impérial (Hélène), Jérusalem et l'évêché (Macaire)[231]. Cette disposition ternaire, que la légende souligne, reflète les efforts que Cyrille entreprit, à son époque, pour renforcer les liens entre la maison impériale, Jérusalem et son siège épiscopal. À ce titre, il écrivit une lettre à Constance II relatant l'apparition miraculeuse d'une croix de lumière au-dessus de Jérusalem le 7 mai 351[232]. Pour Cyrille, ce signe de la croix, « trophée de la victoire » (νικῆς τρόπαιον), était la manifestation du soutien divin en faveur de Constance face à ses adversaires[233]. De plus, en envoyant cette missive, l'évêque espérait attirer l'attention de Constance sur la sainteté de Jérusalem et, en conséquence, sur sa position privilégiée par rapport à celle de Césarée. Comme l'affirme J. W. Drijvers :

---

227. Cette légende est rapportée par Rufin d'Aquilée, *H.E.*, X, 7-8 (éd. T. Mommsen, GCS 9.2, p. 969-971).

228. Sur l'*Histoire ecclésiastique* de Gélase, aujourd'hui perdue, voir F. Winkelmann, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966 (SDAWB, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 1965, n. 3). F. Winkelmann est parvenu à restituer une partie du contenu de cette *Histoire* ; la légende de la Croix forme le chapitre 20.

229. Sur l'élaboration de la légende dans le contexte du développement du pèlerinage à Jérusalem, voir S. Heid, « Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems », JbAC 32 (1989), p. 41-71 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 28-49.

230. Cf. A. S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2004, p. 177-182.

231. Cf. J. W. Drijvers, « Promoting Jerusalem... », p. 91 ; Id., *Helena Augusta*..., p. 134-136.

232. Pour une édition de cette lettre, voir E. Bihain, « L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix (BHG^3 413) », *Byzantion* 43 (1973), p. 264-296. Sur une version syriaque, voir J. F. Coakley, « A Syriac Version of the Letter of Cyril of Jerusalem on the Vision of the Cross », AnBoll 102 (1984), p. 71-84.

233. E. Bihain, « L'épître de Cyrille... », p. 288.

> l'objectif de Cyrille, en envoyant cette lettre, était, bien évidemment, de négocier une relation de pouvoir entre Jérusalem et l'empereur afin d'obtenir des avantages et des privilèges, telle une position favorable pour Jérusalem et son siège épiscopal dans son conflit avec Césarée[234].

Cyrille, en contribuant à la formation de la légende de l'*Inventio crucis* et en liant le miracle de la croix céleste avec le sort de l'empire, cherchait à placer Jérusalem au cœur du pèlerinage chrétien de Palestine et des réseaux de pouvoir de son temps. Cette politique, qui avait pour dessein majeur de rehausser le rayonnement de Jérusalem tout en minorant le rôle de sa rivale, la métropole Césarée maritime, fut poursuivie par son successeur immédiat, Jean II[235].

Comme Cyrille, Jean insistait sur l'origine apostolique de son siège[236]. Il procéda à une restauration majeure de la Sainte-Sion de Jérusalem à la fin des années 390[237], dans laquelle il transféra les reliques d'Étienne en 415. La découverte des reliques du protomartyr et leur translation à la Sainte-Sion, qui eurent lieu lors d'un concile présidé par le métropolite de Césarée, contribuèrent indéniablement à affermir la sainteté particulière de Jérusalem. Le miracle de l'invention d'Étienne et l'épisode de l'apparition de la croix lumineuse sous Cyrille relèvent des mêmes objectifs : insister sur l'élection divine de Jérusalem au détriment de sa métropole, Césarée.

Enfin, Juvénal de Jérusalem (422-458), quelques années plus tard, mena un combat tenace pour faire reconnaître la primauté de Jérusalem ; il put enfin réaliser ce que ses prédécesseurs espéraient depuis longtemps[238]. Au concile de Chalcédoine (451), Juvénal négocia avec Maxime d'Antioche l'attribution de l'administration des provinces ecclésiastiques de Palestine, d'Arabie et de Phénicie. Au terme de longues discussions, Juvénal obtint, d'un commun accord (*communi consensu)* avec Maxime, que Jérusalem eût juridiction sur les trois provinces de Palestine[239]. Peut-être peut-on supposer que le revirement de Juvénal lors du concile, en faveur des Antiochiens, devait lui permettre

---

234. J. W. Drijvers, « Promoting Jerusalem... », p. 87 : « Cyril's purpose in sending the letter was evidently to negotiate a power relationship between Jerusalem and the emperor in order to obtain benefits and privileges, such as a favourable position for Jerusalem and its episcopal see in the conflit with Caesarea. »

235. Cf. Z. Rubin, « The See of Caesarea... », p. 573.

236. Jérôme de Stridon, *Lettre* 82, 10, prétend que Jean « se vante d'occuper une chaire apostolique » (*apostolicam cathedram tenere se iactans* ; éd. et trad. J. Labourt, IV, p. 122).

237. Sur la restauration de la Sainte-Sion effectuée sous Jean II, voir chapitre 4, p. 213-220.

238. Cf. S. Vailhé, « La formation... », p. 331-335.

239. Voir ACO II, II, 2, p. 21-21 [112, 24-113, 25] ; Mansi VII, col. 177-184. Cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », DOP 5 (1950), p. 245.

de négocier un accord sur la redistribution des provinces[240]. En somme, c'était un nouveau patriarcat que l'on créait[241]. En accédant ainsi à ce nouveau rang, Jérusalem avait définitivement gagné son bras de fer avec Césarée.

L'invention de reliques en vue de promouvoir une métropole fut un moyen auquel les évêques eurent recours par la suite ; les exemples de Cyrille et Jean II, pour Jérusalem, inspirèrent probablement d'autres prélats. L'invention du chef de Jean-Baptiste en 453, sous l'épiscopat de Marcel d'Émèse, permit à la cité d'accéder au rang de métropole ecclésiastique, sous l'autorité de laquelle furent placés quatre suffragants[242]. De même, l'exemple de Chypre est encore plus spectaculaire. L'invention de l'apôtre Barnabé se produisit opportunément pour l'évêque de Salamine Anthémios à la fin du ve siècle. Une telle découverte autorisait l'Église de l'île de se prévaloir d'une origine apostolique et, par conséquent, de revendiquer son autonomie par rapport au patriarcat d'Antioche, avec lequel elle entretenait des rapports conflictuels. L'Église de Chypre obtint même l'autocéphalie, qui lui garantit une complète indépendance à l'égard de tous les autres sièges patriarcaux de l'empire. L'autocéphalie fut promue par Zénon puis confirmée par Justinien[243].

À Jérusalem la présence d'Étienne, personnage biblique majeur et apôtre selon certaines sources[244], a-t-elle permis d'ouvrir la voie à la conquête de l'autonomie du patriarcat hagiopolite acquise en 451 ? Au regard des exemples subséquents de Chypre et d'Émèse, l'hypothèse est permise. En tout cas, dès la translation d'Étienne à la Sainte-Sion en 415, le protomartyr devint une figure centrale de la Ville sainte. Il est devenu l'« archidiacre » de la Sainte-Sion, car c'est dans cette même église, selon la *Révélation d'Étienne*, qu'il fut archidiacre durant sa vie[245]. Le didascale Hésychius, quelques années après la translation, présente Étienne comme un citoyen (πολίτης) illustre de la Ville sainte, qui lui doit les plus insignes honneurs :

240. C'est, du moins, ce que laisse entre le pseudo-Zacharie (voir PSEUDO-ZACHARIE LE RHÉTEUR, *H.E.*, iii.3c, trad. G. GREATREX et alii, p. 115).

241. Cf. G. BARDY, « Le "brigandage" d'Éphèse et le concile de Chalcédoine », dans FLICHE-MARTIN IV, p. 237.

242. Voir E. CRONNIER, *Les inventions*..., p. 381-383.

243. Cf. E. CRONNIER, *Les inventions*..., p. 383-390. Voir également l'article d'Enrico Morini, spécialiste de la question chypriote : E. MORINI, « Apostolicità ed autocefalia in una chiesa orientale : la leggenda di S. Barnaba e l'autonomia dell'arcivescovato di Cipro nelle fonti dei secoli V e VI », SROC 2 (1979), p. 23-45. Sur le développement de la notion d'apostolicité en Orient et en Occident avant le concile de Chalcédoine., voir F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 (DOS 4), p. 39-105.

244. Cf. supra p. 126-131.

245. Cf. *Rév. Ét. B*, VIII, 49 (éd. S. VANDERLINDEN, p. 217). Cf. P. PEETERS, « Le sanctuaire de la lapidation de s. Étienne. À propos d'une controverse », AnBoll 27 (1908), p. 361.

> Mais nous, nous lui devons des fêtes à juste titre plus nombreuses, puisqu'il est citoyen de la Croix, familier de Bethléem, rejeton de la Résurrection, chargé du service des tables dans Sion, héraut de l'Ascension. C'est chez nous qu'il a fixé sa demeure et planté sa tente, chez nous qu'il a obtenu le « lot » de son ministère et la « part » de son martyre[246]. En ce lieu, il possède l'autel de son sacrifice et le sanctuaire de sa bénédiction, le champ de son enseignement, le théâtre de son éloquence. C'est de là qu'il a été enlevé aux cieux et qu'il nous a quittés pour aller vers le Christ[247].

Avec un tel personnage en son cœur, Jérusalem pouvait revendiquer une autorité particulière. L'arrivée de ce citoyen d'honneur établissait le fondement et la légitimité de la future émancipation de la Ville face à sa rivale séculaire, Césarée maritime[248].

3. Jean, Lucien et saint Étienne : quel scénario pour l'invention des reliques ?

Si nous formulons l'hypothèse que Jean II joua un rôle crucial dans la mise en scène de l'invention des reliques d'Étienne, il nous incombe de conjecturer les étapes de l'invention des reliques d'Étienne de décembre 415. Après la conférence du 28 juillet 415 et la tenue imminente d'un nouveau synode anti-pélagien en décembre, Jean prit probablement des dispositions pour la préparation de l'invention des reliques du protomartyr.

Tout d'abord, il s'acquit la collaboration du prêtre Lucien. Loin d'être un homme fruste et ignorant, comme le laisse entendre la *Révélation*, Lucien est intelligent, lettré, araméophone et hellénophone. Jean compta-t-il aussi sur l'aide d'autres collaborateurs ? Cela paraît probable même si les sources ne semblent pas l'indiquer. Toutefois, deux évêques, Eutone de Sébaste et Éleuthère de Jéricho, que la *Révélation* présente comme ceux qui accompagnèrent Jean à Caphar Gamala après l'annonce de la découverte du tombeau, pourraient avoir été des soutiens de Jean[249]. Jean et ses associés se mirent ensuite d'accord sur un lieu. Il fallait choisir un endroit qui fût assez proche de Lydda

---

246. Cf. Ac 8, 21.

247. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 2 (trad. M. Aubineau, SH 59, p. 329). Éd. M. Aubineau, SH 59, p. 328 : Ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῷ πλείονας εἰκότως ἑορτὰς ἐποφείλομεν, ἐπειδὴ πολίτης ἐστὶν τοῦ Σταυροῦ, τῆς Βηθλεὲμ οἰκεῖος, τῆς Ἀναστάσεως ἔκγονος, τῆς Σιὼν τραπεζοποιός, κῆρυξ τῆς Ἀναλήψεως. Παρ' ἡμῖν τὰς αὐλὰς καὶ τὰς σκηνὰς ἐπήξατο · παρ' ἡμῖν τῆς διακονίας τὸν κλῆρον καὶ τὴν μερίδα τοῦ μαρτυρίου ἔλαχεν. Ἐνταῦθα τῆς θυσίας τὸν βωμὸν ἔχει καὶ τῆς εὐλογίας τὸ βῆμα, τῆς διδασκαλίας τὸν ἀγρόν, τῆς ῥητορείας τὸ θέατρον. Ἐντεῦθεν εἰς οὐρανοὺς ἀνήχθη, καὶ πρὸς τὸν Χριστὸν ἀφ' ἡμῶν ἀπεδήμησεν.

248. Cf. E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 217-224 sur l'usage des reliques dans le contexte de l'émancipation urbaine.

249. Cf. *Rév. Ét. lat. A*, VIII, 44. Éd. S. Vanderlinden, p. 214.

pour que l'annonce de la découverte se fisse rapidement auprès des participants du concile. Il fallait également que le lieu dépendît du diocèse de Jérusalem, afin que Jean pût agir en toute liberté. Caphar Gamala, lieu-dit localisé dans le territoire de Jérusalem (*in territorio Hierosolymorum*)[250], parut approprié. Jean nomma alors Lucien prêtre à Caphar Gamala, peu de temps avant le concile de Diospolis. C'est ce que signale explicitement la *Révélation*, qui dit que Lucien venait d'être récemment établi prêtre dans le village de Caphar Gamala. Gamaliel dit en effet au prêtre : « C'est pourquoi nous avons voulu que tu quittasses un village pour que tu fusses prêtre dans celui-ci, afin que nous nous soyons révélés par toi[251]. » Le récit révèle ainsi, sans la moindre ambiguïté, que Lucien, fraîchement nommé, avait pour mission de découvrir les reliques des saints. Cette mission lui fut confiée, naturellement, par l'évêque Jean, qui se dessine derrière les traits du rabbin Gamaliel.

Il restait à choisir un saint à exhumer. Le choix se porta sur saint Étienne pour trois raisons. La première est qu'Étienne fut martyrisé à Jérusalem ; le retour d'un tel saint apporterait un surplus de prestige à la Ville sainte dans son conflit avec Césarée. Deuxièmement, après la coûteuse restauration de la Sainte-Sion par Jean II, il paraissait judicieux de transférer les reliques du premier diacre, comme le précisent certaines recensions de la *Révélation*, dans le *diakonikon* (« sacristie ») de la Sainte-Sion, une chapelle attenante à l'église principale[252]. Le saint y aurait une place centrale. Par un jeu de correspondance phonétique, le *diakonikon* (διακονικόν) pouvait ainsi passer pour la chapelle où Étienne officia comme diacre (διάκονος) à Jérusalem. Comme le confirme la *Révélation*, on apporta les reliques du bienheureux Étienne « dans la sainte église de Sion, où il avait été aussi ordonné archidiacre[253]. » Enfin, la troisième et plus importante raison est d'ordre calendaire. Comme le concile de Diospolis se tenait à la fin du mois de décembre, il fallait que le jour de l'invention ou de la translation correspondît au jour de commémoraison du saint découvert. Le choix se porta donc sur Étienne, dont la fête était placée au 26 décembre depuis le IVe siècle[254]. La translation d'Étienne le 26 décembre, le jour de sa fête annuelle, n'avait donc rien d'un hasard. C'est en fonction de cette date, qui correspondait à un jour de la semaine où allait se tenir le concile de Diospolis, que Jean choisit Étienne.

---

250. *Rév. Ét. lat. A*, I, 1 (éd. S. VANDERLINDEN, p. 190).

251. *Rév. Ét. B*, V, 27. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 207 : *Ideo namque te ex alia in hac villa voluimus esse sacerdotem, ut per te manifestaremur.*

252. En *Rév. Ét. gr. C* et *Rév. Ét. ar.* (ms. Vatican ar. 155) ; cf. infra p. 209. Sur la Sainte-Sion et les reliques qu'elle renfermait, voir P. MARAVAL, *Lieux saints*..., p. 257-258.

253. *Rév. Ét. B*, VIII, 49. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 217 : *in sanctam ecclesiam Sion, ubi et archidiaconus fuerat ordinatus.*

254. Sur les dates de la Saint-Étienne, cf. chapitre 6, p. 313 et suivant.

Jean établit la succession des événements. Lorsqu'il serait arrivé le 19 décembre à Lydda, pour l'ouverture du concile, Lucien gagnerait Lydda le jour même ou le lendemain pour annoncer à tous les participants la découverte miraculeuse d'Étienne à Caphar Gamala. Le 20 décembre, Jean demanderait à deux évêques du concile, Eutone et Éleuthère, de se rendre avec lui pour constater la présence des tombeaux ; leur venue constituerait un témoignage impartial qu'ils présenteraient aux autres évêques restés à Lydda. Revenus à Lydda le jour même, les trois évêques reprendraient le cours des débats conciliaires. À la fin du synode, le 26 décembre, Jean, accompagné d'autres prêtres et évêques présents, quitterait Lydda, s'arrêterait à Caphar Gamala pour recueillir les reliques d'Étienne, et procéderait enfin à la translation solennelle de ses reliques au *diakonikon* de Sion. Comme nous l'avons vu, ce scénario fonctionna à merveille[255].

Enfin, pour assurer la publicité de cette invention, on écrivit un texte, la *Révélation d'Étienne*. Peu de temps avant l'invention de décembre 415, Jean, probablement avec l'aide de Lucien et de scribes anonymes, élaborèrent ensemble un récit, en grec, qui pût justifier la présence des reliques du protomartyr dans un village perdu de Palestine. Le coup de génie des rédacteurs du texte fut d'établir une correspondance artificielle entre Gamala et Gamaliel. Ainsi le « village du chameau » (*kfar gamlā*) devint le « village de Gamaliel ». Une fois la propriété du village restituée au rabbin, il était aisé d'expliquer que Gamaliel, contemporain des apôtres et d'Étienne, ait rapporté le corps du martyr dans sa prétendue *villa*. On tira aussi profit de la présence voisine du village de Caphar Salama pour inventer un autre personnage, Sélémias, fils aîné de Gamaliel. D'aucuns pourront rétorquer que Jean reprit un fonds de traditions relatives à Gamaliel qui auraient circulé autour du village de Caphar Gamala. Cette idée n'a de fondement que si l'on suppose que le toponyme « Gamala » (*Gāmlā*, גַּמְלָא) pût s'assimiler à « Gamaliel » (*Gamlī'ēl*, גַּמְלִיאֵל)[256]. Or un locuteur araméophone de l'époque ne pouvait confondre deux formes si distinctes l'une de l'autre. De plus, aucune trace archéologique ni textuelle n'établit de lien entre le hameau de Gamala et le personnage de Gamaliel. Le rapprochement des deux noms, qu'opérèrent les rédacteurs de la *Révélation*, est aussi artificiel que le récit d'invention qu'ils mirent au point. Un tel procédé, convenu et prévisible, permettait cependant de dessiner une nouvelle géographie sacrée, sur laquelle les croyants allaient bâtir de nouveaux lieux de la mémoire chrétienne : « La légende investit les lieux, tandis que les lieux créent l'histoire », dit avec grande finesse E. Cronnier[257]. En revanche, la présence

255. Cf. supra p. 177-180.

256. Cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 253-254.

257. E. Cronnier, *Les inventions...*, p. 93. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesus*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1958, p. 67-73

contigue de Gamaliel, Étienne, Nicodème et Abib, bien qu'elle soit indépendante de Caphar Gamala, ressortit à plusieurs traditions littéraires comme le roman pseudo-clémentin et le cycle pilatien. Il revient sûrement à Jean et à ses collaborateurs, dont Lucien, d'avoir puisé dans ces œuvres pour la rédaction de certaines parties de la *Révélation*.

La version grecque mise au point par Jean et son cercle fut copiée en deux exemplaires, qui furent à l'origine des recensions α et β. Une copie fut gardée par l'évêque tandis que l'autre fut confiée à Lucien. Quelques jours après l'invention, Avit de Braga rencontra Lucien, qui lui dicta en grec, à partir de son exemplaire écrit (recension α), le récit de l'invention. Avit traduisit ensuite son texte en latin ; cette retranscription est la recension latine A, ou *Révélation latine A*. Quant à Jean, il aurait amplifié légèrement la première version en y ajoutant quelques miracles et surtout en insistant sur son propre rôle dans le dénouement de cette affaire. Cette version revue et corrigée (recension β) fut mise en circulation par le cercle de Jean et donna naissance à la plupart des versions de la *Révélation* connues à ce jour, en latin, grec et dans les langues orientales.

L'invention des reliques d'Étienne fut ainsi minutieusement mise au point par Jean II de Jérusalem, soutenu par son affidé Lucien. Leur conjuration, scellée dans le secret de l'église de Caphar Gamala, permit de bouleverser le cours des événements de décembre 415. Grâce à un scénario savamment préparé, les deux hommes furent assez habiles pour éteindre une crise qui opposait l'évêché de Jérusalem et les Latins depuis plus de vingt ans. Dans le même temps, ils réussissaient à conférer un prestige renforcé à la Ville sainte en y important un saint biblique. Enfin, en écrivant et diffusant la *Révélation d'Étienne*, ils se dotaient d'un formidable outil idéologique qui assurait à l'inventeur en chef, Jean de Jérusalem, une légitimité inébranlable.

⁂

Bilan

L'invention d'Étienne, comme d'autres inventions des IVe et Ve siècles, ne peut être découplée de son contexte théologique et historique. L'événement n'est en rien une coïncidence. Au cœur des attaques dont il faisait l'objet, Jean prépara minutieusement cette découverte en vue de désamorcer la longue succession de crises qui ébranlèrent

sur le rapport entre toponyme et invention.

son diocèse depuis le début de son épiscopat. Grâce à cette invention savamment préparée, Jean fut assez habile pour éteindre une crise qui l'opposait aux Latins depuis plus de vingt ans. Dans le même temps, il réussissait à conférer un prestige renforcé à la Ville sainte en y important un saint biblique. Enfin, Jean n'omit pas de fournir à sa mise en scène un support littéraire et idéologique, la *Révélation d'Étienne*, un formidable outil idéologique qui assurait à l'inventeur de saint Étienne, Jean de Jérusalem, une légitimité inébranlable.

Le texte de la *Révélation* est donc indissociable de l'événement de l'invention des reliques. On peut même dire que c'est le texte qui a créé l'invention. Sans la *Révélation d'Étienne*, il n'y a ni sanction divine ni récit étiologique justifiant la présence de reliques. Sans la *Révélation d'Étienne*, il n'y a ni de Gamaliel ni même de « village de Gamaliel ». Sans la *Révélation d'Étienne*, il n'y aurait aucune tombe d'Étienne. L'invention du protomartyr est d'abord et surtout un événement littéraire avant d'être une découverte archéologique ; les circonstances de l'invention, connues seulement par la *Révélation*, n'existent que dans l'imagination hagiographique de ses auteurs. C'est bien le texte hagiographique qui a créé la tombe du martyr, en investissant une ruine abandonnée de Palestine d'une fiction sacrée, de laquelle naîtra un culte chrétien appelé à une postérité remarquable. Cette fiction, en détournant des personnages comme Gamaliel et Nicodème, contribuait aussi à écrire une nouvelle histoire de la Palestine, celle d'une terre chrétienne se réappropriant la mémoire juive pour mieux s'y substituer[258].

L'étude de la *Révélation d'Étienne* nous aura surtout montré que, derrière la « matière hagiographique », se cache la pieuse « machination hagiographique », selon les termes de G. Philippart[259]. En effet, Jean II de Jérusalem usa du texte hagiographique au service d'une vaste machination ourdie contre ses rivaux, les Latins de Bethléem et le métropolite de Césarée. Aucun moyen, même le mensonge d'une apparition divine, ne fut négligé par Jean afin de persuader ses adversaires de l'authenticité de l'invention d'Étienne, qui fut pourtant cyniquement mise en scène par ses soins[260]. La *Révélation d'Étienne*, dans laquelle se lisent ainsi les conflits d'autorité et querelles doctrinales qui ébranlèrent le diocèse de Jérusalem au début du ve siècle, doit être saisie comme un outil au service des stratégies politiques de Jean II visant à sacraliser et légitimer son

258. Cf. A. S. Jacobs, *Remains of the Jews*..., p. 183-186.

259. G. Philippart, « Le riche et encombrant héritage de Jean Bolland (1643) et le fantôme hagiologique », dans E. Bozóky (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, Brepols, 2012 (Hagiologia 8), p. 9-34, surtout p. 33.

260. Sur la manipulation des clercs dans l'invention de reliques, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 294-295 ; P. A. Hayward, « Demystifying the role... », p. 123-131.

autorité[261]. À ce sujet, A.-M. Helvétius remarque que le contexte polémique de le *Révélation* est un trait que partagent la plupart des récits d'invention de reliques :

> Plutôt que la découverte, c'est le texte qui est important. C'est le texte qui est lié à de vrais enjeux de pouvoir par rapport aux autorités ecclésiastiques et laïques ou de rivalité par rapport à d'autres communautés religieuses. Les récits d'invention de reliques sont toujours riches en renseignements de tout genre par le fait même qu'ils sont polémiques, qu'ils sont le lieu de revendications diverses et de propagande[262].

En montrant qu'il est choisi par Dieu pour mettre au jour les reliques du protomartyr, Jean insiste complaisamment sur sa sainteté[263], dans un récit qu'il a lui-même mis au point. Cet artifice narratif lui permit de laisser accroire que la providence divine était de son côté et non de celui de ses rivaux acharnés. Le texte hagiographique a ainsi servi les buts que l'évêque s'était fixés pour reconquérir, à tout prix, une légitimité perdue. Comme le remarque G. Philippart, « l'hagiographie est toujours ancillaire » et il convient de « chercher à identifier les causes qu'elle sert et les moyens qu'elle emploie[264] ». Si la *Révélation* marque la naissance du culte d'Étienne en Orient, elle est surtout le lieu où Jean invente sa propre légende, celle d'un évêque saint et orthodoxe dont l'élection divine le prémunit de toute contestation. Si l'on en juge par l'issue du concile de Diospolis, Jean parvint, grâce à la fiction hagiographique, à paraître aux yeux de ses rivaux tel l'évêque saint et orthodoxe que la *Révélation* dépeint. Pour fictive qu'elle fût, l'œuvre hagiographique assura à l'évêque un réel succès.

261. Cf. E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 119-169, sur l'usage des reliques comme moyen de légitimation du pouvoir royale au Moyen Âge.

262. A.-M. Helvétius, « Les inventions de reliques... », p. 311.

263. Cf. *Rév. Ét. lat. A*., II, 6 ; IV, 18 ; V, 26 ; VI, 32 : *sancto Ioanni*, *sancto episcopo Ioanni*.

264. G. Philippart, « Le riche et encombrant héritage... », p. 33.

CHAPITRE 4
LES SANCTUAIRES D'ÉTIENNE À JÉRUSALEM : LA RIVALITÉ DES LIEUX DE MÉMOIRE

Au début du ve siècle, Jérusalem est la destination majeure du pèlerinage chrétien en Orient[1]. Sur les lieux foulés par les grandes figures bibliques, et surtout Jésus, les chrétiens désirent se recueillir et voir *in situ* ce que seule leur pieuse imagination, à travers la lecture des textes sacrés, leur avait fait entrevoir. Depuis les confins de l'Occident, moines, marchands et voyageurs se rendent dans la ville où le Christ avait souffert et ressuscité, espérant voir de leurs propres yeux et toucher de leurs propres mains les lieux qui furent témoins des différents épisodes de sa vie terrestre. Au moment où Étienne est découvert puis transféré dans la Ville sainte, Jérusalem est déjà, depuis un siècle, une destination incontournable des chrétiens voyageant en Palestine, Syrie et Égypte.

Pourtant, Jérusalem fut pendant longtemps une cité ignorée des pèlerins. En effet, l'attitude des chrétiens à l'égard du pèlerinage à destination de Jérusalem demeura, jusqu'au IVe siècle, plutôt négative[2]. Pour Origène, rendre un culte à Dieu dans un lieu particulier était un trait du paganisme car les chrétiens, conformément à la parole de Jésus en Jn 4, 21-24, ne doivent adorer le Père « ni sur cette montagne ni à Jérusalem » mais « en esprit et en vérité[3]. » Même le syntagme « ville sainte » (ἁγία πόλις) de Mt 27, 53 embarrasse à tel point Origène qu'il le dissocie de la ville terrestre de

1. Sur le pèlerinage chrétien à Jérusalem, voir B. Kötting, *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, Regensburg, 1950 (FV 33-35) ; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, Aris & Phillips, ²2002, p. 18-19. ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982 ; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, ³2011.

2. Sur l'attitude des Pères de l'Église au sujet de Jérusalem, voir P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; B. Bitton-Ashkelony, « The Attitudes of Church Fathers toward Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries », dans L. I. Levine (éd.), *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, Continuum, 1999, p. 188-203 ; P. Maraval, « L'empereur Constantin aux origines des pèlerinages », dans M.-F. Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Gallimard — Monde la Bible, 2004, p. 658-666, surtout p. 659-662.

3. Voir Origène, *Contre Celse*, III, 35 ; VII, 34 (éd. et trad. M. Borret, SC 136, p. 80-81 ; SC 150, p. 92-95).

Jérusalem[4]. Aux yeux de Grégoire de Nysse, faire le pèlerinage à Jérusalem n'augmente en rien la foi et se rendre aux lieux saints ne rapproche aucunement de Dieu[5]. De plus, pour le Père cappadocien, Jérusalem n'a rien de saint car la cité est un repaire de fornicateurs, d'adultères et de voleurs ; ses habitants y sont comparés à des « bêtes sauvages, des gens de même sang [qui] se jettent les uns contre les autres, et pour un gain insignifiant » (θηρίων δίκην τῷ αἵματι τῶν ὁμοφύλων ἐπιτρεχόντων ἀλλήλοις ψυχροῦ κέρδους χάριν)[6]. Eusèbe de Césarée, malgré sa proximité avec l'empereur bâtisseur Constantin, conserva une opinion négative au sujet de la Jérusalem terrestre ; elle n'est ni une « ville sainte » ni la « ville de Dieu[7]. » Jérôme de Stridon, reprend les arguments de ses prédécesseurs[8]. Alléguant Jn 4, 21-24, il rappelle que le véritable adorateur n'a pas besoin de se rendre à Jérusalem, la « cité qui a tué les prophètes et versé le sang du Christ » (*quae occidit prophetas et Christi sanguinem fudit*)[9]. Dans une autre épître, Jérôme relaie une opinion commune, parmi les chrétiens de son époque, selon laquelle Jérusalem est une ville maudite, car elle fut le lieu du meurtre de Jésus-Christ : « Ils la nomment maudite, cette terre, parce qu'elle a bu le sang du Seigneur » (*maledictam terram nominant quod cruorem Domini hauserit*)[10].

Toutefois les mentalités commencèrent à évoluer au cours du IVe siècle. L'attitude traditionnelle de rejet, exprimée par les Pères de l'Église des IIIe et IVe siècles, laissa la place à celle d'une vénération croissante pour les lieux saints de Jérusalem. C'est notamment grâce à l'œuvre architecturale de Constantin que la topographie hiérosolymitaine prit un tour inédit[11]. Après la découverte de la croix et du tombeau de

---

4. Origène, *Commentariorum series* (CPG 1450, 2), 139, éd. E. Klostermann, GCS 38, p. 289-290. Cf. R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 1992, p. 91 ; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?*, p. 360.

5. Voir Grégoire de Nysse, *Lettre* 2, 16 (éd. et trad. P. Maraval, SC 363, p. 120-121). Sur les critiques de Grégoire de Nysse au sujet du pèlerinage, voir aussi B. Kötting, « Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik », SP 5 / TU 80 (1962), p. 360-367 ; B. Bitton-Ashkelony, « The Attitudes... », p. 194-201. À propos de la controverse que suscita cette lettre entre catholiques et protestants durant la Réforme, voir P. Maraval, « Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, *Lettre 2*) » RHPR 66 (1986), p. 131-146.

6. Cf. Grégoire de Nysse, *Lettre* 2, 10 (éd. et trad. P. Maraval, SC 363, p. 116-117).

7. Sur la position d'Eusèbe au sujet de Jérusalem, voir P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?*, p. 347-401.

8. Sur la position de Jérôme sur le pèlerinage en Terre sainte, voir B. Bitton-Ashkelony, « Jérôme en Orient : une transformation identitaire », dans A. Amir-Mœzzi et J. Scheid (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 51-70. Voir également M. Sághy, « La notion de "lieu saint" dans les premières Vies de saints », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval* (CRHCB, Monographies 23), Paris, AACHCB, 2006, p. 436-437.

9. Jérôme de Stridon, *Lettre* 58, 2 (éd. et trad. J. Labourt, III, p. 75).

10. Jérôme de Stridon, *Lettre* 46, 8 (éd. et trad. J. Labourt, II, p. 108).

11. Sur le rôle de Constantin dans la naissance de la Jérusalem chrétienne, voir surtout l'article de P. Maraval, « The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century) »,

Jésus-Christ, sous l'épiscopat de Macaire de Jérusalem (325-333), Constantin fit construire un immense complexe architectural sur les lieux de la découverte. Appelé ultérieurement Saint-Sépulcre par les Croisés, cet ensemble comprenait le Martyrium, une basilique à cinq nefs abritant la relique de la vraie Croix, l'Anastasis, une rotonde élevée sur le tombeau du Christ, et le Golgotha, un *atrium* à portiques séparant le Martyrium de l'Anastasis et situé sur le lieu supposé de la Passion[12]. Constantin fit également bâtir l'Eleona sur le mont des Oliviers, l'église de la Nativité à Bethléem et la basilique de Mambré[13]. Cyrille, évêque de Jérusalem de 350 à 386, poursuivit les ambitions architecturales de Constantin en dotant la Ville de nombreux sanctuaires ; il mena également une politique de prestige en favorisant les pérégrinations auprès de la sainte Croix et en instaurant des relations étroites avec le pouvoir constantinopolitain[14]. Jean II de Jérusalem, comme son prédécesseur immédiat Cyrille, fut un bâtisseur qui, comme nous le verrons, ne ménagea pas ses efforts pour l'agrandissement et l'embellissement de la Sainte-Sion.

La construction d'églises[15] et la croissance du pèlerinage, au cours des IVe et Ve siècles, contribuèrent à transformer profondément la Jérusalem juive, « maudite par Dieu » (comme le révèlent les propos de Jérôme et Grégoire de Nysse), en Jérusalem chrétienne, bénie par Dieu. Lorsqu'il se rend en Palestine en 333, le pèlerin de Bordeaux ne mentionne quasiment aucun lieu qui soit rattaché à des événements du Nouveau Testament. Les endroits qu'il traverse évoquent pour lui seulement des épisodes de l'Ancien Testament ; à son époque, Jérusalem ne semble pas avoir encore été appropriée par la mémoire chrétienne[16]. Pourtant, quelques décennies plus tard, la cité palestinienne était devenue le cœur du pèlerinage chrétien et le sanctuaire de la mémoire de Jésus et de ses premiers disciples. En somme, la ville juive était devenue un lieu saint du christianisme[17]. L'édification de nombreux *loca sancta* liés à l'histoire sainte,

---

DOP 56 (2002), p. 63-74, surtout p. 66-67. Cf. P. MARAVAL, « L'empereur Constantin... », p. 662-666 ; *Lieux saints*..., p. 66-68 ; R. L. WILKEN, *The Land Called Holy*..., p. 85-88 ; A. S. JACOBS, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2004, p. 143-158.

12. Pour une brève description de ces bâtiments, voir P. MARAVAL, *Lieux saints*..., p. 252-257. Pour une monographie détaillée sur le Saint-Sépulcre, avec plans, voir V. C. CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 vol., Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1974.

13. Cf. P. MARAVAL, *Lieux saints*..., p. 265 ; 272-273 ; 275.

14. Voir J. W. DRIJVERS, « A Bishop and its City: Cyril of Jerusalem », SP 42 (2006), p. 113-125, surtout p.118-119 sur la construction d'églises et de monastères. Sur la politique de Cyrille en faveur de Jérusalem, cf. supra p. 187-189.

15. Cf. R. L. WILKEN, *The Land Called Holy*..., p. 183-187.

16. Cf. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, Quadrige ²2017, p. 9-49.

17. Voir R. A. MARKUS, « How on Earth Could Places Become Holy? Origin of the Christian Idea of Holy Places », JECS 2.3 (1994), p. 257-271. L'expression « lieu saint » (ἅγιος τόπος), apparaît la première fois

ainsi que la promotion du pèlerinage, favorisèrent l'éclosion d'une nouvelle topographie imaginaire, au centre de laquelle la Jérusalem idéalisée, voire fantasmée, des pèlerins se superposa définitivement à la Jérusalem terrestre du judaïsme antique[18]. Comme le remarque justement M. Halbwachs, la mémoire chrétienne, en s'investissant dans une partie des lieux les plus sacrés du judaïsme hiérosolymitain, permit de rehausser le prestige de la ville et d'en faire une des destinations les plus convoitées de la chrétienté :

> La mémoire collective chrétienne n'a pu s'annexer une partie de la mémoire collective juive qu'en s'appropriant une partie de ses souvenirs locaux, et en transformant du même coup toute sa perspective sur l'espace historique. Il en est ainsi quand un groupe territorial s'unit à un autre dont les terres sont plus nobles, plus anciennes : ses terres aussi en sont rehaussées, et gagnent en prestige[19].

Cette mise en scène d'une nouvelle Jérusalem chrétienne, au travers de vastes chantiers architecturaux, permit d'attirer un flux toujours plus important de pèlerins chrétiens en direction de Jérusalem. Moines et grands laïcs affluèrent dans la Ville devenue sainte pour y contempler les lieux les plus sacrés de la mémoire chrétienne ; certains d'entre eux, comme Mélanie la Jeune, s'y installèrent définitivement pour être au plus près des lieux foulés par les saints des temps passés. Jérôme lui-même fut aussi marqué par ce changement de conception : malgré ses propos véhéments au sujet de Jérusalem, il finit par s'installer à proximité de la ville, à Bethléem, où il fonda un monastère à la fin du IVe siècle[20].

---

dans la *Vie de Constantin*, III, 52 (voir éd. F. Winkelmann, SC 559, p. 416 ; trad. M.-J. Rondeau, SC 559, p. 417). Quant à l'expression « terre sainte », elle apparaît la première fois en hébreu en Za 2, 16 (אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ) ; cf. R. L. Wilken, *The Land Called Holy*..., p. 17-19.

18. Voir l'article de B. Leyerle sur la façon dont les pèlerins, à travers leur journal de voyage, façonnent leur propre cartographie imaginaire des lieux saints, selon leurs intérêts, leur science et leur statut social : B. Leyerle, « Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives », AAR 64.1 (1996), p. 119-143. Sur l'émergence d'un nouveau paysage chrétien de Palestine, voir C. Freeman, *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, Turin, Einaudi, 2012, p. 29-34 ; H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, New York, OUP, 2008, p. 211. Voir également A. S. Jacobs, *Remains of the Jews*..., p. 139-199 sur l'appropriation et l'invention chrétienne de Jérusalem par la munificence impériale, les fondations monastiques et l'invention de saints vétéro-testamentaires.

19. M. Halbwachs, *La topographie légendaire*..., p. 140.

20. Sur les motivations du pèlerinage en Terre durant l'Antiquité tardive, voir E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 128-154 ; M. Kaplan, « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23), p. 249-262.

L'invention d'Étienne et sa translation à Jérusalem eurent lieu à l'époque de ce vaste mouvement de recomposition topographique de la Palestine. L'étude du dossier d'Étienne peut-il nous permettre de préciser le rôle des sanctuaires dédiés à la mémoire du protomartyr, au cours de la première moitié du ve siècle, dans la construction d'une Jérusalem chrétienne ? En s'appuyant sur de nouveaux documents et en analysant en détail certaines pièces du dossier hiérosolymitain d'Étienne, nous tenterons d'éclairer les ressorts de la construction de la mémoire d'Étienne à Jérusalem, dans un contexte de tensions théologiques et de conflits de légitimité.

A. Une revendication locale : le *martyrion* de Caphar Gamala

La version syriaque de la *Révélation d'Étienne* est le seul texte qui nous renseigne sur l'existence d'un *martyrion* (*bēt sāhdē*) de saint Étienne à Caphar Gamala. D'après le scribe syriaque, la construction de ce *martyrion* avait été promise par l'évêque de Jérusalem : « Il [*scil.* Jean II] promit de bâtir un *martyrion* à l'endroit où il fut trouvé et un autre dans la ville où reposeraient les ossements du saint et ami de Dieu[21]. » Dans son exhortation finale, le scribe anonyme adresse un message d'encouragement aux desservants du sanctuaire :

> C'est pourquoi je vous prie, vous tous qui écoutez, de vous souvenir de moi dans vos saintes prières, que Dieu agrée, tandis que vous vous associez, à la mesure de vos forces, et portez secours aux frères qui peinent dans le *martyrion* du saint, pour l'honneur et la gloire de Notre-Seigneur, ainsi que pour le repos des saints et authentiques ossements du premier et illustre martyr *mār*[22] Étienne et de ceux de ses compagnons[23], afin que ceux qui se rassemblent pour participer au *martyrion* de *Kfar Gamlā* obtiennent de bons fruits en Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui reviennent la gloire et l'honneur pour les siècles, amen[24].

---

21. *Rév. Ét. syr.*, VIII, 48-49. Éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 102 : ܗܘ ܕܒܢܐ ܒܝܬ ܣܗܕܐ ,ܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܫܡܗ ܕܐܬܟܚܕ ܒܗ ܘܒܐܚܪܬܐ ܕܢܗܘܐ ܫܡܗ ܕܩܒܝܪ ܐܠܗܐ ,ܫܡܥܘܢ ܕܒܝܬ ܐܠܗܐ ܘܚܒܝܒܗ ܕܐܬܟܢܫ ܒܗ ܘܒܐܚܪܬܐ ܕܢܗܘܐ ܫܡܗ ܕܩܒܝܪ

Bien qu'aucune trace archéologique de ce *martyrion* n'a été recouvrée[25], le témoignage de la *Révélation syriaque* atteste l'existence d'un tel édifice. En outre, selon la lettre d'Avit et la recension latine A de la *Révélation de Lucien*, Lucien avait gardé par devers lui quelques reliques du saint avant sa translation à la Sainte-Sion ; il en avait remis quelques-unes à Avit de Braga, qui en a lui-même donné à Orose[26]. Par conséquent, le prêtre a pu, avec le parrainage de Jean II, faire bâtir un sanctuaire qu'il dédia avec les quelques reliques d'Étienne, mais aussi celles de Gamaliel, Nicodème et Abib, qu'il détenait. Hormis ce bref passage de la *Révélation* syriaque, nous n'avons pas d'autres informations au sujet de ce sanctuaire de Caphar Gamala. Cependant, l'auteur syriaque, qui a ajouté, comme en appendice, cette référence au *martyrion* de Caphar Gamala, semble attaché à la spécificité de ce sanctuaire local, notamment vis-à-vis des grands sanctuaires hagiopolites. La *Révélation* syriaque livre un indice en ce sens. Lorsque les tombes sont découvertes, ce n'est pas l'évêque de Jérusalem qui déchiffre les inscriptions, comme dans l'ensemble des versions, mais « un homme qui savait lire l'hébreu » (*gabrā d-yāda' 'ebrā'īt l-meqrā*)[27]. L'évêque Jean II se retrouve donc écarté de la découverte des saints. Cette réécriture semble révéler que le copiste désire souligner l'indépendance du sanctuaire de Caphar Gamala de l'autorité épiscopale de Jérusalem. En refusant à Jean II tout rôle dans la découverte des tombeaux de Caphar Gamala, l'auteur, faisant écho aux revendications locales des desservants, souhaitait, sans nul doute, affirmer l'autonomie du *martyrion*. Nous pouvons également faire l'hypothèse que ce texte, émanant de la communauté de Caphar Gamala, pouvait être être lu lors de la fête de saint Étienne, en commémoration, de l'invention de ses reliques.

Il pourrait être utile de préciser l'emplacement du village de Caphar Gamala. Caphar Gamala (en araméen *kfar gamlā*, « le village du chameau ») a généralement été identifié avec le hameau moderne de Beit-Jimāl (« le village du chameau » en arabe), situé à proximité de de Beth Shemesh ; à vol d'oiseau, la bourgade se trouve à vingt-deux kilomètres à l'ouest de Jérusalem[28]. Le salésien A. Belloni y fonda, au XIXe siècle, une école agricole dispensant une éducation pour les enfants pauvres palestiniens, notamment les orphelins ; elle devint, à partir de 1958, un pensionnaire puis une école élémentaire. L'établissement est aujourd'hui un lieu de retraite pour les pèlerins[29].

ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 210.

25. Cf. infra p. 203-205.

26. Avit de Braga, *Lettre*, 8-9 (éd. S. Vanderlinden, p. 189).

27. *Rév. Ét. syr.*, VIII, 44 (éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 102).

28. Voir *TIR. Iudaea. Palaestina*, p. 98.

29. Sur l'histoire de la fondation salésienne, voir A. Strus, *Bet Gemal. Pathways to the Tradition of Saints Stephen and Gamaliel*, Rome, Pontificia Università Salesiana, 2000, p. 5-8.

Des fouilles menées dans le village, entre 1916 et 1922, mirent au jour les fondations d'une église d'époque byzantine, ainsi que deux tombes[30]. La proximité des toponymes ancien et moderne, tous deux signifiant le « village du chameau », étayée par la présence de quatre grottes funéraires, a conduit les archéologues et les pères salésiens à y déceler les vestiges de la villa de Gamaliel, dans laquelle le rabbin inhuma les corps d'Étienne, Nicodème et Abib selon le récit de la *Révélation d'Étienne*[31]. La villa aurait ensuite été aménagée en chapelle à l'époque byzantine. Les grottes découvertes auraient ainsi servi de tombes en abritant les corps des saints. C'est la grotte occidentale qui attira surtout l'attention des archéologues : plus spacieuse que les autres, elle disposait d'une entrée dans une annexe de la chapelle qui, semble-t-il, devait être une sacristie[32]. Ce caveau funéraire fut identifié comme le tombeau de saint Étienne. De plus, un médaillon de mosaïque, très fragmentaire, fut découvert dans la nef de l'église byzantine. Selon la restitution d'É. Puech, le texte mentionnerait le prêtre Lucien et le moine Miget, qui assista Lucien dans la découverte des reliques d'Étienne :

[+ Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ βωή]θε | [σον Λουκιάν]ου | [εὐσεβεστά]του | [πρεσβ(υτέρου) καὶ ἡγ]ουμέ | [νου Μεγεθίου θ]εο | [σεβεστάτου | +]

« [+ Seigneur Jésus, pro]tè[ge Lucie]n, [le prêtre t]rès [pieux, l'hig]oumè[ne très d]év[ot, Mégéthios +][33] »

Une autre inscription grecque a été découverte au nord du complexe, à Khirbet Jiljil ; toujours selon É. Puech, elle ferait référence au « *diakonikon* d'Étienne, le premier martyr », τὸ διακ(ονικὸν [Στε]φάνου π[ροτο]μάρ(τυρος). Le lieu de découverte de l'inscription, un pressoir, aurait été anciennement un mausolée où reposaient les reliques du saint[34]. La présence d'un tel sanctuaire paraît plausible d'autant plus que la version syriaque de la *Révélation d'Étienne* mentionne un martyrion (*bēt sāhdē*) à Caphar Gamala[35]. Le toponyme Jiljil, de l'araméen *galgal* (« cercle »), pourrait équivaloir au grec

30. Sur une description de ces vestiges archéologiques, voir F.-M. Abel, « Une chapelle byzantine à Beit el-Djemal », RB, N.S., 16 (1919), p. 244-248 ; A. Strus, *Bet Gemal*..., p. 50-60.

31. C'est la thèse qui fut défendue, dès l'origine, par les pères salésiens puis étayée par le directeur des fouilles Maurice Gisler. Voir M. Gisler, « Das Grab des Heiligen Stefan », *Das Heilige Land* 61 (1917), p. 15–21 ; Id., « Il primitivo sepolcro di S. Stefano Protomartire e dei santi Gamliele, Nicodemo ed Abibone a Cafargàmala » dans A. Sachetti (éd.), *Identificazione Cafargamala = Beitgemal. Documenti Serie A. Prove e Testimonianze (Documenti A.3.)*, Bet Gemal, typ. S. Stefano, 1934, p. 1-37 ; Id., *« ΚΑΦΑΡΓΑΜΑΛΑ » : il sepolcro di Santo Stefano Protomartire e dei Santi Nicodemo, Gamaliele e Abibone, ritrovato a Beitgemal (Palestina) dai Salesiani del Ven., Don Bosco*, Mönchengladbach, B. Kühlen, 1923.

32. Voir F.-M. Abel, « Une chapelle byzantine... », p. 246.

33. É. Puech, « Un mausolée de saint Étienne à Khirbet Jiljil - Beit Gimal (Pl. I) », RB 113 (2006), p. 104.

34. É. Puech, « Un mausolée de saint Étienne... », p. 111 ; 119-123.

35. *Rév. Ét. syr.*, VIII, 50 (éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 103). Cf. F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et

στέφανος, signifiant « couronne » et Étienne, et expliquer la forme circulaire du monument mis au jour.

Cependant les restitutions hardies d'É. Puech ont toutes été remises en cause par L. di Segni et S. Gibson dans un article fouillé de 2007[36]. Pour ce qui concerne la mosaïque de la nef, les quelques lettres restantes n'autorisent en aucun cas une restitution aussi précise. Outre des problèmes d'ordre linguistique, que soulèvent les deux chercheurs, la restitution d'É. Puech suppose que l'inscription fut élaborée lors du vivant de Lucien et que Mégéthios (ou Miget) devint higoumène d'un hypothétique monastère fondé après l'invention des reliques de saint Étienne. Or la *Révélation d'Étienne* présente Miget comme un simple moine et non comme un abbé[37] ; quant à la construction d'un *martyrion* à Caphar Gamala après l'invention, hormis une brève allusion dans la version syriaque, les sources restent obstinément muettes. Pour le supposé « *diakonikon* » d'Étienne retrouvé à Khirbet Jiljil, L. di Segni et S. Gibson ont parfaitement démontré que le pressoir a toujours été un pressoir ; ils n'ont pu déceler la trace d'un mausolée antérieur. Par conséquent, la proposition de lecture d'É. Puech, pour l'inscription retrouvée à proximité du pressoir, est tout aussi sujette à caution que celle du médaillon[38]. Or les restitutions d'É. Puech sont fondées sur l'idée que le site de Beit-Jimāl est le lieu de la découverte des reliques d'Étienne. Or, cette hypothèse, bien

---

ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... », p. 210.

36. L. DI SEGNI et S. GIBSON, « Greek Inscriptions from Khirbet el-Jiljil and Beit Jimal and the Identification of Caphar Gamala », BAIAS 25 (2007), p. 117-145.

37. Nous reproduisons les utiles critiques de L. DI SEGNI et S. GIBSON, « Greek Inscriptions... », p. 139-140 : « According to Puech, 'cette proposition respecte de bout en bout la phraséologie habituelle'. We beg to disagree. Some examples : the usual abbreviated invocation is Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)έ : Κύριε Ἰησοῦ or Κύριε Χ(ριστ)έ are both known, but usually not in abbreviated form. For the spelling βοήθεσον with *epsilon* instead of *eta* (we shall pass over the fact that both in the drawing and in the copy Puech writes βωήθεσον with an *omega*), Puech cites three examples (2006 : 104, n.7), which when checked are revealed to be just one, a graffito from Wadi Haggag in Sinai (*SEG* 26 : 1661) cited three times, under different headings, by Meimaris (1986). The invocation to God to help Lucian and Megetius must be understood as inscribed in the lifetime of the two, otherwise it makes no sense ; but the abbreviation ΠΡΕϚΒ^{ς} marked with a *stigma* is not found in inscriptions of the early fifth century. The sequence ἡγουμένου Μεγεθίου θεοσεβεστάτου is unacceptable, even if one takes for granted that the humble monk, after the discovery of the relics, was promoted to the abbacy. In all Byzantine inscriptions mentioning members of the Church, the order is : name, epithet and title *or* epithet, name and title ; the position of the name can vary, but the epithet always precedes the title. The only way to read ll. 5–7 in Puech's reconstruction would be to attach the title of hegumen to Lucian ('most pious priest and hegumen'), but the Epistle provides no hint that he was a monk, and certainly not an abbot. By the way, the reading ἡγ]ουμέ[νου, already suggested by Abel (1919 : 244), is by no means as certain as Puech would have us to believe ; in ll. 5–6, a masculine genitive followed by με[τὰ συμβίου Θ]εο[δώρας (or another name) or με[τὰ τέκνων Θ]εο[δώρου καὶ — would do just as well. In short, anyone with a knowledge of Greek and a creative mood might produce a perfectly acceptable, idiomatic text in accordance with the miserable remains of letters, without calling into play Lucian and Megetius. The only justification for their appearance in Puech's restored text is his preconceived idea that this was the site of the discovery of Stephen's bones (or it wasn't, if the Protomartyr was buried in the 'mausoleum' at Kh. el-Jiljil). »

38. L. DI SEGNI et S. GIBSON, « Greek Inscriptions... », p. 122-132.

qu'elle soit encore majoritairement défendue, doit être aujourd'hui entièrement abandonnée[39].

En effet, d'un point de vue archéologique, le site fouillé ne correspond pas aux descriptions de la *Révélation d'Étienne*. Le bel hypogée dans lequel Gamaliel inhuma les corps des saints, muni de tombeaux à banquettes (*lecti*), n'a pas d'équivalent dans les vestiges de la modeste chapelle byzantine de Beit-Jimāl[40]. En outre, les quatre grottes souterraines, longtemps considérées comme quatre caveaux funéraires, sont en réalité deux *miqvaot*[41], une citerne et une cave inachevée[42]. Si nous écartons également l'hypothèse d'É. Puech concernant le pressoir-mausolée, les traces que l'on croit encore trouver d'un ou plusieurs *martyria* en l'honneur d'Étienne à Beit-Jimāl ressortissent davantage à la pieuse imagination qu'à la stricte analyse archéologique.

Beit-Jimāl n'est sûrement pas l'ancien Caphar Gamala. Un autre village, localisé plus au nord, semble être un candidat préférable : Jemmala ou Jammala. Jemmala est une petite bourgade située à vingt kilomètres à l'est de Lod et à vingt-quatre kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. Dès 1924, F.-M. Abel avait proposé d'identifier la moderne Jemmala à l'antique Caphar Gamala[43] ; à ses arguments nous croyons pouvoir en ajouter quelques autres. Premièrement, la correspondance phonétique entre Jemmala et Caphar Gamala est satisfaisante ; la disparition du premier terme du composé, Caphar, est attestée pour d'autres localités arabes dont le nom était anciennement araméen (par exemple, l'antique Caphar Zakaria est aujourd'hui Az-Zakariyya). Deuxièmement, Felix-Marie Abel signale la présence d'un toponyme arabe, au nord de Jemmala, appelé *Abū rižāl* (« père des hommes ») ; à ce lieu pourrait bien correspondre un des deux toponymes araméens mentionnés dans la *Révélation d'Étienne*, à savoir *Delagabri* (« le tertre des héros ») et *Debatalia* (le lieu « des hommes bons »)[44]. La distance de vingt milles entre Caphar Gamala et Jérusalem, indiquée par la *Révélation d'Étienne*,

39. Pour une récente discussion sur la question de l'emplacement de Caphar Gamala, voir E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 95.

40. Voir *Rév. Ét. lat. A*, VII, 40 (éd. S. Vanderlinden, p. 212) ; cf. L. H. Vincent, « À la recherche de Caphargamala », RB 35 (1926), p. 131–132 ; F.-M. Abel, « Où en est la question de Caphargamala ? », RB 33 (1924), p. 241-242.

41. Bain servant aux ablutions rituelles dans le judaïsme (cf. DEJ, p. 679-681).

42. Cf. A. Strus, *Bet Gemal*..., p. 53-54 ; É. Puech, « Un mausolée de saint Étienne... », p. 102 ; L. di Segni et S. Gibson, « Greek Inscriptions... », p. 133-134.

43. F.-M. Abel, « Où en est la question... », p. 235-239 ; cf. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris, Lecoffre, 1967, p. 289. Pour d'autres partisans de la thèse Jemmala, voir L. H. Vincent, « À la recherche... », p. 127–132 ; P. Thomsen, *Loca sancta*, Reinheim, Georg Olms Verlag, ²1966, p. 79 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 216-217 ; L. di Segni S. Gibson « Greek Inscriptions... », p. 132-137.

44. Voir *Rév. Ét. lat*., III, 16 ; VII, 38 (éd. VS. anderlinden, p. 200-201 ; 210-211). Cf. F.-M. Abel, « Où en est la question... », p. 238.

correspond bien à la distance qui sépare aujourd'hui Jemmala de Jérusalem[45]. De plus, selon la *Révélation d'Étienne*, le village de Caphar Gamala se situait *in territorio Hierosolymorum*[46]. Cela disqualifie Beit-Jimāl car des localités connues alentour, au témoignage d'Eusèbe de Césarée, dépendaient du territoire d'Éleuthéropolis et non de celui de Jérusalem. Par exemple, les villages de Zanoah (Σανάουα) et de Zorah (Σαραά), plus proches de Jérusalem que ne l'est Beit-Jimāl, appartenaient pourtant au territoire d'Éleuthéropolis ; cela vaut aussi pour En-Haddah (Ἡναδά) et Yarmuth (Ἰεριμούθ), situés à l'est de Beit-Jimāl, sur la route reliant Éleuthéropolis à la Ville sainte[47].

Deux autres arguments géographiques peuvent être avancés. D'une part, la *Révélation d'Étienne* fait mention d'un village du nom de Caphar Selemia dans les environs de Caphar Gamala ; c'est dans cette villa, propriété de la femme de Gamaliel, qu'auraient été inhumés Ethna, l'épouse du rabbin, et son fils Sélémias[48]. Ce Caphar Selemia est sûrement à rapprocher du village antique de Caphar Salama (ou Caphar Salamin), bien attesté, et situé au sud-est de Jemmala, en direction de Jérusalem[49]. D'autre part, l'évêque Jean et le clergé présent à Lydda parcoururent en une journée, le 26 décembre, la distance qui sépare Lydda de Jérusalem, en passant par Caphar Gamala pour y recueillir les reliques d'Étienne. En consultant une carte, nous voyons qu'il est impossible de couvrir une telle distance en une seule journée si nous plaçons Caphar Gamala à l'emplacement de l'actuel Beit-Jimāl. En effet cela nécessiterait de descendre la voie romaine qui va de Diospolis à Éleuthéropolis, de faire un détour à l'est vers Beit–Jimāl, de revenir sur la route Diospolis-Éleuthéropolis, de descendre encore un peu au sud, et enfin de reprendre à l'est la voie qui mène à la Ville sainte au croisement des routes Ascalon-Jérusalem et Diospolis-Éleuthéropolis. Un tel voyage n'est faisable, au mieux, qu'en deux jours. Or, si nous identifions Caphar Gamala à Jemmala, situé non loin de la route qui relie Diospolis à Jérusalem, un voyage d'une journée est parfaitement concevable. Il suffit d'emprunter la route romaine qui va de Diospolis à Jérusalem, de faire un détour de dix kilomètres au nord de la route vers Caphar Gamala, de revenir sur la voie puis de reprendre le chemin vers Jérusalem. La proximité de Jemmala (Caphar Gamala), à mi-chemin entre Diospolis et Jérusalem explique facilement que Jean ait pu accomplir son voyage de retour en une journée de marche. Enfin, une découverte archéologique dans le ouadi Naḥle, à quelques centaines de mètres au nord de Jemmala, a permis de lever tous les doutes. Il s'agit d'une inscription

45. Voir *Rév. Ét. lat. A*, III, 11 (éd. S. Vanderlinden, p. 196 : *viginti milliaria a civitate habens*).

46. *Rév. Ét. lat. A*, I, 1 (éd. S. Vanderlinden, p. 190).

47. Eusèbe de Césarée, *Onomasticon* (CPG 3466), 92, 13 ; 94, 28 ; 106, 24 ; 156, 15 (éd. S. Notley et Z. Safrai, p. 89 ; 92 ; 103 ; 146). Cf. G. Beyer, « Das Stadtgebiet von Eleutheropolis im 4. Jahrhundert n. Chr. und seine Grenznachbarn », ZDPV 54 (1931), p. 225-226.

48. Voir *Rév. Ét. lat.*, III, 15 (éd. S. Vanderlinden, p. 200-201).

49. Voir *TIR. Iudaea. Palaestina*, p. 99.

latine gravée sur une pierre : OBLIGA[T]U[M] CHAPHARGAM. *Chaphargam* est certainement une forme tronquée pour *Chaphargamali*, « de Caphar Gamala ». Selon Siegfried Mittmann, la pierre, située au bord du cours d'eau, servait probablement de borne pour délimiter le territoire situé sous la juridiction (*obligatum*) du village de Caphar Gamala[50].

Le lieu-dit Jemmala semble, à l'appui de cette série d'arguments, le meilleur candidat pour représenter l'antique Caphar Gamala. Sa proximité avec Diospolis et Jérusalem, un peu au nord de la voie romaine qui lie les deux villes, peut seule expliquer que la translation ait pu se faire facilement en une journée de marche.



Fig. 3 : Carte des environs de Jérusalem

B. La Sainte-Sion : la reconquête d'un sanctuaire judéo-chrétien

L'église de la Sainte-Sion est l'un des plus anciens et prestigieux sanctuaires de Jérusalem ; il fut également le premier à abriter les reliques du protomartyr. Il resta un lieu incontournable du culte d'Étienne dans la Ville sainte. Construit probablement peu après 70, l'édifice fut agrandi deux fois au cours du IVe siècle. Après avoir été détruit, semble-t-il, lors de l'invasion perse de 614, il fut restauré par le patriarche Modeste à la suite de la reconquête de l'empereur Héraclius. Aujourd'hui, l'ensemble architectural appelé « tombeau de David » par la tradition juive et « Cénacle » par les chrétiens recouvre l'ancien emplacement de l'église de la Sainte-Sion. L'édifice date de l'époque

50. Voir S. Mittmann, « Caphargam(ala) bei Heliopolis (*Baʿalbek*) », ZDPV 91 (1975), p. 69-76.

des Croisades mais il repose sur des structures plus anciennes, qui ont fait l'objet de prospections archéologiques[51].

1. Le premier sanctuaire hagiopolite de saint Étienne

Connue par les pèlerins sous le nom de « mère de toutes les églises » (*mater omnium ecclesiarum*)[52], la Sainte-Sion était un sanctuaire dédié aux souvenirs de la première communauté chrétienne de Jérusalem. La colline de Sion abritait, d'après des traditions dont témoignent des auteurs du IVe siècle[53], la maison dans laquelle le Christ apparut aux disciples après la résurrection (Jn 20, 19.26). On y localisait la descente de l'Esprit sur les apôtres lors de la Pentecôte (Ac 2, 1-2). On y plaçait également la chambre haute (ὑπερῷον) où se réfugièrent les disciples après l'Ascension (Ac 1, 13). Au Ve siècle, Hésychius de Jérusalem est le premier à localiser à Sion la dernière Cène[54] ; cette tradition ne s'imposera qu'à partir du VIIe siècle. Enfin, cette maison des apôtres fut associée à Marc l'évangéliste[55], à Jacques, frère de Jésus[56], et à la Vierge[57].

L'église de Sion était aussi très riche en reliques, notamment en reliques de la Passion. Le pèlerin de Plaisance, voyageant aux environs de 570, décrit quelques-unes

---

51. Pour une histoire de la Sainte-Sion, ainsi qu'une étude archéologique, voir L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II. *Jérusalem nouvelle*, fasc. 3, Paris, J. Gabalda, 1922, p. 421-481. Nous renvoyons également le lecteur, pour des données générales, à l'excellente notice de P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 257-258.

52. Théodose, *De situ*, 7 (éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 118) ; Jean de Bolnisi, *Homélie* 5, 31 ; 13, 2 (éd. S. Sardjveladze et E. Koçlamazašvili, SC 580, p. 294 ; 508 ; trad. S. Verhelst, SC 580, p. 295 ; 509).

53. Cf. Cyrille de Jérusalem, *Cat*., XVI, 4 (éd. G. C. Reischl et J. Rupp, II, p. 210 ; cf. trad. J. Bouvet, PdF 53-54, p. 256-257) ; Égérie, *Journal*, 39, 5 ; 43, 3 (éd. P. Maraval, SC 296, p. 294-295 ; 298-301), Jérôme de Stridon, *Lettre* 108, 9 (éd. J. Labourt, V, p. 167-168).

54. Voir en particulier son homélie sur Jacques et David (*Homélie* X, 1 ; éd. et trad. M. Aubineau, SH 59, p. 367). Cf. *In Ps.* 50, 20 ; 54, 15 ; 109, 2 (éd. PG 93, col. 1205 ; 1217 ; 1324) pour d'autres échos à cette opinion d'Hésychius ; voir M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978 (SH 59), p. 361-363 pour une traduction française de ces trois passages. Un texte arabe attribué à Pierre de Sébaste (mort en 391 ; cf. DECA II, p. 2040-2041) semble aussi faire mention d'une telle tradition : « on y voit l'église du saint mont de Sion, dans la chambre haute de laquelle le Messie mangea la Pâque de la Loi le jour de la Pâque des juifs » (وتشهد كنيسة جبل صهيون المقدس بان المسيح اكل فصح الناموس في غرفتها يوم فصح اليهود ; sur le sens « chambre haute » de غرفة, voir E. W. Lane, *Lexicon*, p. 2249). Cependant, selon son éditeur, l'ouvrage est très certainement pseudépigraphique (voir J. Marta, « Témoignages des auteurs arabes sur les lieux saints », *Al-Machriq* 5 (1902), p. 482 ; cf. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 3, p. 453). Au sujet du *floruit* d'Hésychius de Jérusalem (années 414-415), voir Théophane le Confesseur, *Chron*., A.M. 5907 (éd. C. de Boor, I, p. 83 ; trad. C. Mango et R. Scott, p. 129).

55. Cf. Théodose, *De situ*, 7. Éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 118 : *Ipsa fuit domus sancti Marci evangelistae*.

56. Ant. Plac., *Itin*., 22. Éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 140 : *Ingresso domino Iesu in ipsa ecclesia, quae fuit domus sancti Iacobi*.

57. On tient l'église de Sion pour la maison dans laquelle mourut Marie. Cf. Sophrone de Jérusalem, *Anacreontica* (CPG 7650), 20, 64-65 (éd. PG 87, 3, col. 3821).

de ces nombreuses « merveilles » (*mirabilia*) : la colonne de la flagellation, la couronne d'épines, la lance qui perça le côté du Christ, les pierres de la lapidation d'Étienne, la colonne sur laquelle fut placée la croix de Pierre et le calice des apôtres[58].

L'église de la Sainte-Sion fut également le premier *martyrion* d'Étienne à Jérusalem. C'est plus précisément dans le *diakonikon* (ou sacristie)[59] que ses reliques furent solennellement déposées le 26 décembre 415, à l'instigation de Jean II de Jérusalem. Le texte de BHG 1649, ainsi que la version arabe inédite de la *Révélation de Lucien*, précisent que c'est dans cette chapelle attenante à l'église de la Sainte-Sion que l'on plaça les restes du saint, en attendant qu'un sanctuaire spécifique lui fût édifié. D'après le témoignage de Jean Rufus (deuxième moitié du ve siècle), on sait en outre que ces reliques reposaient dans une urne[60]. Le prêtre Lucien affirme ainsi, en *Rév. Ét. gr. C* :

> J'en informai incontinent l'évêque[61], qui vint sur-le-champ avec deux autres évêques. Une fois arrivés, Jean de Jérusalem, Eutone de Sebaste et Éleuthère de Jéricho, ces deux derniers accompagnés de tout le clergé, recueillirent les sept reliques d'Étienne et les apportèrent au *diakonikon* de la Sainte-Sion (ἐν τῷ διακονικῷ τῆς ἁγίας Σίων), car le sénateur Alexandre avait promis de bâtir son *martyrion*[62].
>
> À ce moment-là l'évêque rendit grâces à Dieu après qu'il eut recueilli le corps du martyr et du chef des diacres, entra avec lui dans la Ville sainte et le plaça dans le *diakonikon* (*daqnūniyya*) de l'église en attendant de construire pour lui une église[63].

À ces premières reliques d'Étienne s'ajoutèrent d'autres souvenirs du saint. Fut déposée dans le *diakonikon*, dans le courant du ve siècle, la pierre sur laquelle Étienne fut martyrisé. L'auteur anonyme du *Breviarus de Hierosolyma*, visitant les lieux saints au

---

58. Ant. Plac., *Itin.*, 22 (éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 140-141).

59. Cf. Clugnet, *Dictionnaire*, p. 33 : « Lieu placé sous la surveillance des diacres, où sont conservés les vases et les vêtements sacrés ».

60. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 134 (éd. et trad. éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 196-196). Sur ce témoignage de Jean Rufus, cf. infra p. p. 226-229.

61. Il s'agit de l'évêque de Jérusalem, Jean II.

62. *Rév. Ét. gr. C*, 9. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 39-40 : Τότε παραχρῆμα ἐδήλωσα τῷ ἐπισκόπῳ, ὃς ἐξ αὐτῆς ἦκεν μετὰ καὶ ἑτέρων δύο ἐπισκόπων· οἵτινες εἰσελθόντες, Ἰωάννης ὁ Ἱεροσολύμων καὶ Εὐτόνιος ὁ Σεβαστῆς καὶ Ἐλευθέριος ὁ Ἰεριχούντων, ἀμφότεροι ἐπίσκοποι μεταξὺ πάντων τῶν κληρικῶν, ἀνέλαβον τὰ ἑπτὰ λείψανα τοῦ ἁγίου Στεφάνου, ἀποκομίσαντες ἐν τῷ διακονικῷ τῆς ἁγίας Σίων, συνθεμένου τὸ μαρτύριον κτίζειν Ἀλεξάνδρου τοῦ συγκλητικοῦ. La mention du *martyrion* du sénateur Alexandre est une insertion anachronique du rédacteur ; pour une discussion au sujet de ce sanctuaire, cf. infra p. 359.

63. Vat. ar. 155, fol. 100^v^ : حينئذ شكر الاسقف الله لما اخذ جسد الشهيد رئيس الشمامسة ودخل به الى المدينة المقدسة وجعله دقنونية البيعة حتى يبنى له بيعة.

début du VIe siècle, est le plus ancien témoin connu par nos sources. Il précise : « De là on va au *sacrarium*[64] où se trouve la pierre où saint Étienne fut lapidé[65]. » Adomnán, au VIIe siècle, écrit qu'on y montre « la pierre sur laquelle Étienne, une fois lapidé, s'endormit à l'extérieur de la ville[66] ». Ce dernier témoignage est confirmé par Bède au début du VIIIe siècle : « On y montre la pierre sur laquelle (*super quam*) le saint protomartyr Étienne fut lapidé à l'extérieur de la ville[67] ». Comme nous le démontrerons ultérieurement, cette pierre provient très certainement de la vallée du Cédron, où on localisait le martyre d'Étienne ; bien qu'elle n'apparaisse pas dans le texte canonique des *Actes*, plusieurs Passions légendaires en font mention[68].

Enfin, les pierres de la lapidation furent déposées dans le *diakonikon*, probablement au cours du Ve ou au début du VIe siècle ; le pèlerin de Plaisance, au VIe siècle, est le premier à les signaler : « Se trouvent aussi les nombreuses pierres avec lesquelles Étienne fut lapidé[69] ». Il nous semble que la pierre sur laquelle Étienne fut lapidé et les pierres de la lapidation représentent deux reliques distinctes[70]. D'une part, l'existence de la première est corroborée par plusieurs sources anciennes, comme nous le verrons ci-dessous[71]. D'autre part, la présence des pierres de la lapidation dans le *diakonikon* ne doit pas surprendre, bien que nous ne puissions pas préciser quand elles furent déposées dans ce lieu. D'autres sanctuaires consacrés à Étienne, comme celui d'Ancône, prétendaient en détenir quelques-unes[72]. Il eût été étonnant que cette relique n'eût pas trouvé sa place dans le plus important *martyrion* d'Étienne de Jérusalem. Le *diakonikon* préservait donc, jusqu'à la dédicace de la basilique eudocienne en 460, trois

64. Il s'agit du *diakonikon* de l'église de la Sainte-Sion.

65. *Brev. de Hier.* A, 4 (éd. R. Weber, CCSL 175, p. 111) : *Inde venis ad sacrarium, ubi est ille lapis unde lapidatus est sanctus Staphanus*.

66. Adomnán, *De locis sanctis*, I, XVIII, 2. Éd. L. Bieler, CCSL 175, p. 197 : *Hic petra monstratur super quam Stephanus lapidatus extra civitatem obdormivit*. Adomnán (ou Adamnán) est un abbé irlandais de la fin du VIIe siècle, qui utilisa pour source principale le récit de voyage d'un évêque gaulois, Arculfe, pour composer son *De locis sanctis*. Adomnán, qui recueillit oralement les paroles d'Arculfe, n'a jamais voyagé en Terre sainte. Cf. J. Tolan, « Le pèlerin Arculfe et le roi Mavias : la circulation des informations à propos des "Sarrazins" au VIIe–VIIIe siècle, de Jérusalem à Iona et Yarrow », dans J. Ducos et P. Henriet (éds), *Passages : déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval (actes du colloque de Bordeaux, 2-3 février 2007*), Toulouse, Méridiennes, 2013, p. 178-181 ; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, Aris & Phillips, ²2002, p. 18-19.

67. Bède le Vénérable, *De locis sanctis*, II, 6. Éd. J. Fraipont, CCSL 175, p. 258 : *Hic mostratur petra, super quam lapidatus est sanctus protomartyr Stephanus extra civitatem.*

68. Cf. infra p. 297-298.

69. Ant. Plac., *Itin.*, 22. Éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 140 : *Ibi sunt et lapides multae, cum quibus lapidatus est Stephanus.*

70. Cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 258, n. 52, qui suppose qu'il s'agit d'une seule et même relique.

71. Cf. infra p. 239-241.

72. Cf. Augustin d'Hippone, *Sermon* 322, 2 (éd. PL 38, col. 1445).

reliques réelles du protomartyr, une corporelle et deux autres non corporelles[73] : ses ossements, la pierre sur laquelle il fut lapidé et les pierres ayant servi à son supplice.

2. Une nouvelle liturgie et un nouveau calendrier

L'invention et la translation des reliques d'Étienne à Jérusalem eurent des incidences notables sur les assemblées liturgiques de la Ville sainte et, plus spécifiquement, sur celles de la Sainte-Sion. En effet, dès la déposition des reliques en 415, la synaxe pour la commémoraison du martyre d'Étienne fut établie le 26 décembre dans le *diakonikon* ; la solennité se fixa ensuite définitivement au 27 sous l'empereur Justinien[74]. Même après la déposition des reliques du protomartyr le 15 juin 460[75] dans la nouvelle basilique édifiée par l'impératrice Eudocie, la synaxe de la Saint-Étienne continua d'être célébrée dans le *diakonikon* de l'église de Sion à Jérusalem. Citons Athanase Renoux à ce propos : « Au VIIe siècle, la principale fête du protomartyr était célébrée là où avaient reposé ses reliques après la découverte de 415[76]. » Le *Grand Lectionnaire de Jérusalem* signale que la synaxe de la Saint-Étienne avait lieu à Sion dans le *diakonikon* (*sadiaḳonos*) le 27 décembre : « Mois de décembre, le 27, synaxe à Sion, dans le *diakonikon*, commémoraison de saint Étienne[77]. » En 439, lorsque Mélanie la Jeune rapporte qu'elle se rendit au « martyrion du saint protomartyr Étienne » (ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου), le lendemain de Noël[78], il paraît certain

---

73. Sur les différentes catégories de reliques, voir N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 42-49 ; M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (TSMAO 33), p. 22-23 ; B. Kötting, « Reliquienverehrung, ihre Entstehung, und ihre Formen, » TTZ 67 (1958), p. 321-334, surtout p. 324-334. Les reliques réelles corporelles sont les ossements, tandis que les reliques réelles non corporelles sont les objets que le saint aurait touchés durant sa vie (vêtements, objets personnels, instruments de torture...). Des reliques réelles se distinguent les reliques représentatives (ou *brandea*), qui incluent les objets que les pèlerins emploient pour recueillir diverses substances en contact avec la tombeau du saint (poussière, huile, cire, etc.). Dans les sources latines, les termes *reliquiae*, *sanctuaria*, *pignora*, *patrocinia* peuvent être utilisés indifféremment pour les reliques corporelles et non corporelles ; cependant *ossa* et *corpus* ne sont utilisés que pour les reliques corporelles (cf. M. Heinzelmann, *Translationsberichte*..., p. 23).

74. Au sujet de ce déplacement, voir infra chapitre 6, p. 323-333.

75. Sur cette déposition et la question de sa date, cf. infra p. 254-258.

76. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, Turnhout, Brepols, 1971 (PO 36.2), p. 369, n. 2. Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Édition*..., p. 202 : « Même après la déposition de 438/439, la communauté de Jérusalem continuait donc, lors des célébrations anciennes du protomartyr connues des lectionnaires arméniens, à monter à la colline de Sion, comme on l'avait fait avant 438/439. »

77. *Lect. Jér.*, 42, éd. M. Tarchnischvili, CSCO, 188, p. 9 : თთუესა : დეკემბერსა : კზ : კრებაჲ სიონს : სადიაკონოს : ჳსენებაჲ : წმიდისა : სტეფანჱსა. Cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 258, n. 54. Voir également G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1958, (SH 30), p. 20 sur l'équivalence კრებაჲ et σύναξις.

78. *Vit. Mel. Iun.*, 64 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 254-257). S. Vailhé avait déjà proposé cette identification ; voir S. Vailhé, « Les monastères et les églises Saint-Étienne à Jérusalem », EO 8 (1905),

qu'elle fait référence au *diakonikon* de la Sainte-Sion ; d'ailleurs, elle précise qu'elle s'y recueillit pour célébrer sa « dormition » (κοίμησις), ce qui correspond bien au natalice du protomartyr.

Après 415, deux nouvelles synaxes à Sion en l'honneur du saint furent introduites : la première le lendemain de l'Épiphanie (7 janvier)[79] et la seconde le mardi de Pâques[80]. Cela entraîna une réorganisation de l'*ordo* stationnal de la Ville sainte. En effet, alors que le lendemain de l'Épiphanie et le mardi de Pâques se célébraient traditionnellement au *martyrion* du Golgotha[81], comme en témoigne Égérie dans son *Journal de voyage*[82], c'est désormais au *martyrion* d'Étienne, à la Sainte-Sion, que s'assemblent les pèlerins pour la liturgie de ces deux journées. Ce déplacement est une conséquence directe de la translation des reliques d'Étienne à Jérusalem.

Jusqu'à sa destruction par les Perses en 614, le *diakonikon* de l'église de la Sainte-Sion demeura ainsi le *martyrion* hagiopolite le plus prestigieux du protomartyr Étienne, même après l'érection de la grande basilique d'Eudocie au nord de la ville. Pour les homéliastes, le nom d'Étienne resta toujours attaché à celui de la Sainte-Sion. Hésychius de Jérusalem, dans un sermon prononcé à la Sainte-Sion peu après 415, déclare qu'Étienne est « celui chargé du service des tables dans Sion » (τῆς Σιὼν τραπεζοποιός), suggérant ainsi que le protomartyr ait pu prendre part à la dernière Cène[83]. Le *diakonikon* est même comparé à un « pressoir » (ληνός), figurant le supplice et le sang versé d'Étienne[84], ainsi qu'à un « dais nuptial » (παστάς), représentant ses noces mystiques avec l'Époux. Étienne possède également en Sion « l'autel de son sacrifice et le sanctuaire de sa bénédiction » (τῆς θυσίας τὸν βωμὸν ἔχει καὶ τῆς εὐλογίας τὸ βῆμα)[85]. Un sermon anonyme géorgien, d'origine hagiopolite, indique explicitement que la présence d'Étienne, comparé à une colombe, est étroitement liée au sanctuaire de la Sainte-Sion. Ses reliques reposent avec celles d'autres célèbres martyrs :

---

p. 85.

79. Cf. *Lect. arm.*, III, éd. et trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 216-217. Cf. *Lect. Jér.*, 121-123, éd. et trad. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 24 ; CSCO 189, p. 25-26.

80. Cf. *Lect. arm.*, XLVII, éd. et trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 314-315. Cf. *Lect. Jér.*, 758, éd. et trad. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 147 ; CSCO 189, p. 117-118.

81. Édifié en 326, sous l'impulsion de Constantin, ce sanctuaire abritait la relique de la vraie Croix ; cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 252-254.

82. Égérie, *Journal*, 25, 11 ; 39, 2 (éd. et trad. P. Maraval, SC 296, p. 252-253 ; 292-293). Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine*, Turnhout, Brepols, 1969 (PO 35.1), p. 177-178.

83. À ce propos, la recension latine B de la *Révélation d'Étienne* relève qu'Étienne fut ordonné archidiacre dans l'église de la Sainte-Sion (voir *Rév. Ét. lat. B.*, IX, 48 ; éd. S. Vanderlinden, p. 217).

84. L'image de pressoir, inspirée d'Is 63, 2-3, est également appliqué par Hésychius à la Passion du Christ en *In Ps.* 83, 1 (éd. PG 55, col. 735).

85. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 2 (éd. et trad. M. Aubineau, SH 59, p. 328-329).

> Ô Étienne bienheureux, archidiacre vrai, colombe irréprochable, qui as été, par ta race, sacrifié à cause du Christ crucifié ; colombe réelle de Sion qui y es toujours domiciliée, c'est l'habitude de la colombe de séjourner aux demeures étrangères ou avec d'autres oiseaux. […] Quant à ton saint corps, tu n'as pas voulu qu'il restât dans des demeures étrangères, ni au milieu de compagnons étrangers, mais tu l'as retourné à Sion, beau temple apostolique de Dieu, dont la porte est agréable au Seigneur plus que ne le sont toutes les demeures de Jacob[86].

L'église de Sion est ici présentée comme le « temple apostolique de Dieu » (*ţaʒarsa ymrtisasa samocikulosa*). Cette appellation, attestée dans ce seul texte géorgien, se justifie à deux titres : d'une part elle fut la maison dans laquelle les apôtres se réunirent après la résurrection et à la Pentecôte, d'autre part elle renferme certaines reliques des premiers disciples de Jésus. Étienne, dans ce « temple » qui ne lui est pas étranger, tient la place qui lui revient parmi les apôtres. Peut-être l'auteur, comme Hésychius cité ci-dessus, considère-t-il Étienne comme un convive de la dernière Cène ? En tout cas sa qualité de martyr couronné par le Christ[87] semble justifier la présence de ses reliques dans ce sanctuaire apostolique.

3. Jean II et la Sainte-Sion

La Sainte-Sion est indissociable de l'évêque Jean II de Jérusalem, qui manifesta un fervent et constant intérêt pour l'église. La translation des reliques du protomartyr, sous son égide, s'inscrit dans une série de gestes marquants en faveur du sanctuaire hagiopolite.

Le plus notable de ces gestes fut la restauration de l'ancienne église des apôtres, dont il fit une immense basilique à cinq nefs. D'emblée, un bref rappel des différentes phases de restauration du sanctuaire sera utile. D'après les hypothèses de B. Bagatti, S. C. Mimouni et B. Pixner[88], qui se fondent sur plusieurs sources que nous allons citer,

---

86. Trad. N. Marr, PO 19.5, p. 712-713. Éd. N. Marr, PO 19.5, p. 712-714 : სტეფანე სანატრელო, არქედიაკონო ჭეშმარიტო, უმანკო ტრედო. რომელი ნეთესავთა შენთა-მიერ შეიწირე ჯუარცუმულისა მის ქრისტჱს-თჳს : ნანდჳლვე ტრედო სიონისაო. რომელი მარადის მკჳდრ ხარ მას-შინა. რადმეთუ არა არს ჩუეულებად ტრედისად. ვითარმცა უცხოთა საყოფელთა გინა თუ სხუათა-თანა მფრინველთა დაადგრა […] ხოლო წმიდად ეგე გუამი არა ინებე ყოფად საყოფელთა უცხოთა არცა უცხოთა შოვრის მოსაგრეთა. არამედ მუნვე მოაქცია სიონდ შუენიერსა მას ტაძარსა ღმრთისასა, სამოციქულოსა. რომლისანი უყუარან ოჳფალსა ბჭენი მისნი უფროდს ყოველთა მათ საყოფელთა იაკობისთა.

87. Cf. *Synaxaire géorgien*, VI, éd. et trad. N. Marr, PO 19.5, p. 712.

88. B. Bagatti, « Sainte Sion » dans *Jacques le Mineur. Premier évêque de Jérusalem*, Jérusalem, Custodie franciscaine de Terre Sainte, 1962, p. 13-21 ; S. C. Mimouni, « La synagogue "judéo-chrétienne" de Jérusalem au Mont Sion. Texte et contexte », POC 40 (1990), p. 215-234 (repris dans S. C. Mimouni, *Le*

la Sainte-Sion fut à l'origine une église appartenant à une communauté judéo-chrétienne de Jérusalem. Tout d'abord, elle est aussi appelée « synagogue » par divers témoins, comme le pèlerin de Bordeaux[89]. Ensuite, Eusèbe de Césarée rappelle également, à deux reprises dans la *Démonstration évangélique*, que la Sainte-Sion fut d'abord une synagogue avant de devenir une église[90]. D'après Épiphane de Salamine[91], cette église, qu'il appelle « petite église de Dieu » (τῆς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας, μικρᾶς οὔσης), faisait partie d'un complexe de sept synagogues ; elle fut la seule à subsister jusqu'au temps de l'évêque Maxime (331-349) et de l'empereur Constantin (313-337). Le témoignage du pèlerin de Bordeaux, daté de 333, corrobore celui d'Épiphane ; il indique l'existence de cette « synagogue », la seule ayant survécu parmi sept autres anciens lieux de culte : « À l'intérieur, dans l'enceinte de Sion, se voit le lieu où David eut son palais. Et où existèrent sept synagogues, dont une seule a subsisté : les autres sont labourées et ensemencées, comme le dit le prophète Isaïe[92]. » Le pèlerin ne mentionne aucune église sur l'emplacement de cette synagogue[93]. Pourtant, Cyrille de Jérusalem (350-386), dans la deuxième moitié du IVe siècle, fait état d'une « église supérieure des apôtres » (τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων Ἐκκλησίᾳ)[94] pour désigner le lieu de la descente de l'Esprit saint sur les apôtres lors de la Pentecôte. Égérie, en voyage en Terre sainte entre 381 et 384, indique que se trouve désormais à Sion une autre église (*alia modo ecclesia est*)[95] ; comme le propose A. A. R. Bastiænsen, il serait même judicieux de traduire cette incise ainsi : « à présent il y a autre chose, à savoir une

---

judéo-christianisme ancien, Paris, Cerf, 1998, p. 369-387) ; B. Pixner, « Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem) », dans S. C. Mimouni et S. Jones (éds), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Paris, Cerf, 2001, p. 289-316. Cf. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 3, p. 451-452.

89. *It. Burd*., 592, 4-7 (éd. P. Geyer et O. Cuntz, CCSL 175, p. 16). Cf. Jc 2, 2-4, où le substantif « synagogue » est déjà employé pour désigner une assemblée chrétienne, voire le lieu dans lequel elle se réunit.

90. Eusèbe de Césarée, *Dém. év.* (CPG 3487), VI, 17, 4 ; IX, 17, 12 (éd. I. A. Heikel, GCS 23, p. 273 ; 441).

91. Cf. Épiphane de Salamine, *Des poids et mesures* (CPG 3746), 14 (éd. PG 43, col. 260-261).

92. *It. Burd*., 592, 5-593, 1 (trad. S. C. Mimouni, « La synagogue judéo-chrétienne... », p. 219). Éd. P. Geyer et O. Cuntz, CCSL 175, p. 16 : *Intus autem intra murum Sion paret locus, ubi palatium habuit David. Et septem synagogae, quae illic fuerunt, una tantum remansit, reliquae autem arantur et seminantur, sicut Isaias propheta dixit*.

93. Cf. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 3, p. 451 : « En 333, aucun monument notable n'attire l'attention du Pèlerin de Bordeaux sur l'emplacement de la salle haute de la Pentecôte ; aussi passe-t-il ce souvenir sous silence. »

94. Voir Cyrille de Jérusalem, *Cat*., XVI, 4 (éd. G. C. Reischl et J. Rupp, II, p. 208-210 ; cf. trad. J. Bouvet, PdF 53-54, p. 257). Le qualificatif de « supérieure » ne proviendrait pas de la « chambre haute » (ὑπερῷον) d'Ac 1, 13 mais plutôt du nom que portait, au Ier siècle, ce quartier de la colline occidentale de la ville : ἡ ἄνω ἀγορά, « le marché haut » (cf. Cf. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 3, p. 452).

95. Égérie, *Journal*, 43, 3 (éd. et trad. P. Maraval, SC 296, p. 298-299).

église[96]. » Égérie semble donc connaître l'existence d'un ancien lieu de culte, désormais supplanté par une église. En croisant les témoignages d'Épiphane et du pèlerin de Bordeaux avec ceux de Cyrille et Égérie, on peut supposer que l'église supérieure des apôtres fut édifiée entre 340 et 350, sur l'emplacement d'une ancienne synagogue judéo-chrétienne située au mont Sion.

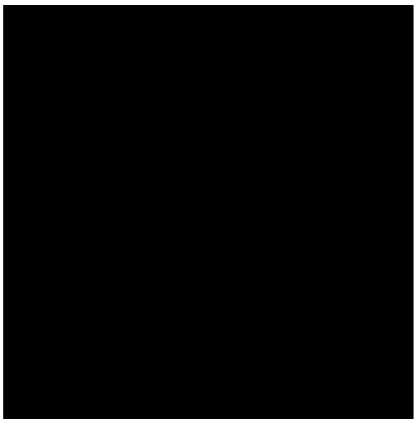


Fig. 4 : La Sainte-Sion et, sur son flanc droit, la chapelle du diakonikon (détail de la carte de Madaba)

Dès le ve siècle, les témoignages, que la représentation de la carte de Madaba vient confirmer[97], mentionnent une basilique de taille imposante, qui semble différente de la modeste église supérieure des apôtres. Dans le *Breviarius de Hierosolyma*, on lit : « ensuite on va à la très grande basilique de la Sainte-Sion[98] » Pierre le Diacre (XIIe s.) dit également de Sion qu'elle est une *ecclesia magna*[99]. Au cours de la seconde moitié du IVe siècle, la Sainte-Sion fit donc l'objet d'une très importante rénovation, au cours de laquelle l'église de taille modeste fut transformée en grande basilique. On doit tenir pour certain l'attribution de cette initiative à Jean II de Jérusalem[100]. Deux pièces justificatives sont à avancer en faveur de cette hypothèse.

Premièrement, le *Grand lectionnaire de Jérusalem* attribue la construction de l'église à l'évêque Jean. Pour le sixième vendredi du Carême, il est consigné : « Commémoraison de Jean, archevêque de Jérusalem qui, le premier, édifia Sion, et de Modeste qui [la] construisit de nouveau après l'incendie[101]. » Bien qu'il existât un édifice avant l'intervention de Jean, ce témoignage révèle que la nouvelle basilique, grâce à des

96. A. A. R. Bastiænsen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Nimègue — Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1962 (LCP 17), p. 8.

97. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map, with Introduction and Commentary*, Jerusalem, Israeli Exploration Society, 1954, fig. 7.

98. *Brev. de Hier.* A, 4. Éd. R. Weber, CCSL 175, p. 111 : *Deinde vadis ad sanctae Sion basilicam magnam nimis*.

99. Voir Pierre le Diacre, *De locis sanctis*, II, 5 (éd. J. Fraipont, CCSL 175, p. 258).

100. Pour L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 3, p. 451, l'évêque Maxime serait à l'origine de l'entreprise ; cette hypothèse est à rejeter.

101. *Lect. Jér.*, 565, éd. M. Tarchnishvili, CSCO 188, p. 98 : ჯსენებაჲ იოვანე მთავარეპისკოპოსისა იერუსალჱმელისაჲ : რომელმან პირველად სიონი აღაშჱნა. და მოდისტოსისი. რომელმან მეორედ აღაშჱნა შემდგომად დაწუვისა (cf. trad. M. Tarchnishvili, CSCO 189, p. 80). Cf. F.-M. Abel, recension de H. Goussen, *Ueber georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, Munich, B. Kühlen, 1923, dans RB 33 (1924), p. 612 et S. C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 372 au sujet de l'attribution de cette phase de restauration à Jean II de Jérusalem.

travaux de grande ampleur, supplantait dorénavant l'église supérieure des apôtres. La basilique de la Sainte-Sion était véritablement une nouvelle église, dont Jean fut le fondateur ; cette basilique subsista jusqu'à l'invasion perse de 614, lors de laquelle elle fut incendiée puis bâtie de nouveau par la patriarche Modeste, comme l'indique bien le *Grand lectionnaire de Jérusalem*.

Deuxièmement, le discours de Jean pour la dédicace de l'église a survécu dans une traduction arménienne, éditée par M. van Esbrœck en 1973[102]. Dans ce sermon daté du 15 septembre 394[103], Jean de Jérusalem mentionne explicitement les « architectes » (*čaṙtarapetk'*)[104] et les « constructeurs » (*šinoł*s) qui viennent d'achever la construction de la basilique :

> Venons donc, allons au-devant de ces constructeurs, car les mains que voici ont posé les fondements que voici, et leurs mains ont achevé (l'œuvre) à la manière de Josué et d'Aaron dans un sacerdoce pur et radieux, semblablement à Salomon qui a construit le vestibule couvert d'argent du Temple, la Mer de plomb[105], le second Devir[106] et le candélabre d'or[107].

L'orateur invite même l'assistance à monter et à s'assembler dans la « chambre haute » (*vernatunən*)[108], faisant allusion à la tradition selon laquelle l'église de Sion se situait sur l'emplacement du ὑπερῷον d'Ac 1, 13, où se réunirent les apôtres après l'Ascension. Si nous supposons que Jean II entreprit la restauration de la Sainte-Sion dès le début de son épiscopat et l'acheva lors de la dédicace, nous pouvons émettre l'hypothèse que la nouvelle basilique fut édifiée entre 386 et 394.

La chronologie des différentes phases de restauration de l'église de la Sainte-Sion peut se résumer comme suit :

---

102. M. van Esbrœck, « Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem », *Le Muséon* 86 (1973), p. 282-304. Traduction française dans M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix », AnBoll 102 (1984), p. 115-125.

103. Sur la suggestion de cette date, voir M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 100 ; 107-112.

104. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 61, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 298.

105. Cf. 1 R 7, 23-37. La « Mer de plomb » (יָם מוּצָק) était un vaste réservoir destiné aux cérémonies de purification.

106. Chambre sacrée à l'intérieur du Temple (cf. 1 R 6, 5.16.19).

107. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 92-93, trad. modifiée de M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 125. Éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 303-304 : *Արդ եկայք, յառաջմատուցուք պշինողս սորա քանզի ձեռք սորա հիմն արկին տաճարիս այսմիկ, և ձեռք սորա կատարեցին յեսուապէս և ահարոնականն պարկեշտափայլ քահանայութեամբ, սաղոմինականն շինուլ զսեամն տաճառին արծաթապատս, զծովն պղնձի, զդաբիրն երկորդ, զաշտանակն ոսկի.*

108. Cf. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 89, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 303.

• 70-340 : synagogue judéo-chrétienne

• 340-350 : construction de l'église supérieure des apôtres

• 386-394 : construction de la basilique de Jean II

• 614 : destruction sous les Perses puis restauration par Modeste

L'origine judéo-chrétienne de la Sainte-Sion n'est pas étrangère au vocabulaire qu'emploie Jean dans sa dédicace du 15 septembre 394. En effet, il a volontiers recours à des termes propres à la liturgie et au mobilier du Temple de Jérusalem pour décrire la nouvelle basilique. Dans cette homélie tissée de réminiscences vétéro-testamentaires, Jean présente l'église de la Sainte-Sion comme le « temple de Dieu » (*tačaris astucoy*)[109], au centre duquel se trouve l'autel, que l'auteur nomme systématiquement « propitiatoire » (*kʻawaran*)[110]. Ainsi l'évêque assimile-t-il l'autel de l'église à cette pièce centrale du Temple, sur laquelle étaient effectués les sacrifices sanglants durant la fête de Yom Kippour, le « jour du Grand Pardon[111] ». La Sainte-Sion est donc un nouveau Temple consacré à la mémoire du sacrifice du Christ, que symbolise l'autel-propitiatoire de la basilique :

> Abreuvés donc aux flots de l'Esprit saint, dansons comme David devant l'arche du Seigneur avec la cithare[112] en criant la puissance des miracles qui se sont produits de nos jours, en exaltant (cette puissance) par des paroles éclatantes, en apportant des dons, soyons renouvelés par le Propitiatoire et le divin époux[113].

Pour les besoins de la dédicace, ce propitiatoire est oint. Après avoir proposé de voir dans l'onction de la pierre de Jacob en Gn 28, 18 le type de l'onction de l'autel de la Sainte-Sion[114], il déclare :

---

109. Cf. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 96, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 304.

110. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 18 ; 23 ; 33 ; 40 ; 55 ; 61 ; 96, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 291 ; 292 ; 294 ; 295 ; 297 ; 298 ; 304.

111. Cf. Ex 25, 17 ; Lv 16, 1-34, en particulier Lv 16, 12-15.

112. Cf. 2 S 6, 14.

113. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 17-18, trad. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 116. Éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 291 : *Արդ աղբերացեալք ի հոսանաց սուրբ Հոգւոյն պարեսցուք որպէս Դաւիթ քանրաւ առաջի տապանակին Տեառն, գոչելով զզաւրութիւն հրաշիցն, որ յաւուրս մեր Հանդիպեցան, փայծառ բառիւք, զսա փառաւորելով աւժտաբերք լիցուք նորակերտ քաւարանիս և աստուածաբնակ Հարմնացելոյս.*

114. Cf. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 61 (cf. trad. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 121).

> Que nos fruits s'élèvent plus haut que le Liban[115], fleurissons dans le paradis de Dieu comme l'arbre du buisson[116], en bénissant le nom du Seigneur par le moyen de l'onction de la pierre que voici[117] !

Il n'est pas non plus fortuit que la dédicace du « propitiatoire » de la Sainte-Sion ait eu lieu, semble-t-il, le jour de Yom Kippour, le 10 du mois de *tishri* 394, correspondant au 15 septembre 394[118]. Outre l'évocation répétée du propitiatoire, Jean II reprend de nombreux éléments de la liturgie de Yom Kippour dans son sermon, notamment le jeûne de sept jours propre à la tradition rabbinique et qu'il justifie en alléguant le jeûne d'Esdras en *4 Esdras*[119]. En plus du rituel de Yom Kippour, Jean connaît bien la littérature mystique juive : sa description de l'ascension mystique au travers des huits cieux, accessibles par la médiation du propitiatoire, rappelle non seulement l'*Ascension d'Isaïe*, comme l'avait déjà remarqué M. van Esbrœck[120], mais surtout les ascensions des *Hekhalot*. Cette littérature des « Palais » décrit généralement l'ascension qui permet au mystique de traverser chacun des sept cieux ou palais célestes (*hekhalot*) au sommet desquels se trouve le trône ou char Dieu[121]. La cosmologie de Jean et sa description de l'ascension s'avèrent très proches des témoignages littéraires juifs qui lui sont contemporains.

Un tel sermon, dont le contenu juif est prédominant, paraîtra insolite pour la dédicace d'une église chrétienne. Pourtant, si l'on suppose que la Sainte-Sion, ancienne synagogue, ait accueilli pendant longtemps des judéo-chrétiens, on comprendra mieux la démarche de l'évêque. L'intérêt prononcé de Jean pour la Sainte-Sion traduirait son souci de récupérer cette église judéo-chrétienne et de conduire à l'orthodoxie la

---

115. Cf. Ps 72, 16.

116. Cf. Gn 22, 13.

117. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 65, trad. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 122. Éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 298 : *Բարձրասցի քան զԼիբանան պտուղս մեր, ծաղկեսցուք մեք ի դրախտի աստ Աստուծոյ, որպէս ծառն սաբեկա, աւրհնելով զանուն Տեառն ի ձեռն սուրբ աւծեալ վիմիս այս.*

118. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 111-112.

119. Voir Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 21, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 291-292 (cf. 4 Esd 9, 26-27). Cf. *Mishna*, *Yoma*, 8, 1-6 (trad. H. Danby, p. 171-172).

120. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 113. Cf. *Asc. Is.*, 7, 1-11, 36 (trad. E. Norelli, EAC I, p. 526-544).

121. Sur les *Hekhalot*, voir l'article de M. D. Swartz, « Jewish Visionary Tradition in Rabbinic Literature », dans C. E. Fonrobert et M. S. Jaffee (éds), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 198-221, p. 204-213 ; cf. DEJ, p. 709-710. Pour une édition de ces textes, voir P. Schäfer (éd.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1981 (TSAJ 2).

congrégation qui la fréquente[122]. Son sermon s'adresse ainsi en premier lieu aux judéo-chrétiens de la Sainte-Sion. Or la restauration de la Sainte-Sion est à inscrire dans une série d'initiatives menées par le prélat à l'attention des chrétiens judaïsants de Jérusalem. Tout d'abord, Jean réforma le calendrier du carême en adoptant une durée de huit semaines au lieu de sept. La durée de sept semaines, que suivait une partie des chrétiens de son évêché, était d'origine judéo-chrétienne. Jean imposa une durée commune de huit semaines, conformément à la tradition syrienne dominante[123]. Quant à la Sainte-Sion, Jean II la plaça au cœur de sa politique à l'égard des judéo-chrétiens. Il affermit son contrôle sur la Sainte-Sion en transformant la petite église en une immense basilique dont il assura la dédicace, en présence des prêtres et fidèles de Jérusalem. Il y instaura également un culte à la vraie Croix, pour lequel il créa la charge de « gardien de la Croix » (σταυροφύλαξ) pour son ami Porphyre de Gaza, auquel Jean ne cesse de rendre hommage dans son sermon dédicatoire de 394[124] ; cette nomination ne fut sûrement pas étrangère à l'élaboration de la légende de l'invention de la Croix par Judas-Cyriaque sous l'épiscopat de Jean[125].

Enfin, la translation des reliques d'Étienne à la Sainte-Sion forma l'aboutissement de cette politique. Est-ce un hasard si le nouveau patron de la Sainte-Sion, choisi par Jean, était un juif de langue grecque, lui-même lapidé par d'autres juifs ? Surtout, la réutilisation de grandes figures juives comme Gamaliel et Nicodème, présentées comme des crypto-chrétiens dans les différentes formes de la l'*Invention* et de la *Passion* d'Étienne, était probablement destinée à gagner les judéo-chrétiens au culte du protomartyr dans le sanctuaire nouvellement restauré par Jean II de Jérusalem. N'est-il pas non plus intéressant de noter, selon la *Révélation d'Étienne*, que Gamaliel précise que ce sont des juifs qui se chargèrent de recueillir le corps d'Étienne et de l'ensevelir secrètement dans sa propriété[126] ? Enfin, en attachant un culte chrétien à un lieu dont le

122. Sur cette hypothèse, voir S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 366-367 ; S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 19-20.

123. S. Verhelst (éd.), *Jean de Bolnisi, Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*, Paris, Le Cerf, 2015 (SC 580), p. 81-82.

124. Voir Marc le Diacre, *Vie de Porphyre,* 10 (éd. et trad. A. Lampadaridi, SH 95, p. 86-87). À propos du remplacement, par un remanieur ultérieur, du nom de Jean par celui de Prayle, voir p. 24 de cette dernière édition ainsi que le commentaire de H. Grégoire et M.-A. Kugener, *Marc le diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, CUF, 1930, p. lxxix-lxxxi.

125. Voir M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 126-134. Cf. *Cal. pal.-géo.*, IX, 14.16, éd. G. Garitte, SH 30, p. 90, pour les 14 et 16 septembre. Le 14 sont fêtées la vision de Porphyre de Gaza (cf. Marc le diacre, *Vie de Porphyre*, 7) et l'élévation de la Croix à la Sainte-Sion (ხილვაჲ ჯუარისაჲ, ჯუართა აღყრობაჲ, კრებაჲ სიონს). Le 16 commémore, toujours à Sion, Judas-Cyriaque, l'inventeur de la Croix (კრებაჲ სიონს […] ჴსენებაჲ წმიდისა კვრიაკოჳ). Sur les rapports entre l'invention de la croix par Judas-Cyriaque et la Passion d'Étienne, cf. infra p. 273.

126. Cf. *Rév. Ét. lat. A*, III, 11 (éd. S. Vanderlinden, p. 196).

nom, « Sion », a eu une telle importance dans l'histoire et la pensée du judaïsme ancien, Jean procédait à une translation symbolique du lieu, du judaïsme vers le christianisme.

Selon notre hypothèse, ces quelques éléments laissent accroire que Jean II avait à dessein de reconquérir l'église judéo-chrétienne de la Sainte-Sion afin d'en faire un bastion de l'orthodoxie au sein de son diocèse. Au lendemain des querelles origénistes au cœur desquelles Jean II fut suspecté de sympathies excessives pour le docteur alexandrin[127], l'évêque espérait de cette façon donner des gages d'orthodoxie à ses adversaires grâce à cette entreprise de réhabilitation architecturale et doctrinale de la Sainte-Sion.

4. Un document copte inédit sur la Sainte-Sion : BHO 1093

La mise au jour d'un texte partiellement inédit et jamais traduit vient apporter un éclairage nouveau sur le culte d'Étienne à la Sainte-Sion de Jérusalem. Le texte BHO 1093, également répertorié sous le numéro 302 de la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*[128], est un panégyrique, conservé en copte sahidique, dédié au protomartyr Étienne[129]. H. Munier avait identifié ce texte comme des « Actes de saint Étienne » ; cependant, comme l'avaient déjà remarqué les Bollandistes en 1910, cette œuvre est bien un *encomium*[130]. Le texte fut partiellement édité par I. Guidi en 1887 puis par H. Munier en 1926 sur la base, respectivement, d'un manuscrit de la bibliothèque vaticane, le Vat. Borgia copte 109, cassetta XXV, fasc. 123[131], et d'un manuscrit du

127. Cf. supra p. 167-172.

128. Socii Bollandiani, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, 1910 (SH 10), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1910. p. 239 ; M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 186. Cette œuvre est également répertoriée dans la *Clavis Coptica*, sous le numéro 0491 ; la *Clavis coptica* est accessible en ligne : http://www.cmcl.it/.

129. Il existe seulement deux autres textes coptes relatifs au protomartyr. Le premier, BHO 1086, est une Vie apocryphe originale relatant la vie de famille du protomartyr et l'émouvante perte de sa fille bien-aimée. Le texte se termine par une évocation de son élection à la diaconie (Ac 6, 1-6) et ne fait pas la moindre allusion à son martyre. Le texte fut édité et traduit par Y. ʿAbd Al-Massīḥ, « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347. Le second est un fragment d'une traduction copte de l'*Encomium in s. Stephanum protomartyrem I* de Grégoire de Nysse (BHG 1654 ; CPG 3186). À propos de ce dernier fragment parisien, voir E. Lucchesi, « Un fragment sahidique du premier panégyrique d'Étienne le protomartyr par Grégoire de Nysse », AnBoll 124 (2006), p. 11-13.

130. L'intuition des Bollandistes a été confirmée avec éclat grâce à la découverte du Ms Or. 1614bis, frag. 3 de la Staatsbibliothek de Berlin. Le verso indique en effet une partie du titre de l'œuvre et converve le mot ⲉⲅⲕⲱⲙⲓⲟⲛ.

131. Numéroté CXXIII dans le catalogue de G. Zœga (G. Zœga, *Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum qui Museo Borgiano Velitris adsvervantur*, Rome, Typis sacrae congregationis de propaganda fide, 1810, p. 228).

Caire, le CGC 9234[132]. Dans un article de 1982, Jürgen Horn put ajouter le copte 131[7] (20) de la Bibliothèque nationale de France[133]. Nous pouvons ajouter au manuscrit de Paris un fragment s'y rattachant directement, le Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3[134]. Enfin, E. Lucchesi détecta deux autres pièces que l'on peut rapprocher de ce même *encomium*, à savoir le manuscrit de Vienne Papyrussammlung K 9492 et le fragment de Londres BL Or. 6954 (51)[135]. L'ensemble de ces feuillets appartient au même codex et, probablement, à la même œuvre. Il subsiste un doute au sujet du fragment de Londres ; bien que provenant du même manuscrit, il contient probablement quelques lignes d'un autre texte sur saint Étienne.

A. Suciu a démontré de manière convaincante que les feuillets proviennent d'un même codex, le MONB.NO, un manuscrit du Monastère Blanc qui est daté de l'année 990 d'après une souscription laissée par le copiste[136]. La main du scribe, aisément identifiable, est la même que celle qui a copié le manuscrit Z 100 contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc[137]. D'autres écrits appartenant au même codex, MONB.NO, sont également connus : le *Panégyrique sur les Quatre animaux incorporels*

132. I. Guidi , « Frammenti Copti, N°CXXIII, » *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 50-52 ; H. Munier, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Manuscrits coptes*, le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916, p. 31-36. W. E. Crum avait déjà attribué le numéro 8018a-b pour les pages 55 à 58 du manuscrit cairote (voir W. E. Crum, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Coptic Monuments*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1902, p. 8-9).

133. J. Horn, « Der erste Märtyrer. Zu einem Topos der koptischen Märtyrerliteratur (mit zwei Anhängen), » dans G. Koch (éd.), *Studien zur Spätantiken und Frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982, p. 52-55 ; voir M. É. Porcher , « Analyse des manuscrits coptes 131[1-8] de la Bibliothèque nationale avec indications des textes bibliques (suite et fin) », *Revue d'égyptologie* 2 (1936), p. 99 pour une brève description du folio.

134. Dans le catalogue de Paola Buzi et Alessandro Bausi, il reçoit le numéro 14, 3. Voir P. Buzi et A. Bausi (éds), *Coptic Manuscripts 7: the Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, part 4: Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery with two Documents from Thebes and two Old-Nubian Manuscripts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014 (VOHD 21.7), p. 177-183. Le Ms Or. 1614bis, frag. 3 provient d'un ensemble de fragments de parchemin épars, probablement acquis en 1887, à Louxor, par Todros Bulos. Paola Buzi fournit, à la p. 179, une transcription du recto de ce fragment ; sa transcription est cependant incomplète. Je remercie vivement Alin Suciu pour m'avoir transmis une photographie de ce fragment.

135. E. Lucchesi E., « À propos d'un enkomion copte sur Étienne le protomartyr (*BHO* 1093) », AnBoll 101 (1983), p. 421-422.

136. Voir A. Suciu, « À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc », VC 65 (2011), p. 196-198.

137. Voir A. Suciu, « À propos de la datation... », p. 192-198 sur la datation ; cf. A. Suciu, « The Question of the Authorship of the *Historia Stephani Protomartyris* (*BHO* 1093; *CANT* 302; *Clavis coptica* 0491): Theodosius of Jerusalem, Abba Isaiah, the Monk Romanus and Peter the Iberian », AnBoll 134 (2016), p. 279.

(CPG 5150.11)[138], un récit apocryphe sur saint Étienne (BHO 1086)[139] et, vraisemblablement, la fin du *De contemptu divitiarum* (CPG 1659)[140] attribué à Pierre d'Alexandrie et le début de la *Vie d'Onuphre* (BHO 818-821)[141] ; bien que la main du copiste soit la même, ces deux dernières œuvres pourraient faire partie d'un codex distinct[142]. Cependant, A. Suciu fait l'hypothèse que le *De contemptu divitiarum* et la *Vie d'Onuphre* sont à rattacher au même codex et doivent être placés immédiatement après BHO 1093[143]. Certains feuillets ont été lavés et nettoyés pour être remployés dans un palimpseste, comme l'illustre le BnF copte 129[13].

S. Uljas a récemment publié les transcriptions de l'égyptologue H. Thompson d'un fragment provenant de la reliure du manuscrit BL Or. 7029 du monastère Saint-Mercure d'Edfou. Ces fragments, répertoriés sous les numéros A10 et A11, sont aujourd'hui perdus mais la transcription de Herbert Thompson a survécu dans ses archives[144]. Comme l'a montré A. Suciu, ces fragments appartiennent à une autre copie du texte de BHO 1093. Ces deux fragments sont parallèles au BnF copte 131[7] (20) et au Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3 ; ils contiennent le titre et le début du texte. Sur la base de la transcription de l'édition de S. Uljas, A. Suciu a proposé une nouvelle édition, qui tente de restituer toutes les lacunes[145].

Grâce à la pagination préservée sur certains feuillets et aux suggestions émises par E. Lucchesi, J. Horn et A. Suciu, il est possible de rétablir l'ordre suivant pour BHO 1093[146] :

---

138. Édition et traduction par C. S. Wansink dans L. Depuydt (éd.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library*, Louvain, Peeters, 1991 (CSCO 524 & 525 ; Scriptores coptici 43 & 44). Vol. 1 : p. 27-46 (texte), vol. 2 : p. 27-46 (traduction).

139. BHO 1086 est surtout connu par un autre manuscrit, complet, de la Pierpont Morgan Library (M577, fol. 2^{r}-12^{r}). Il a été édité et traduit par Y. ʿAbd Al-Massīḥ, « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347.

140. Traduit en anglais par B. Pearson et T. Vivian, *Two Coptic Homilies Attributed to Saint Peter of Alexandria. On Riches, On the Epiphany*, Rome, C.I.M., 1993, p. 9-144.

141. Sur la *Vie d'Onuphre*, voir E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*, I, Londres, printed by order of the Trustees, 1914 ; p. 205-224 pour le texte copte et p. 455-473 pour la traduction.

142. Voir E. Lucchesi, « À propos d'un enkomion... », p. 422 ; A. Suciu, « À propos de la datation... », p. 194-196.

143. A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 281.

144. S. Uljas, « Lost Coptic Texts from Herbert Thompson Papers, I: 'The Acts of Stephen' », JCS 17 (2015), p. 165-213 ; pour l'édition des fragments A10 et A11, voir p. 185-186.

145. A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 289-290.

146. Repris de J. Horn, « Der erste Märtyrer... », p. 54 et A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 281 avec quelques ajouts et modifications.

1) pp. ? / ? : Paris Bibl. Nat. copte 131^{7} (20) ; Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3 (= cat. P. Buzi et A. Bausi n°14, 3) ; Thompson A10 ; A11 (éd. S. Uljas, p. 185-186 ; A. Suciu, p. 289-290 ; P. Buzi, p. 179)

2) pp. 55-58 : Le Caire CGC 9234 (= cat. E. W. Crum 8018a-b), fol. 2 et 3 (éd. H. Munier, 1916, p. 32-35)

3) pp. 61 / 62 : Vat. Borgia copte 109, cassetta 25, fasc. 123 (= cat. G. Zœga n°CXXIII), fol. 1 (éd. I Guidi, 1887, p. 50-51)

4) pp. [63 / 64][147] : Le Caire CGC 9234, fol. 1 (éd. H. Munier, 1916, p. 31-32)

5) pp. 65 / 66 : Vat. Borgia copte 109, cassetta 25, fasc. 123 (= cat. G. Zœga n°CXXIII), fol. 2 (éd. I. Guidi, 1887, p. 51-52)

6) pp. ? / ? : Le Caire CGC 9234, fol. 4 (éd. H. Munier, 1916, p. 36)

7) pp. 95 / 96 : Vienne Papyrussammlung K 9492

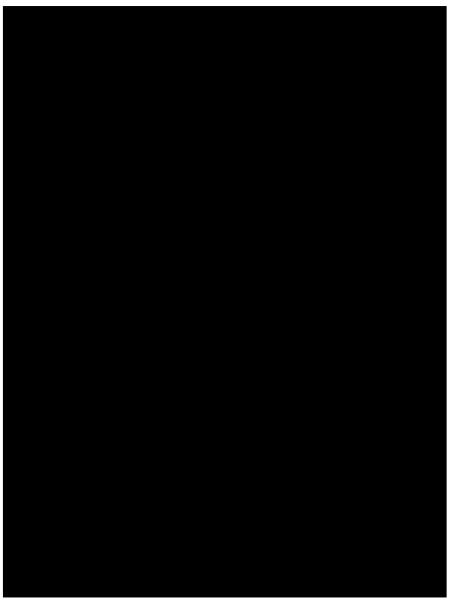


Fig. 5 : Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3

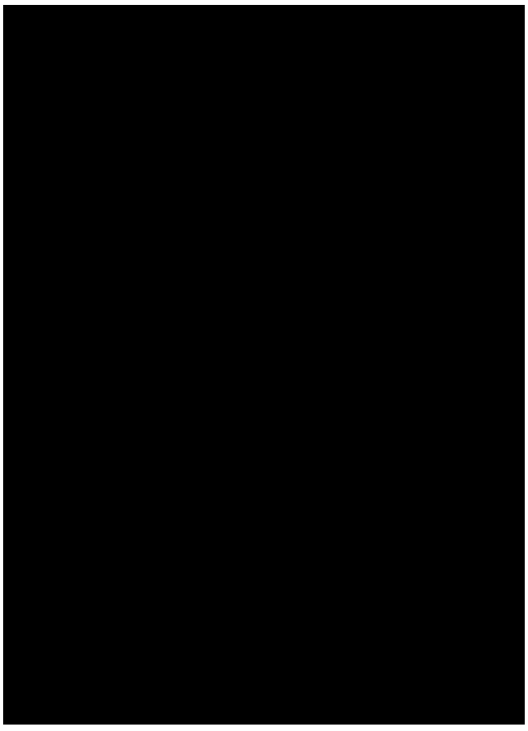


Fig. 6 : Paris BnF copte 131^{7} (20)^{r}

147. Concernant la pagination restituée de ce folio, voir J. Horn, « Der erste Märtyrer... », p. 54, n. 44. H. Munier a en effet confondu le recto et le verso, si bien que la suite de la page 62 du Borgia 109 est le verso du folio 1 du CGC 9234 (H. Munier, *Catalogue général...* , p. 32).

Le fragment de Londres BL Or. 6954 (51), pp. [3] / 4, bien qu'appartenant, semble-t-il, au même codex, se rattache très certainement à un autre texte sur saint Étienne. La pagination du BL Or. 6954 (51) indique même qu'il s'agit du premier texte du manuscrit[148] ; la pagination de l'*encomium* sur Étienne (BHO 1093) et la présence, dans le manuscrit de Paris, de deux lignes d'un texte précédant le titre de l'*encomium* confirment que BL Or. 6954 (51) contient un extrait d'une œuvre distincte. Peut-être le fragment de Londres pourrait-il se rattacher au texte qui précède celui que nous éditons et traduisons ; malheureusement le caractère très fragmentaire du BL Or. 6954 (51) ne nous permet pas de le placer plus précisément[149]. Nous proposons une édition et une traduction de tous ces fragments dans la partie « Dossier » de cette thèse[150].

Le texte de BHO 1093, tel qu'il subsiste, peut se résumer comme suit : après le titre et les premières lignes du texte, conservés à l'état fragmentaire dans le manuscrit de Paris, deux longs récits de miracle sont relatés par le narrateur qui, bien qu'anonyme, est présenté comme un archevêque de Jérusalem (ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ ⲫ̈ⲓⲗⲏⲙ)[151]. Le premier miracle raconte le vol commis par un pillard dans le *diakonikon* (ou sacristie) du sanctuaire de saint Étienne. Alors qu'il était sur le point de revendre la précieuse vaisselle sacrée, le larron est arrêté par Étienne qui, sous l'apparence d'un soldat, le ramène au sanctuaire. Le saint l'attache alors par un pied au plafond et se met à le fouetter sans ménagement. Le voleur finit par avouer son larcin et se convertit même à la foi chrétienne. Dans le second miracle, un homme riche de Gaza, que la cupidité semble avoir poussé à dérober la sainte *prosphora* et des objets de valeur en provenance du sanctuaire d'Étienne, est frappé par la maladie. Il demande alors à l'un de ses serviteurs de lui apporter une offrande du *martyrion* d'Étienne. Une nuit, le martyr apparaît à l'homme malade et lui promet la guérison grâce à l'huile bénite que le serviteur aura rapportée du sanctuaire. Une fois guéri, l'homme remet la moitié de ses biens au sanctuaire en signe de gratitude à l'égard d'Étienne pour ce miracle. Le narrateur rapporte ensuite une vision dont lui a fait part un certain archimandrite du nom d'Isaïe. Au cours de cette vision, l'apôtre Jean et l'archidiacre Étienne célèbrent une eucharistie céleste, entourés des puissances angéliques. Les deux saints sont, d'après le texte, « préposés à l'offrande eucharistique pour la grande célébration de ce jour »

148. Cf. E. Lucchesi, « À propos d'un enkomion... », p. 421-422, n. 4. Pour la description du fragment, voir B. Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906*, Londres, British Library, 1987, p. 183-184.

149. Le fragment a été aussi publié par S. Uljas, « Lost Coptic Texts... », p. 209. Son édition reste cependant imparfaite ; il a de plus confondu le recto et le verso.

150. Cf. infra p. 585-609.

151. Paris Bibl. Nat. copte 131^{7} (20)^{r}. Cette attribution à un évêque de Jérusalem avait déjà été signalée par E. W. Crum, *Catalogue général...*, p. 8, n. 3 ; cf. la recension de la publication d'H. Munier par le même E. W. Crum dans JEA 4 (1917), p. 67-70, en particulier p. 68.

(*ntow mpesnaw ettēš etanaphora hᵉm peynokʸ nša mpow*) ; le jour dont il est question dans ce passage lacunaire est certainement celui de la fête de la Saint-Étienne. Dans un fragment qu'il reste difficile à placer dans le corps de l'œuvre (Le Caire CGC 9234, fol. 4), le narrateur dresse une comparaison entre la guérison opérée par Jésus à la piscine probatique[152] et les guérisons accomplies par saint Étienne. Enfin, l'évêque anonyme défend la prééminence de la vision d'Étienne d'Ac 7, 56, car il a vu « véritablement » *(hᵉn ume*) la gloire de Dieu tandis que les prophètes d'Israël ne contemplèrent Dieu que sous la forme d'un feu, d'une nuée ou d'une tempête. Les quelques lignes du fragment de Londres BL Or. 6954 (51), distinctes de BHO 1093 mais que nous éditons et traduisons également, pourraient faire allusion au récit de l'invention des reliques d'Étienne.

Malgré la part importante accordée aux miracles, ce texte ne s'apparente pas à un recueil de miracles mais se révèle bien être un sermon prononcé en l'honneur d'Étienne. Jürgen Horn le qualifie avec bonheur de « mirakulöses Enkomion[153]. » C'est lors d'une « grande fête » (*nokʸ nša*), durant laquelle se réunit un peuple nombreux, que l'évêque de Jérusalem déclama cette homélie. Selon toute vraisemblance, cet *encomium* a été composé à l'occasion de la synaxe annuelle en l'honneur du saint, le 26 ou 27 décembre. Le fol. 2ᵛ du Vat. Borgia copte 109 indique sans ambiguité que la fête en question est la synaxe de Saint-Étienne : « Laissons le reste de ses miracles jusqu'à la prochaine synaxe (σύναξις) de peur que certains parmi vous ne croient plus aux miracles de ce saint Étienne, ce juste béni que nous fêtons aujourd'hui[154]. » En dépit d'indices épars et fragmentaires, plusieurs hypothèses sont envisageables concernant l'identification du lieu dans lequel l'évêque hagiopolite, à l'occasion de la Saint-Étienne, prononça cette homélie destinée à défendre et illustrer ce même lieu saint reconnu pour les nombreux miracles qui s'y produisaient. Jusqu'à l'invasion perse de 614, il existait à Jérusalem cinq sanctuaires liés au culte de saint Étienne : la Sainte-Sion, les deux *martyria* bâtis par Mélanie la Jeune sur le Mont des Oliviers[155], la basilique Saint-Étienne dont l'édification fut promue par l'*augusta* Eudocie et un *martyrion* (*bēt sāhdē*) dédié aux saints Jean-Baptiste et Étienne[156].

---

152. Jn 5, 1-9.

153. J. Horn, « Der erste Märtyrer... », p. 54, n. 45.

154. Vat. Borgia copte 109 (G. Zœga CXXIII), fol. 2ᵛ : ⲙⲁⲣⲛ̄ⲕⲁ ⲡⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲥⲟⲙ ϣⲁ ⲧⲕⲉⲥⲩⲛⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛⲛⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲣⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲣⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲣⲁⲧⲛⲁⲣⲧⲉ ⲉⲛ̄ⲥⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲣⲁⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛ̄ⲣϣⲁ ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲡⲉⲓⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ.

155. La *Vie de Mélanie* la Jeune est notre meilleure source pour ces deux *martyria*. Pour le *martyrion* bâti dans le monastère des femmes, près du Mont des Oliviers, voir *Vit. Mel. Iun.*, 48 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 218-219). Pour celui situé près du monastère des hommes, voir *Vit. Mel. Iun.*, 57 ; 58 ; 64 (éd. D. Gorce, SC 90, p. 240-241, 244-245, 256-259).

156. Jean Rufus est le seul à signaler cette église dans ses *Plérophories*, LXXIX (éd. F. Nau, PO 8.1, p. 135).

Notre auteur anonyme, à l'évocation du premier miracle, raconte qu'un voleur s'introduisit dans le *diakonikon* du sanctuaire d'Étienne afin d'y voler de la vaisselle liturgique. Le second miracle évoque de même le vol de la sainte *prosphora* par un homme riche de Gaza ; bien que l'endroit où eut lieu cette dernière effraction n'est pas mentionné, il est probable qu'il s'agit là aussi du *diakonikon*, où étaient déposés les oblats destinés à la célébration eucharistique du sanctuaire. Cette insistance sur le *diakonikon* de la part de notre auteur doit nous offrir une piste sérieuse en vue d'identifier le lieu dont il est question. Il existe en effet un sanctuaire dont le *diakonikon* tient une place très particulière dans l'histoire du culte d'Étienne : la Sainte-Sion à Jérusalem.

Dans le texte de BHO 1093, le sanctuaire dont il est question est appelé en copte « *topos* de saint Étienne » (*topos mpᶜhagios stephanos*) ou « *martyrion* »[157]. Or le terme de *martyrion* est précisément employé dans les sources anciennes pour désigner le *diakonikon* de Sion. Dans le *Lectionnaire arménien* de Jérusalem, la commémoraison des Quarante martyrs de Sébaste a lieu dans le « *martyrion* de saint Étienne » le 9 mars[158]. Le terme arménien *matoury*[159] peut aussi désigner un *martyrion* annexé à une église. Or, si nous suivons l'hypothèse d'Athanase Renoux selon laquelle les reliques des quarante saints martyrs reposaient à Sion, le *matoury* de saint Étienne désignerait ici le *diakonikon*[160]. Dans ses notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes, J. T. Milik décrit d'ailleurs le *diakonikon* comme « une chapelle à gauche de la nef centrale de la basilique de Sion[161]. » En effet, sur la carte de Madaba, l'édifice apparaît distinct de l'église de la Sainte-Sion ; il flanque le mur sud de la basilique[162].

Un témoignage syriaque viendra éclairer l'identification de ce *martyrion* d'Étienne mentionné dans l'homélie copte. Dans la *Vie de Pierre l'Ibère* de Jean Rufus, composée autour de 500, Abba Petrōs, lors d'une vision relatée par un moine, se rend au *martyrion* de saint Étienne (*bēt sāhdē d-qaddīšā ṣṭafānōs*) puis parcourt instantanément certains des sanctuaires hagiopolites les plus célèbres :

> Un jour après son départ, un frère, très simple et naïf vint leur dire : « J'ai eu une vision effrayante cette nuit. En effet, il me semblait que je voyais l'évêque Abba Petrōs me dire : Peux-tu me donner la main, frère ? Lorsque, dans cette vision, il m'emporta seul vers la Ville sainte, la nuit durant

157. Au fol. 1ʳ du Vat. Borgia 109.

158. *Lect. arm.*, XIV, éd. et trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 230-231.

159. Le premier sens recensé par le dictionnaire des Mékhitaristes est bien celui de *martyrion* : « Μαρτύριον. Martyrium, templum in honorem martyris » (voir Mékhitaristes, *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի*, II, p. 215)

160. Voir la démonstration de A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Introduction...*, p. 37-38.

161. J. T. Milik, « Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes », RB 67 (1960), p. 361.

162. Cf. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map...*, p. 56 et fig. 7 ; SDB V, col. 662.

> laquelle il s'apprêtait à partir, il entra premièrement dans le *martyrion* de saint Étienne, celui dans lequel il était arrivé en premier. Après qu'il eut descendu dans la cavité, il adora son urne. Quand il sortit de là, il courut au saint Golgotha et au saint tombeau. De là, il descendit à l'église dite de Pilate puis à celle du Paralytique. Après cela il se rendit à Gethsémani. Quand il eut fait aussi le tour des lieux saints dans les environs, il monta alors à la chambre haute des disciples puis à la Sainte-Ascension et, de là, à la maison de Lazare. Ensuite, il emprunta la route qui l'avait mené depuis là-bas, jusqu'à ce qu'il atteignît la sainte Bethléem. Après qu'il y eut prié, il retourna au tombeau de Rachel. Lorsqu'il eut prié là et dans les autres églises et oratoires situés sur la route, il descendit à Siloé. De là, après qu'il eut monté à la Sainte-Sion, eut completé ce parcours sacré et eut adoré le Seigneur en chaque lieu, il retourna enfin au village de Beth Ṭafsha sans que je cessasse de le soutenir partout. Le lendemain du jour durant lequel j'eus cette vision, Abba Petrōs reprit sa route[163]. »

Si les éditeurs sont d'avis que le *martyrion* de saint-Étienne désigne ici la basilique d'Eudocie, nous pensons plutôt que le lieu en question est le *diakonikon*. Premièrement, ce *martyrion* (*bēt sāhdē*) se situe dans la Ville sainte, non loin du Golgotha. Lors de cette même vision, Pierre l'Ibère visite, dans un premier temps, les lieux saints situés dans l'enceinte de la ville : le *martyrion* d'Étienne, le Golgotha, le prétoire de Pilate puis la piscine probatique. Il parcourt, dans un second temps, les lieux situés extra-muros : Gethsémani, la chambre haute, l'église de l'Ascension (ou Anastasis) et la maison de Lazare. Si le *martyrion* d'Étienne ici mentionné était la basilique d'Eudocie hors-les-murs, le parcours de Pierre l'Ibère paraîtrait bien moins cohérent. Le *martyrion* ici évoqué se situe, à notre avis, intra-muros et il ne peut s'agir que du

163. JEAN RUFUS, *Vit. Petr. Ib.*, 134. Éd. C. B. HORN et R. R. PHENIX JR., p. 194-196 : ܗܘ ܕܒܗ ܕܥܠ ܒܝܬ ܣܗܕܐ ܩܕܝܫܐ ܐܣܛܦܢܘܣ ܗܘ ܕܐܬܐ ܒܩܕܡܝܬܐ ܘܥܠ ܟܕ ܢܚ ܠܓܘ ܒܪ ܡܥܪܬܐ ܐܬܐ ܠܓܘܠܓܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܠܩܒܪܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܡܢ ܬܡ ܐܬܐ ܠܒܝܬ ܦܛܘܪܐ ܕܐܦܣܛܝܣ ܘܠܗ ܕܐܬܐ ܠܒܝܬ ܫܒܝܩܐ ܘܡܢ ܬܡ ܐܬܐ ܠܓܬ ܫܡܢܝ ܘܟܕ ܫܠܡ ܕܘܪ ܒܟܠ ܕܐܬܪ ܩܕܝܫܐ ܕܒܛܘܪ ܐܦ ܗܢܘܢ ܐܬܪ ܥܠ ܠܥܠܝܬܐ ܕܨܗܝܢ ܬܠܡܝܕ ܘܡܢ ܬܡ ܐܬܐ ܠܒܝܬ ܐܣܝܘܢ ܘܡܢ ܬܡ ܠܒܝܬ ܐܠܥܙܪ ܘܒܬܪ ܗܕܐ ܐܙܠ ܒܐܘܪܚܐ ܕܐܬܐ ܠܗ ܡܢ ܬܡ ܕܐܬܐ ܠܗ ܠܒܝܬ ܠܚܡ ܕܐܬܪ ܩܪܝ ܒܗ ܘܡܢ ܬܡ ܐܬܐ

diakonikon de Sion. Deuxièmement, le parcours de Pierre correspond à différentes étapes de la liturgie stationnale de Jérusalem. Or la liturgie stationnale de Jérusalem, notamment pour le temps de Pâques, prévoit des allées et venues entre le *diakonikon* de la Sainte-Sion et le Golgotha et non entre la basilique eudocienne et le Golgotha. D'après le *Lectionnaire arménien* de Jérusalem, le mardi et le mercredi de Pâques, les assemblées se tiennent respectivement au *martyrion* d'Étienne (c'est-à-dire au *diakonikon*) puis à la Sainte-Sion. Le vendredi, les commémoraisons ont lieu au Golgotha[164]. Le *Grand lectionnaire de Jérusalem* reprend la même disposition[165]. Troisièmement, dans la proposition relative *haw d-qadmā'īt pga' beh* (« celui dans lequel il était arrivé en premier »)[166] le verbe *pga'*[167] n'a pas pour sujet Pierre mais saint Étienne, dont la dépouille arriva, en premier, dans le *diakonikon*. Précédemment il est dit que Pierre entra « premièrement » (*qadmā'īt*) dans le *martyrion* de saint Étienne ; pourquoi, si Pierre était le sujet de la proposition relative, répéter qu'il s'y rendit en premier ? Le sens de cette proposition ambiguë s'éclaire si l'on suppose qu'elle renvoie au sanctuaire dans lequel Étienne, et non Pierre, s'était trouvé en premier avant sa translation dans la basilique eudocienne. Troisièmement, la basilique eudocienne n'est jamais appelée *martyrion* dans les sources anciennes. D'une part, l'église du nord, dans le *Grand Lectionnaire de Jérusalem*, reçoit simplement le nom de « Saint-Étienne (*ṣtepane ṣmida*)[168]. » Dans la *Vie de Pierre l'Ibère*, elle est qualifiée de *hayklā* (« temple »)[169], tandis que Cyrille de Scythopolis, dans la *Vie d'Euthyme*, la désigne par le terme grec correspondant de ναός[170]. D'autre part, les éditeurs de la *Vie de Pierre l'Ibère*, Cornelia B. Horn et Robert R. Phenix, n'ont pas traduit le syriaque *gūrnā* (du grec γοῦρνα, lui-même du latin *urna*) par « urne » ou « reliquaire » mais par l'anglais « sarcophagus » dans le passage ci-dessus. D'après Cornelia B. Horn et Robert R. Phenix, ce sens, très rare, n'est attesté que par le dictionnaire de Bar Bahlul ; or le

164. Voir *Lect. arm.*, XLVII-XLVIII ; L (éd. et trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 314-317 ; 318-321).

165. *Lect. Jér.*, 758-759 ; 761 (éd. M. Tarchnishvili, CSCO 188, p. 147-149 ; CSCO 189, p. 116-119).

166. Cf. trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 197 : « Upon which he happened [to come] first. » L'ajout, entre crochets, du verbe « to come » tente de faciliter la compréhension de la proposition, dont les éditeurs ne semblent pas avoir saisi le sens.

167. Outre le sens de « occurrit, obviam ivit », le dictionnaire de R. Payne Smith donne celui de « incidit in locum » pour ܩܕܡ ܠܐܬܪܐ (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, II, col. 3031). Cette dernière acception correspond bien à son emploi dans le texte de Jean Rufus. D'ailleurs, comme il est fréquent dans les récits de translation et d'*adventus*, le saint, sous la forme des ses reliques, est décrit comme « arrivant » dans le sanctuaire qui lui a été préparé. Lors d'une communication, le 30 août 2014, à la réunion annuelle de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne, nous avons pu évoquer cette proposition de traduction, qui fut confirmée par Alain Desreumaux. Nous le remercions chaleureusement pour ses remarques.

168. *Lect. Jér.*, 130, 163, 173 (éd. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 25 ; 31 ; 32

169. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 49 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66).

170. Cyrlle de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 35, éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 54.

dictionnaire n'indique nulle part une telle définition[171] ! L'acception usuelle est celle d'urne funéraire[172]. Les éditeurs se sont manifestement refusé à admettre que les reliques du protomartyr, dans la majestueuse basilique placée sous son patronage, fussent conservées dans une modeste urne. Cependant, si nous comprenons que le *martyrion* où se rend Abba Petrōs est le *diakonikon* de Sion, le terme *gūrnā* désigne un simple reliquaire dans lequel fut laissée, à dessein de commémoraison, une part infime des reliques qui, en 439, furent transférées dans la basilique du nord. Le premier éditeur et traducteur de la *Vie de Pierre l'Ibère*, R. Raabe, ne s'était pas trompé en traduisant le substantif syriaque par l'allemand « Reliquienurne[173] ».



Fig. 7 : Jérusalem au VIe siècle

171. Voir Bar Bahlul, *Lexicon*, I, col. 475 : جُرن من حجر حَوض (« bassin taillé dans la pierre, citerne »).

172. Le grand dictionnaire de R. Payne Smith le définit comme « cista in qua ossa mortuorum reponantur, urna funerea » (voir Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, col. 692).

173. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 134, trad. R. Raabe, p. 94.

Pour résumer, le texte de BHO 1093 transcrirait un sermon prononcé par l'évêque de la Ville sainte, un 26 ou un 27 décembre à la Sainte-Sion, à l'occasion de la synaxe annuelle de la Saint-Étienne[174]. Destiné à faire rayonner le culte du saint, ce sermon s'attache aussi à vanter le *diakonikon* en y relatant les miracles qui s'y produisaient. Cependant, proposer une datation pour ce texte s'avère plus délicat. Au plus tôt, l'évêque anonyme aurait composé ce sermon à l'occasion de la synaxe du 27 décembre 416, un an après la translation des reliques d'Étienne de Caphar Gamala au *diakonikon* de Sion. Au plus tard, l'encomium daterait du début du VIIe siècle, avant les invasions perse et arabe. En effet, au cours du premier miracle de BHO 1093, l'apparition d'Étienne sous l'aspect d'un soldat (*matoy*) envoyé par le « duc » (δούξ) laisse entendre qu'il existait encore, à l'époque de l'auteur, une présence militaire romaine en Palestine. En outre, jusqu'à la réforme thématique du VIIe siècle, le duc, sous l'autorité du *magister militum*, était chargé du maintien de l'ordre dans les provinces. Or, c'est sur ordre du duc qu'Étienne est dépêché afin d'arrêter et d'exécuter le brigand[175].

Un indice topographique peut nous aider à affiner notre datation. Au fol. 1^v^ du manuscrit du Caire CGC 9234, l'évêque hagiopolite rappelle la discussion qu'il eut avec l'archimandrite Isaïe « [du monas]tère d'A[pa Ro]manos[176] ». Malheureusement, les premières lettres du nom du monastère sont perdues mais la restitution laisse peu de place au doute. Nous avons pu relever l'existence de trois monastères orientaux portant un tel nom[177] :

1) Dans son *Chronicon Ecclesiasticum*, Barhebræus mentionne le « grand monastère de Mōr Rūmanō, appellé aussi de Cassien, à la frontière de l'Égypte[178]. » La frontière désignée est celle qui sépare l'Égypte de la Palestine.

2) D'après le toponyme *Ṣurrūmân*, Enno Littman suggère l'existence d'un ancien monastère de Saint-Romain en Syrie, à l'est de Maʿarra, non loin de Faʿlūl et de Tell Minnis[179].

174. Nous récusons l'opinion d'Alin Suciu, qui suggère que le *martyrion* évoqué dans le texte est la basilique eudocienne (cf. A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 283).

175. Le Caire CGC 9234, fol. 2^v^. La fonction du duc ne reparut qu'à la fin du XIe siècle, sous l'empereur Jean Tzimiskès (969-976). Sur les fonctions du duc avec la réforme thématique, voir L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 339.

176. Le Caire CGC 9234, fol. 1^v^ : [ⲙⲛⲟⲛⲁⲥ]ⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄[ⲁⲡⲁ ⲣⲱ]ⲙⲁⲛⲟⲥ.

177. Cf. G. Greatrex et alii (éds), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Chruch and War in Late Antiquity*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011 (TTH 55), p. 303, n. 102.

178. Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum* I, 47. Éd. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, I, col. 243 : ܕܝܪ ܪܘܡܢܘܣ ܕܒܛܘܪ ܛܘܪܐ ܕܡܨܪ ܕܒܬܚܘܡ ܡܨܪ ܕܐܦ ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܩܣܝܢ.

179. E. Littmann, « Zur Topographie der Antiochene und Apamene », ZSVG 1 (1922), p. 194.

3) Enfin le *De Obitu Theodosii* (« Sur la mort de Théodose ») de Jean Rufus narre la fondation en 457, par le prêtre Romain, d'un monastère miaphysite dans la région d'Éleuthéropolis[180]. Romain, condamné à l'exil durant cinq ans à Antioche en raison de ses positions anti-chalcédoniennes[181], fut finalement libéré par l'empereur Marcien. Sa mort venue, il fut inhumé sous l'autel du nouveau monastère qu'il avait lui-même bâti. L'évêque de Maïouma présente le récit la fondation comme suit :

> Mais puisqu'il [*scil.* le monastère de Tekoa] était placé sous la juridiction de Juvénal et que le village se situant dans leur voisinage était troublé par des gens impies, il se rendit dans la région de la ville d'Éleuthéropolis[182]. Comme il fut accueilli par les habitants très affectueusement, il resta en ce lieu. Le Seigneur avait tout préparé avant qu'il n'arrivât et Romain trouva un lieu élevé qui serait approprié pour un monastère et l'établissement d'une résidence. Il était situé à deux milles de l'église du saint prophète Zacharie, à la frontière du village appelé Kefar Ṭurban qui appartenait à la reine Eudocie. Après que la reine Eudocie l'en eut prié, il construisit là un beau et grand monastère avec le secours et la force de Dieu[183]. »

Ce dernier lieu attirera notre attention. Premièrement, ce fameux monastère miaphysite, situé à mi-chemin entre Gaza et Jérusalem, ne pouvait être inconnu à l'évêque de la Ville sainte. Deuxièmement, l'abbé à sa tête porte traditionnellement le titre, en syriaque, de *rēš dayrā*, correspondant au grec ἀρχιμανδρίτης : Romain lui-même et son successeur, Mamas, portent le titre d'archimandrite dans les sources hagiographiques[184]. Si, comme l'indique S. Vailhé, l'abbatiat de Mamas se déroula sous

---

180. Romain, surnommé « père des moines » (ܐܒܐ ܕܡܢܝ̈ܬܐ) dans les textes syriaques, fut initialement archimandrite à Tekoa. Il prit part à l'insurrection contre Juvénal en 451 puis fonda son propre couvent à Kefar Ṭurban. Voir *De ob. Theod.*, 9-10, éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 296-301 pour le récit de fondation de ce monastère. Cf. les *Plérophories*, XXXIX du même auteur au sujet de monastère d'Abba Romanos (éd. et trad. F. Nau, PO 8.1, p. 90) et l'excellente notice de S. Vailhé dans la *Revue de l'Orient chrétien* (S. Vailhé « Répertoire alphabétique des monastères de Palestine », ROC 5 (1900), p. 272-273).

181. Cf. Jean Rufus, *De ob. Theod.*, 2 ; *Plérophories*, XXV. Pour l'auteur du *De Obitu Theodosii*, c'est Juvénal qui exila Romain tandis que Jean Rufus attribue cette condamnation à l'empereur Marcien lui-même.

182. Romain, en dissidence avec l'évêque Juvénal à la suite du concile de Chalcédoine, décide de bâtir un couvent hors de sa juridiction.

183. *De ob. Theod.*, 9. Éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 296-298 : ܘܐܪܟܝܡܢܕܪܝܛܐ ܡܪܝ ܕܥܠ ܛܘܪܒܢ ܕܡܬܩܪܐ ܠܗ ܡܢ ܟܦܪ ܛܘܪܒܢ ܕܗܘ ܐܬܪܐ ܕܝܠܗ ܕܐܘܕܟܝܐ ܡܠܟܬܐ ܘܟܕ ܫܪܝ ܠܗ ܡܢ ܐܘܕܟܝܐ ܡܠܟܬܐ ܒܐܬܪܐ ܗܢܐ ܒܢܐ ܠܗ ܒܝܬ ܥܠܝܐ ܘܫܦܝܪ ܘܪܒ ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܐܠܗܐ ܘܒܚܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ܒܢܐ ܠܗ ܒܝܬ ܥܠܝܐ ܘܫܦܝܪ ܘܪܒ ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܐܠܗܐ ܘܒܚܝܠܗ ܕܐܠܗܐ

184. Voir *De ob. Theod.*, 11 (éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 300) ; Cyrille de Scythopolis, *Vie de*

le patriarche de Jérusalem Élie (494-516), celui de l'archimandrite Isaïe se situerait, au plus tôt, dans la première moitié du VIe siècle. Malheureusement, nous ne possédons pas davantage de renseignements concernant la succession des archimandrites du monastère d'Abba Romanos pour ce siècle-là.

Toutefois, il serait possible d'identifier ce « grand » (*nok*$^{\gamma}$) archimandrite du monastère d'Abba Romanos avec le moine égyptien Isaïe de Scété[185], qui mourut en 491 près de Gaza. Aucune source n'indique qu'il fut archimandrite du monastère d'Abba Romanos. Après son pèlerinage à Jérusalem, Isaïe vécut cependant en ermite dans la région d'Éleuthéropolis, la région où fut fondé le monastère de Romanos. Voici ce qu'en dit sa Vie syriaque :

> Quand il vint à Jérusalem, après avoir adoré les signes de l'avènement de Dieu et de la Passion salvifique — le signe de ces choses-là est la croix de notre-Seigneur Jésus-Christ — puis, après elles, le sépulcre et la résurrection du troisième jour, il décida d'habiter dans le désert des environs d'Éleuthéropolis[186].

Plus tard, il s'installa dans la région de Gaza, à Beth Daltha[187], où il fonda un monastère : « Il alla dans la région de Gaza et il construisit là-bas un monastère dans un lieu choisi. Il s'enferma dans une des cellules du monastère. Il ne parlait à personne à l'exception de Pierre[188], le principal de ses disciples[189]. »

En 457, année de la fondation du monastère d'Abba Romanos, Isaïe vivait déjà en Palestine depuis son départ d'Égypte dans les années 430. Lors de son arrivée dans les environs d'Éleuthéropolis, aurait-il connu le monastète d'Abba Romanos et ses reclus ? Y aurait-il vécu ? La *Vie du moine Isaïe* n'y fait pas allusion mais notre texte copte BHO 1093 semble, au contraire, bien l'indiquer. Le « grand Isaïe » mentionné au fol. 1^{v}

Sabas, 55 (éd. E. SCHWARTZ, TU 49.2, p. 147, l. 10-20).

185. Sur la vie et les œuvres du moine égyptien, voir S. VAILHÉ, « Un mystique monophysite : le moine Isaïe », EO 9 (1906), p. 81-91 ; D. J. CHITTY, « Abbah Isaiah », JTS, N.S., 22 (1971), p. 47-72 ; CE IV, p. 1305-1306.

186. ZACHARIE DE MYTILÈNE, *Vie du moine Isaïe*, éd. E. W. BROOKS, CSCO 7, p. 6 : ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲓⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ ⲁⲩⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲓⲙⲁⲩⲉⲣⲱⲡⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲏⲙⲉⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲙⲁⲩⲉⲣⲱⲡⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲧⲁⲩⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲟⲩⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲧⲣⲓⲧⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲙⲟⲩⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲓⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲙⲁⲩⲉⲣⲱⲡⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ

du manuscrit du Caire CGC 9234 pourrait désigner le fameux Isaïe de Scété qui, dans le courant de la seconde moitié du ve siècle, aurait séjourné au monastère ou dans ses environs, non loin de Kephar Ṭurban (ou Caphar Ṭob)[190] dans la région d'Éleuthéropolis. Il serait ensuite parti pour la région maritime de Gaza, à Beth Daltha (ou Beth Dallatha)[191]. Quelques décennies plus tard, à la fin des années 470, Pierre l'Ibère vint s'installer durant trois ans à Magdal Tutha (ou Tabatha)[192], localité située à quelques kilomètres de Beth Daltha. Les deux moines eurent l'occasion de se rencontrer à cette époque-là ; ils purent affermir leurs liens d'amitié et attirer aussi une communauté de disciples et de laïcs acquise à la cause anti-chalcédonienne[193]. Si Isaïe a vécu à Abba Romanos, comme le laisse entendre le texte de BHO 1093, ce fut entre 457 et, au plus tard, la fin des années 470.

Cependant l'association d'Isaïe au monastère d'Abba Romanos pourrait être aussi un simple développement hagiographique de la part de l'auteur de l'*encomium*. Champion de l'anti-chalcédonisme, Isaïe de Scété a pu aisément être associé au bastion miaphysite que fut le monastère fondé par le prêtre Romain. Pseudo-Zacharie le Rhéteur désigne Pierre l'Ibère, Isaïe de Scété, les moines d'Abba Romanos et Théodore d'Ascalon comme les champions du miaphysisme palestinien, en communion avec l'évêque d'Alexandrie Pierre Monge durant son épiscopat (477-490)[194]. Même si Isaïe de Scété ne fut pas, au regard des sources, archimandrite du couvent d'Abba Romanos, l'auteur de l'*encomium* a pu lui prêter cette dignité à dessein de souligner la place de l'ascète dans le monachisme palestinien de tendance miaphysite.

Au vu des données recueillies, l'auteur, évêque de Jérusalem, semble avoir quelques affinités avec l'anti-chalcédonisme palestinien. L'évocation, en termes favorables, d'anti-chalcédoniens célèbres comme Isaïe de Scété et Romain soutient cette

190. Cf. Y. Tsafrir et alii, *TIR. Iudaea. Palaestina*, p. 99.

191. Cf. Y. Tsafrir et alii, *TIR. Iudaea. Palaestina*, p. 81. Beth Dallatha se situe à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Caphar Ṭob.

192. Cf. Y. Tsafrir et alii, *TIR. Iudaea. Palaestina*, p. 246.

193. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 137-139. Comme le remarque justement Lorenzo Perrone, la région de Gaza fut un « bastion du parti monophysite » jusqu'à l'époque de l'empereur Justinien. Le rayonnement de personnalités comme Isaïe et Pierre l'Ibère ainsi que l'influence de l'Égypte favorisèrent l'éclosion de puissantes communautés anti-chalcédoniennes (voir L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia, Paideia, 1980, p. 119).

194. Pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.*, v9b : « Tous étaient unanimement en communion avec Pierre [Monge] : Pierre l'Ibère, homme célèbre pour ses prodiges, le moine et ascète (*πρακτικός*) Isaïe, le reste des Palestiniens, les moines bénis [du monastère] de Romanos et Théodore » ; éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 232 : ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܘ ܕܩܕܡ ܗܘ ܕܩܕܡ

conjecture. Ainsi, l'attribution de BHO 1093 à Théodose de Jérusalem, évêque miaphysite de 451 à 453, paraîtrait la plus probable. Cette hypothèse est d'autant plus crédible que la littérature copte a conservé les écrits d'évêques de Jérusalem pour seulement deux d'entre eux : Cyrille de Jérusalem et Théodose de Jérusalem[195]. Qui fut Théodose de Jérusalem ? À l'issue du concile de Chalcédoine en 451, durant lequel l'évêque de Jérusalem Juvénal rompit sa communion avec Dioscore, une insurrection embrasa la Palestine. Moines et archimandrites anti-chalcédoniens, à la tête desquels se trouvaient Pierre l'Ibère, Théodose, Romain et Marcien, invitèrent Juvénal à renier les décisions du concile. Face à son refus, les insurgés nommèrent le moine Théodose comme anti-évêque de Jérusalem[196]. Ce dernier nomma des évêques, dont Pierre l'Ibère à Maïouma, le port de Gaza[197]. Soutenu par la population palestinienne, les moines et l'impératrice Eudocie, Théodose occupa le siège épiscopal pendant vingt mois. Durant l'été de 453, Juvénal, assisté des troupes impériales du comte Dorothée[198], revint de Constantinople pour déposer Théodose et les évêques qu'il avait nommés. Ayant fui en Égypte, Théodose gagna ensuite Antioche, où il fut arrêté puis emprisonné par le *basileus*[199]. À la mort de Marcien en 457, son successeur Léon libéra Théodose, mais ce dernier mourut quelques jours plus tard[200].

Toutefois, BHO 1093 présente des anachronismes qui fragilisent l'hypothèse selon laquelle le personnage historique de Théodose aurait composé ce panégyrique. En effet, Théodose mourut en 457 mais le monastère d'Abba Romanos fut fondée cette année-là. Comment aurait-il pu le connaître, comme il le laisse entendre dans l'*encomium* ? De même, Théodose a pu croiser Isaïe de Scété en Palestine avant son exil mais cela reste hypothétique ; aucune source ne fait allusion à une telle rencontre. L'année de l'arrivée d'Isaïe en Palestine reste encore incertaine. Selon S. Vailhé, Isaïe était toujours en Égypte en 431 ; d'après un témoignage de Jean Rufus, Isaïe était déjà en Palestine en 474[201]. Il est possible, en conséquence qu'Isaïe ait gagné la Palestine

195. Cf. A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 282.

196. Cf. pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.*, iii.3d (trad. G. Greatrex et alii, p. 116-117) ; Jean Rufus, *Plérophories*, X (éd. et trad. F. Nau, PO 8.1, p. 22-27).

197. Cf. pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.*, iii.4b (trad. G. Greatrex et alii, p. 118).

198. Sur Dorothée, voir PLRE II, « Dorothevs 7 », p. 377-378. Cf. pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.*, iii.5a (trad. G. Greatrex et alii, p. 119).

199. Sur l'exil et la mort de Théodose, voir *De ob. Theod.*, 1-7 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 282-295).

200. Cf. Théophane le Confesseur, *Chron.*, A.M. 5945 (éd. C. de Boor, I, p. 106-107 ; trad. C. Mango et R. Scott, p. 165) ; Jean de Nikiou, *Chronique*, 87 (éd. H. Zotenberg, p. 473) ; Nicéphore Calliste, *H. E.*, XV, 9 (éd. PG 147, col. 29-34) ; Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 27 ; 30 (éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 41 ; 47). Pour un excellent résumé de cet épisode, voir E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », DOP 5 (1950), p. 247-257.

201. Voir S. Vailhé, « Un mystique monophysite... », p. 82 ; cf. Jean Rufus, *Plérophories*, XII (éd. et

après la mort de Théodose. Dans ce cas, l'entretien entre Isaïe et Théodose, auteur supposé de l'*encomium*, serait fictif.

Dans l'ensemble de la littérature copte, deux textes sont attribués à Théodose de Jérusalem. Le premier est un encomium célébrant Victor, fils de Romanos[202], et le second est un recueil de miracles sous la forme d'un panégyrique. Édité par E. A. W. Budge en 1888[203], ce texte présente maintes similitudes avec BHO 1093. L'auteur évoque neuf miracles advenus sur le site du sanctuaire de saint Georges à Joppé (Jaffa), bâti par un notable du nom d'André. Outre des récits de guérison, un récit de profanation du sanctuaire est à relever[204]. Un sorcier juif, avec la complicité d'un chrétien, pénètre dans le sanctuaire pour y dérober ses richesses. Une fois le larcin commis, Georges apparaît au voleur sous la forme d'un soldat et lui propose de partager le butin. Le juif accepte et accompagne Georges au sanctuaire afin d'y effectuer la transaction. Georges révèle alors sa véritable identité et il se met à rabrouer le voleur. Il décide de le pendre par les jambes au plafond et le frappe à coups de fouet. Le voleur, exténué, finit par avouer ses délits et promets de ne plus recommencer. Il se convertit et se fait baptiser dans le *martyrion* de Georges. Ce récit suit exactement l'intrigue du premier miracle de BHO 1093[205] ; les répliques de Georges et du juif sont identiques à celles d'Étienne et du larron du *diakonikon*. Une telle proximité textuelle étaie fermement l'hypothèse d'une attribution à Théodose de Jérusalem.

Si l'attribution de BHO 1093 à Théodose paraît certaine, loin s'en faut que l'œuvre soit de sa propre main. En effet, les *Miracles de saint Georges*[206] et l'*Éloge d'Apa Victor*[207] sont considérés comme des œuvres pseudépigraphiques tardives[208]. De plus, les incohérences historiques du texte, comme la rencontre entre Théodose et Isaïe, accroissent le doute au sujet de son authenticité. En outre, les manuscrits de Paris et de Berlin indiquent, pour la date de la commémoraison d'Étienne, le mois de *paopé*[209]. Pour les fragments A10 et A11, A. Suciu restitue le chiffre « 26 » (ϫⲉϙ[ⲩⲧⲁⲥϭ]) pour le jour, mais rien n'autorise une telle hypothèse[210]. En effet, cette partie est très abîmée et

trad. F. Nau, PO 8.1, p. 27-28).

202. Éd. et trad. U. Bouriant, « L'éloge de l'Apa Victor, fils de Romanos », MMAF 8.2 (1893), p. 145-268.

203. E. A. W. Budge, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, Londres, D. Nutt, 1888 (p. 38-82 pour le texte copte ; p. 236-274 pour la traduction).

204. Il s'agit du troisième miracle (voir éd. E. A. W. Budge, p. 52-56 et trad. p. 248-252).

205. Voir Le Caire CGC 9234, fol. 2 et 3 ; Vat. Borgia copte 109, fol. 1.

206. BHO 316-319 ; CPG 6715 ; *Clavis coptica* 0388.

207. BHO 1244 ; *Clavis coptica* 0389.

208. Voir CE VII, p. 2242 : « The Coptic tradition remembers him among the opponents of Chalcedonian doctrine. However, the two works attributed to him are late forgeries of the period of the cycles. »

209. Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) ; Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3 : [ⲙ]ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲡⲁⲱⲡⲉ.

210. Voir A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 289.

seules deux lettres, qui sont à peine lisibles, subsistent ; ni Herbert Thompson ni Sami Uljas n'ont proposé de restitution pour ce passage lacunaire. Cependant, le fragment A8^{v} de Herbert Thompson, dans un texte inconnu sur le martyre d'Étienne, indique bien la date du 26 pour la mort d'Étienne[211]. Le mois copte de *paopé* correspond, dans le calendrier grégorien, à la période s'étendant du 11 octobre au 10 novembre. Selon le calendrier julien, le 26 *paopé* correspondrait au 23 octobre. Pourtant, aucune source liturgique ou hagiographie ne mentionne une fête de la Saint-Étienne pour cette date de l'année[212]. Or, la date de la commémoraison d'Étienne en Palestine, au ve siècle, est restée inchangée : le 26 décembre pour les anti-chalcédoniens et le 27 pour les chalcédoniens[213]. Si Théodose, évêque de Jérusalem, était bien l'auteur de notre sermon, il aurait convoqué la synaxe annuelle de la Saint-Étienne un 26 décembre et non un jour d'octobre. Le témoignage de BHO 1093 indique seulement que la fête de la Saint-Étienne, en Haute-Égypte, était célébré le 26 du mois de *paopé* ; la date liturgique du 26 *paopé* est proprement égyptienne et ne reflète aucunement une tradition palestinienne. Toutefois, malgré la divergence de mois, l'identité de jour révèle que l'ancienne liturgie de Jérusalem s'était partiellement transmise en Égypte. Cela confirme également que le sanctuaire en question en BHO 1093 est bien la Sainte-Sion, où le martyr Étienne était primitivement fêté le 26 décembre, qui commémore sa translation sous l'égide de Jean II. Or, si nous supposons que Théodose est l'auteur de notre *encomium*, il l'aurait composé à partir de son intronisation et l'aurait prononcé au *diakonikon* de la Sainte-Sion le 26 décembre 451 ou 452 lors de la Saint-Étienne. Cela demeure concevable mais, en raison de la brièveté et des turbulences de son épiscopat, nous devons faire preuve de prudence. Doit-on pour autant discréditer les informations de l'auteur anonyme au sujet du culte d'Étienne à la Sainte-Sion ? Bien que les récits de guérison ou de restitution de biens volés de BHO 1093 reprennent des motifs déjà fort connus de l'hagiographie copte, ils contiennent des données confirmées par d'autres sources : le *diakonikon* comme sanctuaire martyrial d'Étienne à Jérusalem et la tenue annuelle d'une synaxe dans ce même lieu un 26 décembre.

Ainsi, BHO 1093 pourra prendre place parmi les œuvres attribuées au pseudo-Théodose de Jérusalem. Bien que ce document hagiographique ne constitue pas un document exempt d'inexactitudes historiques, il présente de précieux détails sur

211. S. Uljas, « Lost Coptic Texts... », p. 183 : ⲥⲟⲩϫⲟⲩⲧⲁⲥⲉ. Alin Suciu mentionne également un typikon inédit du Monastère Blanc, qui retient la date du 26 *paopé* pour la Saint-Étienne (cf. A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 291).

212. À l'exception, peut-être, d'un témoignage très fragmentaire de Thabbora, en Afrique du Nord, où la date du 21 octobre est inscrite sur une dalle brisée (cf. infra p. 387).

213. Cf. infra p. 323-329.

le culte du protomartyr dans le plus ancien *martyrion* qui ait abrité ses reliques, le *diakonikon* de la Sainte-Sion.

C. La mémoire d'Étienne à Jérusalem, entre conflits doctrinaux et légitimité patronale : l'église du Cédron, les *martyria* de Mélanie et la basilique du nord

L'arrivée d'Étienne à Jérusalem eut des effets profonds sur la topographie sacrée de la Ville sainte. La fondation de trois nouveaux sanctuaires, dans les années qui suivirent la déposition des reliques d'Étienne dans la Sainte-Sion, participa indéniablement à la transformation de Jérusalem, commencée depuis Constantin le Grand, comme capitale spirituelle du monde chrétien et destination majeure des pèlerins désireux de contempler *in situ* les lieux foulés par les figures bibliques. Ce rayonnement inédit et sans cesse croissant de Jérusalem devait permettre à quelques grands personnages, qu'ils soient clercs ou laïcs, de marquer de leur empreinte cette terre où tant de souvenirs bibliques se sont sédimentés et amplifiés. Comme le remarque à juste titre E. D. Hunt, à propos de la Jérusalem chrétienne : « Cette vénération universelle dans laquelle on tenait les sites bibliques, en tant que centres visibles de la foi, représentait, potentiellement, une arme exceptionnellement influente dans les stratégies politiques de l'Église[214]. »

De l'usage politique de cette mémoire sacrée devaient naître des revendications particulières et des conflits de légitimité. En effet, les lieux de la mémoire d'Étienne, à l'instar d'autres *loca sancta* à Jérusalem, représentaient autant de points de tension et de confrontation entre ceux qui les édifièrent qu'entre ceux qui les fréquentaient. La fondation de chacun de ces sanctuaires ne peut se comprendre hors de l'ambition et des motivations politiques et théologiques de leurs bienfaiteurs. La mémoire du protomartyr n'a constitué, en réalité, qu'un prétexte pour légitimer la possession d'un lieu convoité par des communautés rivales ou affirmer l'autorité d'un patron laïc ou ecclésiastique. À ce titre, dans le contexte des controverses christologiques du ve siècle, l'émergence et la localisation des lieux de la mémoire d'Étienne épousèrent les lignes de fracture doctrinales qui divisaient les chrétiens de Palestine.

214. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 246 : « This universal veneration in which the biblical sites were held, as the visible nucleus of the faith, was potentially a uniquely influential weapon in ecclesiastical politics. »

1. L'église du Cédron et la pierre d'Étienne

Au début du XXe siècle, un débat fit rage entre les augustins de l'Assomption et les dominicains au sujet de l'emplacement traditionnel de la lapidation d'Étienne à Jérusalem. Se répondant l'un à l'autre par articles publiés dans la *Revue biblique*, les *Analecta Bollandiana* et la *Revue de l'Orient chrétien*, S. Vailhé et M.-J. Lagrange s'engagèrent dans de vives discussions dont l'enjeu n'était pas seulement de nature philologique ou historique. En contestant que le lieu de la lapidation d'Étienne soit localisé au nord, et donc sur le site de la basilique d'Eudocie sur laquelle l'École biblique et archéologique française de Jérusalem avait été bâtie par les dominicains, S. Vailhé ne pouvait que susciter l'embarras, voire la consternation, des résidents et professeurs de l'école[215]. Malheureusement, la polémique, qui marqua durablement les études sur les sanctuaires Saint-Étienne de Jérusalem, fut dommageable pour la recherche sur les diverses traditions relatives au site de la lapidation du protomartyr. Comme le dit S. C. Mimouni, le débat scientifique raviva une opposition plus grave et profonde mettant aux prises « les Assomptionnistes contre les Dominicains, les prêtres séculiers contre les ordres religieux, les orthodoxes contre les catholiques[216] ».

Pour les dominicains, dont l'avis a fait autorité jusqu'aujourd'hui, Étienne fut lapidé au nord de Jérusalem, à l'endroit où Eudocie fit édifier sa basilique dans la première moitié du Ve siècle. En revanche, pour les assomptionnistes, le véritable lieu de son supplice se situait à l'est, dans la vallée du torrent du Cédron, dans laquelle on aurait édifié, après 415, une église en souvenir d'Étienne. L'intransigeance des deux camps a nourri l'idée que les deux traditions étaient irréconciliables. Or, à l'appui des sources textuelles, il semble bien que les deux traditions aient cœxisté à date ancienne. Il ne faut pas oublier, à ce sujet, que la mémoire des lieux sacrés est dynamique ; elle se recompose et se transforme au gré des évolutions historiques et des revendications locales[217].

---

215. Pour quelques résumés de la querelle, voir S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 384-385 ; P. Peeters, « Le sanctuaire de la lapidation de s. Étienne. À propos d'une controverse », AnBoll 27 (1908), p. 359-368 ; Id., « Un dernier mot sur les églises S.-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 20-23. Pour les articles de S. Vailhé, voir « Les monastères et les églises Saint-Étienne à Jérusalem », EO 8 (1905), p. 78-86 ; Id., « Les églises Saint-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 70-89. Pour M.-J. Lagrange : « Le lieu de la lapidation de S. Étienne », RB 9 (1900), p. 142-143 ; Id., « Le lieu du martyre de saint Étienne », RB, N.S., 1 (1904), p. 465-474 ; Id., « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 414-428 ; Id., « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 1-19.

216. S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 385.

217. Cf. M. Halbwachs, *La topographie légendaire*..., p. 149 : « Si, enfin, ont pu subsister durant de très longues périodes des localisations différentes d'un même fait, comment s'en étonner ? La communauté chrétienne comprenait des groupes différents, dont chacun avait ses traditions, et aussi ses textes : chrétiens, judéo-chrétiens de conversion récente, gentils, Grecs, Latins. Un individu n'admet pas facilement qu'un même fait ait eu lieu en deux endroits différents, du moins quand il s'agit d'événements dont il a été le

Cela est d'autant plus vrai que le lieu exact de la lapidation d'Étienne, d'après le témoignage des *Actes des apôtres*, ne pourra jamais être recouvré avec certitude. Le texte biblique indique simplement qu'Étienne fut emmené et lapidé « hors de la ville » (ἔξω τῆς πόλεως)[218]. L'imprécision de cette mention a ainsi permis l'éclosion de mémoires concurrentes, donnant naissance à des traditions diverses et en constante mutation. Dès lors, il paraît naturel que plusieurs traditions, portées par des communautés diverses et quelquefois rivales, aient circulé à Jérusalem après l'invention des reliques du protomartyr en 415.

Ceci établi, il nous revient de remettre à l'honneur les hypothèses et intuitions de S. Vailhé, qui sont encore aujourd'hui écartées d'un revers de la main[219]. Pourtant, l'existence d'une ancienne église Saint-Étienne dans la vallée du Cédron, à l'endroit supposé de son martyre, peut être étayée par de nouveaux documents jusqu'ici ignorés, à savoir les Passions légendaires de saint Étienne.

Dans la vallée de Josaphat, située entre le plateau occidental du Temple et le Mont des Oliviers à l'est, coule le torrent du Cédron. À cette vallée est attachée une tradition selon laquelle Étienne y aurait été martyrisé. D'après plusieurs Passions légendaire, dont BHG 1649d et BHG 1649h[220], Étienne aurait été lapidé sur une pierre, placée en face du Mont des Oliviers, sur laquelle il se tenait debout pour s'adresser à la foule. Cette pierre, qui n'est pas mentionnée dans le textes des *Actes des apôtres*, est un ajout propre à ces Passions légendaires :

> Le lendemain, toute la cohorte du peuple tint conseil et emmena Étienne hors de la ville pour le condamner. Le saint vint se tenir sur la pierre choisie (ἐπὶ τὸν λίθον τὸν ἐκλεκτὸν), située en direction du Mont des Oliviers ; il éleva la voix et s'adressa à eux en toute franchise[221].

---

témoin. Les souvenirs qu'il doit à son expérience forment un système unique et bien lié. S'il fait partie à la fois de deux groupes qui ne s'accordent pas sur le lieu où s'est produit un fait qu'il n'a pas vu lui-même, il est dans le même état d'indécision qu'une communauté formée de groupes qui ont apporté avec eux des traditions et des souvenirs différents quant à un même événement. »

218. Ac 7, 58.

219. Cf. E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 97 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste*..., p. 385.

220. Nous y consacrerons de nombreuses pages dans le chapitre 5 ; cf. infra p. 279-304.

221. *Pass. gr. D*, 7. Éd. S. O. Dolgov, p. : Τῇ ἐπαύριον δὲ συμβούλιον ποιησάμενοι πᾶσα ἡ σπεῖρα τοῦ λαοῦ ἤγαγον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως τοῦ κατακρῖναι. Σταθεὶς δὲ ὁ ἅγιος ἐπὶ τὸν λίθον τὸν ἐκλεκτὸν εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ, καὶ ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς λέγων).

Dans les version slavonne et géorgienne de ce récit, cette pierre est également mentionnée[222]. Le vocabulaire employé dénote une pierre sacrée (« pierre choisie »), liée au souvenir de saint Étienne. Les pèlerins latins, dès le VIe siècle, mentionnent l'existence de cette pierre. Le *Breviarius de Hierosolyma*, un journal de voyage anonyme du VIe siècle, indique : « De là on va au *sacrarium*[223] où se trouve la pierre où fut lapidé saint Étienne[224]. » Ce témoignage est corroboré par celui de l'abbé irlandais Adomnán qui, reprenant les récits de voyage du prêtre gaulois Arculfe, déclare : « On montre ici la pierre sur laquelle Étienne, lapidé, s'endormit hors de la ville[225]. » Les commentateurs modernes, intrigués par la mention d'une seule pierre, ont été tenté de corriger le singulier en pluriel, croyant qu'il était question d'une des pierres ayant servi à la lapidation d'Étienne[226]. Or, les deux témoignages latins n'évoquent pas les pierres de la lapidation mais bien la pierre sur laquelle il fut lapidé, conformément au témoignage des textes hagiographiques. Pourtant, pourquoi cette pierre est-elle placée, d'après ces descriptions, dans le *diakonikon* de la Sainte-Sion ? Comme le remarque Adomnán, cette pierre se situait, justement, à l'extérieur de la ville (*extra civitatem*). D'après une suggestion de B. Bagatti, on peut émettre l'hypothèse que la roche ou un morceau de cette roche du Cédron a pu être transférée dans la basilique de Sion afin de conforter la légitimité du sanctuaire[227]. Cela supposerait également qu'il existait un sanctuaire, en face du Mont des Oliviers, duquel on rapporta une partie de cette pierre sacrée.

Un autre témoignage hagiographique confirme la tradition du Cédron. En BHG 1649b, une Passion légendaire mettant Étienne aux prises avec Hérode, il est indiqué qu'Étienne fut enseveli au Mont des Oliviers (ἐν Ἐλαίῳ). Même s'il n'est pas question de sa lapidation, il est remarquable de constater que la mémoire d'Étienne paraît, une nouvelle fois, liée à la partie orientale de la Ville sainte. En tout état de cause, le témoignage latin du *Breviarius*, étrangement ignoré par les dominicains, signale qu'il existait déjà, avant le VIe siècle, un culte autour de la pierre d'Étienne. Cette pierre était localisée en face du Mont des Oliviers, très certainement dans la vallée de Josaphat.

---

222. Voir *Pass. sl.* A, 12, éd. *Mén. Mac.*, col. 2395 ; *Pass. ép. géo.*, éd. N. Marr, PO 19.5, p. 696.

223. Il s'agit du *diakonikon* de la Sainte-Sion.

224. *Brev. de Hier.* A, 4 (éd. R. Weber, CCSL 175, p. 111) : *Inde venis ad sacrarium, ubi est ille lapis unde lapidatus est sanctus Stephanus*.

225. Adomnán, *De locis sanctis*, I, XVIII, 2 (éd. L. Bieler, CCSL 175, p. 197) : *Hic petra monstratur super quam Stephanus lapidatus extra civitatem obdormivit*. Cf. B. Bagatti, « Nuove testimonianze sul luogo della lapidazione di S. Stefano », *Antonianum* 49.4 (1974), p. 530-531.

226. Cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 258, n. 52.

227. B. Bagatti, « Nuove testimonianze... », p. 531 : « Siamo portati a credere che tale pezzo di pietra sia stata staccata dalla roccia tradizionale situata sul fianco est della città. » Cf. infra p. 298.

Il nous semble voir une autre allusion à cette pierre dans un sermon d'Hésychius de Jérusalem, prononcé peu après 415. Dans cette homélie en l'honneur d'Étienne, il déclare : « En ce lieu, il possède l'autel de son sacrifice et le sanctuaire de sa bénédiction, le champ de son enseignement, le théâtre de son éloquence[228]. » Ces métaphores semblent désigner, d'après nous, des lieux hiérosolymitains attachés à la mémoire du protomartyr. D'une part, le « sanctuaire de sa bénédiction » (τῆς εὐλογίας τὸ βῆμα) fait sans nul doute référence au *diakonikon* de la Sainte-Sion, au sujet duquel Hésychius vient de dire qu'Étienne y était chargé du service des tables[229]. D'autre part, « l'autel de son sacrifice » (τῆς θυσίας τὸν βωμόν) pourrait faire référence à la pierre du Cédron sur laquelle il fut lapidé et qui, à l'époque d'Hésychius, pourrait déjà être devenue un lieu de pèlerinage. D'ailleurs, le pèlerinage à des pierres sacrées n'était pas inconnu en Palestine. On connaît, grâce à la *Vie de l'évêque Paul et du prêtre Jean* (BHG 1476), l'existence d'un sanctuaire (τόπος) dit de la « pierre de Jacob » (Λίθος τοῦ Ἰακώβ) situé entre le Sinaï et Jérusalem[230]. Cette pierre était probablement vénérée comme la pierre ayant servi de chevet à Jacob d'après le récit de Gn 28, 18. Surtout, d'après une indication du pèlerin de Plaisance, la pierre d'Étienne est à comparer à la pierre sur laquelle Jésus s'est tenu devant Pilate lors de sa comparution. Cette pierre se situait dans le prétoire de Pilate à Jérusalem[231].

S. Vailhé et C. Mommert, même s'ils n'avaient pas connaissance des Passions légendaires d'Étienne, avaient relevé d'autres indices en faveur de l'existence d'un sanctuaire à l'est de la ville[232]. Ces mentions confirment les témoignages hagiographiques allégués ci-dessus. Dans une homélie attribuée à Basile de Séleucie[233], l'auteur rappelle à son auditoire qu'il a eu l'heur d'assister à la découverte du corps d'Étienne. Le discours doit être dater des années qui suivirent l'invention de 415 : « C'est pourquoi nous sommes bienheureux d'avoir été jugés dignes [de vivre] dans les temps qui ont proclamé ta manifestation » (Διὰ τοῦτο ἡμεῖς μακάριοι οἱ καταξιωθέντες τῶν

228. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 2 (trad. M. Aubineau, SH 59, p. 329). Éd. M. Aubineau, SH 59, p. 328 : Ἐνταῦθα τῆς θυσίας τὸν βωμὸν ἔχει καὶ τῆς εὐλογίας τὸ βῆμα, τῆς διδασκαλίας τὸν ἀγρόν, τῆς ῥητορείας τὸ θέατρον.

229. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 2 (éd. et trad. M. Aubineau, SH 59, p. 328-329).

230. *Vie de l'évêque Paul et du prêtre Jean*, 9 (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 378). Cf. M. Kaplan, « Les saints en pèlerinage... », p. 251-252.

231. Cf. Ant. Plac., *Itin.*, 23, éd. P. Geyer, CCSL 175, p. 141 (cf. P. Maraval, *Lieux saints...*, p. 260-261).

232. S. Vailhé, « Les monastères... », p. 81-86 ; Id., « Les églises Saint-Étienne... », p. 70-89 ; C. Mommert, *Saint Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem*, Jérusalem, E. Haberland — A. Picard et fils, 1912, p. 109-157.

233. CPG 6656 ; BHG 1652-1653. L'homélie est aussi attribuée à Florent de Photicée dans certains manuscrits (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 74-81 ; PG 85, col. 461-473). Cf. S. Vailhé, « Les églises Saint-Étienne... », p. 80-82.

καιρῶν τῶν τὴν σὴν φανέρωσιν κηρυξάντων)[234]. Après avoir résumé les circonstances de la découverte, le sermonnaire déclare :

> Les restes du bienheureux sont déposés, selon la propre volonté d'Étienne, devant les murs de Jérusalem, à l'endroit où, lapidé et souffrant une mort célébrée sur toute la terre par d'illustres louanges, il avait ceint la brillante couronne du martyre. Juvénal, qui orne maintenant le trône glorieux et illustre de Jacques lui a bâti une église digne de sa mémoire, de ses travaux et de ses luttes admirables[235].

La mention de Juvénal, évêque de Jérusalem de 422 à 458, est cohérente avec la date supposée du sermon, quelques années après 415. Le texte dit également que Juvénal était encore évêque au moment où le sermon fut prononcé. Cette église, qui ne peut pas être identifiée à celle du nord, qui fut bâtie par Eudocie et dédiée en 460, pourrait être localisée dans la vallée de Josaphat, à l'endroit où, selon une tradition locale, Étienne avait été lapidé. Sa construction pourrait donc dater des années 420 à 450.

Jean Rufus[236], dans ses *Plérophories* rédigées entre 512 et 518, mentionne un *martyrion* Saint-Étienne et Saint-Jean-Baptiste, dans lequel venait prier régulièrement une pieuse femme[237]. Ce *martyrion* est-il l'église de Juvénal de la vallée de Josaphat ? Deux raisons, qui auraient pu conforter S. Vailhé mais qu'il n'a pas relevées, nous mènent sur cette voie. Premièrement, Michel le Syrien, qui reprend cet épisode de Jean Rufus, évoque un *martyrion* sous le patronage exclusif de saint Étienne[238].

---

234. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 79.

235. Basile de Séleucie, *Sermon en l'honneur du protomartyr Étienne* (CPG 6656), 6, trad. modifiée de S. Vailhé, « Les églises Saint-Étienne... », p. 81. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 80 : Ἀποτίθεται δὲ τοῦ μάκαρος τὸ λείψανον κατὰ τὸ αὐτοῦ Στεφάνου θέλημα πρὸ τῶν τειχέων τῆς Ἱερουσαλήμ, ἔνθα λιθοβοληθεὶς καὶ τὸν ἀπανταχοῦ τῆς οἰκουμένης βοώμενον ἐπιδόξως ὑπομείνας θάνατον, τοὺς λαμπροὺς τοῦ μαρτυρίου ἀνεδήσατο στεφάνους, ἐπαξίως τῆς ἐκείνου μνήμης καὶ τῶν ἐκείνου πόνων καὶ τῶν εὐκλεεστέρων ἀγώνων, ἐκκλησίας οἰκοδομηθείσης ὑπὸ τοῦ νῦν τὸν ἔνδοξον καὶ περίβλεπτον θρόνον Ἰακώβου διακοσμοῦντος Ἰουβεναλίου.

236. Sur Jean Rufus, voir C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008 (WGRW 24), p. lxii-lxiii. Sur Jean Rufus, voir également l'étude de B. Flusin sur la production hagiographique miaphysite dans le sillage du concile de Chalcédoine : B. Flusin, « L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine », dans J. O. Rosenqvist (éd.), *ΑΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996 (SBU 6), p.25-47, surtout p. 30-44.

237. Jean Rufus, *Plérophories*, LXXIX (éd. F. Nau, PO 8.1, p. 135-136). Pour François Nau, il s'agit de deux *martyria* distincts, celui de Jean et celui d'Étienne ; cependant, nous n'acceptons pas son explication, qui contredit le témoignage des *Vies et récits d'anachorètes* (cf. F. Nau, « ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ... », p. 211-212).

238. Michel le Syrien, *Chron.*, VIII, XI, LXIII (trad. J-B. Chabot, II, p. 85, n. 2).

Deuxièmement, l'histoire raconte que, après le concile de Chalcédoine, la femme n'osa plus se rendre dans ce sanctuaire pour y prier avec « les oppresseurs et surtout avec l'apostat Juvénal[239]. » Cela signifie que la femme, eutychienne convaincue, ne souhaitait plus communier dans une église que fréquentait l'évêque apostat, qui avait abjuré ses affinités avec Cyrille et Dioscore pour rallier opportunément le parti chalcédonien en 451. Le *martyrion* Saint-Étienne avait changé de camp, parallèlement à celui qui l'avait édifié et dédié. Ce *martyrion*, dont parle Jean Rufus, semble donc devoir être identifié à l'église Saint-Étienne de Juvénal. En outre, le témoignage de Jean Rufus confirme que l'église existait avant 451.

Dans les *Vies et récits d'anachorètes*, éditées par F. Nau et L. Clugnet[240], il est rapporté que le patriarche de Jérusalem Amos, mort en 600, fit construire une église Saint-Jean-Baptiste en face de l'église Saint-Étienne à l'est : « Amos commence à construire une église (ναὸν) de saint Jean le Précurseur, à l'extérieur de la ville, en face de l'église (ναοῦ) de saint Étienne à l'est (κατὰ ἀνατολάς)[241]. » Il nous semble que le κατὰ ἀνατολάς se rapporte directement à l'église d'Étienne ; elle est ainsi désignée afin de la distinguer de la basilique du nord. Si nous pensons au témoignage de Jean Rufus, l'entreprise d'Amos paraît conséquente. En effet, les *Plérophories* évoquent un *martyrion* Saint-Étienne et Saint-Jean-Baptiste. On peut faire l'hypothèse que ce dernier *martyrion* fut d'abord consacré à Étienne, sous l'épiscopat de Juvénal, à partir de 422. Un peu plus tard, les reliques du Baptiste y furent déposées et le sanctuaire fut alors placé sous le patronage des deux saints, Jean-Baptiste et Étienne. Amos, décida alors de construire, dans le voisinage, une nouvelle église qui fût dédiée au Précurseur et dans laquelle ses reliques pourraient être dignement honorées[242]. L'église Saint-Étienne κατὰ ἀνατολάς semble bien désigner l'édifice de Juvénal, localisé à l'endroit supposé de la lapidation d'Étienne.

Enfin, le *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, écrit vers 808, signale la présence d'une église Saint-Étienne *in valle Iosaphat*, qu'il distingue de la basilique eudocienne[243].

Ces quelques témoignages, certes allusifs, confirment la présence d'une église dans la vallée de Josaphat. Selon toute vraisemblance, Juvénal fit bâtir une église en l'honneur du protomartyr pour satisfaire un vœu de Jean II. En effet, selon certaines recensions de la *Révélation d'Étienne*, il était prévu qu'un sanctuaire spécial fût bâti pour

---

239. Éd. et trad. F. Nau, PO 8.1, p. 135-136 : ܘܙܥܘ ܡܫܠܡܢܐ ܥܡ ܫܐܪ ܫܠܝܚܐ ܘܒܪܫ ܟܠ ܗܘ ܕܐܫܬܠܝ ܥܡ ܝܘܒܢܐܠ.

240. Voir ROC 7 (1902), p. 604-617 ; ROC 8 (1903), p. 91-100.

241. Éd. L. Clugnet, ROC 8 (1903), p. 93 : ἄρχεται κτίζειν ναὸν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου ἔξω τῆς πόλεως, κατέναντι τοῦ ναοῦ τοῦ ἁγίου Στεφάνου κατὰ ἀνατολάς.

242. Cf. S. Vailhé, « Les monastères... », p. 84.

243. *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, éd. T. Tobler et A. Molinier, I, 1, p. 302.

le protomartyr. La Sainte-Sion, comme lieu de dépôt des reliques, devait être provisoire[244]. Juvénal projeta, dès 422, de construire un sanctuaire dans la vallée de Josaphat, probablement à proximité ou au-dessus de la pierre sur laquelle, selon la tradition orientale, Étienne aurait été supplicié. Ce sanctuaire ne contenait probablement pas les ossements du saint, qui reposaient encore dans le *diakonikon* de la Sainte-Sion. Il est cependant autorisé de concevoir que cette église abritait la pierre d'Étienne, sur laquelle, d'après une tradition transmise par les textes hagiographiques, le saint prononça ses harangues et fut finalement tué. Cette pierre, d'après l'indication d'Hésychius, aurait peut-être servi d'autel à l'église de Juvénal, édifiée sur ou autour de ce rocher sacré de la vallée de Josaphat[245]. Que l'autel ait la forme ou l'aspect d'une pierre ne doit pas nous surprendre. Dans son homélie dédicatoire de la Sainte-Sion, Jean II dit expressément que l'autel de la basilique était, dans la traduction arménienne, une « pierre » (*vēm*) destinée à recevoir l'onction de la consécration[246].

Enfin, le témoignage des *Plérophories* laisse entendre que cette église, étroitement liée à la personne de Juvénal, était un bastion des opposants à Nestorius dans la Ville sainte[247]. En effet l'évêque de Jérusalem, dès le premier concile d'Éphèse en 431, prit parti pour Cyrille contre Nestorius et les théologiens de l'école d'Antioche[248]. Lors du concile de 431, Juvénal, parmi les délégués cyrilliens du concile, se plaçait en deuxième place, par ordre d'importance, derrière l'évêque d'Alexandrie[249]. Juvénal signa le 22 juin, avec Cyrille, la sentence d'excommunication de Nestorius[250], qu'il confirma lors de la session du 22 juillet[251]. Dix ans plus tard, le puissant moine constantinopolitain Eutychès[252] sema le trouble dans la ville impériale en renouvelant de virulentes condamnations contre la théologie de Nestorius et ses épigones, Domnus d'Antioche, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse. Prolongeant la théologie cyrillienne de l'union de la

---

244. *Cf. Rév. Ét. syr.*, VIII, 48-49 (éd. E. W. Brooks, CSCO 83, p. 102) ; *Rév. Ét. gr. A*, 9, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 40.

245. Cf. supra p. 241.

246. Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion*, 65, éd. M. van Esbrœck, *Le Muséon* 86 (1973) p. 298.

247. Jean Rufus, *Plérophories*, LXXIX (éd. F. Nau, PO 8.1, p. 135-136).

248. Sur le rôle de Juvénal durant le concile d'Éphèse, voir « Juvenal of Jerusalem », DOP 5 (1950), p. 221-225. Au sujet du concile d'Éphèse I, voir P.-T. Camelot, *Histoire des conciles œcuméniques*, II, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, éditions de l'Orante, 1962 ; L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1983, p. 134-169 ; G. Bardy, « Les débuts du nestorianisme (428-433) », dans Fliche-Martin IV, p. 177-186.

249. Cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 222 ; P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 51.

250. ACO I, I, II, 62.2 (éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 55) ; cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 223-224.

251. Cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 224 ; P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 57.

252. Sur Eutychès, voir P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 88-90 ; G. Bardy, « Le "brigandage" d'Éphèse et le concile de Chalcédoine », dans Fliche-Martin IV, p. 212-231 ; L. D. Davis, *Ecumenical Councils...*, p. 170-176 ; DECA I, p. 929-930.

nature humaine à l'unique hypostase du Verbe incarné, Eutychès alla jusqu'à affirmer, bien que Cyrille ne professât jamais une telle idée, que la nature divine du Christ avait absorbé sa nature humaine[253]. En somme, pour Euthychès, une seule nature subsistait après l'incarnation. Le 8 novembre 448, lors du σύνοδος ἐνδημοῦσα présidé par Flavien, évêque de Constantinople, Eutychès fut condamné malgré ses appels au pape Léon[254]. Cependant, Théodose II, qui soutenait Eutychès, dont le neveu était l'eunuque Chrysaphe, son favori, convoqua un concile en août 449. Il fut présidé par Dioscore, successeur de Cyrille sur le trône épiscopal d'Alexandrie. Lors de ce second concile d'Éphèse, qualifié de *latrocinium* par le pape Léon, Eutychès fut réhabilité[255]. Présent lors de ce concile, Juvénal fut le premier, parmi cent treize évêques, à voter la réhabilitation du moine. Il déclara même qu'il le considérait comme « parfaitement orthodoxe » (ὀρθοδοξότατον)[256]. Comme pour le premier concile d'Éphèse, Juvénal se plaçait du côté de Cyrille et de sa théologie en soutenant vigoureusement l'évêque Dioscore et le moine Eutychès. Flavien de Constantinople fut déposé, envoyé en exil, puis mourut en cours de route en raison des mauvais traitements qu'on lui infligea[257]. Quelques mois plus tard, le concile de Chalcédoine (451) se donna pour tâche de résoudre ce conflit doctrinal et ecclésiastique ouvert avec Éphèse I[258]. Autour de Dioscore d'Alexandrie s'assemblèrent les partisans d'Eutychès, dont Juvénal de Jérusalem et ses dix-neuf évêques suffragants. Mais Juvénal, dès la première session du 8 octobre, changea de camp : il reconnut l'orthodoxie de Flavien, dont il avait portant voté la condamnation deux ans auparavant. Abandonnant Dioscore, il fut suivi par ses évêques, ceux de l'Illyricum, ainsi que par quatre prélats Égyptiens[259]. La raison de ce revirement demeure incertaine. Mais il est probable que Juvénal, en rejoignant le camp des évêques antiochiens, voulait préparer le terrain pour une négociation concernant

253. Sur la théologie de l'incarnations chez Cyrille, voir B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, Beauchesne, 1997 (TH 104), p. 255-264 ; L. J. Welch, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco — Londres, Catholic Scholars Press, 1994, p. 40-60.

254. Cf. G. Bardy, « Le "brigandage" d'Éphèse... », p. 217.

255. Sur ce concile d'Éphèse II (449), voir G. Bardy, « Le "brigandage" d'Éphèse... », p. 220-224 ; P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 105-114 ; L. D. Davis, *Ecumenical Councils*..., p. 176-180.

256. Cf. ACO II, I, I, 884 (éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 182, l. 11-15) ; cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 234.

257. P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 109.

258. Sur les événements de Chalcédoine, voir P. Maraval, « Le concile de Chalcédoine », dans J.-M. Mayeur et alii (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Desclée, 1998, p. 79-106 ; R. Price, « The Council of Chalcedon (451): A Narrative », dans R. Price et M. Whitby (éds), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009 (TTH 1), p. 70-91 ; G. Bardy, « Le "brigandage" d'Éphèse... », p. 228-240 ; P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 114-137 ; L. D. Davis, *Ecumenical Councils*..., p. 180-204.

259. Cf. ACO II, I, I, 282 (éd. E. Schwartz, p. 115, l. 20-26) ; cf. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 242 ; P.-T. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 125 ; « Le "brigandage" d'Éphèse... », p. 230.

l'administration des provinces ecclésiastiques. En effet, lors d'une session ultérieure du concile, le 23 octobre, Juvénal put obtenir, avec l'accord de l'évêque Maxime d'Antioche, que les trois provinces de Palestine fussent sous la juridiction du diocèse de Jérusalem. Cette nouvelle répartition permettait à Jérusalem d'accéder au rang de patriarcat. La palinodie de Juvénal eut des conséquences graves pour la situation des chrétiens de Palestine. À son retour, des moines de Palestine, dont Pierre l'Ibère[260], lui demandèrent de renier les décisions du concile. Le refus de l'évêque entraîna un soulèvement des moines cyrilliens de Palestine, qui déposèrent Juvénal et placèrent le rebelle Théodose sur le siège de Jérusalem[261]. Les moines rebelles incendièrent des maisons et assassinèrent des partisans de Chalcédoine. Juvénal, menacé de mort, se rendit à la cour de Constantinople pour demander de l'aide. Durant l'été 453, après vingt mois d'absence, Juvénal fut escorté par l'armée impériale jusqu'à Jérusalem. Le *comes* Dorothée eut la charge, confiée par l'empereur Marcien, de châtier les insurgés et d'arrêter Théodose. Restauré sur son siège, Juvénal devait désormais faire face à une situation des plus tendues dans son diocèse. Son revirement, à Chalcédoine, avait ouvert une plaie, qui ne cicatrisa jamais, entre opposants et partisans du concile. Les chrétiens anti-chalcédoniens de Palestine, qui n'hésitèrent pas à comparer Juvénal à « Judas le traître[262] », fondèrent leurs propres couvents et monastères, où s'organisa la résistance à l'autorité épiscopale.

L'église du Cédron, dont Juvénal avait patronné la construction, ne fut pas épargnée par les dissensions nées de 451. Le reniement de l'évêque entraîna certainement la désertion de ses affidés, comme l'illustre le témoignage du chapitre 79 des *Plérophories*[263] : les anti-chalcédoniens ne voulaient plus se rendre dans cette église qui était désormais associée à la figure de l'évêque apostat. Plus généralement, le retour de Juvénal, en 453, suscita de graves cas de conscience pour les anti-chalcédoniens résidant à Jérusalem. Ils ne pouvaient plus, dorénavant, se recueillir dans des lieux saints également fréquentés par des fidèles acquis à la nouvelle orthodoxie[264]. Ils répugnaient à s'associer aux partisans de Chalcédoine, ces « fornicateurs, adultères et gens impurs[265] » dont Juvénal, selon Jean Rufus, avait rempli la Ville sainte. Les adversaires de Chalcédoine, qui identifiaient désormais les lieux saints hagiopolites avec la figure

260. Cf. Jean Rufus, *Plérophories*, LVI (éd. F. Nau, PO 8.1, p. 111-113).

261. Sur cette insurrection, voir E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 247-257.

262. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 47 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 64-65).

263. Jean Rufus, *Plérophories*, LXXIX (éd. F. Nau, PO 8.1, p. 135-136). Cf. supra p. 242-243.

264. À ce sujet, voir A. Kofsky, « Peter the Iberian: Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine », LA 47 (1997), p. 209-222, surtout p. 216-220.

265. Jean Rufus, *Plérophories*, XVIII (éd. et trad. F. Nau, PO 8.1, p. 35). Sur la dimension polémique anti-chalcédonienne des *Plérophories* de Jean Rufus, voir L. Perrone, « Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma », *Augustinianum* 29 (1989), p. 451-495.

honnie de l'évêque, se détournèrent de nombreuses églises. De même, certains lieux saints furent fermés aux opposants de Chalcédoine ; Jean Moschus, au VIe siècle, rapporte que l'entrée de l'église de l'Anastasis était encore interdite aux opposants de Chalcédoine[266].

Le déclin de l'église de l'est fut encore accentué par la concurrence de la prestigieuse basilique eudocienne, dont la construction démarra un peu avant 460. Peu à peu délaissée, l'église du Cédron perdit son prestige et fut associée au culte de Jean-Baptiste au cours des Ve et VIe siècles. C'est probablement durant cette époque de déclin que le sanctuaire de la vallée de Josaphat fut dépossédé de la pierre d'Étienne, qui fut transférée dans le *diakonikon* de la Sainte-Sion, d'après les renseignements du *Breviarius de Hierosolyma* et du pèlerin Adomnán. L'évêque de Jérusalem Amos, peut-être soucieux de réhabiliter le sanctuaire de Juvénal après l'apaisement des querelles christologiques, bâtit à la fin du VIe siècle une église pour les reliques du Baptiste. L'église du Cédron repassa ainsi sous le patronage exclusif d'Étienne. Le sanctuaire survécut au moins jusqu'au IXe siècle car il est mentionné dans le *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, écrit vers 808.

2. Les martyria de Mélanie la Jeune

Un deuxième lieu de la vénération d'Étienne à Jérusalem est représenté par l'oratoire et le petit *martyrion* que Mélanie la Jeune fit construire sur le Mont des Oliviers[267]. Petite-fille de Mélanie l'Ancienne[268], cette aristocrate mariée à Pinien, fils du préfet de Rome, commença à mener une vie de renoncement à la suite de la mort précoce de ses trois enfants[269]. Mélanie et Pinien s'adonnèrent à la charité à Rome après avoir vendu une partie de leurs biens et propriétés. En compagnie de Pinien et de sa mère Albine, Mélanie gagna les côtes africaines en 410-411 au moment où Rome était assiégée par Alaric. Tous trois partirent ensuite pour la Palestine en faisant escale à Alexandrie, où ils firent la rencontre de Cyrille[270]. Après un séjour auprès des ascètes de Nitrie, Mélanie revint à Jérusalem puis s'enferma, durant quatorze ans, dans une cellule préparée par sa mère Albine[271]. À la mort de cette dernière en 431, Mélanie fit bâtir sur le Mont des Oliviers un couvent de vierges dans lequel elle fit ériger un petit « oratoire » (εὐκτήριον). C'est dans cet oratoire qu'elle déposa des reliques de Zacharie,

266. Cf. Jean Moschus, *Le pré spirituel*, 49, trad. M.-J. Rouët de Journel, SC 12, p. 94-95.

267. Sur Mélanie la Jeune, voir BS IX, col. 282-285 ; DS X, col. 960-965.

268. Sur Mélanie l'Ancienne, cf. supra p. 167-168.

269. Cf. D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie*, Paris, Cerf, 1962 (SC 90), p. 111-112.

270. *Vit. Mel. Iun.*, 34, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 190-193.

271. *Vit. Mel. Iun.*, 40, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 202-205.

Étienne et des Quarante martyrs de Sébaste[272]. La *Vie de Mélanie* ne précise pas la provenance de ces reliques. Avant son séjour à Constantinople en 436, elle fit aussi ériger un monastère pour hommes sur le lieu prétendu de l'ascension de Jésus-Christ, au sommet du Mont des Oliviers[273]. Après son retour de la capitale impériale, où elle s'était rendue pour gagner à la foi chrétienne son oncle Volusien[274] venu arranger le mariage de Valentinien III et de sa cousine Eudoxie, fille d'Athénaïs Eudocie, Mélanie construisit dans le monastère des hommes un « petit martyrion » (μαρτύριον μικρόν)[275] dans lequel, en présence de l'impératrice Eudocie, elle procéda en 439 à la déposition des reliques d'Étienne, des martyrs persans[276] et des Quarante martyrs[277]. Comme l'oratoire du couvent des femmes contenait aussi les reliques d'Étienne et des Quarante martyrs, on ne sait si Mélanie en transféra une partie dans le nouveau *martyrion* ou si elle s'approvisionna auprès d'une autre source[278]. Sa Vie reste floue à ce sujet. Toutefois, il devait rester quelques reliques dans l'oratoire du couvent féminin car, au seuil de la mort, Mélanie désira y être inhumé *ad sanctos* : « Ceci dit, elle désira être placée dans l'oratoire et dit : "Transportez-moi plus près des saints martyrs[279]". »

La fondation de Mélanie fut un haut lieu de l'anti-chalcédonisme palestinien. Mélanie y accueillit l'ascète Pierre l'Ibère, de son vrai nom Nabarnugios, lorsqu'il arriva en Palestine en 437 ou 438[280]. Se détournant d'une destinée royale en Géorgie, Pierre se fit moine en Palestine, où il construisit son propre couvent près de la tour de David[281]. Remarquant sa grande piété, l'évêque Juvénal proposa plusieurs fois à Pierre d'accepter la prêtrise ; Pierre s'y déroba à chaque fois[282]. Lors de l'insurrection anti-chalcédonienne menée par le moine Théodose, devenu évêque entre 451-453, ce dernier nomma

272. *Vit. Mel. Iun.*, 48, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 218-219 ; cf. E. A. Clark, « Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia », *Church History* 51.2 (1982), p. 146.

273. *Vit. Mel. Iun.*, 49, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 220-223 ; cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 265-266.

274. Sur le sénateur Volusien, voir l'article d'A. Chastagnol, « Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au bas-empire », REA 58 (1956), p. 241-253.

275. *Vit. Mel. Iun.*, 57, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 240-241.

276. Il s'agirait de reliques des martyrs de Karka d-Bet Ṣlokh (cf. voir C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., *John Rufus: The Lives*..., p. 34, n. 3).

277. Voir *Vit. Mel. Iun.*, 58 ; 64, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 244-245 ; 256-259 ; Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 49, éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66-69.

278. Cf. E. A. Clark, « Claims... », p. 147.

279. *Vit. Mel. Iun.*, 65, trad. D. Gorce, SC 90, p. 263. Éd. D. Gorce, SC 90, p. 262 : Ταῦτα δὲ εἰρηκυῖα ἐπεθύμησεν ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τεθῆναι καὶ λέγει · « Ἀποκομίσατέ με πλησίον τῶν ἁγίων μαρτύρων. »

280. Sur la date d'arrivé de Pierre l'Ibère à Jérusalem, voir P. Devos, « Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem ? » AnBoll 86 (1968), p. 337-350.

281. *Vit. Pet. Ib.*, 64 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 92-95).

282. *Vit. Pet. Ib.*, 74 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 104-107).

Pierre, contre son gré, évêque de la ville maritime de Maïouma[283]. À la suite de la restauration de Juvénal et de la déposition de tous les évêques nommés par Théodose, Pierre séjourna en Égypte[284], puis revint dans la région de Gaza pour y organiser la résistance anti-chalcédonienne en y fondant des églises et des monastères[285].

Les relations privilégiées que Pierre l'Ibère ouvrit avec les monastères de Mélanie placèrent la fondation du Mont des Oliviers au cœur du réseau des adversaires les plus résolus des thèses nestoriennes. D'une part, en donnant au monastère de Mélanie les reliques des martyrs persans qu'il avait en sa possession[286], Pierre l'Ibère consolidait durablement ses liens avec les moines du Mont des Oliviers et étendait le cercle de ses partisans. La déposition de ces reliques, dans le petit *martyrion* du couvent masculin, eut lieu en 439, en présence de l'impératrice Eudocie et de Cyrille d'Alexandrie selon le récit de Jean Rufus[287]. La *Vie de Mélanie*, pourtant de la main d'un auteur acquis aux thèses de Cyrille, ne mentionne pas la présence du patriarche lors de cette déposition[288]. En tout état de cause, on remarquera que, lors de la première déposition dans l'oratoire du couvent des femmes, les reliques des martyrs persans n'étaient pas mentionnées. On peut émettre l'hypothèque que, après son arrivée en Palestine, Pierre décida d'offrir à Mélanie les ossements de ces martyrs qu'il détenait. La pieuse femme construisit alors un *martyrion* pour y recueillir cet insigne présent de la part du jeune aristocrate géorgien ; elle y joignit également des reliques d'Étienne et des Quarante martyrs de Sébaste, qu'elle possédait déjà dans l'oratoire du couvent des femmes. Par la construction de ce petit μαρτύριον, destiné à recevoir l'offrande de Pierre, et sa déposition solennelle, Mélanie et Pierre scellaient non seulement une communion spirituelle mais surtout une allégeance réciproque.

D'autre part, en recevant l'habit monastique, le σχῆμα (*'eskīmā* en syriaque) de la main de son aîné Gérontios[289], successeur à la direction des monastères de Mélanie et auteur de sa Vie, Pierre pouvait désormais compter sur un allié anti-chalcédonien de poids. Gérontios œuvra à affermir la place du monastère dans le réseau des partisans de Cyrille d'Alexandrie[290]. Pendant quarante-cinq ans, Gérontios dirigea les monastères de

283. Pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.*, iii.4b (trad. G. Greatrex et alii, p. 118) ; *Vit. Pet. Ib.*, 78 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 112-117).

284. *Vit. Pet. Ib.*, 86 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 128-129).

285. *Vit. Pet. Ib.*, 105 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 156-161). Cf. A. Kofsky, « Peter the Iberian... », p. 215 ; L. Perrone, *La chiesa di Palestina*..., p. 121.

286. Cf. *Vit. Pet. Ib.*, 26 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 34-35).

287. *Vit. Pet. Ib.*, 49 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 64-69).

288. *Vit. Mel. Iun.*, 58, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 244-245.

289. Cf. *Vit. Pet. Ib.*, 48 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 64-65).

290. Sur la vie de Gérontios, voir D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie*, p. 56-62.

Mélanie[291] et fut « le plus important point de ralliement des adversaires de Chalcédoine dans l'Église de Jérusalem[292]. » Les monastères de Mélanie, sous la direction charismatique de Gérontios, assuraient à Pierre un asile sûr au cœur de la cité.

Ainsi le monastère de Mélanie resta-t-il, tout au long du ve siècle, un bastion du monachisme anti-chalcédonien. La présence de reliques, dont celles d'Étienne, rehaussait le prestige de la fondation mais aussi permettait de nouer des relations de réciprocité, comme dans le cas des reliques des Martyrs persans. D'où les reliques d'Étienne du *martyrion* provenaient-elles ? On se limitera à une brève hypothèse. Mélanie la Jeune pourrait avoir obtenu des ossements conservés dans le *diakonikon* de la Sainte-Sion ou dans l'église de l'est. Dans un cas comme dans l'autre, Mélanie devait demander à Juvénal de lui laisser quelques reliques. L'évêque, en acceptant de remettre à la pieuse femme des fragments du corps d'Étienne, reconnaissait implicitement la légitimité de sa fondation monastique. Dans le contexte des polémiques anti-nestoriennes en Palestine, Juvénal a pu, à bon escient, trouver en Mélanie et Gérontios un appui précieux. Le don des reliques d'Étienne aurait scellé cette alliance, qui dura tant que Juvénal resta fidèle à ses convictions. Cependant, à partir de 451, le monastère allié se mua en adversaire redoutable. N'est-il pas curieux que Jean Rufus, auteur de la *Vie de Pierre l'Ibère* et adversaire acharné de Juvénal, n'ait pas mentionné les reliques d'Étienne lors de la déposition de 439 dans le *martyrion* de Mélanie, alors que la *Vie de Mélanie* atteste leur présence[293] ? Jean Rufus connaissait peut-être leur provenance. Il valait mieux, peut-être, taire l'origine de ce cadeau embarrassant, remis des mains de l'évêque considéré comme renégat.

3. La tradition du nord et la basilique eudocienne

Simultanément à la tradition qui plaçait la lapidation d'Étienne dans la vallée de Josaphat, à l'est de Jérusalem, circulait une tradition concurrente. Elle situait le lieu de son martyre toujours à l'extérieur de la ville, conformément à Ac 7, 58, mais au nord de celle-ci[294]. C'est sur cet emplacement, en face de la porte du Nord (ou porte de Galilée), que l'impératrice Eudocie, l'épouse de Théodose II, fit édifier une immense basilique en

291. Cf. *Vie d'Euthyme*, 45 (éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 67 ; trad. A.-J. Festugière, p. 121).

292. L. Perrone, *La chiesa di Palestina*..., p. 113 : « il più importante punto di riferimento per gli avversari di Calcedonia nella chiesa gerosolimitana. »

293. Comparer Cf. *Vit. Pet. Ib.*, 49 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66-67) et *Vit. Mel. Iun.*, 64 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 258-259).

294. Cf. M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894, p. 82.

l'honneur du protomartyr, la dédia et y déposa ses reliques en 439 ou en 460[295]. Elle aurait été fortement endommagée par les Perses au début du VIIe siècle[296].

La tradition du nord est relayée, tout d'abord, par la *Révélation d'Étienne*. Dans la recension latine A, notre plus précieux témoin, il est rapporté qu'Étienne « fut lapidé, en raison de sa foi en Christ, par les juifs et les grands prêtres à Jérusalem, à l'extérieur de la porte située vers le nord qui mène à Cedar[297]. » Dans la recension latine B, et plus généralement dans la grande famille β, la localisation du martyre d'Étienne est moins précise : « c'est le seigneur Étienne qui fut lapidé par les juifs à Jérusalem, où il resta gisant un jour et une nuit dans la décharge de la ville, en allant vers Cedar[298]. » La recension β ajoute la mention des *exopyla*, (gr. ἐξώπυλα) qui sembleraient désigner, comme l'a expliqué M.-J. Lagrange, un lieu où l'on entassait les ordures à l'extérieur de la ville. Selon la recension β, Étienne fut donc lapidé à Jérusalem puis son corps fut jeté sur la voirie, près de la décharge de la ville[299]. Hormis cette différence, les deux recensions s'accordent sur le toponyme Cedar, dont l'origine reste à ce jour incertaine. Toutefois, M.-J. Lagrange a proposé, avec raison, de le rapprocher du toponyme biblique Qédar (קֵדָר)[300]. L'intuition de M.-J. Lagrange, sans qu'il le sût, était étayée par la version syriaque de la *Révélation*, qui transmet une donnée précieuse ; en effet, elle conserve la forme *Qedār* (ܩܕܪ), dont la graphie est conforme à celle du texte biblique. Les habitants de Qédar, les *Cedareni*, résidaient autour de Damas, ville qui se situe au nord de Jérusalem. La porte qui, selon la recension latine A, est située vers le nord et mène à Cedar (*portam quae est ad Aquilonem quae ducit ad Cedar*) équivaut donc à la porte du Nord ou porte de Galilée[301].

---

295. Sur ce sanctuaire, voir L. H. VINCENT et F.-M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem nouvelle*, fasc. 4, Paris, J. Gabalda, 1926, p. 744-804 ; M.-J. LAGRANGE, *Saint Étienne et son sanctuaire*..., p. 73-86 ; C. MOMMERT, *Saint Étienne*..., p. 148-168 ; P. MARAVAL, *Lieux saints*..., p. 266-267. Les dimensions de l'édifice étaient exceptionnelles : Cyrille de Scythopolis rapporte que cette basilique fut choisie, en 516, pour accueillir pas moins de dix mille moines (CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, éd. E. SCHWARTZ, TU 49.2, p. 148-152 ; cf. H. SIVAN, *Palestine in Late Antiquity*, p. 40). Sur le problème de la date de la déposition des reliques, cf. infra p. 254-258.

296. L. H. VINCENT et F.-M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, 4, p. 753-755. C. Schick suggère qu'elle fut détruite à l'époque musulmane (voir C. SCHICK, « Die Stephanskirche der Kaiserin Eudokia bei Jerusalem », ZDPV 11 (1888), p. 249). Cf. C. B. HORN et R. R. PHENIX JR., *John Rufus*..., p.66-67, n. 4.

297. *Rév. lat. A*, III, 10. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 194 : *qui lapidatus est a Iudaeis et principibus sacerdotum in Hierusalem pro Christi fide foris portam quae est ad Aquilonem quae ducit ad Cedar.*

298. *Rév. lat. B*, III, 10. Éd. S. VANDERLINDEN, p. 195 : *ipse est Domnus Stephanus qui a Iudaeis Hierosolymis lapidatus est ; ubi die noctuque in exopylis iacuit civitatis euntibus Cedar.*

299. M.-J. LAGRANGE, « Le sanctuaire... (suite) », p. 2-3. Ceci est confirmé par les versions grecques qui, pour le latin *iacuit*, ont la leçon ἐῤῥιμένος (« jeté » ; cf. *Rév. Ét. gr. B*, éd. N. FRANCO, p. 298).

300. Cf. Es 21, 16 ; 42, 11 ; 60, 7 ; Jr 2, 10 : 49, 28-33 ; Ez 27, 21 ; Ps 120, 5.

301. Voir M.-J. LAGRANGE, « Le lieu de la lapidation... », p. 143.

À la fin du ve siècle, Jean Rufus, auteur de la *Vie de Pierre l'Ibère*, narre la consécration, qui eut lieu le 15 mai 439, de la basilique Saint-Étienne en présence d'Eudocie et de Cyrille d'Alexandrie. Il confirme que ce « beau temple » (*hayklā payā*) construit en l'honneur du protomartyr se situait « à l'extérieur des portes septentrionales de la Ville sainte »[302]. Même si l'auteur n'établit pas de corrélation entre le lieu de la lapidation et le sanctuaire eudocien, il s'accorde avec la *Révélation* sur l'existence d'une mémoire d'Étienne liée à la zone extérieure de la porte du Nord.

Le pèlerin Théodose, vers 530, rapporte qu'il a vu la basilique Saint-Étienne en face de la porte de Galilée[303]. Elle se situe, d'après lui, à l'emplacement de sa lapidation : « Saint Étienne a été lapidé hors de la porte de Galilée. Là se trouve son église, fondée par Eudocie, femme de l'empereur Théodose[304]. »

Un autre pèlerin, passant quelque cinquante ans après Théodose, insiste sur le fait que la basilique, située *foris portam*, renferme les tombeaux de saint Étienne et Eudocie :

> Elle [*scil*. Eudocie] construisit la basilique et le tombeau de saint Étienne : elle-même a son tombeau près du tombeau de saint Étienne, et, entre les tombeaux, il y a vingt pas. Saint-Étienne lui-même repose à l'extérieur de la porte, à un jet de flèche de la route qui regarde l'occident[305].

Évagre le Scholastique, à la fin du VIe siècle, mentionne également la construction eudocienne, sans toutefois préciser sa localisation à l'extérieur de la ville. L'historien se contente de dire que ce « très grand sanctuaire » (τέμενος μέγιστον) se situe à moins d'un stade de la ville (οὔτι στάδιον Ἱεροσολύμων διεστώς)[306].

La mention, dès la *Révélation d'Étienne*, de la porte du Nord comme lieu de lapidation d'Étienne signale l'ancienneté de la tradition, qui existait avant l'invention des reliques. Cependant, il reste impossible de déterminer avec plus d'acribie l'époque et

---

302. *Vit. Pet. Ib.*, 49 (éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66)

303. Sur ce témoignage et la façon dont il fut diversement interprété par S. Vailhé et M.-J. Lagrange, voir M-J. Lagrange, « Le sanctuaire... », p. 419-422

304. Théodose, *De situ*, 8 (trad. M-J. Lagrange, « *Saint Étienne et son sanctuaire*... », p. 82). Éd. P. Geyer, CCSEL 175, p. 118 : *Sanctus Stephanus foras porta Galilaeae lapidatus est ; ibi et ecclesia eius est, quam fabricauit domna Eudocia uxor Theodosii imperatoris*.

305. Ant. Plac., *Itin.*, 25 (trad. modifiée de M-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire*..., p. 82). Éd. P. Geyer, CCSEL 175, p. 142 : *Nam ipsa munivit basilicam et sepulchrum sancti Stephani et ipsa sepulchrum habet iuxta sepulchrum sancti Stephani. Inter sepulchra habet continuo gressus XX. Nam et ipse sanctus Stephanus requiescit foris portam, sagittae iactum unum ad viam, quae respicit ad occidentem*. La route qui regarde l'occident est celle qui mène à Joppé, en passant par Diospolis.

306. Évagre le Scholastique, *H.E.*, I, 22 (éd. J. Bidez et L. Parmentier ; trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 542, p. 204-205).

les conditions d'émergence de cette tradition qui, se perpétuant au cours des Ve et VIe siècles, justifia l'érection d'un sanctuaire en son honneur au nord de Jérusalem.

L'impératrice Eudocie, menant une politique munificente en faveur des lieux saints de Jérusalem à partir de 441[307], fit bâtir sa basilique Saint-Étienne en face de la porte de Galilée, conformément à une tradition situant le martyre d'Étienne au nord de la ville. Cependant, la date de construction de cette basilique est incertaine. En effet, deux témoignages anciens suggèrent des dates incompatibles. Jean Rufus, écrivant sa *Vie de Pierre l'Ibère* dans la seconde moitié du Ve siècle, dépeint la dédicace (ἐγκαίνια, « encénies ») de la basilique en présence de l'impératrice et de Cyrille d'Alexandrie, qui séjournait à ce moment-là dans la Ville sainte. La déposition des reliques d'Étienne, transférés depuis la Sainte-Sion, eut lieu le même jour :

> Quand il [*scil.* Cyrille] eut été persuadé par la pieuse et orthodoxe impératrice Eudocie de procéder à la déposition des précieux ossements du glorieux et très louable Étienne, chef des martyrs et chef des diacres, et d'accomplir les encénies (*'enqanya*) du beau temple qu'elle avait bâti à l'extérieur des portes septentrionales de la Ville sainte, il accepta volontiers l'invitation. Après qu'il fut arrivé en compagnie d'une multitude d'évêques de toute l'Égypte, il procéda, magnifiquement, à la déposition des saints ossements du chef des martyrs, le 15 du mois d'*iyyār*[308]. Immédiatement après, le 16 du même mois, persuadé par la sainte Mélanie, il procéda également à la déposition des saints martyrs persans et, avec eux, des Quarante martyrs sur les Mont des Oliviers, dans le petit[309] temple, qui avait été aussi fondé[310], de manière éclatante, par l'impératrice Eudocie, comme l'atteste l'inscription qui y gravée sur un mur[311].

---

307. Cf. infra p. 258-262. Voir également K. J. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1982, p. 217-228.

308. Correspond au 15 mai.

309. Le syriaque ܙܥܘܪܐ (« vénérable ») recouvre le grec σεμνός qui, comme l'a bien démontré Paul Devos, équivaut à μικρός chez Gérontios et Jean Rufus (voir P. Devos, « ΣΕΜΝΟΣ = ΜΙΚΡΟΣ chez Jean Rufus et Gérontios », AnBoll 86 (1968), p. 258). Il faut donc ici traduire par « petit temple », ce qui s'accorde avec le témoignage de la *Vie de Mélanie*, qui désigne bien la construction de Mélanie comme un μαρτύριον μικρόν (*Vit. Mel. Iun.*, 57, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 240-241).

310. Nous comprenons ici le verbe ܒܢܐ au *pael* comme signifiant « fonder » et non « décorer », comme le proposent les éditeurs de la *Vie de Pierre l'Ibère*. Non seulement, c'est son sens le plus courant (cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 832b) mais la syntaxe de la phrase établit un net parallèle entre la construction de la basilique Saint-Étienne et celle du *martyrion* de Mélanie. Jean Rufus dit bien, si nous traduisons littéralement, que ce dernier « fut lui aussi fondé (ܐܬܒܢܝ ܥܡ ܫܪܪ), de manière éclatante, par l'impératrice Eudocie ».

311. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 49. Éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66-68 : ܘܕ ܒܗܝܟܠܐ ܙܥܘܪܐ ܕܒܢܝ ܒܒܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܪ ܡܢ ܬܪܥ̈ܐ ܕܩܕܡ ܗܝܟܠ ܕܒܢܬ ܐܦ ܗܝ ܡܠܟܬܐ

P. Devos, dans un article fouillé de 1987, a démontré que cette dédicace du « 15 du mois d'*iyyār* » eut lieu le 15 mai 439, sous l'épiscopat de Juvénal de Jérusalem[312] ; il a confirmé les hypothèses L. H. Vincent et F.-M. Abel, déjà émises en 1926[313]. Cependant, Cyrille de Scythopolis, dans la *Vie d'Euthyme* (écrite vers 557), affirme que la dédicace se déroula quelque vingt ans plus tard, un peu avant la mort d'Eudocie :

> Étant partie en hâte pour la ville sainte, après avoir mandé l'archevêque et lui avoir rapporté les paroles du vénérable Euthyme, elle fit dédier (*ἐγκαινισθῆναι παρεσκεύασεν*), bien qu'inachevée, l'église de Saint-Étienne protomartyr le quinzième jour du mois de juin (460), et, lui ayant assigné un abondant revenu, elle mit Gabrielius à la tête de toute l'administration de ce monastère. Puis elle fit le tour de toutes les églises fondées par elle, les faisant dédier (*ἐγκαινίζουσα*) et assignant à chacune un revenu suffisant. Quatre mois s'étant achevés après la dédicace (*ἐγκαινισμὸν*), dans des dispositions pieuses et agréables à Dieu, elle remit son esprit entre les mains de Dieu le 20 octobre de la quatorzième indiction[314].

Les données chronologiques fournies par Cyrille de Scythopolis suggèrent la date du 15 juin 460, sous l'épiscopat d'Anastase, pour les encénies de la basilique Saint-Étienne du nord[315]. Comment peut-on résoudre ce conflit de date ? M.-J. Lagrange, en 1908, avait proposé la solution suivante : l'église fut d'abord « consacrée » par Cyrille

---

312. P. Devos, « L'année de la dédicace de Saint-Étienne à Jérusalem : 439 », AnBoll 105 (1987), p. 265-279.

313. L. H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, 4, p.748.

314. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 35, (cf. trad. modifiée d'A.-J. Festugière, p. 108). Nous avons justement traduit le verbe *ἐγκαινισθῆναι* par « être dédié », et non par « être consacré » comme l'a fait André-Jean Festugière. D'ailleurs, le traducteur fait preuve d'inconséquence puisqu'il traduit un peu plus loin *ἐγκανισμός* par « dédicace ». Éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 53-54 : *καὶ δρομαίως ἐπὶ τὴν ἁγίαν πόλιν ὁρμήσασα καὶ τὸν ἀρχιεπίσκοπον μεταστειλαμένη καὶ τὰ παρὰ τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ῥηθέντα διηγησαμένη ἀπλήρωτον ὄντα τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου ἐγκαινισθῆναι παρεσκεύασεν τῇ πεντεκαιδεκάτῃ τοῦ Ἰουνίου μηνὸς καὶ τούτῳ πολλὴν ἀφορίσασα πρόσοδον κύριον πάσης τῆς διοικήσεως κατέστησεν τὸν Γαβριήλιον. καὶ περιήρχετο πάσας τὰς ὑπ' αὐτῆς κτισθείσας ἐκκλησίας ἐγκαινίζουσα καὶ ἑκάστῃ ἀρκοῦσαν ἀφορίζουσα πρόσοδον. τεσσάρων δὲ μηνῶν πληρωθέντων μετὰ τὸν ἐγκαινισμὸν εὐσεβῶς καὶ θεαρέστως διαθεμένη εἰς χεῖρας θεοῦ τὸ πνεῦμα παρέθετο μηνὶ Ὀκτωβρίῳ εἰκάδι τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης ἰνδικτιόνος.*

315. Cf. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III, 1, *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme*, Paris, Cerf, 1962, p. 108, n. 113.

d'Alexandrie en 439 puis elle fut officiellement « dédiée » sous le patriarche Anastase en 460[316]. Cette proposition harmonisante, qui est unanimement reprise dans la littérature secondaire[317], est cependant très contestable et doit être, nous le croyons, totalement écartée.

Le premier problème concerne l'édification même de la basilique. Selon l'hypothèse de M.-J. Lagrange, l'église, dont la construction aurait commencé avant 439, était toujours inachevée en 460. Peut-on imaginer que ce sanctuaire majeur de la ville sainte, qui abritait les reliques d'Étienne depuis le 15 mai 439, ne fût pas encore fini vingt ans plus tard ? Comment un culte en l'honneur du protomartyr eût-il pu se mettre en place dans un bâtiment incomplet et occupé par des ouvriers à l'œuvre ? D'ailleurs, les deux sources se contredisent. Jean Rufus semble suggérer que la basilique d'Eudocie est terminée car il parle d'un « beau temple » (*hayklā payā*). Aurait-il eu recours à cette épithète pour qualifier quelques pierres à peine sorties des fondations ? De plus, si Eudocie est bien arrivée en Palestine 438 et revint à Constantinople avant l'été 439, est-il concevable que la construction de l'immense basilique fut achevée en moins d'un an ? Pour Cyrille de Scythopolis, en revanche, la basilique est encore inachevée en 460. Ce détail rapporté par Cyrille a toutes les chances d'être authentique. En effet l'hagiographe, quelque peu étonné que l'on dédiât une église encore inachevée, estime nécessaire d'évoquer ce fait insolite. Au surplus, n'oublions pas qu'Eudocie se fit enterrer dans sa basilique, auprès du protomartyr[318]. Cette disposition particulière s'explique mieux si l'on sait qu'elle bâtit l'église durant sa vieillesse. Eût-elle prévu un tel emplacement funéraire en 439, alors qu'elle ne savait pas encore qu'elle reviendrait mourir en Palestine quelque vingt ans plus tard ?

Deuxièmement, M.-J. Lagrange établit une distinction entre une première « consécration » en 439 et une authentique « dédicace » en 460. Pourtant, rien, dans les textes de Jean Rufus et Cyrille de Scythopolis, ne justifie une telle distinction. Les deux sources emploient le terme d'« encénies ». La *Vie de Pierre l'Ibère*, traduite du grec en syriaque, translittère le mot grec ἐγκαίνια : *'enqanya*. (ܥܢܩܢܝܐ)[319]. De même, la *Vie d'Euthyme* utilise le verbe correspondant au passif : ἐγκαινισθῆναι (« être dédié »). Dans les deux cas, il est bien question d'une dédicace. Pourtant, le dominicain ne craint pas de dire que Jean Rufus a commis une erreur de vocabulaire : « Le terme d'Encénies

316. M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire... (suite) », p. 12-18.

317. F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 284 ; E. Cronnier, *Les inventions...*, p. 100-101 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage...*, p. 232-242 ; P. Maraval, *Lieux saints...*, p. 266-267 ; S. C. Mimouni, *Jacques le Juste...*, p. 385.

318. Cf. Évagre le Scholastique, *H.E.*, I, 22 (éd. J. Bidez et L. Parmentier ; trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 542, p. 204-205) ; Ant. Plac., *Itin.*, 25 (éd. P. Geyer, CCSEL 175, p. 142).

319. Cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I, col. 281.

employé par le biographe de Pierre l'Ibérien n'est donc pas tout à fait propre[320]. » Il est curieux de constater que M.-J. Lagrange fasse prévaloir sa thèse sur le témoignage univoque des deux sources qu'il allègue. De plus, la déposition des reliques de saint Étienne, le 15 mai 439, confirme qu'il s'agissait d'une véritable dédicace inaugurant un culte et non d'une simple consécration[321]. D'ailleurs, pourquoi Eudocie aurait-elle invité l'évêque d'Alexandrie Cyrille pour une simple consécration ? Et pourquoi aurait-on dû attendre vingt ans pour dédier une basilique qui, selon le témoignage de Jean Rufus, était déjà prête en 439 ? Il semble que ces questions n'aient pas troublé le père M.-J. Lagrange.

Enfin, troisièmement, un point capital mérite d'être considéré. Il s'agit de la participation de Cyrille d'Alexandrie à la dédicace de Saint-Étienne, telle que la raconte Jean Rufus dans la *Vie de Pierre l'Ibère*. D'emblée, les commentateurs, à commencer par M.-J. Lagrange, n'ont pas semblé particulièrement dérangés qu'un évêque d'Alexandrie consacrât une immense basilique sur le territoire de l'évêque de Jérusalem. Juvénal aurait-il accepté sans broncher que Cyrille, en compagnie d'évêques venant de « toute l'Égypte », s'arrogeât un tel privilège dans son diocèse ? Cela est peu concevable. De plus, la *Vie de Pierre l'Ibère* est la seule source qui associe Cyrille à la dédicace de la basilique. Si la participation de Cyrille paraît donc douteuse, sa présence à Jérusalem dans les années 430 semble bien confirmée par deux autres sources[322]. Dans une lettre, Cyrille évoque son récent séjour à Aelia ; F.-M. Abel, sur des critères internes, daterait ce passage dans la Ville sainte durant l'année 440[323]. En outre, Jean de Nikiou, évêque égyptien du VIIe siècle, évoque dans sa *Chronique* la venue concomitante de Cyrille et Eudocie à Jérusalem. Ce serait même Théodose II qui aurait demandé au patriarche alexandrin d'accompagner son épouse en Terre sainte :

> [L'empereur] fit en sorte que Cyrille, le patriarche d'Alexandrie, se rendît avec elle dans la ville de Jérusalem, la bénît et lui enseignât à accomplir les bonnes œuvres. Ainsi se réalisa, en sa faveur, tout ce qu'elle avait demandé à Dieu. Elle arriva dans la ville de Jérusalem et rénova les églises et les palais. Elle bâtit un couvent de religieuses, un hospice pour pèlerins et les dota de nombreux biens. Elle rebâtit les murs de Jérusalem, qui étaient écroulés

320. M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire... (suite) », p. 16.

321. Cf. S. Vailhé, « Les églises Saint-Étienne... », p. 78-79.

322. Cf. F.-M. Abel, « Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », dans *Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944)*, éditions du Scribe, le Caire, 1947, p. 220-226 ; E. A. Clark, « Claims ...», p. 152-153.

323. Cyrille d'Alexandrie, *Lettre* 70, éd. PG. 77, col. 341 ; cf. F.-M. Abel, « Saint Cyrille... », p. 222.

depuis longtemps. Tout ce qu'elle entreprenait, elle l'entreprenait avec fermeté. Ensuite, l'impératrice s'isola et se retira dans la solitude[324].

Pourtant, ni l'épître de Cyrille ni la *Chronique* de Jean de Nikiou n'évoquent une quelconque participation du prélat égyptien à la consécration ou la dédicace du sanctuaire eudocien. Jean de Nikiou, au mieux, signale que l'impératrice fut bénie par Cyrille. Les historiens Évagre le Scholastique et Socrate de Constantinople mentionnent également le séjour d'Eudocie en Palestine, ses donations et ses largesses envers les sanctuaires hagiopolites ; toutefois ils n'évoquent jamais la présence de Cyrille aux côtés de l'impératrice[325]. Il en est de même de la *Vie de Mélanie* de Gérontios, qui ne souffle mot de l'édification de la basilique ou de la présence de Cyrille. Selon Jean Rufus, Eudocie assista, le lendemain de la déposition des reliques d'Étienne dans la nouvelle basilique, à la translation des reliques des martyrs persans et des Quarante martyrs dans le petit *martyrion* de Mélanie[326]. Or, la *Vie de Mélanie* atteste bien la présence de l'impératrice pour la cérémonie de déposition dans le *martyrion* de Mélanie mais elle ne dit à aucun moment que l'impératrice venait de dédier, la veille même, une église Saint-Étienne à Jérusalem[327]. Selon un renseignement de P. Peeters, l'épisode de la dédicace de Saint-Étienne est, en outre, absent de la version géorgienne de la *Vie de Pierre l'Ibère*[328].

Ces indices nous conduisent donc à considérer le témoignage de Jean Rufus, comme l'avait fait P. Peeters en 1905, comme une pieuse fiction hagiographique[329] ou même comme une œuvre de propagande miaphysite. Cela s'explique aisément. Jean

---

324. Jean de Nikiou, *Chron.*, LXXXVII. Éd. H. Zotenberg, p. 120-121 : **ወለቄርሎስኒ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእለ ፡ እስክንድርያ ፡ ረሰየ ፡ ላቲ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ ምስሌሃ ፡ ሀገረ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወይባርካ ፡ ወይምህራ ፡ ገቢረ ፡ ሠናያት ። ወተፈጸመት ፡ ላቲ ፡ ኵሎ ፡ ዘሰአለቶ ፡ ለእግዚአብሔር ፤ ወበጽሐት ፡ ሀገረ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወሐደሰቶን ፡ ለአብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወለአዕፃዳት ፡ ወሐነፀት ፡ ማኅደረ ፡ ደናግል ፡ ፅሙዳን ፡ ወማኅደረ ፡ አናግድ ፡ ወወህበት ፡ ሎሙ ፡ ብዙኀ ፡ ንዋያተ ፤ ወዓዲ ፡ ሐነፀት ፡ አረፋቲሃ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ እለ ፡ ንህሉ ፡ እምቀዳሚ ፡ ዘመን ፤ ወኵሎ ፡ ግብረ ፡ ዘገብረት ፡ ገብረት ፡ በጽንዕ ። ወእምዝ ፡ ተባሕተወት ፡ ንግሥት ፡ ወተግኅሠት ፡ ባሕቲታ ።**

325. Évagre le Scholastique, *H.E.*, I, 22 (éd. J. Bidez et L. Parmentier ; trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 542, p. 204-205) ; Socrate de Constantinople, *H.E.*, VII, 47 (éd. G. C. Hansen ; trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 506, p. 154-157).

326. *Vit. Pet. Ib.*, 49 (éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66-69)

327. *Vit. Mel. Iun.*, 58-59 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 240-247). On ne peut invoquer l'éventuelle opposition du biographe de Mélanie à Cyrille d'Alexandrie pour rendre compte de son silence. En effet, Gérontios mentionne déjà Cyrille dans la *Vie de Mélanie* et le qualifie de « très saint » (ἁγιώτατος ; cf. *Vit. Mel. Iun.*, 34 ; éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 190-191).

328. Voir la recension de P. Peeters de l'article de M.-J. Lagrange « Le lieu du martyre de saint Étienne » dans AnBoll 24 (1905), p. 136-137.

329. Cf. P. Peeters, recension de l'article de M.-J. Lagrange « Le lieu du martyre de saint Étienne », AnBoll 24 (1905), p. 136-137. Cf. E. A. Clark, « Claims... » p. 152-153.

Rufus, auteur anti-chalcédonien, a associé le grand docteur alexandrin à Eudocie qui, avant 456, favorisait les thèses d'Eutychès[330] avant de se rallier à l'orthodoxie chalcédonienne. Sachant que Cyrille était probablement présent durant ces années à Jérusalem, il s'est permis d'imaginer qu'il aurait collaboré à la dédicace d'une église aussi prestigieuse que celle de Saint-Étienne. La présence, également, d'une foule de prélats venant de toute l'Égypte, rend le récit d'autant moins crédible. Présentant ainsi ces deux héros de la foi anti-chalcédonienne lors de la dédicace du « beau temple » d'Étienne, Jean Rufus soulignait *a posteriori*, dans sa réécriture historique, la puissance du parti miaphysite sur le christianisme chalcédonien.

En conséquence, on peut soutenir qu'il n'y eut qu'une seule dédicace, le 15 juin 460, et la déposition des reliques d'Étienne eut lieu le même jour. D'ailleurs, les calendriers liturgiques confortent cette date et invalident complètement la démonstration de P. Devos[331]. La déposition des reliques du protomartyr dans la basilique eudocienne n'est pas célébrée le 15 mai, comme le suggère le témoignage de Jean Rufus, mais bien le 15 juin, conformément à la *Vie d'Euthyme*, une œuvre chalcédonienne. D'une part le *Grand lectionnaire de Jérusalem* signale, au 15 juin, « dans la bâtisse de l'impératrice Eudocie, à Saint-Étienne, une déposition de saint Étienne[332]. » D'autre part le *Calendrier palestino-géorgien* mentionne au 15 juin « l'invention des ossements d'Étienne » et la « mémoire de l'impératrice Eudocie[333]. » Ni le *Grand lectionnaire de Jérusalem* ni le *Calendrier palestino-géorgien* n'évoquent une mémoire d'Étienne ou d'Eudocie au 15 mai.

La fondation eudocienne ne peut être découplée des vicissitudes et tourments qui marquèrent la vie de l'épouse impériale. Athénaïs Eudocie[334], épouse de Théodose II, fit un premier voyage en Terre sainte durant l'hiver 438-439, alors qu'elle était âgée d'une trentaine d'années. La raison de ce premier séjour s'enracine, selon toute probabilité, dans sa rivalité avec Pulchérie[335], la sœur aîné de Théodose II. Pulchérie, admirée pour sa piété et sa chasteté, jouissait d'une renommée telle que sa présence à la cour éclipsait

330. Cf. supra p. 244-246.

331. Cf. P. Devos, « L'année de la dédicace de Saint-Étienne à Jérusalem : 439 », AnBoll 105 (1987), p. 265-279. H. Sivan, sans reprendre les arguments discutés, propose seulement la date de 460 dans son ouvrage récent : H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 212.

332. *Lect. Jér.*, 1031. Éd. M. Tarchnischvili, CSCO 204, p. 15 : ევდოკია დედოფლისა შჱნებულსა. სტეფანე წმიდას. დადგმაჲ წმიდისა სტეფანისა.

333. *Cal. pal.-géo.*, VI, 15. Éd. G. Garitte, SH 30, p. 72 : სტეფანეს ძუალთა პოვნაჲ […] და ჳსენებაჲ ევდოკია დედოფლისაჲ.

334. Pour un résumé de sa vie et ses productions littéraires, voir RE VI, col. 906-912. Voir les chapitres qui lui sont entièrement consacrés dans E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 221-248, H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 210-219 et surtout K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 112-146.

335. Au sujet de Pulchérie, voir la notice dans RE XXIII, col. 1954-1963.

celle de sa belle-sœur[336]. Pulchérie assura l'éducation de son jeune frère[337] et continuait d'exercer sur lui une influence puissante pour le gouvernement de l'empire[338]. Lors de la querelle suscitée par Nestorius, elle joua un rôle de premier plan et persuada son frère, encore indécis, de déposer le patriarche[339]. Selon l'historien Socrate de Constantinople[340], Eudocie se rendit en Terre sainte afin de témoigner sa reconnaissance pour le mariage de sa fille ; le 29 octobre 437, en effet, sa fille Licinia Eudoxia se maria avec l'empereur d'Occident Valentinien III. Cependant, il est plus probable qu'Eudocie escomptait tirer de ce voyage un surplus de prestige en vue de rivaliser avec sa belle-sœur et d'accroître son rayonnement politique, sa *basileia*, au détriment de Pulchérie. Avec ce voyage, Eudocie désirait rivaliser de piété avec sa belle-sœur[341]. Elle se rendit en Palestine au début de l'année 438, peu après la déposition des reliques de Jean Chrysostome le 27 janvier 438 aux Saints-Apôtres, à laquelle toute la famille impériale assista[342]. En grand équipage, l'impératrice fit halte à Antioche puis rendit visite à Mélanie la Jeune, qu'elle avait rencontrée lors des noces de sa fille à Constantinople. Eudocie désira se lier d'amitié avec la pieuse femme, dont le monastère était un foyer majeur du monachisme palestinien. Elle assista à la déposition des reliques d'Étienne, des Quarante martyrs de Sébaste et des Martyrs persans dans le petit *martyrion* qu'elle avait fait bâtir dans le monastère des hommes[343]. La *Vie de Mélanie* dit bien qu'Eudocie demanda (παρακαλεῖ) de participer à cet événement[344] ; Jean Rufus, dans la *Vie de Pierre l'Ibère*, précise que le *martyrion* de Mélanie fut « fondé de manière éclatante » (*'ettaqqan naṣīḥa'īt*) par l'impératrice[345]. C'est à ce même moment, également, que Jean Rufus place la construction de la basilique Saint-Étienne mais, comme nous l'avons vu, cela est historiquement intenable ; l'*augusta* ne bâtit la basilique qu'à la fin de sa vie. Il en résulte que le renseignement de Jean Rufus concernant la construction du *martyrion* est tout aussi sujet à caution, d'autant plus que la *Vie de Mélanie* signale que c'est bien Mélanie qui fit bâtir ce *martyrion*. Toutefois, il souligne, en accord avec la *Vie de Mélanie*, la volonté de l'impératrice de patronner le monastère du Mont des Oliviers. Eudocie rencontra également un célèbre ascète et saint homme, Barsauma, dont elle

336. Sur la rivalité des deux femmes, voir K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 175-216.

337. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 91-93.

338. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 97-100.

339. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 168-174.

340. Socrate de Constantinople, *H.E.*, VII, 47 (éd. G. C. Hansen, SC 506, p.154-156 ; trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 506, p. 155-157).

341. Cf. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 185.

342. P. Devos, « L'année de la dédicace... », p. 270-271.

343. Cf. supra p. 248.

344. *Vit. Mel. Iun.*, 58 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 244-245).

345. Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 49 (éd. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 66-68).

rapporta le manteau (*marṭūṭā*) à Constantinople[346]. Ensuite, se déplaçant dans son carrosse serti de pierres précieuses, protégée par la garde impériale et revêtant les insignes de la *basileia*, l'impératrice vint se recueillir sur le tombeau du Christ, dans l'église de l'Anastasis. En jouant sur le contraste de sa grandeur d'impératrice et son humilité de chrétienne, Eudocie voulait marquer les esprits[347]. C'est un sentiment que partagea, manifestement, l'auteur anonyme de ces vers de l'*Anthologie palatine* : « La sage maîtresse de toute la terre, enflammée d'un pieux amour, la voici qui vient, en esclave, se prosterner devant le tombeau d'un seul être, elle devant qui tous les hommes se prosternent[348]. » Surtout elle rapporta de Terre sainte, selon Marcellin, des reliques du protomartyr[349], imitant en cela sa belle-sœur qui, quelque vingt ans auparavant, avait fait venir des ossements de saint Étienne dans la capitale[350]. Une inscription découverte à Zapharambolou, sur le site de l'ancienne Euchaïte dans l'Hélénopont, indique qu'Eudocie fit construire une église et y laissa un pied du protomartyr en signe de gratitude pour la guérison de son genou et pied gauches[351]. Cette allusion concorde avec le témoignage de la *Vie de Mélanie* qui rapporte, après la déposition dans le petit *martyrion*, que l'impératrice se fit une entorse au pied, qui fut guérie après d'instantes prières sur les reliques des martyrs[352]. Nous pouvons supposer qu'Eudocie demanda à Mélanie de lui laisser quelques reliques d'Étienne, dont un pied, qu'elle emporta ensuite à Constantinople. L'inscription de Zapharambolou dit bien qu'elle reçut le pied du saint en « cadeau » (δῶρον)[353]. Ensuite, durant le voyage du retour, elle fit bâtir un *martyrion* à Euchaïte, y déposa le pied du protomartyr, puis gagna la ville impériale, où elle déposa les reliques qui lui restaient dans la basilique Saint-Laurent.

De retour à Constantinople dans la première moitié de l'année 439[354], l'impératrice revint triomphante et auréolée de prestige. Toutefois, les intrigues de cour

346. Voir F. Nau, « Résumés de monographies syriaques (suite) », ROC, 2e série, 9 (1914), p. 115-117.

347. Cf. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 187.

348. *Anthologie palatine*, I, 105. P. Waltz, I, CUF, p. 40-41. Éd. P. Waltz, I, CUF, p. 40 : Ἡ μὲν σοφὴ δέσποινα τῆς οἰκουμένης, / ὑπ'εὐσεβοῦς ἔρωτος ἠρεθισμένη, / πάρεστι δούλη, προσκυνεῖ δ' ἑνὸς τάφον, / ἡ πᾶσιν ἀνθρώποισι προσκυνουμένη.

349. Marcellin, *Chron.*, *a.* 439, éd. T. Mommsen, p. 80 (cf. trad. B. Croke, p. 17). Sur cette translation, cf. infra p. 355-356.

350. Cf. infra p. 351-355 sur cette translation à l'initiative de Pulchérie.

351. Sur cette inscription, voir G. Doublet, « Inscriptions de Paphlagonie », BCH 13 (1889), p. 294-299. Cf. F. Halkin, « Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie », AnBoll 71 (1953), p. 96 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 233.

352. *Vit. Mel. Iun.*, 59 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 244-245).

353. G. Doublet, « Inscriptions de Paphlagonie », p. 294.

354. Les commentateurs hésitent sur la date précise de son retour : hiver ou été 439 ? Cf. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 234 ; Cf. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 189.

ne lui permirent pas de reprendre la main[355]. L'eunuque Chrysaphe, favori de l'empereur, réussit à faire écarter les membres les plus éminents de la cour : le préfet Cyrus, protégé d'Eudocie, Pulchérie et l'*augusta* elle-même. L'eunuque semble même avoir convaincu l'empereur de l'infidélité de son épouse avec le *magister officiorum* Paulin. Cette raison, avancée par Jean Malalas[356], en recouvre sûrement d'autres : face à l'ambition croissante de l'impératrice, qui s'entourait dorénavant de puissants personnages, l'empereur se sentit menacé[357]. Il fit même exécuter, par le général Saturnin, deux favoris de l'*augusta*, le prêtre Sévère et Jean le diacre ; par vengeance, Eudocie tua elle-même Saturnin[358].

Après sa disgrâce, l'impératrice gagna la ville de Jérusalem pour ne plus jamais revenir à Constantinople. À son retour en 441 ou 442, elle nourrissait probablement le projet de construire une belle église pour Étienne, le saint qui l'avait guérie et dont elle avait déjà rapporté des reliques à Euchaïte et à Constantinople. Elle imaginait, très certainement, pouvoir bâtir un sanctuaire qui surpassât ceux de Juvénal et Mélanie. Mais elle dut reporter son entreprise. Il est possible que Juvénal n'ait pas permis à l'impératrice de construire une autre église Sainte-Étienne sur un emplacement revendiquant une tradition concurrente de celle de l'église du Cédron. De plus l'opposition entre Juvénal et Eudocie, qui éclata après 451, entravait toute initiative de la part de l'impératrice sur le territoire de Jérusalem. Après avoir pris position pour Nestorius, probablement en opposition à sa belle-sœur, Eudocie favorisa le parti des cyrilliens de Palestine[359]. Elle chercha à s'attirer les faveurs de Pierre l'Ibère, le disputant ainsi à Mélanie la Jeune. Elle le choya comme une mère à l'égard de son fils[360] et en fit son protégé. Cette relation intime avec le moine révèle l'ambition de l'*augusta* de devenir la nouvelle patronne du monachisme anti-chalcédonien de Jérusalem[361]. Lors de la révolte des moines de Palestine qui dura de 451 à 453, elle soutint le parti de

355. Sur le déroulement assez complexe de ces intrigues, voir K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 189-194 ; cf. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 234-236.

356. Voir Jean Malalas, *Chron.*, XIV, 8 (éd. I. Thurn, CFHB 35, p. 276-278 ; trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, p. 194-195).

357. Cf. K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 194.

358. Cf. Marcellin, *Chron.*, *a.* 444, éd. T. Mommsen, p. 81 (cf. trad. B. Croke, p. 18).

359. Sur la place d'Eudocie dans les controverses christologiques, lire l'article d'I. Grego, « Eudossia, imperatrice, primadonna e santa », SOCC 25 (1995), p. 335-360.

360. Selon l'image de Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib.*, 71 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 100-103). Sur cette relation quasi maternelle entre l'*augusta* et le moine, voir l'article de C. B. Horn, « Empress Eudocia and the Monk Peter the Iberian: Patronage, Pilgrimage, and the Love of a Foster-Mother in Fifth-Century Palestine », BF 28 (2004), p. 197-213.

361. Cf. C. B. Horn, « Empress Eudocia... », p. 203. Sur le patronage du monachisme palestinien par les membres de la cour impériale, voir E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 225-228.

l'évêque Théodose et des insurgés[362]. Elle accorda à Romain un terrain pour qu'il pût construire son propre monastère[363]. Elle obtint même l'acquittement de Pierre l'Ibère après la réhabilitation de Juvénal[364]. En dépit de la conversion d'Eudocie à la foi chalcédonienne et d'une trêve conclue en 456 avec Juvénal[365], l'entente entre l'*augusta* et l'évêque restait très fragile. Il est probable qu'Eudocie dut attendre la mort de Juvénal en 458 et l'accession du nouveau patriarche Anastase pour enfin poser la première pierre de son édifice. Eu égard à la *Vie d'Euthyme*, il semble cohérent donc que, deux ans plus tard, la basilique était toujours en construction au moment de la déposition des reliques de saint Étienne[366]. Les ossements du protomartyr furent probablement retirés de la Sainte-Sion puis déposés dans la nouvelle église. Cette translation ne pouvait avoir lieu sans le consentement de l'évêque de Jérusalem. Revenue dans le giron de l'orthodoxie, Eudocie pouvait désormais présenter une telle requête à Anastase. Une autre hypothèse peut être avancée : il est possible, mais indémontrable, qu'Eudocie détenait encore quelques restes que Mélanie lui avait offerts vingt ans plus tôt. Cela demeure, cependant, peu probable.

La fondation d'Eudocie, que l'on peut concevoir comme une réplique orthodoxe aux sanctuaires anti-chalcédoniens du Cédron et du Mont des Oliviers[367], devint la principale église Saint-Étienne de Jérusalem, avec le *diakonikon* de la Sainte-Sion, qui resta le lieu de célébration de la synaxe annuelle de la Sainte-Étienne le 26 décembre. Dans la basilique eudocienne, c'est le 15 juin que se tenait désormais la commémoraison annuelle de la déposition des reliques du protomartyr.

362. Cf. « Eudossia, imperatrice... », p. 350-357, surtout p. 355 ; K. J. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 222-225 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 239-241.

363. *De ob. Theod.*, 9 (éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix Jr., p. 298-299). Cf. supra p. 231.

364. E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 256.

365. Cf. L. Perrone, *La chiesa di Palestina*..., p. 111-112 ; E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », p. 258.

366. Cf. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 35. Cf. supra p. 254-255.

367. Jusqu'à la fin de sa vie, Eudocie continua à favoriser les établissements chalcédoniens en assignant des revenus à nombre de monastères et en y établissant des higoumènes (Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 35 ; éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 54 et trad. A.-J. Festugière, p. 108) ; Évagre le Scholastique, *H.E.*, I, 22 (éd. J. Bidez et L. Parmentier et trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 542, p. 204-207). Elle accorda également des largesses à la laure d'Euthyme, qu'elle agrandit et augmenta d'une tour, d'une église et d'une piscine (cf. Y. Hirschfeld, « A Church and Water Reservoir Built by Empress Eudocia », LA 40 (1990), p. 287-294 ; H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 214).

⁂

Bilan

L'histoire des sanctuaires Saint-Étienne de Jérusalem révèle à quel point les traditions concurrentes sur le lieu de la lapidation du martyre sont corrélées aux conflits qui traversèrent la Palestine au ve siècle. Sur l'opposition entre l'évêque (Juvénal) et l'*augusta* (Eudocie) se dessina une rivalité de nature doctrinale entre chalcédoniens et anti-chalcédoniens. Autour de l'église du Cédron, à l'est, se sont agrégés les adversaires des thèses nestoriennes, parmi lesquels figuraient Juvénal, qui combattit vigoureusement Nestorius aux côtés de Dioscore et Cyrille d'Alexandrie durant les deux conciles d'Éphèse. Au nord, la basilique impériale devint un point de ralliement des partisans de Chalcédoine, à l'image de sa bienfaitrice, qui se convertit de l'eutychianisme à l'orthodoxie chalcédonienne. Le monastère de sainte Mélanie, quant à lui, resta longtemps un foyer de la contestation anti-chalcédonienne, hébergeant et appuyant les moines dissidents de Palestine. La mémoire plurielle des lieux d'Étienne constitua, par conséquent, un support dynamique non seulement à l'éclosion de foyers rivaux mais aussi à l'élaboration d'une nouvelle topographie des lieux saints chrétiens de Jérusalem au ve siècle.

On remarquera surtout, au terme de ce chapitre, la place essentielle que tiennent les femmes de l'aristocratie romaine et impériale dans la promotion des sanctuaires d'Étienne et, plus largement, des lieux saints de Palestine. Le patronage des sanctuaires et la promotion du culte d'éminents apôtres, martyrs ou moines fut, pour ces femmes, un puissant moyen de légitimer leur présence et leur autorité sur les prestigieux *loca sancta* de Jérusalem et des alentours. Alliant les signes de la piété et du pouvoir aristocratique, ces femmes, comme Pulchérie, Eudocie ou Mélanie, contribuèrent à façonner de manière durable la topographie chrétienne de Palestine. Selon les mots de N. Lenski, ces impératrices et aristocrates, par leurs ambitieux chantiers architecturaux, transformèrent en profondeur le paysage de Judée, dont elles firent une « utopie chrétienne », un espace idéalisé et façonné selon leurs représentations imaginaires des paysages palestiniens de l'époque de Jésus et de ses premiers disciples[368].

368. N. Lenski, « Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine », dans L. Ellis et F. L. Kidner (éds), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 113-124 ; Cf. le commentaire de H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 211 : « In Jerusalem, female enterprises became an index of the involvement of laity in the evolving Christianization of the urban space and in its conflicts and principles. Their presence in Jerusalem created exceptional situations, sharpening and mitigating confrontations. By displacing yet dispensing traditional forms of patronage, these women highlighted what was really at stake in the Christianization of Jerusalem. Their share in the transformation of the city and is environs indicated that although the fundamental purpose was the same, namely to expand notions of aristocratic patronage, their

Surtout, derrière chacun de ces protagonistes féminins, on ne pourra s'empêcher d'y percevoir la figure tutélaire d'Hélène, mère de Constantin. Celle qui, selon la légende élaborée au IVe siècle, découvrit la vraie Croix, devint un modèle de piété et de patronage des lieux saints pour plusieurs générations de femmes issues de la cour impériale[369]. La transmission de la mémoire de la mère de Constantin, pour nombres de femmes issues de la famille impériale, donna lieu à une véritable *imitatio Helenae*, en vertu de laquelle ces nouvelles Hélène tenaient à promouvoir le culte de reliques, protéger les fondations monastiques et affermir le contrôle impérial sur les lieux saints de Jérusalem.

Eudocie fut la première épouse impériale à revenir en Palestine depuis Hélène. L'occasion de sa venue, en 438, lui permit de se mettre sciemment en scène comme une nouvelle Hélène, rivalisant de piété et d'autorité avec son aïeule. Par ses initiatives en faveur de l'édification de nouveaux lieux saints en Palestine, mais aussi par son ambition littéraire[370], Eudocie espérait laisser à la postérité le souvenir d'une protectrice des chrétiens, notamment de Palestine. En se rattachant à la mémoire de la mère de Constantin, Eudocie pouvait se placer dans une filiation dynastique et spirituelle, affirmant la continuité du patronage impérial sur les lieux saints. Surtout, elle détenait en Hélène le modèle et le garant de l'appropriation féminine de la sainteté à Jérusalem[371]. En un temps de dissensions familiales graves et d'intrigues de cour, le pèlerinage impérial d'Eudocie en Palestine, qui s'apparentait davantage à une fuite, lui ouvrit un espace où elle put pleinement exercer sa *basileia*, hors de toute contrainte, et marquer de son empreinte impériale la géographie des *loca sancta* de Jérusalem, dont la basilique Saint-Étienne fut la plus significative. Se mettant dans les pas de son aïeule, son arrière-petite-fille Juliana répéta la geste eudocienne en consacrant au protomartyr une belle église à Constantinople[372]. Ainsi, comme on le voit, Eudocie joua un rôle clef dans la réactivation et la perpétuation de la mémoire d'Hélène en Terre sainte et, plus largement, dans l'Orient byzantin.

---

specific activities framed and were framed within the context of cultural substitution of one religious system for another. »

369. Sur le rôle de la mémoire d'Hélène dans le patronage des lieux saints, voir L. Brubaker, « Memories of Helena: Patterns of Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries », dans L. James (éd.), *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, New York, Routledge, 1997, p. 52-75. Voir également A. S. Jacobs, *Remains of the Jews*..., p. 152-158.

370. Eudocie composa une paraphrase des Évangiles dans le style d'Homère, les *Centons homériques* (éd. A.-L. Rey, SC 437 ; voir l'étude de D. Pralon, « Les centons homériques sur la Nativité, attribués à l'impératrice Eudocie-Athénaïs », dans G. Dorival et J.-P. Boyer (éds), *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003 (TDMAM 4), p. 133-155.

371. L. Brubaker, « Memories of Helena... », p. 62-64.

372. Cf. infra p. 357-359.

CHAPITRE 5

LA PASSION HAGIOPOLITE DU PROTOMARTYR ÉTIENNE

La naissance du culte du protomartyr Étienne, à la suite de l'invention de ses reliques, est particulièrement bien documentée par son riche dossier hagiographique. À l'événement de 415 doit être rattaché un certain nombre de Passions légendaires dont l'origine palestinienne, et plus précisément hiérosolymitaine, paraît assurée.

La production de tels textes, réécrivant et amplifiant le texte canonique des *Actes des apôtres*, relève, comme la pratique liturgique, d'un acte de commémoraison du saint et de son martyre. Le texte hagiographique, au même titre que le tombeau, est un lieu de la mémoire chrétienne ; il n'est pas fortuit que la plupart des Passions de saints, dont celles du dossier d'Étienne, commencent leur relation par le mot de « mémoire » (μνήμη, *memoria*), terme qui désigne aussi la sépulture du saint[1]. Le texte hagiographique est ainsi, et avant tout, l'expression littéraire d'une mémoire chrétienne, mémoire d'une communauté jadis souffrante, dont les héros se sont illustrés par leur endurance et patience dans l'épreuve de la persécution[2]. Mais la mémoire chrétienne, sans cesse mouvante et en recomposition, est à l'image de la fluidité de l'écriture hagiographique, qui renouvelle et reconfigure le matériau canonique pour dessiner une intrigue et des personnages nouveaux reflétant les préoccupations et les sensibilités de la communauté

1. Voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 524 ; Lampe, *Greek Lexicon*, p. 874. En grec, la « tombe » (μνημεῖον) est à rapprocher de la « mémoire » (μνήμη), de même racine.

2. Sur la littérature hagiographique et martyriale comme célébration et souvenir d'une communauté souffrante, voir J. Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres — New York, Routledge, 1995, p. 200-214 ; E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 104-133. Voir aussi A. Goddard Elliott, *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover (NH), University Press of New England, 1987, p. 18-23, surout p. 18 : « The spirit of martyrdom is a social one. Passion literature is a celebration of community, and the values depicted are those of an entire society. Although the accounts describe acts of great personal courage, the purpose is not the glorification of the individual per se but the affirmation of the ideals for which the saint has given his or her life. »

où est élaborée et reçue l'œuvre[3]. À propos du rapport entre écriture canonique et écriture apocryphe, P. Gisel déclare avec raison :

> Le christianisme vit foncièrement d'un jeu de mémoire, et d'une mémoire prise dans la matrice d'une écriture et d'une réécriture (Midrash ; corrections, imitations ; etc) ; s'y donne l'intrigue d'un passage, passage d'un ancien à un nouveau qui, loin de disqualifier ou de remplacer l'ancien, le suppose et y renvoie à jamais[4].

Néanmoins, n'étant ni canoniques ni apocryphes, ces Passions d'Étienne, au même titre que d'autres Passions de saints bibliques, doivent être rangées parmi les œuvres dites utiles ou profitables. Comme le suggère F. Bovon, l'Église ancienne ne reconnaissait pas deux mais trois catégories de textes : les textes canoniques, les textes apocryphes et les textes profitables et utiles à la piété personnelle[5]. C'est de cette troisième catégorie que relèvent les Passions d'Étienne, dont la multiplicité, la diffusion géographique, l'insertion liturgique et la variété des réécritures attestent leur succès et leur large réception dans les communautés chrétiennes de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge. Bien que puisant, à l'instar des textes apocryphes, leur matière narrative dans le texte biblique, les Passions légendaires s'en distinguent par la réception favorable que l'Église leur accorda. Plutôt que de considérer ces Passions d'Étienne, à l'instar d'A. Strus[6], comme des textes apocryphes, il semble plus convenable de les inclure dans la vaste catégorie des textes hagiographiques[7].

---

3. Sur le lectorat des Vies de saints, voir en premier lieu S. Efthymiadis et N. Kalogeras, « Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography », dans S. Efthymiadis (éd.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, II, *Genres and Contexts*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2014, p. 247-272 ; É. Patlagean, « Hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales* 23 (1968), p. 106-126 ; P. A. Hayward, « Demystifying the role of sanctity in Western Christendom », dans J. Howard-Johnston et P. A. Hayward (éds), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York, OUP, 1999, p. 115-142, surtout p. 127-128. Sur la réécriture hagiographique, voir l'ouvrage fondamental de M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005 (Hagiologia 4).

4. P. Gisel, « Apocryphes et canon : leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique », *Apocrypha* 7 (1996), p. 234.

5. F. Bovon, « Beyond the Book of Acts: Stephen, the First Christian Martyr, in Traditions Outside the New Testament Canon of Scripture », PRS 30 (2005), p. 100-106

6. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de s. Étienne. À propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57.

7. En raison de son emploi très délicat, nous n'utiliserons pas le mot « apocryphe » pour parler des Passions d'Étienne, qui sont à proprement parler des textes hagiographiques. S'il nous arrive d'employer l'épithète d'« apocryphe », nous ne le ferons que dans le sens que lui donnaient généralement les Pères et l'Église ancienne, à savoir « caché », « secret », voire « rejeté ». Pour une discussion sur le terme « apocryphe », voir, entre autres, S. C. Mimouni, « Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction », dans S. C. Mimouni (éd.), *Apocryphité. Histoire d'un concept*

Une étude attentive de quelques-unes des Passions, Vies et Actes du dossier d'Étienne révèle que certains de ces textes hagiographiques présentent, en dépit de diverses réécritures, une unité narrative incontestable. L'analyse comparée de ces Passions permet de dégager leur appartenance à un même cycle hagiographique, à l'origine duquel se place une Passion anonyme (CANT 303) qui nous est parvenue en traduction géorgienne[8]. Cette œuvre, composée à Jérusalem peu après l'invention des reliques de saint Étienne, connut une postérité certaine : elle fut réécrite et amplifiée en Passion épique avant d'être finalement expurgée des éléments qui paraissaient les plus divergents du texte canonique des *Actes des apôtres*. Jusqu'à présent, l'existence de ce vaste cycle hagiographique, d'origine hagiopolite, n'avait jamais été remarquée ; ce chapitre tâchera de montrer tout l'intérêt que représente cette œuvre pour l'histoire de l'hagiographie tardo-antique.

A. La Passion géorgienne ancienne (CANT 303)

À la suite de l'invention des reliques d'Étienne et leur translation à la Sainte-Sion, sous les auspices de Jean II, la littérature hagiographique consacré au saint a joui d'une faveur particulière. Au récit de l'invention des reliques d'Étienne doit se rattacher une ancienne Passion d'Étienne, dont il ne nous reste qu'une traduction géorgienne, la CANT 303[9].

La première édition de ce texte a été établie par N. Marr dans le volume 19 de la *Patrologia orientalis* à partir du codex acéphale géorgien 11 du mont Athos (xe s.) ; seules les dernières lignes du texte ont survécu[10]. La Passion fut éditée en intégralité, une première fois, par A. Shanidze, en 1959, à partir du manuscrit sinaïtique géorgien daté

transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain, Turnhout, Brepols, 2002 (Bib. EHE, Sciences religieuses 113), p. 1-30 ; J.-C. Picard, « Le continent apocryphe » dans J.-C. Picard, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Steenbruggis, Turnhout, Brepols, 1999 (IP 36), p. 3-6 ; P. Gisel, « Apocryphes et canon : leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique », *Apocrypha* 7 (1996), p. 225-234 ; E. Junod, « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée et une collection artificielle ; discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3 (1992), p. 17-46 ; J.-C. Picard, « L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques », *Apocrypha* 1 (1990), p. 69-117 (intéressant, en particulier, pour l'histoire de la constitution d'un « corpus » des apocryphes à l'époque moderne et contemporaine).

8. L'existence de traductions géorgiennes pour des textes d'origine hagiopolite est courante. Elle s'explique par la présence forte, dès le ve siècle, de moines géorgiens en Terre sainte, qui fondèrent de nombreux monastères. À ce sujet, voir B. Martin-Hisard, « Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Desclée, 1998, p. 1169-1239, surout p. 1212-1213 ; 1219.

9. Désormais nous emploierons l'abréviation *Pass. géo. A* (*Passion géorgienne A*) pour désigner CANT 303.

10. Éd. N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 657.

de 864[11] et une nouvelle fois par I. Imnaïshvili, à partir du Polycéphale de Svanethi A-19[12]. Les textes de ces deux derniers manuscrits sont quasiment identiques. Il existe une traduction française par M. van Esbrœck, malheureusement défectueuse, effectuée sur la base de l'édition d'A. Shanidze, parue dans les *Analecta Bollandiana* en 1984[13]. La présence d'hellénismes, dans ce texte géorgien, confirme qu'il s'agit bien d'une traduction d'un original grec[14].

Cette Passion géorgienne peut se résumer comme suit. Alors que Pilate est encore préfet de Judée et qu'Anne et Caïphe sont grands prêtres[15], des Pharisiens et Sadducéens se lancent dans une enquête au sujet de Jésus[16]. Tandis que certains juifs pensent qu'il est le Messie, d'autres le considèrent comme un hérétique. Mais aucun d'entre eux n'ose affirmer qu'il est né d'une femme. C'est alors qu'Étienne intervient pour mettre un terme aux disputes. Citant une forme interpolée d'Es 7, 14 et deux paroles inconnues attribuées au prophète Nathan et à Josué[17], le protomartyr prêche devant la foule assemblée que Jésus, le Fils de Dieu, s'est incarné dans les entrailles d'une jeune femme. Scandalisés, les auditeurs reprochent vertement à Étienne de désigner Marie comme la « Théotokos » (*ymrtis-mšobeli*). Les scribes et les chefs des prêtres traduisent alors Étienne devant Pilate, qui l'accueille avec les plus grands égards : « Viens et assieds-toi à ma droite Étienne, qui fleuris toujours comme une couronne, pierre précieuse de grand prix, Étienne, pasteur des futurs martyrs, Étienne, maître de piété[18] ! » Pilate embrasse

11. Éd. A. Shanidze, *Sinuri Mravaltavi 864 ċlisa*, Tbilissi, Tbilisis ṣtalinis saxelobis saxelmċipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 58-62.

12. Éd. I. Imnaïshvili, *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 244-247. Le Polycéphale (*mravaltavi*) est une collection d'homélies réparties sur l'année liturgique.

13. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix », AnBoll 102 (1984), p. 101-105. Nous proposons une nouvelle traduction, sur la base de l'édition d'I. Imnaïshvili dans notre dossier de textes (cf. infra p. 519-526).

14. Sur ces hellénismes, voir notre traduction et les notes afférentes (cf. infra p. 519-526).

15. Cf. Lc 3, 2.

16. Cette donnée extra-biblique s'inspire probablement du récit de l'invention de la Croix sous Hélène : « Les Pharisiens et Sadducéens s'assemblèrent contre lui [Étienne] et le lapidèrent à l'aide de pierres » ; voir *Inv. cruc.*, éd. H. J. W. Drijvers et J. W. Drijvers, CSCO 565, p. 42 : ⴰⵎⵓⵔⵉⵜⵉⵙ ⵜⵉⵎⵓⵔⵉⵜⵉⵙ ⴰⵎⵓ ⵓⵔⵉⵙⵉⵜⵉⵙ ⵜⵉⵎⵓⵔⵉⵜⵉⵙ ⵉⵎⵓ ⵓⵔⵉⵙⵉⵜⵉⵙ (Léningrad N. S. 4, 78[v]).

17. La parole attribuée à Nathan est la suivante : « Tout être de chair se réjouira de celui qui est né d'une vierge, et la parole de Dieu sera affermie en lui » (inspiré probablement de 2 S 7, 12-17). À Josué l'auteur de la *Pass. géo. A* attribue les mots suivants : « J'ai vu le fondement : un enfant dans les bras d'une vierge. La Loi que vous possédez dit à son sujet qu'il est le fruit qui naquit de la vierge. Israël se détournera de la Loi mais les nations qui resteront seront affermies en elle. » Pour M. van Esbrœck, ces *testimonia* seraient issus de quelque « targum christianisant » (Cf. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 102, n. 20 et 21). Si l'existence d'un targum christianisant est invérifiable, elle confirme toutefois le goût de l'auteur pour les textes deutéro-canoniques et apocryphes (*Ascension d'Isaïe*, *Actes de Pilate*, *Pseudo-clémentines*...)

18. *Pass. géo. A*, 3. Éd. I. Imnaïshvili, p. 244 : მოვედ, დაჯედ მარჯუენით ჩემსა, სტეფანე, რომელი მარადის ჰყუავი, ვითარცა გვრგვნი, ქვაო პატიოსანო დიდისა სასყიდლისაო, სტეფანე, მწყემსო შემდგომთა მოწამეთაო, სტეფანე, მოძღუარო ღმრთის მსახურებისაო !

Étienne et lui demande d'intercéder pour lui auprès du Seigneur. Après avoir été relâché par Pilate, Étienne est traîné devant le centurion Claude, rejoint par « Saul le Pharisien de Tarse de Cilicie » (*savle pariseveli ṭarson ḳiliḳiaysayt*). Saul, comprenant qu'Étienne est disciple du Christ, ordonne de le ligoter et de le frapper[19]. Étienne, face à Claude et Saul qu'il compare à « deux chiens dévoreurs de sang » (*ʒaylta sisxlis mčamelta*), prononce alors une apologie de Jésus-Christ et insiste de nouveau sur son incarnation miraculeuse. Saul, courroucé en raison de l'intransigeance d'Étienne, ordonne sa décollation mais l'épée n'a aucun effet sur la nuque du saint. Saul appelle la foule à le lapider mais des pierres blessent le centurion et quelques-unes des personnes présentes. Étienne, affligé par ce spectacle, se prosterne et prie Jésus-Christ de guérir les blessés qui, par leurs jets maladroits, agissent « stupidement » (*ugunurebit*) au-dessus de lui. S'ensuit un tremblement de terre, au cours duquel les cieux s'ouvrent et dévoilent le Père siégeant sur un trône étincelant et son Fils placé à sa droite. À cette réminiscence d'Ac 7, 55-56 s'ajoute un élément nouveau : une colombe, figurant l'Esprit saint, vient apporter une couronne au protomartyr. Une voix céleste exhorte Étienne à la foi et à l'endurance durant cette épreuve. Étienne, avant de prononcer une dernière prière, trace le signe de la croix sur ceux qui avaient été malencontreusement lapidés et meurtris. Zachée, le père d'Étienne, entre en scène, non pour empêcher la mort de son fils, mais pour appeler Dieu à le reprendre auprès de lui : « Seigneur, reprends l'âme de ton serviteur, que tu as rendu digne de recevoir la grâce, et appelle-le dans ton royaume[20]. » Au dernier soupir d'Étienne, la foule blessée par les pierres recouvre la santé. Le centurion Claude, accompagné de Saul et des prêtres, transporte le corps d'Étienne hors de la ville et l'abandonne sur « le chemin du côté de Ḳedar[21] ». Gamaliel, maître de Paul, recueille le corps du martyr et le cache. Pilate et sa femme, ayant la même idée que Gamaliel, veulent se rendre auprès de la dépouille afin de la conserver ; l'absence du corps provoque chez Pilate et son épouse une vive tristesse. La nuit même, Étienne apparaît à Pilate et lui annonce sa prochaine « révélation » (*gamocxadebay*), c'est-à-dire son invention. Il enjoint également au gouverneur de recevoir le baptême

19. Les mauvais traitements infligés à Étienne par Saul n'apparaissent pas dans le texte des *Actes*. On peut toutefois faire un parallèle intéressant avec le *Livre du coq*, qui met en scène Paul maltraitant Jésus après son arrestation (voir *Livre du coq*, 5, 13-16 ; 6, 4 ; 8, 32-33 ; cf. trad. P. Piovanelli, EAC II, p. 176-177 ; 181 ; 192-193).

20. *Pass. géo. A*, 8. Éd. I. Imnaïshvili, p. 246 : უფალო, შეივედრე სული მონისა შენისაჲ, რომელი ღირს ჰყავ მადლისა მოღებად და იჩინე სასუფეველსა შენსა.

21. *Pass. géo. A*, 9. M. van Esbrœck traduit გზასა მას კედარით კერძო par « sur le chemin du côté des cèdres ». Or une telle traduction est douteuse. კედარი a surtout le sens de « nord » en géorgien médiéval (cf. Sardshweladse-Fähnrich, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 558). Il faut comprendre alors le géorgien comme signifiant « sur le chemin du côté du nord » ; cela fait sens quand on sait que le chemin sur lequel fut abandonné Étienne, selon la *Révélation d'Étienne*, partait de la porte septentrionale (*ad aquilonem*) de Jérusalem. Le géorgien კედარი peut être aussi, et plus certainement, une translittération du grec Κηδάρ.

et d'instruire ses enfants dans la foi chrétienne. Au matin, Pilate et sa femme se rendent chez l'apôtre Pierre et reçoivent de sa main le baptême, comme cinq mille autres personnes ce jour-là. La Passion se termine par l'insertion, sans transition, d'une courte apocalypse de Pilate :

> Je vis ainsi, moi Pilate, saint Étienne assis sur douze étoiles[22]. Son visage était comme celui d'un ange du Christ et il y avait au-dessus de sa tête une croix, dont je ne pouvais distinguer la forme en raison de son immense éclat[23]. Après cela, je vis un char de feu et je vis saint Étienne assis sur lui[24]. Il l'emporta vers notre Seigneur Jésus-Christ, à qui appartiennent la gloire et l'honneur, pour les siècles des siècles, amen[25].

La structure narrative peut se présenter de manière simplifiée ainsi[26] :

1. Controverse des juifs de Jérusalem sur la nature du Christ
2. Apparition d'Étienne défendant la qualité de « Mère de Dieu » de Marie
3. Étienne traduit devant Pilate, qui le relâche
4. Étienne traduit devant le centurion Claude et Saul de Tarse
5. Apologie d'Étienne sur l'incarnation miraculeuse du Messie
6. Tentative de décapitation puis lapidation d'Étienne et de la foule
7. Vision d'Étienne (cf. Ac 7, 55-56)
8. Intervention de Zachée ; mort d'Étienne et guérison de la foule
9. Le corps d'Étienne est laissé à l'abandon hors de la ville
10. Pilate et sa femme reçoivent une vision d'Étienne
11. Pilate et sa femme se font baptiser par l'apôtre Pierre
12. Apocalypse de Pilate

Cette œuvre est sans aucun doute dépendante de la *Révélation d'Étienne* et lui semble contemporaine ou postérieure de peu de temps. Si nous émettons des réserves au sujet de l'hypothèse de M. van Esbroeck, selon laquelle une tétralogie comprenant la

22. Cf. Ap 12, 1.

23. Le terme éclat traduit ici le géorgien ბრწყინვალებაჲ, qui est justement employé en He 1, 3 pour désigner le Fils, éclat (gr. *ἀπαύγασμα*) de la substance du Père. La croix figure ici le Christ.

24. Étienne est ici décrit sous les traits d'Élie sur son char de feu (cf. 2 R 2, 11).

25. Éd. I. Imnaïshvili, p. 247 : და ესრჱთ ვიხილე წმიდაჲ სტეფანე მე, პილატე, ზედა ათორმეტთა ვარსკულავთა მჯდომარჱ, ხოლო პირი მისი იყო ვითარცა ანგელოზისა ქრისტჱსისაჲ, და თავსა ზედა იყო ჯუარი და ფრიად ბრწყინვალებითა მისითა ვერ განვიცდიდ სახჱსა მისსა. ხოლო ამისა შენდგომად ვიხილენ ეტლნი ცეცხლისანი და ვიხილე წმიდაჲ სტეფანე მათ ზედა მჯდომარჱ, და აღიყვანეს იგი უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა, რომელისაჲ არს დიდებაჲ და პატივი უკუნითი უკუნისამდე. ამენ.

26. Nous adoptons le système de numérotation en paragraphes de M. van Esbroeck dans sa traduction française.

Passion, l'invention, la translation et l'éloge d'Étienne fut confectionnée peu après 415, nous sommes davantage favorable à l'idée que l'invention puis la Passion furent composée à l'occasion de la découverte des reliques[27]. La composition d'une Vie de saint, lors de l'invention de ses reliques, est une pratique bien documentée, notamment en monde latin ; au VIIe siècle, l'auteur anonyme de la Vie de saint Memmie, par exemple, nous indique que l'invention des reliques eut lieu très récemment (*novissimo tempore*)[28]. Malheureusement, la Passion géorgienne, à l'instar de la plupart des Vies de saint, est dépourvue d'indice chronologique qui pourrait en faciliter la datation et l'attribution. Néanmoins, sur la base des intuitions de M. van Esbrœck, il semble justifié de rattacher l'œuvre à Jean II de Jérusalem et à son cercle. CANT 303 présente, en effet, des parallèles tangibles avec des écrits attribués à l'évêque de Jérusalem. Pour le Bollandiste, le dossier de l'invention légendaire de la Croix (élaboré entre 375 et 392) et le discours de dédicace de la Sainte-Sion (15 septembre 394)[29] comptent parmi ces textes auxquels on peut adjoindre l'invention et la Passion d'Étienne ; ces divers témoins portent « non seulement la trace d'une même officine mais l'initiative d'une politique dont l'inauguration de la Sainte-Sion forme le chaînon intermédiaire[30]. » Surtout, ces textes attestent la même prédilection de l'auteur pour l'église de la Sainte-Sion et les différentes formes de culte qui s'y déroulaient[31].

Un argument en faveur de l'origine hagiopolite de la pièce géorgienne est décelable dans la tradition manuscrite. Dans le codex géorgien 11 du mont Athos (xe siècle), édité par Nicolas Marr dans la *Patrologia orientalis* sous le titre de *Synaxaire géorgien*,

27. Voir M. van Esbrœck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1975 (PIOL 10), p. 124. Cette forme tétralogique se retrouve notamment dans le synaxaire géorgien 11 du mont Athos, édité par N. Marr, la rédaction métaphrastique du *Parisinus gr.* 1179 (BHG 1649g ; cf. F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 214) ou encore le *Cod. Sabaiticus* 224 (BHG 1649, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 28-53). La présence contiguë de ces quatre textes reste rare dans la tradition manuscrite et semble être une innovation tardive. En effet, la translation en question, celle de Jérusalem à Constantinople, trahit nombre d'anachronismes et daterait au plus tôt du Ve siècle, voire du VIe (voir S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015, p. 383 ; F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 18). L'éloge, tantôt anonyme, tantôt attribué à Métrophane ou Eusèbe, n'est pas un texte unique mais recouvre une variété de textes indépendants les uns des autres et annexés au récit de la translation constantinopolitaine.

28. La date précise de l'invention de saint Memmie est le 5 juillet 677 ; nous tirons cet exemple, parmi d'autres, de M. Heinzelmann, « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 244.

29. Cf. supra p. 216-218.

30. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 100-101.

31. Cf. supra p. 213-220.

CANT 303 est le premier de six textes consécutifs relatifs au protomartyr[32]. Le deuxième texte, à la suite de CANT 303, est la *Révélation d'Étienne* dont on suppose qu'elle partage une origine commune avec la Passion géorgienne. Le troisième est la translation des reliques à Constantinople (BHG 1651), texte plus tardif (VIe s.) d'origine constantinopolitaine[33]. Le texte suivant est une Passion, sous la forme d'un discours, qui doit être rattachée au dossier de BHG 1649d et BHG 1649h, dont nous démontrerons qu'il est une réécriture d'origine palestinienne de CANT 303. La cinquième pièce est un discours attribué à un certain « Grégoire le prêtre » dont la virulente tonalité antijudaïque est parfaitement conforme aux propos tenus sur les juifs dans les Passions CANT 303 et BHG 1649d et BHG 1649h. Enfin, le sixième texte est un éloge dont l'origine hiérosolymitaine ne fait aucun doute : le sermonnaire anonyme ne cesse de louer Étienne, « colombe réelle de Sion » (*nandwilve ṭredo sionisao*), dont le corps n'a pas séjourné dans des demeures étrangères mais est retourné à Sion, « beau temple apostolique de Dieu » (*šuenirsa mas ṭaʒarsa ɣmrtisasa samocikulosa*)[34]. Il s'agit d'une allusion nette au sanctuaire de la Sainte-Sion, auquel l'auteur, sûrement hiérosolymitain, attache le plus grand prix. À l'exception du récit de translation, toutes les autres pièces de ce dossier peuvent revendiquer une origine hagiopolite. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les pièces furent composées et réunies au moment de l'invention des reliques d'Étienne ou peu après ; l'étude de la tradition manuscrite, pour l'ensemble du dossier d'Étienne, indique que ce sont la Passion et l'Invention qui furent d'abord produites[35], auxquelles furent jointes ultérieurement d'autres pièces au gré des copistes. Cependant, le compilateur du *Synaxaire géorgien*, en regroupant ces textes, semble bien averti de l'existence de traditions hagiopolites propres à Étienne. La présence de certains textes, inconnus ailleurs, comme le sermon anonyme sur la Sainte-Sion, font du *Synaxaire géorgien* un témoin précieux pour l'étude de la vénération d'Étienne à Jérusalem. D'ailleurs, la première place qu'occupe CANT 303 dans cette série de six textes étaie l'idée que cette pièce est la plus ancienne et la plus importante du dossier.

À la lumière de la légende de l'*Inventio crucis*, du texte de la dédicace de la Sainte-Sion et de la *Révélation d'Étienne*, il est possible de relever quelques liens avec notre Passion géorgienne[36]. La Passion géorgienne et la *Révélation d'Étienne* concordent dans leur description d'Étienne comme le premier adversaire des juifs. Présenté comme

32. Voir éd. N. Marr (éd.), PO 19.5, p. 657-714.

33. Cf. infra chapitre 7, p. 357-351.

34. *Synaxaire géorgien*, V, éd. N. Marr, PO 19.5, p. 712-713.

35. Par exemple voir M. van Esbrœck, *Homéliaires géorgiens*..., p. 124-125, pour le Polycéphale du Sinaï de 864, plus ancien que le codex du mont Athos et qui conserve seulement, et côte à côte, la Passion et l'Invention d'Étienne.

36. Cf. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 106-107.

un « docteur de la Loi » (*šǯulis masçavleli*) dans CANT 303, Étienne se montre opposé aux juifs dans leurs controverses ; dans la *Révélation d'Étienne*, Étienne est « l'archidiacre qui, le premier, a mené les combats du Seigneur contre les juifs[37] ». Les mentions, dans le texte géorgien, du site de *Ḳedar* (cf. grec Κηδάρ), lieu où fut abandonné le corps lapidé d'Étienne, et celle d'un Gamaliel converti au christianisme trahissent une dépendance manifeste à l'égard de la *Révélation d'Étienne*. Ensuite, l'auteur de la Passion géorgienne connaît l'*Ascension d'Isaïe*, tout comme le discours de la dédicace de la Sainte-Sion. La mention d'Élie surpassant les « sept cieux » (*šwidni cani*) dans la Passion fait écho aux « sept cercles du règne divin » (*ewtn parunak astuacayin*) du sermon, qui représentent les sept cieux de la cosmologie décrite dans l'*Ascension*[38]. La mention de Zachée[39] comme père d'Étienne trouve probablement son origine dans la légende de Judas-Cyriaque, que M. van Esbrœck rattache au cercle de Jean. Judas Cyriaque, que l'impératrice Hélène charge de trouver la vraie Croix, est présenté dans le récit légendaire comme fils de Simon et petit-fils de Zachée, qui fut lui-même frère du diacre Étienne[40]. Le rapport de parenté n'est pas le même mais la mention de Zachée, que l'on retrouve fréquemment dans les Passions d'Étienne, pourrait trouver son origine dans le récit plus ancien de l'invention de la Croix par Judas-Cyriaque. Ces quelques indices, comme le pense M. van Esbrœck, supposent un même auteur hagiopolite, derrière lequel nous pourrions reconnaître la figure de Jean II de Jérusalem[41].

Le texte géorgien fait état de controverses au sujet du titre honorifique de Théotokos (« mère de Dieu ») attribué à Marie, mère de Jésus. Au début du récit, Étienne allègue des prophéties bibliques pour défendre l'incarnation du Messie dans le sein d'une vierge. Le protomartyr souhaite, par un tel recours, apaiser les discussions de nature christologique auxquelles prennent part les juifs de Jérusalem. La prédication a un effet mitigé sur l'auditoire : s'ils finissent par reconnaître la messianité de Jésus-Christ, ils persistent pourtant à dénier à Marie sa dignité de mère de Dieu (*ɣmrtis-mšobeli*). La question de Marie comme Théotokos fut âprement débattue lors du concile d'Éphèse en 431[42]. Un prêtre du nom d'Anastase, que le patriarche de

37. *Rév. Ét. lat. B.*, VI, 34, éd. S. Vanderlinden, p. 211 : *Stephanum primum martyrem et archidiaconum Christi, qui primus adversus Iudaeos dominica bella bellavit*.

38. Comparer *Pass. géo. A*, 2 (trad. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 102) avec le chapitre 10 de l'*Ascension d'Isaïe* (cf. trad. E. Norelli, EAC I, p. 538-540).

39. Il s'agit probablement du même personnage que l'on retrouve au chapitre 19 de l'*Évangile selon Luc*.

40. Voir le récit de Judas-Cyriaque dans la version syriaque de l'*Inventio crucis*, éd. H. J. W. Drijvers et J. W. Drijvers, CSCO 565, p. 42-43 pour le texte syriaque ; p. 60-61 pour la traduction.

41. Cf. supra p. 219.

42. Pour un résumé du concile d'Éphèse, voir P.-T. Camelot, *Histoire des conciles œcuméniques*, II, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, éditions de l'Orante, 1962, p. 44-60 ; L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1983, p. 134-169 ; C. Fraisse-

Constantinople Nestorius avait amené avec lui de Syrie, s'était mis à plaider pour le titre de Christotokos (« mère de Christ ») de préférence à celui de Théotokos. Cette proposition, défendue par Nestorius, suscita mécontentements et protestations dans la capitale[43]. La question ne fut résolue qu'au terme d'un concile troublé, qui approuva l'orthodoxie du titre de Théotokos. Nestorius fut déposé et renvoyé à Antioche en septembre 431. Il fallut attendre deux ans pour que les partisans et les adversaires de Nestorius s'accordassent sur une formule d'union élaborée par Jean d'Antioche[44]. La formule précise ainsi que « la sainte Vierge est mère de Dieu (*Dei genetricem*), car le Dieu Verbe s'est incarné et fait homme. » Dans CANT 303, Étienne apparaît comme le défenseur de l'orthodoxie éphésienne au cours d'une polémique dont le texte hagiographique semble se faire l'écho. Pour autant, cela signifie-t-il que le concile d'Éphèse était passé au moment de l'élaboration de la Passion ? La vigueur de la polémique semble indiquer que le titre de Théotokos est loin d'être admis ; les camps de ceux qui y sont favorables et de ceux qui y sont défavorables se font encore face. L'appellation « Théotokos » apparaît dans des textes bien antérieurs au concile de 431[45] et rien n'empêche de situer notre Passion avant le début de la controverse ou pendant celle-ci. Cependant, la récurrence de ce sujet dans la *Passion géorgienne A* semble indiquer que la polémique n'est pas close ; les adversaires de l'orthodoxie, que le narrateur décrit selon un procédé usuel sous les traits des juifs, sont encore puissants. La virulence de l'opposition, que laisse transparaître la polémique mise en scène en CANT 303, indiquerait que les résolutions doctrinales du concile sont loin d'être universellement admises ; la rédaction de la *Passion géorgienne A* ne semble donc pas très éloignée de 431. Nous proposons donc de dater CANT 303, au plus tôt, dans les années 430.

La question de la Théotokos n'est pas la seule qui parcourt le texte en filigrane. L'auteur ne cesse d'insister sur la nature divine du Christ incarné[46] ; il va même jusqu'à modifier une citation d'Es 7, 14 pour dire que celui que la vierge enfantera sera appelé

Coué, « Le débat théologique au temps de Théodose II : Nestorius » dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 499-550, surtout p. 517-549 ; G. Bardy, « Les débuts du nestorianisme (428-433) » dans Fliche-Martin IV, p. 177-186.

43. Sur Anastase, voir L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, Paris, Fontemoing & Cie, 1910, p. 326-327.

44. Voir Mansi V, col. 781. Pour une traduction française de cette formule d'union, voir L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, p. 376, n. 2.

45. Voir L. D. Davis, *Ecumenical Councils...*, p. 140. Cf. R. L. Wilken, *The Land Called Holy*: *Palestine in Christian History and Thought*, New Haven — Londres, Yale University Press, 1992, p. 120 sur son emploi chez Cyrille de Jérusalem (IVe s.). Voir également S. J. Shœmaker, « Mary in Early Christian Apocrypha : Virgin Territory », dans P. Piovanelli et T. Burke (éds), *Rediscovering the Apocryphal Continent*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (WUNT 349), p. 176, qui indique que le culte marial est déjà bien établi au IVe siècle.

46. Voir notamment *Pass. géo. A*, 1, 2 et 5.

Emmanuel, « ce qui se traduit par "Fils de Dieu" (*itargmanebis ʒed ɣmrtisa*)[47] » ! Plus loin, au paragraphe 4, Étienne est accusé par ses adversaires de prêcher un « Dieu crucifié » et d'appeler Marie « Theotokos[48] ». Au paragraphe suivant, Étienne affirme avec vigueur que le Christ est le Fils de Dieu, né d'une femme. La question de la nature divine du Christ semble donc une préoccupation constante de l'auteur du texte. Au regard des positions exprimées par Étienne, notre auteur prête à son héros des thèses qui se révèlent très proches de celles de Cyrille d'Alexandrie. Notamment, l'accusation de prêcher la souffrance de Dieu sur la croix (*théopaschisme*), dont est entaché Étienne dans le texte, est précisément celle dont fut accusé Cyrille par ses adversaires[49]. De plus, on sait que le titre de Théotokos fut ardemment défendu par l'évêque égyptien[50]. Le contexte d'élaboration de l'œuvre nous renvoie, manifestement, dans les années 430, qui virent s'opposer deux christologies, celle de Nestorius à celle de Cyrille d'Alexandrie[51].

Nous proposons ainsi de dater la rédaction de la Passion des années 430. Cela signifie, en conséquence, que Jean II, mort en 417, ne peut en être l'auteur. Deux hypothèses se présentent : soit la controverse était déjà connue en Palestine avant 417, soit un scribe ou disciple de Jean II, connaissant les œuvres de ce dernier, a composé la Passion. La première hypothèse n'est pas documentée ; la seconde peut trouver quelque appui si nous défendons la thèse selon laquelle le prêtre Lucien est l'auteur de la *Révélation d'Étienne*. En effet, les ressemblances entre la *Révélation d'Étienne* et la *Passion géorgienne A* sont telles qu'il paraîtrait envisageable de considérer Lucien comme l'auteur de l'Invention et de la Passion. Toutefois, une meilleure hypothèse peut être avancée. Le texte pourrait émaner du cercle de l'évêque de Jérusalem, mais en l'occurrence de Juvénal, dont les positions pro-cyrilliennes seraient reflétées dans les paroles d'Étienne aux juifs. En outre, nous avons vu que Jean II composa, en collaboration avec Lucien, la *Révélation* comme un outil de propagande en vue de légitimer son action et son autorité[52]. Juvénal, successeur de Jean (après le court intermède de Prayle), aurait-il lui aussi eu recours à la composition d'un texte hagiographique pour convaincre ses adversaires de la supériorité des thèses de Cyrille sur celles de Nestorius ? En faisant du saint premier martyr un partisan de Cyrille avant

47. *Pass. géo. A*, 2 (éd. I. Imnaïshivili, p. 244).

48. *Pass. géo. A*, 2 (éd. I. Imnaïshivili, p. 244).

49. Cf. H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leyde — Boston, Brill, 2009 (SVC 96), p. 556-561.

50. Voir S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, New York, OUP, 2002, p. 76-82.

51. M. van Esbrœck suggère de voir dans les paroles d'Étienne un écho aux querelles origénistes, mais cela nous semble moins convaincant (M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem... », p. 107).

52. Cf. supra chapitre 3, p. 193-194.

l'heure, Juvénal tentait, peut-être, d'affermir la pleine orthodoxie des propositions théologiques du docteur alexandrin. Cela suppose, également, que Juvénal connaissait les écrits de Jean, mais cela nous paraît probable.

Le texte géorgien concorde, sur beaucoup de points, avec le récit canonique de la Passion du Christ. Étienne face à Pilate fait figure de nouveau Christ, d'imitateur parfait du Seigneur. Cependant, nous croyons aussi relever dans la *Passion géorgienne A* un nombre important de liens avec le « cycle de Pilate », un ensemble de textes divers dont la rédaction s'échelonne sur mille ans et dans lesquels le personnage de Pilate tient une place de choix[53]. La plus ancienne et la plus remarquable pièce du dossier pilatien, les *Actes de Pilate*, ou *Évangile de Nicodème* en monde latin (CANT 62), semble connue du rédacteur de la *Révélation d'Étienne*, comme nous avons pu le montrer[54]. Certains indices de CANT 303 confirment que son auteur s'est également inspiré des *Actes de Pilate* pour l'élaboration de l'intrigue ; une telle constatation pourrait appuyer l'hypothèse du même auteur ou du même cercle derrière l'Invention et la Passion d'Étienne. Même s'il paraît difficile de dire que la seconde dépend directement des *Actes de Pilate*, elle en transmet indéniablement certaines réminiscences. Parmi ces liens, relevons les suivants :

• La séquence narrative de CANT 303 suit de très près celle des *Actes de Pilate* : (1) un prologue situant chronologiquement l'action, (2) une controverse de nature christologique entre les juifs de Jérusalem, (3) un procès devant Pilate, (4) la condamnation et l'exécution du héros et (5) la mise à l'abri de la dépouille. La *Passion géorgienne A* suit cette progression mais s'en écarte à partir du paragraphe 10, où Pilate et sa femme reçoivent une vision d'Étienne puis se font baptiser.

• La femme de Pilate apparaît fréquemment aux côtés de son époux dans le texte de CANT 303 ; ceci paraît être un développement des *Actes de Pilate*[55], inspiré lui-même de Mt 27, 19. Le nom de la femme de Pilate dans les *Actes de Pilate*, Procla ou Procule (*Procula*), apparaît également en CANT 303 sous la forme *Ṗroḳla*[56].

• Pilate et sa femme, dans la *Passion géorgienne A*, 10, pleurent la mort d'Étienne et se lamentent de constater que son corps a été dérobé. Ceci reprend le motif particulier

53. Pour une brève introduction au dossier pilatien, voir la contribution de Jean-Daniel Dubois dans EAC II, p. 243-248. Pour une introduction aux *Actes de Pilate*, notamment sa date et milieu de rédaction, voir l'article de R. Gounelle, « Un nouvel Évangile judéo-chrétien ? Les *Actes de Pilate* », dans J. Schröter (éd.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven — Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013 (BETL 260), p. 357-401.

54. Cf supra p. 163.

55. Cf. *Ac. Pil.* M_1, 4.4.1 (éd. R. Gounelle, p. 208 ; trad. C. Furrer, EAC II, p. 268).

56. Le nom propre პროკლა apparaît bien dans le manuscrit sinaïtique géorgien de 864 (éd. A. Shanidze, p. 61) et le Polycéphale de Svanethi A-19 (éd. I. Imnaïshvili, p. 246) mais M. van Esbroeck a omis de le consigner dans sa traduction française.

des *Actes de Pilate* qui met en scène Pilate frappé de stupeur à la nouvelle de la mort de Jésus ; la douleur le contraint à jeûner[57].

• Gamaliel, juif secrètement converti au christianisme, joue dans CANT 303 le même rôle que celui de Joseph d'Arimathée dans la *Passion géorgienne A*, lui aussi crypto-chrétien. Comme Joseph, Gamaliel retire le corps d'Étienne avec l'aide de « nombreux amis » (*mravlebita moqusebita*) ; dans les trois recensions byzantines des *Actes de Pilate*, Joseph retire également le corps de Jésus avec l'assistance de Marie la Théotokos, Marie-Madeleine, Salomé, Jean et d'autres femmes. Comme Joseph, Gamaliel embaume le corps du défunt « avec beaucoup de parfums » (*mravlita sulnelebita*)[58].

Outre les *Actes de Pilate*, la Passion géorgienne connaît d'autres traditions du cycle pilatien, notamment la *Comparution de Pilate* (*Paradosis Pilati*, CANT 66)[59], qui narre la condamnation et l'exécution du préfet romain. Coupable d'avoir laissé le Christ être mis à mort par les juifs, Pilate est condamné par l'empereur romain, anonyme dans le texte, à la peine capitale. À son épouse est réservé un sort identique. Nous remarquerons les convergences suivantes entre CANT 303 et la *Paradosis Pilati* :

• La prière de Pilate au paragraphe 10 de CANT 303 se rapproche de celle de *Par. Pil.* 9. Dans ce dernier passage, Pilate implore le pardon du Christ pour lui-même et sa femme :

> Ne cause donc pas ma perte, Maître et Seigneur, à cause du péché que j'ai commis, mais prends pitié de moi et de ta servante Procla, qui se tient avec moi à l'heure de ma mort et que tu as chargée de prophétiser[60] que tu allais être cloué à une croix. Ne la condamne pas elle aussi à cause de mon péché mais pardonne-nous et compte-nous au nombre de tes justes[61].

57. Cf. *Ac. Pil.* M_1, 11.2.1a (éd. R. Gounelle, p. 252 ; trad. C. Furrer, EAC II, p. 277-278).

58. Comparer avec *Ac. Pil.* M_1, 11.3, 2a (éd. R. Gounelle, p. 266 ; trad. C. Furrer, EAC II, p. 280), où il est précisé que Gamaliel acheta de la myrrhe et de l'aloès (cf. Jn 19, 39).

59. Abrégée en *Par. Pil.* Éd. J.-C. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig, sumptibus Frid. Christ. Guilielmi Vogel, 1832, p. 813-816 ; trad. R. Gounelle dans EAC II, p. 322-327.

60. Cf. Mt 27, 19.

61. Trad. R. Gounelle, EAC II, p. 326 . Éd. J.-C. Thilo, p. 815 : Μὴ οὖν ἀπολέσῃς με, δέσποτα κύριε, διὰ τὴν ἁμαρτίαν μου ταύτην, ἀλλὰ ἐλέησόν με καὶ τὴν δούλην σου Πρόκλαν τὴν ἱσταμένην μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ θανάτου μου, ἣν ἀνέδειξας προφητεῦσαι ὅτι εἶχες σταυρῷ προσηλωθῆναι · μὴ ἐν τῇ ἐμῇ ἁμαρτίᾳ καὶ ταύτην καταδικάσῃς, ἀλλὰ συγχώρησον ἡμῖν, καὶ ἐν μερίδι τῶν δικαίων σου συναρίθμησον ἡμᾶς.

La courte prière de Pilate au paragraphe 10 de CANT 303 se présente également comme une demande de pardon : « Souviens-toi de nous, pécheurs que nous sommes, bienheureux Étienne, souviens-toi de nous, et rends-nous dignes du sceau du Christ[62] ! » Ce dernière supplication paraît très proche de celle consignée dans la *Comparution*[63].

• À la prière de Pilate en *Pass. géo. A*, 10, Étienne répond qu'il réapparaîtra lors de son invention ou « révélation » (*gamocxadebay*) ; parallèlement dans *Par. Pil*., 10, Jésus annonce à Pilate sa parousie, sa « seconde venue » (ἐν γὰρ τῇ δευτέρᾳ μου παρουσίᾳ).

• En en *Pass. géo. A*, 10, Étienne réconforte Pilate, lui annonce sa future invention et le convie à recevoir le baptême. Dans *Par. Pil.,* 10, Jésus console Pilate, lui annonce sa parousie, dont le gouverneur sera « témoin » (μάρτυς) ; de plus, Jésus prédit que Pilate sera déclaré bienheureux par les générations futures : « Elles te proclameront bienheureux, Pilate, toutes les générations, car par toi se sont accomplies toutes les paroles que les prophètes ont dites à mon sujet[64]. » Si *la Comparution de Pilate* signale implicitement que Pilate est chrétien, la Passion géorgienne l'a explicitement formulé. De plus, l'auteur de CANT 303 a tiré les conclusions qui s'imposaient : un Pilate « témoin » du Christ devait recevoir le signe du baptême.

• En *Pass. géo. A*, 12, qui correspond à l'apocalypse de Pilate, Étienne est décrit comme assis sur douze étoiles ; reprenant une image tirée de Gn 37, 9 et Ap 12, 1, l'auteur semble s'être inspiré de la description de Jésus jugeant les douze tribus d'Israël en *Par. Pil.* 10. Comme Jésus jugeant les douze tribus d'Israël lors de sa parousie glorieuse, Étienne trône au-dessus des douze étoiles, figurant les douze tribus.

Les similitudes ne laissent pas de frapper. La proximité de CANT 303 avec, d'une part, les *Actes de Pilate* et, d'autre part, la *Comparution de Pilate*, indique que l'auteur connaissait les traditions pilatiennes ; les *Actes de Pilate* primitifs sont déjà connus et lus dès la fin du IVe siècle[65]. Si nous postulons que CANT 303 est bien un texte de la première moitié du Ve siècle, cela nous donne un regard nouveau sur la datation de la

62. *Pass. géo. A*, 10. Éd. I. Imnaïshvili, p. 246 : მოგვკსენენ ცოდვილნი ესე, ნეტარო სტეფანე, მოგვკსენენ და ღირს გუყვენ ჩუენ ქრისტჱს ბეჭედსა.

63. Cette prière de Pilate est rapprocher de la prière de ce dernier au Christ dans le *Mart. Pil*., 36 (voir éd. et trad. R. Beylot, PO 45.4, p. 668-671). Voir également la *Lettre de Pilate à Hérode* (CANT 67) pour un portrait d'un Pilate affligé à la mort de Jésus. Éd. et trad. du texte grec dans A. de Santos Otero (éd.), *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 485-487. À l'annonce de la crucifixion, transmise par sa femme, Pilate se met à jeûner et à dormir par terre (éd. A. de Santos Otero, p. 486-487) : ὡς καὶ αὐτὸς ἐγὼ ἐν τῇ ὀδύνῃ τῆς γυναικός μου ἐγκεῖμαι ἐπὶ νηστείᾳ καὶ χαμευνίᾳ (« partageant la douleur de mon épouse, je mis à jeûner et à m'allonger face contre terre »).

64. Trad. R. Gounelle, EAC II, p. 326 . Éd. J.-C. Thilo, p. 816 : μακαριοῦσί σε, Πιλάτε, πᾶσαι αἱ γενεαὶ, ὅτι ὑπὸ σοῦ ἐπληρώθη ταῦτα πάντα τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν εἰρημένα περὶ ἐμοῦ.

65. Cf. R. Gounelle, « Un nouvel Évangile... », p. 364-371 ; J.-D. Dubois « Les "Actes de Pilate" au quatrième siècle », *Apocrypha* 2 (1991), p. 85-98.

Comparution de Pilate. Cette œuvre est généralement datée du VIIe siècle[66] sans que cette suggestion ait gagné le moindre consensus[67]. Toutefois, les rapprochements que nous avons pu constater avec la *Passion géorgienne A*, notamment la figure d'un Pilate pénitent, nous invite à proposer une date plus haute pour la production et la diffusion de la *Comparution de Pilate* ; elle pourrait dater du IVe ou du début du Ve siècle. Mais rien n'est moins sûr et la prudence s'impose. Il est préférable de supposer, à notre avis, que l'auteur de CANT 303 ne disposait pas du texte de la *Comparution* tel que nous le connaissons aujourd'hui mais d'un texte décrivant la mort de Pilate et dont la *Comparution* pourrait être une réécriture plus tardive. En tout cas, au témoignage de la Passion géorgienne, des traditions concernant un Pilate chrétien et martyr semble bien exister avant le Ve siècle de notre ère. Elles forment le noyau initial d'une longue tradition séculaire, particulièrement vivace en Égypte et dans la vallée du Nil, où Pilate tient la place d'un véritable saint chrétien[68].

En conclusion, CANT 303 représente la première étape du cycle hagiopolite du protomartyr. Pièce majeure du dossier d'Étienne, elle fut certainement composée à Jérusalem, dans les années 430, dans le sillage d'Éphèse I (431) et dans le milieu de l'évêque Juvénal. L'auteur était familier des œuvres et de la pensée de Jean II, comme nous le montrent les liens constatés entre la Passion et le discours de dédicace de la Sainte-Sion. En outre, il s'est efforcé de façonner un Étienne aux contours cyrilliens, défendant la pleine divinité du Logos incarné et le titre de « mère de Dieu » à Marie. Dans un contexte de conflits théologiques, l'auteur, au service de Juvénal comme le fut Lucien à l'époque de Jean, présente Étienne comme le chantre des thèses de Cyrille d'Alexandrie, par le moyen d'un texte hagiographique destiné à être diffusé et lu parmi les communautés chrétiennes de Jérusalem. Les différentes réécritures que cette Passion a connues au cours des siècles attestent la large diffusion de cette œuvre polémique et hagiographique.

B. La réécriture de CANT 303 : la Passion épique du protomartyr Étienne

Répertoriée en grec sous les numéros BHG 1649d et BHG 1649h, la Passion qui nous intéresse à présent a fait l'objet d'une étude de la part d'A. Strus dans un long

66. Voir M. Erbetta (éd.), *Gli apocrifi del nuovo Testamento*, III, Torino, Marietti, 1969, p. 122.

67. Cf. la remarque de R. Gounelle dans EAC II, p. 302, n. 3, au sujet du *Rapport de Pilate*, de la *Réponse de Tibère* et de la *Comparution de Pilate* : « La piètre qualité de ces apocryphes et les nombreuses erreurs chronologiques qu'ils commettent ont détourné d'eux la plupart des historiens du christianisme et des spécialistes de la littérature apocryphe, si bien qu'on ignore leur date de composition et leur provenance géographique. »

68. Pour un bref aperçu des textes présentant Pilate sous un jour favorable, voir J.-D. Dubois dans « La figure de Pilate : introduction aux textes relatifs à Pilate », EAC II, p. 245-247.

article de 1998[69]. Il suggère de dater cette pièce du IIe siècle ou IIIe siècle ; elle aurait ensuite subi deux révisions, l'une au IVe siècle et la seconde à partir du Ve. L'hypothèse d'A. Strus ne démontrerait pas moins que cette œuvre est la plus ancienne Passion du dossier d'Étienne. Cependant, cette audacieuse proposition repose sur des fondements que nous estimons trop fragiles. L'étude comparée avec d'autres Passions révèle surtout que BHG 1649d et BHG 1649h dépendent, comme nous tenterons de le démontrer, de textes dont nous savons que leur rédaction est postérieure à 415.

1. Les témoins textuels et les recensions

Cette Passion est attestée par des témoins grecs, slavons et géorgien :

• Pour BHG 1649d (ou abrégé ici en *Pass. gr. D*), les témoins sont les suivants : *Vaticanus Ottobonianus graecus* 387 (XIe-XIIe s.)[70], *Scorialensis graecus* 314 (M 311 ; y.II.6 ; XIIe s.)[71], *Atheniensis* 1027 (XIIe s.)[72] et le manuscrit 28 du monastère de Kosinitza (XIIe s.)[73]. Pour BHG 1649h (ou abrégé ici en *Pass. gr. E*), les manuscrits répertoriés sont le codex des Météores 563 (XIe s.)[74] et l'*Ambrosianus graecus* 262 (D 107 sup. ; XIVe s.)[75]. Seuls les manuscrits *Ambr. gr.* 262 et *Scor. gr.* 314 ont été édités à ce jour[76]. Les textes du *Scor. gr.* 314 (BHG 1649d) et l'*Ambr. gr.* 262 (BHG 1649h) se distinguent par un *incipit* et un *desinit* différents. Cependant, les deux textes sont tellement proches l'un de l'autre qu'il paraît difficile de parler de deux recensions différentes[77].

• En géorgien, il s'agit du manuscrit géorgien 11 de la laure d'Iviron du mont Athos (Xe s.), édité par N. Marr en 1926[78], dans lequel apparaît également la *Passion*

69. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de s. Étienne. A propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57.

70. Feuillets 164v-170r ; voir Hagiographi Bollandiani et P. F. de' Cavalieri, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1899 (SH 7), p. 275[9].

71. Feuillets 275r-280r ; voir Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 247[22] ; G. de Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1965, p. 200-202.

72. Feuillets 171v-177r ; voir Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 156[31].

73. Voir Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 88.

74. Feuillets 90r-94r ; voir Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 795[6].

75. Feuillets 132v-138r ; voir Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 17811 ; D. Bassi et E. Martini, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milan, U. Hœpli, 1906, p. 292.

76. Édités et traduits en italien par A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 21-61, avec un système de numérotation en paragraphes et en lignes. Il existe une édition plus ancienne, mais bien meilleure, du *Scor. gr. 314* par S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана. Revelatio Stephani », dans Труды Пятнадцатого Археологического Съезда в Новгороде, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 34-44.

77. Cf. infra p. 288-290.

78. Voir N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Firmin-Didot, Paris, 1926 (PO 19.5), p. 689-697. La version géorgienne se caractérise par ses omissions et abrègements fréquents (cf. A. Strus, « L'origine de

géorgienne A. Le texte en question a pour titre « Sermon de Grégoire, prêtre d'Antioche, sur le saint protomartyr Étienne » ; il s'agit de la même Passion, à quelques différences près, que BHG 1649d et BHG 1649h. Elle sera abrégée en *Pass. géo. B*.

• En slavon, nous avons pu relever l'existence de dix témoins textuels, dont la moitié est éditée. S. O. Dolgov a publié en 1916 un manuscrit du XIIe siècle, l'IE 46 de la bibliothèque impériale russe de Saint-Pétersbourg[79]. L'ancienneté du manuscrit et le caractère conservateur de la langue du texte en font un témoin de grande valeur. Ivan Franko a édité deux autres manuscrits slavons contenant la Passion, le premier provenant du cloître de Zamość et le second de Lemberg (actuelle Lviv), datés tous deux de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle[80]. Il existe également deux textes inclus dans le *Grand Ménologe* de Macaire (XVIe s.)[81] ; le premier est quasiment identique au texte du manuscrit IE 46 et de celui de Lemberg[82], tandis que le second est une recension abrégée, jusqu'ici inconnue[83]. Parmi les manuscrits inédits figurent le manuscrit 105 de la bibliothèque de Chludov (XVe s.)[84], deux copies ayant appartenu au bibliographe Vukol M. Undolskij ainsi que deux autres manuscrits provenant du monastère Solovetski[85]. La Passion slave sera abrégée en *Pass. sl. A*[86] ; quant à la recension courte du *Ménologe de Macaire*, elle sera désignée comme *Pass sl. B*.

---

l'apocryphe... », p. 19).

79. Feuillets 80-83. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана..., » p. 35-45. Il a noté dans l'apparat les variantes du manuscrit de la bibliothèque de Chludov (XVe s.) et du *Ménologe de Macaire*.

80. Les textes des manuscrits de Zamość et Lemberg ont été édités par I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum)*, III, Lviv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1902, p. 28-33 ; 256-259. Le savant ukrainien a produit une traduction allemande de ces textes : I. Franko, « Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen. III, » ZNW 7 (1906), p. 158-166. Il existe aussi une traduction italienne du texte slavon dans M. Erbetta (éd.), *Apocrifi*..., III, p. 400-404. Un résumé en anglais est également consultable dans M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, OUP, 1950, p. 564-568 et en italien dans BS XI, col. 1378-1380.

81. Sur Macaire et son Grand Ménologe, voir D. B. Miller, « The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness », FOG 26 (1979), p. 263-382, surtout p. 268-313 ; U. Zanetti, « Les "Grands ménées" de Macaire de Moscou. Inventaire et sources grecques (1-11 mars) », AnBoll 116 (1998), p. 331-353, surtout p. 331-337.

82. Édité par la Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2390-2400.

83. Édité par la Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2422-2426.

84. Feuillets 25-32.

85. À propos de ces quatre derniers manuscrits, voir S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 49.

86. Pour cette recension, nous utiliserons le système de numérotation en paragraphe de l'édition de S. O. Dolgov.

Tous les différents témoins de cette Passion épique peuvent être présentés plus commodément à l'aide du tableau suivant. Nous y ajoutons notre propre système de titres abrégés, conforme à notre *clavis*[87], que nous emploierons par la suite :

Langue	*Titre abrégé*	*Manuscrits édités*	*Éditions*
Grec	*Pass. gr. D* (BHG 1649d)	*Scorialensis graecus* 314 (M 311 ; y.II.6)	1) S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 34-44 2) A. Strus, « La passione... », p. 42-60
	Pass. gr. E (BHG 1649h)	*Ambrosianus graecus* 262 (D 107 sup.)	A. Strus, « La passione... », p. 26-40
Géorgien	*Pass. géo. B*	Iviron 11	N. Marr, éd. PO 19.5, p. 689-697
Slavon	*Pass. sl. A*	Saint-Pétersbourg IE 46	S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 35-45
		Ms. de Zamość	I. Franko, *Апокріфи і легенди...* », p. 28-33
		Ms. de Lemberg (Lviv)	I. Franko, *Апокріфи і легенди...* », p. 256-259
		Ménologe de Macaire	Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, col. 2390-2400
	Pass. sl. B (recension abrégée de *Pass. sl. A*)	Ménologe de Macaire	Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, col. 2422-2426

Le récit, selon le manuscrit de la bibliothèque de l'Escorial (*Pass. gr. D*), peut se résumer comme suit[88] : deux ans après l'ascension de Jésus-Christ, les juifs et Grecs de

87. Cf. infra p. 625-633.

88. Cette forme de la Passion réécrite (BHG 1649d), a été éditée par S. O. Dolgov et A. Strus. En note, nous reprendrons la numérotation en paragraphe d'A. Strus mais nous citerons le texte selon l'édition de

Jérusalem se lancent dans une enquête au sujet de la nature du Christ. Étienne, de la tribu de Benjamin, s'adresse alors à la foule par un premier discours : il expose l'incarnation, les miracles, la mort, la résurrection et la parousie du Christ afin de répondre aux interrogations de la foule. Horrifiée par de tels propos, elle exige qu'il soit éliminé. Il est amené devant Pilate, qui refuse de le condamner, puis devant les grands prêtres, lesquels ordonnent sa bastonnade. Une autre discussion s'ensuit, durant trois jours et trois nuits, entre Étienne et trois mille docteurs de la Loi, qui, face à sa sagesse, se déclarent vaincus. Le quatrième jour, les autorités juives font venir de Césarée de Palestine un certain Saul. Devant le saint, Saul flatte ses immenses qualités et le prie de cesser d'exciter la foule par ses propos provocants. Étienne ne cède pas et enjoint même à son juge de le supplicier sans tarder car, dit-il, il « désire vivement mourir pour le Christ » (ἐπιποθῶ ὑπὲρ Χριστοῦ ἀποθανεῖν)[89]. Saul, fou de colère, se met à frapper Étienne à coups de bâton. Gamaliel intervient à ce moment précis pour morigéner son ancien élève : « Est-ce là l'éducation que tu as reçue de ma part, ô Saul, que d'insulter ceux qui sont dignes de la grâce et qui, par le sceau divin, sont devenus des imitateurs du Christ ?[90] » s'exclame le maître de Paul. L'élève ne se laisse pas impressionner : « Gamaliel, je reconnais certes ton grand âge et j'honore l'éducation que j'ai reçue de ta part. Mais si tu t'avises encore de composer un discours à son sujet, tu recueilleras, car tu es son compagnon, la récompense qui sied à l'arrogance de ton art oratoire[91]. » Saul ordonne ensuite qu'on enferme Gamaliel et Étienne. Le lendemain, Étienne est extrait de prison pour être crucifié. La tentative échoue car un ange de Dieu vient au secours du martyr. On fait appel à des bourreaux mais ni le plomb fondu, ni la poix bouillante, ni les pointes et clous acérés ne viennent à bout d'Étienne. Le lendemain, Étienne se rend au Mont des Oliviers afin d'y exposer, d'une voix forte et assurée, les annonces de la venue du Christ contenues dans les prophéties d'Isaïe, Nathan, Baruch et David[92]. Les foules se jettent alors sur le saint. Gamaliel prend de nouveau la défense d'Étienne en rappelant que ce dernier a vu le Fils assis à la droite de Dieu et qu'il a même été témoin de la conversation suivante entre le Père et le Fils : « "Père, regarde combien les juifs sont encore courroucés contre moi et ne cessent d'opprimer ceux qui confessent

---

S. O. Dolgov.

89. *Pass. gr. D*, V, 23 (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 38).

90. *Pass. gr. D*, V, VI, 3-5. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 38 : Τοιαύτην παρ' ἐμοῦ παιδείαν ἤσκησας Σαῦλε, ἵνα τοὺς χάριτος ἀξιωθέντας καὶ τοὺς διὰ τοῦ θείου χαρακτῆρος μιμητὰς γενομένους τοῦ Χριστοῦ, τοῦτους ἐνυβρίζῃς;

91. *Pass. gr. D*, VI, 9-11. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 40 : Γαμαλιήλ, ἐδεξάμην σου τὸ γῆρας καὶ τετίμηκα τὴν εἰς ἐμὲ παρά σου γεναμένην διδασκαλίαν· εἰ δὲ καὶ ἐκ δευτέρου βουλήθῃς τὸν ὑπὲρ τούτου ποιήσασθαι λόγον, ἀπολήψῃ κοινωνοὺς τὰς τῆς θρασύτητος τεχνολογίας ἀμοιβάς.

92. En BHG 1649dh, comme en CANT 303, les *testimonia* attribués à Nathan, Josué et Baruch sont tirés d'ouvrages apocryphes qui n'ont pu être identifiés (voir M. van Esbroeck, « Jean II de Jérusalem... », p. 102, n. 20 et 21 ; A. Strus, « La passione... », p. 55, n. 29 et 30).

mon nom." Le Père lui dit : "Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied[93]." » Étienne est de nouveau jeté en prison ; en pleine nuit, une lumière l'encercle et une voix céleste s'adresse à lui pour le réconforter et l'affermir à l'imminence de son martyre. Le jour venu, Étienne, accompagné de Gamaliel, Nicodème et Abib, est condamné à la lapidation. Saul ordonne ensuite à la foule de lapider le saint. Ses trois amis, Gamaliel, Nicodème et Abib, tentant de protéger Étienne des jets de pierres, périssent également. La foule des croyants prend ensuite le deuil autour des corps lapidés. Il est enfin raconté qu'Étienne prie le Seigneur d'inhumer leur corps dans sa « propriété fertile » (ἐν τῇ χώρᾳ μοῦ τῇ ἀρωσίμῃ)[94]. Un ange descend alors pour translater les corps des martyrs au lieu indiqué par Étienne[95]. La fin du récit diverge selon les manuscrits. Dans l'*Ambr. gr. 262*, Gamaliel ne meurt pas lapidé et c'est lui qui prend soin de recueillir le corps d'Étienne pour l'enterrer dans sa propriété. Dans les manuscrits slavons de Lemberg et de Saint-Pétersbourg, c'est Pilate qui recueille les dépouilles et leur fabrique des cercueils. Les corps sont ensuite déplacés par l'ange à la suite de la prière d'Étienne. Pilate, le lendemain, se rend auprès des saints corps pour se recueillir mais il ne les trouve pas. Étienne lui apparaît alors en vision : il le rassure et le prie de bâtir une maison de prière à sa mémoire. Pilate fait ensuite construire une église. Il meurt sept mois après et est enterré à Kapartasala, forme slavonne corrompue de Caphar Gamala, le village où Étienne, selon la *Révélation d'Étienne*, avait été enseveli.

S'articulant autour de trois supplices successifs que doit subir Étienne, le récit manque de cohérence et semble être le fruit d'un travail de composition. Comme le remarque A. Strus, « Étienne est trois fois arrêté (deux fois par la foule et une fois par Saul), trois fois mis en prison, deux fois condamné à mort. En plus, on le porte pour être crucifié sans l'avoir auparavant condamné à mort ![96] » On remarque toutefois que chacune des trois passions suit la même séquence : après un discours, Étienne est arrêté, supplicié, un ange apparaît en vision puis un individu ou la foule se convertit. A. Strus, par une lecture attentive des témoins grecs du *Scor. gr.* 314, de l'*Ambr. gr.* 262, du *Vat.*

93. *Pass. gr. D*, VIII, 5-8. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 42 : "Ὅρα Πάτερ, πῶς ἔτι μαίνονται οἱ Ἰουδαῖοι κατ' ἐμοῦ καὶ οὐ παύονται ἐκθλίβοντες τοὺς ὁμολογοῦντας τὸ ὄνομά μου; Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Πάτηρ· „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου" (cf. Ps 110, 1).

94. *Pass. gr. D*, X, 7 (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 44). Cette allusion est à rapprocher de *Rév. Ét. lat. A*, V, 30 (éd. S. Vanderlinden, p. 208), où le champ dans lequel fut inhumé Étienne est un champ fertile et produisant du fruit (*agrum ubi sunt fructus*).

95. Les translations par des anges ou à l'initiative de Dieu lui-même ne sont pas inconnues en hagiographie byzantine (cf. M. Kaplan, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du ve au xiie siècle » dans E Bozóky et A-M. Helvétius (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 21).

96. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 22.

Ott. gr. 387, ainsi que des pièces slavonnes et géorgienne, a pu répartir les textes de cette Passion en deux recensions : la recension A (*BHG* 1649d), attestée par le *Scor. gr.* 314, le *Vat. Ott. gr.* 387, l'*Atheniensis* et les manuscrits slavons de Zamość et Lemberg et la recension B (BHG 1649h), attestée par l'*Ambr. gr. 262*. La structure du récit, selon la recension A, peut être exposée de la façon suivante[97] :

Prologue

A. Première passion d'Étienne

α. Le discours d'Étienne (II, 1-42)

β. L'arrestation (III, 1-4)

γ. Le tribunal de Pilate — sans condamnation (III, 4-10)

δ. La bastonnade d'Étienne (III, 11-16)

ε. La révélation des anges (III, 16-17)

B. Deuxième passion d'Étienne

α. La discussion d'Étienne avec la foule (IV, 1-4)

β. La mission envoyée auprès de Paul (IV, 4-10)

γ. Le jugement de Saul — sans condamnation (V, 1-23)

δ. La défense de Gamaliel (VI, 2-13)

ε. La mise en prison d'Étienne et de Gamaliel (VI, 13-16)

ζ. La crucifixion et autres supplices d'Étienne (VI, 17-25)

η. La révélation d'un ange (VI, 25-26)

θ. La conversion de la foule (VI, 26-28)

C. Troisième passion et mort d'Étienne

α. Le discours d'Étienne près du Mont des Oliviers (VII, 1-29)

β. La seconde défense de Gamaliel et l'arrestation (VIII, 1-11)

γ. La prison d'Étienne et la vision nocturne avec l'annonce de sa mort (VIII, 11-18)

δ. La condamnation d'Étienne par le Sanhédrin (IX, 1-4)

ε. La condamnation d'Étienne par Saul (IX, 4-11)

ζ. La lapidation du diacre et de ses trois amis, Abib, Nicodème et Gamaliel (IX, 11-26)

η. Les âmes d'Étienne et de ses amis sont emportées aux cieux par les anges (X, 1-3)

θ. Le deuil autour d'Étienne (X, 3-5)

ι. Prière d'Étienne pour ses reliques et translation par un ange (X, 5-10)

Doxologie

97. Repris, avec quelques modifications, d'A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 22-23, d'après le contenu du *Scor. gr.* 314. Les chiffres romains et arabes entre parenthèses renvoient aux numéros de paragraphes et de lignes de l'édition grecque d'A. Strus, « La passione... », p. 42-61.

La recension B omet notamment le prologue, la vision des anges (*Pass. gr. D*, III, 16-17), la crucifixion du protomartyr (*Pass. gr. D*, VI, 17-20) et la lapidation de Nicodème, Gamaliel et Abib. En outre, la recension B mentionne la présence de Pilate, sa femme et ses deux enfants en prison aux côtés d'Étienne (*Pass. gr. E*, IX, 1-4) et réécrit la fin du récit en s'inspirant de l'*Épître de Lucien* : Gamaliel, prenant la parole, raconte qu'il a fabriqué un cercueil, y a déposé le corps du saint puis l'a fait ensevelir dans sa propriété (εἰς τὸ ἴδιον χωρίον).

À l'existence de cette double recension se superpose une distinction entre textes « pilatiens », qui accordent une place de choix au gouverneur romain, et textes « non pilatiens », qui omettent les mentions de Pilate et de sa famille. Les textes « pilatiens » rapportent en particulier le procès d'Étienne devant Pilate, qui doit condamner le protomartyr arrêté par les juifs. Le texte de l'*Ambr. gr. 262* raconte ainsi : « S'étant saisis d'Étienne, ils l'emmenèrent auprès de Pilate en criant : Élimine-le (ἆρον), élimine-le[98] ! » Plus tard, les juifs retirent Étienne du « tribunal de Pilate » (ἀπὸ βήματος τοῦ Πιλᾶτου)[99]. Une autre allusion propre aux textes « pilatiens » concerne le baptême de Pilate et de son épouse : selon l'*Ambr. gr.* 262 (*Pass. gr. E*, III, 16-18), « le lendemain, après que Pilate eut pris sa femme Procla, ils furent baptisés en glorifiant Dieu[100]. » Les témoins slavons (sauf le manuscrit de Zamość) rapportent même que Pilate fit baptiser aussi ses deux enfants : « Le lendemain, Pilate, les ayant appelés, prit sa femme et ses deux enfants puis ils furent tous baptisés en glorifiant Dieu[101]. » Les textes de l'*Ambr. gr.* 262 et du manuscrit de Lemberg montrent Pilate détenu en prison avec Étienne, Abibos, Gamaliel et Nicodème[102]. Les manuscrits slavons de Saint-Pétersbourg, de Lemberg et le *Ménologe de Macaire* texte slavon sont ceux qui offre les plus amples développements au sujet de Pilate ; ils indiquent que c'est Pilate lui-même qui recueille les corps des martyrs et leur fabrique des cercueils. À la demande d'Étienne, apparu en vision après sa

98. *Pass. gr. E*, III, 3-4. Éd. A. Strus, « La passione... », p. 28-30 : καὶ δὴ λαβόμενοι τοῦ Στεφάνου, ἤγαγον αὐτὸν πρὸς Πιλᾶτον κράζοντες· ἆρον ἆρον αὐτόν. Cet épisode du tribunal de Pilate est également rapporté par le manuscrit de Lemberg, l'IE 46, le *Ménologe de Macaire*, le *Scor. gr.* 314 et la version géorgienne. À comparer avec Lc 23, 18, où la foule exige de Pilate qu'il « supprime » (αἶρε) Jésus et relâche Barabas.

99. Strus, « La passione... », p. 30. Le texte de l'*Ambr. gr.* 262 (*Pass. gr. E*, III, 10) est le seul à mentionner le βῆμα tandis que le texte du *Scor. gr.* 314, comme les témoins slavons, parle du « temple » (ἱερόν), comme si le procès d'Étienne, face à Pilate, avait eut lieu dans le Temple de Jérusalem. À ce sujet, voir A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 26 : « Cette insertion manque dans les textes de la recension A qui mentionnent seulement l'enlèvement d'Étienne en dehors du temple, comme si le gouverneur avait son tribunal au temple ! » (cf. *Pass. gr.* E, VII, 22 où le βῆμα de Pilate est de nouveau évoqué).

100. *Pass. gr. E*, III, 16-18. Éd. A. Strus 1996, « La passione... », p. 30 : τῇ δὲ ἐπαύριον λαβὼν ὁ Πιλᾶτος Πρόκλαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν δοξάζοντες τὸν Θεόν.

101. *Pass. slav. A*, 6. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 39 : Наоутриа поимъ Пилатъ женоу си· и ѡ҃ба дѣтиця хрьстишасѧ славяще бг҃а.

102. Dans *Mart. Pil.,* 15, Pilate est détenu avec sa femme, Josèphe et Nicodème sur l'ordre des juifs de Jérusalem (voir éd. R. Beylot, PO 45.4, p. 638-639).

mort, Pilate fait même bâtir une église en mémoire du saint[103]. Nous pouvons ainsi résumer la distribution des textes selon la grille d'analyse d'A. Strus, en y ajoutant l'IE 46 et le *Ménologe de Macaire*, dont A. Strus n'avait pas connaissance :

	Recension A	**Recension B**
Textes « pilatiens »	*Scor. gr.* 314, *Lemberg, Athos, IE 46, Ménologe*	*Ambr. gr.* 262
Textes « non pilatiens »	*Vat. Ott. gr.* 387, *Zamość*	

Concernant son origine, A. Strus suppose que cette Passion fut écrite primitivement au IIe ou au IIIe siècle en Syrie-Palestine[104]. Elle aurait ensuite été remaniée, dans la première moitié du IVe siècle, sous une forme « pilatienne. » En effet, la place remarquable que cette Passion apocryphe accorde à Pilate révèle nombre d'affinités avec les textes égyptiens du cycle pilatien, notamment le *Martyre de Pilate* (CANT 75)[105] ; A. Strus suppose ainsi une recension en « milieu égyptien, » que seuls le *Scor. gr. 314*, l'*Ambr. gr. 262*, les manuscrits de Lemberg et de l'Athos transmettent partiellement. Les mentions de Pilate auraient ensuite subi une censure orthodoxe en « Palestine dans la première moitié du Ve siècle[106], » après l'invention des reliques de 415. A. Strus estime que la présence, dans la Passion, d'éléments provenant de la *Révélation d'Étienne* serait le résultat de la révision palestinienne du Ve siècle. La « découverte » (ἀποκαλύψις) des reliques évoquée en *Pass. gr. E*, X, 7, si elle n'est pas pour A. Strus une prophétie *ex eventu* de l'invention de Caphar Gamala, ferait référence à une tout autre invention qui aurait eu lieu en Égypte au cours du IVe siècle. La Passion ancienne aurait

103. Cf. *Pass. sl. A*, 16-18 (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45 ; I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 257-258 ; *Mén. Mac.*, p. 2398-2399).

104. Voir Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 56.

105. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 46-47 : « Outre la ressemblance entre Pilate chrétien et Pilate Martyr, les deux apocryphes, *Passion d'Étienne* et *Martyre de Pilate*, mettent en relief la solidarité chrétienne avec lui de sa femme Procula, la présence avec lui de ses deux enfants, l'annonce du ciel de l'avenir glorieux qui l'attend. Ces détails nous paraissent significatifs, car ils nous mènent à reconnaître une tradition chrétienne commune au *Martyre de Pilate* et à la transformation « pilatienne » de l'ancien apocryphe de la *Passion* du protomartyr Étienne. » Le *Martyre de Pilate* (CANT 75) est une œuvre égyptienne tardive (XIIIe s.), attribuée à l'évêque Cyriaque de Behnessa. L'auteur connaissait probablement le cycle hagiopolite du protomartyr Étienne car les parallèles y sont frappants, en particulier concernant la place et le rôle de Pilate. Pour une étude et une traduction de la version arabe, voir E. Lanchantin, « Une homélie sur le *Martyre de Pilate*, attribuée à Cyriaque de Behnessa », *Apocrypha* 13 (2002), p. 135-202. Pour l'édition et la traduction de la version éthiopienne, voir R. Beylot, *Martyre de Pilate. Édition critique de la version éthiopienne et traduction française*, Turnhout, Brepols, 1993 (PO 45.4).

106. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 42.

été alors « transformée » sous une forme pilatienne peu de temps après cette invention égyptienne, puis aurait subi la seconde révision palestinienne[107]. En dépit de son originalité, l'hypothèse d'A. Strus n'en demeure pas moins critiquable. Persuadé qu'il s'agit d'un texte « judéo-chrétien » du IIe ou IIIe siècle de notre ère, que des recensions ultérieures auraient amplement altéré, A. Strus s'efforce de déceler dans les textes grecs tous les traits « judéo-chrétiens » de la Passion. De façon systématique, il attribue même les corruptions manifestes du texte et les erreurs de copiste à un « substrat sémitique[108]. » Ce substrat sémitique ressortit-il à la langue source de la traduction ou bien à la langue maternelle de l'auteur ? A. Strus ne l'indique pas. En outre, il n'est nul besoin de rendre compte de l'existence d'une recension « pilatienne » par l'hypothèse d'une origine égyptienne. Une Passion comme CANT 303 accorde une place de choix à Pilate ; pourtant, ce dernier texte est très probablement d'origine palestinienne. Quant à la proposition de datation des différentes strates de recension proposée par A. Strus, rien ne semble, à nos yeux, justifier une telle complexité. Les influences perceptibles de la Révélation d'Étienne et de CANT 303 supposent en effet une date plus tardive que celle défendue par A. Strus.

Dans un premier temps, est-il utile d'établir deux recensions (A et B dans la nomenclature d'A. Strus) pour cette Passion ? Qu'un seul manuscrit appartienne à la recension B paraît de prime abord surprenant. Ensuite, les différences entre les textes du *Scor. gr.* 314 (recension A) et de l'*Ambr. gr.* 262 (recension B) ne semblent pas à ce point pertinentes qu'il faille supposer l'existence de deux recensions distinctes. Un rapide aperçu du paragraphe 4 de l'édition d'A. Strus suffira pour nous en convaincre. Le texte reproduit ci-dessous est celui du *Scor. gr. 314* ; les variantes de l'*Ambr. gr. 262* sont signalées entre crochets :

Συνήχθησαν δὲ ἄνδρες ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ τρισχίλιοι πεπληρωμένοι πάσης παιδείας τοῦ νόμου αὐτῶν. καὶ διελέχθησαν [διελέγοντο] τῷ Στεφάνῳ τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας· [om.] καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀντιστῆναι αὐτῷ [om.] τῇ συνέσει καὶ τῇ σοφίᾳ [add. αὐτοῦ], ὅτι πνεῦμα Θεοῦ ἦν ἐν αὐτῷ. τῇ οὖν τετάρτῃ ἡμέρᾳ συμβούλιον ποιῆσαντες [ποιησάμενοι], ἀπέστειλαν εἰς Καισάρειαν τῆς Παλαιστίνης, πρὸς Σαῦλόν τινα ὀνόματι Ταρσέαν· [om. -ν] ὥστε αὐτὸν ἐν τάχει παραγενέσθαι [γενέσθαι] εἰς Ἰερουσαλήμ· οὗτος γὰρ ἔλαβεν ἐξουσίαν, ὅπως πάντας τοὺς ὁμολογοῦντας Χριστόν [-τῷ], σεσιδηρωμένους παραστήσῃ τοῖς ἀρχιερεῦσιν [om. -ν] καὶ

107. Voir A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 48 : « La mémoire du martyre d'Étienne, sans doute antécédente au IVe siècle mais mise à jour dans cette période à cause d'une « invention » des reliques du protomartyr, a trouvé en Égypte un accueil bienveillant parce qu'il était facile d'y insérer la figure de Pilate chrétien, déjà canonisé dans le milieu égyptien. »

108. Par exemple : « Forse la difficile costruzione risulta dalla polivalenza sintattica del sostrato aramaico o ebraico : i verbi al presente sembrano riflettere un *yiqtol* semitico, » (Strus, « La passione... », p. 47 n. 10) ou encore : « L'espressione *τῆς θρασύτητος τεχνολογίας* è difficile da tradurre : interpretiamo la costruzione dei due genitivi come maldestra traduzione greca dello stato costrutto semitico » (Strus, « La passione... », p. 53, n. 20).

γραμματεῦσιν [om. -ν] τοῦ λαοῦ· ὅς ἰδὼν τὰς ἐπιστολὰς [ὁ δὲ Σαῦλος δεξάμενος τὴν ἐπιστολὴν] τῶν ἀρχιερέων καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ [om.], διὰ τάχους [ἐν τάχει] ἀνέζευξεν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἐπαπειλῶν [ἀπειλῶν] καὶ βρύχων κατὰ τοῦ Στεφάνου[109].

« Environ trois mille hommes accomplis dans toute la doctrine de leur Loi s'assemblèrent au même endroit. Ils discutèrent [discutaient] avec Étienne trois jours et trois nuits [om.] durant et ils ne purent s'opposer à lui en intelligence et en sagesse [son intelligence et à sa sagesse], car l'esprit de Dieu était en lui[110]. Le quatrième jour, s'étant réunis [se réunissant] en conseil, ils envoyèrent (une ambassade) à Césarée de Palestine auprès d'un homme du nom de Paul de Tarse afin que celui-ci parvînt [vînt] en toute hâte à Jérusalem. En effet, il avait reçu autorité pour conduire dans les fers, auprès des grands-prêtres et des scribes du peuple, tous ceux qui confessaient [reconnaissaient][111] le Christ[112]. Quand il eut vu les lettres [Quand Paul eut reçu la lettre] des grands-prêtres et de tout le peuple [om.], il s'en alla hâtivement [en toute hâte] pour Jérusalem lançant des menaces [menaçant] et grinçant des dents contre Étienne. »

Les quelques variantes relevées sont surtout d'ordre stylistique et orthographique. Pour le reste, ce passage est quasiment identique dans les deux manuscrits grecs. Nous avons remarqué plus haut l'existence de marques de réécriture plus profondes dans la recension B, tels l'omission de la crucifixion et l'épilogue mettant en scène le pieux Gamaliel s'affairant à l'inhumation d'Étienne. Pourtant, le texte géorgien (recension A) omet également la tentative de crucifixion, la vision des anges servant Étienne[113] et reprend des éléments la *Révélation d'Étienne* en fin de récit. Quant à la fin du texte de Lemberg, qu'A. Strus assigne aussi à la recension A, elle semble être une conflation des deux recensions : Pilate confectionne des cercueils (Gamaliel dans la recension B)[114], puis Étienne prie pour la translation de ses reliques (recension A). Nous sommes en grande partie d'accord avec A. Strus pour considérer le texte de la *Pass. gr. D* comme antérieur à celui la *Pass. gr. E* : « Le texte de l'Escorial contient, en principe, la *lectio difficilior* en comparaison avec celui du manuscrit ambrosien. On y trouve aussi diverses expressions, qu'elles soient de caractère théologique ou de valeur informative,

109. Éd. A. Strus, La passione... », p. 30 et 48.

110. Cf. Ac 6, 10.

111. Nous avons traduit le verbe ὁμολογέω, suivi du datif, par « reconnaître » au lieu de « confesser » ; contrairement à ce qu'affirme A. Strus, cette construction est loin d'être rare en grec (voir Lampe, *Greek Lexicon*, p. 957).

112. Cf. Ac 9, 2.

113. *Pass. gr.* D, III, 16-17.

114. Même si le texte de l'*Ambr. gr.* 262 reprend les éléments de l'*Épître de Lucien*, je ne connais pas de recension ou de version de cette œuvre précisant que Gamaliel fabriqua les tombeaux des martyrs.

supprimées ou corrigées dans l'Ambr.[115] » Pour autant, nous ne sommes pas tenté de considérer le texte de l'Ambrosienne comme relevant d'une recension distincte. En effet, A. Strus ne fait que reprendre à son compte le classement de la BHG pour les deux recensions qu'il suggère : BHG 1649d pour la recension A et BHG 1649h pour la recension B. Le manuscrit *Ambr. gr.* 262 omet le prologue que préservent les autres témoins grecs et les versions orientales et présente également un épilogue largement remanié. Ainsi les Bollandistes, à la lecture d'un *incipit* et d'un *desinit* différents de ceux des témoins relevant de BHG 1649d, ont tout simplement assigné un autre numéro pour le manuscrit de Milan alors qu'il s'agit du même texte.

2. Une réécriture épique de la Passion géorgienne A

Afin de corroborer l'antiquité du texte, A. Strus cite le témoignage d'Hésychius de Jérusalem (mort après 451), dont la carrière oratoire s'est déroulée sous le règne de Théodose II (408-450). Hésychius aurait déjà eu connaissance de notre apocryphe ; A. Strus en appelle, pour preuve, à deux allusions dans le sermon d'Hésychius en l'honneur des saints Pierre et Paul.[116] Hésychius mentionne le « grincement de dents » de Paul (2, 13) et sa participation directe dans la lapidation d'Étienne (4, 4) ; or ces deux détails se retrouvent respectivement en *Pass. gr. D*, IV, 10 et *Pass. gr. E*, IX, 17. Cependant, un tel rapprochement ne nous paraît pas suffisamment convaincant : premièrement, les deux allusions susmentionnées ne sont pas reprises dans l'homélie d'Hésychius sur saint Étienne (BHG 1657b). Pourquoi le didascale hiérosolymitain aurait-il négligé de tels détails à l'évocation du martyre d'Étienne ? Deuxièmement, les verbes grecs diffèrent lorsqu'il s'agit d'évoquer la pierre que Paul jette sur le saint : Hésychius emploie le verbe βάλλω, tandis que l'auteur anonyme de la Passion apocryphe se sert de ῥίπτω. D'autre part, Hésychius indique que Paul jette plusieurs pierres, tandis que la Passion n'en mentionne qu'une seule[117]. Les thèmes pilatiens sont également absents du sermon d'Hésychius, ainsi que des sermons des Pères du IVe siècle (Astère d'Amasée, Grégoire de Nysse)[118] ; si, selon l'hypothèse d'A. Strus, Hésychius

115. A. Strus, « La passione...», p. 25 : « Il testo dell'Escorial contiene per principio la lectio difficilior nei confronti di quello del manoscritto ambrosiano. Vi si riscontrano anche varie espressioni di carattere teologico e di valore informativo, tolte o corrette in Amb. ». Cf. p. 27, n. 6 : « Le differenze nella sintassi e nel vocabolario sembrano indicare che Amb è una rielaborazione del testo di Esc, che potrebbe essere più antico. »

116. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* XIII, *In SS. Petrum et Paulum* (BHG 1501f ; éd. et trad. M. Aubineau, SH 59, p. 463-509).

117. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* XIII, 4 (éd. M. Aubineau, SH 59, p. 504 : Πρὸς τίνα βάλλεις τοὺς λίθους) ; A. Strus, « La passione... », p. 38 (*Pass. gr E*, IX, 17 : ἄρας λίθον ἔρριψεν εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Στέφανον).

118. Les autres indices qu'A. Strus relève chez Astère et Grégoire de Nysse ne nous paraissent pas suffisamment probants (voir A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 44).

avait eu connaissance de notre apocryphe, aurait-il omis la mention, si fréquente, de Pilate ? A. Strus suppose que seule une version révisée de la Passion circulait dans les milieux ecclésiastiques[119]. L'existence de deux grandes recensions, l'une « officielle, » l'autre « populaire, » nous semble peu probable ; d'ailleurs, A. Strus n'étaie son propos d'aucun exemple précis.

A. Strus, afin de défendre l'hypothèse d'une recension égyptienne, rappelle le propos d'Ivan Franko qui, alléguant une notice de Nicéphore Calliste (XIIIe-XIVe s.), avait déjà suggéré qu'une première invention et une translation des reliques purent avoir eu lieu au temps de l'empereur Constantin, qui régna de 324 à 337[120]. Il serait bien imprudent de prendre avec sérieux l'allusion de Nicéphore : en effet, nombre de recensions, par anachronisme, situent la translation à Constantinople des reliques d'Étienne à l'époque de Constantin[121]. Il est probable que Nicéphore ait puisé son information dans un tel texte. Il reste fort douteux qu'une première invention ait eu lieu en Égypte au IVe siècle : aucun texte n'en fait mention. À supposer qu'un tel événement se fût réellement produit, il eût été étonnant qu'il échappât absolument à la mémoire écrite.

Cependant, si nous comparons notre Passion avec d'autres textes produits après l'invention des reliques d'Étienne, les similitudes ne laissent pas de nous frapper. Elles rendent bien mieux compte du contenu de la Passion que ne le laisse entendre l'hypothèse fragile de l'existence de recensions égyptienne et palestinienne. En premier lieu, BHG 1649d et BHG 1649h semblent indéniablement représenter une réécriture de CANT 303. La dépendance des *Pass. gr. D* et *E* à l'égard de l'ancienne Passion géorgienne est irréfutable à maint endroit du texte. En regardant de plus près, nous constatons même que BHG 1649d et BHG 1649h représentent une véritable réécriture amplifiée de CANT 303[122]. À la relative sobriété de CANT 303, qui plaide pour son ancienneté, fait place l'exubérance si caractéristique des Passions épiques[123]. Le scribe anonyme de cette Passion épique a systématiquement amplifié, par additions et

119. Voir A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 45 : « Leur silence sur ce point s'insère dans le phénomène des deux courants de la transmission de la Passion du saint protomartyr : une officielle, attachée aux données bibliques, représentée et contrôlée par les pasteurs de l'Église, l'autre populaire, divulguée sous diverses formes dans la piété en dehors de la liturgie, puisées aux narrations fantaisistes et légendaires. »

120. Cf. I. Franko, « Beiträge... », p. 170.

121. Par exemple, la translation des reliques d'Étienne à Constantinople (BHG 1651), selon son hagiographe, aurait eut lieu sous Constantin alors que le tombeau du saint ne fut découvert qu'en 415.

122. Sur le procédé de l'amplification dans la réécriture hagiographique, voir M. Goullet, *Écriture et réécriture*..., p. 111-114. L'amplification allie les procédés d'*extension* (additions massives) et d'*expansion* (dilatation stylistique).

123. Sur les Passions épiques, voir H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1966, (SH 13b), p. 171-226.

paraphrases, des éléments du récit de la *Passion géorgienne A*, insistant notamment sur le grand nombre de supplices infligés au saint, dont l'endurance surhumaine en fait proprement un « héros d'épopée[124]. » Relevons quelques exemples remarquables de cette amplification :

• Au lieu d'un seul récit de martyre, la Passion épique en fait figurer trois successifs, qui reprennent la structure générale de CANT 303 : discours d'Étienne (1-2), comparution devant Pilate puis Saul (3-4), réponse d'Étienne (5), supplices et lapidation (6-7), conversion de Pilate et de sa femme (11-12).

• La sagesse d'Étienne est largement soulignée. Ce n'est plus un simple « docteur de la Loi », comme dans la *Passion géorgienne A*, mais un véritable « homme lettré et philosophe, vénéré de tout le peuple[125] ». Sa sagesse est telle que même trois mille hommes sages ne peuvent y résister[126]. En raison de sa renommée, les licteurs (ῥαβδοῦχοι) aux ordres de Paul n'osent mettre la main sur lui pour l'arrêter et l'exécuter[127]. L'insistance sur l'ascendance illustre d'Étienne (de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin) participe au même effort d'attribuer au protomartyr les plus insignes distinctions.

• En CANT 303, on tente de décapiter Étienne mais il résiste ; la lapidation l'achève. La Passion réécrite ajoute bien d'autres tortures : à la crucifixion, le plomb fondu, la perforation de la poitrine et des jambes s'ajoutent à la bastonnade et à la flagellation. La sobriété de la *Passion géorgienne A* a pu paraître, aux yeux du scribe, peu séante pour l'athlète du Christ et modèle du martyr[128].

• Si Pilate apparaît bien comme chrétien en CANT 303, il apparaît comme « très chrétien » en la Passion épique. Non seulement il se fait baptiser avec sa femme mais aussi avec ses enfants. Selon les témoins slavons, il fait même ériger une « belle » ou « digne » église (*сѣкоу krasnu ; сѣкоу podobnu*)[129] pour honorer la mémoire du saint.

Outre ces phénomènes d'amplification, la dépendance des *Pass. gr. D* et *E* à l'égard de CANT 303 est visible pour les passages suivants :

---

124. Expression tirée d'H. Delehaye, *Les Passions*..., p. 173.

125. Cf. *Pass. gr. D*, II, 2 (éd. A. Strus, « La passione... », p. 42).

126. Cf. Ac 6, 10 sur la sagesse irrésistible d'Étienne.

127. Cf. éd. A. Strus, « La passione... », p. 58.

128. *Pass. gr. D*, VI, 17-28 (éd. A. Strus, « La passione... », p. 52). Cf. H. Delehaye, *Les Passions*..., p. 202-207 sur les supplices dans les Passions épiques.

129. *Pass. sl.* A, 18 (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45 ; I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 258).

• La mention de la grande prêtrise d'Anne et Caïphe, inspiré de Lc, 3, 2 et présente au début du texte de CANT 303, est reprise dans tous les témoins, sauf dans *Pass. gr. D*, III, 13, qui ne mentionne que Caïphe.

• En *Pass. géo A*, 1, en début de récit, Pharisiens et Sadducéens se lancent dans une « enquête » (*gamoʒiebay*) au sujet de la nature du Christ : en *Pass. gr. D*, I, 1-13 des juifs, Sadducéens et Hellénistes (Ἑλληνισταί) se rassemblent pour discuter le même sujet. En *Pass. gr. E*, I, 4, il s'agit de juifs et de Pharisiens[130]. De même, dans les témoins slavons, la dispute a lieu entre juifs, Sadducéens, Pharisiens et Hellénistes. En outre, certains de ceux réunis accusent Jésus d'être un « hérétique » (*mṣvalebeli*)[131]. Cette dernière accusation se retrouve, sous une forme à peine différente, en *Pass. gr. D* et *E* : Jésus est accusé d'avoir « séduit le monde » (ἐπλάνησεν τὸν κόσμον en *Pass. gr. D*, I, 8-9)[132].

• En CANT 303, Paul ordonne de frapper (*ubrʒana guemay)* Étienne ; en BHG 1649d et BHG 1649h, il frappe lui-même le protomartyr.

• Étienne allègue, lors de son discours, les paroles d'Isaïe, Nathan et Josué annonçant la venue du Messie. La Passion épique reprend également les *testimonia* d'Isaïe et Nathan ; ils ajoutent une citation apocryphe de Baruch puis le verset 8 du Ps 132, que l'auteur anonyme attribue à David.

• Étienne n'est plus le seul héros à être lapidé : Gamaliel, Nicodème et Abib, tout droit sortis de la *Révélation d'Étienne*, meurent avec lui. Cet ajout n'est d'ailleurs pas sans poser problème pour la trame narrative : si Gamaliel est mort, comment peut-il avoir apporté le corps d'Étienne dans sa propriété de Caphar Gamala ? Les différents témoins résolvent la contradiction à leur manière. En *Pass gr. E*, X, 5-10, c'est un ange qui transfère les reliques. Le copiste du manuscrit de l'Ambrosienne a ingénieusement omis la lapidation de Gamaliel, malgré sa présence lors de l'exécution d'Étienne. Le manuscrit géorgien de l'Athos a complètement passé sous silence la présence de Gamaliel lors de la lapidation. La *Passion slavonne A*, quant à elle, a probablement fusionné deux récits : Pilate recueille les corps morts d'Étienne, Gamaliel et Nicodème et leur fabrique des cercueils[133] mais c'est un ange qui translate les reliques. L'embarras des différents témoins suggèrent fortement que la mort de Gamaliel, incohérente au regard de la *Révélation d'Étienne*, est originelle et devait apparaître dans la forme la plus ancienne du récit, que nous ne possédons pas malheureusement.

---

130. Cf. éd. A. Strus, « La passione... », p. 42.

131. La traduction « imposteur » de M. van Esbrœck est inexacte. *Mṣvalebeli* signifie généralement « hérétique » (Sardshweladse-Fähnrich, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 871).

132. Cf. éd. A. Strus, « La passione... », p. 42.

133. *Pass. sl.* 17 (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45 ; I. Franko, *Апокріфи і легенди...*, III, p. 258). Dans le manuscrit de Zamośc, c'est le peuple qui fabrique les cercueils (éd. I. Franko, *Апокріфи і легенди...*, III, p. 33).

• Au sujet de Pilate, les textes slavons se révèlent très proches de la *Passion géorgienne A*. Après la mort du martyr, le texte géorgien précise que Pilate et sa femme se rendent au tombeau d'Étienne mais ne trouvent pas sa dépouille[134]. Cet épisode est repris dans les témoins slavons, où Pilate seul constate la disparition des reliques[135]. Ensuite, Étienne apparaît à Pilate lors d'une vision nocturne afin de rassurer le gouverneur :

> Cette nuit-là, Étienne se révéla à Pilate et lui dit : « Ne sois pas triste car il y aura, dans quelque temps, ma révélation[136], jusqu'à ce que les martyrs qui sont avec moi apparaissent[137]. Quant à toi, ne sois pas triste mais reçois le baptême et faites mémoire de moi en tout temps. Ne fléchis pas mais instruis tes enfants et tous ceux qui connaissent le nom du Christ[138]. »

Nous proposons la traduction suivante pour le passage parallèle dans la version slavonne :

> La nuit suivante, le bienheureux protomartyr Étienne vint se tenir debout auprès de lui, non pas comme si c'eût été un rêve, mais réellement. Il lui dit : « Mon bien-aimé, ne t'attriste pas ni ne pleure, car j'ai supplié mon Dieu et le Sauveur de l'univers de cacher nos ossements. Au temps de notre révélation, après une apparition, quelqu'un issu de ta descendance nous trouvera. Ainsi ton droit, ta volonté et tes désirs seront-ils accomplis. Mais construis un oratoire[139] en notre nom et prescris, pour la génération qui

---

134. À rapprocher du *Mart. Pil*., 3, où Pilate et sa femme viennent se recueillir au tombeau de Jésus. Voir trad. R. Beylot, PO 45.4, p. 623 : « Il y avait un homme du nom de Pilate, gouverneur de Jérusalem, et sa femme Procula. Ils allaient de bon matin auprès de son saint tombeau et y priaient » (éd. R. Beylot, PO 45.4, p. 622 : **ወነበረ፡ ብእሲ፡ ዘስሙ፡ ጲላጦስ፡ መስፍነ፡ ኢየሩሳሌም፡ ወብእሲቱ፡ አብሮቅላ፡ ወይገይሱ፡ ጎበ፡ መቃብሩ፡ ቅዱስ፡ ወይጼልዩ፡ ህየ።**). Cf. E. Lanchantin, « Une homélie... », p. 170-171.

135. Comparer *Pass. géo. A*, 10 (éd. I. Imnaïshvili, p. 246) et *Pass. sl. A*, 18, (éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45 ; I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 258). La raison de l'absence des reliques est différente dans les deux récits : dans la Passion géorgienne ancienne, Gamaliel vient retirer et cacher les reliques tandis que dans les textes slavons, comme en *Pass. gr. D*, X, 8-10, un ange descend du ciel afin de « transférer » (**прѣложи**) le corps avant la venue de Pilate.

136. Étienne annonce déjà sa future invention.

137. Le sens de la phrase n'est pas immédiatement saisissable. Mais on doit comprendre que l'invention d'Étienne n'aura pas lieu tant que Gamaliel, Nicodème et Abib n'auront pas été martyrisés puis placés aux côtés du saint dans son tombeau.

138. *Pass. géo. A*, 10. Éd. I. Imnaïshvili, p. 246-247 : და მასვე ღამესა გამაეცხადა წმიდაჲ სტეფანე და ჰრქუა პილატეს : ნუ მწუხარე ხართ, რამეთუ იყოს რომელთამე ჟამთა გამოცხადებაჲ ესე ჩემი, ვიდრემდის არა გამოჩნდენ ჩემთანანი მოწამენი, ხოლო შენ ნუ მწუხარე ხარ, არამედ ნათელი მოიღე და ჰყოფდით საჴსენებელსა ჩემსა ყოველსა ჟამსა და ნუ დააკლებ და ამცენ შვილთაცა შენთა და ყოველთა, რომელთა იციან სახელი ქრისტჱსი.

139. Littéralement, une « maison de prière » (**мл҃твьнꙋıи храмъ**). Ce terme (εὐκτήριος οἶκος en grec), pour désigner un *martyrion*, existe depuis les origines du culte des saints (voir P. Maraval, *Lieux saints et*

viendra, de célébrer notre mémoire au mois d'avril, lorsque nous nous sommes endormis. Dans sept mois, tu t'endormiras aussi avec nous[140].

Les deux textes précédents partagent la vision nocturne, les paroles de réconfort d'Étienne, l'annonce de l'invention et l'injonction de perpétuer la mémoire du saint. Malgré quelques amplifications, la dépendance de la version slavonne sur la forme du texte géorgien ne fait plus de doute. Enfin, comme dans la Passion géorgienne ancienne, la *Passion grecque E* (III, 16-18) et la *Passion slavonne A* rapportent le baptême de Pilate et de sa femme[141].

Cette brève liste d'exemples appelle un commentaire : en raison de sa proximité avec la *Passion géorgienne A*, le manuscrit slavon Saint-Pétersbourg IE 46, du XIIe siècle, paraît être le témoin le plus archaïque de la Passion réécrite. Il est quasiment identique au manuscrit de Lemberg, dont A. Strus disait qu'il était le témoin le plus précieux de cette Passion[142]. On peut y ajouter le manuscrit du *Ménologe de Macaire*, qu'A. Strus ne connaissait pas, dont le texte est le même que ceux des manuscrits de Saint-Pétersbourg et Lemberg. Le texte du manuscrit grec de l'Escorial (*Scor. gr.* 314), très proche de la *Passion slavonne A*, en fait également un témoin de grande valeur bien qu'il ait été davantage altéré ; il a été tronqué de sa fin, qui contient notamment l'apparition à Pilate et l'édification d'une église sous le patronage du protomartyr. Les manuscrits de Zamość et l'*Ambr. gr.* 262 ont subi, quant à eux, une réécriture plus profonde. Enfin, le sermon géorgien du prêtre Grégoire est celui qui a subi le nombre le plus considérable de remaniements. A. Strus avait raison de recourir aux mentions de Pilate afin de tenter de restituer l'histoire du texte. Nous pensons toutefois que la présence de Pilate, directement dépendante de CANT 303, est propre à la forme la plus ancienne du texte, dont le manuscrit de Saint-Pétersbourg IE 46 pourrait se révéler le plus proche. L'amplification de la figure de Pilate est, nous le supposons, le trait de la Passion épique primitive ; l'effacement progressif de Pilate est le signe de réécritures ultérieures, à l'instar du manuscrit de Zamość ou du texte du synaxaire géorgien. Nous noterons,

---

pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe, Paris, CERF - CNRS Éditions, ³2011, p. 194).

140. *Pass. sl. A*, 18. Éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45 : и на дроугоую ноць ставъ оу него блаженъыи стеданъ [не ѣкы вь снѣ нь ѣко ѣавѣ ре҃ емоу· вьзлюблениуе мои не п̃ицисе ни плаци, аз̂ бо мл̃ихъ бз̂] съкрѣыти кости наша [вь врѣме же ѡ̃крьвению намь wврѣщет̃] нъı проѣавлению ѡ̃ сѣмене твое и правьда и хотѣние желанига твоего станеть ти· нъ сътвори мл̃твьнъıи храмъ въ имена наша· написавъ иеже по всемоу роду творити· въ памати наша мц̂а априла, ѣкоже поуихомъ· [по седми бо мц̂и и ты поуиѣши съ нами].

141. Cf. *Pass. géo. A*, 11 (éd. I. Imnaïshvili, p. 247). L'épisode du baptême se situe néanmoins en fin de récit, contrairement à la Passion épique.

142. A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 41.

pour des Passions de la fin du premier millénaire, que la mention de Pilate finit par disparaître complètement tandis que de larges portions du texte des *Actes des apôtres*, citées fidèlement, ont été insérées. Ce phénomène, au Moyen Âge, semble marquer un phénomène récurrent de « mise en conformité » des Passions anciennes d'Étienne avec le texte canonique des *Actes*[143].

Un autre texte a marqué de son influence la réécriture de CANT 303 : la *Révélation d'Étienne*. Le recours à cette œuvre a contaminé[144] la *Passion géorgienne A*, dont les allusions à la *Révélation d'Étienne* restaient discrètes[145]. En revanche, la Passion réécrite y emprunte de très nombreux éléments pour étoffer le récit du texte géorgien. La présence, ensemble, de Gamaliel, Nicodème et Abib, qui n'est connue que dans le récit de l'invention des reliques, est l'emprunt le plus marquant. Ensuite, la brève mention, *ex eventu*, du « temps de la découverte » (ἕως καιροῦ ἀποκαλύψεως) des reliques en *Pass. gr. D*, X, 7 indique que l'auteur anonyme de la Passion connaissait l'événement de l'invention et le récit qui la rapportait. Cette annonce de l'invention est également présente en CANT 303[146]. La mention du lieu-dit Exopyla (Ἐξώπυλα) en *Pass. gr. E*, X, 2-3 est directement tirée de la *Révélation d'Étienne* : c'est le lieu où est abandonné le corps d'Étienne après sa lapidation selon la recension β[147]. En outre, le texte du synaxaire géorgien évoque Lucien[148], le prêtre auquel apparaît Gamaliel[149] dans la plupart des recensions de la *Révélation d'Étienne*. Les textes des manuscrits slavons mentionnent les « cercueils » (*kovčegъ*)[150] d'argent et d'or dans lesquels Gamaliel, Nicodème, Abib et Étienne sont déposés[151]. Ces quatre cercueils rappellent, lors d'une vision décrite dans la *Révélation d'Étienne*, les corbeilles d'or et d'argent figurant les tombeaux des quatre martyrs. Le texte grec de l'*Ambr. gr.* 262 reprend même le terme de γλωσσόκομος ; ce vocable est employé dans la majorité des recensions grecques de

143. Cf infra p. 304-308.

144. Sur le procédé de contamination (ou interpolation) dans la réécriture hagiographique, voir M. Goullet, *Écriture et réécriture...*, p. 114-118. La contamination consiste à fusionner deux hypotextes pour créer un nouvel hypertexte.

145. Cf. trad. M. van Esbroeck, « Jean II de Jérusalem... » p. 104-105. Il est simplement fait mention du toponyme Ḳedar et de Gamaliel, qui met à l'abri le corps d'Étienne des charognards.

146. Cf. *Pass. géo. A*, 9 (éd. I. Imnaïshvili, p. 246).

147. Au sujet du terme Exopyla, M.-J. Lagrange, « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 2.

148. *Pass. géo B*, éd. N. Marr, PO 19.5, p. 698. La présence de Lucien est un anachronisme, car le prêtre palestinien aurait vécu à la même époque de Gamaliel.

149. Ou Étienne lui-même dans certains textes, comme dans le synaxaire de Constantinople (BHG 1651e ; cf. *Pass. gr. F*, éd. H. Delehaye, col. 862).

150. C'est le terme slavon également utilisé dans l'invention et la translation des reliques d'Étienne (voir le texte slavon édité par I. Franko, *Апокріфи і легенди...*, III, p. 316).

151. Cf. éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 45.

l'invention et de la translation des reliques d'Étienne pour désigner son cercueil ou son sarcophage[152]. Les emprunts à la *Révélation d'Étienne* sont encore nombreux et nous ne les citerons pas tous. Retenons surtout que la forme textuelle de la Passion épique a résulté de deux procédés de réécriture facilement identifiables : une amplification de la *Passion géorgienne A*, à laquelle se sont sont ajoutées des interpolations tirées de la *Révélation d'Étienne*.

Nous suggérons donc que la Passion réécrite pourrait avoir été produite originellement en grec aux alentours des VIe et VIIe siècles[153]. Le manuscrit de l'Ambrosienne indique un nombre au feuillet 138^r^ : 533. Cette indication pourrait, comme le suggère A. Strus lui-même, être la date du manuscrit sur lequel la copie de l'*Ambr. gr.* 262 fut faite[154]. Quant à la composition de l'œuvre, des éléments internes peuvent aider à affiner la datation. Dans tous les témoins, sauf le synaxaire géorgien, il est fait mention d'un certain Alexandre, lettré (gr. γραμματεύς, sl. *knigčii*) et notable de Tibérias, chez qui Étienne est amené pour y être surveillé. Cet Alexandre, qui n'est pas nommé dans la *Passion géorgienne A* (CANT 303), est très probablement tiré d'un autre récit, celui de la translation des reliques d'Étienne à Constantinople (BHG 1650)[155]. Dans ce texte, Alexandre, qui est sénateur, fait construire un oratoire dans lequel il dépose le cercueil d'Étienne après l'avoir préalablement réclamé auprès de l'évêque de Jérusalem. L'auteur de CANT 303 ne connaît ni cet épisode ni la figure d'Alexandre ; celui de la Passion réécrite semble avoir exporté le sénateur Alexandre du récit de la translation afin de l'interpoler dans sa nouvelle composition hagiographique[156]. En l'absence d'une telle hypothèse, il reste difficile d'expliquer la présence de ce personnage dans les différentes formes de la Passion épique. La translation à Constantinople date, au plus tôt, de la fin du Ve ou du début du VIe siècle ; par conséquent, la Passion réécrite ne peut lui être antérieure. Cependant, un indice décisif peut nous permettre de justifier plus précisément notre datation. La Passion épique fait mention d'une pierre sur laquelle Étienne se tenait pour s'adresser aux foules et sur laquelle il fut lapidé. Le

152. Cf. F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 296 : « This version identifies Stephen's coffin as a γλωσσόκομος, a term present in practically all the forms of the noncanonical passion narratives. »

153. M. Berger, en 1973, proposait déjà, sans certitude, une rédaction au Ve ou au VIe siècle (voir M. Berger, « Un inédit italo-grec de la passion légendaire de saint Étienne : les peintures murales de l'église Santo Stefano à Soleto, en terre d'Otrante », dans *La chiesa graeca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico intereccleziale*, III, Padoue, Antenore, 1973 (Studi i documenti di storia ecclesiastica 22), p. 1387.

154. Voir A. Strus, « La passione...» , p. 41, n. 44.

155. Pour une édition et traduction française, voir F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 24-36.

156. Alexandre pourrait être tiré d'Ac 4, 6 mais, dans le texte biblique, il est cité comme membre de la famille du grand prêtre Hanne. Nous privilégions toutefois comme texte source la translation à Constantinople, dans lequel Alexandre est un notable laïc comme dans la Passion épique.

Passion grecque D parle précisément de la « pierre choisie près du mont des Oliviers » (τὸν λίθον τὸν ἐκλεκτὸν εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν) sur laquelle se tenait Étienne[157]. Cette dernière indication topographique est omise dans l'*Ambr. gr.* 262. Dans les versions slavonnes, il est dit de cette pierre qu'elle est située « dans les environs de la sainte montagne d'élection » (*blizъ gory izbьranyja svętyja*)[158], tandis que le synaxaire géorgien évoque une « roche près du saint mont des Oliviers » (*zeda lodsa maxlobelad mtasa-tana zetis-xiltasa çmidasa*)[159]. Or cette pierre est mentionnée dans le *Breviarius de Hierosolyma*, un journal de voyage d'un auteur anonyme du début du VIe siècle. La pierre était conservée dans le *diakonikon* de la Sainte-Sion : « De là on va au *sacrarium*[160] où se trouve la pierre où fut lapidé saint Étienne[161]. » Ce témoignage est corroboré par celui de l'abbé irlandais Adomnán qui, reprenant les récits de voyage du prêtre gaulois Arculfe, déclare : « On montre ici la pierre sur laquelle Étienne, lapidé, s'endormit hors de la ville[162] ». Ce dernier emplacement correspond bien à certaines traditions relatives au lieu de la lapidation d'Étienne, d'après lesquelles il aurait été martyrisé dans la vallée du Cédron, près du mont des Oliviers. Cet emplacement correspond à l'emplacement de l'église de Juvénal, dans laquelle cette pierre aurait été conservée jusqu'au VIe siècle[163]. L'hagiographe était ainsi familier du sanctuaire du Cédron, dans lequel on vénérait la pierre sur laquelle Étienne avait prêché et avait été martyrisé. La Passion épique pourrait même émaner d'une communauté chrétienne gravitant autour du sanctuaire de Juvénal ; l'insistance sur le caractère sacré de la pierre d'Étienne pourrait le confirmer.

En outre, la Passion épique signale, en fin de texte, une église Saint-Étienne construite par Pilate. Or, cette église, dont l'édification est faussement et anachroniquement attribuée au gouverneur, serait susceptible de désigner un lieu existant. Le texte ne le suggère pas, mais l'emplacement de cette église pourrait correspondre au lieu de la lapidation d'Étienne selon la Passion, à savoir la pierre en face du Mont des Oliviers. Ainsi l'auteur de la Passion épique a-t-il peut-être attribué à Pilate l'édification d'un sanctuaire qui revient, en réalité, à Juvénal. Mais, pour rehausser

157. Voir éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 40. Sur cette cette pierre d'Étienne, cf. supra chapitre 4, p. 238-247.

158. Voir éd. S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана... », p. 41 ; I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 31.

159. *Pass. géo. B*, éd. et trad. N. Marr, PO 19.5, p. 696.

160. Il s'agit du *diakonikon* de l'église de la Sainte-Sion.

161. Voir *Brev. de Hier.* A, 4 (éd. R. Weber, CCSL 175, p. 111) : *Inde venis ad sacrarium, ubi est ille lapis unde lapidatus est sanctus Stephanus*. Cf. P. Maraval, « Lieux saints... », p. 258.

162. Adomnán, *De locis sanctis* I, XVIII, 2 (éd. L. Bieler, CCSL 175, p. 197) : *Hic petra monstratur super quam Stephanus lapidatus extra civitatem obdormiuit*. Cf. B. Bagatti, « Nuove testimonianze sul luogo della lapidazione di S. Stefano », *Antonianum* 49.4 (1974), p. 530-531.

163. Cf. supra p. 247.

l'antiquité et le prestige de ce sanctuaire du Cédron, face aux autres sanctuaires Saint-Étienne de Jérusalem, l'hagiographe a situé l'érection de ce *martyrion* à l'époque même d'Étienne, à l'initiative de Pilate. Ce qui reste sûr, c'est que la présence de cette pierre dans la Passion épique est un ajout qui ne figure pas dans la *Passion géorgienne A*. Le pèlerinage sur la « pierre d'Étienne » n'existait pas encore à l'époque de la rédaction de CANT 303 mais l'auteur de la Passion épique en a connaissance. Grâce au témoignage du *Breviarius de Hierosolyma*, nous pouvons affirmer que la Passion épique fut produite, au plus tard, au VIe siècle.

Plutôt que l'Égypte, suggérée par A. Strus, nous verrions donc la Palestine comme lieu de production de la Passion. La précision des indications topographiques relatives à la Palestine dans le manuscrit de l'Escorial, qui contient une recension plus archaïque de la Passion, nous mène sur cette voie[164]. En *Pass. gr. D*, II, 5, il est dit que « tout Jérusalem est agité » tandis que le manuscrit de l'Ambrosienne (*Pass. gr. E*, II, 5) raconte, de façon plus vague, que c'est « tout Israël » qui est en proie à la confusion[165]. Enfin, l'allusion à la « célèbre » (ἐπικλήτου) ville de Tibérias en *Pass. gr. D*, VIII, 11 a été supprimée dans l'*Ambr. gr.* 262 et les versions slavonnes et géorgienne. Seul un habitant de Palestine est en mesure de juger « célèbre » une ville qui, dès le IIe siècle de notre ère, fut la résidence du Sanhédrin puis du patriarcat et devint un important centre du judaïsme rabbinique palestinien[166]. La présence de cette Passion dans un dossier palestinien[167], inclus dans l'ancien synaxaire géorgien, plaiderait en faveur d'une telle origine. Enfin, et surtout, les connexions constatées entre ce texte et le sanctuaire de Juvénal, en particulier l'allusion récurrente à la pierre d'Étienne, confirment l'hypothèse d'une origine palestinienne.

3. Entre textes et images : la Passion épique d'Étienne de l'église Santo Stefano de Soleto

Quelques remarques s'imposent au sujet d'un des épisodes les plus curieux de notre Passion épique : la tentative de crucifixion d'Étienne. Elle se situe durant la seconde passion (*Pass. gr. D*, VI, 17-20). Après avoir été mené devant Saul afin d'être interrogé (*Pass. gr. D*, V, 1-23), Étienne est battu par ce dernier (*Pass. gr. D*, VI, 1-2).

164. La provenance du manuscrit nous livre peu d'informations ; il semblerait, à l'appui d'une étude paléographique qu'il soit d'origine italienne (voir A. Strus, « La passione... », p. 24).

165. Cf. éd. A. Strus, « La passione... », p. 26 ; 42.

166. Cf. A. Strus, « La passione... », p. 25, n. 21. Cf. G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, ACHCB, 2010 (Bilans de recherche 5), p. 240 : « Tibérias […] est une capitale religieuse, l'ancien siège du « patriarche », celui du Sanhedrin et de l'académie des juifs, une référence au judaïsme pur et dur. »

167. Cf. supra p. 271-272.

Gamaliel, « le maître qui avait aussi instruit Saul » (ὁ διδάσκαλος ὁ καὶ παιδεύσας τὸν Σαῦλον)[168], vient prendre la défense du martyr face à son ancien élève (*Pass. gr. D*, VI, 2-13) : fou de colère, Saul ordonne que Gamaliel et Étienne soient crucifiés puis il les envoie en prison (*Pass. gr. D*, VI, 13-16). Le lendemain, Saul demande que l'on mène Étienne à la crucifixion ; mais, alors que le saint est supplicié, un « ange du Seigneur le fit descendre du bois. » (*Pass. gr. D*, VI, 17-20). Ensuite, sept hommes se chargent de lui verser du plomb dans la bouche et de la poix dans les oreilles ; ils percent ensuite sa poitrine et ses pieds de « pointes acérées (περόνας ὀξύναντες). » L'ange du Seigneur revient du ciel et soigne les plaies du martyr. Une foule immense de gens se met alors à croire en Dieu (*Pass. gr. D*, VI, 20-28).

La *Pass. gr. D* et la *Pass. sl. A* reproduisent une séquence similaire : Saul ordonne la crucifixion d'Étienne et de Gamaliel, qui sont envoyés en prison, Étienne est crucifié le lendemain avant de subir d'autres tortures. La *Pass. gr. E* mentionne l'envoi en prison d'Étienne seul, puis les diverses tortures que subit le saint, à l'exception remarquable de la crucifixion. Comme le note A. Strus, la condamnation à la prison d'Étienne, sans Gamaliel, est une variante intentionnelle de la *Pass. gr. E* : la conclusion du récit a besoin de Gamaliel pour ensevelir Étienne (*Pass. gr. E*, X, 4-7)[169]. La version géorgienne est plus étonnante encore. Étienne est envoyé en prison mais il ne subit le lendemain aucun supplice :

> Alors, Saul et les archiprêtres crièrent de garder Étienne jusqu'au jour suivant. En attendant, le bienheureux priait à part et disait : « Seigneur, ne leur compte pas ce péché ! » Or, l'ange du Seigneur descendu du ciel le fortifiait. Alors la multitude nombreuse du peuple crut en Dieu et la quantité de l'Église du Christ s'augmenta à cause de la foi d'Étienne, parce qu'il était prophète et maître de tout le peuple[170].

168. *Pass. gr. D*, VI, 3 (éd. A. Strus, « La passione... », p. 50). Gamaliel, le maître de Paul (cf. Ac 22, 3) apparaît comme l'avocat du protomartyr dans d'autres recensions de la Passion d'Étienne (voir BHG 1649c, éd. F. Bovon et B. Bouvier, « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*. Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 326-329).

169. Voir A. Strus, « L'origine de l'apocryphe... », p. 37.

170. *Pass. géo. B*, trad. N. Marr, PO 19.5, p. 695. Trad. N. Marr, PO 19.5, p. 695 : მაშინ ჴმა ყვეს სავლე და მღდელთ-მოძღუართა დაცვად სტეფანე ხვალისამდე : ხოლო ნეტარი იგი თავით თჳსით იღოცვიდა და იტყოდა. « ოჳფალო. ნუ შეურაცხ ამათ ცოდვასა ამას. » ხოლო ანგელოზი ოჳფლისაჲ გარდამოჳდა ზეცით და განაძლიერებდა მას. მაშინ მრავალსა სიმრავლესა ერისასა ჰრწმენა ღმერთი და განმრავალდა რიცხჳ ქრისტჱს ეკლესიისაჲ სარწმუნოებისა-თჳს სტეფანჱსისა. რაჲმეთუ იყო წინა[ჲს]წარმეტყუელი და მოძღუარი ყოვლისა ერისაჲ.

Le texte géorgien a été largement remanié ; la litanie des supplices a été tout simplement supprimée. La citation d'Ac 7, 60 (« Seigneur, ne leur compte pas ce péché ! »), présente en *Scor. gr. 314* VI, 24-26 et dans la version slavonne, se situe à juste titre à la suite des tortures infligées au martyr ; la supplication d'Étienne a été gardée en géorgien malgré l'omission de ces tortures. La présence de l'ange du Seigneur paraît tout aussi incongrue. L'ange ne vient plus ici sauver Étienne de la croix mais se contente de le « fortifier (*ganazlierebda*). »

La tentative de crucifixion de saint Étienne s'inspire de la crucifixion de Jésus-Christ. Les martyrs, dans les récits hagiographiques, sont d'ailleurs souvent représentés dans la posture du crucifié[171]. L'auteur anonyme de la Passion épique a manifestement amplifié les ressemblances que le texte d'Ac 6, 8-7, 60 entretient avec la passion christique. Comme Jésus, Étienne est condamné par les juifs (Ac 6, 9-15), il subit le martyre (Ac 7, 55-60) et prie pour ses persécuteurs (Ac 7, 60), en répétant les mots mêmes de Jésus sur la croix (Lc 23, 34). Ces ressemblances, comme nous l'avons vu, n'ont pas échappé à la sagacité des Pères de l'Église[172]. L'auteur de notre Passion aurait ainsi poussé un tel rapprochement au point de présenter à ses lecteurs un Étienne crucifié. Pourtant, les témoignages de l'*Ambr. gr.* 262 et du manuscrit de l'Athos révèlent qu'une telle scène a connu un sort différent selon les différentes formes du récit connues à ce jour. À cet égard, le texte de l'Ambrosienne est éloquent : la scène de la tentative de la crucifixion semble avoir été censurée alors que les supplices du plomb fondu ou des pointes acérées ont été conservés (*Pass. gr. E*, 262 VII, 17-21). Le texte géorgien, quant à lui, ne contient pas la moindre allusion à une torture. Ces deux derniers témoignages laissent donc supposer qu'un réviseur orthodoxe a estimé que le supplice de la crucifixion ne convenait qu'à Jésus-Christ.

Les textes grecs, slavons et géorgien ne sont pas les seuls à avoir transmis la Passion épique d'Étienne. L'église Santo Stefano de Soleto, dans les Pouilles, construite probablement à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle[173], préserve un témoignage iconographique exceptionnel de cette Passion. La zone supérieure de la paroi méridionale de l'église est constituée de deux registres : le registre supérieur se compose de huit tableaux et le registre inférieur de sept. Caractéristiques de la peinture salentine

171. Voir P. Brown, *The Cult of the Saints*, Londres, SCM Press, 1981, p. 72.

172. Cf. supra chapitre 2, p. 96-104.

173. L'inscription dédicatoire, quasiment illisible, indiquerait la date de 1346/1347 pour la fondation de l'église ; une telle lecture reste cependant fort douteuse (voir M. Berger et A. Jacob, *La chiesa di S. Stefano a Soleto. Tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Lecce, Argo, 2007, p. 13).

du premier *Quattrocento*[174], les quinze scènes successives combinent deux cycles hagiographiques du protomartyr : la *Vita fabulosa* et notre Passion épique.

La *Vita fabulosa*[175], Vie latine datable au plus tard au xe siècle, narre l'enfance d'Étienne et sa prédication. Le registre supérieur de la paroi méridionale reprend les grands épisodes de ce cycle[176]. La *Vita fabulosa* peut se résumer comme suit : après la naissance miraculeuse du saint, Satan, qui avait pris forme humaine (*Sathan in figura hominis*), ravit l'enfant au berceau et y dépose à sa place une « idole (*ydolum*)[177]. » Il l'emporte dans les airs et l'abandonne dans le royaume de Troie. L'évêque du lieu, Julien, le recueille et l'instruit « dans toute la loi de Moïse (*in omni lege mosayca*). » Au cours d'une vision nocturne, un ange enjoint à Étienne de retourner en Judée pour y retrouver ses parents. Après ces joyeuses retrouvailles, Étienne se met à l'école de Gamaliel, se met à prêcher l'Évangile puis convertit quatre « villes » (*civitates*), l'Asie, la Cyrénaïque, la Cilicie et Alexandrie (*sic* !). Le cycle iconographique de Santo Stefano diffère toutefois de la *Vita*. Sur les deux derniers tableaux du registre supérieur et sur le premier du registre inférieur, Étienne convertit et baptise un cavalier. Selon M. Berger et A. Jacob, l'artisan s'est probablement inspiré de la vie d'un autre saint biblique, Philippe[178] ; l'eunuque que baptise Philippe serait ainsi représenté, de façon anachronique, sous les traits d'un cavalier en armure[179].

---

174. Voir L. Manni, *La chiesa di Santo Stefano di Soleto*, Galatina, Congedo editore, 2010, p. 82 : « La scena e l'intero ciclo di Santo Stefano, caratterizati da une fertile vena narrativa, una cura particolare per le fisionomie e un fare pittorico fluido di orientamento neogiottesco, con esiti espressionistici di altissima qualità, venivano segnalati (da R. Lorusso Romito) come "un momento nuovo e caratterizzante nell' ambito della pittura salentina del primo Quattrocento." »

175. Texte latin édité par B. de Gaiffier, « Le diable voleur d'enfants. À propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélemy », dans B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967 (SH 43), p. 181-184, à partir du manuscrit VI, 51 de la Marcienne de Venise (xve siècle). Le texte est aussi attesté dans un autre manuscrit, le n° cxvii du Mont-Cassin (x^e^-xie siècle).

176. Voir L. Manni, *La chiesa*..., p. 81-93 pour une description détaillée des tableaux figurant les épisodes remarquables de la *Vita fabulosa*.

177. Baudoin de Gaiffier propose de traduire par « créature infernale » (B. de Gaiffier, « Le diable voleur d'enfants... », p. 174). Selon une croyance médiévale, l'enfant qui n'avait pas été encore baptisé pouvait être la proie du diable. Celui-ci, profitant de l'inattention des parents, pouvait se saisir du nouveau-né et le remplacer par un « cambion, » fruit de l'union entre un incube et une succube. Ce cambion est souvent représenté par un diablotin, comme sur le premier panneau de la collection Städel à Francfort-sur-le-Main (xive siècle ; voir B. de Gaiffier, « Le diable voleur d'enfants... », p. 171-172 et fig. 1). Sur le sixième tableau du registre supérieur, le diable laisse une image du père d'Étienne Antiochus, endormi (voir L. Manni, *La chiesa*..., p. 84).

178. Cf. Ac 9, 26-40

179. Les deux auteurs relèvent la présence, sur les trois tableaux, d'un étendard à tête de maure ; ce blason fut fréquemment utilisé au Moyen Âge pour figurer les « infidèles orientaux ou les Africains » (M. Berger et A. Jacob, *La chiesa*..., p. 58-59).

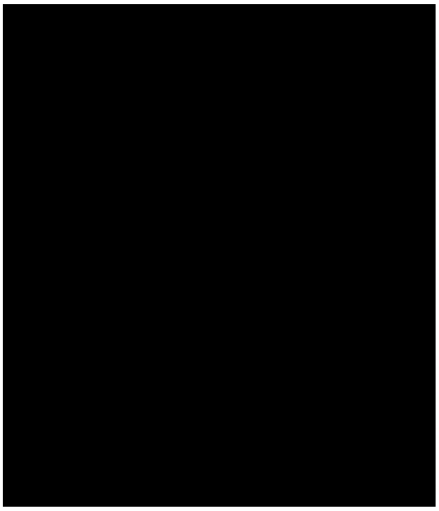


Fig. 8 : Saul frappe Étienne, fresque de l'église Santo Stefano de Soleto

C'est toutefois le registre inférieur qui retiendra notre attention. Alors que le premier tableau, celui du baptême du cavalier, se rattache au cycle de la *Vita fabulosa*, le deuxième représente le discours d'Étienne devant le Sanhédrin[180]. Le troisième tableau abandonne le récit canonique et rejoint notre Passion : on y voit Étienne battu par deux juifs, portant sur leur poitrine une rouelle, signe distinctif que les juifs devaient porter au Moyen Âge[181]. Cette scène correspond à *Pass. gr. D*, III, 13-14, où Caïphe et les grand-prêtres ordonnent la bastonnade d'Étienne.

Le tableau suivant (fig. 8) figure Saul, en habit court et noir, en train de frapper le saint à coups de bâton (*Pass. gr. D*, VI, 1-2). Gamaliel, vêtu de blanc mais dont le visage est légèrement effacé, tente de retenir Saul (*Pass. gr. D*, VI, 2-13).

Le quatrième tableau (fig. 9) représente l'épisode de la crucifixion avortée d'Étienne, présent dans le *Scor. gr.* 314 et les textes slavons. Ainsi raconte le texte de la *Passion grecque D* (VI, 17-20) : « Le jour suivant, assis sur les marches, il demanda qu'on l'amenât. Alors qu'on l'amenait pour le crucifier, un ange du Seigneur vint se tenir près de lui et le décrocha du bois. Étienne était indemne de toute blessure[182]. » La proximité de l'image avec le témoignage textuel est remarquable. Saul, sur la gauche du tableau, le doigt pointé vers le saint crucifié, dirige l'exécution. Les deux bourreaux, portant un couvre-chef en forme de turban oriental[183], fichent des clous dans les mains d'Étienne à l'aide de marteaux. Sur la droite, l'ange semble s'élancer pour arracher Étienne de sa croix.

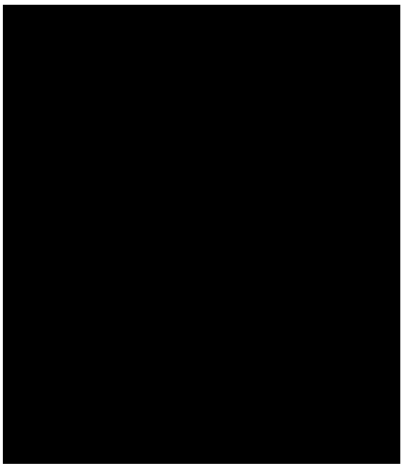


Fig. 9 : Crucifixion d'Étienne, fresque de l'église Santo Stefano de Soleto

180. Ac 7, 1-54.

181. Le port d'un habit distinctif pour les juifs et les musulmans fut préconisé par le canon 68 du quatrième concile du Latran en 1215 (cf. M. Berger, « Un inédit italo-grec... », p. 1381).

182. *Pass. gr. D*, VI, 17-20. Éd. S. O. Dolgov, p. 40 : Καὶ τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ καθίσας ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν προσέταξεν ἀχθῆναι αὐτόν. Καὶ ὡς ἤγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι, παραστὰς αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου καθεῖλεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἐγένετο ὁ Στέφανος ἄμωμος ἐκ τῶν πληγῶν·

183. D'après la description de L. Manni, *La chiesa*..., p. 98.

Le tableau suivant, dont la peinture est abîmée, semble représenter la torture du plomb fondu (*Pass. gr. D*., VI, 20-22). Enfin, le dernier tableau, un des plus grands de l'ensemble, figure en son centre la lapidation d'Étienne[184]. Dans la partie supérieure, les cieux s'ouvrent et le Fils apparaît à la droite de Dieu[185]. Sur la droite du tableau, l'âme du saint est emportée par un ange tandis que son corps gît sous un amoncellement de pierres.

Comme l'a déjà remarqué M. Berger, les peintures de Santo Stefano attestent la large diffusion de cette Passion, du monde slave jusqu'en terre italo-grecque. Le manuscrit de l'Ambrosienne, provenant de l'île de Corfou et daté du XIVe siècle, serait un témoin privilégié de la diffusion de cette passion du monde grec oriental en terre d'Otrante. Toutefois, l'*Ambr. gr.* 262 omet l'épisode de la crucifixion du protomartyr. Bien que le codex *Ambr. gr.* 262 ne soit sûrement pas la source immédiate du cycle iconographique de Soleto, il est probable que divers témoins textuels des *Passions grecques D* et *E* aient circulé en Italie du sud au bas Moyen Âge ; l'étonnante fidélité des peintures de Santo Stefano à la Passion apocryphe exclut, à notre sens, l'usage d'une source strictement orale.

C. Les Passions « canonisées »

Le cycle hagiopolite du protomartyr Étienne, dans ses moutures les plus tardives, est marqué par une mise en conformité de la Passion au texte canonique des *Actes des apôtres*. Le prétoire de Pilate est remplacé par le Sanhédrin, les *testimonia* apocryphes sont définitivement supprimés et ne subsiste que la lapidation comme supplice. De plus, ces Passions « canonisées » reprennent toutes, *in extenso*, le discours d'Étienne en Ac 7, 1-53. Ce qui reste des anciennes recensions est la mention de Gamaliel comme avocat d'Étienne face à Saul ; Gamaliel prend également soin de recueillir le corps pour l'inhumer dans sa propriété de Caphar Gamala. Un vague souvenir du baptême de Pilate se lit dans le baptême de Nicodème, trait caractéristique de ces Passions. En effet, alors que CANT 303 se terminait par le baptême de Pilate, les Passions « canonisées » se terminent par le baptême de Nicodème, décrit comme le neveu (ἀνεψιός) de Gamaliel[186]. Nicodème, une fois « illuminé » (baptisé), subit les représailles des juifs qui le rouent de coups. Gamaliel le recueille, l'héberge avant que son neveu ne meure de ses blessures.

184. Cf. Ac 7, 55-60.

185. Cf. Ac 7, 55-56.

186. Ce lien de parenté est propre à ces Passions et ne se retrouve pas ailleurs.

Trois Passions sont à signaler dans cette rubrique : la *Passion grecque A* (BHG 1649), la *Passion grecque C* (BHG 1649c) et la *Passion grecque F* (BHG 1649t). Commençons par BHG 1649c, édité et traduit par Bertrand Bouvier et François Bovon en 2004 à partir du codex *Vat. gr.* 679 (XIIe siècle)[187]. Deux autres manuscrits inédits de cette recension sont connus : le *Cod. Athon. Lavra* 459 (Δ 83 ; XII-XIIe s.) et le *Cod. Athon. Lavra* 1560 (Λ 70 ; XVIIe s.)[188]. La *Passion grecque C* se révèle très proche de la Passion épique, notamment du texte de la *Pass. gr. E* (*Ambr. gr.* 262). Il en reprend la trame générale mais s'en démarque à certains moments. Nous pouvons présenter les deux textes sous une forme synoptique, en reprenant le système de numérotation en paragraphes d'A. Strus pour les *Pass. gr. D* et *E*. Sont indiquées en gras les divergences remarquables de la *Pass. gr. C* :

Par.	Pass. gr. D et E	Pass. gr. C
I	Prologue situant l'action après l'Ascension Enquête des juifs, Pharisiens et Hellénistes au sujet de Jésus	= *idem* Enquête des juifs, Pharisiens et **Sadducéens** au sujet de Jésus
II	Étienne, homme sage et honoré, défend l'incarnation miraculeuse du Fils de Dieu	= *idem*[189]
III	Comparution devant Pilate	Comparution devant le **Sanhédrin**
IV	Dispute avec trois mille hommes Arrivée de Saul	**Discours d'Étienne (= *Ac* 7, 1-53)**
		Vision d'Étienne (= *Ac* 7, 55-59)
V	Dispute entre Étienne et Saul	
VI	Saul frappe Étienne Intervention de Gamaliel Tortures d'Étienne	= *idem*

187. F. Bovon et B. Bouvier, « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*, Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 309-330.

188. Cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 487$^{7-8}$.

189. Dans les deux recensions, le discours d'Étienne est quasiment identique : nous y retrouvons la citation paraphrasée d'Adam (Gn 3, 20), le massacre des Saints Innocents (cf. Mt 2, 16-18) et la descente aux Enfers du Christ.

VII	Nouveau discours d'Étienne citant des *testimonia* apocryphes	
VIII	Étienne détenu chez Alexandre	
IX	Étienne et ses compagnons amenés devant Saul Saul et la foule lapident Étienne	La foule lapide Étienne sur ordre de Saul
		Mort d'Étienne (= *Ac* 7, 60)[190] **Persécution contre l'Église (= *Ac* 8, 1-2)**
X	Gamaliel fabrique un cercueil pour le saint et le dépose dans sa propriété	Des **hommes pieux** fabriquent un cercueil pour Étienne Gamaliel recueille la dépouille
		Nicodème se fait baptiser puis est recueilli par Gamaliel

Nous le voyons, BHG 1649c omet de nombreux épisodes de la Passion épique et y ajoute des extraits substantiels, et assez fidèlement retranscrits, du texte canonique des *Actes des apôtres*. La seule concession au cycle hagiopolite semble être la présence de Gamaliel et de Nicodème. Pour ce dernier, il est évident que l'allusion à sa mort vise à conformer le récit de la Passion avec celui de l'*Épître de Lucien*. En effet, la *Passion grecque C* cherche à résoudre le problème de la présence du tombeau de Nicodème à côté de celui d'Étienne dans la *Révélation d'Étienne* : pour l'auteur la *Passion grecque C*, c'est Gamaliel lui-même qui a inhumé Nicodème (Abib n'est cependant pas mentionné au cours du récit). Par un anachronisme maladroit, le rédacteur de BHG 1649c mentionne aussi le prêtre Lucien, comme s'il était un contemporain des événements[191].

À BHG 1649c doit être rattaché la *Passion grecque F* (BHG 1649t), la recension du synaxaire de Constantinople pour la fête du 27 décembre, dont nous proposons une traduction dans le dossier de textes[192]. De la Passion épique, il ne reste que l'enquête

190. En *Pass. gr. C*, avant de dire « Seigneur, ne leur impute point ce péché », Étienne ajoute en s'adressant à Saul : « Saul, Saul, ce qu'aujourd'hui tu as commis contre moi, demain sera commis contre toi » (trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 329).

191. *Pass. gr. C* (éd. et trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 330-331)

192. Éd. H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 349-350. Il en existe une version slavonne (Pass. sl. C), éditée

initiale sur Jésus, une forme très abrégée du discours d'Étinenne, l'ensevelissement du saint par Gamaliel et le baptême de Gamaliel, Nicodème et Abib.

La *Passion grecque A* (BHG 1649), quant à elle, est une recension particulière : elle réunit, sous la forme d'une récit ininterrompu, l'invention, la Passion et la translation d'Étienne[193]. Dans l'édition d'Athanasios Papadopoulos-Kerameus[194], la Passion se situe au paragraphes 1 et 2[195]. Le premier paragraphe reprend, presque textuellement, le long passage d'Ac 6, 8-8,4. Le second paragraphe narre des événements déjà connus dans la *Passion grecque C* (BHG 1649c) : Gamaliel recueille le corps d'Étienne et l'ensevelit ; Nicodème, se fait baptiser, est battu puis finit ses jours chez son oncle Gamaliel. Le prêtre Lucien est également évoqué. Le seul ajout notable, valable aussi pour la notice du synaxaire, est la mention d'Abib (Ἀβελβούς) en fin de paragraphe 2, au sujet duquel il est dit :

> Le troisième gisant avec eux, du nom d'Abib, est un législateur (νομοθέτης) bien meilleur que lui [*scil*. Gamaliel] et un interprète (δεύτερος) de l'Écriture de Dieu, qui crut avec lui à la prédication de Dieu et, le même jour, fut illuminé dans le saint lavement par ses disciples[196].

La mention d'Abib sert à rendre la Passion conforme au récit de l'invention et de rendre compte de la présence d'un troisième tombeau à côté de celui du protomartyr. Ce passage allusif du manuscrit S. Sabba 224 n'est compréhensible qu'en vertu d'une lecture attentive de la Révélation du Lucien. En effet, dans *Révélation d'Étienne grecque A* (BHG 1648x), Gamaliel dit à Lucien lors d'une apparition :

---

dans le *Ménologe de Macaire* (Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2427-2428.)

193. Cf. F. Bovon, « The Dossier... », p. 296-297. Pour les manuscrits relevant de la recension BHG 1649, voir *clavis*, p. 625.

194. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 28-53. Athanasios Papadopoulos-Kerameus a utilisé pour son édition le manuscrit *S. Sabba* 224 (XIVe s.) et a indiqué dans l'apparat les variantes du *S. Sabba* 18 (Xe s.)

195. L'invention recouvre les paragraphes 3 à 9 et la translation des reliques à Constantinople les paragraphes 9 à 15.

196. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 30 : ὁ δὲ τρίτος σὺν αὐτοῖς κείμενος, οὗ τὸ ὄνομα Ἀβελβούς, ὑπάρχει νομοθέτης ὑπὲρ αὐτὸν δεύτερος τῆς τοῦ Θεοῦ Γραγῆς, ὃς [ἦν] σὺν αὐτῷ πιστεύσας τῷ τοῦ Θεοῦ κηρύγματι καὶ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ σὺν αὐτῷ φωτισθεὶς ἐν τῷ ἁγίῳ λουτρῷ ὑπὸ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν.

> Quant au troisième qui repose auprès de moi, c'est Abbibos, mon fils cadet bien-aimé, qui crut avec moi en la prédication du Christ et qui avec moi, son propre père, reçut le baptême le même jour de la main des disciples susmentionnés. Il était âgé de vingt ans et déjà instruit dans la Loi (νομομαθὴς) plus que moi, interprète (δευτερωτὴς) des Écritures, n'ayant aucunement conversé avec une femme, si ce n'est sa propre mère, mais ayant été élevé dans le Temple de Dieu en compagnie de Paul[197].

La dépendance de la *Passion grecque A* sur ce passage de la *Révélation d'Étienne* est manifeste. On comprend mieux, en outre, que νομοθέτης est une malencontreuse correction de νομομαθής et que le curieux δεύτερος de la Passion doit être compris comme une déformation de δευτερωτής, terme déjà utilisé dans la recension latine A de la *Révélation d'Étienne* pour désigner un docteur de la Loi ou un tannaïte[198]. En tout cas, au vu de cette recension, les éléments si caractéristiques du cycle hagiopolite demeurent circonscrits à la mention de Gamaliel. D'ailleurs, il est possible de se demander si ces allusions à Gamaliel et à sa famille ne sont pas tirées exclusivement de la *Révélation d'Étienne*. L'omission, par exemple, de l'enquête des juifs de Jérusalem en début de récit ou de la description de la sagesse extraordinaire d'Étienne, traits propres à la Passion hagiopolite aussi présents en BHG 1649c, nous conduit à supposer qu'il ne reste presque plus rien du cycle hagiographique hagiopolite.

Le dossier d'Étienne

Excursus n°3 : les Passions, Vies et Actes d'Étienne

Hormis le vaste cycle hagiopolite de la Passion du protomartyr Étienne, il existe une grande variété de Passions, d'Actes et de Vies d'Étienne qui ne se rattachent pas directement à l'ensemble des textes que nous avons étudiés jusqu'ici. En grec, tout d'abord, la *Pass. gr. B* (BHG 1649b)[199] est une des plus originales du dossier d'Étienne. Elle met en scène la confrontation entre Étienne et le roi Hérode. Relâché par Hérode, il est arrêté par les juifs, qui le lapident. Il est ensuite recueilli par les « enfants

197. *Rév. Ét. gr. A* (BHG 1648x), trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 96. Éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 97 : ὁ δὲ τρίτος σὺν ἐμοὶ κείμενος οὗτος ἐστὶν Ἄββιβος ὁ ἠγαπημένος μου υἱὸς ὁ μικρότερος ὁ σὺν ἐμοὶ πιστεύσας τῷ τοῦ Χριστοῦ κηρύγματι καὶ σὺν ἐμοὶ τῷ ἰδίῳ πατρὶ φωτισθεὶς ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ὑπὸ τῶν προμνημονευθέντων μαθητῶν, εἴκοσι ἐτῶν ὑπάρχων, νομομαθὴς ἤδη ὢν ὑπὲρ ἐμὲ καὶ δευτερωτὴς τῶν γραφῶν, ὃς γυναικὶ μηδόλως συντυχών, εἰ μὴ μόνον τῇ ἰδίᾳ μητρί, ἀλλ' ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ ἀνατραφεὶς μετὰ Παύλου.

198. Cf. supra p. 154.

199. Éd. et trad. A. Strus, « Una *haggada* familiare sulla passione e morte di S. Stefano Protomartire », *Salesianum* 60 (1998), p. 81-96.

des Hébreux » (οἱ παῖδες τῶν Ἑβραίων) puis enseveli sur le Mont des Oliviers. La famille d'Étienne, peu de temps après, retrouve son corps puis érigent un temple martyrial (ναὸν μαρτυρίου) pour reliques. Bien que l'intrigue de la *Pass. gr. B* diffère du cycle hagiopolite, on note quelques points de contact, comme la généalogie d'Étienne, qui est présenté comme le frère de Zachée, personnage que nous retrouvons en *Pass. géo. A*, 8[200]. Dans le monde latin est connue la *Vita fabulosa*, une Vie médiévale déclinée en recensions légèrement différentes : BHL 7848d[201], BHL 7848g[202], 7849[203]. Elle raconte la naissance, l'enlèvement d'Étienne par un cambion, son éducation auprès d'un évêque du nom de Julien puis les retrouvailles avec ses parents[204]. Une Vie copte d'Étienne (BHO 1086 ; CANT 300)[205] est l'une des plus surprenantes du dossier et ne semble dépendre d'aucune autre œuvre. Selon ce texte, Étienne, marié et père d'une jeune fille, décide de quitter sa famille pour vivre en ermite. Cependant sa fille tombe malade et la Vierge, au cours d'une apparition, lui enjoint de revenir chez lui pour s'occuper de sa fille souffrante. Finissant par s'exécuter, Étienne retrouve sa fille mais cette dernière expire dans ses bras. La Vie se termine par son élection comme diacre. Des Actes d'Étienne en arabe (CANT 301)[206] et en guèze[207] sont également connus (la version guèze est une traduction de l'arabe). Ces Actes racontent notamment le combat d'Étienne contre deux magiciens, reprennent fidèlement son discours d'Ac 7 et relatent son martyre conformément au texte biblique. En ce qui concerne les textes à usage liturgique, le synaxaire arabe jacobite (le 15 de *tūt*), édité par René Basset, résume le texte des Actes, la Révélation et la translation des reliques à Constantinople[208] ; la notice du synaxaire éthiopien, pour le 1er de *ṭerr*, se contente d'un résume d'Ac 6-8. En arménien, les catalogues mentionnent l'existence de Passions d'Étienne ; malheureusement, aucune n'a été à ce jour éditée[209]. Le synaxaire arménien de Ter Israël, pour les 18 et 19 *kʻałocʻ* (26 et 27 décembre), contient un éloge anonyme d'Étienne et un résumé de son martyre ; le

200. Cf. supra p. 269 ; 273.

201. Éd. G. Kaftal, « The Fabulous Life of a Saint », MKIF 17 (1973), p. 295-300.

202. Éd. B. de Gaiffier, « Le diable voleur d'enfants. À propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélemy », dans B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967 (SH 43), p. 181-184.

203. Éd. Monachorum ordinis S. Benediciti, *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, III, *Florilegium*, Abbaye du mont Cassin, Ex typographia Casinensi, 1877, p. 36-38.

204. Pour un résumé de l'intrigue de cette Vie, que nous avons déjà évoquée au sujet des fresques de Santo Stefano de Soleto, cf. supra p. 302.

205. Éd. et trad. Y. ʿAbd Al-Massīḥ Y., « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347 ; I. Guidi, « Frammenti Copti, N°CXXII », *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 47-50.

206. Y. Abd Al-Masīḥ et A. Khater, « An Arabic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », SOCC 13 (1968-1969), p. 162-198.

207. «D. Labadie, « Une version éthiopienne des Actes apocryphes du protomartyr Étienne. Édition, traduction et commentaire du manuscrit BnF d'Abbadie 110 (f. 81r-88r) », *Le Muséon* 128 (2015), p. 415-472.

208. R. Basset (éd.), *Le synaxaire arabe jacobite*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (PO 1.3), p. 268-270.

209. Cf. F. Bovon, « The Dossier... », p. 311.

texte mentionne toutefois la présence de Gamaliel, qui recueille la dépouille après la lapidation. En slavon, il existe de nombreux textes édités, dont la plupart se rattachent de la Passion hagiopolite d'Étienne. Cependant on notera l'existence d'une traduction slavonne de la notice du ménologe de Basile II[210]. Dans le martyrologe vieil-anglais est préservé un bref texte du martyre d'Étienne, précisant que son corps fut recueilli par Gamaliel après sa lapidation ; notons que la fin de ce texte interpole l'évocation d'un miracle tiré de la *Cité de Dieu*[211]. Enfin, une courte notice commémorative bilingue en moyen-irlandais et latin, préservée dans le *Leabhar Breac*, rappelle le martyre d'Étienne[212].

⁂

Bilan

Le cycle de la Passion hagiopolite d'Étienne compte parmi les monuments les plus originaux témoignant du culte en l'honneur du protomartyr durant l'Antiquité tardive. D'origine hiérosolymitaine, l'œuvre a connu une circulation en monde byzantin, slave et géorgien. Les hagiographes, s'emparant du texte canonique des *Actes*, ont procédé à une réécriture insolite et originale afin de composer une véritable geste hagiographique, dans laquelle Étienne tient le rôle du martyr parfaitement accompli, d'une endurance exceptionnelle dans les supplices et d'une compassion sans faille pour ses bourreaux. L'helléniste martyrisé des Actes est devenu un véritable héros de la sainteté chrétienne.

L'étude de cette Passion hagiopolite, dans ses diverses réécritures, permet de véritablement saisir le texte hagiographique comme un objet se transformant au gré du temps et des communautés dans lesquelles il se diffuse. Se dessine, dans ce cycle à l'origine et à l'histoire si singulières, la vitalité de l'écriture hagiographique, toujours mouvante et sans cesse renouvelée. Alors que le culte est associé à un lieu fixe, l'œuvre

210. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2386-2387.

211. C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 38-39 ; G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 6-9. Au sujet de ce miracle, il s'agit de la résurrection d'un enfant écrasé par un charriot après que se mère l'eut déposé à la *memoria* de Calama (voir Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 16 ; éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583).

212. R. Atkinson (éd.), *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 81-82 et p. 324-325 pour une traduction anglaise.

écrite circule avec fluidité ; tandis que le culte est régi par des pratiques liturgiques contraignantes, le texte se prête aux libertés de la réécriture. Toutefois, le texte hagiographique n'est jamais totalement découplé de la liturgie et du pèlerinage ; l'œuvre hagiographique épouse aussi les évolutions des pratiques cultuelles et liturgiques. Comme nous l'avons vu avec l'exemple de la « pierre d'Étienne », qui apparaît dans certaines recensions, l'écriture de la Passion accompagne et documente les continuelles recompositions de la géographie sacrée de la Palestine des Ve et VIe siècles.

Bien plus, il est possible de faire l'hypothèse que cette Passion, produite originellement dans le milieu de Juvénal au début du Ve siècle, fut appropriée par les desservants et la communauté de l'église du Cédron, laquelle conservait la pierre d'Étienne, un *locus sanctus* que l'auteur de la Passion épique semble particulièrement vénérer. La réécriture de la Passion primitive, effectuée dans le cercle de l'église de la vallée de Josaphat, ajouta la mention à la pierre d'Étienne, qui constituait dorénavant un lieu de pèlerinage connu et susceptible d'attirer des pèlerins dans ce sanctuaire. Cela est d'autant plus probable que Juvénal et la communauté de l'église du Cédron semblent avoir conservé des liens forts jusqu'en 451, notamment en raison de leur appartenance commune au courant miaphysite[213]. Il paraît donc concevable que la Passion primitive ait circulé facilement du cercle de Juvénal à la communauté du Cédron. Cette supposition permet même d'affiner la datation de la construction de l'église de l'est de Jérusalem. Elle n'est pas mentionnée dans la *Pass. géo. A*, ce qui signifie que l'église abritant la pierre d'Étienne n'était pas encore construite dans les années 430, décennie durant laquelle la *Pass. géo. A* aurait été rédigée. D'après Jean Rufus, l'église existait déjà avant 451, année de la tenue du concile de Chalcédoine[214]. Ainsi, l'érection de l'église de Juvénal est à situer entre 431 et 451. C'est, probablement, avant la translation d'une partie ou de l'intégralité de la pierre d'Étienne au *diakonikon* de Sion, au cours du Ve ou du VIe siècle, que la Passion épique fut écrite, dans le milieu de la communauté de la vallée de Josaphat. Comme pour la *Révélation d'Étienne*, cette hypothèse conforterait l'idée que le texte hagiographique représente un puissant support pour la légitimation d'un sanctuaire et du culte qu'il promeut. Œuvre hagiographique, la Passion épique n'en demeure pas moins un outil idéologique au service de l'église du Cédron et de sa communauté.

213. Cf. supra chapitre 4, p. 238-247.

214. Cf. supra p. 246-247.

CHAPITRE 6

LES DATES DE LA SAINT-ÉTIENNE : PRATIQUES LITURGIQUES ET CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES EN PALESTINE AUX V^E ET VI^E SIÈCLES

À la lecture des documents liturgiques, il apparaît que la Saint-Étienne, la fête annuelle commémorant son martyre, est tantôt placée le 26 décembre, tantôt le 27. Cependant, les plus anciens témoins de la Saint-Étienne s'accordent sur le 26 décembre. Le déplacement du 26 au 27 décembre, qui semble s'être initialement produit au cours du ve siècle à Jérusalem, se propagea dans toutes les autres régions de la *pars Orientis* de l'Empire. Ce phénomène illustre l'immense influence de la liturgie hagiopolite sur les autres liturgies de l'Orient chrétien[1]. Cependant la date originale, celle du 26, fut maintenue jusqu'aujourd'hui en Occident (Italie, Gaule) et chez les Arméniens[2].

Nous tenterons, dans le cadre de ce chapitre, d'établir les raisons pour lesquelles la date du 26 fut maintenue dans certaines communautés, tandis que celle du 27 fut adoptée ailleurs. Il conviendra, pour cela, d'insérer les questions calendaires dans le cadre plus général des pratiques liturgiques concurrentes, étroitement liées à des appartenances ecclésiales distinctes. En effet, la commémoraison[3] annuelle d'un saint ne se réduit pas à une question de date ; elle atteste aussi l'existence d'un culte plus large, centré sur des sanctuaires et pratiqué par des communautés au profil bien défini. En particulier, on se demandera dans quelle mesure ce déplacement, apparu au milieu du ve siècle, est à rapprocher des dissensions qui émergèrent dans le sillage du concile de

1. Cf. A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne — Paris, éditions de Chevetogne, ³1953, p. 6 : « En effet, c'est sur toute l'antiquité chrétienne que Jérusalem a exercé une action considérable grâce à la fréquence des pèlerinages qui visitaient ses sanctuaires. Cette attraction de la Palestine se fit sentir avec une intensité particulière sur les moines et les populations de l'Arménie et de la Géorgie ; aussi bien, le monde chrétien de ces pays est-il manifestement plus tributaire que tout autre culte de la Ville sainte. D'autre part, Constantinople elle-même finit par la subir au temps de l'iconoclasme, où les moines studites, dans leur résistance au pouvoir politique, poursuivirent l'œuvre du monachisme palestinien. »

2. Pour un résumé de la question de la date de la Saint-Étienne, voir L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, de Boccard, ⁵1920, p. 281-283 et RAC II, col. 83-88.

3. Dans le langage liturgique, le terme « commémoraison » est à privilégier. Celui de « commémoration » s'applique de préférence à la sphère profane.

Chalcédoine. Les conflits doctrinaux et ecclésiologiques qui secouèrent la Palestine aux Ve et VIe siècles ont-ils eu des répercussions sur les pratiques liturgiques et, *in fine*, sur la date de la célébration de la Saint-Étienne ? Avant d'analyser la question du déplacement de la Saint-Étienne du 26 au 27 décembre, il sera nécessaire de retracer les mentions de sa commémoraison, avant et après l'invention de ses reliques, dans les plus anciens documents à disposition. Ensuite, nous tenterons de déceler à quel moment et dans quelles circonstances ce déplacement eut lieu puis se généralisa dans des parties importantes de la chrétienté tardo-antique, notamment dans les mondes byzantin et syriaque.

A. La commémoraison du martyre d'Étienne avant l'invention de 415

La date du 26 décembre a la faveur des témoignages patristiques antérieurs à l'invention des reliques d'Étienne. En premier lieu, celui d'Aphraate, écrivain syriaque du IVe siècle, est à relever. Dans sa vingt et unième *Démonstration*, il cite la liste des martyrs qui succombèrent après Jésus :

> Le martyre de Jésus fut le plus grand et le meilleur : il surpassa en tribulation et en confession tous ceux d'autrefois et tous ceux à venir. Puis il y eut Étienne le martyr fidèle (*sāhdā mhaymnā*), que les juifs lapidèrent. Simon et Paul furent des martyrs parfaits. Jacques et Jean marchèrent sur les traces de leur maître le Messie[4].

En raison du relatif silence du Nouveau Testament, et des *Actes* en particulier, sur la mort des apôtres, il paraît douteux que la succession établie ici par Aphraate soit fondée sur une chronologie historique. Elle correspond plutôt à l'ordre de certains calendriers liturgiques, comme l'illustre le *Calendrier palestino-géorgien* : après la Saint-Étienne vient la fête des saints Pierre, Paul et Jean l'apôtre. Le jour suivant, le 29 décembre, sont commémorés ensemble Jacques et Jean l'évangéliste[5]. Le *Lectionnaire arménien* de Jérusalem commémore, selon un ordre analogue, Étienne, Paul et Pierre, Jacques et Jean[6]. Enfin le *Bréviaire syriaque* de 411 reprend une telle succession mais la fête de Jean et Jacques (27 décembre) et celle de Pierre et Paul se trouvent inversées

4. Aphraate, *Dém.*, XXI, 23 (trad. M.-J. Pierre, SC 359, p. 838-839). Éd. J. Parisot, PS I, 1, col. 988 : ܘܟܠ ܕܐܬܪܓܡ ܗܘܝܬ ܒܫܗܕ: ܗܐ ܒܟܪ ܚܕ ܫܗܝܕܐ ܕܐܬܪܓܡ ܗܘܐ ܒܫܗܕ ܘܫܦܝܪ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫ ܕܐܬܝ ܘܩܕܡ ܗܘܐ ܒܫܗܕ ܫܗܝܕ ܕܫܪܪ ܗܘܐ ܒܫܗܕ

(28 décembre)[7]. Notons que les paires d'apôtres, Simon Pierre et Paul d'un côté, et Jacques et Jean de l'autre, se répondent dans le texte d'Aphraate et dans les calendriers. Si, d'après Aphraate, Étienne vient se placer après Jésus-Christ, la commémoraison de ce dernier correspondrait-elle à la Nativité ? Aphraate mentionne le « martyre (*sāhdūtā*) de Jésus » et non sa naissance. Dans le contexte de l'exposé XXI consacré aux persécutions, on peut supposer que le Père syriaque a substitué, pour les besoins de son propos l'évocation de la Passion du Christ à celle de sa naissance. Si tel est le cas, il demeure intéressant de noter qu'Aphraate offre un témoignage très ancien de la commémoraison de la Nativité avant la fête du protomartyr. Si la date de rédaction des *Démonstrations* (336-345) s'accorde mal avec les dires de Jean Chrysostome, selon lequel la fête de Noël fut introduite en Syrie à la fin du IVe siècle[8], il est toutefois possible d'envisager que cette fête était déjà connue au début du IVe siècle hors des milieux antiochiens. D'ailleurs, le plus ancien martyrologe syriaque connu, le *Bréviaire syriaque*, provenant d'un original grec de la première moitié du IVe siècle[9], commence au 26 décembre. Selon B. Botte, le fait que « sa liste commence au 26 décembre indique bien que l'année liturgique commençait à Noël[10] » : une telle disposition de l'année liturgique supposerait une pratique, ou du moins une connaissance, de la célébration de la Nativité bien plus ancienne que ne le suggère le témoignage de Jean Chrysostome. Selon une hypothèse moins audacieuse, si la succession des saints Pierre, Paul, Jacques et Jean après Étienne reste déterminée par des considérations liturgiques, le choix d'Étienne à la suite de Jésus pourrait aussi s'expliquer par la chronologie biblique, d'après laquelle le diacre apparaît bien comme le premier persécuté pour sa foi après Jésus[11]. Résumons notre précédente réflexion : si Aphraate a manifestement repris, à l'évocation des premiers martyrs du Nouveau Testament, une liste de caractère liturgique, il ressort qu'Étienne se place immédiatement entre Jésus et les apôtres Pierre et Paul ; cela pointerait, au regard des calendriers liturgiques que nous détaillerons ci-après, vers la date du 26 décembre.

---

7. *Bréviaire syriaque*, éd. F. Nau, PO 10.1, p. 11.

8. Dès 386 ou 388 selon B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, abbaye du mont César, 1932 (TEL 1), p. 24. Pour le texte de Chrysostome, voir *In diem natalem D. N. Iesu Christi* (CPG 4334), éd. PG 49, col. 351-362.

9. Voir R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources — Ses méthodes — Son histoire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000[2] (SH 80), p. 25. K. Schäferdiek, « Bemerkungen zum Martyrologium Syriacum », AnBoll 123 (2005), p. 7, propose de le dater à partir de 339 ou 340.

10. B. Botte, *Les origines*..., p. 25. Cf. R. Aigrain, *L'hagiographie*..., p. 23 au sujet du *Bréviaire syriaque* : « Ces jours partent du 26 décembre (l'original partait du 25, comme le prouve l'utilisation hiéronymienne, mais l'adaptateur syrien a laissé de côté la Nativité que son église ne célébrait que le 6 janvier) et vont jusqu'au 24 novembre. » Cf. K. Schäferdiek, « Bemerkungen... », p. 10 : « Es beginnt mit dem 26. Dezember und setzt demnach das Weihnachtsfest als liturgischen Jahresanfang voraus. »

11. Notons cependant qu'Aphraate semble considérer Jésus comme le premier martyr et non pas Étienne.

Ensuite, Grégoire de Nysse (mort après 394), dans son oraison funèbre prononcée en l'honneur de son frère Basile (CPG 3185), mort le 1er janvier 379, dit de la Nativité qu'elle est la première fête de l'année. La désignant par le terme de θεοφάνεια[12], Grégoire estime qu'elle est la plus insigne des solennités et la considère à part des autres car :

> la grâce advenue lors de la théophanie du Fils unique, qui fut révélée au monde par sa naissance d'une vierge, n'est pas simplement une sainte solennité mais la plus sainte et la plus importante d'entre toutes[13]. Comptons donc les autres (solennités) à la suite de celle-là. Les apôtres et les prophètes commencèrent, à nos yeux, le chœur spirituel, car les deux charismes qui les distinguaient en tout étaient l'esprit apostolique et celui de prophétie. Or les voici : Étienne, Pierre, Jacques, Jean, Paul. Ensuite, après eux, le berger et maître[14], ayant conservé son propre ordre, vient présider à la fête qui nous concerne maintenant[15].

Grégoire de Nysse invoque la succession des charismes énoncée par Paul dans la *Première épître aux Corinthiens* (1 Co 12, 28)[16] pour l'appliquer à l'ordre des fêtes du début de l'année. Étienne, Pierre, Jacques et Jean sont les premiers à être commémorés après le Seigneur, car ils possèdent à la fois les dons (ou charismes, χαρίσματα) apostolique et prophétique, les deux premiers que Dieu dispensa à l'Église. Le témoignage de Grégoire est plus explicite que celui d'Aphraate : selon l'ordre (τάξις) des fêtes commençant l'année liturgique[17], Étienne prend place après Jésus et avant les

12. La Théophanie dont parle Grégoire est bien la naissance du Christ et non son baptême. La dénomination des fêtes reste encore flottante au IVe siècle. Après l'introduction graduelle de Noël en Asie Mineure, le terme ἡ θεοφάνεια (ou τὰ θεοφάνια) vint à désigner Noël (25 décembre), tandis que l'Épiphanie ou baptême du Christ (6 janvier) fut désormais connue sous le nom de τὰ φῶτα (voir B. Botte, *Les origines*..., p. 29-31 pour un excellent résumé de la question).

13. Le substantif χάρις peut, comme ici, signifier la manifestation de la grâce lors d'un office ecclésiastique ou même désigner l'office lui-même (voir Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1517).

14. Il s'agit de Basile de Césarée, dont la fête est le 1er janvier.

15. Grégoire de Nysse, *In Basilium fratrem* (CPG 3185) 109, 12-110, 1. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 109-110 : ἡ γὰρ ἐπὶ τῇ θεοφανείᾳ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ χάρις ἡ διὰ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως ἀναδειχθεῖσα τῷ κόσμῳ οὐχ ἁπλῶς ἐστιν ἁγία πανήγυρις, ἀλλὰ ἁγίων ἁγία καὶ πανήγυρις ἐστι πανηγύρεων. οὐκοῦν τὰς μετ' αὐτὴν ἀριθμήσωμεν. πρῶτον ἡμῖν ἀπόστολοί τε καὶ προφῆται τῆς πνευματικῆς χοροστασίας κατήρξαντο · τὰ δύο γὰρ πάντως περὶ τοὺς αὐτούς ἐστι χαρίσματα, τό τε ἀποστολικὸν πνεῦμα καὶ τὸ τῆς προφητείας. εἰσὶ δὲ οὗτοι · Στέφανος, Πέτρος, Ἰάκωβος, Ἰωάννης, Παῦλος. εἶτα μετὰ τούτους φυλάξας τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἐξάρχει τῆς παρούσης ἡμῖν πανηγύρεως ὁ ποιμὴν καὶ διδάσκαλος.

16. « Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues » (trad. TOB 2010).

17. Voir V. M. Limberis, *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, New York,

autres apôtres. Dans son *Encomium sur Étienne I* (*In sanctum Stephanum I* ; CPG 3186), l'évêque le dit en termes encore plus clairs :

> Combien agréable est la succession des bienfaits, combien douce est la poursuite de la joie ! Une fête laisse place à une autre et nous recevons une grâce pour une grâce. Hier c'est le Seigneur de toutes choses qui nous a conviés, aujourd'hui c'est l'imitateur du Seigneur[18].

Dans sa seconde homélie dédiée à saint Étienne (*In sanctum Stephanum II* ; CPG 3187), Grégoire de Nysse signale que la Saint-Étienne précède la fête des saints apôtres Pierre, Jacques et Jean, qui a lieu le 27 décembre[19]. En raison de la maladie ou de la fatigue, Grégoire n'a pas pu célébrer la Saint-Étienne au jour approprié et décide, dans son homélie, de commémorer en même temps le protomartyr et les apôtres. Grégoire confirme ainsi que la Saint-Étienne se situe entre Noël et les Saints-Apôtres, ce qui laisse entendre qu'elle se place bien au 26 décembre :

> Car il faut que nous, qui l'avons ainsi négligé, nous acquittions de ce que nous devons au protomartyr — ce que la faiblesse du corps ne nous a pas permis d'accomplir hier — et célébrer aujourd'hui sa propre mémoire avec les saints apôtres[20].

Toujours au IVe siècle, Astère d'Amasée, s'inspirant manifestement de la première homélie sur Étienne de Grégoire de Nysse[21], rappelle que la célébration de la Nativité a lieu la veille de la commémoraison de saint Étienne. Devant les fidèles assemblés pour la fête du protomartyr, Astère déclare :

> Ainsi nous apprîmes hier, à l'occasion de la fête annuelle et traditionnelle, que naquit le Sauveur du monde, celui qui, dépourvu de chair, revêtit la

---

OUP, 2011, p. 42 sur le calendrier de commémoraison des martyrs selon les Pères cappadociens.

18. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I*, 75, 5-7. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 75 : Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία, ὡς γλυκεῖα ἡ τῆς εὐφροσύνης διαδοχή. ἰδοὺ γὰρ ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς καὶ χαρὶν ἀντιλαμβάνομεν χάριτος. χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς δεσπότης εἱστίασε, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ δεσπότου.

19. Cf. *Bréviaire syriaque*, éd. F. Nau, PO 10.1, p. 11.

20. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II*, 98, 19-22, Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 98 : δεῖ γὰρ ἡμᾶς οὕτω παραδραμόντας τῷ πρωτομάρτυρι τὴν ὀφειλομένην ἀποδοῦναι, ἣν χθὲς ἀποπληρῶσαι τὸ ἀσθενὲς τοῦ σώματος οὐκ ἐπέτρεψε, καὶ σήμερον τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις τὴν οἰκείαν μνήμην ἀποπληρῶσαι.

21. B. Dehandschutter, « A Homily on Stephen the First Martyr », dans J. Leemans et alii (éds), *'Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-450)*, Londres — New York, Routledge, 2003, p. 175 : « Most near to Asterius' work, however, we must situate the two homilies by Gregory of Nyssa, the first of which may have been a direct source of inspiration to Asterius. »

> chair et qui, sans corps, endossa un corps. Nous apprîmes ensuite qu'il consentit, pour nous, à des souffrances et qu'il ne fut élevé sur le bois qu'à la seule fin de notre propre bienfait. Nous voyons aujourd'hui le valeureux combattant être lapidé pour lui afin qu'il paie, de son sang, la grâce prodiguée pour le sang[22].

Le témoignage de Grégoire de Nysse et d'Astère d'Amasée pour l'Asie mineure est corroboré par celui des *Constitutions apostoliques*, recueil syrien datant des alentours de 380[23] et contenant la *Didascalie des Apôtres*, la *Didachè* et la *Tradition apostolique*. Sont énumérés, au livre VIII, 33, les jours fériés. Après la fête de l'Épiphanie, que l'auteur désigne à la fois comme la célébration de la naissance du Christ et de son baptême, sont immédiatement mentionnés les « jours des apôtres » (τὰς ἡμέρας τῶν ἀποστόλων) que les fidèles sont tenus de considérer comme chômés :

> Ils chômeront les jours des apôtres, car étant vos maîtres, ceux-ci vous ont conduits au Christ et vous ont rendus dignes de l'Esprit saint. Ils chômeront le jour du premier martyr, Étienne, et des autres saints martyrs qui ont préféré le Christ à leur propre vie[24].

Ce passage semble suggérer que la Saint-Étienne est le premier de ces « jours des apôtres » qui suivent le 25 décembre. Les autres apôtres pourraient désigner Paul, Pierre, Jacques et Jean, dont les fêtes se succèdent après la Saint-Étienne conformément à certains documents liturgiques anciens comme le *Lectionnaire arménien* et le *Bréviaire syriaque*.

D'après les témoignages plus tardifs mais non moins précieux au sujet de la date de la Saint-Étienne, celui du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) concerne notamment l'usage liturgique à Jérusalem et les territoires environnants. Dans une lettre

---

22. Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 1, 2. Éd. C. Datema, p. 165 : Χθὲς μὲν οὖν ἐμάθομεν διὰ τῆς ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἑορτῆς, ὅτι ἐγεννήθη ὁ τοῦ κόσμου Σωτὴρ καὶ ὁ ἄσαρκος τὴν σάρκα ἠμφιάσατο καὶ ὁ ἀσώματος ἐνεδύσατο σῶμα, εἶτα ὅτι καὶ πάθη ὑπὲρ ἡμῶν κατεδέξατο καὶ ὑψώθη ἐπὶ τοῦ ξύλου οὐχ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς ἢ ὑπὲρ ἡμετέρας προνοίας. Σήμερον δὲ βλέπομεν τὸν γενναῖον ἀγωνιστὴν ὑπὲρ ἐκείνου καταλιθούμενον, ἵνα αἵματι ἀποτίσῃ τὴν ὑπὲρ αἵματος χάριν.

23. Pour la datation des *Constitutions apostoliques*, voir M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, I, Paris, Cerf, 1985 (SC 320), p. 57-60. Sur l'auteur de cette œuvre, qui pourrait être l'arien Julien selon D. Hagedorn, voir D. Hagedorn, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1973 (PatTS 14), p. XLI-LII.

24. *Const. apost.*, VIII, 33, 8-9, trad. modifiée de M. Metzger, SC 336, p. 243. Éd. M. Metzger, SC 336, p. 242 : Τὰς ἡμέρας τῶν ἀποστόλων ἀργείτωσαν · διδάσαλοι γὰρ ὑμῶν εἰς Χριστὸν κατέστησαν καὶ Πνεύματος ὑμᾶς ἠξίωσαν ἁγίου. Τὴν ἡμέραν Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος ἀργείτωσαν καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων μαρτύρων τῶν προτιμησάντων Χριστὸν τῆς ἑαυτῶν ζωῆς.

au catholicos arménien Grégoire II, il rappelle qu'à l'époque de l'empereur Arcadius (395-408) la saint-Étienne était célébrée le lendemain de la Nativité :

> À cette époque, des hommes de Jérusalem furent poussés par l'Esprit saint, et ils firent des recherches et des écrits sur cette affaire des fêtes qui n'étaient pas célébrées comme il faut, parce qu'on fêtait la Nativité le soir à Bethléem, puis on partait cette nuit même, avec hâte et peine, pour le Jourdain où on célébrait l'Épiphanie aussi en grande hâte pour retourner à Jérusalem faire la fête de saint Étienne à l'endroit où il avait été lapidé et enseveli, car, après cette fête dominicale de la Nativité et de l'Épiphanie, on célébrait celle de saint Étienne[25].

Le déroulement des vigiles et fêtes que Jean X décrit correspond étroitement au récit de la *Vie de Mélanie* pour les 25 et 26 décembre de l'année 439. Le 25, Mélanie la Jeune se rend à Bethléem pour la Nativité puis, le lendemain, au *martyrion* (ἐν τῷ μαρτυρίῳ) d'Étienne pour la « mémoire de sa dormition » (ἡ μνήμη τῆς κοιμήσεως)[26]. Si ce dernier témoignage étaie les propos du patriarche Jean X, d'autres points invitent à la plus grande circonspection. En effet, la fête de la Nativité, le 25 décembre, ne fut introduite à Jérusalem qu'à l'époque de Juvénal (422-458), alors que l'auteur situe l'action sous l'empereur Arcadius (395-408). En outre, un culte en l'honneur d'Étienne ne semble pas avoir existé dans la Ville sainte avant l'invention de ses reliques en 415. Jean X place ainsi à l'époque du *basileus* Arcadius des pratiques qui ne pouvaient être en usage qu'à partir de la première moitié du v[e] siècle. Son témoignage n'est toutefois pas à écarter absolument en raison de quelques concordances que l'on constate la *Vie de Mélanie*.

Le *Bréviaire syriaque* ou *Abrégé syriaque* est un martyrologe achevé en 411 à Édesse et préservé dans un manuscrit du British Museum, l'*Add.* 12150. Il est la traduction d'un martyrologe grec perdu de la première moitié du IV[e] siècle, originaire de Nicomédie et que le *Martyrologe hiéronymien* utilise aussi comme source[27]. Il débute au 26 décembre,

---

25. Trad. modifiée de F. Nau, « Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) au catholique arménien Grégoire II (1063-1105) », ROC, 2[e] série, 7 (1912), p. 196. Éd. F. Nau, « Lettre du patriarche... », p. 175 : ܗܘ ܕܚܙܐ ܠܗ ܠܐܢܫܐ ܕܐܬܘ ܒܗ ܘܐܙܠܘ ܠܗ ܒܫܘܠܡܐ ܒܝܘܡ ܗܢܐ ܠܝܠܝܐ ܕܒܝܬ ܠܚܡ ܘܡܢ ܬܡ ܐܙܠܘ ܠܐܘܪܚܐ ܕܝܘܚܢܢ ܕܡܥܡܕ ܒܗ ܘܡܢ ܬܡ ܐܙܠܘ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܝܘܡ ܐܚܕ ܒܫܒܬܐ ܠܡܥܒܕ ܬܫܡܫܬܐ ܕܣܛܦܢܘܣ ܕܗܘ ܒܐܬܪܗ ܕܐܬܪܓܡ ܘܐܬܩܒܪ ܕܐܝܟ ܕܒܬܪ ܗܕܐ ܕܚܓܐ ܕܝܠܕܘܬܐ ܘܕܬܓܠܝܐ ܕܡܪܢ ܐܬܝܠ ܠܗ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܣܛܦܢܘܣ ܩܕܡ ܟܠ ܫܢܬ ܒܝܘܡ ܐܚܕ ܒܫܒܬܐ ܠܡܥܒܕ ܬܫܡܫܬܐ ܕܣܛܦܢܘܣ ܗܘ ܕܐܬܪܓܡ ܘܐܬܩܒܪ ܒܐܬܪ ܕܐܬܝܠܕ ܘܐܬܓܠܝ ܡܪܢ

se termine au 24 novembre et présente la succession suivante pour le début de l'année liturgique[28] :

26 décembre : Étienne

27 décembre : Jean et Jacques apôtres

28 décembre : Paul et Simon Pierre

Les témoignages patristiques et liturgiques précédemment recueillis confirment que le martyre d'Étienne, avant l'invention de ses reliques en 415, était célébré le lendemain de la Nativité, le 26 décembre. La raison pour laquelle la Saint-Étienne fut placée le lendemain de la Nativité demeure peu claire. Néanmoins, nous pouvons faire l'hypothèse suivante, qui mériterait d'être examinée plus à fond. En effet, comme le laisseraient entendre Aphraate et Grégoire de Nysse, cités plus haut, il semble que la place d'Étienne, en second après Jésus, soit justifiée par la chronologie du récit biblique. Commémoré et célébré comme le premier disciple du Christ à mourir pour sa foi, Étienne ouvre la lignée des saints martyrs de l'Église, dans laquelle suivront les apôtres Jean, Jacques, Pierre et Paul. La place d'Étienne au 26 décembre, après Jésus, dépend donc d'une lecture historicisante du texte des *Actes des apôtres* : Étienne est le premier, chronologiquement, à subir le martyre après Jésus-Christ. Toutefois, cette interprétation est subordonnée à un critère théologique, qui insiste sur la centralité de la mort en martyre. En effet, c'est le martyre des disciples de Jésus qui détermina leur succession dans le calendrier et, en conséquence, la place d'Étienne en second après Jésus. En effet, si Pierre apparaît avant Étienne dans le texte des *Actes*, et commence à prêcher l'Évangile avant lui, il se place pourtant après lui parce qu'il meurt en martyre à sa suite. Cette donnée calendaire confirme ainsi la précocité et l'importance de la tradition plaçant Étienne comme premier martyr du christianisme[29].

B. La commémoraison du martyre d'Étienne après 415

Si Étienne devait encore être célébré le 26 dans tout l'Occident, il fut commémoré en Orient le 27 décembre à partir du ve siècle. Nous tâcherons de définir les causes et les origines d'une telle évolution qui, voyant le jour en Palestine, marqua durablement les liturgies byzantine et syriaque. Pour cela, nous proposerons un panorama des dates de la Saint-Étienne après l'invention de 415, dans les aires géographiques pour lesquelles nous disposons de documents appropriés.

28. *Bréviaire syriaque*, éd. F. Nau, PO 10.1, p. 11.

29. Cf. chapitre 2, p. 83-96.

1. La perpétuation du 26 décembre en Occident et en Arménie

La date du 26 décembre est celle qui fut universellement retenue en Occident, jusqu'à nos jours. Parmi les plus anciens témoins, le *Calendrier de Carthage* du ve siècle[30] présente la liste suivante pour la fin du mois de décembre :

8 des calendes de janvier (= 25 décembre) : Noël

7 des calendes de janvier (= 26 décembre) : Étienne

6 des calendes de janvier (= 27 décembre) : Jean Baptiste et l'apôtre Jacques

5 des calendes de janvier (= 28 décembre) : Saints-Innocents[31]

La coutume de célébrer Étienne le 26 est celle à laquelle s'attache Augustin d'Hippone au cours des années qui suivent de peu l'invention des reliques du saint. Dans son premier sermon pour la fête de la Saint-Étienne (*In Natali Stephani martyris I*)[32], prononcé aux alentours de 425, l'évêque d'Hippone signale que la Saint-Étienne succède immédiatement à Noël :

> Nous célébrâmes hier l'anniversaire[33] du Seigneur, nous célébrons aujourd'hui l'anniversaire du serviteur. Mais si ce fut hier l'anniversaire de la naissance du Seigneur, c'est aujourd'hui l'anniversaire du couronnement du serviteur. Si ce fut l'anniversaire du jour où le Seigneur revêtit notre chair, c'est l'anniversaire de celui où le serviteur déposa la sienne. Si ce fut l'anniversaire du jour où le Seigneur est devenu semblable à nous, c'est l'anniversaire de celui où le serviteur est devenu proche du Christ. En effet, de même que la naissance du Christ rapprocha celui-ci d'Étienne, ainsi la mort d'Étienne unit ce dernier au Christ[34].

---

30. La partie primitive du document est antérieure à 467 (voir R. Aigrain, *L'hagiographie*..., p. 21).

31. *Calendrier de Carthage*, éd. L. Duchesne, Acta SS., nov. II, 1, p. LXXI.

32. Augustin d'Hippone, *Sermon* 314, éd. PL 38, col. 1425-1426.

33. Victor Saxer traduit le latin *natalis* par « anniversaire » bien que la traduction « naissance » soit acceptable. Augustin contraste bien la naissance charnelle du Christ avec la naissance céleste du martyr (*moriendo coniunctus est Christo*), qui a lieu au moment même de son trépas sur terre (*suae carnis indumentum abiecit*). Toutefois Augustin use à plein de la polysémie de l'adjectif substantivé *natalis*, qu'il prise particulièrement (aussi sous la forme *natale*, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55), p. 171). Voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 549 pour les différents sens de *natalis* : « naissance », « anniversaire de naissance », « Nativité » ou encore « fête d'un saint ».

34. Augustin d'Hippone, *Sermon* 314, 1 ; trad. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 171-172. Éd. PL 38, col. 1425 : *Natalem Domini hesterna die celebravimus ; servi hodie Natalem celebramus : sed Natalem Domini celebravimus, quo nasci dignatus est : Natalem servi celebramus, quo coronatus est. Celebravimus Natalem Domini, quo indumentum nostrae carnis accepit : Natalem servi celebramus, quo suae carnis indumentum abiecit. Natalem Domini celebravimus, quo factus est similis nobis : celebramus Natalem servi, quo factus est proximus Christo. Sicut*

Le *Martyrologe hiéronymien* reprend les fêtes précédentes dans le même ordre et aux mêmes dates[35]. Le compilateur de ce document, dont l'existence est attestée au plus tôt dans une lettre de Grégoire le Grand à Euloge d'Alexandrie datée de juillet 598[36], connaît déjà l'invention des reliques d'Étienne car il mentionne, dans la rubrique liturgique, la ville de Caphar Gamala : « Dans le district (*in oppido*) de Jérusalem, dans le bourg de Cafargamala, passion de saint Étienne premier martyr et diacre qui fut lapidé par les juifs[37] ». Le missel gothique, transmis dans un manuscrit originaire de Gaule de la fin du VIIe siècle, le *Vaticanus Reginensis latinus* 317, détaille l'*ordo* des messes pour les dates suivantes[38] : Noël le 25, Étienne le 26, Jacques et Jean le 27 et les Saints-Innocents le 28[39]. La date du 26 décembre pour la Saint-Étienne est aussi celle que transmettent les sources occidentales ultérieures, à l'instar des martyrologes médiévaux. Le *Martyrologe d'Adon*, composé probablement entre 850 et 860 reprend la date du 26 décembre pour le *natale* d'Étienne, suivi de la Saint-Jean (27 décembre) et des Saints-Innocents (28 décembre). Adon précise même qu'Étienne fut lapidé « la même année que la Passion du Christ » (*eodem scilicet passionis Christi*[40]). Usuard (mort en 877), dans son célèbre martyrologe, reprend la notice du *Martyrologe d'Adon* en y intervertissant les souvenirs de la Passion et de l'Ascension et en ajoutant une brève remarque sur l'invention des reliques (3 août) :

> À Jérusalem, naissance du bienheureux protomartyr Étienne, qui fut lapidé par les juifs peu de temps après la Passion du Christ, à savoir la même année que son Ascension. Son corps vénérable fut retrouvé au temps du prince Honorius grâce à une révélation d'origine divine[41].

---

enim Christus nascendo Stephano, ita Stephanus moriendo coniunctus est Christo.

35. Voir *Mart. hier*., éd. H. Quentin et H. Delehaye, Acta SS., nov. II, 2, p. 7-13.

36. Voir R. Aigrain, *L'hagiographie*..., p. 33.

37. *Mart. hier*., éd. H. Quentin et H. Delehaye, Acta SS., nov. II, 2, p. 10 : *In oppido Hierosolimitano villa Cafargamala passion sancti Stephani primi martyris diaconi qui lapidatus est a Iudaeis*. H. Delehaye suppose que le syntagme *villa Cafargamal*a ne figurait pas dans le texte primitif du martyrologe bien que tous les manuscrits, à l'exception d'un seul (le *codex Wissemburgensis*), aient préservé une telle leçon.

38. Voir *Missel gothique*, IV-VII, éd. E. Rose, CCSL 159D, p. 354-370. Voir aussi les commentaires d'E. Rose sur la vénération d'Étienne en Gaule dans E. Rose (éd.), *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, Turnhout, Brepols, 2005 (CCSL 159D), p. 203-206.

39. Cf. la liturgie mozarabe, datant du VIIe siècle, qui place également Étienne immédiatement après Noël (voir M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, Firmin-Didot, 1912, col. 58-60).

40. Voir *Martyrologe d'Adon*, éd. PL 123, col. 204.

41. *Martyrologe d'Usuard*, éd. J. Dubois, SH 40, p. 148 : *Apud Ierosolimam, natalis beati Stephani protomartyris, qui a Iudaeis non longe post passionem Christi lapidatus est, eodem scilicet anno ascensionis ipsius. Huius venerabile corpus tempore Honorii principis divina revelatione repertum est*.

Le pseudo-Maxime de Turin, dans son homélie sur Étienne confirme la date du 26 décembre : « Hier nous eûmes la naissance du Seigneur et sauveur. Aujourd'hui nous honorons avec la plus grande dévotion la passion du saint martyr Étienne[42]. » Enfin, le *Leabhar Breac*, un recueil d'homélies irlandais du XIVe siècle[43], place également la Saint-Étienne le « 7 des calendes de janvier » (*i sept Kalaind Enair*), correspondant au 26 décembre[44].

Alors que la date du 27 se généralisa en Orient sous influence byzantine, seuls les Arméniens semblent avoir conservé la date du 26 décembre pour la Saint-Étienne : le *Synaxaire arménien* célèbre le protomartyr au 18 du mois de *kalotz*, qui correspond au 26 décembre du calendrier grégorien[45]. Dans le *Tonakan*, ou calendrier férial arménien, la date du 26 y est également attestée[46]. Cependant, l'influence byzantine s'est fait progressivement ressentir sur les calendriers arméniens. La date du 27 décembre est en effet également attestée dans le *Synaxaire arménien*[47], compilé au XIIIe siècle ; ainsi Étienne est-il célébré consécutivement le 26 et le 27 décembre.

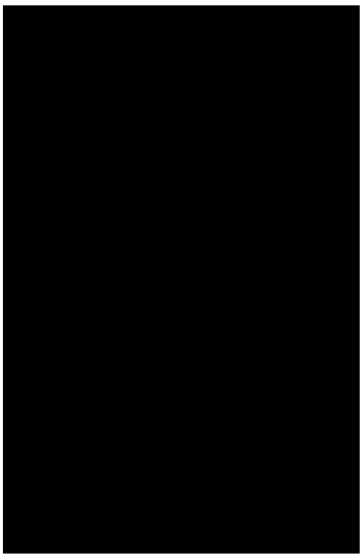


Fig. 10 : Étienne en habit de diacre, gravure du synaxaire arménien de Constantinople de 1730

2. La Saint-Étienne et les controverses théologiques autour de la Nativité en Palestine

Si la date du 26 paraît donc être primitive et s'est perpétuée en Occident jusqu'à nos jours, la date du 27 décembre pour la Saint-Étienne est un trait propre aux Églises d'Orient, à l'exception remarquable de l'Église arménienne. Il reste maintenant à comprendre cette innovation liturgique et à la replacer dans son contexte historique.

---

42. Pseudo-Maxime de Turin, *Sermon* 85, éd. PL 57, col. 701 : *Hesterno die natalem habuimus Domini Salvatoris. Hodie summae devotionis veneramur S. martyris Stephani passionem* (cf. CPPM I, 5888).

43. Cf. M. McNamara, « New Testament Apocrypha in the Irish Church », StudEv 6 (1973), p. 335 sur la date de rédaction du *Leabhar Breac* et son contenu.

44. *Leabhar Breac*, VI, éd. R. Atkinson, p. 81-82 (cf. p. 324-325 pour la traduction anglaise). L'invention des reliques d'Étienne suit immédiatement la commémoraison de son martyre dans le *Leabhar Breac.*

45. Voir la notice consacrée à Étienne dans le *Synaxaire arménien*, éd. G. Bayan, PO 18.1, p. 117-123. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*..., p. 282.

46. Voir N. Adontz, « Les fêtes et les saints de l'Église arménienne », ROC, 3e série, 6 (1927-1928), p. 241.

47. Voir *Synaxaire arménien*, éd. G. Bayan, PO 18.1, p. 123-127.

C'est dans les documents d'origine palestinienne qu'apparaît, pour la première fois, la date du 27 décembre, en concurrence avec celle du 26.

Tout d'abord, le *Lectionnaire arménien*, « version arménienne de l'ordo grec réglant l'organisation de la liturgie hagiopolite au Ve siècle[48] », est le document le plus ancien nous informant sur l'état du calendrier liturgique à Jérusalem. Le manuscrit Erevan 985 (manuscrit E, daté du Xe siècle) indique la date du 26 décembre pour la fête de la Saint-Étienne, célébrée, selon l'hypothèse d'A. Renoux, à l'église de la Sainte-Sion[49]. La date du 27 décembre est toutefois représentée dans d'autres témoins manuscrits du *Lectionnaire arménien*, comme l'illustre le codex arménien Jérusalem 121 (manuscrit J, daté de 1192). Ainsi l'attestation de deux dates concurrentes laisse-t-elle supposer qu'une évolution, déjà en cours au Ve siècle, se poursuivit le long du siècle suivant.

Ensuite, le témoignage du *Grand lectionnaire de Jérusalem*, d'après lequel la Saint-Étienne était déjà célébrée le 27 décembre, laisse supposer que ce changement intervint manifestement assez tôt car, selon les termes de M. Tarchnischvili, le *Grand lectionnaire* ne peut être postérieur au VIe siècle[50]. Contenu dans différents manuscrits géorgiens datant du VIIe au XIe siècle[51] mais dont le noyau rédactionnel remonte probablement au Ve siècle[52], le *Grand lectionnaire* préserve une forme ancienne de l'*ordo* hagiopolite pour les fêtes suivant la Nativité : David et Jacques, frère du Seigneur le 26, Étienne le 27, Pierre et Paul le 28 et Jacques l'apôtre et Jean l'évangéliste le 29[53]. Il semble intéressant de relever que, dans le *Lectionnaire arménien*, le canon exécuté à l'occasion de la Saint-Étienne est Ps 5, 13b, tandis qu'il s'agit d'une combinaison des versets 12 et 13 du

48. Citation d'A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine*, Turnhout, Brepols, 1969 (PO 35.1), p. 29. Cf. B. Flusin, « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine » dans A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires* Rome, École française de Rome, 2000 (CEFR 273), p. 125 au sujet de la liturgie stationnale de Jérusalem : « On sait quel est le trait distinctif de cette liturgie stationnale, très historiciste, qui tend à faire coïncider dans l'année liturgique le lieu de la célébration et celui de l'événement qu'elle commémore. »

49. Voir A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, Turnhout, Brepols, 1971 (PO 36.2), p. 197-202.

50. Voir M. Tarchnischvili (éd.), *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, Louvain, secrétariat du CorpusSCO, 1959 (CSCO 188), p. XIV.

51. Voir B. Outtier, « Les lectionnaires géorgiens » dans C.-B. Amphoux et J.-P. Bouhot (éds), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, Lausanne, édition du Zèbre, 1996 (HTB 1), p. 76-90 pour une liste des éditions et manuscrits du lectionnaire connues à ce jour.

52. Cf. M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire*..., p. XIV : « Sans vouloir exposer dans le détail la valeur interne de notre texte, disons dès maintenant qu'il est d'une importance capitale non seulement pour la connaissance de l'ancienne liturgie et de la topographie palestiniennes, mais aussi pour l'étude de l'ancienne tradition biblique géorgienne. La première souche du lectionnaire géorgien remonte sûrement au Ve siècle. […] On y trouve des tournures, des formes verbales, des hymnes liturgiques d'un caractère tellement archaïque que leur première apparition ne peut pas être postérieure au VIe siècle. »

53. Voir *Lect. Jér.*, 32-58 ; éd. et trad. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 8-12 ; CSCO 189, p. 14-17.

même psaume pour le *Grand lectionnaire de Jérusalem* : « Psaume, mode 8 : de “ils se glorifiaient en toi” jusqu’à “tu les [couronnes][54]”. » L’accord des deux documents confirme l’ancienneté de cet usage liturgique dans l’Église de Jérusalem. En outre, c’est ce même verset biblique qu’Hésychius de Jérusalem cite, dans son *Éloge de saint Étienne* (CPG 6573 ; BHG 1657b), comme psaume d’introduction à l’office stationnal célébré lors de la Saint-Étienne :

> C’est pourquoi fréquents sont chez nous les spectacles des fêtes en son honneur : souvent nous ornons de couronnes son dais nuptial, fréquemment nous montons à son pressoir en bondissant de joie et nous chantons l’hymne des noces avec un chant de vendanges : « Seigneur, tu nous as couronnés du bouclier de ta faveur[55] ».

Enfin, le *Calendrier palestino-géorgien*, que Jean Zosime compila dans le troisième quart du xe siècle à Saint-Sabas en Palestine, a pour source immédiate le *Grand lectionnaire de Jérusalem*[56]. Ce calendrier, énumérant les dates de l’année et les fêtes prévues pour chacune d’elle, reprend, pour les 25, 26, 27, 28 et 29 décembre l’ordre du *Grand lectionnaire*. Après la Saint-Étienne vient la fête des saints Pierre, Paul et Jean l’apôtre. Le jour suivant, le 29 décembre, sont commémorés ensemble Jacques et Jean l’évangéliste[57].

Pour les trois sources liturgiques mentionnées ci-dessous, les données peuvent être résumées sous la forme d’un tableau :

---

54. *Lect. Jér.*, 42. Éd. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 9 : ფსალმუნი : დ გოერდი : იქადოდიან შენდამი ვიდრე [გვრგვნოსან] მყუენ ჩუენ. Nous restituons ici le mot გვრგვნოსან (« couronné ») pour le verbe გვრგვნოსან ყოფად. Le même jour sont également chantés des tropaires en l’honneur d’Étienne, dont un exemplaire a été édité par M. Brière et N. Marr, *La langue géorgienne*, Paris, Firmin-Didot, 1931, p. 587-588 ; voir notre traduction française dans le dossier de textes, p. 613-615.

55. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 3 (trad. M. Aubineau, SH 59, p. 329-331). Éd. M. Aubineau, SH 59, p. 328-330 : Ὅθεν αὐτῷ συχνὰ παρ’ ἡμῖν τῶν ἑορτῶν τὰ θέατρα, καὶ πολλάκις αὐτοῦ τὴν παστάδα στεφανοῦμεν, συνεχῶς τὴν ληνὸν σκιρτῶντες ἀναβαίνομεν, καὶ μέλος ᾄδομεν γαμικόν, ᾠδὴν ἐπιλήνιον λέγοντες · « Κύριε, ὡς ὅπλῳ εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς. » (citant Ps 5, 13).

56. Voir G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (xe siècle)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1958 (SH 30), p. 23. Jean Zosime, dans les sources qu’il cite, désigne le lectionnaire par le terme de « canon » (კანონი). À propos de Jean Zosime, restaurateur de livres anciens, relieur et copiste, voir M. Tarchnischvili, *Geschichte der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1955, p. 109-114.

57. *Cal. pal.-géo.*, XII, 25-29, éd. G. Garitte, SH 30, p. 112.

	Lectionnaire arménien (Ve s.)	*Grand lectionnaire* (VIe s.)	*Calendrier palestino-géorgien* (Xe s.)
25 déc.	David et Jacques	Noël	Noël
26 déc.	**Étienne (ms. E)**	David et Jacques	David et Jacques[58]
27 déc.	**Étienne (ms. J)**	**Étienne**	**Étienne**
28 déc.	Pierre et Paul	Pierre et Paul	Pierre, Paul et Jean
29. déc.	Jacques et Jean	Jacques et Jean	Jacques et Jean

Le passage du 26 au 27 décembre, déjà décelable dans les plus anciens documents liturgiques, s'explique, nous le croyons, par les évolutions propres que connaît la fête de Noël[59] et non, comme le suggère F. Bovon, par l'introduction de la fête des parents de Jésus[60]. Comme nous tenterons de le montrer ci-dessous, c'est l'introduction de la Nativité, en Palestine au Ve siècle, qui eut une incidence sur la fête de la Saint-Étienne et entraîna son déplacement.

D'après les témoignages d'Astère d'Amasée et de Grégoire de Nysse, allégués ci-dessus, on connaissait, dès la seconde moitié du IVe siècle, Noël et l'Épiphanie comme deux fêtes distinctes, bien que la première fut introduite plus tardivement[61]. En Palestine, en revanche, il semble que c'est au cours de l'épiscopat de Juvénal (422-458) que fut introduite la fête de la Nativité dans le diocèse de Jérusalem[62]. Cette innovation liturgique eut sûrement lieu avant 439 car Mélanie la Jeune célébra à Bethléem, le 25 décembre 439, la Nativité[63]. Un discours attribué à Basile de Séleucie (CPG 6656) et probablement prononcé en présence de l'évêque lui-même[64], précise que Juvénal fit bâtir une église Saint-Étienne[65] mais aussi qu'il « commença à célébrer la glorieuse et

58. Un seul manuscrit, le S 425 de Tiflis, inscrit Noël au 26 décembre ; voir G. Garitte (éd.) *Le calendrier palestino-géorgien...*, p. 417-418.

59. Voir à ce sujet H. Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias*, Tubingen, Mohr Siebeck, 2007 (STAC 46), p. 141-146.

60. Voir F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96, 3 (2003), p. 286.

61. Voir B. Botte, *Les origines...*, p. 27-28.

62. Cf. L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia, Paideia, 1980, p. 53-59.

63. *Vit. Mel. Iun.*, 63 (éd. et trad. D. Gorce, SC 90, p. 252-255).

64. Voir E. Honigmann, « Juvenal of Jerusalem », DOP 5 (1950). p. 226-227.

65. Celle de la vallée de Josaphat, selon notre hypothèse exposée p. 238-245.

vénérable naissance salvifique du Seigneur[66]. » De même, dans le récit anonyme de l'*ἀναγκαία διήγησις*[67], il est rapporté que Juvénal écrivit au pape Jules afin de lui demander la date exacte de la naissance de Jésus-Christ. Jules lui répondit, après avoir compulsé ses archives, que Jésus était né le 25 décembre, puis fut baptisé un 6 janvier. Malgré l'anachronisme flagrant (un siècle sépare Juvénal de Jules), ce récit relie la personne de Juvénal à la question de Noël[68]. Le sermon attribué à Basile de Séleucie et l'*ἀναγκαία διήγησις* semblent donc confirmer la fête de Noël fut introduite à l'époque de Juvénal, dans la première moitié du Ve siècle.

L'initiative de Juvénal semble avoir eu des résultats contrastés ; si l'on en juge par les documents liturgiques, elle fut loin d'emporter l'accord unanime des chrétiens de Jérusalem et de Palestine. D'une part, le *Lectionnaire arménien*, qui ne connaît que l'Épiphanie, indique cependant que, pendant la fête de David et de Jacques, le 25 décembre, on fêtait aussi la Nativité dans d'autres villes[69]. Cela suppose que Noël n'avait pas encore détrôné la fête de David et Jacques dans toutes les communautés de Palestine. De manière intéressante, dans le *Lectionnaire arménien*, la péricope de Jn 12, 24-26, lue traditionnellement le 26 décembre pour la Saint-Étienne, se retrouve au 7 janvier. De même, le *diakonikon* de la Sainte-Sion, lieu traditionnel de la synaxe annuelle de la Saint-Étienne, est le lieu de station pour le 7 janvier[70]. Comme l'a bien remarqué S. Verhelst, il semble que l'éditeur du *Lectionnaire arménien* connaissait la date du 25 décembre mais qu'il la rejetait. C'est pourquoi, ne reconnaissant que l'Épiphanie, il a placé la fête d'Étienne le lendemain, le 7 janvier[71]. D'autre part, d'après le témoignage du *Grand lectionnaire de Jérusalem*, la fête de Noël perdura si, du moins, on estime la rédaction de ce document postérieure à l'épiscopat de Juvénal[72]. En outre, le *Calendrier palestino-géorgien*, quant à lui, ajoute à la confusion : le 25 est dédié à la Nativité tandis que le 26 sont fêtées à la fois la Nativité et David et Jacques[73]. Cosmas

66. Basile de Séleucie, *Sermon en l'honneur du protomartyr Étienne* (CPG 6656), 6. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 80 : ὅστις καὶ τὴν ἐπίδοξον καὶ σωτηριωδῆ τοῦ Κυρίου προσκυνουμένην ἀρξάμενος ἐπετέλεσεν γένναν.

67. Éd. PG 1, col. 861-862.

68. Cf. B. Botte, *Les origines*..., p. 19.

69. *Lect. arm.*, LXXI (ms J.). Éd. A. Renoux, PO 36.2, p. 366 : **Զոր յայլ քաղաքս առնեն ծնունդ ՔՒ** (trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 367 : « Pendant ce jour, en d'autres villes, on fait la Nativité du Christ »).

70. *Lect. arm.*, III. Éd. et trad. A. Renoux, PO 36.2, p. 216-217.

71. Voir S. Verhelst, *Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire, suivant l'index des péricopes évangéliques, conclu par le sanctoral du* Sin. *géo. 58* novus, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2012 (SFS 24), p. 75-76. S. Verhelst suppose que Jean II est l'éditeur du *Lectionnaire arménien* ; cela paraît difficile à affirmer d'autant plus que l'éditeur de ce document sait que l'on fête aussi la Nativité dans certaines communautés de Palestine ; le *Lectionnaire* daterait donc, au plus tôt, de l'épiscopat de Juvénal.

72. Voir le *Lect. Jér.*, 2-31 ; éd. et trad. M. Tarchnischvili, CSCO 188, p. 1-8 ; CSCO 189, p. 9-14.

73. *Cal. pal.-géo.*, XII, 25-26, éd. G. Garitte, SH 30, p. 112.

Indicopleustès, dans la première moitié du VIe siècle, rappelle que les habitants de Jérusalem fêtaient la Nativité le jour de l'Épiphanie et qu'ils célébraient, en revanche, David et l'apôtre Jacques le jour de Noël[74]. Abraham d'Éphèse, dans une homélie sur l'Annonciation datant d'avant 553, signale que les Palestiniens se distinguaient de tous les autres quant à la célébration de Noël : « Jusqu'à ce jour, seuls les Palestiniens et les Arabes qui leurs sont voisins divergent de l'opinion générale et ne célèbrent pas la sainte fête de la nativité du Christ[75]. »

L'hésitation dont témoignent les documents liturgiques et les rapports de Cosmas Indicopleustès et Abraham d'Éphèse sont certainement liés aux querelles théologiques qui agitaient la Palestine au milieu du Ve siècle. En effet, il est probable que la fête de Noël, introduite à l'initiative de Juvénal, fut rejetée ou abandonnée par les cyrilliens de Palestine après la palinodie de l'évêque au concile de Chalcédoine, sans compter qu'elle entretenait la cause dyphysite : séparer Noël et l'Épiphanie revenait à maintenir la distinction entre la naissance humaine de Jésus et la naissance divine du Christ lors de son baptême. Tiré d'un florilège miaphysite arménien[76], un opuscule attribué à Hippolyte éclaire bien les implications christologiques qu'une telle distinction pouvait entraîner :

> (Au bout de) neuf mois, le Seigneur naquit, le six janvier. (Il était) agé de trente ans, le même jour de janvier, le six, selon Luc qui dit : « Jésus avait trente ans » (Lc 3, 23). Peu après il est question du baptême : « Il n'est pas acceptable que (le Christ) soit baptisé un autre jour et qu'une croyance erronée s'introduise[77]. » En effet les ariens ont déclaré qu'il naquit un autre jour et qu'il fut baptisé ce jour-là [*scil*. le six], car ils confessaient deux natures et deux fils. Ils séparèrent cela en deux fêtes et désobéirent aux décisions apostoliques. Ainsi l'Église des fidèles célèbre-t-elle le même jour la fête de la Nativité et celle du baptême[78].

---

74. Voir COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne*, V, 10-12, éd. W. WOLSKA-CONUS, SC 159, p. 22-25.

75. ABRAHAM D'ÉPHÈSE, *Homélie sur l'Hypapante*, 1. Éd. M. JUGIE, PO 16.3, p. 443 : μόνον δὲ μέχρι τήμερον Παλαιστιναῖοι, καὶ οἱ προσκείμενοι τούτοις Ἄραβες οὐ συμφωνοῦσι τῇ κοινῇ τῶν πάντων γνώμῃ, καὶ τὴν ἡμετέραν ἑορτὴν τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως οὐχ ἑορτάζουσιν·

76. Sur ce florilège intitulé « Témoignages sur le fête de Noël et l'Épiphanie », voir M. VAN ESBROECK, « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », AnBoll 86 (1968) », p. 362-363. Chacune des pièces de cette anthologie appuie la célébration de la Nativité au 6 janvier.

77. Citation à attribuer à Hippolyte.

78. Éd. J. B. PITRA, *Analecta sacra*, IV, p. 71 : *Ինն ամսեայ Տէրն ծնաւ. յունվարի. ը. և երեսնամեայ. ՚ի նմին յաւուր յունվարի. ը : ըս Ղուկաս որ ասէ "Յս էր ամաց երեսնից" և յետ սակաւուց զմկրտութիւն ճառ է զի անապատեհ է այլում աւուր մկրտիլ. և թերի հաւատոյն ի մէջ արկանել. զի յայլ աւուր ծնեալ և յայնմ աւուր մկրտիլ ասացին Արիոսականք զի երկուս բնութիս և երկուս որդիս խոստովանեցան և զայն ի երկուս ծննս բաժանեցին որք անհնազանդեցան առաքելականս*

La position des anti-chalcédoniens récuse l'idée d'une naissance charnelle (Nativité) distincte d'une naissance spirituelle (Épiphanie). Si Jésus est pleinement Dieu et homme, ses deux naissances coïncident parfaitement et doivent être commémorées le même jour. Il est probable que les chrétiens palestiniens miaphysites continuèrent à fêter le même jour, le 6 janvier, à la fois la Nativité et le baptême. Par conséquent, ils fêtaient David et Jacques le 25 décembre et Étienne le 26. Les chalcédoniens, quant à eux, s'en tinrent à la réforme de Juvénal : Noël fut maintenu au 25, la fête de David et Jacques se déplaça au lendemain et la Saint-Étienne fut finalement fêtée le 27 décembre.

Le *statu quo* se prolongea probablement jusqu'au règne de l'empereur Justinien. Ce dernier, soucieux d'asseoir davantage l'orthodoxie chalcédonienne en territoire palestinien, écrivit en 561 une lettre, conservée en géorgien[79], puis promulgua un décret en faveur de l'établissement universel de la fête de Noël le 25 décembre. Le décret fut appliqué sous le patriarche de Jérusalem Justin II en 567 ou 568[80]. Dans sa lettre, le *basileus* blâme ceux qui, parmi les habitants de Jérusalem, fêtent David et Jacques à la place de la Nativité le 25 décembre. Pour Justinien, la date de Noël doit être calculée en fonction de l'Annonciation, jour où le Verbe divin fut conçu dans le ventre de Marie :

> Nous avons entendu que certains à Jérusalem, induits en erreur, ne suivent ni les Écritures saintes ni l'enseignement des Pères et des docteurs, en ne célébrant pas cette sainte Nativité dans la chair du Seigneur le vingt-cinq du mois de décembre. Au lieu de la Nativité du Seigneur, ils célèbrent la mémoire de David et de Jacques et, le sixième jour du mois de janvier, qui est celui du baptême, ils célèbrent à la fois la Nativité et le baptême. Les premiers sont ainsi tombés dans cette erreur, car ils n'ont pas tenu compte du jour de l'Annonciation, qui fut adressée de la part de l'ange Gabriel à la sainte et toujours vierge Marie. Le Verbe de Dieu assuma, en elle, la condition charnelle et elle le conçut. Cela s'accomplit le vingt-cinq du mois de mars. Par conséquent, c'est par erreur et ignorance qu'ils ne célèbrent pas non plus correctement la Chandeleur (*migebebasa*)[81]. Mais désormais, sans que je recoure à la contrainte ni à la force mais en me conformant à l'examen et à l'enseignement des saintes Écritures divines et des saints docteurs, je me suis hâté de vous en informer, ainsi qu'à ceux qui

---

սահմանայն : Իսկ Եկեղեցի Հաւատացելոց ի միում աւուր ածնեն զծնօն Տեառնեան և մկրտութեան.

79. Pour une introduction à cette lettre et une traduction latine, voir M. van Esbroeck, « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », *AnBoll* 86 (1968), p. 351-371.

80. Voir M. VAN ESBROECK, « La lettre de l'empereur Justinien... », p. 364-367.

81. La fête de la présentation du Temple ou Hypapante est célébrée le deux février ; cette fête est déjà connue à Jérusalem au IVe siècle. Elle commémore la présentation de Jésus au Temple (voir Lc 2, 22-39).

> intervertissent les jours de fête, afin de révéler leur ignorance dans l'espoir qu'ils se convertissent à la connaissance véritable[82].

Ensuite, Justinien rappelle que les Écritures maintiennent la distinction entre Noël et l'Épiphanie :

> En tant qu'orthodoxes, nous faisons les choses ainsi depuis l'origine, sur la foi des saintes Écritures et de l'enseignement transmis par les saints Pères et docteurs, et nous n'avons rien invoqué qui soit nouveau. Il appert, à l'examen des saintes Écritures, que le jour de la Nativité est distinct du jour du baptême. Lors du jour de la Nativité du Christ, on voit des armées angéliques (Lc 2, 13-14), l'apparition d'une lumière, l'émerveillement de bergers (Lc 2, 15-18) et la venue de mages depuis l'Orient grâce à une étoile ; il se déroule aussi, au temps d'Hérode, une enquête (Mt 2, 1-12). Au sujet du baptême et de l'Épiphanie, il y a, dans les Écritures, un autre témoignage fourni par les saints évangélistes. En effet, l'évangéliste Matthieu dit : « En ces jours, Jésus vint de Galilée jusqu'au Jourdain auprès de Jean afin de recevoir le baptême de ses mains. Mais Jean s'y opposait et lui disait : « C'est moi qui dois être baptisé par toi et tu viens à moi ? » (Mt 3, 13-14) Ensuite, Jean le lui permit, comme cela est écrit. Lorsqu'il sortit des eaux, les cieux s'ouvrirent et l'Esprit saint descendit sur lui, comme cela est écrit par la suite (Mt 3, 15-17). Il appert dorénavant que le jour du baptême est distinct de celui de la Nativité. Conformément à ce que nous enseignent les Écritures et les docteurs, nous célébrerons donc l'un indépendamment de l'autre, et nous ne fêterons pas les deux le même jour[83].

---

82. Justinien, *Lettre sur l'Annonciation et la Noël*, III, 6-9. Éd. C. Kekelidze, p. 68-69 : გუესმა ვითარმედ იერუსალჱმს შეცთომილნი ვინმე არა შეუდგან წმიდათა წერილთა და (სწავლასა) მამათა (და) მოძღუართასა და არა ჰყოფენ წმიდასა ამას ჯორციელად შობასა უფლისასა ოცდახუთსა თთჳსა მის დეკემბერისასა, შობასა უფლისასა (ჴსენებასა) დავით-იაკობისსა ჰყოფენ. და მეექუსესა მასდღესა თთჳსა იანვრისასა ნათლისღებაჲ არს, და შობასა და ნათლისღებასა ერთად ჰყოფენ. და ამას ცთომასა მით შეცჳივეს პირველნი იგი, რამეთუ არა ეკრძალეს დღესა მას ხარებისასა, რომელი იგი იყო გაბრიელ ანგელოზისა მიერ წმიდისა მიმართ (და) მარადის ქალწულისა მარიამისა, რომელი იგი ჯორციელობით იყო მისა ღმრთისა სირყუაჲ, რომელი იგი მუცლად იღო, რომელიცა იგი აღესრულა ოცდახუთისა თთუესა მარტსა. და მით ცთომითა და უცბობითა ვერცალა მიგებებასა მართალ ჰყოფენ. ხოლო მე აწ არათუ მძლავრობითა, არცა ჴელმწიფებითა, არამედ საღმრთოთაგან წმიდათა წიგნთა და წმიდათაგან მოძღუართა გამოძიებითა და სწავლითა ვისწრაფე ესე უწყებად თქუენდა და მათა რომელნი იგი გარდააქცევენ დღესასწაულთა მათ, (და) გამოჩინებად უმეცრებათა მათთა, რაჲთა მოიქცენ ცნობად.

83. Justinien, *Lettre sur l'Annonciation et la Noël*, IV, 12. Éd. C. Kekelidze, p. 69-70 : და ამას წმიდათა წიგნთაგან და წმიდათა მამათა (და) მოძღუართა მიერ სწავლითა ჩუენ მართლმადიდებელნი აღვასრულებთ პირველითგან და არა თუ რაჲმე ახლად მოვიძიეთ. და ჩას წმიდათაგან წიგნთა და სახარებისაგან ვითარმედ სხუაჲ დღჱ არს შობაჲ და სხუაჲ დღჱ არს ნათლისღებისაჲ. შობასა ქრისტჱსსა ანგელოზთა ერნი (იხილვებიან) და ნათლისა გამოჩინებაჲ და მწყემსთა საკვრველებაჲ და ვარსკულავისაგან აღმოსავალით მოგუთა მოსლვაჲ და ჰეროდჱსაგან ჟამისა გამოკითხვაჲ (იქმნების).

Si les questions de comput[84] et de conformité avec la chronologie biblique jouèrent un rôle important dans l'introduction d'une fête de Noël distincte de l'Épiphanie, il est fort probable que Justinien avait d'autres ambitions en tête. En effet, Justinien se montrait soucieux de soumettre les chrétiens de Terre sainte à l'orthodoxie impériale. En menant une vaste politique de constructions de lieux saints en Palestine et au Sinaï[85], l'empereur souhaitait marquer ces territoires de son autorité et de l'orthodoxie chalcédonienne. L'érection de la *Nea Ekklesia* à Jérusalem, dont l'architecture s'inspirait de celle du Saint-Sépulcre et du Temple de Salomon[86], s'inscrivait pleinement dans ce dessein[87]. Également, les efforts que déploya l'empereur pour accorder chalcédoniens et anti-chalcédoniens sur la date de Noël sont à mettre en relation avec les nombreuses tentatives de conciliation doctrinale que l'empereur mena auprès des anti-chalcédoniens, qu'il désirait ramener dans le giron de l'orthodoxie. L'affaire dite des « Trois chapitres[88] », au cours de laquelle il tenta se concilier le parti miaphysite, en est une illustration. Si l'empereur tenait à régler les différends qui séparaient chalcédoniens et anti-chalcédoniens sur la question de Noël, c'était aussi pour une autre raison. Les dissensions pouvaient, en effet, entraver le bon déroulement

---

ხოლო ნათლისღებისა და განცხადებისათჳს სხუაჲ აქუს წიგნთაგან წამებაჲ წმიდათაგან მახარებელთა. რამეთუ მათც მახარებელი იტყჳს ვითარმედ მათ დღეთა მოვიდა იესუ გალილეაჲთ იორდანედ იოვანჱსა ნაღლისღებად მისგან. ხოლო იოვანე აყენებდა მას და ეტყოდა : « მე მიჴმს შენ მიერ ნათლისღებაჲ და შენ ჩემდა მოხვალა ? » და მერმელა მიუშუა მას იოვანე, ვითარცა წერილ არს. და ვითარცა აღმოჳდა მიერ წყლით, განეხუნეს ცანი და სული წმიდაჲ გარდამოჳდა მის ზედა, ვითარცა წერილ არს მიწყებით. და აწ ჩანს, რამეთუ სხუაჲ დღჱ არს ნათლისღებისაჲ და სხუაჲ დღჱ არს შობისაჲ. ხოლო აწ ვითარცა წიგნი და მოძღუარნი გუასწავებენ, ეგრეცა ვჰყოფდეთ თითოეულად და არა ორივე ერთსა დღესა აღვასრულოთ.

84. Voir C. P. E. Nothaft, « Early Christian Chronology and the Origins of the Christmas Date », QL 94 (2013), p. 247-265, surtout p. 262-265. L'auteur montre que les chroniqueurs anciens, notamment Julius Africanus, avaient déjà calculé la date de Noël en fonction de la date de Pâques. Mort un 25 mars, Jésus devait être conçu le même jour, un 25 mars. Si l'on compte neuf mois de grossesse, Jésus naquit le 25 décembre.

85. Justinien construisit trois basiliques sous le patronage de la Théotokos : une à Jérusalem (la *Nea Ekklesia*), une sur le mont Guérizim et une autre au Sinaï.

86. Voir S. L. Graham, « Justinian and the Politics of Space », dans J. L. Berquist et C. V. Camp (éds), *Constructions of Space*, II. *The Biblical City and Other Imagined Spaces*, New York, T&T Clarke International, 2008 (LHBOTS 490), p. 56-62.

87. Cf. S. L. Graham, « Justinian... », p. 62 : « In sum, the Nea gave architectural articulation to a theologoumenon in Jerusalem, and conveyed, architecturally, a message regarding Justinian's imperial policy, imperial presence in Palestine, and self-conception as a Christian emperor. The monastic presence would give the Nea a claim to holiness and orthodoxy, and its hostel an attraction and a testimony to Justinian's munificence and compassion for pilgrims and the poor. Justinian could not replace Constantine as the great Christian builder of Jerusalem, but he could attempt at least to establish himself as Constantine's equal ». Cf. H. Förster, *Die Anfänge*..., p. 144-145.

88. Au cours de cette affaire, Justinien promulgua deux édits (544-545 et 551) condamnant les œuvres de trois auteurs nestoriens : Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse. Les miaphysites en furent satisfaits mais le pape Vigile refusa, dans un premier temps, d'approuver la décision impériale. Le concile de Constantinople de 553 confirma la condamnation des Trois chapitres.

des pèlerinages en Terre sainte, notamment des pèlerinages en direction de l'église de Bethléem où était commémorée la Nativité. Car, comme le souligne justement H. Förster, la célébration de la fête de Noël connut un succès grandissant, dès le IVe siècle, moins pour des motifs théologiques qu'en raison de l'essor du pèlerinage en Palestine[89]. La construction de l'Église de la Nativité à Bethléem, dans la première moitié du IVe siècle, attira des pèlerins toujours plus nombreux qui y célébraient la Nativité et qui en diffusèrent la pratique commémorative dans tout le bassin méditerranéen. Le refus que constate Justinien, encore au Ve siècle, de la part d'un grand nombre de chrétiens palestiniens de reconnaître et de fêter Noël, pouvait mettre à mal cette *Pilgerindustrie* qu'il entendait bien défendre par ses lettres encycliques et ses projets architecturaux.

L'intervention de l'empereur eut-elle quelque effet ? Le témoignage de l'évêque de Jérusalem Sophrone, qui officia de 634 à 638, révèle que la réforme justinienne était bien achevée en Palestine à la fin du VIe et au début du VIIe siècle. Dans une homélie en l'honneur des apôtres Pierre et Paul[90], il présente et justifie l'ordre de préséance des apôtres dans la succession des fêtes (πανήγυρεις). Le protomartyr est commémoré au troisième jour après Noël, ce qui correspond bien au 27 décembre :

> Mais comment se fait-il, dès lors, que les sages et les plus grands s'offrent tout uniment à notre vue après le meilleur d'entre tous, Étienne, et se choisissent délibérément le quatrième acte (πρᾶξιν)[91] ? Or, si l'on considère la dignité du suprême apostolat et de l'élection (πρόβλησις)[92], ils ont précédé non seulement Étienne, le splendide protomartyr, mais aussi tous les hommes qui aiment Dieu ; si l'on considère sa grandeur, ils furent les premiers. En effet, il ne fait pas de doute que la splendeur et l'éclat du martyr sont, de loin, inférieurs à la gloire et au rang de l'apostolat. Ils ont accordé à Étienne la troisième solennité (πανήγυρις) après la naissance salvatrice du Christ et se sont gardé la quatrième puisqu'ils se souvenaient des commandements du Seigneur et souhaitaient même les mettre en œuvre. En effet, à ceux qui voulaient prendre la première place et qui cherchaient à s'accorder les plus grands honneurs, il déclara qu'ils occuperaient le dernier rang, comme il l'a dit, en quelque sorte, par ces mêmes mots : « Celui, parmi vous, qui veut être le premier, qu'il devienne

89. Voir H. Förster, *Die Anfänge*..., p. 306-307.

90. Sophrone de Jérusalem, *Sermon sur Pierre et Paul* (*Oratio VIII in ss. apostolos Petrum et Paulum* ; CPG 7640), éd. PG 87, 3, col. 3355-3364.

91. Sophrone de Jérusalem justifie la place des apôtres (« les sages et les apôtres ») au quatrième jour après Noël.

92. Pour πρόβλησις dans le sens de προβολή, voir Sophocles, *Greek Lexicon*, p. 922.

> le dernier de tous » (Mt 9, 35), et « celui qui, parmi vous, veut être le premier, qu'il soit votre serviteur » (Mt 20, 27 ; Mc 10 44) ou encore « que le plus grand parmi vous soit comme le plus jeune, et celui qui dirige comme celui qui sert (Lc 22, 26). Car celui qui s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé » (Mt 23, 12). Ceux qui furent appelés les premiers à travailler la vigne, furent aussi les premiers à recevoir leur salaire. C'est pour cette raison que les apôtres, sachant bien évidemment cela, reçoivent la seconde place et offrent au divin Étienne la première afin qu'ils deviennent les premiers en toute justice et nous enseignent, grâce à leur exemple, quelle est la meilleure voie pour s'élever, je veux parler de celle qui consiste à s'humilier et à s'abaisser et que le Christ a ouverte en premier par son action. « Apprenez donc de nous, font-ils savoir par leurs œuvres, combien doux et humbles de cœur nous sommes, conformément au précepte du Christ Seigneur et maître[93] ».

Il apparaît ainsi, au témoignage de Sophrone, que le passage du 26 au 27 décembre, pour la fête de la Saint-Étienne, était déjà bien établi en Palestine au VIIe siècle. Comme nous l'avons démontré, ce déplacement fut étroitement dépendant des fluctuations propres que la date de Noël connut au cours des Ve et VIe siècles. La généralisation de la fête de Noël, à l'initiative de l'empereur théologien Justinien, entraîna des modifications calendaires importantes pour les usages palestiniens. Ainsi l'introduction de Noël eut-elle pour effet de déplacer la fête de David et Jacques au 26, qui déplaça elle-même la Sainte-Étienne du 26 au 27. Cette innovation, due à l'action impériale, se diffusa de manière stable dans toutes les Églises d'Orient dès le VIe siècle de notre ère.

---

93. Sophrone de Jérusalem, *Sermon sur Pierre et Paul* (CPG 7640), 6. Éd. PG 87.3, col. 3361 : Ἀλλὰ τὶ τοῦτο νῦν οἱ σοφοὶ καὶ παμμέγιστοι πράττουσι, μετὰ Στέφανον ἡμῖν τὸν πανάριστον εἰς θεωρίαν σαφῆ προερχόμενοι, καὶ τετάρτην ἑκουσίως πρᾶξιν αἱρούμενοι ; καίτοι τῇ ἀξίᾳ τῆς κορυφαίας ἀποστολῆς καὶ προβλήσεως, οὐ Στεφάνου μόνον τοῦ λαμπροῦ πρωτομάρτυρος, ἀλλὰ καὶ πάντων ὁμοῦ θεοφιλῶν ἀνδρῶν προηγούμενοι, καὶ τῷ μεγέθει τῆς αὐτῆς πρωτερεύοντες · οὐκ ἄδηλον γὰρ ὡς μαρτυρικὴ λαμπρότης καὶ ἔλλαμψις, πολλῷ τῆς ἀποστολικῆς αἴγλης ἡττᾶται καὶ στάσεως · τρίτην γὰρ μετὰ τοῦ Χριστοῦ σωτήριον γέννησιν Στεφάνῳ δεδωκότες πανήγυριν, τετάρτην ἑαυτοῖς διετηρήσαντο, τῶν ἐντολῶν τοῦ Δεσπότου μνημονεύοντες, καὶ ταύτας κἀνθάδε πληροῦν ἐφιέμενοι · τοῖς γὰρ τὰ πρωτεῖα λαμβάνειν ἐθέλουσι, καὶ τὰς μείζους ἀξίας αἱρεῖσθαι διώκουσι, τάξιν αἱρεῖσθαι τὴν ἐσχάτην ἐθέσπισεν, ὧδε πως διαῤῥήδην πρὸς αὐτοὺς φθεγξάμενος · « Ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, γενέσθω πάντων ἔσχατος · » καὶ, « Ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν πρῶτος εἶναι, ἔστω ὑμῶν δοῦλος · » καὶ πάλιν, « Ὁ μείζων ἐν ὑμῖν, γενέσθω ὡς νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. Ὁ γὰρ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. » Ἀλλὰ καὶ οἱ ἔσχατοι πρὸς τὴν ἀμπελουργίαν καλούμενοι, πρῶτοι τὴν μισθοφορίαν ἐδέχοντο. Ὅθεν τοῦτο σαφῶς ἐπιστάμενοι, καὶ τάξιν τὴν δευτέραν λαμβάνουσι, καὶ Στεφάνῳ τῷ θείῳ τὰ πρωτεῖα παρέχουσιν · ἵνα πρῶτοι δικαιότατα γένοιντο, καὶ τὴν ἀρίστην ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ὑψώσεως, τὴν εὐτέλιάν φημι καὶ ταπείνωσιν, ἣν πρῶτος ἐνεργήσας Χριστὸς ἐτέμετο, ὑποδείγμασι τοῖς ἑαυτῶν ἐκδιδάσκουσι · μάθετε ἀφ' ἡμῶν, τοῖς ἔργοις φθεγγόμενοι, ὡς πρᾶοι καὶ ταπεινοὶ τῇ καρδίᾳ τυγχάνομεν, κατὰ τὸ Χριστοῦ τοῦ Δεσπότου καὶ διδασκάλου διάταγμα.

3. À Constantinople et en Syrie : l'extension de la nouvelle date

Dans la liturgie constantinopolitaine, la date du 27 décembre est bien établie. Le *Typikon de la Grande Église*, qui fut probablement compilé à la fin du IXe siècle, présente l'ordre suivant après la Nativité :

> 26 décembre : « synaxe de la Théotokos aux Blachernes, où se trouve la sainte Châsse[94] »
>
> Dimanche après Noël : « mémoire des justes Joseph, qui est appelé selon la chair père du Seigneur, Jacques, le frère du Seigneur, et David, prophète et roi. »
>
> 27 décembre : « le s. apôtre et protomartyr Étienne »
>
> 28 décembre : « s. Théodore, archevêque de Constantinople. »
>
> 29 décembre : « les ss. enfants tués Bethléem par Hérode, au nombre de 14 000[95]. »

Le synaxaire de Constantinople, dont la recension primitive daterait de la seconde moitié du Xe siècle[96], présente un ordre analogue à celui du *Typikon* : la Théotokos et Joseph (26 décembre), Étienne (27 décembre), les martyrs de Nicomédie (28 décembre) et les Saints-Innocents (29 décembre). Le dimanche qui suit Noël est consacré aux saints Joseph et Jacques (respectivement le père et le frère de Jésus) et à David, « prophète et roi[97] ». La nouveauté manifeste, par rapport aux calendriers palestiniens, est l'introduction, au cours du Ve siècle, de la fête de la Théotokos au 26 décembre[98]. Cette innovation entraîna le déplacement de la fête concurrente de Jacques et David au

---

94. La châsse (σορός) des Blachernes contenait le maphorion de la Vierge, rapportée de Palestine en 473.

95. *Typikon*, éd. et trad. J. Mateos, I, OCA 165, p. 158-167.

96. Cette recension, appelée H*, fut achevée, sur l'ordre de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète, entre 945 et 959. Cf. A. Luzzi, « La più antica recensione del sinassario di Constantinopoli » dans K. Stantchev et S. Parenti (éds), *Liturgia e agiografia tra Roma e Constantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio. Roma — Grottaferrata 2000-2001*, Grottaferrata, Monastero Esarchico, 2007, p. 109-113 (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΚΡΥΠΤΟΦΕΡΡΗΣ 5), p. 111. Voir également son étude récente : « Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople », dans S. Efthymiadis (éd.), *The Ashgate Companion to Byzantine Hagiography*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2014, p. 197-208.

97. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 343-353.

98. La synaxe de la Sainte Vierge aux Blachernes, le 26 décembre, fut probablement instituée à Constantinople dès la fin du Ve ou au début de VIe siècle (cf. M. van Esbrœck, « Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e-7e siècles », REB 46 (1988), p. 181-190 ; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3. *Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'IFEB, 1953, p. 169-179). Cependant, l'origine de cette fête, au lendemain de Noël, est sûrement plus ancienne. Grâce au témoignage de Proclus de Constantinople, nous savons qu'il « existait une fête de la Vierge étroitement liée à la Nativité du Seigneur avant le concile d'Éphèse (431) ; c'est durant cette fête que Proclus avait parlé devant Nestorius » (F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 66).

premier dimanche suivant Noël. La Saint-Étienne ne fut pas affectée par ce changement.

C'est probablement sous influence constantinopolitaine et palestinienne[99] que la date du 27 s'imposa en monde syriaque, bien que les témoignages les plus anciens révèlent qu'Étienne était commémoré initialement le 26 décembre à Antioche et dans sa région[100]. Les ménologes jacobites des VIIe-XIIe siècles confirment la persistance du 27 décembre. Dans le ménologe le plus ancien publié par François Nau[101] à partir du codex *Add. ms.* 17134 du British Museum (fin du VIIe siècle), l'archidiacre conserve sa place au 27, mais un changement notable a concerné les fêtes précédant et suivant la Saint-Étienne. Le 26 est fêtée la « Théotokos » (*yāldat 'alāhā*) et le 28 est consacré, ensemble, à tous les « saints apôtres » (*šlīḥē qaddīšē*). On peut supposer que cette dernière catégorie inclut Pierre, Paul, Jacques et Jean, que d'autres documents liturgiques nomment pour les 28 et 29 décembre, comme le montre le *Lectionnaire de Jérusalem*. En outre, il est à relever que la Nativité n'est pas encore fêtée le 25 décembre, alors que les ménologes plus tardifs la consignent. On notera, à partir du XIe siècle, une inversion entre la Saint-Étienne et les Saints-Innocents. À partir des documents jacobites publiés par F. Nau, nous pouvons proposer le tableau suivant[102] :

	Add. ms 17134 (VIIe *s.*)	*Add. ms 14504* (IXe *s.*)	*Add. ms 14519* (XI-XIIe *s.*)	*Add. ms 14503* (XIIe *s.*)
25 déc.	Pierre d'Alexandrie	Nativité	Nativité	Nativité
26 déc.	Théotokos	Théotokos	Théotokos	Théotokos
27 déc.	**Étienne**	**Étienne**	Saints-Innocents	Saints-Innocents
28 déc.	Saints-Innocents	Saints apôtres, Jacques et David	**Étienne**	**Étienne**

Les melkites, d'après le témoignage d'Al-Bīrūnī au XIe siècle, ont conservé un calendrier où ne paraît pas la fête de la Théotokos ; le 26 décembre sont fêtés Jacques et David, comme dans la plus ancienne tradition hagiopolite. Étienne, quant à lui, est fêté

99. Cf. RAC II, col. 88.

100. Voir Sévère d'Antioche, *Homélie VII*, éd. et trad. M. Brière et F. Graffin, PO 38.2, p. 320-323 où l'auteur commente, dans la même homélie, le Nativité du Christ puis le martyre d'Étienne.

101. *Mén. jac. II*, éd. F. Nau, PO 10.1, p. 31-35.

102. Voir éd. F. Nau, PO 10.1, p. 31-56.

le 27[103]. Cependant dans le lectionnaire christo-palestinien du XIIe siècle publié par A. Smith Lewis et M. Dunlop Gibson, la fête de la Théotokos apparaît bien et la Sainte-Étienne est toujours placée au 27[104]. Plutôt que d'y voir une évolution chronologique, il nous semble y déceler deux usages dans des communautés contemporaines mais distinctes. Les données fournies par Al-Bīrūnī pointent vers un usage hagiopolite, tandis que le lectionnaire, produit dans la région du mont Sinaï, refléterait la liturgie byzantine.

	Al-Bīrūnī (XIe s.)	*Lectionnaire syro-palestinien (XIIe s.)*
25 déc.	Nativité	Nativité
26 déc.	David et Jacques	Théotokos
27 déc.	**Étienne**	**Étienne**

Quant aux maronites, les données fournies par le calendrier de Gebraïl ibn al-Qola'ï, bien qu'incomplètes, nous indique l'ordre suivant :

25 décembre : « Nativité de Notre-Seigneur »
26 décembre : « Commémoraison de la Mère de Dieu »
28 décembre : « Étienne, premier martyr[105] »

La date du 28 décembre pour la Saint-Étienne laisse supposer que le 27, qui n'est pas indiqué, était consacré aux Saints-Inoccents. Il semble raisonnable de supposer que l'inversion, déjà notée pour les ménologes jacobites, entre les fêtes d'Étienne et des Saints-Innocents est également attestée et poursuivie dans la tradition liturgique maronite.

En monde byzantin et syriaque, la date du 27 décembre pour la Saint-Étienne paraît donc assez stable, en dépit de l'introduction progressive de la fête de la Théotokos le 26 décembre. Cette dernière fête entraîna le déplacement de la fête de David et Jacques au dimanche après Noël ou au 28, mais n'affecta pas la Saint-Étienne.

103. *Fêtes des Melchites*, éd. R. Griveau, PO 10.4, p. 299.
104. *Lect. syr.-pal.*, CLXXII-CLXXIV (éd. A. S. Lewis et M. D. Gibson, p. 255-258).
105. *Cal. mar.*, éd. R. Griveau, PO 10.4, p. 350.

En revanche, à partir du XIe siècle dans les Églises de langue syriaque, un phénomène particulier est à noter : la Saint-Étienne, le 27 décembre, fut déplacée au 28 et la fête des Saints-Innocents s'y substitua.

⁂

Bilan

Cette brève enquête sur les dates de la célébration d'Étienne a révélé l'ancienneté de la commémoraison liturgique du saint. La date du 26 décembre était connue dès le IVe siècle, bien avant l'invention de ses reliques. Cela indiquerait, en conséquence, qu'il existait un culte en l'honneur d'Étienne, du moins sous la forme d'une commémoraison annuelle. Avant 415, ce culte primitif n'est attesté que par des témoins asiates et syriens. Toutefois, les documents liturgiques du Ve siècle, postérieurs à l'invention des reliques, montrent que la fête de la Saint-Étienne était également célébrée à date ancienne aussi bien en Occident qu'en Palestine. Il semble malheureusement impossible de dire quand fut précisément instituée la date du 26 ; l'état de nos sources semblerait indiquer que la Saint-Étienne existait avant la première moitié du IVe siècle.

Si la date du 26 fut maintenue jusqu'aujourd'hui en Occident et chez les Arméniens, un glissement au 27 commença à s'opérer au cours du Ve, puis du VIe siècle, en raison des réformes de l'évêque Juvénal et de l'empereur Justinien touchant la date de Noël. L'établissement de la fête de la Nativité au 25 entraîna le déplacement de la fête de David et Jacques au 26, ce qui eut pour effet de déplacer la Saint-Étienne au jour suivant, le 27. Grâce au rayonnement de la liturgie hagiopolite, cette réforme calendaire gagna l'Église constantinopolitaine, qui adopta aussi la date du 27 ; il en fut de même dans le monde syriaque.

Un nouveau patron international (415–589)

CHAPITRE 7
ÉTIENNE À CONSTANTINOPLE ET ROME : RELIQUES ET STRATÉGIES GÉO-ECCLÉSIOLOGIQUES

À partir de 415 s'ouvrit une période au cours de laquelle eurent lieu de nombreuses translations des reliques d'Étienne. Elles se répandirent rapidement dans toute la chrétienté, de la Palestine jusqu'aux confins de l'Occident et aux contreforts du Caucase[1]. Un engouement si subit révèle bien que saint Étienne, avant même l'invention de ses reliques, jouissait d'une certaine célébrité, comme le confirment le corpus patristique et l'existence d'une fête au 26 décembre[2]. Les sources indiquent que quelques rares églises Saint-Étienne existaient avant l'invention du protomartyr : deux sanctuaires à Constantinople (Saint-Étienne des Aurelianæ et Saint-Étienne des Novatiens)[3] et un autre à Ancône[4]. Même si nous disposons seulement de données brèves et allusives au sujet de ces sanctuaires, il demeure plausible que d'autres églises fussent placées sous le patronage d'Étienne avant 415, même en l'absence des reliques du saint. En effet, la consécration d'une église n'exigeait pas la présence des reliques du martyr ou de l'apôtre en l'honneur duquel elle était dédiée ; ainsi, jusqu'au VIIIe siècle, beaucoup d'églises étaient dépourvues de reliques[5].

---

1. Sur le phénomène des translations de reliques, nous renvoyons à l'ouvrage fondamental de M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (TSMAO 33). Pour une liste des pièces rapportant des translations de reliques d'Étienne, voir *clavis* infra p. 641-645.

2. Cf. supra chapitres 2 et 6.

3. Théodore le Lecteur, *H.E.*, *Fragment* 52a ; *Épitomé* 467 (éd. G. C. Hansen, GCS 54, p. 132, l. 10.26 ; p. 134, l. 13). Sozomène, *H.E.*, VIII, 24, 1-3 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 336-338 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 337-339.). Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3, *Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'IFEB, 1953, p. 488 ; 492. Cf. infra p. 362.

4. Augustin mentionne une *memoria sancti Stephani*, dont l'existence semble antérieure à l'invention des reliques du protomartyr, car l'évêque signale qu'elle existe depuis longtemps. Ce sanctuaire, d'après Augustin, aurait abrité une pierre qui avait blessé le coude d'Étienne, d'où le nom de la ville, Ancône, qui viendrait du grec *ἀγκών*, « coude » (Augustin d'Hippone, *Sermon* 323, 2 ; éd. PL 38, col. 1445-1446). Cf. H. Delehaye, « Quelques dates du martyrologe hiéronymien », AnBoll 49 (1931), p. 22-30.

5. Voir N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 146-168. Une célébration eucharistique suffisait pour consacrer une église. En revanche, conformément au canon 83 du cinquième concile de Carthage (401), la déposition de reliques était fortement encouragée pour la consécration des autels (pour ce canon, voir éd. C. Munier, CCSL 149,

Hormis ces rares exemples, les églises Saint-Étienne apparaissent en grand nombre dès le Ve siècle, dans le sillage de l'invention de 415. Le partage de ces reliques entraîna la fondation de nouvelles églises ; d'anciens sanctuaires furent également placés sous le nouveau patronage du protomartyr. Cependant, la mention, dans les sources anciennes, d'une église Saint-Étienne est généralement le seul indice qui nous permette de supposer que le sanctuaire en question a recueilli des reliques du saint à la suite d'une translation. Il est tout aussi possible, et même probable, que ces reliques aient été « inventées » par la communauté locale afin de consacrer l'édifice ; dans de tels cas, l'hypothèse d'une translation depuis Jérusalem ou d'un autre sanctuaire reste fragile, faute d'une documentation historique plus détaillée.

En Occident, nous connaissons un certain nombre d'anciennes églises Saint-Étienne pour les Ve et VIe siècles. En Gaule, le protomartyr semble avoir été particulièrement populaire[6] ; des églises placées sous son nom sont mentionnées à Besançon, Tours, Autun, Bourges, Arles ou encore Bordeaux[7]. D'autres sanctuaires

---

p. 204-205 ; Mansi III, col. 971 ; Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 129); Pour une traduction et un commentaire, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55), p. 132-133. Les recommandations du concile de Carthage ne furent pas toujours respectées ; Grégoire de Tours (539-594) raconte qu'il fut surpris, lors de travaux d'aménagement, de ne trouver aucune relique sous l'autel de l'église Saint-Étienne de Tours. Cette absence est prétexte à une translation, que l'évêque ordonne incontinent (voir Grégoire de Tours, *In glor. mart.*, 33 ; éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 2, p. 58). Pour l'Orient, le canon 7 du concile de Nicée II (787) exige pareillement la présence de reliques pour la dédicace d'églises (cf. Mansi XIII, col. 427-428). Voir également l'article récent de S. Destephen, « Martyrs locaux et cultes civiques en Asie Mineure », dans J.-P. Caillet, S. Destephen, B. Dumézil et H. Inglebert (éds), *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, Picard, 2015 (TIMAHMA 12), p. 59-116, surtout p. 73-76 et n. 43.

6. Sur le culte d'Étienne en Gaule, voir E. Rose (éd.), *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, CCSL 159D, Turnhout, Brepols, 2006, p. 203-206. E. Rose remarque que « the protomartyr was one of the most prominent patron saints of cathedrals in this province [la Gaule] in the fifth and sixth centuries » (E. Rose (éd.), *Missale Gothicum*..., p. 203). Pour une liste des nombreuses églises gauloises placées sous le patronage d'Étienne au haut Moyen Âge, voir E. Ewig, « Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, » HJ 79 (1960), p. 40-46.

7. Au caractère fortement légendaire, une translation d'un bras d'Étienne, sous Théodose II, est attestée pour Besançon (BHL 7873 ; voir J. J. Chiffletius, *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, 1650, p. 101-104). Cf. R. Étaix, « Le "libellus" bisontin du XIe siècle pour les fêtes de saint Étienne, AnBoll 100 (1982), p. 582 ; J. Lemarié, « Le Pontifical d'Hugues de Salins, son "Ordo Missae" et son "Libellus precum" », *Studi Medievali*, 3e série, 19 (1978), p. 370. B. de Vregille propose de dater la composition de ce récit des premières années de l'abbatiat d'Hugues de Salins, au Xe siècle ; voir B. de Vregille, *Hugues de Salins, Archevêque de Besançon, 1031-1066*, Besançon, Cêtre, 1981, p. 381-385. Les auteurs de la *Vie de Césaire d'Arles* (BHL 1508-1509) mentionnent une *basilica sancti Stephani* dans leur ville (cf. *Vie de Césaire d'Arles*, I, 15 ; II, 14.16.29, éd. et trad. M.-J. Delage et M. Heijmans, SC 536, p. 166 ; 262 ; 266 ; 296) ; cf. M. Heijmans, *Arles durant l'Antiquité tardive. De la* duplex Arelas *à l'*urbs Genesii, Rome, École française de Rome, 2004, p. 261-262), tandis que Grégoire de Tours signale l'existence d'églises Saint-Étienne à Metz, Autun, Tours, Bourges et Bordeaux (cf. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, 1, 31 ; 2, 6 ; 2, 17 ; éd. B. Krusch et W. Levison, MGH SRM 1, 1, p. 24, 47, 64-65 ; *In glor. mart.*, 33 ; éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 2, p. 58-59 ; *In glor. conf.*, 72 ; éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 2, p. 341). Le plus ancien témoignage iconographique d'Étienne en Occident est préservé dans la crypte de l'église Saint-Germain d'Auxerre, qui



Fig. 11 : Le martyre d'Étienne de Saint-Germain d'Auxerre, le plus ancien témoignage iconographique du protomartyr en Occident (IXe s.)

consacrés au protomartyr sont connus en Espagne[8], en Irlande[9], à Rome[10] et en Afrique du Nord[11]. Jusqu'au VIe siècle, les sources orientales nous apprennent qu'il existait également des églises sous le patronage d'Étienne en Palestine[12], en Asie mineure[13], à Contantinople[14], en Syrie[15] et jusqu'en Géorgie[16].

L'arrivée des reliques dans une cité et la fondation d'une église sous le patronage du saint étaient l'occasion de solennités comparables à la venue triomphale d'un empereur après une intronisation ou une victoire militaire. Cette cérémonie d'*adventus* (« arrivée, avènement ») où peuple, clercs et grands laïcs accueillaient les reliques du saint tel un éminent personnage, traduit bien l'estime et l'importance que la cité accordait à cet événement exceptionnel[17]. En effet, la possession de ces objets conférait à la cité un prestige accru

---

fut achevée 857 (cf. fig. 11) ; les fresques reprennent sa vie et son martyre (voir J. Hubert, *L'art pré-roman*, Chartres, Jacques Laget, ²1974, p. 27-30).

8. Cf. J. Michaud, « Culte des reliques et épigraphie. L'exemple des dédicaces et des consécrations d'autels », dans E. Bozóky et A.-M. Helvétius (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997* (Hagiologia 1), Turnhout, Brepols, 1999, p. 201-203 pour des autels d'église des VIe-VIIe s., en Espagne, sur lesquels le nom du protomartyr Étienne est gravé. Au sujet de l'épisode de la translation des reliques à Minorque, une partie importante du chapitre 9 y sera consacrée (cf. infra p. 431 et suivant).

9. Sur l'attribution d'une translation des reliques d'Étienne, de Rome en Irlande, à saint Patrick, voir J.-M. Picard, « Le culte des reliques en Irlande (VIIe-IXe siècle) », dans E. Bozóky et A.-M. Helvétius (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997* (Hagiologia 1), Turnhout, Brepols, 1999, p. 45-47

10. Pour les sanctuaires Saint-Étienne à Rome, voir infra p. 363-373

11. La question du culte d'Étienne en Afrique fera l'objet d'un chapitre à part (voir infra chapitre 8, p. 377 et suivant)

12. Il s'agit d'un sanctuaire à Gaza. Voir Choricius de Gaza, *Discours*, 2, 27-33 (éd. R. Fœrster et E. Richtsteig, p. 35-36) ; cf. P. Brown, *Pouvoir et persuasion*... p. 169.

13. À Euchaïte (Théodoroupolis) dans l'Hélénopont (cf. G. Doublet, « Inscriptions de Paphlagonie », p. 294-299). Ce sanctuaire a probablement été fondé, comme nous l'avons vu, par l'impératrice Eudocie (cf. supra p. 260).

14. Sur les translations à Constantinople, voir infra p. 348-363.

15. On connaît une église à Antioche (Jean Malalas, *Chron.*, XVII, 14, éd. I. Thurn, CFHB 35, p. 344 ; trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, p. 236), à Édesse (cf. *Chron. Edess.*, 51, éd. I. Guidi, CSCO 1, p. 6 ; trad. I. Guidi, CSCO 1, p. 7) et à Amid (d'après le témoignage d'un *memrā* de Jacques de Saroug).

16. Saint-Étienne de Mc'xet'a, construite par le roi Arč'il (cf. Juanšer, *Histoire de Vaxtang Gorgasali*, trad. R. W. Thomson, p. 155).

17. Sur l'*adventus*, voir M. Heinzelmann, *Translationsberichte*..., p. 66-77 ; E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006,

dont elle pouvait se prévaloir face à d'autres cités. À ce titre, les nombreuses translations d'Étienne dans l'Antiquité tardive furent largement motivées par la convoitise des grands centres urbains de l'Empire romain, qui désiraient à la fois se placer sous la protection du saint et jouir d'un rayonnement qui éclipsât celui des cités rivales. Les translations d'Étienne, notamment à Constantinople et Rome, sont à compter parmi les stratégies que les deux villes concurrentes employèrent dans leur quête de légitimité dans la naissance du système pentarchique, qui reconnaissait cinq grands patriarcats jouissant d'une autorité égale.

A. Possession des reliques et suprématie patriarcale

Le caractère souvent merveilleux des récits de translation et d'*adventus* ne doit pas cacher les enjeux éminemment politiques de ces échanges ou acquisitions de reliques. En effet, la possession des saints corps, surtout ceux des apôtres et des premiers martyrs, s'inscrit dans une véritable rivalité géo-ecclésiale au sein de l'empire chrétien au cours du Ve siècle : évêques, clercs, notables et souverains s'efforcent d'accumuler dans leurs cités ces précieux *patrocinia* afin de s'assurer faveur divine, suprématie religieuse et légitimité politique[18]. Comme nous l'avons vu, le cas de Jean II a bien illustré, en contexte palestinien, cet usage politique des reliques ; en plaçant les reliques d'Étienne dans le cœur religieux de la cité hagiopolite, Jean entendait asseoir le prestige de Jérusalem et appuyer les prétentions de son siège épiscopal face à celui du métropolite de Césarée de Palestine. La possession des reliques, véritables talismans, garantissent également à la cité qui les détient stabilité et protection[19].

---

p. 207-208 ; K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », DOP 33 (1979), p. 116-120. Au sujet de la continuité entre *adventus* païen et translations de reliques, voir surtout l'article de S. MacCormack, « Change and Continuity in late Antiquity: the Ceremony of Adventus », *Historia* 21 (1972), p. 721-752, surtout p. 746-752 sur l'*adventus* dans la *pars Orientis* de l'empire chrétien. L'*adventus* des reliques se déroulait en trois phases : la *synantesis* (accueil des reliques par la foule aux portes de la ville), la *propompe* (procession à travers la ville) et *l'apothesis* (déposition dans une chapelle).

18. Sur la géo-ecclésiologie, se reporter surtout aux deux essais magistraux de P. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome, EFR, 2012 (CEFR 460) et *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, EFR, 2006 (BEFAR 327).

19. Comme l'a bien remarqué E. Bozóky, la possession de reliques a aussi pour vertu de garantir la *stabilitas regni*, à savoir la paix et la stabilité d'une principauté ou d'un royaume. Voir E. Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 50 : « Une fonction particulière des reliques est d'assurer la paix et l'ordre social dans l'empire, le royaume ou la principauté. Cet aspect politique du culte des reliques implique une assimilation entre devoir princier et relique, cette dernière représentant à la fois un objet d'intérêt collectif et une aide surnaturelle matériellement présente » (cf. E. Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 50-72 ; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974, p. 390 sur le φυλακτήριον de Constantin le Grand). Sur les saints comme défenseurs de Constantinople, voir l'article de N. H. Baynes, « The Supernatural Defenders of Constantinople », AnBoll 67 (1949), p. 165-177.

À l'origine, ce fut l'empereur Constantin, après sa victoire sur Licinius (324), qui fut le premier à se lancer dans une politique d'accumulation et d'exaltation de reliques. Il dota la capitale, Rome, de *martyria* pour y abriter les reliques de saints illustres : saint Pierre, saint Paul, sainte Agnès ou encore saint Laurent[20]. Il se chargea ensuite d'édifier à Jérusalem le Martyrium, abritant notamment la vraie Croix, l'Anastasis et l'église du Golgotha[21]. L'œuvre de Constantin fit des émules parmi ses successeurs sur le trône impérial, ainsi que parmi les évêques ou les notables laïcs. Au cours du IVe, mais surtout au cours des Ve et VIe siècles, les centres urbains se disputèrent la possession des reliques des saints les plus célèbres. De nombreux sanctuaires et basiliques martyriaux furent construits dans les grandes cités du bassin méditerranéen pour y abriter les souvenirs de la Passion et les restes supposés des apôtres et des premiers martyrs du christianisme[22].

La possession et l'exaltation de reliques firent partie des stratégies géo-ecclésiologiques dont les évêques usèrent afin de promouvoir leur siège et d'en assurer la légitimité face à leurs rivaux. C'est pour cette raison que les translations de reliques à destination de Jérusalem ou de Constantinople doivent être corrélées à leur pressante ambition d'être reconnues comme sièges patriarcaux. En effet, les évêques successifs des deux cités eurent ainsi recours, pour appuyer leurs revendications, à l'acquisition de reliques. Occupant une place modeste dans la hiérarchie ecclésiastique au moment du concile de Nicée (325), les sièges de Jérusalem et de Constantinople virent s'octroyer, dès le concile de Chacédoine (451), une extension de leur juridiction sur d'autres diocèses ou provinces, au détriment des sièges rivaux de Rome, Antioche et Alexandrie. Le rang de « patriarche » fut finalement reconnu aux évêques de Jérusalem et de Constantinople dans les Novelles 6, 109 et 123 du *Corpus Iuris Ciuilis* au VIe siècle[23]. La répartition des provinces ecclésiastiques en cinq grands patriarcats (la « pentarchie »), en gestation depuis le concile de Nicée (325), était dorénavant fixée dans le droit : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem étaient reconnues comme les cinq capitales religieuses de l'Empire, les cinq patriarcats[24]. La

20. Voir le *Liber Pontificalis*, I, 33 (éd. L. Duchesne, I, p. 176-181) sur l'inventaire des constructions constantiniennes de Rome. Cf. M. H. Shepherd , « Liturgical Expression of the Constantinian Triumph », DOP 21 (1967), p. 74-75 sur la distinction entre les églises et les *martyria* constantiniens.

21. P. Maraval, « L'empereur Constantin aux origines des pèlerinages », dans M.-F. Baslez (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Gallimard — Monde la Bible, 2004, p. 662 ; Id., « The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (befor the 7th Century) », DOP 56 (2002), p. 63-74. ; Id., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, 32011, p. 252-257.

22. Pour une typologie des sanctuaires chrétiens dans l'Antiquité et le Moyen Âge, voir L. Ermini Pani, « Il cristianesimo nell'antichità e nell'altomedioevo occidentale » dans A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000 (CEFR 273), p. 109.

23. *CJ*, *Nov.*, VI, 8 ; CIX, pr. ; CXXIII, 3 (éd. R. Schœll et G. Kroll, III, p. 46-47 ; 517-518 ; 597).

24. Le titre de « patriarche » (πατριάρχης) pour un évêque apparaît pour la première fois en 450 dans deux lettres de l'empereur Théodose II adressées à Valentinien III et Galla Placida (éd. PL 54, col. 876 ; col. 878).

politique des reliques des évêques de Jérusalem et de Constantinople, bien documentée par nos sources, servit amplement à affermir leur cause dans leur prétention au rang de siège patriarcal.

Pour le cas constantinopolitain, la translation de reliques fut surtout l'affaire des empereurs et des impératrices qui, par ce moyen, voulaient doter la nouvelle capitale de sanctuaires aussi célèbres que ceux de Rome et de Jérusalem. Le nouveau siège politique de l'Empire, afin de consolider sa légitimité, se devait d'accumuler et d'abriter des reliques que d'autres cités possédaient depuis plus longtemps. Comme le remarque Philippe Blaudeau, ce « mouvement » de translation des reliques vers Constantinople

> met en évidence une dynamique de l'espace chrétien qui accrédite la prétention de centralité progressivement affirmée par la cité royale. Surtout, il se combine de façon significative avec d'autres principes par lesquels Constantinople cherche à s'affirmer comme la capitale religieuse de l'Empire romain d'Orient[25].

Après que la pentarchie fut bien établie *de jure*, les rivalités autour des reliques ne cessèrent pas pour autant. En effet, un siège patriarcal pouvait convoiter les reliques

---

Ébauchée aux conciles de Nicée en 325 (canon 6) et de Constantinople I en 381 (canons 2 et 3), le système pentarchique commença à prendre forme, véritablement, lors du concile de Chalcédoine de 451 (canons 9, 17 et 28) ; le canon 28, reprenant le canon de 2 de Constantinople, confirma la deuxième place de Constantinople, dans l'ordre d'importance des sièges épiscopaux, après Rome (cf. Socrate de Constantinople, *H.E.*, V, VIII, 13-20 ; éd. G. C. Hansen, SC 505, p. 168-170 ; trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 505, p. 169-171 ; voir aussi Hefele, *Hist. conc.*, II, 2, p. 815-826 pour une traduction du canon assortie d'un riche commentaire). De même, l'attribution de la juridiction des diocèses du Pont, de Thrace et d'Asie à l'évêque de Constantinople, ainsi que celle des trois éparchies de Palestine au primat de Jérusalem, dessina plus précisément les contours de cinq futurs patriarcats. Cependant le terme de « patriarche » n'apparait pas encore dans les actes du concile, qui emploient de préférence le terme d'« exarque » (ἔξαρχος) pour désigner l'autorité suprême d'un diocèse. Le système pentarchique s'affirme et se consolide après le concile de Chalcédoine, avant d'être codifié formellement dans les Novelles de Justinien en 546 ; le terme de « patriarche » y a remplacé définitivement celui d'« exarque ». Conçu pour assurer une relation plus étroite entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, le système pentarchique connut son apogée jusqu'au VIIe siècle, avant de péricliter en raison des invasions lombardes, arabes et bulgares. Sur l'histoire de la formation et de l'évolution du système pentarchique, lire l'article fondamental de V. Peri, « La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica » dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, I, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1988, p. 209-311. Consulter également F. R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell für Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 1993 (FTS 42) ; R. Vaucourt, « Patriarcats », DTC, XI, col. 2269-2277 ; J. Herrin, « The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century, *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, I, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2004, p. 591-628 ; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Cerf, 1964. Pour une présentation classique de l'organisation du système pentarchique, voir la *Notitia Patriarchatuum* de Nil Doxopatrès (XIIe s.) ; éd. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et Notitia graecae episcopatuum. Accedunt Nili Doxopatri Notitia patriarchatuum et locorum nominatat immutata*, Berlin, F. Nicolai, 1866, p. 265-318.

25. P. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient*..., p. 257.

d'un saint qu'il ne possédait pas. Ce fut le cas de Rome qui, par exemple, ne possédait aucune des reliques du protomartyr Étienne ; elle fit transférer les restes du saint depuis Constantinople à la fin du VIe siècle. Il est significatif que ces reliques provinssent de Constantinople et non pas de Jérusalem ; dans un contexte de rivalité continue entre les deux premiers sièges patriarcaux[26], il paraît naturel que l'ancienne Rome ait voulu déssaisir la nouvelle d'une partie des précieux ossements qu'elle conservait jalousement.

Le dossier d'Étienne

Excursus n°4 : les translations

La translation d'Étienne la plus célèbre est celle d'Étienne à Constantinople, qui eut lieu à la fin du Ve ou au début du VIe siècle. Les diverses formes et versions du récit relatent que Juliana Anicia, arrière-petit-fille de l'impératrice Eudocie, rapporta de Jérusalem le tombeau du saint, au-dessus duquel elle fit bâtir, à Constantinople, une église dans le quartier des Constantinianæ[27]. Ce récit est connu en grec dans plusieurs recensions, dont un grand nombre est encore inédit. B. Bouvier et F. Bovon ont publié récemment, en 2013, une recension ancienne et de grande valeur à partir du manuscrit *Vaticanus Palatinus gr.* 317 (XE S.)[28]. Il existe également une version remaniée attribuée à Nicétas Paphlagon ou Michel Psellos (BHG 1651)[29], et deux recensions plus brèves contenues dans le *Ménologe impérial* (BHG 1651c)[30] et le *Synaxaire de Constantinople* (BHG 1651e)[31]. Le succès de ce récit de translation est attesté par les multiplicité des versions existantes : latin (BHL 7857-7858)[32], arabe[33], éthiopien[34], arménien[35], géorgien[36] et slavon[37]. Dans le

26. Sur la rivalité entre Rome et Constantinople, voir V. Peri, « La pentarchia... », p. 249-250 et P. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient*..., p. 256-270.

27. Pour un commentaire de ce récit de translation, voir infra p. 357-361.

28. F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 5-49 ; pour l'édition et la traduction, voir p. 24-36.

29. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 54-69.

30. V. Latyšev, *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, II, Saint-Pétersbourg, Типографіа Императорской Академіи Наукъ, 1912, p. 238-241.

31. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 861-864.

32. Traduction latine de la plume d'Anastase le Bibliothécaire, éd. PL 41, col. 817-822.

33. R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (PO 1.3), p. 270-273. Il existe une version arabe inédite dans la manuscrit *Sinaï arabe* 409, f. 25^v^-29^v^.

34. G. Colin, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram*, Turnhout, Brepols, 1986 (PO 43.3), p. 414-416.

35. G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Hrotits, jours avéléats*, Paris, Firmin-Didot, 1930 (PO 21.6), p. 809-811.

36. N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 671-689.

37. I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum)*, III, Lviv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1902, p. 316-318.

monde occidental, on relèvera surtout la translation de Constantinople à Rome, sous le pontificat de Pélage II (579-590), dont la première mouture fut élaborée par un certain Lucius, diacre romain (BHL 7878-7881)[38]. Le récit fut étoffé et réécrit en un latin plus élégant par Bruno de Segni à la fin du XIe siècle (BHL 7882-7884)[39], sur la base du texte de Lucius. Jacques de Voragine, également raconte brièvement cette translation dans sa somme hagiographique, la *Légende dorée*[40]. Au Ve siècle aurait eu lieu une autre translation, celle d'un bras d'Étienne à Besançon (BHL 7873) ; toutefois, cette translation est certainement légendaire et le récit qui la rapporte fut élaboré bien tardivement, au Xe siècle[41]. Enfin, quelques translations à l'époque médiévale sont à signaler : une fiole de sang au monastère de Saint-Trond en Belgique flamande (XIe s. ; BHL 7890)[42], le corps du saint à Venise (XIIe s. ; BHL 7891)[43], quelques reliques à Cluny (XIIe s. ; BHL 7894)[44] et sa dextre au couvent de Zwiefalten dans le sud-ouest de l'Allemange actuelle (XIIe s. ; BHL 7895)[45].

B. L'afflux des reliques de saint Étienne à Constantinople, nouvelle Jérusalem et nouvelle Rome

La translation des reliques d'Étienne fait partie des nombreuses translations qui se déroulèrent, à partir du IVe siècle, en direction de la ville de Constantinople. L'accumulation de reliques de saints célèbres dans la capitale fut une des stratégies auxquelles eurent recours empereurs et patriarches afin de rehausser le prestige de la cité comme capitale administrative et siège patriarcal de l'Empire romain. Constantinople entendait bien devenir à la fois une nouvelle Rome *et* une nouvelle Jérusalem[46].

38. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, Rome, Typ. Collegii Urbani, 1840, p. 285-88 ; Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 49 (1931), p. 112-116.

39. Édité par Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 70-74.

40. Jacques de Voragine, *Légende dorée*, CVIII, 69-88 (éd. G. P. Maggioni, II, p. 715-716 ; trad. A. Boureau et M. Goullet, p. 579-580).

41. J. J. Chiffletius (éd.), *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650, p. 101-104 ; Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 75-76. Pour la datation du récit, voir B. de Vregille, *Hugues de Salins*.., p. 381-385.

42. Socii Bollandiani (éds), « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae publicae civitatis et academiae Leodiensis », AnBoll 5 (1886), p. 343-345.

43. F. Cornelius (éd.), *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis illustratae*, VIII, Venise, Jo. Baptistae Pasquali, 1749, p. 96-110.

44. M. Marrier et A. Duchesne, *Bibliotheca cluniacensis*, Mâcon, sumptibus typisque Fratrum Protat, 1915, col. 565-568 ; RHC V, p. 317-320.

45. E. Schneider, « Die Zwiefalter Annalen und Ortliebs Chronik », WG 3 (1889), p. 49-51.

46. Au sujet des translations et de l'accumulation de reliques dans la capitale, à partir du IVe siècle, voir

Dépourvue de reliques lors sa fondation comme nouvelle capitale impériale en 330[47], Constantinople se devait, premièrement, de rivaliser avec l'ancienne Rome, qui possédait depuis longtemps les restes d'illustres apôtres comme Pierre et Paul. Par vagues successives de translations en provenance de toutes les parties de l'Empire, Constantinople amassa un immense trésor de reliques des martyrs, des apôtres, de la Passion ou encore de la Vierge ; ainsi, « la concentration de reliques à Constantinople reflétait le caractère centralisateur du pouvoir impérial[48] ». Les reliques des saints, que la munificence impériale dota de prestigieux *martyria* et églises épiscopales, affirmaient la légitimité du pouvoir de la nouvelle Rome[49]. L'élaboration progressive d'une fondation de Constantinople par l'apôtre André, frère de Pierre, acheva d'asseoir les prétentions à l'apostolicité de la nouvelle Rome face au siège pétrinien[50]. Deuxièmement, l'importation de reliques depuis la Terre sainte, notamment de Jérusalem, permit à Constantinople de devenir, à son tour, une ville sainte. Comme le remarque très justement B. Flusin, « [les reliques] ont leur valeur propre et les Byzantins, en les faisant revenir dans leur capitale, loin de rêver simplement à la Palestine terrestre, entreprennent d'édifier, à Constantinople, une autre Ville sainte. » Ville sainte, Constantinople put ainsi rivaliser avec Jérusalem, voire même la détrôner, en devenant un centre de pèlerinage incontournable[51].

E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 85-93 ; E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 391-398 ; J. Wortley, « Relics of "the Friends of Jesus" at Constantinople », dans J. Durand et B. Flusin (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17), p. 143-157. Pour la période mésobyzantine, nous renvoyons à l'article de B. Flusin, « Construire une nouvelle Jérusalem : Constantinople et les reliques », dans A. Amir-Mœzzi et J. Scheid (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 51-70.

47. Sur la fondation de Constantinople comme capitale, voir G. Dagron, *Naissance d'une capitale*..., p. 37-42.

48. E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 86. Cf. B. Flusin, « Construire une nouvelle Jérusalem... », p. 57-59 sur le rapport entre reliques et légitimité impériale.

49. Sur les sanctuaires de Constantinople, voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3, *Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'IFEB, 1953 ; J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Paris, Ernest Leroux, 1921 ; G. Dagron, *Naissance d'une capitale*..., p. 388-401 ; P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 401-410

50. Les plus anciennes traces d'une fondation de Constantinople par André, et son ordination de Stachys (cf. Rm 16, 9), prétendu premier évêque de Constantinople, datent des VIIe-VIIIe siècles (cf. F. Dvornik, *Byzance*..., p. 76-78) ; on trouve la première attestation de cette légende dans une liste d'apôtres du pseudo-Épiphane (cf. trad. F. Dolbeau, « Listes d'apôtres et de disciples », dans F. Dolbeau, *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2012 (SH 92), p. 196, n°23 : « Stachys, mentionné dans la Lettre aux Romains, que l'apôtre André, alors qu'il naviguait sur la mer Pontique, établit à Argyropolis de Thrace comme évêque de Byzance »). Sur l'origine et le développement de la légende de la fondation de Constantinople par André, voir l'essai fondamental de F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958 (DOS 4), surtout les p. 138-264.

51. Sur la transformation de Constantinople en lieu de pèlerinage, voir M. Kaplan, « Les saints en

La première translation attestée en direction de Constantinople fut celle de Timothée en 356, puis celles d'André et Luc en 357 dans l'église des Saints-Apôtres[52] à l'époque de l'empereur Constance II (337-361)[53]. Après un intermède de quarante ans, une autre translation importante, celle du chef de Jean-Baptiste, eut lieu à l'initiative de Théodose I[er], qui fit construire une nouvelle église dans les faubourgs de Constantinople, à l'Hebdomon, pour y recevoir la relique[54]. Les translations commencèrent véritablement à se multiplier sous les règnes de son successeur Arcadius (395-408) et, surtout, de son petit-fils Théodose II (408-450)[55]. Le prophète Samuel en 406[56], le patriarche Joseph et Zacharie (père de Jean-Baptiste) en 415[57], saint Étienne

---

pèlerinage à l'époque protobyzantine », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23), p. 249-262, en particulier p. 258-259.

52. L'église des Saints-Apôtres connut plusieurs phases de construction et d'agrandissement. Il s'agissait, à l'origine, d'un mausolée circulaire destiné à accueillir les dépouilles des empereurs et les reliques des apôtres (pour une description de ce mausolée, voir Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* IV, 58-60 ; éd. F. Winkelmann, SC 559, p. 524-528 ; trad. M.-J. Rondeau, SC 559, p. 525-529). Constantin y fut enterré en juin 337. Constance II, à partir de 356, fit adjoindre une basilique au mausolée constantinien ; la nouvelle église fut consacrée la 9 avril 370. Ensuite, au cours du vi[e] siècle, Justinien agrandit le complexe en y construisant un second mausolée. Sur l'histoire des Saints-Apôtres, voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 47-50 ; C. Mango, « Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics », BZ 83 (1990), p. 51-62, surtout p. 56-59 ; G. Dagron, *Naissance d'une capitale*..., p. 401-409, qui, contrairement à C. Mango, attribue la construction de la basilique à Constantin et celle du mausolée à Constance II ; W. Mayer, « Cathedral Church or Cathedral Churches. The Situation of Constantinople (c. 360-404), » OCP 66 (2000), p. 49-68, notamment p. 64-65 sur la place des Saints-Apôtres dans le culte impérial.

53. Ces translations sont mentionnées dans le *Chron. pasch.*, A. C. 356-357, éd. PG 92, col. 733 ; Jérôme de Stridon, *Chron.*, 357 (CPL 615c ; éd. R. Helm, GCS 47, p. 240-241) et les *Consularia Constantinopolitana*, éd. R. W. Burgess, p. 238. Paulin de Nole, au début du v[e] siècle, attribue, par erreur, la translation des reliques d'André et Timothée à Constantin (Paulin de Nole, *Carm.*, 19, 329-342 ; éd. W. von Hartel, CSEL 30, p. 129-130). Sur cet anachronisme, voir J. Wortley, « The earliest relic-importation to Constantinople », *Pecia* 8-11 (2005), p. 215-216. Voir également R. W. Burgess, « The *Passio S. Artemii*, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke », AnBoll 121 (2003), p. 5-36 qui propose de dater la translation de 336 au lieu de 357.

54. Sur la translation du chef de Jean-Baptiste, voir Sozomène, *H.E.*, VI, 21, 4-5 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 180-182 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 181-183). Cf. J. Wortley, « Relics... », p. 145-153, pour un utile résumé de cette translation aux nombreux rebondissements.

55. On dénombre environ vingt-cinq acquisitions de reliques à Constantinople (inventions et translations) pour les années 350-450 ; cf. J. Wortley, « The Trier Ivory Reconsidered », GRBS 21 (1980), p. 383.

56. Cf. Jérôme de Stridon, *Contra Vigilantium*, 5 (éd. PL 23, col. 357-359) ; *Chron. pasch.*, A. C. 406 (éd. PG 92, col. 784).

57. *Chron. pasch.*, A. C. 415 (éd. PG 92, col. 788). Sur cette translation à Sainte-Sophie, voir le commentaire de J. Wortley, « Relics... », p. 153-154. L'auteur remarque qu'il y a pu avoir une confusion entre Zacharie, père de Jean-Baptiste, et le prophète Zacharie, dont les reliques avaient été découvertes peu de temps auparavant, en 407, à Éleuthéropolis (cf. Sozomène, *H.E.*, IX, 17 ; éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 444-448 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 445-449).

en 421[58] et Jean Chrysostome en 438[59] figurent parmi les grandes translations de ces deux règnes successifs. Mais c'est à l'action de Pulchérie, fille d'Arcadius et sœur de Théodose II, que nous devons un grand nombre de translations de reliques, dont celles de saint Étienne.

1. La translation d'Étienne et le patronage de Pulchérie (421)

Théophane le Confesseur (IXe s.) a conservé le récit circonstancié de la translation des reliques d'Étienne par Pulchérie en 421, la plus ancienne qui soit documentée pour Constantinople[60] :

> Cette année-là, le pieux Théodose, soucieux d'imiter la bienheureuse Pulchérie, envoya beaucoup d'argent à l'archevêque de Jérusalem afin qu'il fût distribué à ceux qui étaient dans le besoin, ainsi qu'une croix en or sertie de pierres précieuses pour qu'elle fût plantée sur le saint site du Crâne. En cadeau d'échange, l'archevêque envoya la main droite du protomartyr Étienne par l'intermédiaire de Passarion, un homme parmi les saints. Alors que Passarion était déjà arrivé à Chalcédoine, la bienheureuse Pulchérie vit, la nuit même, lors d'une vision, saint Étienne lui dire : « Vois, ta prière a été exaucée et ta requête a été satisfaite : je suis venu à Chalcédoine ». S'étant levée et ayant pris son frère, elle alla à la rencontre[61] des saintes reliques. Une fois qu'elle les eut emportées au palais, elle fonda une superbe chapelle[62] pour le saint protomartyr puis elle y plaça les saintes reliques[63].

---

58. Cf. infra p. 351-355.

59. Socrate de Constantinople, *H.E.*, VII, 45 (éd. G. C. Hansen, SC 506, p. 150 ; trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 506, p. 151) ; Théodoret de Cyr, *H.E.* (CPG 6222), V, 38 (36), 1 (éd. L. Parmentier et G. C. Hansen, SC 530, p. 478-480 ; trad. P. Canivet, SC 530, p. 479-481).

60. Au sujet de cette translation, voir K. G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1982, p. 103-109 ; C. Freeman, *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, Turin, Einaudi, 2012, p. 46-47 ; E. Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 88-91. Sur la date de 421, beaucoup plus probable que celle de 428, voir K. G. Holum, « Pulcheria's Crusade a. d. 421-422 and the Ideology of Imperial Victory », GRBS 18 (1977), p. 163, n. 46. Théophane a daté correctement l'*adventus* de la vingtième année du règne de Théodose II mais il a, par erreur, fait coincider cette vingtième année avec l'année 428. En effet, Théophane a compté les années de règne à partir 408 alors que sa source commençait en 402. La date de 421 doit être correcte car, selon Nicéphore Calliste, *H.E.*, XIV, 9 (éd. PG 146, col. 1084-1085), c'est Prayle qui a fait envoyer les reliques d'Étienne ; or cet évêque de Jérusalem est mort en 422.

61. Le terme *συνάντησις* est précisément celui qui est employé dans les descriptions d'*adventus* lorsque les reliques sont accueillies par la foule aux porte de la ville (cf. K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory... », p. 117-118).

62. Littéralement, « maison » (*οἶκος*). Cf. Sophocles, *Greek Lexicon*, p. 797.

63. Théophane le Confesseur, *Chron.*, A.M. 5920. Éd. C. de Boor, I, p. 86-87 : Τούτῳ τῷ ἔτει Θεοδόσιος ὁ εὐσεβὴς κατὰ μίμησιν τῆς μακαρίας Πουλχερίας πολλὰ χρήματα τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Ἱεροσολύμων ἀπέστειλεν εἰς

Cette translation intervint dans un contexte politique bien particulier. En raison de la mort précoce de son père Arcadius en 408, Pulchérie dut, à un jeune âge, prendre des décisions graves pour protéger et soutenir son frère Théodose II[64]. Ayant reçu le rang d'*augusta* en juillet 414 (à l'âge de 16 ans), elle joua un rôle de premier plan dans l'affirmation de la *basileia* de son jeune frère dans les temps d'épreuve. La translation des reliques d'Étienne eut lieu, précisément, dans un contexte de guerre avec l'empire perse. Les hostilités avaient été déclenchées, en 419 ou 420, par la destruction d'un temple du feu par un évêque chrétien. L'empereur Yezdgerd I[er], puis son fils Vahram V, menèrent des vagues de persécutions contre les chrétiens. Les Romains, en réaction, prirent rapidement position en Persarménie et dans la région de Nisibe[65]. Alors que l'Empire romain était fragilisé et menacé à ses frontières, Pulchérie fit un geste fort pour la sauvegarde du royaume : insistant auprès de son frère, elle fit procéder à la translation des reliques d'Étienne, depuis Jérusalem, afin que les intercessions du saint assurassent à l'empire la protection divine dont il avait besoin. Les reliques du protomartyr, une fois déposées dans la capitale, fonctionneraient comme un véritable *palladium* pour une victoire escomptée sur les Perses[66].

Cette arrivée solennelle des reliques, comparable à un *adventus* impérial[67], est également connue grâce à un document iconographique unique : l'ivoire de Trèves. Conservé dans le trésor de la cathédrale de Trèves, cette plaque en ivoire, provenant d'une cassette datable des V[e]-VI[e] siècles, représente, selon K. G. Holum et G. Vikan, l'*adventus* des reliques d'Étienne à Constantinople. L'hypothèse K. G. Holum et G. Vikan demeure, cependant, l'objet de discussions[68].

διάδοσιν τῶν χρείαν ἐχόντων, καὶ σταυρὸν χρυσοῦν διάλιθον πρὸς τὸ παγῆναι ἐν τῷ ἁγίῳ κρανίῳ. ὁ δὲ ἀρχιεπίσκοπος ἀντίδωρον ἀποστέλλει λείψανα τῆς δεξιᾶς χειρὸς τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου διὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Πασσαρίωνος. τούτου δὲ εἰς Χαλκηδόνα φθάσαντος, θεωρεῖ ἡ μακαρία Πουλχερία αὐτῇ τῇ νυκτὶ ἐν ὁράματι τὸν ἅγιον Στέφανον λέγοντα αὐτῇ· "ἰδού, ἡ προσευχή σου εἰσηκούσθη, καὶ ἡ αἴτησις σου γέγονεν, καὶ ἦλθον εἰς Χαλκηδόνα." ἡ δὲ ἀναστᾶσα καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς λαβοῦσα ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν τῶν ἁγίων λειψάνων, καὶ ταῦτα εἰς τὸ παλάτιον λαβοῦσα κτίζει οἶκον ἔνδοξον τῷ ἁγίῳ πρωτομάρτυρι κἀκεῖ τὰ ἅγια κατέθετο λείψανα (cf. trad. C. Mango et R. Scott, p. 135). On retrouve cet épisode dans Georges Cédrène, *Historiarum Compendium*, éd. I. Bekker, I, CSHB 8, p. 592 et Nicéphore Calliste, *H.E.*, XIV, 9 (éd. PG 146, col. 1084-1085).

64. Elle dut notamment lutter contre les prétentions du puissant préfet du prétoire d'Orient Anthémius et de son fils Isidore dans les années 412-413. À ce sujet, voir K. G. Holum, « Pulcheria's Crusade... », p. 159-161.

65. Cf. K. G. Holum, *Theodosian Empresses*..., p. 102-103.

66. Cf. K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory... », p. 130. Cf. E. Bozóky, *La politique des reliques*..., p. 91.

67. Sur l'*adventus*, cf. supra p. 343-344 et n. 17.

68. K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », DOP 33, p. 115-133. Pour une opinion divergente, voir l'article de J. Wortley, « The Trier Ivory Reconsidered », p. 381-394, qui nie l'authenticité de la narration de Théophane et, par conséquent, l'hypothèse selon laquelle l'ivoire de Trèves représente un événement réel. Voir également l'article de



Fig. 12 : Translation des reliques d'Étienne à Constantinople, ivoire de Trèves (Ve-VIe s.)

On y voit sur la gauche deux évêques, assis sur un char, apporter le reliquaire. Derrière eux se distingue la Chalkè, la porte d'entrée du palais sacré de Constantinople. Un de ces deux personnages est probablement Passarion, mentionné dans le rapport de Théophane[69]. Quatre *chlamydati*, portant chacun un cierge, devancent le char. Le premier d'entre eux, à droite, est probablement l'empereur lui-même, qui mène le cortège. Ils sont accueillis par une femme revêtue d'une chlamyde attachée par une fibule orfévrée ; il s'agit de l'*augusta* Pulchérie. L'édifice en construction, à droite de Pulchérie, est la « superbe chapelle » (οἶκον ἔνδοξον)[70] destinée à accueillir les reliques du protomartyr à l'intérieur du palais. Notons enfin que Pulchérie porte une croix processionnelle dans la main gauche. Comme le proposent K. G. Holum et G. Vikan, on peut rattacher cette croix à la « croix de Constantin » conservée, selon le *Livre des cérémonies* de Constantin VII, dans la chapelle Saint-Étienne de la Daphnè[71]. Selon cette hypothèse, Pulchérie aurait également déposé dans ce nouveau *martyrion* cette croix symbolisant la victoire de Christ et, *in fine*, la victoire de l'empire chrétien. Le triomphe du Christ sur le Golgotha et l'exploit d'Étienne dans le martyre devaient, aux yeux de Pulchérie, préfigurer la suprématie de la *basileia* théodosienne face à la menace perse.

C. Mango, qui conteste également la réalité historique de la translation : C. Mango « A Fake Inscription of the Empress Eudocia and Pulcheria's Relic of Saint Stephen », Νέα Ῥώμη 1 (2004), p. 23-34.

69. Sur Passarion, chorévêque et archimandrite, voir Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 16 (éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 26). Cf. F. Delmas, « Saint Passarion », EO 3 (1899-1900), p. 162-163 pour une biographie de ce personnage.

70. Théophane le Confesseur, *Chron.*, A.M. 5920. Éd. C. de Boor, I, p. 87.

71. Cf. infra p. 354-355.

Quelques mois plus tard, la prophétie se réalisa : Vahram V dut s'incliner devant le succès militaire de Théodose[72].

Pulchérie fit donc édifier, dès 421, un *martyrion* destiné à accueillir les reliques du bras droit d'Étienne. Si Théophane ne précise pas l'emplacement de cette chapelle, Proclus, dans un sermon longtemps classé parmi les *pseudochrysostomica*, est plus explicite[73]. Dans une brève homélie, probablement prononcée à l'occasion de la commémoraison de la translation des reliques d'Étienne, il déclare : « Dans les palais impériaux, voici Étienne : l'impératrice vierge l'a introduit en effet dans sa chambre nuptiale[74] ». Ainsi cette chapelle fut-elle bâtie dans « les palais » (ἐν βασιλείοις), qui désigne ici le complexe palatial de la Daphnè, en face de l'Octogone[75]. Outre les reliques du protomartyr[76], l'église Saint-Étienne de la Daphnè abritait un exemplaire de l'*Évangile de Matthieu*, trouvé sur le corps de Barnabé à Chypre[77], et la « grande croix du

72. Nous renvoyons à l'argumentation exemplaire de K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory... », p. 132 : « It seems likely that Pulcheria founded St. Stephen's not only to receive the relics of the Protomartyr but also to serve as a palace repository for other objects which might reinforce the Theodosian notion of *basileia* — in particular for the "cross of Constantine" which, as the pattern of Pulcheria's Golgotha cross and the cross of the long-cross solidi, formed part of the same ideological program. If this is so, then those who created the iconography of the Trier ivory would have placed a cross on Pulcheria's arm not only as an attribute of *adventus* ceremonial, but also to evoke the "cross of Constantine" as well, as a potent instrument to draw together the various manifestations of Christ's victory in the events of 421. For those sensitive to its meaning, the cross of the ivory symbolized both Christ's victory on Golgotha and the repetition of this victory in the martyrdom of St. Stephen, in the ascetic achievement of Pulcheria, and in the promise of success in the Persian war. » Au sujet du traité de paix conclu avec les Perses à l'issue de la guerre, voir K. G. Holum, « Pulcheria's Crusade... », p. 170-171.

73. Proclus de Constantinople, *Homélie en l'honneur d'Étienne* (CPG 4692 ; BHG 1662 ; Aldama 418), éd. et trad. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 5-7 ; PG 63, col. 933-934. Il revient à F. J. Leroy d'avoir rétabli l'attribution à Proclus ; voir F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 158 ; 162.

74. Proclus de Constantinople, *Homélie en l'honneur d'Étienne*, 2 (trad. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome... », p. 8). Éd. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome... », p. 6 : Ἐν βασιλείοις Στέφανος · ἐθαλάμευσε γὰρ αὐτὸν ἡ βασιλὶς καὶ παρθένος. Sur la « chambre nuptiale » comme désignation mystique du tombeau, où le saint retrouve son époux le Christ, cf. Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 3 (CPG 6573 ; BHG 1657b), éd. et trad. M. Aubineau, SH 59, p. 328-331.

75. Pour un bref historique et une description de la localisation de la chapelle, voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 489-490. D'après une tradition concurrente, mais légendaire, que citent les patriographes, cette église aurait été construite par Constantin comme appartement d'hiver ; cf. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, éd. T. Preger, p. 144. L'appellation « Daphnè » s'explique de la manière suivante : selon les patriographes, chaque année, le premier janvier, l'empereur couronnaient les sénateurs de « laurier » (δάφνη) dans cette église (voir *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, éd. T. Preger, p. 256).

76. La dextre d'Étienne est encore visible aux alentours de 1150 et en 1157 (cf. P. Riant, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*, II, Paris, éditions du CTHS, ²2004, p. 212-213)

77. Cf. Théodore le Lecteur, *H.E.*, *Épitomé* 436 (éd. G. C. Hansen, GCS 54, p. 121, l. 19-23).

saint et et grand Constantin » (ὁ μέγας σταυρὸς τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου Κωνσταντίνου)[78] ; ce dernier objet, comme nous l'avons exposé, est probablement à identifier avec la croix de Pulchérie représentée sur l'ivoire de Trèves[79]. L'église joua un grand rôle dans les cérémonies de la cour. La famille impériale s'y rendait pour les grandes fêtes : Pentecôte, Noël, Épiphanie, Rameaux et Jeudi-Saint. Le mariage et le couronnement de plusieurs empereurs se déroulèrent également en ce lieu[80].

Outre l'édification de *martyria*[81], Pulchérie fut à l'initiative de nombreuses autres translations à destination de Constantinople : les reliques de saint Thyrsos et des Quarante martyrs de Sébaste, une image de la Vierge peinte par saint Luc, le célèbre *maphorion* (« vêtement ») de la Vierge ou encore les langes de l'enfant Jésus[82]. Même si certaines de ces translations ne peuvent lui être attribuées avec certitude, il demeure que l'*augusta* Pulchérie a laissé à la postérité l'image d'une bienfaitrice, enrichissant la capitale de nombreux trésors spirituels, dont elle se servit aussi comme autant de symboles de la *basileia* de la dynastie théodosienne. Il ne fait pas de doute qu'elle a voulu, à l'instar de sa belle-sœur Eudocie, se placer dans les pas d'Hélène, modèle de piété et inventeur de la plus insigne des reliques, la vraie Croix[83].

2. La translation du protomartyr sous l'impératrice Eudocie (439)

Dix-huit ans après la translation de Pulchérie, une seconde eut lieu à l'initiative d'Eudocie. Cette translation, que nous avons déjà évoquée au sujet de la rivalité entre Eudocie et Mélanie la Jeune[84], eut lieu en 439 d'après le comte Marcellin (VIe s.) :

> Eudocie, l'épouse de l'empereur Théodose, retourna de Jérusalem à la ville impériale, rapportant avec elle des reliques du bienheureux premier martyr

78. Constantin VII Porphyrogénète, *De ceremoniis*, II, 40 (éd. J. J. Reiske, I, p. 640).

79. Cf. supra p. 353-354.

80. Cf. P. Magdalino, « L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles) », dans J. Durand et B. Flusin (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17), p. 19-20.

81. Sur Pulchérie et son œuvre de bâtisseur, voir le commentaire enthousiaste de Nicéphore Calliste, *H.E.*, XV, 14 (éd. PG 147, col. 41-45).

82. Cf. E. Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 91-93.

83. Sur le rôle des femmes dans les translations de reliques, en Orient et en Occident, voir E. Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 227-232. Voir également L. Brubaker, « Memories of Helena: Patterns of Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries », dans L. James, *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, New York, Routledge, 1997, p. 52-75 ; N. Lenski, « Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine », dans L. Ellis et F. L. Kidner, *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 113-124

84. Cf. supra chapitre 4, p. 258-262.

Étienne. Elles furent placées dans la basilique Saint-Laurent, où elles sont vénérées[85].

Toutefois, cette basilique Saint-Laurent, dans laquelle Eudocie fit déposer les reliques d'Étienne, n'existait pas en 439[86]. En effet, elle fut édifiée aux environs de 450, vers la fin de la vie de Pulchérie. Selon une autre indication du comte Marcellin, l'église Saint-Laurent aurait été achevée à la mort de Pulchérie, le 18 février 453 : « L'*augusta* Pulchérie, épouse de l'empereur Marcien, acheva l'église du bienheureux Laurent avec un art inimitable et finit sa vie bienheureuse[87]. » Il est probable qu'Eudocie, de retour dans la capitale avec les reliques d'Étienne, les déposa dans un sanctuaire constantinopolitain avant qu'elles ne soient transférées, à partir de 453, dans l'église Saint-Laurent de Pulchérie. Le témoignage de Théodore le Lecteur suggère même que les reliques de Laurent, Agnès et Étienne furent déposées le même jour, un 21 septembre, lors de la dédicace de l'église. Ceci ne put avoir lieu que dans les années 450, lorsque l'édifice était en voie d'achèvement : « Sous son règne[88] on déposa les reliques des saints Étienne, Laurent et Agnès dans le martyrion de Saint-Laurent, le 21 du mois de septembre[89]. » L'association étroite des saints Laurent[90] et Étienne, qui perdurera dans les sanctuaires romains, s'explique par la dignité d'archidiacre (ou archilévite) qu'ils ont en partage. En effet, selon une tradition rapportée dès Prudence, Laurent aurait été le chef des sept premiers diacres régionaux de Rome, à l'image d'Étienne, qui fut le chef des sept premiers diacres de Jérusalem[91].

---

85. Marcellin, *Chron.*, *a.* 439, éd. T. Mommsen, p. 80 : *Eudocia uxor Theodosii principis ab Hierosolymis urbem regiam remeavit, beatissimi Stephani primi martyris reliquias, quae in basilica sancti Laurentii positae venerantur, secum deferens* (cf. trad. B. Croke, p. 17).

86. Sur cette église Saint-Laurent, voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 312-315. Pour les sources : Théodore le Lecteur, *H.E.*, *Épitomé* 363 (éd. G. C. Hansen, GCS 54, p. 102) ; Marcellin, *Chron.*, *a.* 453, éd. T. Mommsen, p. 85 (cf. trad. B. Croke, p. 21) ; *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, éd. T. Preger, p. 241.

87. Marcellin, *Chron.*, *a.* 453, éd. T. Mommsen, p. 85 : *Pulcheria Augusta Marciani principis uxor beati Laurentii atrium inimitabili opere consummavit beatumque vivendi finem fecit* (cf. trad. B. Croke, p. 21). Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 312.

88. De Théodose II.

89. Théodore le Lecteur, *H.E.*, II, 64. Éd. PG 86, col. 216 : Ἐπὶ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἀπετέθησαν τὰ λείψανα τῶν ἁγίων Στεφάνου καὶ Λαυρεντίου καὶ Ἁγνῆς, ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ Ἁγίου Λαυρεντίου, τῇ εἰκοστῇ πρώτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός. Le Typikon de la Grande Église confirme qu'une synaxe de la Saint-Étienne avait lieu à Saint-Laurent le mercredi après Pâques (cf. éd. J. Mateos, II, OCA 166, p. 102-103).

90. Diacre du pape Sixte II, il fut martyrisé en 258, sous l'empereur Valérien. La date de son *natale* est le 10 août (sur le dossier de saint Laurent, voir BS VIII, col. 108-121). Voir également P.-Y. Fux, *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11-14). Introduction générale et commentaire*, Fribourg, éditions Universitaires de Fribourg, 2003, p. 149-150.

91. Prudence, *Peristephanon* (CPL 1443), II, 37-40 (éd. et trad. M. Lavarenne, p. 33) ; cf. P.-Y. Fux, *Les sept Passions*..., p. 159 ; J. Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Seuil, ²1985, p. 208.

3. Anicia Juliana, nouvelle Eudocie (VIe s.)

Si la translation d'Eudocie est peu documentée, celle d'Anicia Juliana l'est davantage. Le récit de cette translation est abondamment représenté dans les sources anciennes. Le grand nombre de recensions et de traductions atteste son succès : le récit existe en grec, latin, arabe, éthiopien, arménien, géorgien et slavon[92]. L'intrigue peut se résumer de la façon suivante[93] : à l'époque de Jean II de Jérusalem, un sénateur du nom d'Alexandre fait construire un oratoire (εὐκτήριον) pour saint Étienne, dont les reliques venaient d'être déposées à la Sainte-Sion. Ayant obtenu l'accord de Jean, Alexandre fait transférer le cercueil (γλωσσόκομον) d'Étienne dans son oratoire. Quelques années plus tard, Alexandre meurt et son corps est enseveli dans son oratoire, à côté d'Étienne. Huit ans plus tard, la femme d'Alexandre, Julienne, désire rapatrier la dépouille de son époux à Constantinople. Elle sollicite alors un ordre impérial de la part du souverain Constantin, qu'il accorde et fait parvenir à l'évêque de Jérusalem Cyrille. Ce dernier autorise alors Julienne à extraire le tombeau de son mari de l'oratoire. Elle se rend nuitamment dans le caveau et, dans la pénombre, Julienne confond les deux cercueils et retire celui d'Étienne au lieu de celui de son défunt mari. Durant le voyage et le transport du cercueil en direction de Constantinople, sur la terre ferme et par la mer, de nombreux miracles se produisent au passage de l'équipage : exhalaison de suaves parfums, cantiques angéliques, fuite des esprits impurs, guérisons[94]. Une fois arrivée dans la capitale, Julienne est accueillie par Constantin et l'évêque Eusèbe. L'empereur et le patriarche, découvrant que le tombeau contient les reliques du saint, exultent. Le cercueil est chargé sur un char, tiré par deux mules, qui s'acheminent à travers la ville, en passant notamment par Stavrion, dans le quartier du Zeugma, où deux miracles de guérison se produisent. Continuant leur route, les deux mules arrivent enfin au lieu-dit des Constantinianæ ; elles marquent alors un arrêt, ne pouvant plus progresser[95]. L'évêque décharge ensuite le cercueil et il fait construire à cet endroit un *martyrion* (μαρτύριον) pour le saint, où abondent guérisons et autres miracles.

92. Voir clavis, p. 641-645.

93. Nous suivons un des témoins grecs les plus anciens, le *Vaticanus Palat.* 317 (xe s.), dont le texte a été édité et traduit en français par F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 24-36. Pour une traduction française de la notice du ménologe impérial A (BHG 1651c), voir dossier de textes, p. 543-546.

94. Sur les miracles durant les translations de reliques, voir M. Heinzelmann, *Translationsberichte...*, p. 63-66.

95. L'arrêt des mules ou des bœufs à l'endroit où sera édifié le futur sanctuaire du saint est un *topos* des récits de translation. Voir, par exemple, la translation du chef de Jean-Baptiste dans Sozomène, *H.E.*, VII, 21, 1-3 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, SC 516, p. 179-181 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 178-180) ou la translation de Théodore de Sykéon (voir Nicéphore Skeuophylax, *Encomium sur Théodore de Sykéon* (BHG 1749), 47, éd. C. Kirch, AnBoll 20, p. 269).

Ce récit comporte, à l'évidence, de nombreux traits légendaires. Les anachronismes sont nombreux et flagrants. Premièrement, l'action est censée se passer sous le règne de Constantin le Grand (306-337), alors que l'évêque de Constantinople est Eusèbe de Nicomédie. Cependant Eusèbe devint évêque de la capitale *après* la mort de Constantin. D'autres recensions du même récit ont substitué l'évêque Métrophane (306/307-314) à Eusèbe[96]. Outre cette raison d'ordre chronologique, ce remplacement s'explique aussi pour une raison doctrinale : la présence d'Eusèbe, dont les sympathies ariennes étaient connues, a dû sembler embarrassante par certains remanieurs ou copistes du texte[97]. De même, le fait que Cyrille est le successeur de Jean II sur le siège épiscopal de Jérusalem est pour le moins surprenant. Ainsi l'auteur du récit a-t-il situé l'action au IVe siècle, alors que la découverte des reliques d'Étienne n'eut lieu qu'un siècle plus tard.

Toutefois, au travers des incohérences transparaissent quelques éléments qui méritent d'être relevés. En effet, J. Pargoire, en 1903, avait déjà identifié l'héroïne du récit comme étant Juliana Anicia, arrière-petite-fille de Théodose II et Eudocie, qui vécut entre 463 et 527 ou 528[98]. Juliana Anicia, comme son illustre aïeule, œuvra beaucoup pour le culte des saints dans la capitale durant le premier quart du VIe siècle[99]. Elle fit bâtir une immense basilique en l'honneur de Saint-Polyeucte[100], embellir Sainte-Euphémie du quartier dit τὰ Ὠλυμβρίου et, très certainement, édifier le *martyrion* d'Étienne. Cette prédilection pour Étienne, de la part de Juliana Anicia, ne doit pas surprendre au regard de l'œuvre de son arrière-grand-mère en faveur du protomartyr un siècle auparavant ; il est même possible qu'elle ait prélevé les reliques dans la basilique eudocienne de Jérusalem afin de fournir son sanctuaire constantinopolitain.

---

96. Comme en BHG 1650 (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, p. 47), BHG 1651c (éd. V. Latyšev, p. 240) et en géorgien (éd. N. Marr, p. 678).

97. Cf. F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques... », p. 21-22.

98. J. Pargoire, « À propos de Boradion », BZ 12 (1903), p. 488 ; hypothèse reprise par R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 491 et J. Wortley, « The Trier Ivory Reconsidered », p. 386. Pour un résumé de sa vie, voir C. Mango et I. Ševčenko, « Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople », DOP 15 (1961), p. 243-247, surtout p. 244-245.

99. À propos des diverses constructions de Juliana Anicia, voir J. Pargoire, « À propos de Boradion », p. 486-490.

100. L'église fut agrandie entre 517 et 521, sur l'emplacement d'un premier édifice fondé par l'impératrice Eudocie. Voir C. Mango et I. Ševčenko, « Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople », DOP 15 (1961), p. 243-247 ; 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, A. Gutteridge et C. Machado (éds), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leyde — Boston, Brill, 2006 (LAA 3.1), p. 339-370. Sur les fouilles archéologiques de cette église, voir M. Harrison, *A Temple for Byzantium : the Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Palace-Church in Istanbul*, Londres — Austin, Harvey Miller — Texas University Press, 1989. L'*Anthologie palatine* décrit le sanctuaire de Saint-Polyeucte et exalte l'œuvre de Juliana (*Anthologie palatine*, I, 10 ; éd. et trad. P. Waltz, I, CUF, p. 15-18).

Comme le remarque J. Pargoire, Juliana Anicia « devait bien conserver quelque droit de puissant patronage sur la basilique[101] ».

L'oratoire (εὐκτήριον) d'Alexandre, dont il question dans le texte, est probablement fictif. En effet, il n'apparaît que dans le récit de la translation des reliques d'Étienne à Constantinople. Aucun journal de pèlerinage ni document archéologique n'atteste son existence en Palestine ; les homéliastes n'en disent pas un mot. De plus la mention de ce sanctuaire dans des textes tardifs du dossier d'Étienne laisse supposer qu'il s'agit d'une interpolation effectuée sur la base du récit de la translation constantinopolitaine. Pour preuve, la Passion géorgienne ancienne du Ve siècle (CANT 303) n'évoque pas l'oratoire d'Alexandre ; en revanche, la Passion épique, plus tardive, en fait mention. Cela indique que l'auteur de la Passion réécrite connaissait le texte de la translation constantinopolitaine, composé au VIe siècle, et a introduit la mention de l'oratoire dans sa réécriture de l'intrigue[102]. L'hypothèse de l'invention littéraire se confirme si nous suivons l'intuition de J. Pargoire, selon laquelle Juliana Anicia se serait fournie en reliques dans la basilique édifiée par son aïeule. En effet, pour maintenir l'artifice d'une rencontre entre Constantin le Grand et Juliana Anicia, l'hagiographe ne pouvait mentionner l'existence d'une basilique dont on savait qu'elle avait été bâtie par l'arrière-grand-mère de son héroïne. Cela aurait sous-entendu qu'une église Saint-Étienne existait déjà en Palestine, deux générations avant Constantin ! Pour contourner la difficulté, il eut recours à l'invention de l'oratoire d'Alexandre, sanctuaire fictif bâti au début du IVe siècle. Sa postérité, assez remarquable, fut exclusivement littéraire.

Or une fondation de Saint-Étienne des Constantinianæ au VIe siècle est confirmée par les patriographes. En effet, ces derniers rapportent une tradition selon laquelle l'église aurait été construite à l'initiative de l'empereur Anastase (491-518) et sa femme Ariadne[103]. S'il semble douteux que le couple impérial ait eu l'honneur de bâtir une telle église, il demeure possible qu'il ait patronné ou soutenu l'effort de Juliana Anicia, leur contemporaine.

Pour la localisation de l'Église, le synaxaire de Constantinople mentionne plusieurs toponymes : ἐν Κωνσταντινιαναῖς[104], εἰς τὰ Κώνστα[105], πλησίον

101. J. Pargoire, « À propos de Boradion », p. 489.

102. Cf. supra p. 297.

103. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, éd. T. Preger, p. 236-237.

104. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 301, l. 11 ; 784, l. 19 ; 862, l. 57.

105. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 263, l. 19. Κώνστα est probablement une forme abrégée pour Κωνσταντινιαναί (cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 491).

Κωνσταντινιανῶν[106], ἐν τῷ Ζεύγματι πλησίον Κωνσταντινιανῶν[107]. D'après les notices du synaxaire, la commémoraison de la translation d'Étienne y était fêtée le 2 août, tandis qu'était célébrée, le 27 décembre, la fête proprement dite du saint. R. Janin a jugé bon de ne voir qu'une seule et même église désignée par chacun de ces noms de lieu. Pourtant, il semble bien que le lieu-dit ἐν τῷ Ζεύγματι soit distinct de celui de ἐν Κωνσταντινιαναῖς ou πλησίον Κωνσταντινιανῶν. En effet, le témoignage du synaxaire de Constantinople doit être complété par celui du *Typikon de la Grande Église*. Pour la notice du 2 août, le *Typikon* décrit non pas un, mais deux lieux distincts pour la synaxe de la Saint-Étienne :

> Translation des précieuses reliques du saint protomartyr et archidiacre et Étienne. Sa synaxe a lieu dans son très saint *martyrion*, près du quartier des Constantinianæ. À l'aurore, on se rassemble pour la procession dans son très saint *martyrion*, au lieu dit de l'Attelage, et de là elle se rend à la synaxe mentionnée, où l'on célèbre la divine liturgie et la mystagogie[108].

Le témoignage du *Typikon* est sans équivoque : du *martyrion* de l'Attelage (ἐν τῷ Ζεύγματι), on se rendait au *martyrion* près des Constantinianæ (πλησίον Κωνσταντινιανῶν) pour la synaxe du saint. Il y avait donc, selon toute vraisemblance, deux *martyria*, très proches l'un de l'autre : Saint-Étienne de l'Attelage et Saint-Étienne-près-des-Constantinianæ. Cette distinction est corroborée par le récit de la translation. Lors du passage de l'attelage avant son arrivée définitive aux Constantinianæ, deux importants miracles sont consignés au lieu-dit Σταυρίον[109] dans le quartier du Zeugma[110]. Nous pouvons avancer que l'auteur, connaissant *a posteriori* l'existence d'un sanctuaire à Zeugma près de Stavrion, ait voulu constituer un récit étiologique justifiant et fondant la présence de la future église Saint-Étienne de l'Attelage en cet endroit précis.

S'il paraît donc plausible que Juliana Anicia ait, avant 527, fait transférer une partie des reliques de saint Étienne de Jérusalem à Constantinople, la date de composition du récit qui rapporte cette translation demeure incertaine. Néanmoins, ce

106. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 350, l. 16 ; 864, l. 35.

107. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 863, l. 57.

108. *Typikon*, éd. J. Mateos, I, OCA 165, p. 358 : Καὶ ἡ ἀνακομιδὴ τοῦ τιμίου λειψάνου τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος καὶ ἀρχιδιακόνου Στεφάνου. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτοῦ μαρτυρίῳ τῷ ὄντι πλησίον Κωνσταντιανῶν, τῆς λιτῆς ἐωθεν συντρεχούσης ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτοῦ μαρτυρίῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ Ζεύγματι, καὶ ἐκεῖθεν ἀπερχομένης ἐν τῇ εἰρημένῃ συνάξει, ἔνθα ἡ θεία λειτουργία καὶ μυσταγωγία τελεῖται.

109. Cf. F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques... », p. 34-37.

110. Le Zeugma désigne toute la pente qui descend vers la Corne d'Or. Le récit de translation fournit une explication étiologique au toponyme Zeugma (« Attelage ») : c'est là, en effet, que furent attelées (ζεύγνυμι) les mules tirant le cercueil d'Étienne (cf. F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques... », p. 34-35).

qui paraît incontestable, c'est l'origine géographique du récit. L'acribie de l'auteur en matière de topographie et de toponymie indique qu'il a une parfaite connaissance des rues et des quartiers de la capitale impériale ; le rédacteur est, très probablement, d'origine constantinopolitaine. En ce qui concerne l'époque de mise par écrit, nous soutenons l'hypothèse selon laquelle le rédacteur pourrait être contemporain des événements qu'il raconte. Au premier abord, les anachronismes flagrants du texte pourraient laisser accroire que l'auteur, ignorant la chronologie des temps passés, ait écrit plusieurs siècles après l'*adventus* des reliques. Nous pensons, bien au contraire, que de tels anachronismes sont délibérés. En associant Juliana Anicia à Constantin et Eusèbe (ou Métrophane), et en la plaçant comme partenaire privilégié de ces personnages illustres de l'histoire constantinopolitaine, l'auteur a désiré magnifier l'action et l'initiative de son héroïne[111]. Comme pour l'*Épître de Lucien* et Jean II, le récit de la translation des reliques à Constantinople est probablement une œuvre commandée par Juliana Anicia elle-même, publiant et laissant à la postérité ses bienfaits en faveur des *martyria* de la capitale. La présence de Constantin le Grand, recueillant les reliques d'Étienne de la part de Juliana, noue discrètement un lien de filiation spirituel entre l'aristocrate constantinopolitaine et la mère de l'empereur. Comme pour Eudocie, la figure d'Hélène se dessine indéniablement sur celle de Juliana[112].

Hormis l'église de la Daphnè et celle des Constantinianæ, dont nous avons parlé, les sources mentionnent neuf autres églises ou monastères constantinopolitains consacrés à Étienne. Même si aucun récit de translation n'est connu pour ces lieux saints restants, il nous semble utile de les mentionner brièvement[113] :

• *Saint-Étienne des Aurelianæ* (Στέφανος ἐν ταῖς Αὐρηλιαναῖς) : Théodore le Lecteur signale l'existence d'un oratoire construit par Aurélien, consul en 400, sous les règnes de Théodose Ier et d'Arcadius[114].

• *Saint-Étienne des Novatiens* (Στέφανος τῶν Ναυατιανῶν) : les Novatiens auraient possédé, au témoignage de Sozomène, une église sous le patronage d'Étienne,

111. Replacer un saint, de manière anachronique, dans l'entourage d'un illustre apôtre, évêque ou souverain, est un procédé usuel en hagiographie. Voir H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ⁴1955 (SH 18a), p. 37-38 ; 51-52 ; cf. M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005 (Hagiologia 4), p. 183-199, qui inclut ce procédé d'écriture hagiographique parmi ceux relevant de la « transvalorisation » du saint.

112. Cf. chapitre 4, p. 264.

113. Nous renvoyons à l'indispensable liste établie par R. Janin, *La géographie ecclésiastique*, I, 3, p. 487-494. Secondairement, voir J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, p. 84-86.

114. Théodore le Lecteur, *H.E.*, *Fragment* 52a ; *Épitomé* 467 (éd. G. C. Hansen, GCS 54, p. 132, l. 11 ; p. 134, l. 13) ; cf. *Vie de saint Isaac*, 18, éd. Acta SS., mai. VII, p. 253 où il est dit qu'Aurélien ensevelit la dépouille de saint Isaac dans son église. Cf. F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 200.

dans le quartier des Aurelianæ. L'historien attribue la fondation de cette église à l'évêque novatien Sissinius (395-407)[115].

• *Saint-Étienne des Romains* (Στέφανος τῶν Ῥωμαίων) : d'après le témoignage de la *Vie* de Théodore de Sykéôn, il existait, au VIIe siècle, un monastère de Saint-Étienne des Romains voisin du Pétrion[116].

• *Saint-Étienne du portique de la place du Bœuf* (Στέφανος ἐν τῇ καμάρᾳ τοῦ Βοός) : la seule attestation de ce sanctuaire se trouve dans la *Vie* de saint Basile le Jeune, qui vécut au IXe siècle[117]. Ce sanctuaire est, selon le texte, un oratoire (εὐκτήριον).

• *Saint-Étienne de l'Hippodrome* (Στέφανος τοῦ Ἱπποδρόμου) : cette église, dont la localisation n'est pas certaine, devait se situait près de l'hippodrome de la capitale. Elle existait encore au Xe siècle, comme le prouve le témoignage du *Livre des cérémonies*. Toujours selon le *Livre des cérémonies*, c'est là qu'avaient lieu les promotions de patrice et de président de Sénat[118].

• *Saint-Étienne-près-des-Plakidianæ* (Στέφανος πλησίον τῶν Πλακιδιῶν) : au 23 décembre, le synaxaire de Constantinople mentionne une commémoraison de dix martyrs de Crète mis à mort sous Dèce, dans une église Saint-Étienne proche des Plakidianæ. Cette église est également mentionnée au 11 janvier[119]. Ce lieu n'est pas connu ailleurs.

• *Saint-Étienne-près-du-Sigma* (Στέφανος εἰς τὸ Σίγμα πλησίον) : d'après les patriographes, cette église aurait été fondée par Constantin, ce qui est évidemment une attribution légendaire. L'empereur Léon VI se serait servi de certaines pierres de l'édifice pour construire l'église de Tous-les-Saints près des Saints-Apôtres[120].

• Deux autres monastères du nom de Saint-Étienne sont également connus : le premier par une épigramme de Manuel Philès consacrée à Constantin Nestongos,

115. Sozomène, *H.E.*, VIII, 24, 1-3 (éd. J. Bidez et G. C. Hansen, GCS 50, p. 381-382 ; trad. A.-J. Festugière et B. Grillet, SC 516, p. 337-339.) ; cf. Nicéphore Calliste, *H.E.*, XIII, 23 (éd. PG 146, col. 1008).

116. Voir *Vie de Théodore de Sykéôn*, 135, éd. A.-J. Festugière, SH 48, p. 107.

117. *Vie de Basile le Jeune* (BHG 263), 28, éd. Acta SS., mart. III, p. 26.

118. Constantin VII Porphyrogénète, *De ceremoniis*, II, 48 ; 97 (éd. J. J. Reiske, I, p. 249-251 ; 442).

119. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 340 ; 386.

120. Cf. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, II, éd. T. Preger, p. 281-281.

parakoimène de la *sphendonè*[121], le second par Geoffroy de Villehardouin dans son histoire de la conquête de Constantinople[122].

C. Rome et ses premières églises Saint-Étienne

La ville de Rome se dota, dans la seconde moitié du ve siècle, de sanctuaires placés sous le patronage d'Étienne. Notre principale source, le *Liber pontificalis*, mentionne l'édification de plusieurs églises ou oratoires durant ce siècle, dont les mieux documentés sont Saint-Étienne sur la Voie latine (*Santo Stefano in via latina*), Saint-Étienne-le-Rond (*Santo Stefano Rotondo*) et Saint-Étienne-le-Majeur (*Santo Stefano Maggiore*). En outre, le *Liber pontificalis* fait discrètement référence à un oratoire au Latran, construit sous Hilaire Ier (461-468)[123], et d'une ancienne église située à côté de la basilique Saint-Laurent (*iuxta basilicam sancti Laurenti*), que le pape Simplice (468-483) aurait placée sous le patronage du protomartyr[124]. Le *Liber pontificalis* n'indique pas explicitement s'il y eut une translation des reliques pour la construction et la dédicace de chacune de ces églises ; toutefois, l'édification de tous ces sanctuaires après 415, année de l'invention du protomartyr, laisse entendre que des reliques d'Étienne s'étaient répandues à Rome dès le milieu du ve siècle. À l'instar de Constantinople, de pieuses bienfaitrices jouèrent un rôle important dans la promotion du culte de saint Étienne ; au moins deux églises furent bâties à l'initiative d'aristocrates romaines, Saint-Étienne sur la Voie latine et Saint-Étienne-le-Majeur.

1. Les fondations romaines du ve siècle

La plus ancienne église Saint-Étienne à Rome fut celle de Saint-Étienne sur la Voie latine. Redécouverte par Lorenzo Fortunati en 1857, il ne reste presque plus rien de l'ancienne basilique[125]. Elle fut bâtie à l'initiative de Démétriade, petite-fille de Pétronius Probus, doyen de la *gens Anicia*. Fuyant Rome après le sac de 410, elle se

121. Cf. Manuel Philès, *Carm.*, 242 (éd. E. Miller, II, p. 260-261). La *sphendonè* était un sceau utilisé seulement par l'empereur pour l'apposer sur des cachets de cire. L'office de parakoimène de la *sphendonè* exista dès le règne de Michel VII et fut conféré à de hauts personnages (voir ODB, III, p. 1936-1937).

122. Geoffroy de Villehardouin, *Conquête de Constantinople*, 127, éd. N. de Wailly, p. 72. Cette « abbaïe qui ere à trois lieues de Costantinoble » se situait dans la banlieue de la ville, au bord de la mer.

123. *Liber pontificalis*, I, 48 (éd. L. Duchesne, I, p. 245 ; cf. n. 11, p. 247). Ce sont seulement les manuscrits BCDGE qui rapportent l'existence de cet oratoire : *Fecit autem oratorium sancti Stephani in baptisterio Lateranense.*

124. *Liber pontificalis*, I, 49 (éd. L. Duchesne, I, p. 249 ; cf. n. 3, p. 250).

125. Pour une description générale de Saint-Étienne sur la voie latine, voir CBCR IV, p. 241-253 ; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal IV al XIX*, Rome, Edizioni R.O.R.E. di Nicola Ruffolo, 1942, II, p. 1102-1104.

réfugia à Carthage, où elle fit vœu de chasteté, en 412, en présence de l'évêque[126]. Elle retourna à Rome puis y fit bâtir une église Saint-Étienne, à l'époque du pontificat de Léon Ier (440-461), sur des biens-fonds qu'elle avait hérités de sa famille[127]. Le *Liber pontificalis* indique : « À son époque[128], Démétriade, la servante de Dieu, fit une basilique pour saint Étienne sur la Voie latine, au troisième milliaire, sur sa propriété[129]. » Comme le remarque P. Brown, Démétriade parvint, après ces années d'exil et de difficultés, à retrouver un rôle de premier plan dans la société romaine en patronnant le culte des saints, notamment celui d'Étienne[130]. L'histoire ultérieure de l'église demeure obscure. D'après une notice du *Liber pontificalis*, le toit de l'église fut restauré sous le pontificat de Léon III (795-815)[131]. Les dernières allusions à l'église datent du milieu du IXe siècle ; il semblerait que le sanctuaire fut définitivement abandonné peu après[132].

Une seconde église, bien mieux connue et toujours existante, est Saint-Étienne-le-Rond ou *Santo Stefano Rotondo* en italien[133]. Édifiée sur le mont Cælius, l'église est aussi connue sous le nom de *Santo Stefano in Coeliomonte*. Le toponyme est confirmé par le *Liber pontificalis*, qui précise que le pape Simplice dédia une basilique *in Celio monte* : « Il dédia une basilique Saint-Étienne sur le mont Cælius, dans la ville de Rome, et une basilique du bienheureux apôtre André, à côté de la basilique Sainte-Marie et de la basilique Saint-Étienne[134]. » La seconde église Saint-Étienne dont il est ici question

126. Sur Démétriade et son rôle de bienfaitrice, voir P. Brown, *The Cult of the Saints*, London, SCM Press, 1981, p. 47. Jérôme, dans une lettre qu'il adressa à Démétriade, se réjouit que la famille des *Anicii* puisse s'enorgueillir de « la perpétuelle chasteté de Démétriade » (Jérôme de Stridon, *Lettres*, 130, 3 ; éd. et trad. J. Labourt, VII, p.168).

127. Cf. M. Armellini , *Le chiese di Roma*..., II, p. 1102.

128. Celle de Léon Ier (440-461).

129. *Liber pontificalis*, I, 47. Éd. L. Duchesne, I, p. 238 : *Huius temporibus fecit Demetria ancilla Dei basilicam sancto Stephano via Latina, miliario III, in praedio suo.*

130. P. Brown, *The Cult of the Saints*, p. 47 : « As devoted client of Saint Stephen, Demetrias had found a way, in those hard years, to remain very much an Anician lady, with her nobility intact. The cult of saints had guaranteed her a public role in the Christianized city. ». Cf. P. Brown, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy » dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 180 (article publié précédemment dans JRS 51 (1961), p. 1-11).

131. *Liber pontificalis*, II, 98 (éd. L. Duchesne, II, p. 29).

132. Voir CBCR IV, p. 253

133. Se référer à CBCR IV, p. 199-240 ; M. Armellini , *Le chiese di Roma*..., I, p. 157-162 ; H. Brandenburg et J. Pál (éds), *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro : atti del convegno internazionale, Roma 10-13 ottobre 1996 = Archäologie, Bauforschung, Geschichte: Akten der Internationalen Tagung, Rom 10.-13. Oktober 1996*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000 ; E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, Rome, EFR, ²1992, p. 89-99 ; L. Benedetti, *Santo Stefano Rotondo*, Rome, Alma Roma, 1962 ; R. Krautheimer, « Santo Stefano Rotondo a Roma e la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme », *Rivista di archeologia cristiana* 12 (1935), p. 51-102.

134. *Liber pontificalis*, I, 49. Éd. L. Duchesne, I, p. 249 : *Hic dedicavit basilicam sancti Stephani in Celio monte,*



Fig. 13 : Saint-Étienne-le-Rond à Rome

est problablement, selon L. Duchesne, un ancien sanctuaire qui reçut une nouvelle appellation sous le pontificat de Simplice (468-483)[135]. La basilique du mont Cælius fut restaurée au cours du VIe siècle, sous les pontificats de Jean Ier (523-526) et Félix IV (526-530), qui l'ornèrent de mosaïques et de revêtements de marbre[136]. Elle reçut ensuite, sous Théodore Ier (642-649), les reliques des saints Primus et Felicianus[137]. L'origine païenne du bâtiment a été longtemps défendue ; toutefois les fouilles ont bien montré que le bâtiment fut une église dès sa construction. On doit au pape Simplice d'avoir ainsi construit et consacré cette église *ex novo*, aux alentours de 480[138]. Un argument en faveur de l'origine exclusivement chrétienne de l'édifice réside dans son plan architectural insolite : « Santo-Stefano-Rotondo, vaste église circulaire à double colonnade intérieure, ne ressemble à aucune autre église de Rome[139] ». Elle présente cependant d'insolites affinités avec l'église du Saint-Sépulcre. Le plan circulaire de Saint-Étienne-le-Rond reproduit de près celui de l'Anastasis constantinienne, dans ses moindres dimensions[140]. L'origine de cette dépendance de la première sur la seconde demeure inexpliquée. Doit-on y voir une manière d'exaltation du premier martyr du Christ, digne d'être commémoré dans une église comparable à celle du Sauveur lui-même ? À titre de comparaison, l'évêque Petronius de Bologne, contemporain de l'impératrice Eudocie, rapporta des reliques d'Étienne de Jérusalem et fit construire dans sa ville une réplique de l'Anastasis, qu'il dédia au protomartyr[141]. Ainsi, en raison du prestige de l'Anastasis dans le monde chrétien, il est compréhensible que le pape ait voulu importer ce modèle en terre romaine, participant ainsi à la sanctification de la Ville éternelle.

---

in urbe Roma, et basilicam beati apostoli Andreae, iuxta basilicam sanctae Mariae, et basilicam sancti Stephani.

135. Voir *Liber pontificalis*, I, 49 (éd. L. Duchesne, I, p. 249 ; cf. n. 3, p. 250).

136. M. Armellini , *Le chiese di Roma*..., I, p. 157-158 ; CBCR IV, p. 201.

137. *Liber pontificalis*, I, 75 (éd. L. Duchesne, I, p. 332).

138. Cf. CBCR IV, p. 204 ; L. Benedetti, *Santo Stefano Rotondo*, p. 15.

139. E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, p. 89.

140. Cf. R. Krautheimer, « Santo Stefano Rotondo... », p. 85-102 ; E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, p. 90-91. Pour une description détaillée de la rotonde, voir CBCR IV, p. 209-212.

141. Voir R. G. Ousterhout, « The Church of Santo Stefano: A "Jerusalem" in Bologna », *Gesta* 20 (1981), p. 311-321. Cf. H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, New York, OUP, 2008, p. 214.

Enfin un troisième complexe ecclésial fut celui de Saint-Étienne-le-Majeur (*Santo Stefano Maggiore*) ; à l'église, localisée à quelques encablures à l'ouest de Saint-Pierre-de-Rome, est annexé un monastère[142]. Au XVe siècle, la propriété de l'église et du monastère fut concédée à la communauté éthiopienne de Rome ; le complexe fut alors renommé Saint-Étienne-des-Abyssins (*Santo Stefano degli Abissini*)[143]. L'origine de cette fondation monastique est difficile à élucider. Seul le nom de *Cata-Galla Patricia*[144], que certaines sources emploient pour désigner le monastère[145], a permis de formuler deux hypothèses. Selon la première, *Cata-Galla Patricia* désignerait Galla Placidia Augusta, mère de l'empereur Valentinien, qui aurait fait construire ce monastère sur le conseil du pape Léon Ier (440-461). Cette hypothèse peut s'appuyer sur deux témoignages anciens. Premièrement, le *Liber pontificalis* mentionne la construction, promue par le pape Léon Ier, d'un monastère dans les environs de Saint-Pierre. Or Saint-Étienne-le-Majeur se situe près de Saint-Pierre : « Il fonda un monastère près du bienheureux apôtre Pierre[146]. » Deuxièmement, une inscription sur le fronton de l'église commémore la restauration effectuée en 1706, sous le pape Clément IX, et rappelle que le monastère et l'église furent édifiés par Léon le Grand[147]. Selon la seconde hypothèse, le monastère aurait été fondé par une certaine Galla, fille du consul Symmaque, dont parle Grégoire le Grand dans ses *Dialogues*. D'après Grégoire, ce monastère se situait près de l'église Saint-Pierre :

> Peu après la mort de son mari, elle [*scil*. Galla] abandonna donc l'habit séculier et se voua au service de Dieu tout-puissant dans le monastère près de l'église Saint-Pierre-Apôtre. Elle y vécut de nombreuses années, adonnée

142. Pour une description historique et architecturale de ce complexe ecclésial et monastique, voir M. DA LEONESSA, *Santo Stefano Maggiore degli Abissini e le relazioni romano-etiopiche*, cité du Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1929 ; CBCR IV, p. 178-198 ; M. ARMELLINI , *Le chiese di Roma*..., II, p. 928-932 ; G. FERRARI, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, cité du Vatican, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1957 (SAC 23), p. 319-327.

143. Cf. M. DA LEONESSA, *Santo Stefano Maggiore*..., p. 2. Des inscriptions et épitaphes éthiopiennes et arabes, dont la plus ancienne date de 1550, se trouvent dans l'église (cf. M. ARMELLINI , *Le chiese di Roma*..., II, p. 931).

144. Le *Cata* transcrirait ici le grec κατά, « sur, vers » ; *Cata-Galla Patricia* pourrait alors indiquer que le monastère et l'église furent établis sur les terres d'une certaine Galla Patricia.

145. La première mention de cette appellation se trouve dans la bulle d'Étienne II à l'intention de Fulrad, abbé de Saint-Denis à Paris au VIIIe siècle (voir G. FERRARI, *Early Roman Monasteries*..., p. 323-324 ; cf. M. ARMELLINI , *Le chiese di Roma*..., II, p. 930).

146. *Liber pontificalis*, I, 47. Éd. L. DUCHESNE, I, p. 239 : *Hic constituit monasterium apud beatum Petrum apostolum.*

147. Pour une transcription de cette inscription, voir M. DA LEONESSA, *Santo Stefano Maggiore*..., p. 2, n. 1.

à la prière dans la simplicité de cœur et faisant aux pauvres de larges aumônes[148].

Même si le texte de Grégoire n'affirme pas que le monastère fut bâti à l'initiative de la veuve Galla, il semble que la seconde hypothèse soit à privilégier. En effet, comme le remarque Mauro da Leonessa, *Galla Patricia* ne peut désigner l'impératrice ; un tel titre paraît bien trop modeste pour celle qui fut une véritable *augusta*[149]. De plus le rapprochement entre la mention du *Liber pontificalis* et l'éventuelle initiative de Galla Placidia repose sur une simple coïncidence chronologique ; rien, dans le texte, ne lie ce *monasterium* au nom de l'impératrice. Enfin, l'initiative de Galla peut s'appuyer sur un précédent : la construction de la basilique Saint-Étienne sur la Voie latine sous l'égide de Démétriade, quelques années auparavant. Les œuvres de bienfaisance de cette dernière ont dû susciter quelque émulation ou jalousie de la part d'une aristocrate comme Galla, sa cadette[150]. L'exemple d'Eudocie et Mélanie, à Jérusalem à la même époque, montre que de telles rivalités sont aussi concevables dans un cadre romain. Dans ce cas, la fondation du monastère et de l'église pourrait dater, selon Leonardo da Leonessa, des dernières années du ve siècle[151]. Faute de témoignages plus circonstanciés, les origines de ce complexe resteront encore, pour une large part, difficiles à caractériser plus précisément.

2. La translation à Saint-Laurent-hors-les-Murs : récit d'une rivalité romano-constantinopolitaine au VIe siècle

L'église Saint-Laurent-hors-les-Murs est une des plus anciennes de Rome[152]. Au

148. Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, XIV, 3, trad. P. Antin, SC 265, p. 57. Éd. A. de Vogüé, SC 265, p. 56 : *Mox ergo ut eius coniux defunctus est, abiecto saeculari habitu, ad omnipotentis Dei servitium sese apud beati Petri apostoli ecclesiam monasterio tradidit, ibique multis annis simplicitati cordis atque orationi dedita, larga indigentibus elemosinarum opera inpendit.*

149. M. da Leonessa, *Santo Stefano Maggiore*..., p. 6.

150. Au sujet de la rivalité entre Eudocie et Mélanie à Jérusalem, à une époque contemporaine des fondations romaines, cf. supra p. 258-262.

151. M. da Leonessa, *Santo Stefano Maggiore*..., p. 6 : « Queste ragioni rendono assai probabile l'opinione di coloro che affermano doversi attribuire la fondazione del monastero di S. Stefano a Galla Patrizia figliuola di Simmaco, e che conseguentemente rimandano la fondazione di esso alla fine del secolo V. »

152. Au sujet de cette basilique, voir CBCR II, p. 1-146 ; M. Armellini, *Le chiese di Roma*..., II, p. 1075-1086 ; D. Mondini, *San Lorenzo fuori le mura. Storia del complesso monumentale nel Medioevo*, Rome, Viella, 2016 (trad. italienne de D. Mondini, *S. Lorenzo fuori le mura*, dans P. C. Claussen, D. Mondini et D. Senekovic (éds), *Die Kirchen der Stadt Rom im Mitteltalter 1050-1300*, III, Stuttgart, Steiner, 2010, p. 317-527) ; G. da Bra, *San Lorenzo fuori le mura*, Rome, Scuola Tipografica S. Pio X, ²2005 ; G. Matthiæ, *S. Lorenzo fuori le mura*, Rome, Marietti, 1966 ; L. Duchesne, « Le sanctuaire de saint Laurent », MAH 39 (1921-1922), p. 3-24 ; S. Pesarini, « Contributo alla storia della basilica di S. Lorenzo sulla via Tiburtina (tav. VI) », SR 1 (1913), p. 37-52 ; S. da Morrovalle, *La basilica di S. Lorenzo fuor delle*

IVe siècle, l'empereur Constantin éleva une basilique sur la voie Tiburtine, au-dessus du souterrain dans lequel reposait la tombe de saint Laurent, martyrisé en 258 ; un escalier reliait la basilique au souterrain. Sous le pontificat de Xyste III (432-440), une nouvelle basilique, dite *basilica maior*, fut annexée à l'ouest du sanctuaire constantinien, formant ainsi un long édifice à deux nefs contiguës[153]. Pélage II (579-590) procéda ensuite à la reconstruction de l'ancienne église de Constantin, qu'il élargit et rehaussa afin qu'elle soit mieux éclairée[154]. Comme le précise le *Liber pontificalis*, Pélage II fit décorer le nouvel édifice de plaques d'argent : « Il érigea, au-dessus du corps du bienheureux martyr Laurent, une basilique, qu'il construisit depuis les fondements, puis il orna son sépulcre de plaques d'argent[155]. » Au XIIIe siècle, Honorius III (1216-1227) démolit la basilique majeure, qui devait être en mauvais état. Il détruisit les deux absides, réunit les édifices de Xyste III et Pélage II, puis ajouta un porche ; cet ensemble architectural est celui qui est visible aujourd'hui[156]. La tombe des saints Laurent et Étienne, située dans la crypte, est encore accessible au visiteur. Il y lira l'inscription suivante, sur la *confessio* (niche) orientale : [LA]VRENTIUS ALMVS ET PROTOMARTYR STEPHANUS[157].



Fig. 14 : Translation d'Étienne à Rome, fresque de l'église de Saint-Laurent-hors-les-Murs (XIIIe s.)

Un document, jusqu'ici négligé par historiens et hagiologues, nous permettra de mieux saisir les conditions de rivalité dans lesquelles Rome et Constantinople convoitaient les reliques du saint protomartyr. Ce texte latin, édité par A. Mai et les Bollandistes, décrit la translation des reliques d'Étienne, sous la pontificat de Pélage II (579-590), dans la basilique Saint-Laurent-hors-les-Murs de Rome[158]. Nous proposons,

mura, Bologne, Tipi delle scienze, 1861.

153. Voir S. Pesarini, « Contributo alla storia... », p. 43-46, qui conteste l'attribution à Xyste III de la *basilica maior*.

154. Sur les travaux de Pélage II, voir D. Mondini, *San Lorenzo*..., p. 13-19 ; G. da Bra, *San Lorenzo*..., p. 48-54 ; L. Duchesne, « Le sanctuaire... », p.9-12 ; S. da Morrovalle, *La basilica*..., p. 64-65.

155. *Liber pontificalis*, I, 65. Éd. L. Duchesne, I, p. 309 : *Hic fecit supra corpus beati Laurenti martyris basilicam a fundamento constructam et tabulis argenteis exornavit sepulchrum eius.*

156. Cf. S. Pesarini, « Contributo alla storia... », p. 38.

157. Cf. D. Mondini, *San Lorenzo*..., p. 105-106 et fig. 120-121 ; G. da Bra, *San Lorenzo*..., p. 79-82.

158. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, Rome, Typ. Collegii Urbani, 1840, p. 285-88 ; Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae »,

dans notre dossier de textes, une traduction intégrale de ce sermon[159]. Ce texte fut repris puis étoffé par Bruno de Segni au XIe siècle[160] ; Jacques de Voragine, au XIIIe siècle, consigna l'événement, sous une forme abrégée dans sa *Légende dorée*[161]. Le souvenir de cette translation est préservé dans une fresque médiévale (fig. 14), que l'église conserve toujours aujourd'hui[162].

Attribué à un certain archidiacre du nom de Lucius, le récit daterait au plus tôt du VIIe siècle, car Lucius mentionne les *Moralia In Iob* de Grégoire le Grand, qui furent produits dans la deuxième moitié du VIe siècle[163]. Mais une brève allusion du texte nous précise que ce sermon fut prononcé le jour de la déposition de saint Étienne à l'église Saint-Laurent-hors-les-Murs :

> Que Rome exulte pour ce riche présent, que tous ses habitants tressaillent de joie, que garçons et filles frappent des mains ! Que la jeunesse romaine jubile pour ce trésor inattendu et gracieusement accordé, elle qui a eu le privilège, aujourd'hui (*hodie*), d'enfermer dans le même sarcophage deux éminents diacres et martyrs, à savoir Laurent et Étienne[164].

L'auteur du sermon, en déclarant que la jeunesse de Rome a pu « aujourd'hui » (*hodie*) placer les corps d'Étienne et Laurent dans le même tombeau, semble suggérer qu'il prononça ces paroles, très probablement, le jour de la dédicace de l'église par le pape Pélage II. La translation, ainsi que le sermon, sont donc à dater des années 580.

L'action du récit est située au temps de l'empereur Théodose Ier (379-395) ou Théodose II (408-450), qui est présenté comme le contemporain de Pélage II (579-590). Cet anachronisme flagrant, en raison de la présence contemporaine de

---

AnBoll 49 (1931), p. 112-116. A. Mai avait seulement édité l'*incipit* et le *desinit*, à partir du manuscrit *Vat. lat.* V. 5696. Les Bollandistes ont publié la partie manquante, qui correspond au récit de la translation proprement dit, à partir d'un manuscrit de Saint-Omer, le 716, V.

159. Voir dossier de textes, p. 547-555.

160. Texte édité par HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 70-74.

161. JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*, CVIII, 69-88 (éd. G. P. MAGGIONI, II, p. 715-716 ; trad. A. BOUREAU et M. GOULLET, p. 579-580).

162. Cf. G. MATTHIÆ, *S. Lorenzo fuori le mura*, Roma, Marietti, 1966, p. 64 et fig. 19 ; M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma...*, II, p. 1083.

163. Voir R. GILLET et A. DE GAUDEMARIS (éds), *Grégoire de le Grand. Morales sur Job. Livres I et II*, Paris, Le Cerf, ³1989 (SC 32bis), p. 9.

164. *Trans. Rom. A*, 2. Éd. A. MAI, *Spicilegium Romanum*, IV, p. 286 : *Exultet itaque Roma tanto ditata munere, universus coetus eius tali gaudio tripudiet, pueri et puellae plaudant manibus, gliscant iuvenes romani tam insperato thesauro gratis accepto, qui duos hodie praecipuos levitas et martyres, videlicet Laurentium et Stephanum uno meruerunt simul claudere sarcophago.*

Pélage II, qui vécut un siècle plus tard, résulte, probablement d'une erreur de copie. Comme le suggère A. Mai, il convient de lire Tibère (*Tiberius*) au lieu de Théodose (*Theodosius*)[165]. Il reste difficile de dire s'il s'agit ici de Théodose Ier ou de Théodose II. Toutefois la substitution est plausible car nombre de translations, mêmes tardives, sont attribuées à ces empereurs dont la piété a laissé un souvenir vivace dans la mémoire chrétienne. Selon le récit de Lucius, la fille de l'empereur Théodose, résidant à Rome, était possédée par un démon. Le démon, criant par la bouche de la jeune princesse, exige la présence du corps du protomartyr Étienne, qui repose à Constantinople, afin qu'il puisse libérer sa victime. Le pape envoie une délégation dans la capitale impériale. L'empereur accepte de remettre la dépouille d'Étienne, à condition que le pape lui transfère celle d'un autre saint martyr. Le souverain pontife accepte. Le corps d'Étienne est alors transporté jusqu'en Italie ; de nombreux miracles accompagnent la translation (*delatio*) du corps. Le cortège s'arrête en chemin, à Capoue, et l'évêque du lieu parvint à obtenir un morceau de bras[166]. Arrivés à Rome, les légats du pape sont accueillis par la foule en liesse, lors d'un *adventus* solennel des reliques : « Alors le pape et les Romains, à la venue (*adventu*) de ce patron, se réjouirent et, comme il est d'usage, sortirent à sa rencontre avec des marques de vénération[167]. » On décida de transférer le corps dans la basilique Saint-Pierre-aux-Liens mais la porte reste bloquée. Alors le démon indique au pape, au clergé et à la foule que c'est à Saint-Laurent-hors-les-Murs qu'une place (*sedes*) est réservée au protomartyr. Dans l'église, on ouvre alors le tombeau de saint Laurent, qui se meut légèrement afin de laisser une place suffisante pour Étienne. Les Constantinopolitains, qui avaient acompagné le cortège, tentent de se saisir sournoisement (*improbe*) de la dépouille de Laurent. Mais ils défaillirent, comme morts, pour prix de leur audace. Grâce au secours du pape et du peuple romain, ils recouvrent la santé. Les Constantinopolitains, face à cette résistance miraculeuse du saint,

165. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, p. 287 : « Quare nisi funditus errat Lucius, mendum amanuensis est *Theodosius* pro *Tiberius* ».

166. Un texte, le *De recognitione corporum ss. Laurentii et Stephani* (BHL 4788, éd. Socii Bollandiani, AnBoll 5 (1886), p. 192), indique que l'on retrouva, en 1447, les corps d'Étienne et Laurent à Saint-Laurent-hors-les-Murs. Le texte précise également que le corps d'Étienne était dépourvu d'un bras (*caruit uno brachio*). D. Weber, n'ayant pas connaissance du sermon de Lucius, a expliqué la présence d'Étienne à Rome en supposant qu'il y avait eu une translation du protomartyr de Constantinople à Rome avant l'invasion ottomane au XVe siècle. Elle ne pouvait pas non plus expliquer l'absence du bras droit d'Étienne. Mais la translation du bras à Capoue, telle qu'elle est racontée par Lucius, explique parfaitement cette absence (cf. D Weber, « Bemerkungen zur "Revelatio sancti Stephani" des Presbyters Lukian », *Augustinianum* 29 (1989), p. 422). E. Cronnier, non plus, ne semble pas connaître la translation romaine sous Pélage II (cf. E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IVe-VIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), p. 99, n. 211).

167. *Trans. Rom. A*, 8. Éd. Socii Bollandiani, AnBoll 49, p. 116 : *Tunc papa cum Romanis adventu tanti patris letantes dignis venerationibus, ut mos est, exierunt obviam.*

abandonnent toute nouvelle tentative et finirent par partir. Pélage fait alors construire une église et la consacra en l'honneur des deux saints.

De manière assez surprenante, les historiens n'ont pas rapproché les travaux de Pélage de la translation de saint Étienne ; pourtant, les deux événements sont concomittants et se déroulèrent entre 579 et 590, années du pontificat du Pélage II. Le récit de la translation évoque explicitement le chantier de Pélage avant qu'Étienne fut transféré à Saint-Laurent-hors-les-Murs :

> Les Romains se rendirent alors auprès des corps des saints afin de les ensevelir, sous l'autorité de Pélage, d'une manière comparable à celle des corps de Pierre et Paul. Ils achevèrent l'église que Constantin avait commencée, et saint Pélage la consacra en l'honneur des deux saints[168].

Une brève indication du texte pourrait suggérer que l'arrivée d'Étienne nécessita quelques aménagements. Lorsque le tombeau de saint Laurent est descellé, l'archidiacre romain tressaille de joie et accueille son frère Étienne : « Une fois le tombeau ouvert, le bienheureux Laurent se félicita de la venue d'un frère (*adventu fratris*) et, comme s'il souriait à l'assemblée, il se déplaça afin de laisser la moitié du tombeau à ce frère qui venait d'arriver (*advenienti fratri*)[169]. » Il semblerait que l'on puisse voir, derrière le miracle du mort qui se déplace à la vue du cortège, un réaménagement de l'espace du sépulcre en vue d'y placer un corps supplémentaire, celui d'Étienne. Nous suggérons ainsi que la translation du protomartyr a pu représenter une raison impérieuse, aux yeux de Pélage II, pour entreprendre d'importantes rénovations dans la basilique majeure, dans laquelle reposait saint Laurent.

Surtout, ce texte hagiographique révèle l'acrimonie que l'auteur, d'origine romaine, nourrit à l'égard des Constantinopolitains. Les « Grecs » sont connus pour leur duplicité. Ils sont, en chaque circonstance, madrés et fourbes (*semper astuti et ad omnia callidi*)[170]. En effet, lors des discussions portant sur l'échange entre Étienne et Laurent, les Constantinopolitains feignent l'ignorance en choisissant saint Laurent alors qu'ils savent parfaitement qu'il est un des martyrs les plus glorieux de Rome. De même, lors du départ d'Étienne pour Rome, la foule de la ville royale fait semblant de se lamenter, car elle sait qu'elle va faire l'acquisition d'un saint encore plus prestigieux :

---

168. *Trans. Rom. A*, 10. Éd. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, p. 287 : *Tunc Romani accedentes ita istorum sanctorum sepelierunt corpora, quemadmodum Petri et Pauli, auctore Pelagio ; aedificaveruntque ecclesiam, quam Constantinus inchoaverat, et eam sanctus Pelagius papa in honorem amborum consecravit.*

169. *Trans. Rom. A*, 9. Éd. Socii Bollandiani, AnBoll 49, p. 116 : *Quo reserato, beatus Laurentius congratulabundus adventu fratris et tanquam subridens coram omnibus, advenienti fratri dimidium loculi evacuavit.*

170. *Trans. Rom. A*, 5. Éd. Socii Bollandini, p. 114.

> Car, tandis qu'une bonne partie du peuple pleurait la perte d'un si grand patron, d'autres, qui avaient pris part à la négociation de l'échange des saints, simulaient leur chagrin ; ils sautaient de joie en leur for intérieur comme s'ils avaient déjà conclu cette belle affaire[171].

À la fin du récit, les Grecs tentent « sournoisement » (*improbe*), avec leur « mains impies » (*nefandissimas manus*), de voler le corps de saint Laurent. L'attitude criminelle des Grecs contraste ainsi avec l'honnêteté du pape et du clergé romains, qui ont procédé de manière licite, en présence de la famille impériale, à la translation d'Étienne depuis Constantinople. Les épithètes désobligeantes dont l'auteur affuble les Grecs traduisent, sans équivoque, l'animosité qui sépare Rome de Constantinople dans cette affaire de la translation d'Étienne. La tenue de conciliabules, des deux côtés, et de discussions secrètes manifeste la méfiance que l'empereur constantinopolitain et l'évêque de Rome éprouvent l'un pour l'autre.

Au moment de la translation d'Étienne à Rome, à la fin du VIe siècle, la rivalité des deux sièges patriarcaux n'avait cessé de croître durant les décennies précédentes. Comme l'a bien relevé E. Morini, entre le concile de Nicée et l'époque justinienne, les relations entre Rome et Constantinople se dégradèrent de manière aiguë après deux conflits importants, le schisme acacien et la question des « Trois chapitres »[172]. Au cours ces deux querelles, il est remarquable de noter que le conflit opposait toujours le pape à l'empereur ; l'évêque de Constantinople, quant à lui, ne jouait qu'un rôle secondaire, dans l'ombre du souverain. Dans l'affaire du schisme acacien (484-519)[173], à la suite des divergences suscitées par le concile de Chalcédoine (451), l'empereur Zénon publia une lettre d'union, l'*Hénotique* (482), approuvée par Acace, évêque de Constantinople. Cet écrit de Zénon proposait quelques concessions aux miaphysites en vue de les réconcilier avec le parti chalcédonien. Le pape Félix rejeta ce compromis et excommunia Acace. Dans la querelle des « Trois chapitres », l'empereur Justinien promulgua deux édits (544-545 et 551) condamnant les œuvres de Théodore de Mopsueste, Théodoret de

---

171. *Trans. Rom. A*, 6. Éd. Socii Bollandiani, AnBoll 49, p. 115 : *Hinc enim pars populi non modica flebat tanti patris privatione ; inde alii qui interfuerant commertio commutationis sanctorum exterius mesticiam simulantes, tamquam ad ingens iam pervenissent negotium maxime tripudiabant interius*.

172. Voir E. Morini, « "La vista e gli altri sensi". Roma e le altre sedi patriarcali d'Oriente sino alla metà dell'XI secolo », dans *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo LXI. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-9 aprile 2013*, Spolète, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2014, p. 720-740. E. Morini traite ensuite de la querelle du monoénergisme et de la contestation du titre de « patriarche œcuménique », deux autres controverses qui concernent les VII-IXe siècles.

173. Au sujet de ce schisme, voir G. Bardy, « Les luttes christologiques après le concile de Chalcédoine », dans Fliche-Martin IV, p. 290-297 ; P. Blaudeau, *Le siège de Rome*..., p. 138-146 ; F. Dvornik, *Byzance*..., p. 51-60.

Cyr et Ibas d'Édesse. Les miaphysites saluèrent cette initiative mais le pape Vigile refusa de s'associer à cette condamnation[174]. De ces ruptures résulta un éloignement progressif et une méfiance réciproque entre le pape et l'empereur.

Le récit de la translation d'Étienne, qui met en scène la rivalité du pape et de l'empereur, exprime, en langage hagiographique, le sentiment du clergé romain au terme de décennies de désaccords et de malentendus avec le patriarcat de Constantinople. Le récit merveilleux de l'archidiacre Lucius ne doit pas nous tromper sur les véritables motifs qui présidèrent à la translation d'Étienne de Constantinople à Rome. En effet, pourquoi donc Pélage avait-il besoin de reliques d'Étienne, alors qu'il en existait depuis le ve siècle à Rome[175] ? L'entreprise de Pélage fut moins de *posséder* les reliques d'Étienne que de *déposséder* son adversaire, Tibère II. Il s'agissait, pour le pontife romain, de s'assurer une victoire sur son rival séculaire en le privant d'un précieux *palladium*. Cet échange de reliques est donc prétexte à un jeu de pouvoir entre le pape et l'empereur, à l'instar d'un débat de nature théologique, où chacun des participants use de diverses stratégies pour faire prévaloir ses vues. La translation devient elle-même un moyen d'affermir sa force, son autorité et sa légitimité face au rival contestataire. En dépit des propos de Lucius, il semble bien que ce soit Pélage II qui eut l'ambition de rapporter des reliques d'Étienne à Rome. La convoitise fut, incontestablement, du côté romain et l'acquisition du pape s'apparenta à un véritable vol[176].

⁂

Bilan

La quête effrénée des reliques de saint Étienne, que traduisent les multiples translations dans le bassin méditerranéen, met en jeu divers ressorts. Tout d'abord, l'acquisition de reliques et la fondation de sanctuaires fut un moyen, pour l'aristocratie christianisée, d'exercer un puissant patronage sur les communautés urbaines de l'empire. En Orient, Pulchérie, Eudocie et Juliana Anicia, revêtant les attributs de sainte

174. Cf. supra chapitre 6, p. 331-332. L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1983, p. 225-240 ; L. Bréhier, « La politique religieuse de Justinien », dans Fliche-Martin IV, p. 462-466 ; F.-X. Murphy et P. Sherwood, *Histoire des conciles œcuméniques*, III, *Constantinople II et III et Chalcédoine*, Paris, éditions de l'Orante, 1974, p. 71-85.

175. Cf. supra p. 363-367.

176. Sur le vol reliques au Moyen Âge, voir l'ouvrage fondamental de P. J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, ²1990.

Hélène, emportèrent de Terre sainte des reliques du protomartyr dans le dessin de fonder de prestigieuses basiliques, comptant ainsi renforcer leur légitimité et leur *basileia* dans la société constantinopolitaine de leur temps. En Occident, Démétriade et Galla firent de même. En imitant la munificence et la piété d'Eudocie en Palestine, elles créèrent les conditions d'émergence d'une nouvelle Jérusalem sur le sol romain. La fondation de telles églises martyriales à Rome, en outre, assurait à ces pieuses femmes l'admiration et la loyauté qu'elles désiraient susciter de la part de leurs citoyens en vue de garantir la pleine légitimité de leur patronage[177].

À ce patronage aristocratique se joignait l'ambition, pour les grandes cités de l'empire, d'asseoir leur prétention au rang de patriarcat et de la conserver. La circulation des reliques d'Étienne entre Jérusalem, Constantinople et Rome ne résultait pas de hasards ou d'échanges gratuits ; elle manifestait la convoitise de chacune de ces cités de posséder la dépouille d'un saint prestigieux qui leur accorderait non seulement protection mais surtout la sacralité indispensable pour prétendre au rang de grande métropole religieuse de l'empire. La guerre des reliques du protomartyr, qui se joua entre les trois villes de Jérusalem, Constantinople et Rome, s'inscrivait dans la rivalité de ces centres patriarcaux dont chacun tenait à s'affirmer aux dépens des deux autres. Même si le système pentarchique établissait une égalité *de jure* entre les cinq métropoles patriarcales, chacune d'elles, *de facto*, tentait de se hisser au-dessus des autres. À ce titre, le cas de Rome est emblématique. Le pape, qui a toujours répugné à considérer la *sedes Petri* à égalité avec les quatre sièges patriarcaux, œuvra, de diverses manières, à prouver la précellence de Rome au regard de Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche et Jérusalem. Face à Constantinople, qui possédait les reliques du protomartyr Étienne, Rome se trouvait en position de nette infériorité. En dépouillant le patriarcat rival du corps d'Étienne, Rome gagnait le bras de fer et pouvait ainsi arguer d'une sacralité plus éclatante que celle de Constantinople. Le corps d'Étienne fut l'instrument privilégié de cette incessante confrontation idéologique et religieuse.

Enfin, les translations des reliques d'Étienne, ainsi que d'autres saints, à Constantinople et Rome participèrent à la vaste recomposition de la topographie religieuse de ces deux villes. En disséminant des reliques de Palestine sur leur sol, Rome et Constantinople se constituaient, graduellement mais inéxorablement, en nouvelles Jérusalem. Grâce à la fondation de nouveaux *martyria* et d'églises, évêques et pieux aristocrates œuvrèrent à la mutation profonde du paysage religieux de Constantinople et Rome qui, en dupliquant les *loca sancta* de Terre sainte, faisaient de ces deux cités antiques de véritables capitales chrétiennes. On importa non seulement de Terre sainte les restes des martyrs et les reliques de la Passion, mais on copia aussi la forme

177. Sur les rôles des femmes de l'aristocratie romaine, en particulier de Démétriade, dans le patronage des lieux saints, voir P. Brown, *The Cult of the Saints*, p.46-47.

architecturale de leur principaux sanctuaires, tel Saint-Étienne-le-Rond à Rome, réplique de l'Anastasis, ou le complexe formé par Saint-Jean-de-Latran et *Santa Croce in Gerusalemme*, qui reproduit symboliquement le Martyrium et l'Anastasis[178]. Si l'œuvre d'Eudocie et des ses épigones fut surtout de christianiser le patrimoine juif de Jérusalem, celle des clers et notables de Constantinople et Rome consista surtout à dessiner une nouvelle carte, celle d'une cité chrétienne, sur les vestiges d'un paganisme séculaire.

178. Sur l'histoire des translations de reliques de Terre sainte à Rome, voir M. Centini, *La Terre Santa a Roma. Storia, tradizione e leggenda delle reliquie di Terra Santa nelle capitale del cristianesimo*, Milan, Edizioni Terra Santa, 2016 (sur *Santa Croce in Gerusalemme*, voir en particulier p. 33-38).

CHAPITRE 8
MIRACLE, PATRONAGE ET ORTHODOXIE : ÉTIENNE EN TERRE AFRICAINE

Dès le lendemain du concile de Diospolis, au cours duquel le tombeau d'Étienne fut miraculeusement retrouvé, une partie des reliques du saint martyr furent disséminées en Occident. Au printemps de l'année 416, le prêtre espagnol Paul Orose, qui avait participé au concile, repartit en Afrique en possession de quelques restes d'Étienne qu'Avit de Braga lui avait remis. Débarqué à Carthage, Orose y laissa les reliques, qui furent ensuite partagées et transférées dans divers sanctuaires d'Afrique du Nord.

L'*adventus* d'Étienne en Afrique affecta profondément la physionomie du christianisme africain. La région se couvrit de *memoriae* (chapelles, édicules funéraires, reliquaires)[1] en l'honneur du saint ; on plaça maintes églises sous son patronage. Les grands centres urbains comme Carthage, Hippone et Uzalis renfermaient un ou plusieurs importants sanctuaires à la gloire du protomartyr. Les chrétiens venaient de toute part afin de prier et se recueillir en ces sanctuaires dans l'espoir d'obtenir une guérison que la *virtus* du saint, transmises par ses reliques, pouvait gracieusement accorder. La vitalité du culte d'Étienne est un trait spécifique et original du christianisme africain au début du ve siècle. Comme le remarque H. Delehaye, « les sanctuaires d'Uzalum, de Calama, d'Hippone paraissent avoir joui, dès le début, d'une tout autre célébrité » que ceux de Jérusalem[2]. Les raisons d'un succès si spectaculaire devront faire l'objet, dans ce chapitre, d'une étude approfondie.

Dans ce dossier, bien documenté par les sources latines, la figure d'Augustin d'Hippone reste incontournable ; son rôle dans la promotion de culte d'Étienne ne saurait être sous-estimé. Non seulement il contribua puissamment à la publicité des nombreux miracles qui s'opéraient autour des reliques d'Étienne, notamment à Hippone, mais il s'empara aussi du premier martyr chrétien comme nouveau patron du christianisme africain. Dans la rivalité séculaire opposant catholiques et donatistes,

1. Sur la signification de *memoria* en contexte africain, cf. infra p. 384-385.

2. Cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ²1933 (SH 20), p. 143.

l'arrivée d'un martyr tant vénéré était susceptible, aux yeux d'Augustin, d'assurer la pérennité de l'unité, encore bien fragile, des chrétiens d'Afrique. Afin de saisir pleinement la stratégie d'Augustin, il conviendra de s'interroger sur ses motivations pastorales et d'examiner les divers moyens qu'il mit en œuvre en vue de promouvoir le culte d'un nouveau saint patron en terre africaine.

A. L'*adventus* d'Étienne en Afrique : des reliques aux sanctuaires

Après Jérusalem, les régions d'Afrique du Nord (Byzacène, Proconsulaire, Numidie, Maurétanie sitifienne, Maurétanie césarienne) furent les premières à accueillir sur leur sol, au cours de l'année 416, une partie des reliques de l'archidiacre. Il semble, toutefois, qu'il y eut plusieurs vagues de translations d'Étienne en Afrique. La première fut celle de Paul Orose, qui rapporta lui-même de Jérusalem des restes du saint. Ces reliques se diffusèrent seulement dans la partie orientale de l'Afrique du Nord : Carthage, Uzalis, Hippone et Calama, ainsi que dans d'autres sanctuaires en Proconsulaire et Byzacène. En revanche, dans les régions plus éloignées à l'ouest (comme à Telergma et Sétif), les reliques d'Étienne paraissent être arrivées plus tard, entre la fin du Ve et le VIIe siècle, comme le laisse supposer la datation des documents archéologiques ; de plus, dans ces sanctuaires occidentaux, Étienne est étroitement lié à de grands saints étrangers. Selon l'hypothèse d'Yvette Duval, l'édification de ces *memoriae* doit probablement dater de la reconquête byzantine sous Justinien, à la faveur de laquelle de nouveaux apports de reliques furent effectués depuis la *pars Orientis* de l'Empire[3].

1. Orose et la dispersion des reliques

C'est à Paul Orose, le prêtre espagnol qu'Augustin avait envoyé en Palestine afin de seconder Jérôme dans ses luttes contre Pélage[4], que l'on doit la toute première translation des reliques d'Étienne en Occident[5]. Orose rencontra Avit de Braga en Palestine, à la fin de l'année 415. Ce dernier lui confia une mission : rapporter à son évêque galicien Palchonius quelques reliques du protomartyr, qu'il avait obtenues de la

3. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, II, Rome, EFR, 1982 (CEFR 58), p. 632. Sur la question des translations byzantines du VIe siècle, consulter également W. H. C. Frend, « From Donatist Opposition to Byzantine Loyalism: The Cult of Martyrs in North Africa 350-650 », dans A. H. Merrills (éd.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 259-269, surtout p. 265-269.

4. Cf. supra p. 175-176.

5. Cf. Gennade de Marseille, *De vir. inlustr.*, XL, qui indique qu'Orose « fut le premier à apporter en Occident (*primus intulit Occidenti*) les reliques du bienheureux Étienne, le premier martyr, que l'on a découvertes récemment » (éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 76).

part de Lucien de Caphar Gamala, ainsi qu'une lettre authentiquant les restes du saint[6] et la traduction latine de la *Révélation*. D'après la lettre d'Avit, les reliques se composaient d'un peu de poussière et de quelques ossements :

> Ainsi vous ai-je envoyé, par l'intermédiaire de votre fils saint et mon collègue dans le sacerdoce Orose, des reliques provenant du corps du bienheureux Étienne le premier martyr ; il s'agit de chair et de tendons réduits en poussière et, ce qui est bien plus digne de foi, d'os solides qui, en raison de leur évidente sainteté, sont plus onctueux que de frais aromates et parfums[7].

À cette première mission s'en ajoutait une autre. En effet, Augustin aurait fait promettre à Orose de retourner le voir en Afrique après son séjour à Bethléem[8]. En outre, il était chargé de rendre compte aux évêques africains, Augustin en premier lieu, des discussions menées lors du concile de Diospolis. Orose devait ainsi remettre à Augustin deux missives de Héros et Lazare[9], les deux évêques provençaux qui avaient confectionné, en collaboration tacite avec Jérôme, un acte d'accusation contre l'hérésiarque Pélage[10]. Enfin, Jérôme remit à Paul Orose une lettre à l'attention de saint Augustin[11] et un traité, *Dialogues contre les Pélagiens* (CPL 615), qu'il destinait à son ami Oceanus[12].

Paul Orose dut probablement partir de Palestine dans la première moitié de l'année 416. Néanmoins, les conditions de son voyage de retour en Afrique restent incertaines et de multiples hypothèses ont été proposées[13]. Le premier problème

---

6. Éd. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 188-189. Cette pratique, qui consistait à fournir une lettre détaillant l'origine des reliques en vue de les authentiquer, est courante dans l'Antiquité et le Moyen Âge (cf. M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (TSMAO 33), p. 83-88 pour quelques exemples).

7. Avit de Braga, *Lettre*, 8. Éd. S. Vanderlinden, p. 189. : *Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris, hoc est pulverem carnis atque nervorum et, quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida atque manifesta sui sanctitate novis pigmentis vel odoribus pinguiora.*

8. Augustin, dans une lettre adressée à Jérôme, lui fait savoir qu'il a demandé expressement à Paul Orose de revenir le voir en Afrique avant son retour définitif pour l'Espagne. Voir Augustin d'Hippone, *Lettre* 166, 2 : « Je l'ai prié de retourner chez lui en passant par chez nous lorsqu'il reviendrait de chez toi » (éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 548 : *rogavi eum, ut abs te veniens per nos ad propria remearet*).

9. Ces deux lettres sont mentionnées dans PL 33, col. 759.

10. Cf. supra p. 177.

11. Éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 636-639.

12. Jérôme de Stridon, *Dialogues contre les Pélagiens* (CPL 615), éd. PL 23, col. 495-590. Sur tout ce courrier que devait rapporter Orose, voir F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1979, p. 57-58.

13. Sur les voyages d'Orose, voir l'article fondamental de V. Gauge, « Les routes d'Orose et les reliques

concerne le passage d'Orose à Minorque, duquel dépend toute tentative de datation. Dans la première hypothèse, défendue notamment par E. D. Hunt[14], Orose aurait voulu se rendre directement en Galice, à Braga (la Romaine *Bracara Augusta*), afin de remettre les reliques à l'évêque. Quittant Césarée de Palestine en bateau, il aurait fait escale à Rome pour remettre à Oceanus les *Dialogues contre les Pélagiens* de Jérôme[15]. Se rendant ensuite à Minorque pour poursuivre son voyage en terre ibérique, Orose se serait vu dans l'impossibilité de continuer son voyage en raison des invasions wisigothiques dans la péninsule et des troubles politiques qui en résultaient[16]. Il aurait alors laissé sur place, à Magona (Mahón), une partie des reliques et se serait rendu hâtivement à Carthage à l'été 416. L'évêque Sévère de Minorque, dans une lettre-encyclique datée de février 418, fait état de ce bref passage d'Orose :

> En effet, à peu près à la même époque où j'assumai le titre, bien que j'en fusse indigne, d'évêque, un certain prêtre, remarquable par sa sainteté, vint de Jérusalem puis demeura peu de temps à Magona. Mais, après qu'il fut incapable de passer en Espagne, comme il le désirait, il décida de repartir en Afrique[17].

À la suite de ce court séjour, Orose fut contraint de retourner en Afrique. Il se rendit précisément à Carthage, où se tenait un concile anti-pélagien, qui s'était ouvert en mai ou juin 416[18]. D'après une épître d'Augustin, Orose serait arrivé durant les

---

d'Éienne », AnTard 6 (1998), p. 265-286, qui fait le point sur toutes les hypothèses déjà proposées. Voir également F. Fabbrini, *Paolo Orosio*..., p. 57-62 ; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 213-214 ; M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoire (Contre les Païens)*, I (livres I-III), Paris, CUF, 1990, p. xviii-xx ; S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 24-25 ; C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago, Fundación « Pedro Barrié de la Maza conde de Fenosa », 1985, p. 32-43.

14. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*..., p. 213-214.

15. Voir V. Gauge, « Les routes d'Orose... », p. 274-275. Ce passage par Rome serait confirmé par une lettre d'Augustin, dans laquelle il déclare qu'il a eu connaissance de la remise des *Dialogues* par Orose à Oceanus après son retour de Palestine ; Augustin demande à Oceanus une copie de cette œuvre. (voir Augustin d'Hippone, *Lettre* 185, 5 ; éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 700). Consulter cependant le commentaire de la lettre 19* d'Augustin par Y.-M. Duval dans J. Divjak (éd.), *Œuvres de saint Augustin, Lettres 1*-29**, Paris, Études augustiniennes, 1987 (BA 46B), p. 507-516, dans lequel il suggère que Jérôme avait déjà fait parvenir son traité à Oceanus en 415, par le truchement du prêtre Firmus.

16. Sur l'invasion wisigothique dans le nord de l'Espagne, se référer à É. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II. *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du vi^e^ siècle)*, Paris, Aubier, 1979, p. 468-472. Voir également R. Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, Londres, MacMillan Education, ²1988, p. 11-31.

17. *Ep. Sev.*, 4, 1. Éd. S. Bradbury, p. 82 : *Namque diebus paene isdem, quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adpetus sum, presbyter quidam sanctitate praecipuus ab Hierosolyma veniens, Magonae non longo tempore immoratus est. Qui postquam transvehi ad Hispanias, sicut desiderebat, nequivit, remeare denuo ad Africam statuit.*

18. Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 183-184. Ce concile confirma les décisions portées contre Célestius durant le concile de Carthage de 411. On fit également parvenir une lettre synodale au pape Innocent Ier pour lui

sessions du concile. L'évêque d'Hippone reçut alors de ses mains les lettres de Héros et Lazare :

> Pendant que, selon la coutume, nous étions solennellement réunis en concile à Carthage pour traiter de différentes affaires, Orose, notre collègue dans le sacerdoce, nous a remis des lettres de nos saints frères et collègues Héros et Lazare, dont nous joignons ici une copie[19].

Selon une seconde hypothèse, Orose, à son départ de Palestine, ne se serait pas rendu directement à Minorque mais serait passé par l'Afrique, qu'il aurait atteinte par voie terrestre. Cela paraît probable car, d'une part, le départ de Paul Orose, en plein hiver 416, correspondait à la période de *mare clausum* : de novembre à mars, la Méditerranée était fermée à la navigation en raison des mauvaises conditions météorologiques[20]. L'hypothèse d'une traversée par mer jusqu'à Minorque, défendue par E. D. Hunt, paraît dès lors peu plausible. D'autre part, dans ses *Histoires*, Orose mentionne qu'il est passé par les bords de la mer Rouge et Alexandrie ; si l'on ne peut dater précisément cette excursion égyptienne, elle pourrait correspondre, comme le suggère M.-P. Arnaud-Lindet, à une étape du retour d'Orose, en 416, en direction de l'Afrique[21]. Une fois arrivé à Carthage, le prêtre espagnol aurait remis les lettres de Héros et Lazare à Augustin, confié quelques reliques à des communautés religieuses ou à des évêques, puis serait parti sans tarder pour la péninsule ibérique. Contrait de rebrousser chemin à Minorque, il laissa sur place des reliques du protomartyr puis revint rapidement à Carthage, durant l'été 416, pour la tenue du concile. Cette hypothèse d'un passage par l'Afrique, quelle qu'en soit la durée, est corroborée par Sévère de Minorque, qui déclare qu'Orose « décida de retourner en Afrique » (*remeare denuo ad Africam statuit*)[22] ; Orose vient donc d'Afrique lorsqu'il pose le pied sur le sol minorquin.

---

relater en détail tout ce qui s'était passé (cette courte lettre est imprimée dans Mansi IV, col. 321).

19. Augustin d'Hippone, *Lettre* 175, 1 (trad. J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, II, p. 460). Éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 653-654 : *Cum ex more ad Carthaginensem ecclesiam sollemniter veniremus atque ex diversis causis congregata ex nobis synodus haberetur, conpresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit, Herotis et Lazari, quorum formam his constituimus esse subdendam.* Cette déclaration d'Augustin semble indiquer qu'il assista au concile, bien que son siège épiscopal fût en Numidie et non en Afrique proconsulaire (c'est la raison pour laquelle C. J. Hefele écarte la possibilité de sa présence à Carthage ; voir Hefele, *Hist. conc.*, II, 1, p. 184.).

20. Sur le *mare clausum*, voir J. Rougé, « La navigation hivernale sous l'empire romain », REA 54 (1952), p. 316-325.

21. Paul Orose, *Histoires* (CPL 571), I, 10, 17 ; VI, 15, 32 (éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet, I, p. 57 ; II, p. 211).

22. *Ep. Sev.*, 4, 1 (éd. S. Bradbury, p. 82).

Une variante de cette seconde hypothèse nous paraît préférable. Après un passage par l'Égypte, Paul Orose se serait rendu à Carthage pour honorer sa promesse de revoir Augustin. En outre, les passions suscitées par la crise pélagienne, en ces années-là, devaient probablement convaincre le prêtre espagnol de la nécessité de sa présence au concile africain de 416 ; la translation des reliques jusqu'à Braga pouvait bien attendre[23]. C'est à cette époque, probablement, qu'il donna certaines des reliques d'Étienne alors qu'il résidait à Carthage. Cela est cohérent avec la géographie des lieux saints d'Afrique du Nord : les plus anciennes *memoriae* d'Étienne en Afrique se situaient à Uzalis, Carthage et les proches environs. Cette région, peu étendue et circonscrite au littoral oriental de la Proconsulaire, correspondrait parfaitement au lieu de séjour du prêtre espagnol. À partir de l'été 416, après le concile, Paul Orose aurait entamé l'écriture de ses *Histoires*, à la demande d'Augustin, jusqu'à l'automne 417[24]. Ensuite, espérant un rétablissement imminent de la paix en Espagne[25], il aurait entrepris son voyage vers la Galice avant la fermeture de la mer. Bloqué à Minorque, il dut revenir. Avant d'embarquer, il laissa des reliques dans l'église de Magona, en attendant que l'évêque se chargeât d'une *depositio* en bonne et due forme. Le témoignage de Sévère de Minorque, datant du début de 418, indique que les reliques d'Étienne furent « déposées récemment » (*nuper conditae*) sous l'autel de l'église de Magona. Si les reliques furent déposées par l'évêque à la fin de l'année 417, peu après le passage d'Orose, l'indication chronologique de Sévère se trouve justifiée[26].

À partir de ce moment-là, Orose disparaît de nos sources. Seul Gennade de Marseille précise que l'apogée de son activité littéraire se situe à la toute fin du règne d'Honorius, ce qui correspond à l'année 423[27]. Les historiens ont multiplié les hypothèses : serait-il mort de maladie en Afrique ou par noyade, lors d'un naufrage[28] ? En tout état de cause, sa disparition soudaine plaide, nous le croyons, pour une mort qui eut lieu aux alentours de l'année 423.

---

23. De plus, une fois parti pour Braga, il est peu certain qu'Orose eût fait un voyage de retour en Afrique depuis la lointaine Galice ; dans ce dessein, il aurait alors renoncé à revoir Augustin, ce qui nous semble peu crédible.

24. Pour l'hypothèse d'une rédaction des *Histoires* entre 416 et 417, voir V. Gauge, « Les routes d'Orose... », p. 281 ; M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose...*, I, p. xix. Sur la commande d'Augustin, voir Orose, *Histoires*, I, prol., 1 (éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet, I, p. 7).

25. Cf. Paul Orose, *Histoires* (CPL 571), VII, 43, 15 (éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet, III, p. 130-131).

26. *Ep. Sev.*, 20, 4 (éd. S. Bradbury, p. 110).

27. Gennade de Marseille, *De vir. inlustr.*, XL, éd. E. C. Richardson, TU 14.1, p. 76 : *Claruit extremo Honorii paene imperatoris tempore.*

28. Pour l'hypothèse d'une mort par maladie, en raison du climat africain, voir C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio...*, p. 43 : « Cabe también la suposición de que antes de esa fecha [*scil.* 423] falleciese de enfermedad. El clima ardiente y húmedo de Hipona ha sido siempre fatal para los europeos. » Pour l'hypothèse du naufrage, voir M.-P. Arnaud-Lindet, I, p. xx.

Ni Augustin ni les recueils de miracles ne nous renseignent précisément sur la façon dont Paul Orose transmit les reliques d'Étienne en Afrique. Le *De miraculis*, un recueil anonyme africain narrant dix-neuf miracles qui eurent lieu dans des sanctuaires dédiés à Étienne[29], signale simplement que les reliques arrivées à Uzalis ont été remises par un certain prêtre récemment revenu d'Orient (*presbyter... nuper ex Oriente rediens*)[30] ; nous devons y reconnaître, naturellement, Orose.

Si nous suivons la troisième et dernière hypothèse, nous conjecturons qu'il en laissa une partie lors de son séjour dans les environs de Carthage de l'été 416 à l'automne 417. À la lecture du *De miraculis*, il appert, assez nettement, que le berceau du culte d'Étienne est la région d'Uzalis. Ce constat a amené V. Saxer à supposer qu'Orose rencontra l'évêque d'Uzalis, Évode, et lui confia des reliques du saint[31]. Toutefois, une étude attentive des chapitres 7 et 8 du premier livre du *De miraculis* révèle que les reliques furent d'abord placées dans un *martyrion* local, celui de Gennade et Félix[32], dans la périphérie rurale d'Uzalis, en attendant qu'une ou plusieurs chapelles fussent édifiées pour accueillir plus dignement ces reliques. Elles furent ensuite transférées, sous l'autorité de l'évêque, dans une *memoria* du monastère épiscopal construite à cet effet puis dans la cathédrale d'Uzalis[33]. Ce scénario, au sujet duquel il subsiste pourtant quelques incertitudes, semble le plus probable. En effet, à l'instar de la translation de Caphar Gamala à la Sainte-Sion, les reliques d'Étienne furent certainement déposées, provisoirement, dans un sanctuaire déjà existant. Si tel est le cas, c'est Orose lui-même qui les laissa dans ce sanctuaire, sans la collaboration de l'évêque. Ce dernier se chargea ensuite de procéder à une translation solennelle de ce *martyrion* rural vers deux sites urbains, la cathédrale et le monastère épiscopal.

Pour les translations ultérieures, en direction de Carthage ou d'Hippone, nous en sommes réduits à formuler des hypothèses. Néanmoins, si Uzalis est bien le foyer africain du culte d'Étienne, il ne serait pas surprenant que les translations vers d'autres sanctuaires de la Byzacène, de la Proconsulaire et de la Numidie émanassent de cette ville orientale. Pour Hippone, nous savons que l'*adventus* d'Étienne eut lieu en 425 ; les reliques furent déposées dans une chapelle neuve dont la construction, commandée par

29. Éd. et trad. française dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 263-368. Le recueil fut édité antérieurement dans PL 41, col. 833-854. Le recueil a été composé dans les années 420, à la demande de l'évêque d'Uzalis, Évode.

30. *De miraculis*, I, 1, 26-27 (éd. et trad. J. Meyers, p. 270-271).

31. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55), p. 256.

32. Martyrisés sous Dioclétien, ils sont fêtés le 16 mai (cf. Acta SS, mai., III, col. 572).

33. Voir J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne*..., p. 359, n. 23.

Augustin, pourrait dater de la fin de 424 ou du début de 425[34]. V. Saxer suppose que c'est Augustin lui-même qui rapporta les reliques à Hippone lors d'un passage à Uzalis et dans sa région durant l'été 424[35]. Le livre XXII de la *Cité de Dieu* d'Augustin nous renseigne sur trois autres sites numidiens dans lesquels furent transférées des reliques d'Étienne : Calama, Sinite et Aquæ Tibilitanæ. Si nous connaissons le nom des évêques qui apportèrent des reliques du protomartyr et firent construire des *memoriae* dans ces bourgades, en revanche, nous ignorons la provenance de ces objets[36]. D'après une information d'Augustin, la ville de Calama (Guelma) possédait une chapelle qui fut construite antérieurement à celle d'Hippone[37]. Les reliques qu'elle abritait devaient donc provenir directement d'Uzalis et furent transférées entre 417 et 424. Pour les autres sanctuaires Saint-Étienne qu'évoque Augustin, ils ont dû être fondés entre 425, date de la dédicace de la *memoria* d'Hippone et 430, année de la mort d'Augustin. On sait toutefois, par une lettre d'Augustin, que ce dernier remit à deux moniales des reliques d'Étienne qui, jointes à ce pli, étaient à destination d'un évêque du nom de Quintilien. Ces reliques venaient très certainement de la *memoria* d'Hippone[38]. Pour les régions les plus éloignées, en Maurétanie sitifienne, la présence de sanctuaires saint-Étienne résulteraient, comme nous l'avons dit plus haut, d'une vague plus tardive de translations datant du VIe siècle[39].

2. Une nouvelle géographie sacrée pour un nouveau saint

L'arrivée des reliques d'Étienne en 416 fut à l'origine de l'essor spectaculaire de son culte, qui se manifesta par l'apparition de nouveaux lieux saints placés sous son nom. En général, ces nouveaux sanctuaires sont désignés, dans nos sources, par le nom assez vague de *memoria*[40] ; très souvent, l'absence de description ne permet pas de se faire une idée plus précise de la nature et de la configuration du lieu. Dans le cas d'Étienne, le terme *memoria* pouvait désigner plusieurs sortes de monuments. Il pouvait s'agir d'une chapelle entière, comme celle d'Hippone, munie d'un autel sous lequel les

34. Cf. la chronologie de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 255.

35. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 259. Cf. O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1969 (CEA, série Antiquité 36), p. 380, qui suggère qu'Augustin a pu s'arrêter à Uzalis sur le chemin du retour vers Hippone, après son séjour à Carthage de l'été 424.

36. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 11-13 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-581).

37. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 21 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 586-587).

38. Augustin d'Hippone, *Lettre* 212 (éd. A. Goldbacher, CSEL 57, p. 372).

39. Cf. supra p. 378.

40. Sur la signification de *memoria*, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 125-133 ; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 753-756.

reliques du saint étaient déposées. Dans ce dernier cas, la *memoria* peut aussi désigner la cavité (*loculus*) aménagée sous l'autel et destinée à recevoir un sachet contenant quelques restes du saint[41]. Plus couramment, la *memoria* pouvait prendre la forme d'un édicule funéraire bâti à l'intérieur de l'église (comme à Uzalis) ou du monastère. Quelquefois, la *memoria* pouvait désigner un objet, un ex-voto ou toute autre partie du mobilier liturgique sur laquelle le nom du saint était inscrit. Enfin, la *memoria* pouvait même désigner la châsse ou le reliquaire. Nous proposons un inventaire inédit, à partir des sources littéraires et archéologiques, de ces *memoriae* d'Étienne en Afrique[42].

En Afrique proconsulaire se concentrent les témoignages les plus nombreux, qu'ils soient littéraires ou épigraphiques :

• *Uzalis* : nos informations concernant le culte d'Étienne à Uzalis proviennent exclusivement du *De miraculis*[43]. Le plus ancien monument est le *sanctuaire suburbain de Félix et Gennade*, un *martyrion* de la campagne des environs d'Uzalis, dans lequel furent provisoirement déposées les reliques[44]. De ce *martyrion*, les reliques d'Étienne furent ensuite transférées dans le *monastère épiscopal*[45] d'Uzalis, puis dans la *cathédrale* de la ville ; ces deux lieux semblent proches l'un de l'autre car la distance les séparant peut être couverte assez rapidement à pied[46]. Le monastère épiscopal renfermait une *memoria* qui fut, semble-t-il, bâtie pour recevoir les reliques d'Étienne[47]. Pour le mobilier intérieur de la cathédrale, les

41. Sur la question des reliques sous les autels d'église à l'époque tardo-antique, consulter l'article de H. Brandenburg, « Altar und Grab. Zu einem Problem des Märtyrerkultes im 4. und. 5. Jh. », dans M. Lamberigts et P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 71-98 . Pour quelques utiles illustrations, accompagnées de commentaires, d'autels médiévaux contenant des reliques, voir A. Angenendt, *Heilige und Reliquien, Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum biz zur Gegenwart*, Munich, C. H. Beck, ²1997, p. 167-172. Plus généralement, sur l'emplacement des reliques dans les *martyria* et églises dans l'Antiquité et au Moyen Âge, voir N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 169-171.

42. À ce jour, il n'existe pas d'inventaire raisonné, croisant textes et vestiges, des lieux de culte d'Étienne en Afrique à l'époque tardo-antique. Pour les témoins archéologiques, voir en premier lieu Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 624-632. Quant aux documents littéraires, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 245-278.

43. Sur les sanctuaires d'Étienne à Uzalis, se référer à l'utile présentation d'Y. Duval, « Les monuments du culte d'Étienne à Uzalis », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne*..., p. 89-100. Sur les fouilles archéologiques d'Uzalis, qui n'ont pas encore mis au jour des sanctuaires d'Étienne, voir T. Ghalia, « Le site d'Uzalis ; recherches récentes en archéologie et en épigraphie », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne*..., p. 81-87.

44. Cf. *De miraculis*, I, 2 ; 4 (éd. et trad. J. Meyers, p. 272-275 ; 280-285). Le sanctuaire est décrit comme se trouvant in *suburbio civitatis* (I, 2, 3-4) et *in agro* (I, 2, 18). Il semble être assez éloigné du centre d'Uzalis (cf. *De miraculis*, I, 4, 36, où il est question d'un « trajet long », *propter itineris longitudinem*).

45. Cf. *De miraculis*, I, 7 ; II, 5 (éd. et trad. J. Meyers, p. 288-293 ; 346-355).

46. Voir la translation du monastère à l'église en *De miraculis*, I, 8, 3-7 (éd. et trad. J. Meyers, p. 292).

47. Cf. *De miraculis*, I, 7, 26-27 (éd. et trad. J. Meyers, p. 290-291).

descriptions sont plus détaillées. Il s'y trouvait, dans l'abside, un pupitre (*pulpitum*)[48] et la chaire épiscopale (*cathedra*). En attendant la construction d'une *memoria* à l'intérieur de l'église, les reliques furent d'abord placées sur la chaire, recouverte d'un voile (*cathedra velata*)[49]. Le *De miraculis* fournit quelques indications précises sur la *memoria* d'Étienne, qui se situait à l'intérieur de l'église. Cet ensemble architectural se composait d'un petit escalier, qui permettait d'accéder à un édicule surélevé, le *locus memoriae*[50], dont la chambre intérieure abritait le reliquaire (*capsella*). Devant cet édicule se trouvait un espace, appelé « seuil » (*limina*)[51], sur lequel les fidèles pouvaient se prosterner. L'édicule était muni d'étroites ouvertures à claire voie (*fenestellae*)[52], au travers desquelles les fidèles pouvaient passer leur bras afin de toucher le reliquaire, et de petites portes (*ostiola*) donnant accès au reliquaire[53]. D'après une indication du premier récit du *De miraculis*, nous savons même en quoi consistaient les reliques déposées à Uzalis : une ampoule contenant quelques gouttes de sang dans une ampoule et des éclats d'os[54]. Enfin, le dernier lieu saint connu est l'*église du Promontoire*, dans laquelle l'évêque d'Uzalis projeta de déposer quelques reliques d'Étienne[55]. La très brève allusion qu'en fait le *De miraculis* ne permet pas d'en savoir davantage, mais il semblerait qu'elle se situait à quelque distance du centre-ville, peut-être dans les faubourgs.

• *Carthage* : Une attestation littéraire et deux inscriptions sur pierre nous renseignent sur le culte d'Étienne à Carthage. Le *Liber de promissionibus* (*Livre des promesses*) de Quodvultdeus fait mention d'un « monastère de femmes où sont placées les reliques de saint Étienne » (*monasterio puellarum in quo reliquiae sancti Stephani sitae sunt*)[56]. P. Gauckler a cru localiser ce monastère dans le quartier de Dermech à Carthage, lors de fouilles menées en 1902. Une mosaïque de l'édifice

48. C'est sur ce *pulpitum*, qui semble désigner un meuble placé sur une estrade, que l'on lisait les textes canoniques ou des récits de miracles (sur l'usage africain des lectures bibliques lors de la Saint-Étienne, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 210-214). Le *De miraculis* fait également mention de la lettre de Sévère de Minorque, qui fut lue depuis le pupitre (cf. *De miraculis*, I, 2, 10 ; 40-41 ; éd. et trad. J. Meyers, p. 272-275).

49. Cf. *De miraculis*, I, 3, 4-5 (éd. et trad. J. Meyers, p. 276-277). Sur l'utilisation de la chaire épiscopale comme réceptacle pour les reliques, voir Y. Duval, « Les monuments... », p. 96-97.

50. Cf. *De miraculis*, I, 11, 12 ; II, 2, 223 (éd. et trad. J. Meyers, p. 296-297 ; 326-327).

51. Cf. *De miraculis*, II, 2, 59.159 (éd. et trad. J. Meyers, p. 314-315 ; 320-321).

52. Cf. *De miraculis*, I, 12, 12-15 (éd. et trad. J. Meyers, p. 298-299).

53. Cf. *De miraculis*, II, 2, 222-226 (éd. et trad. J. Meyers, p. 326-327).

54. Cf. *De miraculis*, I, 1, 13-14 (éd. et trad. J. Meyers, p. 270-271).

55. Cf. *De miraculis*, I, 7, 3-4 (éd. et trad. J. Meyers, p. 288-289).

56. Quodvultdeus, *Livre des promesses*, *Dimidium temporis*, VI, 9 (éd. et trad. R. Braun, SC 102, p. 606-607).

faisait figurer les noms de sept martyrs, dont celui d'Étienne (*Istefanus*). Toutefois ce seul indice ne permet pas d'assurer l'identification du couvent de femmes[57]. Une seconde inscription, gravée dans un hypogée de Gamart, semble porter la trace d'un souvenir d'Étienne. La restitution reste, néanmoins, incertaine : [*Ste*]*fani marturi*(*s*)[58].

• *Thabbora* : à Thabbora (Hr Tembra), au sud-ouest de Carthage, a été retrouvé un fragment brisé de dalle portant une inscription très mutilée[59]. Le nom d'Étienne est suivi d'une date, le 21 octobre : *Stefani ma*[*rtyris*] *primi XII K*(*a*)*l*(*endas*) *n*[*o*]*vem*[*bres*]. Cette date n'est pas attestée dans les documents liturgiques mais on peut la rapprocher du sermon copte du pseudo-Théodose, qui signale une fête de la Saint-Étienne au mois de *paopé*, qui correspond à la période s'étendant du 11 octobre au 10 novembre[60].

• *Bulla Regia* : un fragment de plaque de marbre a été retrouvé à Bulla Regia (Hammam Darradji), à l'ouest de Testour. La présence d'un *martyrion* abritant des reliques du saint dans cette bourgade est certaine. En effet, le fragment est inscrit des mots suivants : *Hic reliquiae s*(*an*)*c*(*t*)*i Stephan*[*i*][61].

• *Testour* : une autre attestation épigraphique indique un la présence d'un culte d'Étienne à Testour (Tichilla). Une table de calcaire, datée de la fin du VIe siècle, comporte les noms des saints suivants : Maxima, Donatilla, Secunda et Stefanus. Cette table pourrait avoir été employée comme dalle de *loculus* à reliques[62].

• *Kairouan* : au sud de Carthage, à Kairouan en Byzacène, deux fragments de dalle proviennent probablement d'un monastère d'hommes du nom de Saint-Étienne[63]. Le fragment *a*, ligne 7, est inscrit des quelques mots suivants : *in eodem sancti Stephan*[*i monasterio*].

57. Voir Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 3, p. 7-10. Cf. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 628 ; N. Duval, « Études d'architecture chrétienne nord-africaine », MEFRA 84 (1972, 2), p. 1096-1098 ; J. Vaultrin, « Les basiliques chrétiennes de Carthage. Étude d'archéologie et d'histoire - 1930 », *Revue africaine* 352-353 (1932), p. 316-318.

58. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 10, p. 24.

59. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 20, p. 44.

60. Cf. supra p. 235-236.

61. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 43, fragment I, p. 94-95.

62. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 15, p. 32-34.

63. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 31, p. 68-71.

Hippone et Calama semblent avoir été les principaux sites numidiens du culte d'Étienne. Textes et documents épigraphiques nous révèlent l'existence, au total, de six *memoriae* :

• *Hippone* : le *martyrion* numidien le mieux documenté est celui d'Hippone, qui, d'après les textes, se situait à l'ouest de la basilique Majeure ou basilique de la Paix (*basilica Pacis*)[64]. Augustin est notre unique source[65]. Cette chapelle pourrait être localisée dans une salle triconque découverte près de la grande basilique d'Hippone. Cependant, aucune trace d'un usage cultuel n'a été décelée dans ce complexe archéologique et l'identification avec la chapelle Saint-Étienne paraît difficile[66]. Selon Augustin, c'est le diacre Éraclius qui finança sur ses deniers l'érection de cette nouvelle chapelle-*martyrion*[67]. L'évêque d'Hippone prononça la dédicace entre le 18 juin et le début de juillet 425[68]. La chapelle contenait un autel (*ara*), sous lequel furent très certainement déposées les reliques[69]. D'après une brève allusion de l'évêque, ces reliques consistaient en un peu de « poussière » (*pulvis*) ou « cendre » (*cinis*)[70]. Augustin révèle également que la *memoria* était décorée d'une peinture (*pintura*) figurant le martyre d'Étienne[71] ainsi que de quatre vers, que l'évêque fit inscrire sur la *cella*, terme qui pourrait désigner la voûte de l'édifice[72]. Par la multitude des miracles qui s'y sont produits et la

64. Voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 179-181, pour une notice complète sur la *memoria* d'Hippone.

65. Voici les allusions à la *memoria* d'Hippone dans le corpus augustinien, classées chronologiquement (d'après V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 180) : *Sermon* 317 (éd. PL 38, col. 1435-1437) ; *Sermon Wilmart* 12* (éd. PLS 2, col. 834) ; *Sermon* 318 (éd. PL 38, col. 1437-1440) ; *Sermon* 320 (éd. PL 38, col. 1442) ; *Sermon* 321 (éd. PL 38, col. 1442) ; *Sermon* 322 (éd. PL 38, col. 1443) ; *Libellus* de la guérison de Paul (éd. PL 38, col. 1443-1445) ; *Sermon* 323 (éd. PL 38, col. 1445-1446) ; *Sermon* 324 (éd. PL 38, col. 1446-1447) ; *Sermon* 319 (éd. PL 38, col. 1440-1442) ; *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 23 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581 ; 590-597) ; *Sermon* 356, 7 (éd. PL 39, col. 1577).

66. Voir Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 627.

67. Augustin d'Hippone, *Sermon* 356, 7 (éd. PL 39, col. 1577). Cf. J. J. O'Donnell, *Augustine. A New Biography*, New York, Harper Perennial, 2006, p. 177 ; P. Brown, *Augustine: A Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967, p. 414-415.

68. Augustin d'Hippone, *Sermon* 318 (éd. PL 38, col. 1437-1440).

69. Augustin d'Hippone, *Sermon* 318, 1 : « Car ce n'est pas à Étienne que nous avons élevé ici un autel, mais avec les reliques d'Étienne nous avons dressé un autel à Dieu même » (trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 547-548). Éd. PL 38, col. 1438 : *Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo*. Sur la disposition possible de cette *ara*, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 260.

70. Augustin d'Hippone, *Sermon* 317, 1 (éd. PL 38, col. 1435).

71. Augustin d'Hippone, *Sermon* 316, 5 (éd. PL 38, col. 1434).

72. Augustin d'Hippone, *Sermon* 319, 8 (éd. PL 38, col. 1442). Cf. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 627.

fréquentation assidue des pèlerins, ce sanctuaire semble avoir été l'un des plus célèbres de la côte numidienne.

• *Sinite* : dans la place fortifiée de Sinite (*castellum Sinitense*), près d'Hippone, se trouvait également un sanctuaire Saint-Étienne, dans lequel l'évêque Lucillus apporta solennellement des reliques du protomartyr[73].

• *Audurus* : sur la propriété (*fundus*) d'Audurus, dans les environs d'Hippone, se trouvait également une église (*ecclesia*), dans laquelle il y avait une *memoria* d'Étienne[74].

• *Sanctuaire suburbain* : il est fait mention d'un tombeau (*memoria*) dans un faubourg (*in suburbano*) de la ville d'Hippone[75].

• *Calama* : à une centaine de kilomètres au sud d'Hippone, Calama (Guelma), se trouvait une *memoria* d'Étienne, érigée et munie de reliques par l'ami et biographe d'Augustin, Possidius. D'après Augustin, cette *memoria* serait plus ancienne que celle d'Hippone[76].

• *Aquæ Tibilitanæ* : d'après la *Cité de Dieu*, l'évêque Præiectus fit déposer à Aquæ Tibilitanæ (Hammam Meskoutine) une relique d'Étienne[77].

Plus à l'ouest, en Maurétanie sitifienne, quelques attestations épigraphiques sont à signaler. Ces inscriptions sont plus tardives que celles de Numidie et de Proconsulaire :

• *Aïn Zirara* : à mi-chemin entre Constantine et Tebessa, un fragment de dalle pourrait faire allusion à Étienne dans une inscription martyrologique. Malheureusement, le texte est très lacunaire et la conjecture ne reposerait que sur une lettre : [*Stefan*]*i*[78].

• *Telergma* : un procès-verbal de déposition de reliques à été retrouvé à Telergma, à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest de Constantine. Les reliques

73. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 12 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579).

74. *Fig. 15 : Témoignages épigraphiques et littéraires des cultes les plus répandus en Afrique*
BA

75. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 20 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 584-585). La leçon *memoriam martyris* est à préférer à *memoriam martyrum*, retenue par certains manuscrits (cf. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 626, n. 91).

76. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 13 ; 21 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581 ; 584-587).

77. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 11 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579).

78. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 83, p. 171-174.

d'Étienne sont jointes à celles de saints orientaux. La déposition est datée du 8 septembre 636[79].

• *Setif* : une inscription sitifienne, gravée sur une brique, annonce les dépositions successives de deux reliques d'Étienne : la première jointe à celles des saints Laurent et Julien, la deuxième jointe à celle de saint Nabor[80]. Pour Y. Duval, « cet apport de reliques italiennes et orientales pourrait dater de la reconquête byzantine[81]. »

• *Mechta el Bir* : enfin, à Mechta el Bir, à l'ouest de Sétif, un autel païen remployé porte l'inscription de la dédicace d'un monument en l'honneur du protomartyr : *M*(*emoria*) *s*(*an*)*c*(*t*)*i Stefani f* [*?*] *V id*(*us*) *d*(*e*)*c*(*embres*)[82]. Ce texte ne permet pas de préciser la nature de ce monument ni même d'affirmer qu'il abritait des reliques.

Cet inventaire succinct atteste les déséquilibres de la documentation à disposition : face à la richesse des témoignages littéraires, les vestiges épigraphiques se montrent, malheureusement, bien indigents. Toutefois, les inscriptions retrouvées confirment l'étendue de la diffusion du culte d'Étienne qui, depuis les côtes orientales de la Proconsulaire, pénétra les confins occidentaux de la Maurétanie césarienne.



Fig. 15 : Témoignages épigraphiques et littéraires des cultes les plus répandus en Afrique

79. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 112, p. 231-239.

80. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 147, p. 310-312.

81. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, II, p. 631.

82. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, I, notice 158, p. 337-339.

B. Les miracles africains d'Étienne

Les sanctuaires Saint-Étienne, qui firent rapidement leur apparition sur les territoires de la Proconsulaire et de la Numidie, furent le théâtre de nombreux miracles opérées par les reliques du protomartyr, au travers desquelles la puissance salvifique du saint, sa *virtus*, se communiquait aux pèlerins et fidèles. Ces miracles représentèrent un formidable catalyseur de la diffusion et de la promotion du culte d'Étienne en Afrique. Généralement produits auprès des *memoriae* du saint, ces prodiges furent nombreux, de diverse nature et touchant toutes les strates sociales. Le phénomène semble avoir été à ce point important et fréquent qu'Augustin d'Hippone, jadis sceptique au sujet du pouvoir des reliques, s'en fit le défenseur le plus ardent à la fin de sa vie. Mais avant de discuter ce retournement d'Augustin, nous proposons un aperçu synthétique et exhaustif des récits des miracles de saint Étienne en Afrique.

1. Essai d'une typologie des miracles : pratiques et rites du culte africain d'Étienne

La documentation littéraire sur les miracles d'Étienne en Afrique se compose du *De miraculis*, un recueil anonyme de miracles datant des années 420, et du corpus augustinien, lequel est constitué, d'une part, de sermons prononcés entre 425 et 430 et, d'autre part, du livre XXII de la *Cité de Dieu*, qu'il rédigea avant 427[83]. Une autre source, que nous connaissons indirectement par des extraits que cite Augustin dans ses homélies, sont les *libelli miraculorum*. Il s'agit de récits de miracles, mis par écrit par le miraculé, et destinés à être lus lors des assemblées liturgiques ; seul le sermon 322 d'Augustin cite *in extenso* le contenu d'un de ces *libelli*[84].

Les miracles se répartissent en plusieurs catégories. Les miracles de guérison sont, de loin, les plus fréquents. :

- Guérison d'Hilara, boulangère aveugle d'Uzalis, en appliquant sur les yeux le voile de la chaire épiscopale de l'église d'Uzalis sur lequel reposaient les reliques du saint. (*De miraculis*, I, 3)[85].

- Guérison de la fracture au pied de Concordius, coiffeur à Uzalis, par une prière adressée au saint qui lui apparaît en songe (*De miraculis*, I, 4)[86].

---

83. Pour une présentation et discussion de ces sources et des miracles qu'elles rapportent, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 245-278 ; H. Delehaye, « Les recueils antiques de miracles des saints », AnBoll 43 (1925), p. 74-85.

84. Augustin d'Hippone, *Sermon* 322, éd. PL 38, col. 1443-1445. Sur les *libelli miraculorum*, cf. infra p. 420-421.

85. Éd. et trad. J. Meyers, p. 276-279.

86. Éd. et trad. J. Meyers, p. 280-285.

• Guérison d'un aveugle, lors de la translation des reliques à la cathédrale d'Uzalis, par le contact avec la *capsella* d'argent contenant les restes du saint (*De miraculis*, I, 8)[87].

• Guérison de Restitutus, forgeron d'Hippo Zaritus paralytique et muet, par incubation pendant huit mois au pied de la *memoria* de l'église d'Uzalis (*De miraculis*, I, 11)[88].

• Guérison d'un paralytique et muet d'Utique, grâce à un peu de poussière provenant du sanctuaire d'Uzalis, puis par la manche du vêtement mise en contact direct avec le reliquaire (*De miraculis* I, 12)[89].

• Guérison de Donatianus, aveugle de Pisa, qui semble frapper (*pulsans*) aux *ostiola* de l'édicule renfermant le reliquaire d'Étienne à Uzalis (*De miraculis*, I, 13)[90].

• Guérison des douleurs de grossesse de Megetia, femme noble de Carthage, grâce aux prières de sa mère, à de l'huile sanctifiée et à un linge impregné de ses larmes et de sa sueur. Ensuite la difformité faciale de Megetia est rétablie par contact direct avec le reliquaire dans la cathédrale d'Uzalis (*De miraculis*, II, 2)[91].

• Guérison de deux épileptiques, Paul et Palladia de Césarée de Cappodoce, à la *memoria* d'Hippone, par contact avec la balustrade (*cancelli*) du tombeau du martyr (Augustin d'Hippone, *Sermons* 320-323[92] ; *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 23[93]).

• Guérison d'une aveugle, par contact avec un bouquet de fleurs ayant touché une relique d'Étienne en cours de translation vers Aquæ Tibilitanæ (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 11)[94].

• Guérison de Lucillus, évêque de Sinite, atteint d'une fistule, en transportant le reliquaire (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 12)[95].

87. Éd. et trad. J. Meyers, p. 292-293.

88. Éd. et trad. J. Meyers, p. 294-297. Sur l'incubation, cf. infra p. 398.

89. Éd. et trad. J. Meyers, p. 296-299.

90. Éd. et trad. J. Meyers, p. 298-301. Le texte est allusif. Il peut tout aussi bien frapper sur une autre partie de l'édicule ou même sur les portes de l'église (cf. Y. Duval, « Le culte des reliques en Occident à la lumière du *De miraculis* », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 62-63).

91. Éd. et trad. J. Meyers, p. 310-333.

92. Éd. PL 38, col. 1442-1446.

93. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 590-597.

94. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579.

95. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579.

• Guérison d'Eucharius, prêtre espagnol, atteint de calculs (*morbo calculi*), par contact avec les reliques, à Calama (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 13)[96].

• Guérison de trois podagres, grâce à l'intercession du saint (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XX, VIII, 15)[97].

• Guérison de Petronia, *femina clarissima*, d'une maladie (*languor*) inconnue, à la *memoria* d'Uzalis (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 22)[98].

Après les miracles de guérison, les plus attestés sont les miracles de résurrection :

• Résurrection de Dativus, écrasé sous sa maison effondrée, grâce à la prière de sa femme auprès de la *memoria* d'Uzalis (*De miraculis*, I, 6)[99].

• Résurrection d'un enfant catéchumène, par contact avec la *memoria* d'Étienne à Uzalis et les prières de sa mère (*De miraculis*, I, 15[100] ; Augustin d'Hippone, *Sermon* 324[101]).

• Résurrection d'Eucharius, prêtre espagnol, par contact avec sa tunique que l'on avait apporté à la memoria de Calama. C'est le même prêtre qui souffrait de calculs (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 13)[102]

• Résurrection d'un enfant écrasé par un charriot, déposé par sa mère à la *memoria* d'Étienne à Calama (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 16)[103].

• Résurrection d'une religieuse (*sanctimonialis*) de Caspaliana, par contact avec tunique (*tunica*) que l'on avait laissée à la *memoria* d'Étienne (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 17)[104].

• Résurrection de la fille de Bassus, syrien d'origine, par contact avec un vêtement (*vestis*) de l'enfant qu'il avait apporté à la *memoria* d'Hippone (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 18)[105].

96. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581.
97. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583.
98. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 586-587.
99. Éd. et trad. J. Meyers, p. 287-289.
100. Éd. et trad. J. Meyers, p. 303-305.
101. éd. PL 38, col. 1447.
102. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581.
103. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583.
104. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583.
105. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583.

• Résurrection du fils d'Irénée, collecteur d'impôts, par onction d'huile provenant de la *memoria* d'Étienne à Hippone (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 19)[106].

Hormis les miracles de guérison et de résurrection, on trouve des catégories de miracles bien moins fréquents. Parmi ceux-là figurent, dans le corpus, trois miracles de libération :

• Libération de deux prisonniers, à Uzalis, par une prière adressée au saint (*De miraculis*, I, 9)[107].

• Libération d'un prisonnier, blessé par ses chaînes, par une prière adressée au saint ; la scène se passe aux thermes d'Uzalis (*De miraculis*, I, 10)[108].

• Sauvetage de Florientius, trésorier-payeur (*dispensator pecuniae publicae*) accusé de prévarication et condamné à mort, grâce à une invocation adressée à saint Étienne (*De miraculis*, II, 5)[109].

Des miracles de conversion sont aussi à signaler :

• Conversion du père et du mari de la noble Megetia de Carthage, grâce aux prières de la mère de la jeune femme, qui s'était rendue au sanctuaire d'Uzalis (*De miraculis*, II, 2)[110].

• Conversion et guérison de l'aristocrate Martial, grâce aux prières de son gendre et par le contact de quelques fleurs, placées sous son oreiller, provenant de l'autel de la *memoria* de Calama (Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 14)[111].

Moins fréquentes, les visions prémonitoires annonçant des translations de reliques méritent d'être classées parmi les miracles du saint :

• Vision d'une vierge sur le contenu du reliquaire, transporté par l'évêque (*De miraculis*, I, 1)[112].

---

106. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-585.

107. Éd. et trad. J. Meyers, p. 292-295.

108. Éd. et trad. J. Meyers, p. 294-295.

109. Éd. et trad. J. Meyers, p. 346-355.

110. Éd. et trad. J. Meyers, p. 310-333.

111. Éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581.

112. Éd. et trad. J. Meyers, p. 268-271.

• Rêve prémonitoire d'une religieuse sur la translation des reliques à Uzalis, suivi, quarante jours plus tard, d'une apparition du saint présidant à leur déposition dans la cathédrale d'Uzalis (*De miraculis*, I, 2)[113].

• Deux prêtres, Zumurus et Donatus, reçoivent en vision des avertissements sur le projet de l'évêque d'Uzalis de transférer les reliques à l'église du Promontoire. Ils dissuadent, avec l'aide de la foule, le prélat de mener à bien ce projet (*De miraculis*, I, 7)[114].

Deux autres miracles concernent le bon retour des voyageurs :

• Une femme de Membloné prie à la *memoria* du saint pour le retour de son mari, parti depuis trois ans (*De miraculis*, I, 5)[115].

• Le boucher Rusticianus prie pour le retour de son fils parti faire affaire dans une lointaine contrée. Le boucher est exaucé sans prière ni même pèlerinage au sanctuaire (*De miraculis*, I, 14)[116].

Enfin, deux derniers miracles, insolites, ne correspondent pas aux catégories que nous avons établies. On pourrait les qualifier de miracles dans l'ordre de la nature :

• Le vin de Donatus, propriétaire important d'un vignoble, s'est complètement gâté. Il obtient l'assainissement de ses cuves en apportant, dans une fiole, un peu de vin à la *memoria* d'Étienne. Le vin bénit est ensuite reversé dans chacune des cuves (*De miraculis*, II, 3)[117].

• Étienne fait fuir un dragon menaçant la tenue du marché, après que la foule s'est rendue à la *memoria* pour y prier le saint. Plus tard, le saint, sous les traits d'un marchand, remet au sous-diacre Semno une peinture sur tissu représentant la fuite du dragon (*De miraculis*, II, 4)[118].

La lecture de cet inventaire fournit nombre de détails sur les pratiques privées de dévotion dans les sanctuaires martyriaux d'Afrique au ve siècle[119]. Premièrement, les

113. Éd. et trad. J. Meyers, p. 272-275.

114. Éd. et trad. J. Meyers, p. 288-293.

115. Éd. et trad. J. Meyers, p. 284-287.

116. Éd. et trad. J. Meyers, p. 300-303.

117. Éd. et trad. J. Meyers, p. 334-339.

118. Éd. et trad. J. Meyers, p. 340-347.

119. Pour une vue plus générale sur les diverses pratiques dévotionnelles dans les chapelles martyriales,

miracles résultant d'un contact direct avec le reliquaire ou avec une relique représentative (ou relique de contact)[120] sont les plus fréquents. La manifestation la plus spectaculaire et la plus efficace de la *virtus* du saint a lieu lorsque le malade touche la châsse (*capsella*) contenant les reliques ; aucun contact direct avec les ossements ou la cendre n'est mentionné dans le corpus. La jeune noble Megetia, en posant directement son visage meurtri sur le reliquaire, est rétablie[121]. Un aveugle, après s'être saisi du reliquaire que l'évêque tenait dans ses mains, recouvre immédiatement la vue[122]. Augustin rapporte que l'évêque de Sinite, Lucillus, fut guéri d'une fistule en portant le reliquaire (décrit comme un « fardeau », *sarcina*) lors d'une translation solennelle[123]. Le contact avec l'édicule (*memoria*) ou l'autel (*ara*) abritant les reliques peut également susciter des prodiges. Une mère jette son enfant mort au pied de la *memoria* d'Uzalis (*ante ipsam memoriam gloriosi Stephani fuerat proiectus*)[124]. L'enfant retrouve la vie quelques instants plus tard. Un aveugle de Pisa retrouve la vue en frappant sur l'édicule ou sur les petites portes (*ostiola*) qui donnent accès à la chambre du reliquaire[125]. Dans la chapelle d'Hippone, Paul et Palladia sont remis de leurs tremblements par simple contact avec la balustrade (*cancelli*) qui sépare l'autel abritant les reliques et l'espace où s'assemblent les fidèles[126].

Deuxièmement, les miracles d'Étienne montrent une diversité de reliques représentatives utilisées par les pèlerins. En *De miraculis*, I, 3, la boulangère Hilara recouvre la vue en se frottant les yeux à l'aide du voile qui recouvre la cathèdre et sur lequel reposaient les reliques tant que la construction de la *memoria* n'était pas achevée[127]. Des vêtements ou linges (*brandea*) peuvent être employés. Mis en contact avec le reliquaire ou simplement déposés dans l'enceinte de la *memoria*, ils sont ensuite appliqués sur le malade ou le mort : une tunique (*tunica*), un vêtement (*vestis*), une

---

notamment en Orient, voir P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, [3]2011, p. 213-243. Pour une typologie des miracles dans le dossier africain d'Étienne, V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 246-278, qui relève également quelques différences notables, entre Augustin et l'auteur du *De miraculis*, dans la présentation et la rédaction des récits de miracles.

120. Sur les reliques réelles et les reliques représentatives, voir N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*..., p. 42-49. Cf. supra 211, n. 73.

121. *De miraculis*, II, 2, 227-229 (éd. et trad. J. Meyers, p. 326-327).

122. *De miraculis*, I, 8 (éd. et trad. J. Meyers, p. 292-293).

123. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 12 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579).

124. *De miraculis*, I, 15, 5-6 (éd. et trad. J. Meyers, p. 302-303).

125. *De miraculis*, I, 13 (éd. et trad. J. Meyers, p. 298-301).

126. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 22 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 590 ; 594) ; *Sermon* 322, éd. PL 38, col. 1444.

127. *De miraculis*, I, 3, 14-16 (éd. et trad. J. Meyers, p. 276-277).

manche de tunique (*manica*) ou une simple serviette (*sudarium*)[128]. De l'huile sanctifiée (*oleum sanctificatum*) provenant des lampes brûlant dans le sanctuaire ou un peu de poussière (*aliquid pulveris*) sont recueillies par les fidèles et apportées au malade[129]. Les fleurs déposées autour du reliquaire peuvent également transmettre la *virtus* du saint. D'après Augustin, le gendre du noble Martial apporte des fleurs à son chevet (*ad caput posuit*) afin d'aider à sa guérison[130]. À Aquæ Tibilitanæ, une aveugle apporte des fleurs durant une translation, les pose sur le reliquaire puis les porte à ses yeux ; elle recouvre la vue incontinent[131]. Enfin, plus original, on apporte une fiole (*laguncula*) de vin pour la sanctifier au contact de la *memoria* ; elle devient alors une relique, qui peut communiquer la *virtus* du saint et générer des miracles[132].

En troisième lieu, on remarquera qu'une simple prière peut également être un moyen d'obtenir une bénédiction de la part d'Étienne. La prière, de manière significative, intervient peu dans les cas de guérison et de résurrection[133]. En revanche, le recours à la prière est particulièrement fréquent pour les conversions : le père de Megetia se convertit au christianisme grâce au prières insistantes de sa femme Vitula[134]. Le gendre de Martial se rend à la *memoria* de Calama afin « d'y demander à Dieu, de toute son âme, d'accorder au vieillard la sainte inspiration de croire eu Christ sans délai » (*ut […] et illic pro eo quantum posset oraret, ut Deus illi daret mentem bonam, qua credere non differret in Christum*)[135]. Pour la libération de prisonners, la prière est le seul moyen auquel les détenus ont recours pour se défaire de leurs chaînes[136]. Enfin, pour les croyants s'inquiétant de leurs proches partis au loin et qui tardent à revenir, la prière est généralement l'unique recours afin d'obtenir du saint un retour prompt et sans heurt. Une femme de Membloné, tiraillée par les angoisses et les soucis, s'apprête à se remarier après une absence de son mari parti depuis trois longues années. Elle se rend à l'église

128. Voir *De miraculis*, I, 12, 12 ; II, 2, 75 (éd. et trad. J. Meyers, p. 298-299 ; 314-315) ; Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 13.17.18 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-583).

129. *De miraculis*, I, 11, 6 ; II, 2, 74 (éd. et trad. J. Meyers, p. 296-297 ; 314-315) ; Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 19 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-585).

130. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 14 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581).

131. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 11 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579).

132. *De miraculis*, II, 3 (éd. et trad. J. Meyers, p. 334-339).

133. Voir cependant la guérison du coiffeur Concordius, qui supplie le saint durant une apparition, ou le cas de Dativus, écrasé sous sa maison, qui ressuscite grâce aux prières que son épouse adresse au saint dans la *memoria* (*De miraculis*, I, 4.6 ; éd. et trad. J. Meyers, p. 280-285 ; 286-289).

134. *De miraculis*, II, 2, 133-139 (éd. et trad. J. Meyers, p. 320-321).

135. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 14 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581).

136. Cf. *De miraculis*, I, 9-10 (éd. et trad. J. Meyers, p. 292-295).

d'Uzalis et supplie saint Étienne de faire revenir son mari. Elle est exaucée : de retour chez elle, elle retrouve son mari en parfaite santé[137].

Enfin, une dernière pratique, attestée une seule fois dans le corpus, est celle de l'incubation. L'incubation consiste à dormir dans le sanctuaire du saint afin d'obtenir une guérison ou un songe indiquant le remède à suivre[138]. En *De miraculis*, I, 11[139], le forgeron Restitutus, paralysé et muet, est transporté à la *memoria* du saint, où il reste couché (*iaceret*). Au bout de vingt jours, Étienne lui apparaît, sous la forme d'un beau jeune homme, lui annonce sa guérison partielle et lui enjoint de monter les quelques marches qui mènent au *locus memoriae*. Au bout de quatre mois, le forgeron semble las et souhaite rentrer chez lui même bien qu'il ne soit pas totalement remis. Il reçoit alors un autre avertissement, lui préconisant de faire preuve d'un peu de patience. Au terme de huit mois d'incubation, le forgeron recouvre la santé et peut retourner chez lui. Ce miracle, comme l'a bien relevé H. Delehaye, pourrait bien représenter la plus ancienne attestation de la pratique de l'incubation en Occident[140].

Le dossier d'Étienne

Excursus n°5 : les recueils de miracles

Parmi les pièces du dossier de saint Étienne figure une catégorie moins représentée, les recueils de miracles. Ces recueils sont constitués de récits successifs narrant les miracles advenus sur les reliques ou le tombeau du saint[141]. Ces productions sont étroitement liées à un sanctuaire local et rapportent les miracles qui s'y sont déroulés. Il n'existe, pour le dossier d'Étienne, que des recueils en langue latine. Le plus ancien est celui de Minorque, conservé dans une lettre-encyclique de l'évêque Sévère, datée de 418 (BHL 7859)[142]. Outre quelques prodiges, il y est surtout question de la conversion des juifs de l'île à la suite de translation des reliques

---

137. *De miraculis*, I, 5 (éd. et trad. J. Meyers, p. 284-287).

138. Sur la pratique de l'incubation, voir N. Fernández Marcos, *Los* Thaumata *de Sofronio. Contribución al estudio de la* incubatio *cristiana*, Madrid, Instituto « Antonio de Nebrija », 1975, surtout p. 33-59 ; P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 224-229.

139. «Éd. et trad. J. Meyers, p. 294-297.

140. H. Delehaye, « Les recueils antiques... », p. 83.

141. Sur les recueils de miracles en monde latin, voir M Heinzelmann, « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 235-259.

142. Éditions : S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 80-124 ; J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament a l'època musulmana*, II, Majorque, Moll, 1991-1992, p. 10-65 ; E. Lafuente Hernandez, *Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalana de su texto*, Minorque, ediciones Nura, 1981 ; G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al s. VIII*, Palma de Majorque, Monasterio de Santa María de la Real, 1937 ; PL 20, col. 731-746 ; PL 41, col. 821-832. Nous consacrons le

d'Étienne par Orose. Le deuxième grand recueil est celui d'Uzalis, composé par un auteur anonyme des années 420, sur l'ordre de l'évêque Évode (BHL 7860-7861)[143]. L'autre recueil africain est celui que nous offre le corpus augustinien, dans le livre XXII de la *Cité de Dieu* (BHL 7863-7867)[144] et les sermons 320-324 (BHL 7868-7872)[145]. Toujours au ve siècle, une translation d'un bras d'Étienne a donné lieu à une série de miracles dans la ville de Besançon (BHL 7874-7876)[146]. Pour Tours et sa région au VIe siècle, Grégoire de Tours a produit un petit recueil de trois miracles advenus à Tours, Bourges et Bordeaux dans le *De gloria martyrum* (BHL 7886-7888), et un miracle à Autun dans le *De gloria confessorum* (BHL 7889)[147]. Bien plus tard, on relèvera deux miracles sur les reliques d'Étienne à Venise, transférées en l'an 1100 depuis Constantinople (BHL 7892-7893)[148].

2. Miracles d'Étienne et société en Afrique du Nord au ve siècle

En outre, le *De miraculis* et les textes augustiniens constituent des documents de première importance eu égard aux préoccupations de la société africaine tardo-antique. Les miracles touchent toutes les couches de la population, des plus humbles aux plus nobles. Au plus bas de la société se trouvent les détenus de prison[149]. Ensuite, parmi les professions humbles, on dénombre une boulangère[150], un coiffeur[151], un forgeron[152] ou encore un boucher[153]. Des fonctionnaires, comme Florentius le *dispensator pecuniae*

chapitre 9 à ce recueil ; voir infra p. 431 et suivant.

143. Édition et traduction française dans J. MEYERS (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 263-355 ; édité précédemment dans PL 41, col. 833-854.

144. Éd. B. DOMBART et A. KALB, *Sancti Aurelii Augustini de Civitate Dei libri XI-XXII*, Turnhout, Brepols, 1955, (CCSL 48), p. 805-866 ; PL 41, col. 760-771. Trad. française G. COMBÈS, introduction et notes G. BARDY, *Œuvres de saint Augustin. La cité de Dieu, livres XIX-XXII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (BA 37, 5e série), p. 520-719.

145. Éd. PL 38, col. 1442-1447. Trad. J.-J-.F. POUJOULAT et J.-B. RAULX (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1868, p. 551-556.

146. Éd. J. J. CHIFFLETIUS, *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650, p. 133-137 ; HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 75-80 (§ 7-13).

147. GRÉGOIRE DE TOURS, *De glor. mart.*, 33 ; *De glor. conf.*, 72 (éd. B. KRUSCH, *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hanovre, Impensis bibliopoli Hahniani, 1969 (MGH SRM 1, 2), p. 58-59 ; 340-341 ; PL 71, col. 734-737 ; 881).

148. Éd. F. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc primum editis illustratae*, VIII, Venise, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749, p. 110-119 ; 123.

149. Cf. *De miraculis*, I, 9-10 (éd. et trad. J. MEYERS, p. 292-295).

150. Cf. *De miraculis*, I, 3 (éd. et trad. J. MEYERS, p. 276-279).

151. Cf. *De miraculis*, I, 4 (éd. et trad. J. MEYERS, p. 280-285).

152. Cf. *De miraculis*, I, 11 (éd. et trad. J. MEYERS, p. 294-297).

153. Cf. *De miraculis*, I, 14 (éd. et trad. J. MEYERS, p. 300-303).

publicae, sont aussi bénéficiaires de miracles[154]. Des individus plus fortunés sont également mentionnés, comme le propriétaire d'un vignoble, Donatus, dont le fils est bien placé dans l'administration locale[155]. Des familles sénatoriales, comme celle de Martial ou de Megetia, prennent également part à ce paysage social contrasté[156]. Parmi les gens d'Église, on trouve des prêtres, des religieuses et des évêques[157]. Enfin, des enfants, qu'ils soient issus de familles modestes ou illustres, sont souvent évoqués, plus particulièrement chez Augustin[158].

Une brève analyse sur les types de miracles, que nous avons pu dégager ci-dessus, en relation avec le statut des personnes peut livrer quelques leçons instructives. Premièrement, les guérisons touchent généralement les plus humbles. Ne pouvant, faute de moyens, s'assurer l'assistance d'un bon docteur, ils ont recours à saint Étienne, qui est souvent affûblé des titres de « médecin » (*medicus*), de « puissant médecin » (*potissimus medicus*) ou encore de « grand-médecin spirituel » (*spiritalis archiater*)[159]. À titre d'illustration, en *De miraculis* I, 4, un homme s'étant cassé le pied, inquiet à la pensée de sa pauvreté (*paupertatis cogitatio*), reçoit une vision nocturne lui révélant qu'il ne trouvera aucun secours auprès des hommes ; seul Dieu pourra le guérir. Alors Étienne, tout vêtu de blanc, lui apparaît et s'approche de lui :

> Dès qu'il le reconnut, comme le malade devant le médecin, le pauvre devant un riche, le suppliant devant le protecteur (*patronum*), il lui adressait en pleurant cette prière : « Ami bien-aimé du Christ, guéris-moi, délivre-moi de l'épreuve, aie pitié de moi, aie pitié de mes enfants. » À peine avait-il formulé sa prière que celui qui écoute les prières l'avait exaucé en lui disant : « Leve-toi, tu es guéri ![160] »

154. Cf. *De miraculis*, II, 5, 9 (éd. et trad. J. Meyers, p. 346-347). Le *dispensator pecuniae publicae* était un trésorier préposé au maniement des fonds.

155. Cf. *De miraculis*, II, 3, 6-7 (éd. et trad. J. Meyers, p. 334-335). Son fils Rusticus est préfet des comptables, *numerarius praefectorum*.

156. *De miraculis*, II, 2 (éd. et trad. J. Meyers, p. 310-333) ; Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 14 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 580-581).

157. Voir, par exemple, Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XVIII, VIII, 12 ; 13 ; 17 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 578-579 ; 580-581 ; 582-583).

158. Cf. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XVIII, VIII, 16 ; 18 ; 19 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 582-583) ; *Sermon* 324 (éd. PL 38, col. 1447) ; *De miraculis*, I, 15 (éd. J. Meyers, p. 303-305).

159. Cf. *De miraculis*, I, 4, 27 ; 13, 4.13 (éd. J. Meyers, p. 282 ; 298 ; 300).

160. *De miraculis*, I, 4, 26-31 (trad. J. Meyers, p. 283). Éd. J. Meyers, p. 282 : *Quem mox agnovit, ut aegrotus medicum, egenus copiosum, supplex patronum, his verbis cum lacrimis rogabat dicens : « Carus Christi amicus, cura me, libera me de tribulatione, miserere mihi, miserere filiis meis. » Vix precator verba finierat et iam precum exauditor precibus respondebat, dicens : « Surge, salvus factus es. »*

Deuxièmement, les résurrections concernent principalement les enfants. Dans un monde où la mortalité infantile est élevée et les accidents fréquents, les récits de miracles témoignent, assez fidèlement, de la fragilité des jeunes enfants et des profondes angoisses de leurs géniteurs face à l'éventualité de la maladie et de la mort. Sur sept miracles de guérison recensés, quatre concernent des enfants. Le chagrin des parents redouble d'intensité lorsque l'enfant meurt sans avoir été baptisé ; au deuil s'ajoute le désespoir d'un salut inaccessible. La question des enfants morts sans baptême est bien illustrée par le quinzième miracle du livre I du *De miraculis*[161]. Un petit enfant (*filius parvulus*) meurt alors qu'il est catéchumène. Sa mère est doublement peinée car son fils, qui n'avait pas encore reçu le baptême de son vivant, ne peut être sauvé dans la vie future : « Elle était doublement bouleversée par cette perte, puisque, dans cette vie, elle avait perdu son fils, et que dans la vie future, comme il était mort sans la grâce du baptême, elle ne pouvait le tenir pour sauvé[162]. » Après avoir été déposé au pied de la *memoria* d'Étienne à Uzalis, l'enfant reprend vie pour peu de temps. Cette résurrection fugace dure suffisamment de temps pour qu'on puisse administrer à l'enfant un baptême complet, administré par un prêtre (*presbyter*). La mère se réconforte ainsi à l'idée que son fils, bien qu'il retombe dans le sommeil de la mort, sera conduit « d'un trait » (*summa celeritate*) vers la vision béatifique (*ad Dei spiritales amplexus*) grâce à ce baptême. Le miracle se conclut ainsi : « Car s'il recouvra la vie pour un temps insignifiant, ce fut assurément pour ne pas mourir à jamais ; s'il lui fut donné de mourir temporairement, ce fut pour jouir de la vie éternelle[163]. »

Troisièmement, les miracles en faveur d'un retour rapide d'un proche semblent surtout concerner les commerçants, qui doivent se rendre loin afin de mener à bien diverses transactions. Rusticianus prie pour le prompt retour de son fils, parti avec un serviteur dans une « région si éloignée » (*tam longiquam regionem*)[164] afin d'acheter des porcs. Persuadé par un ami que son fils a été tué par des brigands, Rusticianus est soulagé par saint Étienne qui, lors d'une vision nocturne, lui déclare que son fils, sain et sauf, est sur le point de revenir[165]. L'absence prolongée du mari, en *De miraculis*, I, 5, pourrait également être liée à un voyage d'affaires, mais cela reste plus incertain[166].

---

161. *De miraculis*, I, 15 (éd. et trad. J. Meyers, p. 302-305).

162. *De miraculis*, I, 15, 7-9 (trad. J. Meyers, p. 305). Éd. J. Meyers, p. 302-304 : *percussa duplici luctu orbitatis, quod et in praesenti vita filium perdidisset, et in futura, utpote sine gratia baptismi, salvum habere non posset.*

163. *De miraculis*, I, 15, 16-17 (trad. J. Meyers, p. 305). Éd. J. Meyers, p. 304 : *Qui profecto ob hoc ad modicum vitam recepit, ne in aeternum moreretur ; ob hoc ad tempus mori meruit, ut vita perpetua frueretur.*

164. *De miraculis*, I, 14, 8 (éd. et trad. J. Meyers, p. 300-301).

165. *De miraculis*, I, 14 (éd. et trad. J. Meyers, p. 300-303).

166. *De miraculis*, I, 5 (éd. et trad. J. Meyers, p. 284-287). Il est dit de l'homme qu'il est *peregrinans*, qui peut signifier « voyageant loin de chez lui » ou « séjournant à l'étranger » (cf. Glare, *Oxford Latin Dictionary*,

Quatrièmement, les miracles de conversion au christianisme se rapportent exclusivement aux membres de la classe sénatoriale. Cela fait certainement écho à la lente conversion des élites urbaines de l'Empire, encore très attachées aux rites païens ancestraux et peu enclines à se convertir. Nous reviendrons, plus en détail, sur cette question de la conversion des élites païennes en étudiant la guérison de la noble Megetia[167].

Enfin, cinquièmement, il paraît intéressant de relever que les visions prémonitoires de translation ne se manifestent qu'auprès des « âmes saintes » (*sanctis animis*), selon les termes du *De miraculis*[168], à savoir les prêtres ou les religieuses. La question de la destination des reliques semble avoir été une vive préoccupation parmi les clercs et un sujet de querelle avec l'évêque. Cela est net en *De miraculis* I, 1[169], où il est fait état d'une discussion parmi des « serviteurs de Dieu » (*servi Dei*) au sujet des reliques récemment arrivées qu'ils avaient en leur possession. Parmi ces serviteurs figurent un moine et une femme consacrée (*sacra famula*), laquelle reçoit une vision lui certifiant l'authenticité des reliques. Ces serviteurs sont-ils des desservants du *martyrion* des saints Félix et Gennade ? Nous le croyons car ce sanctuaire est le premier à avoir reçu sa part de reliques de saint Étienne, peu de temps après le passage d'Orose. Cela est confirmé par le récit suivant, *De miraculis* I, 2, où il est question d'une autre vierge consacrée se rendant dans ce même sanctuaire. La vierge reçoit une vision de la translation imminente, sous l'égide de l'évêque, du *martyrion* de Félix et Gennade vers la cathédrale d'Uzalis. Le message sous-jacent de l'auteur du *De miraculis* se laisse imperceptiblement deviner : la volonté divine, exprimée par ces visions, est de transférer les reliques du saint du *martyrion* de Félix et Gennade en direction de l'église d'Uzalis. D'un point de vue historique, cependant, il semble que ce soit l'évêque, probablement Évode, qui fut désireux de s'approprier et de transférer pour son église une part des reliques d'Étienne que détenaient les moines et vierges desservant Saints-Félix-et-Gennade. Pour appuyer la légitimité de l'initiative épiscopale, l'auteur du *De miraculis* montre que c'est le saint lui-même qui a voulu être déplacé à Uzalis. En dépit de ses effets rhétoriques, l'auteur peine à cacher le conflit qui oppose l'évêque aux desservants du sanctuaire. De même, en *De miraculis* I, 7[170], un prêtre du nom de Zumurus reçoit des avertissements du saint, qui lui ordonne d'empêcher l'évêque de transférer une part des reliques d'Uzalis vers l'église du Promontoire. Un second prêtre, nommé Donatus, reçoit une vision de cette future translation conduite par l'évêque. Le

p. 1335).

167. *De miraculis*, II, 2 (éd. et trad. J. Meyers, p. 310-332). Cf. infra p. 404-406.

168. *De miraculis*, I, 1, 6-7 (éd. et trad. J. Meyers, p. 268-269).

169. Éd. et trad. J. Meyers, p. 268-271.

170. Éd. et trad. J. Meyers, p. 288-293.

conflit couve entre l'évêque et ces deux clercs de sa communauté. À l'instar de *De miraculis* I, 2, le songe a permis de prévenir une *divisio* au sein de l'Église d'Uzalis, d'autant plus que le risque de dissension entre catholiques et donatistes, de l'aveu de l'auteur anonyme, était encore fort au lendemain de la fragile réconciliation de 411[171]. Le miracle de vision de translation éclaire ainsi l'attachement que les communautés religieuses témoignaient à l'égard des reliques qu'elles détenaient et, en conséquence, les inquiétudes que pouvaient susciter les menées d'un évêque pressé de prélever et distribuer à son gré, à l'intérieur de son diocèse, ces précieux restes du protomartyr.

Les récits des miracles d'Étienne révèlent l'étendue du champ social couvert par la présence du nouveau saint. Humbles et puissants, pauvres et riches, hommes et femmes se rendent dans les lieux placés sous le patronage du protomartyr pour invoquer son divin secours. La diversité des miracles accomplis par le saint répond à la diversité des besoins et des angoisses de la société africaine du ve siècle. C'est ainsi, du moins, que l'auteur anonyme du *De miraculis* et Augustin souhaitent présenter Étienne : grâce à sa *virtus*, transmise par le truchement de ses reliques, Étienne pourvoit aux besoins de tous les membres de la société et remédie aux situations les plus désespérantes. Ce tableau, que la rhétorique des hagiographes idéalise sûrement, montre que le culte d'Étienne recouvrait des formes variées et satisfaisait de multiples attentes. Qu'Étienne soit à ce point omniprésent, dans le contexte d'une société marquée par ses divisions confessionnelles, demeure un fait remarquable. Étienne paraît ainsi avoir rapidement occupé une des premières places parmi les divinités patronales d'Afrique du Nord au ve siècle ; les raisons de cette ascension méritent, dans les lignes qui suivent, un examen approfondi.

C. Étienne, nouveau saint patron en terre païenne

L'arrivée en Afrique d'une nouvelle figure tutélaire comme celle d'Étienne s'inscrit dans le contexte d'une région fortement marquée par la pluralité de ses religions et confessions. Outre le judaïsme et le manichéisme, les différentes formes de christianisme (catholicisme, donatisme, montanisme, tertullianisme, pélagianisme, etc.) cohabitaient également avec les nombreuses religions païennes qui s'organisaient autour de divinités locales, lesquelles jouaient le rôle de véritables patrons célestes sur les communautés qui en assuraient le culte. Le culte d'un nouveau patron, chrétien celui-ci, ne pouvait s'implanter en dehors de ce dense réseau de divinités patronales. Si les autorités ecclésiastiques escomptaient le succès de leur nouveau champion parmi les païens, ils devaient l'insérer dans cet environnement singulier et rivaliser d'ingéniosité

171. *De miraculis*, I, 7, 28-34 (éd. et trad. J. Meyers, p. 290-293). Sur la conférence de Carthage de 411, cf. infra p. 411.

afin de les persuader des qualités éminemment supérieures du nouveau patron chrétien[172].

C'est ce qu'a bien relevé D. L. Riggs dans un article de 2010 au sujet du *De miraculis*, qui n'est pas seulement un recueil de miracles mais qui est surtout une œuvre apologétique en manière de défense du nouveau patron chrétien[173]. Par l'exposition des spectaculaires prodiges de saint Étienne, l'auteur anonyme s'évertue à convaincre ses auditeurs ou lecteurs de se tourner vers ce nouveau patron et de délaisser les antiques divinités. À la loyauté aux divinités païennes doit succéder la loyauté au nouvau maître des lieux, Étienne.

À ce titre, le récit de la guérison de Megetia est un véritable drame où se met en scène la confrontation entre christianisme et paganisme[174]. Megetia, jeune chrétienne carthaginoise issue d'une illustre famille sénatoriale, souffrait de deux graves maux : une grossesse douloureuse, qui mettait en péril sa vie, et une hideuse difformité de la bouche. Son père et beau-père, « encore ligotés par les erreurs du paganisme » (*adhuc erroribus gentilitatis adstricti*), avaient fait appel à des médecins et eurent recours aux « sortilèges des démons et aux autres vaines inventions de la superstition » (*artes*

172. Le patronage des saints chrétiens et leur culte, comme l'a bien montré P. Brown, s'est modelé, pour une bonne part, sur le système du patronage romain . À l'instar du *patronus* terrestre, qui peut fournir à ses *clientes* (ou *amici*) des biens et services qu'ils ne pourraient obtenir par leurs propres moyens, le saint patron est apte à prodiguer guérisons et bénédictions à ceux qui lui témoignent fidélité. Si le patron terrestre est un médiateur entre son réseau de clients et l'État romain, le patron céleste est un médiateur entre sa *familia* et Dieu. Mais, comme dans le champ social, le client pouvait se trouver dans des conflits d'allégeance dans le champ religieux. Voir P. Brown, *The Cult of the Saints*, Londres, SCM Press, 1981, p. 50-68 ; consulter également A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 190-206 pour une présentation générale du patronage des saints. Pour une vue générale du système du patronage dans la société romaine, voir l'article éclairant d'A. Wallace-Hadrill, « Patronage in Roman Society: from Republic to Empire », dans A. Wallace-Hadrill (éd.), *Patronage in Ancient Society*, Londres — New York, Routledge, 1989 (LNSAS 1), p. 61-87 (surtout p. 74-75). Pour le patronage en Syrie, voir P. Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », JRS 61 (1971), p. 85-87. Sur les saints patrons en Afrique à l'époque d'Augustin, voir B. Pottier, « Cultes civiques, régionaux et locaux en Afrique du Nord durant la crise donatiste (IVe-Ve siècles) », dans J.-P. Caillet, S. Destephen, B. Dumézil et H. Inglebert(éds), *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, Picard, 2015 (TIMAHMA 12), p. 139-166.

173. D. L. Riggs, « Apologetic Performance and Saint Stephen as Civic Patron in Late Roman Africa », SP 44 (2010), p. 105-110. Nous reprendrons et prolongerons ses remarques et hypothèses. On pourra également se reporter à l'article de P. Maraval, « Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage : l'exemple des Miracles de Cyr et Jean », dans *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 383-397 (surtout p. 388-391) sur l'utilisation du recueil de miracles comme œuvre de propagande contre les païens et les anti-chalcédoniens au VIIe siècle (consulter également J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem. Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, Paris, De Boccard, 2006, p. 18-19). Quant à leur emploi dans le contexte de la crise iconoclaste, voir V. Déroche, « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de saint Artémios », dans C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini (éds), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993 (Byzantina Sorbonensia 11), p. 95-116.

174. *De miraculis*, II, 2 (éd. et trad. J. Meyers, p. 310-333).

daemoniorum ac superstitiosarum figmenta vanitatum). Païens, le père et le beau-père se fient encore au pouvoir des divinités païennes (*daemonia*) et à leur croyance (*superstitio*) traditionnelle alors que, citant Ps 3, 9, l'auteur rappelle que « c'est du Seigneur que vient le salut » (*Domini est salus*)[175]. Cependant la mère de Megetia, Vitula, est chrétienne. Elle se rend à la basilique martyriale d'Uzalis, adresse à Étienne de pathétiques prières et rapporte un peu d'huile bénite et un linge mouillé de ses larmes. Sur le chemin du retour vers Carthage, elle reçoit la nouvelle de la guérison partielle de sa fille. En appliquant l'huile et le linge sur sa fille souffrante, les douleurs gravidiques cessent définitivement[176]. Entre-temps, le mari de Vitula, Pontius, se tourne vers le christianisme en devenant catéchumène[177] ; cette conversion est une nouvelle réponse de Dieu aux prières de la pieuse Vitula. Dans l'espoir de guérir la difformité faciale de Megetia, Vitula emmène ensuite sa fille à la *memoria* d'Étienne d'Uzalis, auprès de laquelle elles restent quarante jours, durant lesquels elles sont agonies de moqueries de la part des païens (*ab incredulis*)[178]. Au cours de ce séjour à Uzalis, Megetia parvient à pousser les *ostiola* de l'édicule martyrial et à poser son visage sur le reliquaire ; sa bouche est alors « redressée et modelée » (*corrigi et compalpari*)[179]. Témoin de ce miracle, le mari rend grâces à Dieu. Il tient désormais à recevoir le baptême : « Oui, moi aussi, je veux devenir chrétien ! » (*Nam et ego christianus fieri volo*)[180].

Ce long récit montre à l'envi que le pouvoir de guérison d'Étienne est bien supérieur à celui des *daemonia* païens. Les divinités locales s'avèrent bien impuissantes face à leur nouveau concurrent chrétien, Étienne. Mais surtout, l'auteur du *De miraculis* veut s'adresser à l'élite sénatoriale de Carthage. En soulignant l'efficacité de l'ami de Dieu à répondre aux requêtes de ceux qui placent leur confiance en lui, l'auteur veut inciter les hauts fonctionnaires romains, profondément attachés à leur rites et croyances ancestrales, à reconnaître Étienne comme leur nouveau patron[181]. Lui seul est capable

175. *De miraculis*, II, 2, 40-47 (éd. et trad. J. Meyers, p. 312-313).

176. *De miraculis*, II, 2, 77-90 (éd. et trad. J. Meyers, p. 314-317).

177. *De miraculis*, II, 2, 133-139 (éd. et trad. J. Meyers, p. 320-321).

178. *De miraculis*, II, 2, 163-167 (éd. et trad. J. Meyers, p. 322-323).

179. *De miraculis*, II, 2, 228-229 (éd. et trad. J. Meyers, p. 326-327).

180. *De miraculis*, II, 2, 264 (éd. et trad. J. Meyers, p. 330-331). Ce miracle de conversion est à rapproche de la *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 14, où le noble Martial se convertit au christianisme grâce aux prières de son gendre.

181. Sur la question de la lente christianisation des élites romaines, voir l'article de P. Brown, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy » dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 161-182 (précédemment publié dans JRS 51 (1961), p. 1-11). P. Brown remarque que, au sein des familles sénatoriales, les hommes se montraient moins enclins à se convertir au christianisme, en vertu d'une « solidarity of the male members in an ancestral paganism » (p. 174).

de garantir santé et protection, aussi bien en faveur des *humiliores* que des *honestiores*[182]. Le miracle est ainsi le canal par lequel, au sein de l'aristocratie romaine, le nouveau patronage d'Étienne peut se subsituter à l'ancien, et encore prédominant, patronage des dieux païens.

Un second récit mérite d'être examiné. En *De miraculis*, I, 14, saint Étienne apparaît à un boucher du nom de Rusticianus, qui s'inquiète de ne pas voir revenir son fils parti pour acheter ds porcs dans une lointaine contrée. Une nuit, Étienne se manifeste à lui sous « les traits et la tenue d'un des notables du plus haut rang de la cité, qui avait pour nom "d'Uzalis" » (*cuiusdam honorati et primarii civitatis viri, nomine Uzalensis, vultum habitumque praeferentem*)[183]. Étienne revêt les habits d'un notable de la ville, d'un patron civique. Étienne lui demande alors : « Qui suis-je, moi ? » (*Tamen qui sum ego ?*). Le boucher répond : « Mon seigneur d'Uzalis » (*Dominus meus Uzalensis*)[184]. La réplique du marchand sonne comme une véritable reconnaissance de la souveraineté et du patronage d'Étienne. La suite du récit confirme cette intention apologétique. Le saint le rassure en lui disant que son fils est déjà sur le chemin du retour. Il ajoute, détail capital, que leurs affaires ont été très profitables : ils ont pu acheter quarante-quatre porcs mais ils rapportent également un pécule de vingt mille *folles*. Le miracle de ce récit est bien la tournure heureuse de la transaction commerciale, conduite par le fils du boucher et patronnée par le saint. L'intervention d'Étienne, en faveur de la famille du boucher, lui permet de se présenter comme un patron efficace des marchands, qui leur garantit un commerce prospère[185]. Le lien étroit entre commerce et religion est un fait notable de l'Antiquité romaine. À l'époque de la composition du *De miraculis*, le commerce était placé sous la patronage des dieux, à qui on attribuait la réussite d'une transaction ou d'une entreprise marchande. Les divinités païennes, comme Jupiter Nundinarius ou Mercure Nundinator, présidaient aux foires (*nundinae*). Ces *nundinae*, établies dans les environs de sanctuaires, étaient l'occasion d'échanges commerciaux mais aussi de célébrations en l'honneur des dieux du commerce[186]. Dans un contexte de

182. Sur la grande variété des catégories sociales et professionnelles des personnes miraculées, cf. inventaire des miracles supra p. 391-395.

183. *De miraculis*, I, 14, 13-14 (éd. et trad. J. Meyers, p. 300-301).

184. *De miraculis*, I, 14, 18-19 (éd. et trad. modifiée J. Meyers, p. 302-303).

185. Sur cette interprétation voir L.-M Günther, « Schweine für Uzalis: Zur Interpretation einer Wundertat des heiligen Stephanus », MBAH 11 (1992), p. 56-69. Relevons surtout cette remaque, p. 63 : « Stephanus erwies sich hier als rettender Helfer, er bewährte sich durch seine erfolgreiche Intervention zugunsten des Rusticanus, seiner domus, ja seiner kommerziellen Belange - er präsentierte sich als tüchtiger patronus. » Toutefois, pour L.-M Günther, le *De miraculis* affirmerait le contrôle de l'Église catholique, par l'intermédiaire d'Étienne, sur les *nundinae* donatistes de Numidie. Cependant, nous pensons, comme D. L. Riggs, que la concurrence pour le contrôle des marchés se joue plutôt entre chrétiens et païens.

186. Cf. R. MacMullen, « Market-Days in the Roman Empire », *Phoenix* 24 (1970), p. 336-337.

concurrence entre paganisme et christianisme, le récit de Rusticianus tente ainsi de montrer qu'Étienne est le véritable patron des marchands d'Uzalis et des contrées au-delà. En effet, la distance que parcourt le fils du boucher pour l'achat de ses porcs révèle l'étendue de la zone que favorise et protège le nouveau patron, supplantant le rayon d'influence circonscrit des divinités locales[187].

Un troisième miracle présente des traits communs avec le précédent[188]. Lors d'un jour de marché (*quodam die agebantur nundinae*) à Uzalis, le ciel se met à s'obscurcir et un dragon (*draco*) apparaît au travers des nues[189]. La foule se réfugie dans la cathédrale d'Uzalis, au pied de la *memoria* d'Étienne. Exauçant les prières des fidèles apeurés, Étienne dissipe les ténèbres du ciel et met en pièces le dragon[190]. Le message de l'auteur du *De miraculis* est sans ambiguïté : le monstre symbolise le paganisme, qui semble encore exercer quelque contrôle sur le marché d'Uzalis. L'intervention miraculeuse du saint et la disparition subite du dragon signifie qu'Étienne remplace définitivement les divinités païennes et devient le seul et unique patron de la foire d'Uzalis. Étienne, comme le dit le texte du *De miraculis*, « avait réalisé leur libération en détruisant le dragon et en triomphant de l'ennemi[191]. »

Le recours au miracle, dans le *De miraculis*, représente le fondement de la stratégie discursive et apologétique de l'auteur anonyme, qui entend promouvoir Étienne comme *patronus communis*[192] d'Uzalis et sa région. L'auteur du recueil vise à convaincre ses lecteurs et auditeurs qu'Étienne est le seul patron céleste qui soit capable d'assurer santé, prospérité et sécurité aux citoyens d'Uzalis[193]. Dans un contexte de concurrence et de prédominance du paganisme, le *De miraculis* offre un témoignage précieux sur les efforts que l'Église d'Uzalis consent afin de détourner les habitants, qu'ils soient sénateurs ou simples marchands, des divinités patronales traditionnelles de la cité et de les gagner au patronage inédit d'un saint chrétien. L'entreprise eut-elle quelque succès ? L'apparition rapide de nombreux sanctuaires Saint-Étienne dans les années 420, en

187. L.-M. Günther, « Schweine für Uzalis... », p. 64.

188. *De miraculis*, II, 4 (éd. et trad. J. Meyers, p. 340-347).

189. *De miraculis*, II, 4, 5-8 (éd. et trad. J. Meyers, p. 340-341).

190. *De miraculis*, II, 4, 32-41 (éd. et trad. J. Meyers, p. 342-343).

191. *De miraculis*, II, 4, 62-63 (trad. J. Meyers, p. 345).

192. L'expression revient en *De miraculis*, II, 5, 3 (éd. J. Meyers, p. 346).

193. Notons, de façon intéressante, que la *virtus* du saint n'est effective qu'à partir du moment où ses reliques ont été déposées dans la cathédrale d'Uzalis. La puissance du saint signale sa présence au cœur de la cité et son patronage efficace sur ses habitants. De même, tant que la construction de la *memoria* de l'église d'Uzalis n'est pas terminée, les reliques sont déposées sur la cathèdre. De manière symbolique, en occupant la chair épiscopale, Étienne occupe la place du chef céleste de la communauté, dont l'évêque est l'équivalent terrestre (cf. Y. Duval, « Les monuments... », p. 89-90 ; 96-97).

Proconsulaire et en Numidie, semble indiquer que les miracles du saint et leur publicité par l'autorité ecclésiastique a été, pour le moins, efficace.

D. Étienne, champion du parti catholique face aux donatistes

Dans les années 420 et jusqu'à sa mort, Augustin fut l'un des plus enthousiastes promoteurs du culte d'Étienne et de ses reliques, à l'image de son ami Évode, évêque d'Uzalis, qui commanda la rédaction du *De miraculis*. Cependant, une telle attitude est surprenante de la part d'un homme qui, au début de sa carrière ecclésiastique, exprimait de vifs doutes au sujet des reliques des martyrs et de leur pouvoir de guérison. Comment un changement d'attitude si marqué est-il explicable ? Si d'aucuns considèrent que cette évolution repose sur des fondements théologiques, il semble plutôt qu'il faille y voir une adaptation de nature pastorale. En effet, après la conférence de Carthage de 411 et l'arrivée des donatistes dans le giron de l'Église catholique, Augustin dut consentir à accorder une place de choix au culte des martyrs, auxquels les donatistes vouaient une extrême adoration. L'inlassable effort d'Augustin fut de rendre orthodoxe cette pratique parmi ses ouailles venues du donatisme ; l'arrivée du protomartyr Étienne allait parfaitement servir ses desseins.

1. Le contexte du schisme donatiste au ve siècle

Le schisme donatiste prit naissance dans le contexte de la grande persécution de Dioclétien du tout début du IVe siècle[194]. Le 24 février 303, l'empereur, à l'instigation du césar Galère, décréta un édit de persécution, qui fut suivi par trois autres[195]. Les églises furent rasées, le clergé emprisonné et les chrétiens sommés de remettre leurs livres saints afin qu'ils fussent brûlés. Beaucoup de chrétiens, face au péril de la mort, faillirent et remirent aux agents impériaux les livres qu'ils réclamaient. À l'égard de ces *traditores*,

194. Sur l'histoire du donatisme, voir en priorité W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, [3]1985. Consulter également P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, IV, *Le donatisme*, Paris, Ernest Leroux, 1912 ; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1963 ; J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, de Boccard, 1958 ; J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I-II, Berlin, Akademie-Verlag, 1987-1989 (TU 134-135) ; C. Pietri, « Les difficultés du nouveau système en Occident : la querelle donatiste (363-420) », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 435-451 ; J.-R. Palanque, « L'affaire donatiste », dans Fliche-Martin III, p. 41-52 ; J.-R. Palanque, « Les Églises occidentales vers le milieu du IVe siècle », dans Fliche-Martin III, p. 205-216 ; P. de Labriolle, « Saint Augustin », dans Fliche-Martin IV, p. 69-78 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, Paris, Fontemoing & Cie, 1910, p. 101-124 ; P. Brown, « Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa », dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 237-259 (précédemment publié dans *History* 46 (1961), p. 83-101).

195. Ces édits ont été perdus mais nous en connaissons le contenu grâce aux témoignages d'Eusèbe de Césarée et Lactance (éd. et trad. de ces extraits dans J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I, p. 40-45).

« ceux qui avaient remis » les Écritures saintes, l'intransigeance de certains de leurs coreligionnaires fut particulièrement sévère. Toutefois, en raison des circonstances, certains préconisaient la clémence envers ces *traditores*. Ainsi, à partir des événements de 303, se dessina une dissension entre ceux qui réclamaient la plus grande rigueur à l'égard des *traditores*, dont ils exigeaient qu'ils fussent rebaptisés, et ceux qui pardonnaient leur inconduite durant l'épreuve des persécutions. Malgré la fin des persécutions en 305, le conflit entre les deux camps ne s'éteignit pas. Le schisme s'aggrava lors de la succession de l'évêque de Carthage, Mensurius, en 312. À sa mort, un certain Cécilien, diacre, fut ordonné évêque par trois évêques locaux, dont Félix d'Aptonge. Secundus de Sigis, primat de Numidie, qui avait le droit de consacrer l'évêque de Carthage, contesta cette élection[196]. En outre, Félix d'Aptonge était suspecté d'avoir été un *traditor*. La consécration de Cécilien, de la main d'un *traditor*, ne pouvait être valide aux yeux du primat numide. Secondus de Sigis se rendit à Carthage en compagnie de soixante-dix évêques et fit élire Majorin à la place de Cécilius. Le parti de l'« Église des martyrs », face à Cécilien et aux *traditores*, était dorénavant formé autour de l'évêque Majorin. À la mort de ce dernier lui succéda Donat de Casæ Nigræ, qui donna son nom à un schisme qui subsista jusqu'à l'invasion arabe. Dorénavant, deux évêques se faisaient face à Carthage : un évêque cécilianiste (ou catholique) et un évêque donatiste. Cette situation de cohabitation se reproduisit dans la plupart des grandes villes d'Afrique.

Malgré l'appui du pape Miltiade envers Cécilien et les recommandations du concile d'Arles de 314[197], le schisme gagna rapidement les régions occidentales si bien que le donatisme devint largement majoritaire en Numidie[198]. Les autorités civiles et militaires tentèrent de réprimer les schismatiques à plurieurs reprises, comme en 317-321 et 347[199], mais l'apparition de milices fanatisées, les circoncellions, permit aux Églises donatistes de se défendre des assauts de l'armée impériale et des représailles des cécilianistes[200]. Le rescrit de tolérance de Julien l'Apostat de 362 permit à l'Église des

196. Cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 16-17.

197. Sur les conciles de Rome (313) et Arles (314), voir J.-R. Palanque, « L'affaire donatiste », p. 44-47 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, p. 109-112. Au sujet du concile de Rome de 313, dont les actes ont été perdus, voir J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I, p. 151-152. Pour une édition et traduction des actes du concile d'Arles, voir J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I, p. 160-167 .

198. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, p. 121. En 336, un concile réuni à Carthage ne rassemblait pas moins de deux cents soixante-dix évêques (cf. J.-R. Palanque, « Les Églises occidentales... », p. 206).

199. Cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 159-162 ; 177-182. Cf. E. Tengström, *Donatisten und Katholiken*..., p. 129-135.

200. Sur la question fort débattue de l'identité des circoncellions, voir B. D. Shaw, « Who Were the Circumcellions? », dans A. H. Merrills (éd.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 227-258 ; W. H. C. Frend, « Circumcelliones and Monks », JTS, N.S., 20 (1969), p. 542-549 ; J.-P. Brisson, *Autonomisme et*

martyrs de reprendre quelque vigueur ; les évêques exilés purent retrouver leur siège et les basiliques donatistes furent restituées[201]. Le donatisme continua de prospérer au cours du milieu du IVe siècle. Il donna naissance à de grands théologiens comme Vitellius Afer, Parménien et Tyconius, qui dotèrent le donatisme d'une doctrine vigoureuse et solidement argumentée[202]. La réponse catholique tarda quelque peu ; entre 364 et 367, Optat de Milève composa son *Traité contre les donatistes* en manière de réponse aux propositions des penseurs donatistes[203].

Cependant, les mesures répressives de la fin du IVe siècle contre la *pars Donati* affaiblirent sérieusement le mouvement schismatique[204]. Les donatistes furent assimilés aux hérétiques de la législation théodosienne et, en conséquence, le clergé donatiste fut assujetti à l'amende de dix livres d'or exigée des prêtres hérétiques[205]. L'empereur Honorius, le 12 février 405, promulgua un édit d'union en faveur des catholiques ; les assemblées donatistes furent proscrites, leurs églises confisquées et les prêtres menacés d'exil[206]. L'édit fut appliqué dans toute l'Afrique ; les donatistes furent soumis à de nombreuses amendes et confiscations. D'autres mesures répressives, mises en œuvre durant les années 408 et 409, prévoyaient la peine de mort pour quiconque troublerait les assemblées catholiques et l'exil pour ceux qui se réuniraient illégalement[207]. Cependant, Honorius accorda un répit aux schismatiques en publiant un édit de tolérance au printemps 410, au moment où les armées d'Alaric menaçaient le sud de l'Italie. À peine quelques mois plus tard, l'interdiction du donatisme fut de nouveau décrétée sous la forme d'un rescrit d'Honorius adressé au comte Heraclianus le 25 août 410[208].

---

christianisme..., p. 325-356 ; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken*..., p. 24-78 ; P. Monceaux, *Le donatisme*, p. 179-187.

201. Sur ce rescrit, conservé par Augustin, voir J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, II, p. 42-43 ; cf. J.-R. Palanque, « Les Églises occidentales... », p. 211-213.

202. Cf. C. Pietri, « La querelle donatiste... », p. 435-438 ; J.-R. Palanque, « Les Églises occidentales... », p. 210-211.

203. Éd. et trad. M. Labrousse, *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, Paris, Cerf, 1995-1996 (SC 412-413). Cf. P. Brown, *Augustine*..., p. 216. Sur Optat et son œuvre, voir P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, V, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris, Ernest Leroux, 1920, p. 241-306.

204. Voir C. Pietri, « La querelle donatiste... », p. 443-444.

205. *CTh* XVI, 5, 21 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 862-863)

206. *CTh* XVI, VI, 6, 4-5 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 881-883). Cf. éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, II, p. 136-142.

207. *CTh* XVI, 5, 44-45 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 870).

208. *CTh* XVI, 5, 51 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 872). Cf. éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, II, p. 171-173.

Le destin du donatisme prit un tour inédit après la grande *collatio* (« conférence ») de Carthage de 411. Le 19 janvier 411, le commissaire impérial Marcellin, soutien des catholiques, promulgua un édit en vue de convoquer une conférence à Carthage pour le 1er juin de l'année[209]. Il souhaitait, une fois pour toutes, restaurer l'unité de l'Église africaine ; cette « unité », toutefois, devait signifier le triomphe du parti catholique et la mise à mort du donatisme. De chaque côté, environ trois cents évêques prirent part aux discussions, sous la présidence de Marcellin. Chacun des deux camps était représenté et défendu par sept mandataires (*actores*) ; parmi eux, dans les rangs catholiques, se trouvait Augustin d'Hippone. À la fin de la troisième et dernière session, le 8 juin 411, Marcellin prononça son verdict en faveur des catholiques[210]. Le 26 juin, le commissaire promulgua un édit de proscription du donatisme[211]. En réponse, les donatistes firent appel auprès d'Honorius, accusant Marcellinus de partialité et de vénalité[212]. Leur recours fut vain. L'empereur leur répondit par une constitution adressée au préfet du prétoire Seleucus et datée du 30 janvier 412[213]. D'après cette constitution, de lourdes amendes étaient prévues pour les clercs, laïcs et circoncellions, dont les biens pourraient être mis en vente à l'encan s'ils persistaient dans leur « erreur ». Les esclaves schismatiques devaient être frappés par leur maître et les clercs les plus récalcitrants, contraints de confier à l'Église catholique leurs propriétés, étaient bannis à l'exil.

Cette dernière initiative impériale, dans le sillage de la conférence de 411, portait un coup virulent au donatisme. Néanmoins, l'Église des martyrs, quoiqu'affaiblie, parvint à survivre jusqu'au VIIe siècle. L'unité, tant désirée par Marcellin et le parti catholique, était loin d'être achevée[214]. L'activité pastorale d'Augustin, dans les années qui suivirent la conférence de Carthage, témoigne amplement de la persistance et de la pénétration de pratiques donatistes au sein de l'Église catholique.

---

209. *Act. Carth. 411*, I, 5 (éd. et trad. S. Lancel, SC 195, p. 420-421) ; Augustin d'Hippone, *Breviculus*, I, II (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 94-95). Sur la conférence de Carthage de 411, voir W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 275-289 ; P. Monceaux, *Le donatisme*, p. 82-89 ; C. Pietri, « La querelle donatiste... », p. 445-449. Pour une contribution originale défendant le point de vue des donatistes lors de la conférence, lire B. D. Shaw, « African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists' », dans M. R. Greenshields et T. A. Robertson (éds), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992, p. 5-34 (réimprimé dans B. D. Shaw, *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*, Aldershot — Brookfield, Variorum, 1995).

210. *Act. Carth. 411*, III, 585 (éd. et trad. S. Lancel, SC 195, p. 556-557) ; Augustin d'Hippone, *Breviculus*, III, XXV, 43 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 240-242).

211. Éd. PL 11, col. 1428.

212. Augustin d'Hippone, *Lettre* 141, 1.12 (éd. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 235-236 ; 245-246) ; *Ad Donatistas*, XII, 16 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 284-287) ; *Breviculus*, III, XVIII, 36 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 224-227).

213. *CTh* XVI, 5, 52 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 872-873). Cf. éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, II, p. 175-179.

214. Cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 290-299.

2. Augustin et les miracles d'Étienne : du scepticisme au pragmatisme

Saint Augustin fut un des plus fougueux adversaires du donatisme. Il composa plus de vingt traités anti-donatistes, sur une période s'étendant 392 à 412[215]. Il fut, comme l'affirme P. de Labriolle « l'animateur de cette croisade » contre les schismatiques[216]. Il ne mena pas seulement sa bataille à l'aide d'arguments théologiques. Il eut aussi recours au bras séculier. En effet, il comptait, parmi ses amis, le commissaire Marcellin, à qui il dédia sa *Cité de Dieu*, son frère le proconsul Apringius, le tribun Dulcitius et les comtes Macedonius, Darius et Boniface[217]. Les sollicitations répétées d'Augustin auprès de ces hauts fonctionnaires contribuèrent, indéniablement, à la multiplication des mesures répressives à l'encontre des donatistes, que l'évêque d'Hippone approuvait au nom de la préservation de l'unité de l'Église[218].

Toutefois, après la conférence de Carthage, Augustin ne relâcha pas ses efforts, qui prirent une forme nouvelle. En effet, l'intégration forcée des *plebes* donatistes au sein de l'Église cécilianiste ouvrit de nouveaux défis théologiques et pastoraux. Les décisions conciliaires et les constitutions impériales ne pouvaient résorber rapidement un schisme qui avait divisé le christianisme africain durant plus d'un siècle. L'unité imposée par les catholiques était fragile et superficielle ; il était dorénavant de la tâche des pasteurs de la consolider et de la rendre pérenne. Le *De miraculis*, I, 7 offre un témoignage en ce sens[219]. Le récit met en scène une vigoureuse opposition entre deux prêtres d'Uzalis et l'évêque, lequel souhaitait tranférer une partie des reliques de la cathédrale d'Uzalis vers l'Église du Promontoire. Le prêtre Donatus parvint, à la suite d'une vision, à dissuader l'évêque de procéder à une telle translation car il redoutait que les chrétiens ne se divisassent à ce sujet :

> Dans le songe où l'évêque portait des objets sacrés, c'est-à-dire tenait une partie des saintes reliques, si celui-ci qui l'obligeait, comme on l'a dit, à

215. Sur l'inlassable activité d'Augustin, voir P. de Labriolle, « Saint Augustin », p. 71-75. L'édition et et la traduction française des traités anti-donatistes d'Augustin occupent cinq volumes de la *Bibliothèque augustinienne* (vol. 28-32 ; 1963-1968). Sur le rapport d'Augustin au donatisme, voir P. Brown, *Augustine*..., p. 212-225.

216. P. de Labriolle, « Saint Augustin », p. 78.

217. Cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 290 ; J. O'Donnell, *Augustine*..., p. 209-243.

218. Initialement opposé à toute forme de cœrcicion, Augustin préconisa finalement la violence contre les donatistes. Il explique son changement de position dans une longue missive adressée à l'évêque de Cartenna (cf. Augustin d'Hippone, *Lettre* 93, 5.17 ; éd. A. Goldbacher, CSEL 34, p. 449-450 ; 461-462). Sur la question, chez Augustin, de la violence légitime contre le schismatiques, voir les deux articles de P. Brown, « St. Augustine's Attitude to Religious Coercion » (publié précédemment dans JRS 54 (1964), p. 107-116) et « Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa » (publié précédemment dans *History* 48 (1963), p. 283-305) dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 260-278 ; 301-331. Lire également P. de Labriolle, « Saint Augustin », p. 71-72 ; W. H. C. Frend, *The Donatist Church*..., p. 238-243.

219. Éd. et trad. J. Meyers, p. 288-293. Sur ce miracle, voir notre commentaire supra p. 402-403.

> remettre en place ce qu'il était en train d'emporter était le prêtre Donatus, c'était, j'en suis convaincu, pour qu'on ne donnât pas un lieu à la division ; d'autant plus que cela se passait dans une église que la division donatiste s'était auparavant appropriée et qui fut ensuite restituée à l'unité catholique, à qui elle appartient encore aujourd'hui. C'est de là que l'église a tiré son nom, si bien qu'elle est appelée à juste titre Restituta[220].

Ce récit illustre la fragile cohésion des chrétiens d'Uzalis, dont la basilique a été tour à tour donatiste puis catholique. Donatus, conscient de l'éventualité d'une nouvelle *divisio* entre cécilianistes et donatistes au sein de la communauté chrétienne d'Uzalis, conseilla la prudence à l'ordinaire ecclésiastique. De plus, la présence des reliques du protomartyr dans l'*ecclesia Restituta* était un gage d'unité et de loyauté des chrétiens d'Uzalis en faveur du nouveau patron céleste de la cité[221]. Comme le montre ce passage du *De miraculis*, l'arrivée des donatistes dans le giron de l'Église catholique rendait la question des reliques des martyrs particulièrement sensible.

En effet, les donatistes manifestaient un zèle très marqué pour le martyre[222]. Ils chérissaient la mémoire de ceux qui, durant les persécutions de Dioclétien, ne faiblirent pas et acceptèrent de mourir pour leur foi, à la différence des *traditores* et des *lapsi*. Les donatistes considéraient que la seule et véritable Église, dont ils se réclamaient, était celle « d'où les martyrs sont sortis et pour qui les martyrs ont conservé les divins Testaments » (*ex qua martyres profecti sunt et cui martyres testamenta divina servarunt*)[223]. Affirmant qu'une vie authentiquement chrétienne devait s'achever dans le martyre, les donatistes étaient les héritiers, en ligne directe, de la théologie martyriale des Pères africains comme Cyprien et Tertullien :

> Né à l'occasion du scandale des défaillances dans la persécution, le donatisme restait fidèle aux conceptions de Tertullien et Cyprien : le martyre continuait à représenter exclusivement l'idéal de perfection

220. *De miraculis*, I, 7, 28-34 (trad. J. Meyers, p. 291-293). Éd. J. Meyers, p. 290-292 : *Donatus presbyter per somnium sacramenta portantem episcopum, hoc est sacratarum reliquiarum portionem gestantem, compellere, sicut dictum est, videbatur, ut loco suo reponeretur quod ab eodem portabatur, credo, ne ullus divisionis locus daretur, maxime quia in ecclesia hoc agebatur quae primitus a Donatistarum divisione usurpata, postea in hodiernum unitati Catholicae est restituta. Unde etiam vocabulum sumpsit, ut ecclesia Restituta appellari meruerit.*

221. Cf. P. Brown, « Religion Coercion... », p. 314-315.

222. Sur la popularité du martyre chez les donatistes, voir P. Monceaux, *Saint Optat*..., p. 35-47 ; J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme*..., p. 288-323.

223. *Passion des martyrs d'Abitinæ*, 23 (éd. et trad. J.-L. Maier, TU 134, p. 91).

> chrétienne auquel il faut aspirer, la forme suprême du combat contre le mal avec lequel l'Église ne doit avoir aucun contact[224].

Les donatistes poussaient le culte du martyre jusqu'à le rechercher dans le suicide[225]. Augustin et Optat mentionnent plusieurs cas de ces martyres volontaires, que les donatistes présentaient comme autant de morts glorieuses au nom de la foi. Lors des persécutions de 347 contre les donatistes, le prêtre Donat de Bagaï s'entoura de circoncellions, qui allèrent au-devant du commissaire Macaire afin de trouver une mort certaine ; pour accomplir plus rapidement leur martyre en ce temps de persécution, certains engagèrent même des assassins qui voudraient bien les frapper, tandis que d'autres se jetèrent du sommet d'une montagne[226]. En d'autres occasions, des moniales, ayant brisé leur vœu de chasteté, se laissaient choir du haut de précipices[227] ; des fanatiques se précipitaient dans des fêtes païennes pour y être immolés comme victimes sacrificielles[228].

Les donatistes vénéraient non seulement les martyrs de la grande persécution de Dioclétien mais aussi ceux qui tombèrent au temps des empereurs chrétiens, notamment lors des répressions anti-donatistes de 347 engagées par le commissaire Macaire[229]. Une riche littérature martyrologique vit le jour dès 320[230]. Cette vénération

---

224. J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme*..., p. 313.

225. Cf. P. Monceaux, *Saint Optat*..., p. 40-43.

226. Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* (CPL 244), III, 4 (éd. et trad. M. Labrousse, SC 413, p. 36-47). Le suicide du haut d'une montagne ou d'un précipice semble avoir très prisé des donatistes. Augustin rapporte, en *Contra Gaudentium* (CPL 341), I, XXVIII, 32 : « À côté de cela, il y a encore ces rocs escarpés, ces crevasses vertigineuses des montagnes rendues célèbres par la mort volontaire que s'y donnaient souvent les vôtres ; ils recouraient plus rarement à l'eau et au feu, ce sont les précipices qui en engloutissaient d'immenses troupes » (trad. G. Finært, BA 32, p. 583 ; éd. M. Petschenig, BA 32, p. 582 : *praepter haec sunt saxa immania et montium horrida praerupta voluntariorum creberrimis mortibus nobilitata vestrorum. aquis et ignibus rarius id agebant, praecipitiis greges consumebantur ingentes*). Cf. *Breviculus* (CPL 337), III, XII, 23 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 186-187) ; *Contra Gaudentium*, I, XXII, 25 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 562-565)

227. Augustin, d'Hippone, *Contra Gaudentium*, I, XXXVI, 46 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 618-619)

228. Augustin, d'Hippone, *Contra Gaudentium*, I, XXVIII, 32 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 32, p. 580-583).

229. Sur les cultes locaux et régionaux des martyrs donatistes, voir B. Pottier, « Cultes civiques... », p.144-152.

230. Pour les martyres sous Dioclétien, on a conservé les Actes donatistes suivants : la *Passion de saint Félix de Thibiuca*, la *Passion des martyrs d'Abitinæ*, la *Passion des vierges de Thuburbo* et la *Passion de sainte Crispina de Thagora* (éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I, p. 46-112). Pour les persécutions de 317-321 sous l'empereur Constantin est conservé le souvenir du martyre de Donatus dans la *Passion de Donatus d'Avioccala* (éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, I, p. 198-211). Pour les répressions de 347, des célèbres martyrs se sont illustrés, en particulier Marculus de Nova Petra, véritable héros de la résistance donatiste : *Passion d'Isaac et Maximianus* et *Passion de Marculus* (éd. et trad. J.-L. Maier, *Le dossier du*

prenait également la forme d'un culte des reliques des martyrs. Selon Augustin, les donatistes « recueillent avec honneur dans les précipices les cadavres des suicidés, ils conservent le sang des suicidés, ils vénèrent leurs sépulcres, ils s'enivrent près de leurs tombes[231]. » Les donatistes furent les premiers, bien avant les catholiques, à aménager des sépultures en l'honneur des martyrs à l'intérieur des sanctuaires. On sait, d'après la *Passion de Donatus d'Avioccala*, que les depouilles de martyrs tombés en 317 furent ensevelies dans une basilique de Carthage [232]. De même, en 347, le prêtre Clarus de Subbulla commença à enterrer les victimes dans des basiliques (*in basilicis*) mais — signe que l'usage n'était pas universellement admis — il fut contraint par son évêque d'y renoncer[233]. Optat de Milève rapporte également qu'une certaine Lucilla, à Carthage, embrassait systématiquement l'os d'un martyr avant de prendre part à l'eucharistie ; selon l'interpréation de F. J. Dölger, ce petit os était contenu dans un écrin que Lucilla portait en pendentif autour du cou[234]. En outre, comme le rapporte Augustin, les donatistes croyaient aux miracles opérés sur les tombes des saints, ainsi qu'aux visions d'origine divine[235]. Chaque année, les donatistes célébraient l'anniversaire du martyre (*natalitia*) du saint, à l'occasion d'une cérémonie où l'on lisait sa Passion[236]. Enfin, au grand désarroi d'Augustin, les donatistes, dans leurs commémoraisons liturgiques, associaient les martyrs de leur Église aux martyrs de l'Église universelle : « Ils osent comparer les supplices temporels subis par leur schisme aux passions des martyrs (*temporalia supplicia schismatis sui conferre audent passionibus martyrum*)[237]. Si toutes ces pratiques de dévotion aux martyrs paraissaient scandaleuses à Augustin en 400, comment peut-on expliquer qu'il s'en fera le plus fervent avocat vingt-cinq ans plus tard ?

---

donatisme, I, p. 256-291). Au sujet de ces deux dernières œuvres, voir J.-R. Palanque, « Les Églises occidentales... », p. 209-210. M. A. Tilley a réuni, en traduction anglaise, ces Passions donatistes : M. A. Tilley, *Donatist Martyr Stories*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996 (TTH 24).

231. *Sermon Guelferb.* 28, 5, trad. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 146. Éd. G. Morin, *Miscellanea Agotiniana*, I, p. 539 : *Illi sunt homicidae ampliores, qui corpora praecipitatorum cum honore colligunt, qui praecipitatorum sanguinem excipiunt, qui eorum sepulchra honorant, qui ad eorum tumulos se inebriant.*

232. *Passion de Donatus d'Avioccala*, 8 (éd. et trad. J.-L. Maier, TU 134, p. 208).

233. Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, III, 4, 7 (éd. et trad. M. Labrousse, SC 413, p. 40-43) ; cf. P. Monceaux, *Saint Optat*..., p. 43-44 ; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 236.

234. Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, I, 16, 1 (éd. et trad. M. Labrousse, SC 412, p. 206-209). Cf. F. J. Dölger, « Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie », *Antike und Christentum* 3 (1932), p. 245-252.

235. Augustin d'Hippone, *Ep. ad Cath.*, XIX, 49 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 28, p. 642-647) ; cf. P. Monceaux, *Le donatisme*, p. 157-158.

236. *Passion de Donatus d'Avioccala*, 1 ; 9 (éd. et trad. J.-L. Maier, TU 134, p. 201 ; 208).

237. Augustin d'Hippone, *Contra. ep. Parm.*, III, VI, 29 (éd. M. Petschenig et trad. G. Finært, BA 28, p. 472-473) ; cf. P. Monceaux, *Saint Optat*..., p. 44-45.

En effet, Augustin a radicalement changé sur de nombreux aspects ayant trait à la dévotion due aux reliques des martyrs. Au cours de ses années de lutte contre les schismatiques, Augustin dénonça avec véhémence les pratiques donatistes du culte des martyrs. Par exemple, en 401, il ridiculisait les donatistes qui adoraient la poussière de Terre sainte, que certains d'entre eux avaient rapportée de leur pèlerinage[238]. Pourtant, vingt-cinq ans plus tard, Augustin conviait ses fidèles à adorer les reliques d'Étienne, à savoir un peu de poussière (*exiguus pulvis*) rapportée par Orose depuis la Terre sainte[239]. Il distribuait lui-même quelques parcelles de reliques qu'il détenait à Hippone[240]. De même, il souscrivit d'emblée au canon 83 du quatrième concile de Carthage de 401 qui, visant une pratique donatiste répandue, interdisait l'érection de *martyria* à la suite de « songes ou de vaines révélations » (*per somnia et per inanes quasi revelationes*)[241]. Pourtant, dès 426, Augustin rapportait avec enthousiasme les manifestations miraculeuses des saints martyrs *per revelationem* et *in somnis*, reprenant à son compte les termes mêmes du canon 83 du concile de 401[242]. Mais c'est au sujet des miracles que l'évêque d'Hippone a adopté la posture la plus neuve[243]. Sa position initiale est exprimée dans le *De vera religione* (*La vraie religion* ; CPL 264), composé en 389 ou 390. Il y admettait que les miracles, si fréquents durant les temps apostoliques, avaient désormais cessé :

> Une fois l'Église catholique répandue et établie par toute la terre, Dieu n'a pas laissé ces miracles continuer jusqu'à nos jours, de crainte que notre esprit ne s'arrêtât au visible et que, s'habituant à eux, l'humanité ne perdît l'ardeur que, nouveaux, ils lui avaient communiquée[244].

---

238. Augustin d'Hippone, *Lettre* 52, 2 (éd. A. Goldbacher, CSEL 34, p. 150).

239. Augustin d'Hippone, *Sermon* 317, 1 (éd. PL 38, col. 1435). Cf. P. Brown, *Augustine*..., p. 414. Sur l'évolution d'Augustin au sujet des reliques, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 239-244.

240. Cf. Augustin d'Hippone, *Lettre* 212 (éd. A. Goldbacher, CSEL 57, p. 372).

241. Éd. C. Munier, CCSL 149, p. 205.

242. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 2.4.5.15 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 560-561 ; 568-569 ; 570-571 ; 582-583).

243. Sur le changement d'attitude d'Augustin face au miracle, se reporter à l'article fondamental de D. P. De Vooght, « Les miracles dans la vie de saint Augustin », RTAM 11 (1939), p. 5-16. Voir également P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1968, p. 139-153 ; S. Lancel, « Saint Augustin et le miracle », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne*..., p. 69-77 ; Id., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 648-658 ; P. Brown, *Augustine*..., p. 413-418 ; M. van Uytfanghe, « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 211-212. Sur les conceptions philosophiques et théologiques d'Augustin sur le miracle, voir D. P. De Vooght, « La notion philosophique du miracle chez saint Augustin », RTAM 10 (1938), p. 317-343.

244. Augustin d'Hippone, *De vera religione* (CPL 264), XXV, 47 (trad. J. Pegon, BA 8, p. 89). Éd. PL 34, col. 142 : *Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra*

Il répète cette idée à plusieurs reprises dans ses ouvrages composés au début des années 400[245]. Pour Augustin, Dieu eut recours aux miracles visibles (*visibilia miracula*), par l'intermédiaire de Jésus-Christ et des apôtres, afin de gagner de nombreuses âmes durant les tout premiers temps de l'Église. Dorénavant, la présence de chrétiens dans tout l'oikoumène rendait superflus de tels prodiges. En outre, à force de se répéter, les miracles auraient perdu leur caractère merveilleux et auraient cessé d'émouvoir les foules. Dans son commentaire sur l'*Évangile de Jean*, il condamne sans appel les prétendus miracles donatistes ; ils n'hésitent pas à assimiler ces derniers aux « faux prophètes, faisant des signes et prodiges » (*pseudo-prophetae, facientes signa et prodigia*) dont Jésus annonce la venue en Mc 13, 22[246]. Ce septicisme se traduit également par le relatif silence d'Augustin au sujet des miracles advenus en 386, lors de l'invention des saints Gervais et Protais. Malgré sa présence à Milan au moment de l'événement, il ne semble pas attacher beaucoup d'importance aux miracles qui s'y sont produits, notamment à la guérison d'un notable atteint de cécité[247]. D'ailleurs, dans son sermon 88, rédigé quelque quinze ans plus tard, il affirmait que « maintenant, une chair aveugle n'ouvre pas les yeux par un miracle du Seigneur, mais un cœur aveugle ouvre les yeux grâce à la parole du Seigneur » (*modo caro caeca non aperit oculos miraculo Domini, et cor caecum aperit oculos sermoni Domini*)[248]. Ainsi, pour Augustin, c'est la prédication qui convertit, non le miracle.

Pourtant, dès 425, Augustin commença à exprimer des opinions opposées en tout point à celles qu'il professait durant ses premières controverses avec les donatistes. Le miracle était devenu un point incontournable de sa doctrine théologique. Le chapitre 8 du livre XXII de *Cité de Dieu* se présente comme un véritable recueil des miracles advenus dans les sanctuaires africains durant les années 420 ; les miracles d'Étienne, au sujet desquels Augustin ne cache pas son émerveillement, y occupent une place centrale. Il conclut ce même chapitre en disant qu'il ne peut rappeler et consigner tous les miracles dont il a eu connaissance[249]. Le miracle de l'aveugle milanais, qu'il avait expressément tu quelques années auparavant, lui revient étrangement en mémoire ; il

---

tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quaereret, et eorum consuetudine frigesceret genus humanum, quorum novitate flagravit.

245. Augustin d'Hippone, *De utilitate credendi* (*L'utilité de croire* ; CPL 316), XVI, 34 (éd. J. Zycha et trad. J. Pegon, BA 8, p. 288-295) ; *Sermon* 88, I, 1-III, 3 (éd. PL 38, col. 539-541) ; *Lettre* 78, 3, (éd. A. Goldbacher, CSEL 34, p. 336).

246. Augustin d'Hippone, *Tract. in Ioh.* (CPL 278), XIII, 17 (éd. D. R. Willems, CCSL 36, p. 140). Cf. D. P. De Vooght, « Les miracles... », p. 14-15.

247. Cf. P. Courcelle, *Recherches*..., p. 140-145 ; D. P. De Vooght, « Les miracles... », p. 9, n. 17.

248. Augustin d'Hippone, *Sermon* 88, III, 3 (éd. PL 38, col. 540).

249. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 21 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 584-587).

ne cesse dès lors d'insister sur ce épisode extraordinaire dont il fut le témoin indirect[250]. Dans ses *Retractationes* (*Révisions* ; CPL 250), composées à la fin de sa vie, Augustin revient sur ses premières positions. Bien qu'il considérât initialement que les miracles avaient cessé après les temps apostoliques, il reconnaît désormais, *expressis verbis*, que des prodiges opérés au nom du Christ pouvaient encore se produire :

> Il est évident que de tels prodiges ont eu lieu autrefois, qui ont cessé plus tard. Mais il ne faut pas entendre ce que j'ai dit de manière à penser que maintenant il ne se fait plus de miracles au nom du Christ. Moi-même, lorsque j'ai écrit ce livre, je savais qu'un aveugle avait retrouvé la vue à Milan, auprès des corps des martyrs de cette ville. Je connaissais encore quelques autres miracles ; et même de notre temps il s'en produit tellement que nous ne pouvons ni les connaître tous ni énumérer ceux que nous connaissons[251].

Possidius de Calama, le biographe de l'évêque, attribue même à Augustin un miracle. Souffrant et au seuil de la mort, l'évêque reçoit chez lui un homme malade qui lui demande une guérison. Augustin lui répond ironiquement que s'il en avait eu le pouvoir, il aurait d'abord pratiqué une guérison sur lui-même. Mais, face à l'insistance du visiteur, Augustin lui impose les mains et le guérit[252]. Augustin aurait-il jamais imaginé un jour, à l'instar des donatistes honnis, « faire des signes et prodiges » ? Le retournement d'Augustin, sur la question du miracle, a été complet.

Mais, selon notre hypothèse, ce changement d'attitude résulte moins d'un sincère repentir que d'une nécessité d'ordre pastoral. La multiplication des miracles advenus sur les tombes des saints au cours des années 420 ne peut expliquer, à elle seule, le revirement de l'évêque d'Hippone[253]. En effet, après la conférence de Carthage de l'été 411, les donatistes se virent priver, sous la contrainte, de leurs églises et de leur hiérarchie ecclésiastique. Rejoignant en masse l'Église cécilianiste, ils importèrent leurs

---

250. Augustin d'Hippone, *Sermon* 286, V, 4 (éd. PL 38, col. 1299) ; *Confessions*, IX, 7, 16 (éd. M. Skutella, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, BA 14, p. 98-101) ; *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 2 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 560-561).

251. Augustin d'Hippone, *Révisions* (CPL 250), I, XIII, 7 (trad. G. Bardy, BA 12, p. 349). Éd. P. Knöll, CSEL 36, p. 62-63 : *Et si qua talia tunc facta sunt, quae postea cessasse manifestum est. sed non sic accipiendum est, quod dixi, ut nunc in Christi nomine fieri miracula nulla credantur. nam ego ispe, quando istum ipsum scripsi librum, ad Mediolanensium corpora martyrum in eadem civitate caecum inluminatum fuisse iam noveram et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere nec ea, quae cognoscimus, enumerare possimus.*

252. Possidius de Calama, *Vie de saint Augustin* (BHL 785), 29, 5, éd. A. Lombardi, p. 60-61. Cf. M. van Uytfanghe, « La controverse biblique... », p. 216.

253. Cf. D. P. De Vooght, « Les miracles... », p. 9-11, qui invoque la répétition des miracles à partir de 420 pour justifier le changement d'Augustin.

pratiques hétérodoxes au sein de la *Catholica*, parmi lesquelles figure le culte exalté des martyrs et de leurs reliques. L'Église catholique récupéra cette pratique cultuelle, auparavant taxée de donatisme, et l'acclimata à l'orthodoxie catholique[254]. Ce fut une des principales concessions auxquelles l'Église catholique dut consentir en vue de maintenir la cohésion des nouveau-venus avec les chrétiens cécilianistes. D'ailleurs, comme l'a bien montré B. Pottier, les premiers sanctuaires Saint-Étienne furent fondés dans des localités où les donatistes étaient encore puissants et où les conflits avec les catholiques avaient été particulièrement violents (Utique, Hippone, *locus* de Memblone, Sinite) ; la promotion d'un nouveau patron et de son culte avait pour dessein de rapprocher des communautés religieuses antagonistes[255]. Aux yeux d'Augustin, pour assurer l'unité de l'Église, à laquelle il était tant attaché, aucun moyen ni compromis n'était à écarter, quitte à satisfaire des pratiques et comportements que l'évêque d'Hippone avait tant décrié quelques années auparavant. En se faisant le nouveau promoteur du culte des martyrs en Afrique, saint Augustin escomptait apaiser les contestations donatistes et consolider la fragile unité issue de la conférence de 411. À défaut d'être sincère, Augustin, en adoptant le culte des reliques, fut assez habile pour prévenir un nouveau schisme. Tel fut le pragmatisme d'Augustin.

3. L'éducation de la conscience donatiste : les libelli miraculorum *et l'homilétique d'Augustin sur saint Étienne*

Si Augustin accepta, pour des raisons impérieuses, de favoriser le culte des reliques dans le contexte d'une Église où cohabitaient dorénavant catholiques et donatistes, il s'efforça de lui donner un sens nouveau. Cela signifiait qu'il fallait, pour le pasteur qu'était Augustin, apposer un cachet d'orthodoxie aux pratiques et conceptions donatistes. À ce titre, l'arrivée des reliques d'Étienne servit opportunément les desseins d'Augustin. Ce dernier s'empara promptement de cette figure biblique afin d'en faire un martyr capable de fédérer donatistes et catholiques. Aux martyrs donatistes hétérodoxes, Augustin œuvra ainsi à substituer un martyr orthodoxe et universellement reconnu, Étienne. Le protomartyr représentait une pierre supplémentaire, et importante, dans la construction de l'unité après un siècle de schisme.

Le premier instrument de cette politique fut le *libellus miraculorum*, dont Augustin fut manifestement l'inventeur[256]. Le *libellus* était, selon la définition d'H. Delehaye,

254. C'est l'opinion de V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 279 ; 288-291 ; cf. S. Lancel, « Saint Augustin et le miracle », p. 76.

255. Voir B. Pottier, « Les cultes civiques... », p. 158-166.

256. Sur les *libelli miraculorum*, voir l'article d'H. Delehaye, qui y est entièrement consacré : H. Delehaye, « Les premiers "libelli miraculorum" », AnBoll 29, 1910, p. 427-434. Lire également H. Delehaye, « Les recueils antiques... », p. 78-82 ; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 269-278.

« une sorte de procès-verbal, ou plutôt le récit authentique d'un témoin, dicté souvent par celui-là même qui a été l'objet du miracle, et destiné à être lu en public[257] ». Par le *libellus miraculorum*, l'évêque mettait au point un ingénieux moyen destiné à faire connaître les miracles dont ses paroissiens avaient bénéficié. Augustin prétendit qu'il avait fait écrire environ soixante-dix de ces *libelli* à Hippone[258]. Malheureusement, aucune de ces nombreuses relations ne nous est parvenue de manière indépendante. Nous avons toutefois connaissance du contenu de l'une d'entre elles grâce à la transcription qu'en a fait Augustin dans son sermon 322[259]. Ce *libellus* narre la guérison de Paul, chrétien de Césarée de Cappadoce, dans la *memoria* de saint Étienne à Hippone. Le récit de guérison de Paul, que lui-même a écrit ou fait écrire sous la forme d'un *libellus*, fut donné à lire pour l'édification des fidèles réunis à l'occasion d'une célébration au sein du sanctuaire Saint-Étienne d'Hippone. Le *libellus*, tel qu'il est retranscrit, porte le titre suivant et signale que Paul est en l'auteur :

> *Exemplaire du libellus donné par Paul à l'évêque Augustin.* Je te prie, bienheureux seigneur et père Augustin, de faire lire au peuple saint mon *libellus* que voici, que j'ai apporté à ta demande[260].

Le récit s'achève par la guérison miraculeuse de Paul qui, au simple contact de la balustrade entourant l'autel, recouvra la santé. Dans le sermon suivant, Augustin commente ce *libellus* qui vient d'être lu mais il est interrompu par un nouveau miracle qui a lieu dans la chapelle[261]. Palladia, la sœur de Paul, qui venait d'arriver, fut à son tour remise des tremblements incontrôlables dont elle souffrait.

Augustin semble avoir exporté cette pratique dans les églises de la région. À Calama, l'évêque Possidius en fit rédiger un nombre plus important qu'à Hippone[262]. Proche d'Augustin, il a probablement introduit ce procédé à la demande de l'évêque d'Hippone. Lorsqu'Augustin rencontra une *clarissima femina* du nom de Petronia et originaire d'Uzalis, il l'exhorta à rédiger un *libellus*

257. H. Delehaye, « Les recueils antiques... », p. 78.

258. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 21 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 584-587).

259. Augustin d'Hippone, *Sermon* 322, éd. PL 38, col. 1443-1445. Ce miracle est également transmis par la *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 23 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 590-597). Cf. supra p. 392.

260. Éd. PL 38, col. 1443 : *Exemplar libelli a Paulo dati Augustino episcopo. Rogo, domine beatissime papa Augustine, ut hunc libellum meum, quem ex praecepto tuo obtuli, sanctae plebi iubeas recitari.*

261. Augustin d'Hippone, *Sermon* 323, éd. PL 1445-1446.

262. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 21 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 586-587).

du miracle de guérison dont elle avait bénéficié[263]. De plus, selon l'hypothèse de V. Saxer, renchérissant sur celle d'H. Delehaye, Augustin aurait peut-être suggéré l'idée du *libellus* à l'évêque Évode lors d'un séjour dans l'année 424[264]. Le *De miraculis* serait ainsi la collection de *libelli miraculorum* d'Uzalis dont l'évêque aurait commandé la rédaction et la compilation, sur les conseils pressants de saint Augustin. L'hypothèse est d'autant plus séduisante que l'on note des similitudes frappantes à propos de l'usage liturgique de ces *libelli* chez Augustin et dans le *De miraculis*. En effet, *De miraculis*, II, 1 fait état de la lecture de deux *libelli* devant les fidèles assemblés à la cathédrale d'Uzalis : un lecteur (*lector*) est chargé de lire deux récits de guérison, celui d'une femme aveugle et celui d'un paralytique. Les deux miraculés, présents dans l'assistance, sont invités à se présenter devant la foule et à confirmer de vive voix le témoignage des *libelli* qui viennent d'être lus[265]. Selon l'auteur anonyme, ces miracles « ont été consignés avec fidélité et certifiés par des témoignages publics » (*fideliter descripta et publica attestatione comprobata*)[266]. Cette allusion ne laisse aucun doute quant à l'utilisation de *libelli* dans l'Église d'Uzalis.

À quelles fins ces *libelli* furent-ils employés par Augustin ? Il s'agissait, en premier lieu, de faire la publicité de saint Étienne, dont les reliques étaient récemment arrivées en terre africaine. La copie et la distribution des *libelli* devaient favoriser la promotion non seulement du protomartyr mais surtout des lieux dans lesquels il était vénéré. Augustin comptait bien attirer des foules toujours plus nombreuses dans sa chapelle d'Hippone, et exercer ainsi un contrôle plus étendu sur les chrétiens de son diocèse. Deuxièmement, le *libellus* certifiait l'authenticité du récit du miracle, qu'une rumeur circulant rapidement pouvait altérer ou amplifier indûment. L'écrit assurait la transmission fidèle du miracle. En outre, cette forme écrite pouvait bien plus facilement être contrôlé par l'évêque et expurgé de ses éléments les moins orthodoxes ; il paraît peu douteux qu'Augustin ait exercé sa censure sur les *libelli* qu'on lui remettait à sa demande. Enfin, troisièmement, le *libellus* servait à répandre efficacement l'idée selon laquelle les reliques d'Étienne produisaient des miracles si nombreux et si variés qu'ils étaient nécessairement supérieurs aux miracles des reliques donatistes. Pour Augustin, la multiplicité de ces miracles garantissait l'authenticité des reliques et, par voie de conséquence, l'authenticité de l'élection divine du protomartyr Étienne. Si la *virtus*

263. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, XXII, VIII, 22 (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 37, p. 586-587).

264. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 270 ; H. Delehaye, « Les recueils antiques... », p. 80-81. Cf. O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, p. 380 sur le voyage d'Augustin à Uzalis en 424. Augustin et Évode étaient amis ; ils s'étaient connus à Milan en 387 (cf. P. Brown, *Augustine*..., p. 126-127).

265. Éd. et trad. J. Meyers, p. 306-309.

266. *De miraculis*, II, 1, 5 (éd. et trad. J. Meyers, p. 306-307).

d'Étienne produisait désormais de tels miracles en Afrique, c'est que Dieu l'avait choisi et qu'il avait pris le parti de ceux qui le vénéraient. Les reliques donatistes, quant à elles, étaient vidées de toute puissance ; c'était le signe tangible que Dieu avait abandonné la cause des schismatiques. Le *libellus* se révèlait ainsi être un redoutable outil apologétique destiné à rallier les donatistes à la cause catholique.

Augustin mit également sa verve rhétorique au service de l'éducation de la conscience donatiste en matière de martyre. Pour l'évêque d'Hippone, Étienne représentait un martyr véridique que tous, donatistes et catholiques, se devaient d'imiter. La promotion de la figure d'Étienne comme parfait martyr, assurée par une série de sermons prononcés lors des fêtes de la Saint-Étienne, visait non seulement à encourager ses auditeurs à rendre un culte exclusif à l'archidiacre mais surtout à détourner les donatistes de leurs faux martyrs[267]. Quand il prononce ses sermons sur Étienne dans les années 425-426[268], Augustin se présente comme un fervent défenseur des martyrs chrétiens ; pourtant un tel enthousiasme s'est manifesté tardivement dans sa carrière pastorale[269]. En effet, cette question semble l'avoir peu préoccupé au début de

---

267. De nombreuses études ont été consacrées aux sermons d'Augustin en l'honneur d'Étienne : A. Dupont, « Imitatio Christi, Imitatio Stephani. Augustine's Thinking on Martyrdom Based on his *Sermones* on the Protomartyr Stephen », *Augustiniana* 56 (2006), p. 29-61 ; A. A. R. Bastiænsen, « Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen », *Augustiniana* 54 (2004), p. 103-127 ; J. den Bœft, « "Martyres sunt, sed homines fuerunt." Augustine on Martyrdom », et dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 115-124 ; C. Mayer, « "Attende Stephanum conservum tuum" (*Serm.* 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 217-237. Pour une vue plus générale des conceptions d'Augustin au sujet du martyre, voir en premier lieu M. Pellegrino, « Chiesa e martirio in Sant'Agostino », dans M. Pellegrino, *Ricerche patristiche*, I, Turin, Bottega d'Erasmo, 1982, p. 597-633 ; Id., « Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino », dans M. Pellegrino, *Ricerche patristiche*, I, Turin, Bottega d'Erasmo, 1982, p. 635-668 ; C. Straw, « Martyrdom », dans A. D. Fitzgerald (éd.), *Augustine through the Ages. An Encylopedia*, Grand Rapids (MI) — Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 538-542 ; H. F. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1964, p. 101-106.

268. Sur la chronologie des sermons d'Augustin sur Étienne, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 255. Pour un aperçu de tous les martyrs au sujet desquels Augustin prononça un ou plusieurs sermons, voir C. Lambot, « Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs », AnBoll 67 (1949), p. 249-266, en particulier les p. 258-263 où est présentée une liste, suivant le calendrier, des martyrs dont les noms figurent dans l'œuvre d'Augustin.

269. Au sujet de l'évolution et de l'intérêt grandissant pour le martyre chez Augustin, voir en premier lieu l'article de T. J. van Bavel qui, s'appuyant sur la chronologie proposée par V. Saxer, distingue trois périodes : entre 390 à 401, Augustin lutta contre le culte des saints, notamment la pratique des *refrigeria*, les banquets funéraires. Ensuite, les années 410 à 415 furent caractérisées par son intense activité contre les conceptions et pratiques donatistes du culte des martyrs. Enfin, à partir de 415, Augustin promut la vénération des reliques, en particulier celles d'Étienne. Voir T. J. van Bavel, « The Cult of Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion ? », dans M. Lamberigts et P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 351-361. Consulter également A. Dupont, « Imitatio Christi... », p. 33-35 ; J. den Bœft, « Augustine on

son épiscopat. C'est seulement à partir de 411 et l'arrivée des donatistes dans le giron catholique qu'Augustin prit à bras le corps le problème ; les schismatiques ne pouvaient plus prétendre à l'exclusivité du culte des martyrs. Il s'efforça, en conséquence, d'articuler une théologie orthodoxe du martyre dont il put instruire les nouveau-venus dans la *Catholica*. L'invention des reliques d'Étienne, en 415, lui permit d'affermir sa théologie par le recours à la figure biblique d'Étienne, le premier et parfait martyr.

Dans le contexte d'une Église fraîchement recomposée, au sein de laquelle les donatistes n'avaient pas délaissé leur pratique si caractéristique du culte des martyrs, Augustin mit largement à profit la figure d'Étienne afin d'éduquer la conscience donatiste à des usages nouveaux et, à ses yeux, conformes à l'orthodoxie du parti qui sortit vainqueur de la conférence de Carthage. Les célébrations en l'honneur du saint, le 26 décembre et durant la semaine de Pâques, représentaient les moments privilégiés de l'œuvre pédagogique d'Augustin à l'intention de ses fidèles, particulièrement de ses fidèles donatistes. Lors des célébrations de la Saint-Étienne, Augustin ne commençait pas ses homélies sans avoir fait lire préalablement, selon le protocole liturgique, le texte d'Ac 6-7 relatant le ministère et la mort d'Étienne[270]. En insistant sur le caractère « canonique » (*canonicus*) du livre dont était extraite la passion d'Étienne, Augustin pouvait se prévaloir de l'autorité de la Bible pour souligner la singularité et l'importance du martyre de ce saint :

> Alors que pour d'autres martyrs, en effet, c'est à grand peine qu'il nous arrive de trouver des actes susceptibles d'être lus au jour de leur solennité, la passion de celui-ci est écrite dans un livre canonique. Les Actes des apôtres sont un livre du canon des Écritures. On en commence la lecture au jour de Pâques, selon la coutume de l'Église. C'est donc dans ce livre, intitulé Actes des apôtres, que vous avez entendu comment les apôtres choisirent et ordonnèrent sept diacres au nombre desquels se trouvait Étienne[271].

Contre les conceptions donatistes, Augustin élabora, conforté par le texte biblique, une martyrologie fortement christocentrique[272]. Pour Augustin, le culte des

---

Martyrdom... », p. 116-118 ; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 124.

270. Sur les lectures liturgiques lors de la Saint-Étienne à Hippone, voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 210-213. Cf. A. A. R. Bastiænsen, « Augustine on the Deacon... », p. 108.

271. Augustin d'Hippone, *Sermon* 315, I, 1 (trad. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*..., p. 211). Éd. PL 38, col. 1426 : *Quia cum aliorum martyrum vix Gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passion in canonico libro est. Actus Apostolorum liber est de Canone Scripturarum. Ipse liber incipit legi a Dominico Paschae, sicut se consuetudo habet Ecclesiae. In hoc ergo libro, cui titulus est, Actus Apostolorum, audistis quomodo sint electi, et ab Apostolis ordinati septem diaconi, in quibus Stephanus erat.*

272. Cf. C. Mayer, « Sinn und Wert... », p. 232-237 ; A. Dupont, « Imitatio Christi... », p. 44-46 ; H. F. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*..., p. 104-105. Sur l'utilisation des textes ou figures

martyrs ne doit pas remplacer l'adoration de Jésus-Christ. On ne doit pas honorer le martyr en soi, mais le Christ à travers le martyr ; la souffrance du martyr doit orienter les yeux du fidèle vers le « prince des martyrs » (*princeps martyrum*)[273], Jésus-Christ, qui seul mérite une totale adoration. Ainsi Augustin établit-il une hiérarchie entre le Christ et Étienne, l'un « Seigneur » (*dominus*), l'autre seulement « serviteur » (*servus*)[274]. La première vertu du martyr est d'encourager l'adoration pour son maître le Christ ; simple serviteur, il doit s'humilier devant son Seigneur. Augustin, lors de la dédicace de la *memoria* d'Hippone en 425, prend bien soin d'insister que ce n'est pas Étienne qu'il faut adorer mais Dieu au travers d'Étienne : « Nous n'avons pas érigé en ce lieu un autel pour Étienne mais, avec les reliques d'Étienne, nous avons fait un autel pour Dieu[275] ». À la fin de son sermon 318, il conclut avec insistance, d'une formule bien frappée : « Que soit honoré ici le martyr Étienne. Mais qu'y soit aussi adoré, en son honneur, celui qui l'a couronné » (*Martyr Stephanus hic honoretur : sed in eius honore coronator Stephani adoretur*)[276]. Lors de la lecture du *libellus* de Paul, Augustin dit également à l'assemblée que le miracle dont il a été témoin ne doit pas conduire à célébrer Étienne mais à glorifier encore davantage Dieu (*ad maiorem admirationem et Domini nostri gloriam*).[277] Si Étienne est serviteur (*servus*), les simples chrétiens sont *conservi* à ses côtés. Comme Étienne, les chrétiens sont des serviteurs du Christ et peuvent, bien que cela leur paraisse insurmontable, imiter Étienne dans son endurance, sa foi et sa charité. Étienne est, en somme, un modèle imitable et à imiter[278]. Enfin, si Augustin établit ainsi une distinction entre le *dominus* et le *servus*, il précise aussi que le premier doit être « adoré » (*adoretur*) tandis que le deuxième est seulement « honoré » (*honoretur*). En invoquant la figure d'Étienne, Augustin pose aussi les fondements de la distinction, qui

---

bibliques dans polémique anti-donatistes chez Optat et Augustin, voir l'article de J. P. Yates, « The Use of the Bible in the North African Martyrological Polemics of Late Antiquity », J. Leemans (éd.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Leuven — Paris — Walpole, Peeters, 2010 (BETL 241), p. 393-419.

273. Augustin d'Hippone, *Sermon* 316, II, 2 (éd. PL 38, col. 1432) ; *Sermon Guelferb.* 30, 2 (éd. G. Morin, *Miscellanea Agotiniana*, I, p. 552). En *Tract. in Ioh.*, XLIII, 12, Augustin parle aussi de *caput martyrum* au sujet de Jésus (éd. D. R. Willems, CCSL 36, p. 378). Cf. M. Pellegrino, « Cristo e il martire... », p. 640.

274. Voir Augustin d'Hippone, 314, 1 ; 316, I, 1 (éd. PL 38, col. 1425 ; 1431). Au sujet de la hiérarchie entre Dieu, l'Église et le martyr dans la pensée d'Augustin, M. Pellegrino remarque justement : « Il martire è prima di tutto un servo di Dio ; ma servi di Dio non si può essere se non mostrando con l'adesione alla Chiesa d'essere figli di questa, che è l'ancella di Dio » (M. Pellegrino, « Chiesa e martirio... », p. 601). Le martyr ne peut donc se séparer de l'Église et il doit participer à son édification (sur ce dernier point, voir M. Pellegrino, « Chiesa e martirio... », p. 606-628).

275. Voir Augustin d'Hippone, *Sermon* 318, 1. Éd. PL 38, col. 1438 : *Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo.*

276. Voir Augustin d'Hippone, *Sermon* 318, 3 (éd. PL 38, col. 1440).

277. Augustin d'Hippone, *Sermon* 321 (éd. PL 38, col. 1443).

278. Voir Augustin d'Hippone, *Sermon*s 315, VI, 8 ; 317, II, 3 (éd. PL 38, col. 1430 ; 1436). Cf. A. A. R. Bastiænsen, « Augustine on the Deacon... », p. 114-115.

perdurera dans la théologie chrétienne, entre adoration (culte de latrie réservé à Dieu) et vénération (culte de dulie envers les saints)[279].

À cette subordination du martyr au Christ et à Dieu, Augustin ajoute, à de nombreuses reprises dans ses sermons, que le véritable martyr est celui qui confesse sa foi dans le Fils de Dieu, à l'image d'Étienne[280]. Ce dernier vit les cieux ouverts et déclara : « Voici, dit-il, que je contemple les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Ac 7, 56). Augustin estime que cette parole d'Étienne est un acte de confession sincère, un *testimonium veritatis*[281], qui scelle l'authencité du martyre. En d'autres termes, c'est la foi en Christ qui fait le véritable martyr. Augustin invite ses auditeurs à accorder davantage d'importance à la foi d'Étienne, telle qu'elle s'exprime dans les *Actes des apôtres*, qu'à ses reliques : « On parle en tout lieu du corps de saint Étienne, mais c'est surtout le mérite de sa foi qui est glorifié[282]. » Dans une autre homélie, il rappelle que c'est en Jésus-Christ seulement qu'Étienne s'est confié et à qui il a remis son âme : « Lorsqu'il vit son âme sur le point de s'envoler, il la recommanda, à qui ? À celui qu'il voyait, à celui qu'il adorait, à celui qu'il servait, à celui dont il prêchait le nom, à celui dont il soutenait l'Évangile en acceptant la mort[283]. » De manière plus originale, mais tout aussi conséquente, Augustin affirme que les miracles qu'accomplissait Étienne, d'après le témoignage d'Ac 6, 8[284], étaient faits au nom du Christ :

> Il est bon, en effet, de savoir, comme vous le savez, que saint Étienne a fait au nom du Christ des prodiges nombreux, mais que le Christ Notre-Seigneur n'en a fait aucun au nom d'Étienne : ainsi vous ne confondrez pas le serviteur avec son maître, le ministre avec Dieu, l'adorateur avec celui qu'il adore[285].

---

279. Cf. Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu*, VIII, XXVI-XXVII (éd. B. Dombart et A. Kalb ; trad. G. Combès, BA 34, p. 328-341).

280. Cf. C. Mayer, « Sinn und Wert... », p. 227-229 ; M. Pellegrino, « Cristo e il martire... », p. 636-639.

281. Augustin d'Hippone, *Sermon* 314, 2 (éd. PL 38, col. 1426).

282. Augustin d'Hippone, *Sermon* 317, 1 (trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 545). Éd. PL 38, col. 1435 : *Caro sancti Stephani per loca singula diffamatur : sed fidei eius meritum commendatur.*

283. Augustin d'Hippone, *Sermon* 319, II, 2 (trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 550). Éd. PL 38, col. 1440 : *vidit animam suam iam exituram , et commendavit eam. Cui ? Illi quem vidit, illi quem coluit, illi pro cuius Evangelio animam posuit, illi commendavit ipsam animam.*

284. Ac 7, 56 (trad. TOB 2010).

285. Augustin d'Hippone, *Sermon* 319, I, 1 (trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 550). Éd. PL 38, col. 1440 : *Hoc enim salubriter scitis, Stephanum sanctum fecisse miracula in nomine Christi, nullum autem miraculum fecisse Dominum Christum in nomine Stephani : ut discernatis servum a Domino, cultorem a Deo, adoratorem ab adorando.*

Augustin poursuit son raisonnement en prétendant que même les miracles que produisent ses reliques sont aussi accomplis au nom du Christ :

> Étienne en a fait, mais au nom du Christ. Il continue ; car tout ce que vous voyez s'opérer par le souvenir d'Étienne, se fait au nom du Christ ; et cela, pour publier la gloire du Christ, pour le faire adorer, pour le faire attendre comme juge des vivants et des morts, pour enfin disposer ceux qui l'aiment à mériter d'être placés à sa droite[286].

Aux yeux de l'évêque, il n'y a donc pas de martyr authentique qui ne proclame sa foi en Christ, pour qui il donne sa vie en signe de fidélité et d'amour. En liant étroitement le martyre à la confession de la foi, Augustin déclare que la mort d'un chrétien, sous les coups d'un persécuteur acharné, ne constitue pas nécessairement un martyre. Il n'y a de véritable martyre que s'il y a témoignage de foi en faveur du Christ, à l'image d'Étienne. Sûrement Augustin songe-t-il à ce propos aux donatistes qui, par le suicide, recherchaient délibérément le martyre en vue d'obtenir une mort qui suscitât l'admiration et leur assurât une gloire posthume[287]. Pour Augustin, de tels martyrs ne peuvent prétendre au titre de martyrs authentiques car leur mort ne constitue en rien une affirmation de leur foi.

Enfin, un thème fondamental des sermons d'Augustin concerne la *caritas* ou la *dilectio* d'Étienne, qui le distingue des martyrs donatistes[288]. Le martyre, pour Augustin, est d'abord un témoignage de compassion et d'amour. Commentant le *logion* de Jn 15, 13, il déclare que le comble de l'amour, la *plenitudo dilectionis*, consiste à remettre sa vie pour ses frères. C'est au nom d'un tel amour que les martyrs ont donné leur vie : « Brûlant de cet amour, c'est bien ce qu'on fait les bienheureux martyrs » (*hoc beati martyres ardenti dilectione fecerunt*)[289]. Le martyr, conformément à la parole de Jésus dans l'*Évangile de Jean*, est donc celui qui, par amour, est prêt à donner sa vie pour les siens. Comme le dit justement M. Pellegrino au sujet des martyrs dans la conception augustinienne : « L'amour pour le Christ les incite à imiter son exemple, l'amour pour les frères les pousse à sacrifier leur vie comme il l'a fait[290]. » Étienne offre un exemple

---

286. Augustin d'Hippone, *Sermon* 316, I, 1 (trad. J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 542). Éd. PL 38, col. 1432 : *Fecit Stephanus, sed per nomem Christi. Hoc facit et modo : quidquid videtis quia fit per memoriam Stephani, in nomine Christi fit ; ut Christus commendetur, Christus adoretur, Christus expectetur iudex vivorum et mortuorum, et ab eis qui illum diligunt ad dexteram stetur.*

287. Cf. supra p. 414.

288. Sur ce sujet, consulter M. Pellegrino, « Cristo e il martire... », p. 650-654. C. Mayer, « Sinn und Wert... », p. 229-231 ; J. den Bœft, « Augustine on Martyrdom... », p. 119-120

289. Augustin d'Hippone, *Tract. in Ioh.*, LXXXIV, 1 (éd. D. R. Willems, CCSL 36, p. 537). Cf. M. Pellegrino, « Cristo e il martire, p. 650-651).

290. M. Pellegrino, « Cristo e il martire... », p. 651 : « L'amore per Cristo li muove a imitare l'esempio di

parfait d'amour dans le martyre. Son amour pour le Christ le pousse d'abord à imiter le Christ dans sa compassion pour ceux qui le persécutent. À la prière de Jésus sur la croix en Lc 23, 34, « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font[291] », fait écho la prière d'Étienne en Ac 7, 60, « Seigneur, ne leur compte pas ce péché[292]. » En priant pour ses bourreaux, Étienne imite parfaitement son maître dans la *caritas* et la *dilectio inimicorum*[293]. Si donc il imite son Seigneur dans la compassion, Étienne doit être désormais imité par les fidèles chrétiens. Augustin présente Étienne à ses fidèles comme un *exemplum* d'amour dont chacun doit s'inspirer. Il exhorte ses auditeurs à faire preuve de compassion et les encourage à pardonner à leurs ennemis, comme l'a fait Étienne durant son supplice : « Allons, mes frères, suivons-le ; car si nous marchons à la suite d'Étienne, nous serons couronnés. C'est surtout en aimant nos ennemis que nous devons le suivre et l'imiter[294]. » L'*imitatio Christi* est conforme à la doctrine biblique et à l'enseignement de l'apôtre Pierre :

> Suspendu à la croix, le Seigneur avait dit : « Mon Père, pardonne-leur » (Lc 23, 34), et agenouillé sous une grêle de pierres, Étienne disait : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (Ac 7, 60). Ainsi marchait-il, comme une brebis fidèle, sur les traces de son pasteur, fidèle agneau il suivait l'Agneau dont le sang a effacé le péché du monde ; il a observé cette recommandation de l'apôtre saint Pierre : « Le Christ a souffert pour nous, nous laissant son exemple, afin que nous suivions ses traces[295] » (1 P 2, 21).

Dans son sermon 315, Augustin invoque la prière du Notre-Père et insiste longuement sur la nécessité d'accomplir en intégralité le commandement relatif au pardon, *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6, 12). Car, si beaucoup demandent que Dieu leur pardonne leurs péchés, moins nombreux sont ceux qui sont enclins à pardonner à ceux dont ils ont subi les offenses. Pour

---

lui, l'amore per i fratelli li spinge a sacrificare la vita com'egli ha fatto. »

291. Trad. TOB 2010.

292. Trad. TOB 2010.

293. Cf. Augustin d'Hippone, *Sermons* 315, III, 5 ; V, 8 ; 317, II, 3 ; IV, 5 (éd. PL 38, col. 1428 ; 1430 ; 1436 ; 1437).

294. Augustin d'Hippone, *Sermon* 314, 2 (trad. J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 536). Éd. PL 38, col. 1426 : *Eia, fratres, sequamur eum ; si enim sequimur Stephanum, coronabimur. Maxime autem sequendus et imitandus est nobis in dilectione inimicorum*. Cf. *Sermon* 317, II, 2 (éd. PL 38, col. 1435).

295. ugustin d'Hippone, *Sermon* 319, IV, 4 (trad. légèrement modifiée de J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, p. 536). Éd. PL 38, col. 1441 : *Dominus in cruce pendens, Pater, inquit, ignosce illis ; Stephanus sub lapidibus genu fixo, Domine, ne statuas illis hoc delictum. Secutus est vestigia pastoris sui, tanquam bona ovis : bonus agnus secutus est Agnum, cuius sanguis tulit peccatum mundi. Implevit quod ait apostolus Petrus : Christus pro nobis passus est, reliquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius.*

Augustin, Étienne doit être un guide et un exemple. Son intercession pour les bourreaux, signe qu'il leur a accordé son pardon, doit inciter aussi les chrétiens à dompter leur colère et à pardonner à leurs adversaires[296]. Ainsi, pour Augustin, le martyre n'est rien s'il ne résulte de l'amour sincère de la victime en faveur de ses ennemis. Il n'est pas difficile d'imaginer l'effet d'un tel discours sur l'auditoire de l'évêque. Alors que les rivaux de naguère, donatistes et catholiques, se retrouvaient désormais côte à côte au sein du même Église, leur pasteur les implorait de consentir à se pardonner réciproquement. L'effort pouvait paraître, aux yeux des membres des deux partis, difficilement surmontable. Pourtant, il était indispensable en vue de bâtir une paix durable. Augustin ne le savait que trop bien.

⁂

Bilan

Le dossier africain d'Étienne est le plus riche de toute notre enquête. Une monographie entièrement consacrée au sujet mériterait de voir le jour. Ce chapitre aura eu pour seule ambition de donner un aperçu des enjeux infiniment complexes de l'implantation du culte du protomartyr dans une région marquée par les dissensions religieuses, l'autonomisme local et l'influence grandissante du siège romain sur le christianisme africain. Toutefois, un enseignement marquant semble ressortir de cette étude d'Étienne en Afrique : le rôle de l'évêque.

L'invention d'Étienne en Palestine, en 415, avait déjà souligné le rôle central de Jean II dans cet événement et ses répercussions immédiates. L'exemple africain montre, de manière encore plus frappante, que la diffusion du culte d'Étienne fut entièrement du ressort des évêques. Dès l'arrivée des reliques et leur déposition dans le *martyrion* des saints Félix et Gennade, Évode d'Uzalis convoita les précieux restes et en priva rapidement la communauté desservant le sanctuaire. Depuis la basilique martyriale d'Uzalis, l'évêque fit rayonner le culte du protomartyr dans la région alentour. Augustin, par la rédaction de *libelli miraculorum* et une production homilétique incessante, assura une promotion efficace du culte à Hippone. Lucillus et Possidius, tous deux évêques, se chargèrent de transférer les reliques et d'organiser le culte d'Étienne dans leur diocèse respectif. Par leurs inlassables efforts de promotion d'un patron céleste, les évêques d'Afrique, parallèlement, gagnaient une influence accrue comme patrons terrestres. Cependant ce rôle prédominant des évêques ne se limitait pas à la fondation

296. Cf. Augustin d'Hippone, *Sermon* 315, VII, 10 (éd. PL 38, col. 1431).

de *martyria*. En effet, depuis la fin du IVe siècle et le début du Ve, l'évêque était devenu, en Afrique, un personnage aux prérogatives de plus en plus étendues[297].

Il est revenu à Augustin d'Hippone et Aurélius de Carthage d'organiser méthodiquement les communautés de Numidie et de Proconsulaire à la fin du IVe siècle. En rédigeant le *Breviarium Hipponense*, Aurélius et Augustin posèrent les fondements de la législation canonique pour l'Afrique en réglant la discipline, les ordinations, la hiérarchie des circonscriptions ecclésiastiques et les dates des fêtes. À ce rôle pastoral de l'évêque s'est joint celui de *patronus*, dont les tâche furent, entre autres, d'intercéder auprès des autorités publiques pour le bien de sa communauté et de régler de nombreux litiges dans le cadre de son tribunal, l'*audientia episcopalis*. Enfin, il incomba aux évêques d'assurer la paix et la cohésion des chrétiens d'Afrique en appliquant la législation impériale contre les schismatiques. D'ailleurs, il semble bien que, pour le cas africain, c'est l'application des mesures répressives contre les donatistes qui conféra à l'évêque une autorité nouvelle :

> L'accession de l'évêque à un rôle prédominant dans la vie des cités de l'Antiquité tardive est un phénomène complexe, qui varie d'une province à l'autre et qui n'est pas encore entièrement compris. En Afrique, cependant, il semble que la montée en puissance fut étroitement lié au rôle de l'évêque dans l'application des lois contre les hérétiques. On peut le voir dans la vie d'Augustin[298].

Cette observation de P. Brown rend bien compte du rôle d'Augustin dans la diffusion du culte d'Étienne. Sa contribution à la nouvelle unité de l'Église ne consista pas seulement à mettre en œuvre, dans son diocèse, les mesures répressives à l'encontre de la *pars Donati*. Cette paix, obtenue au prix d'une répression sans merci, ne pouvait prétendre à la pérennité si elle ne se fondait pas, aussi, sur l'adhésion des cœurs. Soutenu et protégé par les plus hauts dignitaires de l'Empire romain d'Occident, Augustin avait dorénavant toute latitude pour éduquer les consciences donatistes. À cette fin, il adopta

---

297. Voir Y. Duval, « L'Afrique : Aurélius et Augustin », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 799-812, surtout p. 807-812 ; P. Brown, « Religious Coercion... », p. 326-331. Consulter également R. van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993, p. 69-81 sur la façon dont Grégoire de Tours a mis profit la vénération pour saint Martin afin de conforter son rôle et sa position.

298. P. Brown, « Religious Coercion... », p. 329 : « The rise of the bishop to predominance in the life of the Later Roman towns is a complex phenomenon, which varies from province to province and has yet to be fully understood. In Africa, however, it appears that the rise to power was closely connected with the rôle of the bishop in the application of the laws against heretics. It can be seen in Augustine's lifetime. » Cf. P. Brown, *Augustine*..., p. 194-196 sur la montée en puissance d'Augustin comme patron des communautés chrétiennes qu'il avait à sa charge.

une pratique donatiste, le culte des martyrs, et la modela conformément aux normes de la doctrine catholique. La figure d'Étienne fut le fer de lance de sa stratégie. Cependant, en reprenant une pratique qu'il n'avait cessé de fustiger durant sa vie, Augustin abjurait ses plus profondes convictions. Pour garantir la paix de l'Église, Augustin ne recula pas devant ce reniement.

CHAPITRE 9
L'ÉPÎTRE DE SÉVÈRE DE MINORQUE : ÉTIENNE ET LA NAISSANCE DE L'ANTIJUDAÏSME CHRÉTIEN

À l'automne 417, Paul Orose arriva sur l'île de Minorque. Alors que le prêtre tentait de rejoindre la péninsule ibérique afin de remettre à son évêque, Palchonius de Braga, les reliques du protomartyr, les récentes incursions wisigothiques, qui poussaient les Vandales davantage au sud, l'empêchèrent de poursuivre son voyage et le contraignirent à revenir en Afrique du Nord. Mais, avant de repartir, Orose laissa à Magona (Mahón), localité située à l'extrémité orientale de Minorque, quelques reliques d'Étienne[1]. Cependant, Orose ne s'attendait probablement pas à ce que ce don à la communauté chrétienne de Magona fût à l'origine d'un des épisodes les plus funestes des relations entre juifs et chrétiens au début du ve siècle. En effet, enflammés d'une haine inaccoutumée à la vue de ces reliques, les chrétiens de l'île, aiguillonnés par leur évêque Sévère, assaillirent leurs concitoyens juifs et les forcèrent à se convertir en masse.

Précédemment, l'*adventus* des reliques du protomartyr, en Afrique, à Constantinople ou en Palestine, n'avait jamais suscité un tel ressentiment à l'égard des communautés juives environnantes. Cette persécution subite semble être sans parallèle dans l'histoire du culte des reliques d'Étienne. Pourtant, l'utilisation de la figure de saint Étienne en vue de conquérir des judéo-chrétiens au christianisme orthodoxe fut déjà mise en œuvre par Jean II de Jérusalem, lorsqu'il instaura un culte en l'honneur de saint Étienne dans la Sainte-Sion après y avoir déposé ses reliques[2]. Il ne semble pas, cependant, que l'initiative de Jean II eût provoqué une émeute comparable à celle de Minorque. Comment peut-on rendre compte d'une telle différence ? Si la singularité du contexte minorquin semble être une des clefs de compréhension de cet épisode, l'étude des évolutions générales marquant les rapports entre juifs et chrétiens, dans l'Empire romain du ve siècle, apportera aussi d'indispensables éclairages. Nous nous

1. Cf. chapitre 8, supra p. 378-384.
2. Cf. supra chapitre 4, p. 211-213.

efforcerons ainsi de dégager les raisons pour lesquelles les reliques de saint Étienne furent utilisées comme une arme de conversion contre les juifs de Minorque[3].

Les événements du Minorque sont relatés par une source unique, l'*Epistula Severi* (BHL 7859), une lettre écrite par l'évêque de Minorque peu de temps après la persécution et la conversion des juifs de l'île. C'est autour de ce document central du dossier de saint Étienne que nous tenterons de saisir les ressorts de l'antijudaïsme chrétien au début du Ve siècle, que l'*Épître de Sévère* illustre de manière saisissante, et ses liens avec le culte du protomartyr dans cette partie occidentale de l'Empire.

A. Saint Étienne à Minorque : brève histoire d'une persécution antijuive au Ve siècle

L'épisode de Minorque est consigné dans un document écrit peu après les événements qu'il décrit, l'*Épître* de l'évêque Sévère de Minorque (*Epistula Severi*), qui représente le plus ancien document littéraire concernant le christianisme baléare[4]. Longtemps considéré comme un faux[5], cette lettre-encyclique fut composée après

3. Sur la relique comme arme, voir J. Wortley, « The Origins of Christian Veneration of Body-Parts », RHR 223.1 (2006), p. 6.

4. Cf. J. Closa Farres, « Sermo Punicus sermo Graecus, sermo Latinus y sermo gentilis en la carta encíclica del obispo Severo de Menorca », *Helmantica* 29 (1978), p. 188. Il existe plusieurs éditions de ce document : S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 80-124 ; J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament a l'època musulmana*, II, Majorque, Moll, 1991-1992, p. 10-65 ; E. Lafuente Hernandez, *Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalana de su texto*, Minorque, Nura, 1981 ; G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al s. VIII*, Palma de Majorque, Monasterio de Santa María de la Real, 1937 ; PL 20, col. 731-746 ; PL 41, col. 821-832. Nous utiliserons le texte latin que S. Bradbury a édité à partir de sept manuscrits différents, ainsi que son système de numérotation en chapitres et en paragraphes ; en note de bas de page, l'œuvre sera abrégée en *Ep. Sev*. Quelques articles entièrement consacrés à cet événement sont à relever : M. A. Cohen, « Severus' Epistle on the Jews: Outline on a New Perspective », *Helmantica* 35 (1984), p. 71-79 ; E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A.D. » JTS, N.S., 33 (1982), p. 106-123 ; F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike », HZ 242 (1986), p. 291-326 ; Id., « The Forced Conversion of the Jewish Community of Minorca in 418 C.E. », dans *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. I, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1985, p. 23-30 ; C. Ginzburg, « The conversion of Minorcan Jews (417-418): an experiment in history of historiography », dans S. L. Waugh et P. D. Diehl (éds), *Christendom and its discontentes. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, CUP, 1996, p. 207-219 ; Id., « La conversione degli ebrei di Minorca (417-418) », QS 79 (1992), p. 277-289 ; É. Demougeot, « L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au Ve siècle », dans *Majorque, Languedoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours*, Montpellier, Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, 1982, p. 13-34 ; J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du Ve siècle », *Revue bénédictine* 97 (1987), p. 13-27.

5. B. Blumenkranz estimait que cette lettre est un pseudépigraphe et il situe sa rédaction au VIIe siècle en Espagne ; voir B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, La Haye, Mouton & Co, 1963, (EJ 3) p. 106-110. Toutefois, l'authencité de ce document ne fait aujourd'hui plus de

février 418, probablement en mars ou en avril[6] ; en outre, d'après un témoignage du *De miraculis*, on sait que la lettre circulait en Afrique avant 425, date de composition du recueil[7].

Adressée « aux évêques, aux prêtres, aux diacres et à la fraternité universelle du monde entier » (*episcopis, presbyteris, diaconibus, et universae fraternitati totius orbis terrarum*), l'épître fut composée par Sévère, nommé évêque de Minorque dès 417[8], avec la collaboration de Consentius, un lettré résidant sur l'île[9]. Sévère, comme il l'indique plus loin dans sa lettre, a également joint à son envoi un *commonitorium*, qui semble avoir été un traité polémique antijuif reprenant les arguments que l'évêque utilisa dans ses débats avec les juifs de l'île durant la semaine de février 418[10]. Malheureusement, ce *commonitorium* est perdu.

Même si l'œuvre est classée parmi les recueils de miracles dans la *Bibliotheca Hagiographica Latina*[11], l'*Épître de Sévère* se présente surtout comme le récit

---

doute (voir S. Bradbury, *Letter*..., p. 9-15 ; É. Demougeot, « L'évêque Sévère... », p. 16-24 ; F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung... », p. 293-305 ; C. Ginzburg, « The conversion... », p. 209-211).

6. Sévère signale que les événements débutèrent le quatrième jour des nones de février et se terminèrent huit jours plus tard, durant l'année suivant le onzième consulat d'Honorius et le second de Constance (*Ep. Sev.*, 31, 1. Éd. S. Bradbury, p. 122 : *Haec Beatitudo vestra die quarto nonarum februariarum virtute Domini nostri Iesu Christi arrepta octo diebus ab eodem consummata esse cognoscat, post consulatum Domini Honorii undecim et Constantii iterum viri clarissimi*). Cf. E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca... », p. 107, qui doute de la véracité de la chronologie proposée par Sévère. Voir également S. Bradbury, *Letter*..., p. 4-5 ; 130, n. 27 sur la question du calcul de la date ; J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique... », p. 18.

7. Le *De miraculis* indique que la lettre fut lue lors d'une assemblée eucharistique, à la suite des lectures canoniques ; voir *De miraculis*, I, 2, 39-40 (éd. et trad. J. Meyers, *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 274-275).

8. *Ep. Sev.*, 4, 1 (éd. S. Bradbury, p. 82). Sévère indique qu'il assuma la charge d'évêque au moment où Orose arriva à Minorque, c'est-à-dire avant l'automne 417.

9. Sur la collaboration littéraire de Sévère et Consentius, voir S. Bradbury, *Letter*..., p. 57-69. Les lettres 11* et 12* du corpus Divjak, envoyées par Consentius à Augustin en 409, permettent de dresser un portrait assez général de ce personnage : « Homme instruit et cultivé, tourmenté par le démon de l'écriture, il manie correctement, voire élégamment, la langue latine, dont il connaît bien la littérature, qu'elle soit profane ou religieuse. Catholique convaincu, il s'intéresse à la doctrine et à la théologie chrétiennes. Féru d'orthodoxie et polémiste fougueux et redoutable, il combat avec acharnement quand ce n'est pas avec cynisme, les hérétiques de toute espèce aussi bien que les juifs » (J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique... », p. 13-14). Pour une édition et une traduction des lettres 11* et 12*, voir J. Divjak (éd.), *Œuvres de saint Augustin. Lettres 1*-29**, Études augustiniennes, 1987 (BA 46B), p. 184-255. Pour une étude de la correspondance entre Consentius et Augustin, voir l'article de J. Wankenne, « La correspondance de Consentius avec saint Augustin », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris, Études augustiniennes, 1983, p. 225-242.

10. Voir *Ep. Sev.*, 8, 1 (éd. S. Bradbury, p. 84-86).

11. Socii Bollandiani, *Bibliotheca hagiographica latina*, II, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1900-1901, p. 1137. Par commodité, nous avons aussi classé l'*Épître* dans la rubrique « Recueils de miracles » de notre *clavis*.

chronologique de la conversion des juifs de Minorque. De plus, la présence de miracles se révèle plutôt discrète. Hormis quelques visions, seules l'apparition d'une boule de feu (*globus quidam candidissimi luminis*), la transformation de la grêle (*grando minutissima*) en manne[12] et le changement de l'eau stagnante en miel (*odore et sapore mellis dulcedimen*)[13] sont à compter parmi les miracles décrits par la lettre ; de surcroît, ces miracles ne sont pas liés à la *virtus* des reliques du protomartyr. Le véritable miracle, pour l'auteur de l'épître, est bien la conversion des juifs, signe de l'irrésistible puissance divine[14]. Toutefois, cet accent sur la providence divine, qui vient au secours des chrétiens dans leur entreprise de conversion, semble surtout une manière, pour le prélat, d'affirmer son pouvoir sur celui de son rival juif Théodore. Il nous incombera de déceler, par une analyse rigoureuse de l'épître, de quelle manière Sévère construit son récit comme le support idéologique de son action et la caution de son antijudaïsme.

*1. Le récit des événements d'après l'*Epistula Severi

Selon les propos de Sévère de Minorque, un certain prêtre (*presbyter quidam*) vint de Jérusalem en apportant des reliques de saint Étienne. Ne pouvant rejoindre les côtes ibériques, il repartit en Afrique, non sans avoir laissé auparavant quelques reliques du protomartyr dans l'église de Magona[15]. Ce prêtre, dont Sévère tait l'identité, est bien sûr Paul Orose, qui aurait entrepris un long voyage en direction de Braga à l'automne 417 avant la fermeture de la mer, en vue de rejoindre son évêque Palchonius en Galice[16].

Dès que les chrétiens de l'île eurent vent de la présence de ces reliques à Magona, ils furent subitement animés d'un zèle (*zelus*) particulier[17]. Non seulement les chrétiens de Magona mais aussi ceux de Iamona (moderne Ciudadela), à l'ouest de l'île, furent embrasés par un même déchaînement de violence (*exardescens violentia*)[18]. Alors qu'ils vivaient en très bonne entente avec leurs voisins juifs, les chrétiens se mirent à éprouver une subite aversion à leur égard. Des débats théologiques s'engagèrent entre juifs et chrétiens :

> À la fin, les devoirs de salutation réciproque furent aussi subitement rompus. Non seulement la familiarité que forge l'habitude fut déchirée mais aussi

12. *Ep. Sev.*, 20 (éd. S. Bradbury, p. 110-114).

13. *Ep. Sev.*, 24 (éd. S. Bradbury, p. 116-118).

14. Voir les propos de l'évêque en *Ep. Sev.*, 1, 2 ; 31, 3 (éd. S. Bradbury, p. 80 ; 124). Pour une discussion des différents types de miracle consignés dans l'*Epistula*, voir M. A. Cohen, « Severus' Epistle... », p. 73-78.

15. *Ep. Sev.*, 4, 1-2 (éd. S. Bradbury, p. 82).

16. Sur les voyages d'Orose entre 415 et 417, voir supra chapitre 8, p. 378-384.

17. *Ep. Sev.*, 4 (éd. S. Bradbury, p. 82-84).

18. *Ep. Sev.*, 7, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84).

> l'apparence coupable de notre vieille affection se transforma, certes pour l'amour du salut éternel, en haine temporaire. Sur toutes les places on menait des guerres contre les juifs (*adversus Iudaeos*) au sujet de la Loi, et dans tous les foyers des batailles concernant la foi[19].

Théodore, « maître de la Loi » (*legis doctor*) et patron (*patronus*) de la communauté juive de l'île, parvint, dans un premier temps, à calmer les ardeurs belliqueuses des chrétiens[20]. Toutefois, craignant une persécution imminente, les juifs se hâtèrent d'amasser des armes puis les entreposèrent dans la synagogue de Magona.

Au début du mois de janvier 418[21], Sévère et une moniale du nom de Théodora eurent, simultanément, la même vision nocturne : une veuve juive, de noble apparence, les appelait à semer ses champs et à les cultiver. Pour Sévère, cette femme, qui représentait la synagogue, appelait l'évêque à semer la parole de l'Évangile parmi les juifs. À peu près au même moment, le juif Théodore eut aussi, à son tour, une vision. Alors qu'il se voyait entrer, comme à son habitude, dans la synagogue de Magona, douze hommes lui barrèrent la route. Théodore y vit à l'intérieur un lion, dont la vue l'effraya ; il se réfugia alors chez un coreligionnaire nommé Reuben, puis il alla chercher consolation auprès d'une mère qui lui était apparentée (*matrem propinquam*). Pour Sévère, qui apprit le contenu de cette vision, l'interprétation était nette : le lion était celui « de la tribu de Juda, la racine de David » (*de tribu Iuda, radix David*)[22], à savoir Jésus, qui occupait désormais la synagogue. La « mère » qui réconforta Théodore était l'Église, auprès de laquelle les juifs pouvaient dorénavant trouver refuge.

Le 2 février 418[23], les chrétiens de Iamona, à la tête desquels de trouvait Sévère, traversèrent l'île de part en part pour rejoindre Magona, sur la côte orientale. Ils comptaient organiser un débat public autour de la Loi (*de lege conflictum*) avec les juifs, dans l'église de Magona. Cependant les juifs refusèrent car c'était un sabbat. Alors que la tension était à son comble, des femmes juives se mirent à lancer des pierres, depuis leur fenêtre, sur la foule des chrétiens assemblés dans les rues de Magona. Les chrétiens répliquèrent et une émeute s'ensuivit. Ils se ruèrent vers la synagogue, qu'ils saccagèrent et dont ils pillèrent la vaisselle en argent et les livres sacrés. La synagogue prit feu et fut

---

19. *Ep. Sev.*, 5, 1-2. Éd. S. Bradbury, p. 84 : *Denique statim intercisa sunt etiam salutationis officia, et non solum familiaritatis consuetudo divulsa est, sed etiam noxia inveteratae species caritatis ad odium temporale, sed pro aeternae salutis amore, translata est. In omnibus plateis adversus Iudaeos pugnae legis, in omnibus domibus fidei proelia gerebantur.*

20. *Ep. Sev.*, 7, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84).

21. Voir *Ep. Sev.*, 10-11 (éd. S. Bradbury, p. 86-90).

22. *Ep. Sev.*, 11, 8 (éd. S. Bradbury, p. 90). Cf. Ap. 5, 5.

23. Voir *Ep. Sev.*, 12-14 (éd. S. Bradbury, p. 90-94).

complètement détruite. À la suite de cette « victoire » (*victoria*), les chrétiens se rendirent à l'église pour y rendre grâces à Dieu et le prier d'exposer à la lumière la « mécréance » (*infidelitas*) des juifs de l'île[24].

Le 3 février[25], le juif Reuben, que Théodore avait rencontré au cours de sa vision nocturne, fut le premier à se convertir au christianisme au lendemain de la destruction de la synagogue de Magona. Sévère le qualifie dans sa lettre de « premier-né » (*primogenitus*) car il fut le premier à se convertir, rappelant que, en Gn 35, 23, Ruben est aussi appelé le « premier-né de Jacob ».

À partir du 4 février, trois jours durant[26], Théodore engagea un débat avec les chrétiens, à l'emplacement de la synagogue détruite. Mais le savant juif se montra invincible :

> Là, après que Théodore, débattant hardiment au sujet de la Loi, tourna en dérision et renversa tout ce qu'on lui objectait, l'assemblée des chrétiens, qui voyait qu'il ne pouvait être vaincu par des paroles humaines, implora alors le secours du ciel[27].

Alors les chrétiens, en dernier recours, lancèrent ce cri au docteur de la Loi : « Théodore, crois au Christ » (*Theodore, credas in Christum*)[28]. Mais Sévère rapporte que les juifs comprirent autrement : « Théodore a cru au Christ » (*Theodorus in Christum credidit*)[29]. La panique s'empara des juifs, comprenant par erreur que leur chef s'était converti au christianisme. Dans la confusion, Reuben conseilla à Théodore de se convertir. Ce dernier accepta, mais à la condition qu'il réunît, dans un premier temps, tous ses coreligionnaires afin de s'adresser à eux et de les gagner à ses vues. Entre-temps, deux nobles juifs, Mélèce, le jeune frère de Théodore, et Innocent (Innocentius), s'étaient enfuis dans les montagnes après l'annonce de la prétendue conversion de Théodore. Mais, manquant de courage et ne pouvant réprimer l'écho lancinant du nom du Christ dans leur cœur (*Christi nomen ingerere incessabili clamore non desinit*), ils décidèrent de rebrousser chemin et de retrouver Théodore[30].

---

24. *Ep. Sev.*, 14 (éd. S. Bradbury, p. 94).

25. *Ep. Sev.*, 15 (éd. S. Bradbury, p. 94-96).

26. Voir *Ep. Sev.*, 16-18 (éd. S. Bradbury, p. 96-106).

27. *Ep. Sev.*, 16, 3. Éd. S. Bradbury, p. 96 : *Ibi Theodorus cum audacter de lege contendens omnia quae obiciebantur irrideret atque perverteret, populus Christianus videns quia verbis superari non posset humanis, auxilium de caelo imploravit.*

28. *Ep. Sev.*, 16, 4 (éd. S. Bradbury, p. 96).

29. *Ep. Sev.*, 16, 7 (éd. S. Bradbury, p. 96).

30. *Ep. Sev.*, 18 (éd. S. Bradbury, p. 100-108).

Après cet intermède de trois jours, le 6 février[31], Théodore dut faire face à une rébellion fomentée par Galilæus et Cécilien qui, impatients de se convertir au christianisme par crainte de persécutions, se mirent à blâmer Théodore pour ses atermoiements. Sans son accord, ils décidèrent de se convertir, se rendirent à l'église et furent rejoints par « beaucoup de juifs » (*multosque Iudaeorum*)[32].

La lettre-encyclique de Sévère relate ensuite deux miracles qui eurent lieu le même jour. À la quatrième heure, une fine grêle, appelée *argistinum* dans la langue locale (*gentili sermone*)[33], se mit à tomber. Par miracle, lorsque cette grêle cessa, de petites boules au goût de miel restèrent au sol. Pour les juifs de l'île, ce signe divin était une réminiscence de la manne du désert, que les fils d'Israël mangèrent après leur sortie d'Égypte[34]. Ensuite, à la septième heure, alors que les fidèles chrétiens se réunissaient pour la célébration eucharistique, une boule de feu, de la taille d'un homme, apparut dans le ciel. Cette apparition laissa Sévère perplexe ; il ne peut dire si c'est un ange ou Étienne lui-même[35]. Toutefois, il rapporte que les juifs crurent que la colonne de feu, qui les avaient guidés lors de la traversée de la Mer Rouge, était de nouveau apparue sous cette forme[36]. Mais pour Sévère, ces signes révélaient indubitablement que Dieu, comme il conduisit jadis les juifs hors de la servitude d'Égypte, menait désormais les juifs de Minorque hors de l'infidélité et de la perfidie afin de les guider auprès du Christ.

Le 7 février[37], Théodore, craignant que sa femme ne le quittât s'il se convertissait, préféra retarder la conversion de sa communauté. Cependant, pressé par ses coreligionnaires, il décida de se rendre avec les autres juifs en direction de l'église de Magona, en signe de conversion définitive au christianisme. Pour Sévère, « c'est toute la synagogue, comme débarrassée d'une entrave, qui conflua à l'église » (*omnis, tamquam remoto obice, ad ecclesiam synagoga confluxit*)[38]. Artémisia, l'épouse du noble Mélèce, s'était réfugiée à la suite de la conversion de son mari dans une grotte depuis trois jours,

31. Voir *Ep. Sev.*, 20, 12 (éd. S. Bradbury, p. 110-114).

32. Voir *Ep. Sev.*, 19 (éd. S. Bradbury, p. 108-110).

33. Voir *Ep. Sev.*, 20, 13 (éd. S. Bradbury, p. 112). La langue ici désignée doit être le punique, qui était manifestement encore parlé sur l'île à l'époque de Sévère (cf. J. Closa Farres, « Sermo Punicus... », p. 192-194).

34. Cf. Ex 16.

35. *Ep. Sev.,* 20, 12 : « Cependant, que cela fût un ange ou saint Étienne lui-même, ou bien la nature de cette chose qui se manifesta, demeure encore aujourd'hui incertain ». Éd. S. Bradbury, p. 112 : *Verum hoc, utrum angelus an ipse sanctus Stephanus an vere id quod visum est fuerit, incertum etiam nunc est.*

36. Cf. Ex 14.

37. Voir *Ep. Sev.*, 21-25 (éd. S. Bradbury, p. 114-118).

38. *Ep. Sev.*, 21, 4 (éd. S. Bradbury, p. 114).

accompagnée de quelques servantes. Mais, après un miracle dont elle bénéficia, elle revint en ville puis accepta de se convertir[39].

Depuis quatre jours[40], les chrétiens tentaient de convertir la femme d'Innocent, lequel avait accompagné Mélèce dans sa fuite mais s'était finalement converti avec ce dernier. Face à l'intransigeance de son épouse, Innocent suggéra à Sévère et aux chrétiens d'occuper sa maison tant qu'elle ne se convertirait pas. Le 8 février, les intimidations des chrétiens eurent raison de la femme d'Innocent ; elle accepta le christianisme.

Le lendemain, le 9 février[41], la belle-sœur d'Innocent, qui était partie en exil, décida finalement de revenir sur l'île et de demander le baptême auprès de Sévère de Minorque. L'évêque termine son épître en rappelant que cinq cent quarante personnes furent converties durant les huit jours où eurent lieu ces événements[42]. Les juifs, sur leurs propres deniers, construisirent une nouvelle basilique (*novam basilicam*) sur les ruines de la synagogue de Magona[43]. Enfin, dans une exhortation ultime, Sévère encourage explicitement ses lecteurs à faire preuve de zèle « contre les juifs » (*adversum Iudaeos*) : « C'est pourquoi, si vous reconnaissez, avec déférence, la parole d'un homme indigne et pécheur, revêtez alors le zèle du Christ contre les juifs, mais seulement pour leur salut éternel[44]. »

2. De puissants rivaux : Théodore et le judaïsme synagogal de Minorque

Si la lettre de Sévère reste peu diserte sur la situation des chrétiens de Minorque, en revanche, elle contient de nombreux renseignements sur les juifs de l'île. La population se répartit entre les deux principales villes de l'île, fondées par les Carthaginois, Iamona (Ciudadela) sur la côte ouest et Magona (Mahón) sur la côte est[45]. Sévère, dont la charge épiscopale s'étend sur les deux cités[46], précise que la plupart des

39. *Ep. Sev.*, 24 (éd. S. Bradbury, p. 116-118). Sévère rapporte que l'eau de pluie d'une cuve (*lacus*) se situant dans un vignoble se changea en liquide melliflu. Ce miracle convainquit Artémisia d'accepter le Christ. Aux yeux de l'auteur de l'épître, ce miracle était comparable à celui des eaux de Mara (Ex 15, 23-25), qui devinrent douces lorsqu'on y jeta un morceau de bois.

40. Voir *Ep. Sev.*, 26-27 (éd. S. Bradbury, p. 118-120).

41. Voir *Ep. Sev.*, 28 (éd. S. Bradbury, p. 120-122).

42. *Ep. Sev.*, 29, 2 (éd. S. Bradbury, p. 122).

43. Voir *Ep. Sev.*, 30, 2 (éd. S. Bradbury, p. 122).

44. *Ep. Sev.*, 31, 2. Éd. S. Bradbury, p. 124 : *Quamobrem si indigni et peccatoris verbum dignanter admittis, zelum Christi adversum Iudaeos sed pro eorumdem perpetua salute suscipite.*

45. Sur ces deux villes à l'époque romaine, voir L. Pericot García, *The Balearic Islands*, Thames and Hudson, Southampton, 1972, p. 127-128. Cf. *Ep. Sev.*, 2, 5 (éd. S. Bradbury, p. 80).

46. Cf. *Ep. Sev.*, 2, 6 (éd. S. Bradbury, p. 80).

juifs vivent à Magona, tandis que Iamona est une ville exclusivement chrétienne, dans laquelle aucun juif ne peut pénétrer sans encourir une mort subite[47]. En *Ep. Sev.*, 3, 5-6, l'évêque déclare :

> Tandis qu'aucun des juifs, que l'on compare à juste titre à des loups et des renards pour leur cruauté et leur fourberie, n'osait s'approcher de Iamona, fût-ce au nom du droit d'hospitalité, Magona grouillait de tant de foules juives, tels des couleuvres et des scorpions, que l'Église du Christ y était quotidiennement mordue par eux[48].

La présentation de Sévère, malgré sa partialité, peut-elle toutefois apporter un éclairage sur la situation des Juifs de Minorque à son époque ? Malheureusement, les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques pour les Baléares sont insuffisantes pour étayer avec plus d'acribie les propos de Sévère. Une douzaine d'inscriptions chrétiennes, seulement, ont été découvertes pour les Ve et VIe siècles ; en outre, toutes, sauf une, proviennent de Majorque[49]. Quatre églises chrétiennes datant des Ve et VIe siècles ont été identifiées à Minorque : Puerto de Fornells, Iletta del Rey, Fornás de Torelló et San Bou[50]. La découverte de ces quatre édifices, qui compense la pauvreté des témoignages épigraphiques, semble indiquer une présence chrétienne assez forte à Minorque au Ve siècle. En revanche, notre connaissance des juifs de Minorque à cette époque dépend uniquement de l'*Epistula Severi*. Si la présence juive dans la péninsule ibérique est attestée dès le Ie siècle de notre ère[51], l'archéologie et l'épigraphie minorquines n'ont, à ce jour, rien révélé. Toutefois, comme le révèle la lettre de Sévère, les juifs de Minorque paraissent installés depuis longtemps sur l'île et y sont parfaitement intégrés. Cette diaspora minorquine se constitua peut-être, selon L. García Iglesias, dès l'époque hellénistique, au moment où les juifs d'Alexandrie entreprirent de nombreux voyages commerciaux en Méditerranée occidentale[52]. Ensuite, la diaspora espagnole crût, selon toute probabilité, dès 70 après la première guerre juive, puis dans les années 130, à la suite de la révolte de Bar Kochba réprimée par l'empereur

47. Cf. *Ep. Sev.*, 3 (éd. S. Bradbury, p. 80-82).

48. Éd. S. Bradbury, p. 82 : *Cum igitur Iamonam nullus Iudaeorum, qui lupis ac vulpibus feritate atque nequitia merito comparantur, ne hospitii quidem iure succedere audeat, Magona tantis Iudaeorum populis velut colubris scorpionibusque fervebat, ut quotidie ab his Christi ecclesia morderetur.*

49. Voir C. Veny, *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe*, Rome, Consejo superior de investigaciones científicas — delegación de Roma, 1965.

50. Se référer à P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*, Madrid — Valladolid, Instituto Enrique Florez, 1967, p. 15-28.

51. Voir W. P. Bowers, « Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle », JTS, N.S., 26 (1975), p. 395-402.

52. Voir L. García Iglesias, *Los judios en la España antigua*, Madrid, ediciones Cristiandad, 1978, p. 38-41.

Hadrien[53]. En outre, le port de Magona, ouvert sur la Méditerranée orientale, se situait à un point névralgique des routes commerciales en direction de l'Occident. La présence d'une forte communauté juive, comme dans la plupart des villes maritimes de la Méditerranée, n'a rien de surprenant. Pour mieux connaître la vie religieuse et sociale des juifs de l'île, la lettre-encyclique de Sévère reste notre seule source, en dépit de ses vues biaisées. Une lecture critique du document permet cependant de révéler quelques aspects notables de ce judaïsme insulaire.

D'emblée, Sévère présente la communauté juive comme celle qui domine l'île, au détriment des chrétiens ; dans la ville de Magona, en particulier, les chrétiens sont en position d'infériorité et paraissent, selon les mots de Sévère, pâtir de cette situation[54]. Si cette insistance sur la faiblesse des chrétiens face aux juifs est très certainement un artifice rhétorique de Sévère en vue de mieux mettre en valeur la conversion au christianisme de cette puissante communauté[55], la description de l'évêque n'en demeure pas moins crédible. En effet, une analyse du texte de Sévère révèle que la communauté juive de Minorque détenait un prestige social, culturel et religieux qui éclipsait, de loin, celui de la communauté chrétienne voisine[56].

Parmi les figures juives de Magona au sujet desquelles Sévère fournit le plus de renseignements se trouve, en premier lieu, Théodore, le chef de la synagogue. Ce dernier jouit d'une autorité (*auctoritas*) particulière, qui s'avère suffisante pour mettre un terme, provisoirement, aux velléités belliqueuses des chrétiens[57]. Cette autorité s'étend non seulement sur les juifs de l'île mais aussi sur les chrétiens : « Le peuple juif se fiait en particulier à l'autorité (*auctoritate*) et à la science (*peritia*) d'un certain Théodore qui se distinguait, non seulement parmi les juifs mais aussi les chrétiens de cette même ville, par sa richesse et les honneurs mondains[58]. » Sévère le qualifie même de *patronus municipum*, le « patron des citoyens » de l'île[59]. Cette légitimité, reconnue par juifs et chrétiens de Minorque, fut très certainement acquise lorsqu'il exerça, quelques années auparavant, la charge de *defensor civitatis* de l'île[60]. Le détenteur de cette charge, créée à

53. Cf. L. García Iglesias, *Los judios*..., p. 43-50.

54. Cf. *Ep. Sev*., 3, 6 ; 6, 4 ; 8, 3.

55. Cf. S. Bradbury, *Letter*..., p. 29.

56. Voir surtout, à ce sujet, F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung... », p. 313-319. Cf. É. Demougeot, « L'évêque Sévère... », p. 22 ; E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca... », p. 120-121.

57. Voir *Ep. Sev*., 7, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84).

58. *Ep. Sev*., 6, 1. Éd. S. Bradbury, p. 84 : *Iudaeorum populus maxime cuiusdam Theodori auctoritate atque peritia nitebatur, qui non solum inter Iudaeos verum etiam inter Christianos eiusdem oppidi, et censu et honore saeculi praecipuus erat*.

59. *Ep. Sev*., 6, 3 (éd. S. Bradbury, p. 84).

60. Voir *Ep. Sev*., 6, 3 (éd. S. Bradbury, p. 84). Au sujet du *defensor*, voir les articles de F. Jacques, « Le défenseur de la cité d'après la lettre 22* de saint Augustin », REAug 32 (1986), p. 56-73 ; A. Laniado, « Le christianisme et l'évolution des institutions municipales du Bas-Empire : l'exemple du *defensor civitatis* »,

l'époque de Valentinien Ier (364-375)[61], avait pour tâche de protéger les citoyens, en particulier les plus démunis, des abus perpétrés par les percepteurs municipaux, l'aristocratie locale et les agents de l'autorité centrale[62]. En outre, le *defensor* était élu, selon une constitution d'Honorius de 409[63], par un corps composé de l'évêque, du clergé, des *honorati*, des *possessores*[64] et des curiales ; ensuite son élection était ratifiée par le préfet du prétoire. Ainsi le *defensor* était-il non seulement reconnu comme une autorité de premier plan au niveau local, mais il était aussi approuvé par la plus haute instance administrative régionale, la préfecture du prétoire. À Minorque, bien qu'il séjournât à Magona, le *defensor* exerçait très certainement sa juridiction sur la totalité de l'île[65]. En conséquence, Théodore, ancien *defensor*, devait jouir d'une puissante légitimité auprès de la population minorquine, d'autant qu'il avait été aussi élu par l'évêque et le clergé chrétien de l'île.

À l'époque de la rédaction de la lettre de Sévère, c'est un autre juif, Cécilien, qui assurait la charge de *defensor* ; il était, lors des événements, de 418, le plus haut magistrat civil à Magona. Sévère reconnaît en lui un homme digne (*honestus*) et éminent (*praecipuus*)[66]. Ce ton laudatif, dans un sermon où l'évêque ne cesse d'agonir les juifs, s'explique probablement par le fait que Sévère lui-même prit part à l'élection de Cécilien, conformément aux stipulations de la constitution de 409.

Outre son rayonnement politique, Théodore était un riche propriétaire terrien[67]. En *Sev*., 7, 1[68], il est rapporté que Théodore s'était absenté à Majorque pour y inspecter ses propriétés (*possessio*). On sait aussi que sa belle-sœur Artémisia possédait des servantes (*ancillulae*)[69]. Enfin, au prestige politique et économique s'ajoutait l'aura religieuse. Théodore est ainsi décrit, dans l'épître de Sévère, comme un « docteur de la Loi » (*legis doctor*) et un « Père des Pères » (*pater pateron*)[70]. Si le titre grec de *pater*

---

dans J.-U. Kraus et C. Witschel (éds), *Die Stadt in der Spätantike — Niedergang oder Wandel ?*, Stuttgart, F. Steiner, 2006, p. 319-334.

61. Voir *CTh* I, 29, 1 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 64).

62. Pour un exposé détaillé des fonctions et devoirs du *defensor*, voir F. Jacques, « Le défenseur... », p. 58-64.

63. Voir *CJ* I, 55, 8 (éd. P. Krueger, II, p. 91).

64. Les honorati désignaient les dignitaires et fonctionnaires impériaux domiciliés dans la cité ; quant aux possessores, il s'agissait de propriétaires et notables municipaux qui ne faisaient pas partie de la curie (voir A. Laniado, « Le christianisme et l'évolution... », p. 324).

65. Cf. S. Bradbury, *Letter*..., p. 29-30.

66. Voir *Ep. Sev*., 19, 6 (éd. S. Bradbury, p. 108).

67. Cf. F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung... », p. 313-314.

68. Éd. S. Bradbury, p. 84.

69. Voir *Ep. Sev*., 24, 2 (éd. S. Bradbury, p. 116).

70. Voir *Ep. Sev*., 6, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84).

pateron, également attesté par l'épigraphie[71], peut être rapproché des *patres synagogae* de la législation impériale[72], on ne sait pas exactement quelles fonctions il recouvrait à Minorque. Toutefois, on peut faire l'hypothèse que Théodore exerçait la fonction de chef de la communauté juive de Magona, à l'instar de l'archisynagogue antique[73]. D'ailleurs, le frère de Théodore le qualifie de colonne de la synagogue (*columna synagogae*)[74]. Or, deux autres juifs du l'*Epistula Severi*, Cécilien et Florian, sont appelés *patres Iudaeorum*[75]. Mais si Théodore, Cécilien et Florian étaient manifestement tous trois des membres de l'élite juive de l'île, Théodore, qui seul reçoit le titre de *pater pateron*, était sans nul doute le chef de la synagogue de Magona et l'autorité suprême du judaïsme minorquin lors de la persécution de 418. Cela est amplement corroboré par le témoignage de l'*Epistula Severi*, qui dépeint Théodore comme le chef et le porte-parole des juifs de Magona.

Les juifs de Minorque, comme le souligne Sévère, se distinguaient par leur érudition et leur culture. D'une part, la communauté pouvait se targuer d'avoir plusieurs docteurs de la Loi, experts dans l'Écriture et son exégèse[76]. D'autre part, certains d'entre eux, comme Innocent, avait apparemment bénéficié d'une éducation classique car Mélèce dit de lui qu'il était « non seulement versé dans les lettres latines, mais aussi dans les lettres grecques » (*non solum Latinis verum etiam Graecis litteris eruditus*)[77]. Cela contraste avec les propos de Consentius, ami et collaborateur littéraire de Sévère, qui peinait à trouver à Minorque quelque homme de *paideia* de confession chrétienne ; dans les îles Baléares, dit-il, « il est très rare de rencontrer un chrétien, je ne dirais pas instruit, mais même fidèle » (*in quibus non dicam doctum, sel vel fideliter christianum invenire rarissimum est*)[78].

Enfin, certains des membres du *populus Iudaeorum* de Minorque avaient des liens avec l'aristocratie impériale. C'est le cas d'Artémisia, *femina nobilissima*[79], qui était l'épouse de Mélèce et la belle-sœur de Théodore. D'après Sévère de Minorque,

71. Voir CIJ, I^2, n°619b.

72. Voir *CTh* XVI, 8, 4 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 887) ; cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris, Geuthner, 1914, p. 448-449. Deux inscriptions juives font également référence au titre de πατὴρ συναγωγῆς (voir CIJ, I^2, n°319 ; 494).

73. J. Juster, *Les Juifs*..., I, p. 450-453.

74. *Ep. Sev.*, 18, 18 (éd. S. Bradbury, p. 106).

75. Voir *Ep. Sev.*, 19, 8 (éd. S. Bradbury, p. 108). La *pater Iudaeorum* Cécilien, en *Ep. Sev.*, 19, 8, signale qu'il est en seconde position derrière le *pater pateron* Théodore (voir éd. S. Bradbury, p. 108 : *cum sim in honore synagogae post Theodorum primus*).

76. Voir *Ep. Sev.*, 21, 5 (éd. S. Bradbury, p. 114). Cf. S. Bradbury, *Letter*..., p. 31-32.

77. *Ep. Sev.*, 18, 15 (éd. S. Bradbury, p. 104).

78. Augustin d'Hippone, *Lettre* 12*, 4 (éd. J. Divjak et trad. J. Wankenne, BA 46 B, p. 234-235).

79. *Ep. Sev.*, 24, 1 (éd. S. Bradbury, p. 116).

Artémisia était aussi la fille du comte Litorius[80], connu comme *comes rei militaris* en Gaule entre 435 et 437, puis *magister utriusque militiae* en 439, officiant en second derrière Flavius Ætius, le plus célèbre général romain de l'époque[81]. Selon les dires de Sévère, en 418, Litorius avait gouverné récemment (*nuper*) la province des Baléares mais il était devenu désormais *comes*. Ainsi, si les données fournies par Sévère sont correctes, Litorius devait exerçait la charge de « gouverneur » (*praeses*), lorsque, entre 369 et 389, les Baléares devinrent une région autonome distincte de l'Hispania Tarraconensis[82].

Le judaïsme minorquin que Sévère nous décrit se distinguait ainsi par sa parfaite intégration dans le tissu économique, social et politique de l'Empire. Que la plus haute charge administrative de l'île, celle du *defensor civitatis*, fut confiée successivement à deux juifs, Théodore et Cécilien, constitue un signe probant de cette bonne cohabitation entre les communautés. Cette singularité des juifs de Minorque nous convie à formuler l'hypothèse que ce judaïsme pourrait être de type non rabbinique ou, pour reprendre la terminologie de S. C. Mimouni, un judaïsme de type synagogal[83]. En effet, en premier lieu, Sévère ne mentionne aucun rabbin parmi les juifs de Minorque. Le terme de « rabbin », même sous sa forme courante latine *rebbi*[84], est totalement absent de l'épître. Deuxièmement, la hiérarchie religieuse de la communauté semble autonome et ne dépend pas d'un modèle rabbinique palestinien. Au sommet de la hiérarchie se trouve le *pater pateron*, sous lequel se placent plusieurs *patres Iudaeorum*. Il existait également des *legis doctores*, dont on ne sait pas s'ils formaient un corps à part entière. Toutefois, le *pater pateron* minorquin devait être issu des rangs des docteurs de la Loi[85]. Troisièmement, Sévère ne signale pas que les juifs allèguent d'autres textes que les Écritures (*scripturae*) lors des débats avec les chrétiens ; c'est seulement des livres de la Loi (*de lege*) que les juifs tirent leurs arguments puis les exposent à leurs contradicteurs chrétiens, lesquels peuvent y répondre car ils s'appuient aussi sur la même source scripturaire[86]. Quatrièmement, Sévère laisse entendre que la synagogue était richement décorée ; « tous ses ornements » (*omnia eius ornamenta*) partirent en fumée lorsque les

80. Voir *Ep. Sev.*, 24, 2 (éd. S. Bradbury, p. 116).

81. Voir PLRE, II, p. 684-685.

82. Cf. F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung... », p. 315 ; S. Bradbury, *Letter...*, p. 35.

83. Voir S. C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012, p. 533-566. Voir également l'article de fond de J. Costa, « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogal" », JA/AJ 3 (2015), p. 63-218.

84. Cf. S. J. D. Cohen, « Epigraphical Rabbis », JQR 72 (1981-1982), p. 1-17, surtout p. 2-3.

85. Cf. *Ep. Sev.*, 6, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84).

86. Voir Cf. *Ep. Sev.*, 12, 6 ; 16, 3 ; 21, 5 (éd. S. Bradbury, p. 90 ; 96 ; 114). En *Ep. Sev.*, 19, 9 (éd. S. Bradbury, p. 110), Cécilien reconnaît que les chrétiens citent inlassablement les Écritures (*innumerabilibus scripturarum testimoniis*) mais qu'ils ne peuvent ni vaincre Théodore, qui est plus compétent que tous les autres (*peritior reliquis*), ni les docteurs de la Loi juifs.

chrétiens mirent le feu à l'édifice. De plus, les chrétiens, avant la destruction de la synagogue, la pillèrent de tous ses objets en argent (*argenteo*)[87]. La présence de cette décoration peut être rapprochée de l'abondante ornementation des synagogues non rabbiniques de l'Antiquité que l'archéologie a mises au jour[88]. Enfin, cinquièmement, les juifs de l'île n'utilisaient pas l'hébreu comme langue liturgique ; le fait que Sévère préserve le titre grec de *pater pateron* indique que le grec était la langue du culte synagogal[89]. De plus, les juifs portent seulement des noms latins ou latinisés (Theodorus, Cæcilianus, Innocentius, Florianus, Galilæus) ; le prénom Reuben, qui aurait été porté par le premier juif converti, est une exception[90].

Ces quelques éléments épars nous permettent d'esquisser le caractère et l'organisation du judaïsme minorquin en ce début du ve siècle. Il en ressort une hiérarchie originale, un philhellénisme marqué et un recours à la seule Loi écrite. S'il faut rester prudent quant à la nature du judaïsme minorquin, ces quelques données semblent toutefois révéler l'existence d'un judaïsme de type non rabbinique à Minorque. La condition insulaire de ce judaïsme en a probablement conservé les traits les plus originaux et les plus caractéristiques pendant plusieurs siècles.

3. « Il est dangereux de dissimuler les miracles du Christ » : les formes de la persécution antijuive chez Sévère de Minorque

Réfutant B. Blumenkranz, J. Wankenne et B. Hambenne reconnaissent que si Sévère est disposé à user de violence contre les juifs, il se montre surtout « un partisan de la conciliation », qui « préfère user de douceur et de persuasion plutôt que d'employer la force et la ruse ». Ils ajoutent : « Il serait certes exagéré de voir en lui un fanatique enragé contre les infidèles et résolu à se servir de n'importe quelle méthode pour les amener à se convertir[91]. » Pourtant, le ton quelquefois conciliant de l'évêque ne doit pas faire illusion. La douceur et la magnanimité que Sévère souligne complaisamment à son propre sujet est, en effet, une stratégie rhétorique visant à légitimer son rôle et son action ; face à l'obstination des juifs, Sévère veut se montrer

87. *Ep. Sev.*, 13, 13 (éd. S. Bradbury, p. 94).

88. Voir S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E to 640 C.E.*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2001, p. 243-263 ; L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 2000, p. 442-446. Cf. J. Costa, « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogal" », p. 89-101.

89. Cf. S. Bradbury, *Letter...*, p. 32. Sur le grec comme langue liturgique de la diaspora, voir V. Colorni, « L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano », ASD 8 (1964), p. 19-80.

90. Cf. infra p. 447.

91. J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique... », p. 21. Cf. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental : 430-1096*, Paris — La Haye, Mouton & Co, 1960 (EJ 2), p. 89 ; 99.

patient et compréhensif. Pourtant, le prélat, comme l'a bien noté B. Blumenkranz, ne se refuse aucun moyen pour convertir les juifs de l'île. Même si l'auteur ne laisse pas d'attribuer ces multiples conversions au pouvoir du Christ[92], une lecture attentive de l'épître jette une lumière particulière sur les stratagèmes que l'évêque et les chrétiens employèrent pour amener, de gré mais surtout de force, les juifs de l'île à accepter le baptême. Derrière chaque « miracle du Christ » (*miracula Christi*)[93] se joue, en réalité, un drame ; derrière la prétendue providence divine se cache, sous l'épaisseur de l'écriture hagiographique, la funeste résolution d'un évêque sans scrupule.

L'épître de Sévère de Minorque est un document de premier plan pour l'étude de l'antijudaïsme chrétien. Surtout, elle révèle quels furent les moyens mis en place pour convertir brutalement, en moins de huit jours, la quasi-totalité des juifs de l'île. Pour amener les juifs à recevoir le baptême, Sévère et les chrétiens ont recours à :

• *La rupture des relations de voisinage*. Une des premières formes d'agression dont les juifs sont victimes est la cessation de toute relation de voisinage. L'épître relate que, dès l'arrivée des reliques d'Étienne à Minorque, les chrétiens se mettent à haïr leurs voisins juifs. Alors que juifs et chrétiens ne dérogeaient pas à la politesse de se saluer mutuellement (*salutationis officia*) et témoignaient depuis longtemps d'une familiarité réciproque (*familiaritatis consuetudo*), l'*adventus* du saint suscite un tel zèle antijuif de la part des chrétiens que tout bonne entente devient dorénavant impossible (*Ep. Sev.*, 5, 1)[94].

• *Les débats théologiques*. La détérioration des relations entre juifs et chrétiens se manifeste par la tenue de très nombreux débats « sur toutes les places publiques » (*in omnibus plateis*) de l'île. Ces discussions théologiques, qui agitent Minorque, commencent dès l'automne 417 et se poursuivent jusqu'en février 418. Ces débats, concernant essentiellement la Loi (*lex*) et la foi (*fides*), visent surtout à persuader les juifs de leurs erreurs. Toutefois, les chrétiens se montrent inférieurs aux juifs dans leur connaissance de l'Écriture mais, parce qu'ils possèdent la force de la vérité (*veritatis robore*), ils peuvent compter sur le secours divin pour vaincre dans les joutes verbales. Sévère présente les débats comme une bataille rangée (*bellum*) : deux armées (*exercitus*) se font face, utilisant les arguments théologiques, scripturaires et doctrinaux comme autant d'armes (*arma*) utilisées pour abattre l'adversaire. Cependant il appert, à la lecture de la lettre-encyclique, que la persuasion par le débat théologique eut peu d'effets. Le recours à la force est

92. Cf. *Ep. Sev.*, 1, 2 ; 16, 6 ; 18, 1 ; 28, 2 ; 31, 4 (éd. S. Bradbury, p. 80 ; 96 ; 100 ; 120 ; 124). Il est intéressant de noter qu'Étienne ne joue pas de rôle explicite dans ces conversions.

93. *Ep. Sev.*, 1, 1 (éd. S. Bradbury, p. 80).

94. Cf. supra p. 434-435.

inexorable (*Ep. Sev.*, 5, 2 ; 6, 4 ; 8, 1 ; 12, 6 ; 16, 3 ; 19, 9 ; 21, 6)[95].

• *Les restrictions sur le culte*. Lors de l'arrivée des chrétiens de Iamona à Magona, Sévère invite les juifs à engager le débat dans l'église, un jour de sabbat. Les juifs rétorquent, à raison, qu'ils ne peuvent se réunir dans un lieu de culte non juif et poursuivre une telle activité le jour du repos sabbatique. Cet empiètement sur les prescriptions de la religion juive n'a rien de fortuit : Sévère avait à dessein de les empêcher de poursuivre l'exercice de leur religion afin de les affaiblir et d'obtenir plus aisément des conversions (*Ep. Sev.*, 12, 5-6)[96].

• *Les injonctions et menaces de représailles*. À plusieurs reprises, Sévère décrit les chrétiens en train de prier ardemment, et longuement, les juifs de se convertir. Les prières ne cessent que si la personne cède à leurs suppliques. Si cet acte peut paraître inoffensif, il s'agit en réalité d'une injonction insistante et pressante qui doit conduire la personne à la conversion. Face à Théodore, les foules chrétiennes n'hésitent pas à hurler à l'unisson : « Crois en Christ » (*credas in Christum*) afin de le faire fléchir. De même, ces prières insistantes n'étaient sûrement pas exemptes d'intimidations. Ainsi, par exemple, Innocent demande instamment à son épouse de se convertir par « ses menaces et prières » (*vel minis vel precibus*). Cette forme de harcèlement semble avoir été utilisée par la plupart des chrétiens impliqués dans les événements de 418 car, faute de pouvoir rivaliser avec les juifs en matière de science biblique, ils finissent généralement par les implorer par leurs prières. Un épisode intéressant de l'*Epistula Severi* rapporte également que des conversions ont eu lieu en raison des menaces de représailles qui pesaient sur les juifs qui répugnaient encore à se convertir. Face à Théodore, encore hésitant, Galilæus et Cécilien manifestent leur hâte de recevoir le baptême. Galilæus, menacé de mort s'il persévère dans le judaïsme, explique qu'il préfère se convertir. Galilæus n'était pas le seul à éprouver un tel sentiment, car de nombreux autres juifs l'approuvent, le rallient et acceptent le baptême (*Ep. Sev.*, 6, 4 ; 13, 3-5 ; 16, 3-4 ; 27, 3).

• *Fausses rumeurs*. Alors que les chrétiens supplient Théodore de croire en Christ, les juifs présents pensent avoir compris qu'il vient d'accepter de croire en Christ. Bien que Sévère attribue ce malentendu opportun à la puissance divine, il s'agit certainement d'une fausse rumeur que les chrétiens ont fait circulé pour créer le trouble. L'immense émoi suscité par ce bruit atteste l'efficacité de la méthode (*Ep. Sev.*, 16, 6-8).

95. Sur les discussions religieuses comme outil de mission chrétienne auprès des juifs, voir B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens...*, p. 68-75.

96. Cf. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens...*, p. 98-99 sur les restrictions imposées au culte juif en vue d'obtenir des conversions.

• *Le recours à un transfuge*. L'épître révèle que les chrétiens prennent appui sur des juifs fraîchement convertis pour accentuer les divisions au sein de la communauté. Il revient notamment au juif Reuben d'avoir œuvré en faveur de Sévère auprès de Théodore. Sévère a pu mettre à profit ce converti bien disposé, qui restait aux côtés de l'évêque et suivait attentivement ses conseils (*adhaerens lateribus atque consiliis*). En effet, à l'invitation de l'évêque, Reuben parvient, avec tact, à persuader Théodore d'accepter de se convertir alors que la majorité de ses coreligionnaires y sont opposés. D'ailleurs, « Reuben », pourrait ne pas être le véritable nom du premier converti ; le fait que tous les autres juifs de l'île portent des noms latinisés pourrait confirmer cette hypothèse. Sévère a peut-être choisi ce prénom afin de faire concorder son récit avec le verset de Gn 35, 23, qui qualifie Ruben de « premier-né » de Jacob. Sévère certifierait ainsi l'authenticité de l'élection divine de Reuben (*a Domino... electus est*)[97] afin de montrer qu'il devait être le premier converti et un allié de Dieu dans la conversion des juifs de Minorque (*Ep. Sev.*, 15 ; 16, 12-15).

• *Le bannissement*. Lors des événements de 418, beaucoup de juifs prirent la fuite, en se cachant dans les forêts ou en prenant la mer. Même si certains de ces départs semblent volontaires, d'autres s'apparentent à de véritables bannissements. À plusieurs reprises, l'évêque encourage les juifs qui refusent de se convertir à partir. Par exemple, lorsque la belle-sœur d'Innocent apprend la conversion de sa sœur, elle prend le large. Il semble bien qu'elle ait été bannie par l'évêque, qui ne souhaite pas revoir cette femme obstinée que « ni les mots ni les miracles » (*nec verbis nec miraculis*) ne peuvent amener au Christ (*Ep. Sev.*, 16, 9 ; 18 ; 26, 2)[98].

• *La déprédation*. Le pillage d'objets sacrés entreposés dans la synagogue représente une autre forme de persécution infligée aux juifs de l'île. Un esclave, tirant profit de la confusion des événements et attiré par « l'amour du pillage » (*praedae amore attractus*) veut s'emparer d'un objet provenant de la synagogue. Mais l'évêque, qui semble vouloir décider seul de la façon dont les chrétiens peuvent disposer de ces objets, l'en empêche. Après la destruction de la synagogue, les chrétiens s'emparent des livres sacrés (*libri sacri*) et des objets d'argent pour les sauver de la destruction. Cependant, ils décident de restituer les objets en argent, de peur d'être accusés de spoliation (*Ep. Sev.*, 13, 10-13)[99].

---

97. *Ep. Sev.*, 15, 1 (éd. S. Bradbury, p. 94).

98. Cf. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens...*, p. 99-104 sur la menace de bannissement aux juifs qui refusaient le baptême.

99. Une loi de 393 condamne les chrétiens qui détruiraient ou pilleraient une synagogue (voir *CTh* XVI, 8, 9, éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 889). Cf. A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Détroit (Michigan) — Jerusalem, Wayne State University Press — The Israel Academy of Sciences and

• *La violence physique*. En *Ep. Sev.* 13, 6-7, les chrétiens usent de violence physique envers les juifs en leur lançant des pierres, en réplique aux pierres jetées par quelques femmes juives depuis leur balcon. L'évêque tente d'empêcher ses ouailles, en vain, de répondre à la provocation ; cependant il reconnaît qu'il ne peut apaiser le « zèle pour le Christ » (*zelus Christi*) qui anime ses fidèles. De plus, afin d'excuser le subit désir de vengeance des chrétiens, Sévère reconnaît la légitimité de cet assaut en expliquant que, sans nul doute, le Christ l'approuve pleinement (*nutu factum esse nulli dubium sit*). En outre, pour montrer que ces « agneaux du Christ » ne peuvent être accusés de cruauté, aucun des juifs n'a été touché par leurs jets de pierres. À lire Sévère, qui feint la naïveté, ni ce dernier ni ses fidèles ne sont responsables de cet assaut ; ils ne sont que les instruments de la volonté divine (*Ep. Sev*., 13, 6-7).

• *L'occupation d'une maison*. Au cours d'un épisode singulier, le converti Innocent invite tous ses frères chrétiens (*universa fraternitatis multitudo*) à s'installer dans sa maison afin de forcer son épouse à accepter le baptême. Pendant quatre jours entiers, les chrétiens ne quittent pas la femme un seul instant et ne cessent de la harceler par leurs menaces, injonctions et prières insistantes. Dépeints sous les traits de l'armée d'Israël à l'assaut d'Amaleq[100], les chrétiens ne relâchent pas leurs efforts jusqu'à ce que l'épouse d'Innocent cède face à leurs intimidations. Une fois qu'elle a accepté de se convertir, les chrétiens retournent chez eux (*Ep. Sev*., 27, 3-6).

• *La destruction de la synagogue.* L'épisode le plus spectaculaire de la persécution antijuive de 418, et qui eut les conséquences les plus immédiates, est la destruction de la synagogue de Magona. Après l'épisode de la lapidation, les chrétiens se dirigent vers la synagogue et l'occupent. Les juifs se retirent des lieux. C'est alors que le feu embrase l'édifice. Sévère ne précise absolument pas l'origine de ce départ de feu. Le silence de Sévère, qui prend soin de dédouaner les chrétiens de chacun de leurs forfaits, trahit son embarras ; il ne fait guère de doute que ce sont les chrétiens qui ont mis le feu à la synagogue. Après cette « victoire » (*victoria*) triomphale, les chrétiens se rendent à l'église pour y chanter des cantiques à Dieu. C'est bien la destruction de la synagogue qui précipita le cours des événements et entraîna une série de conversions. En effet, dès le lendemain (*postera siquidem die*), un premier juif « reçut le signe du salut » (*signum salutare suscepit*), Reuben. Au terme de cette vague de persécutions et de baptêmes forcés, les juifs furent contraints par l'évêque de bâtir, avec leur argent, une nouvelle

Humanities, 1987, p. 189-191.

100. Ex 17, 8-17.

basilique sur l'emplacement de la synagogue. Sévère ne précise pas si cette église est placée sous le patronage de saint Étienne (*Ep. Sev.*, 13, 13-14 ; 30, 2).

À lire Sévère de Minorque, il est à croire que les chrétiens furent quittes des nombreux crimes qu'ils commirent à l'égard de leurs voisins juifs. En effet, pour l'évêque, le zèle antijuif dont ils étaient animés était l'effet de la puissance du Christ ; la conversion forcée de leurs concitoyens était l'accomplissement de l'économie divine[101]. Cette conversion en masse fut un miracle inattendu, que rien ne laissait augurer. Pourtant, comme pour Augustin à l'égard des donatistes[102], le discours de Sévère au sujet des juifs doit être minutieusement déconstruit et restitué dans ses visées rhétoriques. Bien qu'il ne laisse pas de minorer son rôle[103], Sévère est le véritable instigateur de cette persécution. À l'initiative du grand débat avec les juifs de Magona, Sévère est celui qui mène la foule des chrétiens de Iamona à Magona[104]. C'est aussi celui qui prend possession de la synagogue avec ses fidèles et permet qu'elle soit dévorée par les flammes[105]. Présent à chaque moment décisif, Sévère intervient comme le porte-parole des chrétiens et l'interlocuteur privilégié de Théodore, qu'il cherche à affaiblir en jouant de sa complicité avec Reuben[106]. Surtout, c'est par lui que sont baptisés les juifs et par conséquent, par lui que les conversions s'effectuent et gagnent un nombre croissant de juifs[107]. Derrière le prétendu miracle divin se met ainsi en place une persécution savamment conçue et menée, dont l'évêque est l'organisateur brutal et avisé. D'ailleurs, à la fin de son écrit, Sévère, en prenant la parole à la première personne, laisse entendre qu'il est parvenu à extirper ce mal juif : « Car là où nous avons arraché une infâme forêt notoire de mécréance, les plus fertiles œuvres de la foi ont poussé[108]. »

---

101. Cf. P. C. Dilley, « The Invention of Christian Tradition: "Apocrypha", Imperial Policy, and Anti-Jewish Propaganda », GRBS 50 (2010), p. 609 : « Thus Severus portrays their conversion as helpless submission not to human intimidation and force, but to the benevolent power of God. »

102. Cf. chapitre 8, p. 412-428.

103. Sévère aime se présenter, par un procédé littéraire convenu, comme un homme « indigne » (*indignus* : *Ep. Sev.*, 4, 1 ; 31, 2) et comme le « dernier des pécheurs » (*ultimum omnium peccatorum* : *Ep. Sev.*, 10, 3).

104. *Ep. Sev.*, 12, 1-3 (éd. S. Bradbury, p. 90).

105. *Ep. Sev.*, 13 (éd. S. Bradbury, p. 90-92).

106. *Ep. Sev.*, 15 ; 16, 12-16 (éd. S. Bradbury, p. 94-96 ; 98).

107. *Ep. Sev.*, 17 ; 22 (éd. S. Bradbury, p. 100 ; 116).

108. *Ep. Sev.*, 30, 2. Éd. S. Bradbury, p. 122 : *Nam unde insignem perfidiae eruimus silvam, illic laetissima fidei opera pullularunt*.

Ainsi Sévère se présente-t-il comme le restaurateur de l'orthodoxie religieuse et de l'ordre divin sur l'île de Minorque, au terme d'une persécution dont il fut l'instigateur essentiel. Si son rôle ne peut être minoré, il reste à déceler les motivations qui justifièrent et guidèrent son entreprise.

B. Un saint patron au service de l'antijudaïsme impérial et ecclésiastique

Pour quelles raisons l'évêque a-t-il mené cette persécution et soumis les juifs à son autorité en recourant au baptême forcé ? L'*adventus* d'Étienne a sûrement représenté un prétexte opportun pour les projets de l'évêque. Toutefois, cette arrivée des reliques ne suffit pas pour rendre compte de cette soudaine poussée d'antijudaïsme. En effet, elle s'inscrit non seulement dans la spécificité du contexte minorquin mais aussi dans l'évolution des rapports entre juifs et chrétiens au tournant des IVe et Ve siècles. C'est à la lumière de cet environnement particulier que nous tenterons d'élucider les motivations de Sévère et de caractériser son usage de la figure d'Étienne, celui d'un saint servant la cause de l'antijudaïsme des chrétiens de Minorque.

*1. L'*Épître de Sévère, *un traité* adversus Iudaeos *? Étienne et la rhétorique antijuive dans l'Antiquité tardive*

L'arrivée à Minorque d'un saint comme Étienne n'est sûrement pas étrangère à la tournure que prirent les événements en 418. En effet, la figure d'Étienne, que le chapitre 7 des *Actes des apôtres* présente à la fois comme le bourreau et la victime des juifs, fut perçue par les chrétiens de l'Antiquité comme l'adversaire, par excellence, des juifs, comme l'affirme M. Simon :

> Le protomartyr, le plus violemment antijuif de tous les confesseurs de l'Église primitive, victime directe, au même titre que son Maître, de la *perfidia iudaica*, s'est spécialisé après sa mort dans la lutte contre le judaïsme[109].

À ce titre, il n'est pas surprenant que, pour l'auteur de la *Révélation d'Étienne*, le protomartyr ait été le premier à avoir engagé la guerre du Seigneur contre les juifs (*qui primus adversus Iudaeos dominica bella bellavit*)[110]. De même, aux yeux de Sévère, l'*adventus* du saint à Minorque inaugurait une guerre (*pugna*, *proelium, certamen*,

109. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard, 1964, p. 427.

110. *Rév. Ét. lat. B*, VI, 36, éd. S. Vanderlinden, p. 211.

bellum)[111] entre deux camps, chacun dirigé par son propre chef, Étienne d'un côté et Théodore de l'autre. Étienne est celui qui assiste les chrétiens dans leur prédication contre les juifs (*adversus Iudaeos*)[112] et les incite à prendre les armes contre ces « couleuvres et scorpions » qui infestent Minorque[113]. En *Ep. Sev.*, 6, 4, Sévère affirme :

> Cependant, les chrétiens, humbles dans leur cœur et leur force physique, mais supérieurs par la vigueur de la vérité, imploraient l'assistance de leur patron Étienne jusqu'à ce que les deux armées, après être convenues d'un jour pour le débat, se séparassent un temps après avoir conclu une trêve[114].

Cette présentation d'Étienne, comme celui qui combat les juifs par ses arguments, n'est pas nouvelle dans l'homilétique chrétienne. Le discours d'Étienne en Ac 7 a généralement été interprété par les Pères comme le réquisitoire virulent d'un chrétien à l'égard des juifs et de leurs institutions, notamment le Temple de Jérusalem. À la fin du IVe siècle, Grégoire de Nysse (vers 335-395) décrit Étienne sous les traits d'une docile brebis, mais d'une brebis qui déchire ses adversaires juifs par ses arguments :

> Le porteur du Christ entra dans le Sanhédrin des meurtriers du Christ ; la brebis fit irruption dans l'assemblée[115] des loups. Cependant ce n'était pas simplement une brebis jetée aux fauves, mais une brebis menée paître par le Christ et luttant contre les loups. Car, tandis qu'ils enrageaient et frémissaient de colère en mettant en pièces le troupeau par des accusations et des menaces, lui, Étienne, les déchirait davantage avec ses arguments qu'avec des accusations et des menaces, comme eux le faisaient[116].

Une homélie de Proclus (mort en 446) présente Étienne comme le pourfendeur de la synagogue : « Contre les juifs, voici Étienne : il a flétri en effet la Synagogue qui

111. Cf. *Ep. Sev.*, 5, 2 ; 6, 4 ; 9, 1 (éd. S. Bradbury, p. 84 ; 86).

112. *Ep. Sev.*, 5, 1 ; 31, 2 (éd. S. Bradbury, p. 84 ; 124).

113. *Ep. Sev.*, 3, 6 (éd. S. Bradbury, p. 82).

114. *Ep. Sev.*, 6, 4. Éd. S. Bradbury, p. 84 : *Christiani autem, ut corde ita etiam et viribus humiles sed veritatis robore superiores, patroni Stephani auxilium deprecabantur, donc utrique exercitus, cum iam diem certaminis condixissent, datis tunc indutiis discesserunt.*

115. Autre traduction : « synagogue ».

116. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II*, 99, 9-15. Éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 99 : Εἰσῆλθεν εἰς τὸ συνέδριον τῶν Χριστοφόνῶν ὁ Χριστοφόρος· εἰσεπήδησεν εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν λύκων τὸ πρόβατον· ἀλλ' ἦν οὐχ ὡς ἁπλῶς πρόβατον θηριάλωτον, ἀλλὰ πρόβατον ὑπὸ Χριστοῦ ποιμαινόμενον καὶ πρὸς τοὺς λύκους ἀγωνιζόμενον. οἱ μὲν γὰρ ἐλύσσων καὶ διεπρίοντο ταῖς κατηγορίαις καὶ ταῖς ἀπειλαῖς τὸ ποίμνιον καταδάκνοντες· ὁ δὲ μᾶλλον αὐτοὺς τοῖς ἐλέγχοις διεσπάραττεν ἢ ταῖς ἀπειλαῖς καὶ ταῖς κατηγορίαις, ὡς ἐκεῖνοι.

avait commis l'adultère avec les idoles[117]. » Dans une homélie géorgienne préservée dans un manuscrit du xe siècle et attribuée à un certain Grégoire le prêtre et consacrée au protomartyr[118], l'auteur oppose violemment Étienne aux juifs en employant des termes très polémiques :

> Pourquoi, ô juif, imites-tu ainsi Dieu ? Lui, Étienne, fait de la théologie, mais toi, tu cours pour le tuer ; lui, il court donc au ciel. Toi, tu te hâtes de t'éloigner, de cette vie passagère, mais lui, il possède la douceur de la vie éternelle. Tu l'as chassé de la ville, mais lui, il est devenu grâce, à toi, un des pouvoirs célestes et il fut jugé digne de la vision ineffable et émouvante ; c'est pourquoi il n'a point passé sous silence ce qu'il avait vu, mais il a tonné contre les juifs, il les a bridés. Tu es le juif impie, mais lui, il est chrétien, fruit saint du Christ. Tu t'associes aux Pharisiens, mais lui, il participe aux biens de la Trinité incréée, il est son héritier. Tu as la Loi et tu ne l'observes pas, mais lui, il a le Christ, fils de Dieu, et le prêche. Tu as tué les prophètes comme ennemis, mais lui, il a reçu la grâce et l'Esprit saint et il a chassé les infirmités de notre race au nom du Christ[119].

Comme les homélies sur Étienne, l'épître de Sévère réutilise un certain nombre de termes injurieux que les Pères de l'Église appliquaient déjà aux juifs. Sévère compare les juifs à des loups, des renards, des scorpions, des couleuvres et des vipères[120]. L'auteur fustige leur *incredulitas*, *infidelitas*, *perfidia* et *duritia*[121]. Le judaïsme est la voie de l'erreur (*errore pravi itineris*)[122], une forêt de mécréance (*perfidiae silvam*)[123], une incurable maladie

---

117. Proclus de Constantinople, *Homélie en l'honneur d'Étienne* (CPG 4692), 2, trad. M. Aubineau, p. 9. Éd. M. Aubineau, p. 6 : Κατὰ Ἰουδαίων Στέφανος · ἐστηλίτευσε γὰρ τὴν συναγωγὴν μοιχευθεῖσαν εἰδώλοις.

118. Conservée dans le synaxaire géorgien (voir éd. et trad. N. Marr, PO 19.5, p. 699-706).

119. Grégoire le prêtre, *Éloge de saint Étienne*, trad. modifiée de N. Marr, PO 19.5, p. 700-701. Éd. N. Marr, PO 19.5, p. 700-701 : რასა უკუე ღმერთსა ჰბაძავ. ჱ ჰურიაო. შენ სამე ერსჱთ ? ხოლო იგი ღმრთის-მეტყუელებს : ხოლო შენ მოკლვად ჰრბი. ხოლო იგი ზეცას რბის : შენ საწუთროჲსა ამის ცხოვრებისა-გან განშოვრებად ისწრაფი. ხოლო მან საუკუნოჲ ცხოვრებაჲ შეიტკბო : შენ გარეშე ქალაქსა იგი განსდევნე. ხოლო იგი შენ-გან ზეცისა ძალთა იქმნა. და გამოუთქუმელისა და შესაძრწუნებელისა ხილვასა ღირს იქმნა. რომლისა-თჳსცა არა დაიდუმა. რომელი იხილა. არამედ იქუხნა. აღჳრ ასხნა ჰურიათა : შენ ხარ ჰურიაჲ უშჯულოჲ. ხოლო იგი ქრისტიანჱ ქრისტჱს ნაყოფი წმიდაჲ : შენ ფარისეველთა ზიარი. ხოლო იგი კეთილთა ზიარი. დაუბადებელისა სამებისა მკჳდრი : შენ შჯული გაქუს და მას არა დაიმარხავ. ხოლო [მას] ქრისტე აქუს ძჱ ღმრთისაჲ და მას ქადაგებს : შენ წინაჲსწარმეტყუელნი ვითარცა მტერნი მოჰკლენ. ხოლო მან მადლი და სული წმიდაჲ მიიღო და სენნი სათესავისა ჩუენისანი განდევნა სახელითა ქრისტჱსითა :

120. *Ep. Sev.*, 3, 5-7 (éd. S. Bradbury, p. 82).

121. *Ep. Sev.*, 3, 7 ; 14 ; 16, 1 ; 16, 7 ; 21, 2 ; 21, 4 ; 24, 1 (éd. S. Bradbury, p. 82 ; 94 ; 96 ; 114 ; 116).

122. *Ep. Sev.*, 19, 8 (éd. S. Bradbury, p. 110).

123. *Ep. Sev.*, 30, 2 (éd. S. Bradbury, p. 122).

d'incrédulité (*insanabili incredulitatis valetudine*)[124]. La synagogue est comparée à un « vrai repaire de mécréance » (*vera perfidiae antra*)[125].

Ainsi la lettre-encyclique est-elle très certainement à ranger dans les ouvrages de polémique antijuive[126], d'autant plus que, selon *Ep. Sev.*, 8, 1, Sévère aurait joint à son envoi un *commonitorium*, un traité exposant les arguments que l'évêque a utilisés lors de ses débats avec les juifs de l'île[127]. Bien des aspects de la lettre de Sévère, dont ces nombreuses insultes antijuives, rappellent la tonalité des textes polémiques chrétiens produits contre les juifs durant l'Antiquité tardive. Cette littérature, dite *adversus Iudaeos*, fut marquée en particulier par la figure de Jean Chrysostome qui, au cours de huit homélies prononcées à Antioche en 386-387, se livra à une attaque contre les juifs de la cité syrienne[128]. Pour Jean, les juifs sont entachés de tous les vices imaginables. Ce sont des bêtes dépourvues de raison, inaptes au travail mais seulement aptes à être menées à l'abattoir[129]. Ils sont lascifs, ivrognes, gloutons ; ils ne valent pas mieux que les porcs et les boucs[130]. Leur fête de Yom Kippour est l'occasion des scandaleuses orgies ; ils feignent le jeûne pour mieux s'enivrer[131]. La synagogue est une caverne de brigands

124. *Ep. Sev.*, 27, 2 (éd. S. Bradbury, p. 120).

125. *Ep. Sev.*, 14 (éd. S. Bradbury, p. 94).

126. J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique... », p. 18.

127. Voir *Ep. Sev.*, 8, 1 (éd. S. Bradbury, p. 84-86).

128. Sur la littérature *adversus Iudaeos* dans l'Antiquité et le Moyen Âge, voir l'utile inventaire de H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Francfort-sur-le-Main — Bern, Peter Lang, 1982 (Europäische Hochschulschriften, reihe 23, band 172). Voir également l'ouvrage classique de A. L. Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologetics*, Cambridge, CUP, 1935. Pour une série d'études parues récemment, voir S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éds), *Les dialogues* adversus Ivdæos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013 (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité 196). Voir également W. Varner, *Ancient Jewish-Christian Dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila. Introduction, Texts and Translations*, Lewiston — Queenston — Lampeter, Edwin Mellen Press, 2004 (SBEC 38) ; G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, ACHCB, 2010 (Bilans de recherche 5), surtout p. 275-311 ; A. Wægeman, « Les traités *Adversus Iudaeos* », *Byzantion* 56 (1986), p. 295-313. Sur les homélies *adversus Iudaeos* de Jean Chrysostome (éd. PG 48, col. 843-942), consulter en premier lieu R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley — Los Angeles (CA) — Londres, University of California Press, 1983 ; M. Simon, « La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », dans *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, secrétariat de l'Institut, 1936 (= AIPHOS 4), p. 403-421. Sur le paysage religieux antiochien à l'époque de Chrysostome, voir W. A. Meeks et R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula (MT), Scholars Press, 1978, p. 25-36. Sur la polémique antijuive au Moyen-Âge, voir B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*..., p. 215-289.

129. Jean Chrysostome, *Adv. Iud.*, I, 2. Éd. PG 48, col. 846 : Τὰ δὲ τοιαῦτα ἄλογα, πρὸς ἐργασίαν οὐκ ὄντα ἐπιτήδεια, πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδεια γίνεται.

130. Jean Chrysostome, *Adv. Iud.*, I, 4 (PG 48, col. 848).

131. Jean Chrysostome, *Adv. Iud.*, I, 2 (PG 48, col. 846-847).

(σπήλαιον λῃστῶν)[132], un lupanar (πορνεῖον)[133], la résidence des démons (δαιμόνων κατοικητήριον)[134], pis, la citadelle du diable (διαβόλου φρούριον)[135]. Le Père antiochien appelle ses fidèles à engager le combat contre ces ennemis pervers : « *S*i aujourd'hui les juifs, qui sont pires que tous les loups, ourdissent le plan d'encercler nos moutons, nous devons les empoigner et nous battre, pour qu'aucun de nous ne devienne la proie de ces bêtes sauvages[136]. » Comme il ressort de ce dernier passage, comme en d'autres, la crainte de Jean Chrysostome est bien de voir ses ouailles se laisser attirer par les juifs. Il laisse même entendre que de nombreux chrétiens d'Antioche ont déjà rejoint les rangs ennemis[137]. Cela l'autorise à fustiger ceux qui, parmi ces chrétiens, se mêlent à leurs fêtes et vivent à la juive (τὰ Ἰουδαικὰ νοσοῦντες)[138]. Ainsi, comme l'ont montré M. Simon et R. L. Wilken, la diatribe de Jean s'adresse moins aux juifs (qui n'écoutaient pas ses sermons) qu'aux chrétiens qui étaient tentés par la religion juive[139]. D'ailleurs, Jean prononça ses homélies durant l'automne, la période durant laquelle « les fêtes des misérables et malheureux juifs sont célébrées sans interruption, l'une après l'autre[140]. » Il s'agissait pour Jean de dissuader ses auditeurs de prendre part aux joyeuses festivités de leurs voisins ou amis juifs. La violence oratoire de Jean Chrysostome traduit à l'évidence la crainte qu'il éprouve au sujet du judaïsme antiochien, dont le prosélytisme et la vigueur exerçaient une attraction forte sur les chrétiens. Comme le résume parfaitement M. Simon, « la raison profonde de cet antisémitisme, c'est la vitalité religieuse du judaïsme[141]. »

On peut se demander si la rhétorique et l'action de Sévère à Minorque ne ressortissent pas d'une même logique. En effet, la vitalité du judaïsme minorquin, tout comme à Antioche, devait attirer de nombreux chrétiens. L'évêque le laisse même

132. Cf. Mc 11, 17.

133. L'identification de la synagogue comme lieu de prostitution est fréquente dans les textes *adversus Iudaeos*. Voir Jérôme de Stridon, *Comm. in Os*., 1, 2 (CPL 589 ; éd. PL 25, col. 830), qui compare la synagogue à une prostituée (*adultera*, *fornicaria*).

134. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., I, 3 (PG 48, col. 847).

135. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., VI, 7 (PG 48, col. 915).

136. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., IV, 1, trad. M. Wægeman, « Les traités... », p. 304-305. Éd. PG 48, col. 871 : ἐπειδὴ δὲ σήμερον οἱ λύκων ἁπάντων χαλεπώτεροι Ἰουδαῖοι περιίστασθαι ἡμῶν τὰ πρόβατα μέλλουσιν, ἀνάγκη πυκτεύειν καὶ μάχεσθαι, ὅπως μηδὲν ἡμῖν θηριάλωτον γένηται.

137. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., VIII, 4 (PG 48, col. 933).

138. Cf. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., I, 1.4 (PG 48, col. 845 ; 849).

139. M. Simon, « La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », dans *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, secrétariat de l'Institut, 1936 (= AIPHOS 4), p. 403-421 ; R. L. Wilken, *John Chrysostom*..., p. 66-94 ; M. Wægeman, « Les traités... », p. 303-309.

140. Jean Chrysostome, *Adv. Iud*., I, 1, trad. M. Wægeman, « Les traités... », p. 304. Éd. PG 48, col. 844 : Ἑορταὶ τῶν ἀθλίων καὶ ταλαιπώρων Ἰουδαίων μέλλουσι προσελαύνειν συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι. Cf. R. L. Wilken, *John Chrysostom*..., p. 67-68.

141. M. Simon, *Verus Israel*..., p. 273.

entendre au début de sa lettre, quand il parle des juifs de Magona comme autant de couleuvres et de scorpions qui pullulent et attaquent par leurs morsures l'Église de la ville[142]. Les « morsures » dont l'Église de Magona pâtit font certainement référence aux conversions que les juifs obtiennent dans le camp chrétien. La proximité des juifs et chrétiens à Magona facilitait les passages d'une communauté à une autre et l'existence de chrétiens judaïsants à Minorque semble très probable.

Mais pour Sévère, le prix à payer pour cette bonne entente entre juifs et chrétiens était trop élevé. Une telle situation, insupportable à ses yeux, devait cesser. L'assistance inopinée d'Étienne, celui qui a vaincu les juifs par son glorieux martyre, allait permettre de réparer cette injustice et d'accorder aux chrétiens la position privilégiée qu'ils enviaient à leurs concitoyens juifs. Cependant, le recours aux arguments apologétiques, comme l'avait fait Jean Chrysostome en son temps à Antioche, étaient inefficaces ; seule la brutalité pouvait désormais amener les juifs au christianisme. Le combat de Sévère contre les juifs n'était donc pas seulement une œuvre oratoire mais aussi, et surtout, une entreprise de destruction physique du judaïsme minorquin.

2. Saint Étienne et Théodore : la rivalité de deux patrons antagonistes

La venue d'un nouveau patron chrétien, pourfendeur des juifs, dans un contexte religieux dominé par Théodore et les puissantes familles juives de l'île, devait avoir d'immédiats effets sur les rapports entre les deux grandes communautés de Minorque. L'arrivée d'un nouveau patron, Étienne, célèbre pour avoir combattu les juifs, ne pouvait s'accommoder de l'existence d'un patron rival, le juif Théodore. Sévère trace explicitement une opposition entre ces deux figures, dont la rivalité nouvelle ne pouvait aboutir qu'à une confrontation :

> S'il [*scil*. Théodore] était parmi eux [*scil*. les juifs] un docteur de la Loi et, pour utiliser leur propre expression, un « Père des pères » (*pater pateron*), il avait aussi, dans la ville, exercé toutes les charges curiales et avait servi comme *defensor* ; à telle enseigne qu'il est considéré aujourd'hui comme le patron de ses concitoyens (*patronus municipum*). Cependant, les chrétiens, humbles dans leur cœur et leur force physique, mais supérieurs par la vigueur de la vérité, imploraient l'assistance de leur patron Étienne jusqu'à ce que les deux armées, après être convenues d'un jour pour le débat, se séparassent un temps après avoir conclu une trêve[143].

142. Cf. *Ep. Sev*., 3, 6 (éd. S. Bradbury, p. 82).

143. *Ep. Sev*., 6, 2-4. Éd. S. Bradbury, p. 84 : *Siquidem apud illos legis doctor et, ut ipsorum utar verbo, pater pateron fuit. In civitate autem cunctis curiae muniis exsolutis, et defensor iam extiterat et etiam nunc patronus municipum habetur. Christiani autem, ut corde ita etiam et viribus humiles sed veritatis robore superiores, patroni*

Aux yeux de Sévère, comme l'a analysé P. Brown[144], la nouvelle présence d'Étienne jette une lumière particulière sur l'ambiguïté du patronage de Théodore. En effet, en tant que *patronus municipum*, Théodore embrasse juifs et chrétiens sous son autorité, alors qu'Étienne, après son *adventus*, devient aussi le patron des chrétiens de l'île. Les chrétiens se trouvent désormais sous le *patrocinium* terrestre d'un juif et le *patrocinium* céleste d'un saint chrétien. Une telle situation asymétrique ne pouvait perdurer. Comme le souligne P. Brown,

> l'arrivée des reliques d'Étienne, correspondant à une absence temporaire de Théodore à Majorque, offrit l'occasion de mettre un terme à sa position ambiguë sur l'île. Étienne était le *patronus* authentique et « propre » qui pouvait remplacer le pouvoir souillé et ambivalent du *patronus* juif[145].

La conversion des juifs de Minorque devait assurer la substitution du patronage d'Étienne à celui de Théodore. L'ambition de Sévère de Minorque, l'instigateur des persécutions et des baptêmes forcés, était de placer tous les habitants de l'île sous le patronage d'un unique patron, Étienne. Ainsi la persécution ne visait-elle pas à expulser les juifs de l'île mais à contraindre ces derniers, ainsi que les chrétiens, à reconnaître Étienne comme le seul patron de Minorque, le *patronus communis*[146]. Étienne, en tant que patron divin, était le seul apte à réunir le peuple de Minorque, divisé dans ses appartenances confessionnelles et ses allégeances. L'exemple minorquin rappelle sans nul doute l'action de Jean II de Jérusalem qui, se servant des reliques d'Étienne, tenta d'unifier chrétiens orthodoxes et judéo-chrétiens autour du culte du nouveau patron dans la Sainte-Sion[147].

Comme l'a remarqué C. Ginzburg, étayant et prolongeant les arguments de P. Brown[148], cette opposition frontale entre juifs et chrétiens est renforcée par le parallèle qu'établit Sévère entre deux figures symboliques de la martyrologie juive et de

---

Stephani auxilium deprecabantur, donc utrique exercitus, cum iam diem certaminis condixissent, datis tunc indutiis discesserunt.

144. P. Brown, *The Cult of the Saints*, Londres, SCM Press, 1981, p. 103-105. Voir également C. Ginzburg, « The conversion... », p. 207 ; Id., « La conversione... », p. 277-279.

145. P. Brown, *The Cult of the Saints*, p. 104 : « The arrival of the relics of Saint Stephen, coinciding as it did with a temporary absence of Theodorus in Mallorca, provided the opportunity to bring to an end his ambiguous position on the island. Stephen was the true, the "clean" *patronus,* who could replace the tainted and ambivalent power of a Jewish *patronus*. »

146. Cf. *De miraculis*, II, 5, 3 (éd. J. Meyers, p. 346).

147. Cf. supra chapitre 4, p. 213-220.

148. C. Ginzburg, « La conversione... », p. 283-286.

la martyrologie chrétienne. Alors que les chrétiens invoquent le secours d'Étienne[149], les juifs s'inspirent des martyrs maccabéens pour se donner du courage et persévérance : « Les juifs, de leur côté, s'exhortaient grâce aux exemples de l'époque des Maccabées et, pour défendre leurs préceptes religieux (*legitimis*)[150], ils désiraient même la mort[151]. » La compétition religieuse se double ainsi d'une lutte entre deux modèles de martyre, Étienne et les Maccabées. Pour Sévère, le martyr chrétien, lapidé par les juifs, devait vaincre ses bourreaux et se substituer aux martyrs maccabéens au terme de sa victoire symbolique sur le judaïsme de Minorque. Après leur conversion définitive, les juifs étaient aussi désormais contraints de délaisser un culte au profit d'un autre ; la victoire d'Étienne signifiait, en effet, l'effacement des Maccabées dans la mémoire juive du martyre et sa subsitution par le souvenir d'un autre martyre, chrétien, à savoir celui de saint Étienne.

Néanmoins, pour compléter la démonstration de P. Brown, nous pouvons ajouter qu'un autre conflit de patronage se joue entre Théodore et Sévère, respectivement le chef de la synagogue et le chef de l'Église. Prenant prétexte de la présence des reliques d'Étienne, Sévère ne compte pas ses efforts pour saper l'autorité de Théodore afin de devenir le nouvel homme fort de l'île. Pour Sévère, la présence d'un juif à la tête des citoyens de Minorque devait sembler une aberration ; de même, dans un Empire dont la religion officielle était le christianisme, il lui paraissait certainement incongru que les juifs pussent librement concentrer entre leurs mains les pouvoirs politique et économique de l'île. L'entreprise de Sévère, nous semble-t-il, visait aussi à établir à Minorque un ordre conforme à celui de l'Empire, au sein duquel les chrétiens jouissent légalement d'une position favorable au détriment des juifs, des hérétiques et autres schismatiques. De ce nouvel ordre minorquin, Sévère est le patron incontesté, au terme de sa victoire sur les juifs de l'île[152].

Par conséquent, le conflit qui oppose l'évêque au *defensor* pourrait recouvrir un conflit plus large entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique de l'île. À la tête du corps qu'est l'Église de Minorque, Sévère conteste la légitimité du corps civil, représenté par Théodore et Cécilien, en rompant l'équilibre social et religieux de l'île. D'ailleurs, en menant une persécution à l'égard des juifs de Minorque et en détruisant leur synagogue, l'évêque commet un délit puni par la loi impériale[153]. Ainsi, en violant

149. Cf. *Ep. Sev.*, 6, 4 (éd. S. Bradbury, p. 84).

150. Sur l'adjectif substantivé *legitima*, voir Souter, *Glossary*, p. 229 (« precepts, ordinances »).

151. *Ep. Sev.*, 8, 4. Éd. S. Bradbury, p. 86 : *Iudaei igitur exemplis se Machabaei temporis cohortantes, mortem quoque pro defendendis legitimis suis desiderabant.*

152. Sur la question des juifs dans l'administration et la léglisation impériales, cf. infra, p. 458-464.

153. Cf. C*Th* VII, 8, 2 ; C*Th* XVI, 8, 9 ; C*Th* XVI, 8, 12 ; C*Th* XVI, 8, 20; C*Th* XVI, 8, 21 ; C*Th* XVI, 8, 25 ; C*Th* XVI, 8, 26 et C*Th* XVI, 8, 27

sciemment les lois romaines, Sévère estime qu'il est légitime pour l'Église, et même recommandé, de commettre un tel acte illégal au nom de sa souveraineté et de son unité. Les événements de Minorque marquent un tour de force de la part du prélat, ne craignant pas de faire prévaloir les intérêts de l'Église au détriment de l'ordre public. En empiétant sur l'autorité impériale, Sévère assied davantage le pouvoir ecclésiastique, dont il est un représentant fervent.

En conclusion, il nous semble que la rivalité entre Sévère et Théodore, que l'épître suggère implicitement, fut centrale dans le déroulement des épisodes de février 418. Dans son projet politique et théologique, Sévère comptait bien usurper la place de Théodore et revêtir l'autorité dont son concitoyen juif jouissait jusqu'alors. Dans un contexte de conflit latent entre juifs et chrétiens, les reliques d'Étienne représentèrent pour le prélat un prétexte inespéré pour mettre à exécution son entreprise. En détenant les reliques d'un saint spécialisé dans le combat contre les juifs, Sévère avait toute légitimité pour mobiliser ses fidèles chrétiens, qui l'aidèrent dans sa tâche. La conversion des juifs signifiait que ces derniers se retrouvaient désormais sous l'autorité de Sévère, chef de tous les chrétiens de l'île, et désormais seul patron. Surtout, en recevant le baptême, Théodore devenait l'obligé de Sévère qui, à son tour, devenait le nouveau patron de l'île. Sévère avait pris la place de Théodore. Le rapport de force était, dès lors, complètement renversé.

3. Une persécution illégale mais « légitime » : l'épisode de Minorque et la question juive dans la législation impériale

Au IVe et au début du Ve siècle, les persécutions menées contre les juifs, parmi lesquelles figure celle de Minorque, furent nombreuses dans le monde romain[154]. Une vague d'antijudaïsme chrétien, marqué particulièrement par la destruction de synagogues, se mit à frapper aussi bien la *pars Orientis* que la *pars Occidentis* de l'Empire. Ces persécutions étaient, en général, approuvées, voire incitées, par les autorités ecclésiastiques locales, qui jouissaient d'une large impunité. En Afrique, la synagogue de Tipasa (Algérie), au début du IVe siècle, fut transformée en église Sainte-Salsa[155]. En Italie, à Dertona (Tortona), à la même époque, les juifs de la ville furent expulsés lorsqu'ils refusèrent le baptême ; l'évêque Innocent mena alors sa congrégation en

154. Cf. M. Simon, *Verus Israel*..., p. 264-274 ; E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca... », p. 116-117 ; É. Demougeot, « L'évêque Sévère... », p. 21 ; F. Lotter, « Die Zawangsbekehrung... », p. 293-299. Pour un aperçu général de l'intolérance religieuse à l'égard des juifs durant l'Antiquité tardive, voir L. Cracco Ruggini, « Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli ebrei », RSSR, N.S., 23 (1983), p. 27-44.

155. Voir *Passion de sainte Salsa*, trad. P. Monceaux, *La vraie légende dorée*, Payot, Paris, 1928, p. 304-326 (voir surtout p. 309-310).

direction de la synagogue, qui fut détruite puis transformée en église[156]. Dans la deuxième moitié du IVe siècle, les juifs furent expulsés de la synagogue qui abritait à Antioche les reliques des sept frères Maccabées[157]. À Rome, en 388, l'usurpateur Maxime[158] dut essuyer la colère des chrétiens de la ville pour leur avoir ordonné de rebâtir une synagogue qu'ils avaient détruite[159]. La même année, lors d'une émeute fomentée par l'évêque local, du nom de Flavien, les chrétiens de Callinicum (actuelle Raqqa en Syrie) incendièrent la synagogue de la ville ; l'empereur Théodose, qui exigea par rescrit la reconstruction de l'édifice, dut finalement renoncer à appliquer ses sanctions en raison des admonestations d'Ambroise de Milan[160]. En 414, à la suite d'une émeute, les juifs d'Alexandrie furent chassés par l'évêque Cyrille, qui permet également la destruction et le pillage des synagogues de la ville[161]. En Palestine, au début du Ve siècle, le moine fanatique Barsauma, assisté d'autres moines, massacra des juifs et pilla des synagogues durant quarante ans sans qu'il fût inquiété[162]. En 449-450, à Constantinople, l'*augusta* Pulchérie fit construire l'église Notre-Dame de Chalkoprateia sur l'emplacement d'une ancienne synagogue[163].

Un événement analogue, se déroulant à Édesse sous l'épiscopat de Rabbula (412-436), doit être relevé. Il s'agit de la conversion de la synagogue de la ville en église Saint-Étienne. C'est la *Chronique d'Édesse* qui rapporte les faits :

156. Voir Acta SS., apr. II, col. 480

157. Voir. M. Simon, « La polémique anti-juive... », p. 413-421.

158. Cf. ODB, II, p. 1324.

159. Voir Ambroise de Milan, *Épître* 40, 23 (éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 68-69).

160. Cette affaire est uniquement connue par la lettre 40 (= 74) d'Ambroise de Milan (éd. M. Zelzer, CSEL 83.3, p. 54-73).

161. Socrate de Constantinople, *H.E.*, VII, 13 (éd. G. C. Hansen ; trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 506, p. 48-55) ; Jean de Nikiou, *Chron.*, 84 (éd. et trad. H. Zotenberg, p. 115-116 ; 344-346). Cf. K. J. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1982, p. 98-100.

162. F. Nau, « Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 428), d'après la vie de Barsauma le Syrien », REJ 83 (1927), p. 184-206, surtout p. 186-193. Cf. H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, New York, OUP, 2008, p. 215-217. Pour une étude récente sur Barsauma et ses exactions, voir V. Menze, « The Dark Side of Holiness: Barsauma the "Roasted" and the Invention of a Jewish Jerusalem », dans J. Kreiner et H. Reimitz (éds), *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, Turnhout, Brepols, 2016 (CELAMA 20), p. 231-247.

163. Voir Théophane le Confesseur, *Chron.*, A.M. 5942, éd. C. de Boor, I, p. 102 (cf. trad. C. Mango et R. Scott, p. 159). Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3. *Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'IFEB, 1953, p. 246-251.

> En l'année 723 (= 411/412)[164], Rabbula devint évêque à Édesse. Il bâtit un sanctuaire Saint-Étienne, à l'endroit où il y avait précédemment la synagogue des juifs ; il le bâtit sur l'ordre de l'empereur[165].

La date de la conversion de la synagogue d'Édesse eut lieu probablement entre 415, année de l'invention des reliques d'Étienne, et 432. Cette conversion de synagogue offre un remarquable parallèle avec les événements de Minorque. L'arrivée des reliques d'Étienne à Édesse, probablement dans les années 420, suscita peut-être une vague d'antijudaïsme comparable à celle qui déferla sur Magona. En tout cas, l'*adventus* d'Étienne, figure éminente de l'antijudaïsme chrétien, devait servir les desseins de Rabboula car sa Vie rapporte qu'il mena une politique très virulente à l'égard des païens mais aussi des juifs d'Édesse[166]. De plus, comme l'a remarqué J. W. Drijvers, c'est durant l'épiscopat de Rabbula qu'aurait été composé, à Édesse, le *Roman de Julien*, une fiction syriaque narrant la vie de l'empereur Julien (361-363), dont le ton fortement antijudaïque refléterait les persécutions et déprédations conduites par l'évêque Rabbula :

> Il se pourrait bien, en conséquence, que le passage[167] qui décrit la rencontre entre Julien et les juifs édesséniens, et dans lequel il est question d'insultes, de mauvais traitements, de confiscations de synagogues et de pillages de maisons juives, reflète la situation réelle des juifs d'Édesse durant l'épiscopat de Rabbula[168].

---

164. Pour la date, voir L. Hallier, *Untersuchungen über die edessenische Chronik*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1892 (TU 9.1), p. 106. Cette date correspond au début de l'épiscopat de Rabbula et non à la conversion de la synagogue en église Saint-Étienne.

165. *Chron. Edess.*, LI, éd. I. Guidi, p. CSCO 1, p. 6 : ܒܫܢܬ ܫܒܥ ܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܬܠܬ ܒܗ ܐܬܩܪܝ ܪܒܘܠܐ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܘܪܗܝ ܕܗܘ ܒܬܪ ܗܘ ܒܝܬ ܟܢܘܫܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ ܒܐܘܪܗܝ ܕܐܬܪܐ ܗܢܐ ܒܫܡ ܣܛܦܢܘܣ

C'est dans ce contexte particulièrement troublé entre juifs et chrétiens que l'évêque édessénien a probablement accentué son prosélytisme en employant les reliques d'Étienne comme arme de conversion contre les juifs de la ville ; vivant à plusieurs milliers de kilomètres de Sévère de Minorque, Rabbula procéda pourtant d'une manière qui semble en tout point analogue à celle de l'évêque minorquin. En outre, la *Chronique d'Édesse* mentionne que l'empereur donna l'ordre de transformer la synagogue en église Saint-Étienne. Cette indication qui, comme nous le verrons, semble peu vraisemblable, reflète cependant l'ambiguïté de l'attitude des autorités impériales au sujet des persécutions antijuives qui eurent lieu au tournant des IVe et Ve siècles. En effet, d'un côté, les empereurs, soucieux de protéger les juifs au même titre que les autres *gentes* de l'Empire[169] et de maintenir l'ordre dans les cités troublées par les émeutes antijuives[170], édictèrent de très nombreuses lois réprimant les destructions de synagogues et le pillage de maisons juives. Entre le IVe et le Ve siècle, on compte ainsi une dizaine de lois condamnant les violences perpétrées contre les juifs[171]. En 397 et 420, Arcadius et Théodose II, suite à des troubles survenus dans la préfecture de l'Illyricum, promulguèrent deux lois condamnant fermement une série d'actes antijuifs[172]. En 423, en conséquence des pillages commis par Barsauma et ses affidés, Théodose II élabora trois constitutions visant à punir les moines brigands[173]. La multiplication des constitutions impériales, entre la fin du IVe et le début du Ve siècle, révèle l'ampleur et la fréquence des persécutions antijuives, que ni l'empereur ni les fonctionnaires locaux ne parviennent, manifestement, à juguler. Mais, d'un autre côté, cette sévérité à l'égard des actes antijuifs laissa progressivement la place, surtout à partir du Ve siècle, à une clémence accrue envers les chrétiens coupables d'actes antijuifs et à un renforcement des dispositions légales contre les juifs. L'ingérence croissante de

169. Pour l'autorité impériale, les juifs constituent une *gens* ou *natio* qui, comme les autres peuples reconnus, pouvaient préserver leurs propres lois et usages ; voir R. W. Mathisen, « The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (CA. 300-540 CE) », dans J. Tolan, N. de Lange, L. Foschia et C. Nemo-Pekelman (éds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014 (RLMCMS 2), p. 36-37 ; 47. Malgré l'illégalité du paganisme, le judaïsme reste une religion légale dans l'Empire. La constitution du 20 septembre 393 (*CTh* 16, 8, 9) le rappelle : « Il est suffisamment établi que la secte des juifs n'est interdite par aucune loi (*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat* ; éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 889). Cf. A. Linder, *The Jews*..., p. 189-191.

170. Voir C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2010 (BEJ 35), p. 81

171. Parmi celles qui sont connues par le code théodosien : C*Th* VII, 8, 2 ; C*Th* XVI, 8, 9 ; C*Th* XVI, 8, 12 ; C*Th* XVI, 8, 20; C*Th* XVI, 8, 21 ; C*Th* XVI, 8, 25 ; C*Th* XVI, 8, 26 et C*Th* XVI, 8, 27 (cf. C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs*..., p. 80, n. 6).

172. *CTh* XVI, 8, 12 ; *CTh* XVI, 8, 21 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 892). Cf. A. Linder, *The Jews*..., p. 199-201 ; 283-286 ; C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs*..., p. 91-93.

173. Cf. C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs*..., p. 94-101.

l'Église dans la législation impériale eut pour effet durable le relâchement de la protection traditionnelle de l'État à l'égard de ses citoyens juifs[174].

L'affaire de Callinicum, que nous connaissons grâce à la correspondance d'Ambroise de Milan[175], est emblématique de cette évolution. En 388, après une violente émeute antijuive survenue à Callinicum, Théodose Ier oblige, par rescrit (*rescriptum*), l'évêque et les chrétiens de la ville à restituer les biens volés et à rebâtir la synagogue incendiée. Quant aux coupables des faits matériels, la bastonnade est exigée. Ambroise, scandalisé de cette initiative impériale, intervient. Il reproche à l'empereur de vouloir protéger les juifs car, pour Ambroise, incendier une synagogue est chose licite puisque Dieu, selon l'interprétation que l'évêque donne de Jr 7, 14-17, a lui-même condamné les synagogues au feu[176]. S'il avait pu le faire, Ambroise se serait même permis de brûler la synagogue de Milan. Donc, si les lois interdisent les destructions de synagogues, c'est qu'elles sont mauvaises ; en conséquence, il est légitime d'y désobéir[177]. Menacé d'excommunication par Ambroise, Théodose finit par promulguer un deuxième édit, moins sévère, puis un troisième abrogeant les deux premiers. Comme le remarque M. Simon : « L'épisode est caractéristique. Il illustre, sur un cas particulier, l'opposition latente entre l'État et l'Église et les empiètements de l'autorité ecclésiastique sur le gouvernement et l'administration[178]. » Ainsi l'indication de la *Chronique d'Édesse*, selon laquelle l'empereur aurait ordonné la conversion de la synagogue de la cité, si elle paraît peu plausible, traduit néanmoins l'évolution du pouvoir impérial, de plus en plus complaisant à l'égard de l'occupation de synagogues par les autorités chrétiennes locales.

Cette dégradation des rapports entre le gouvernement romain et les juifs, dès la fin du IVe siècle, est marquée, tout d'abord, par un changement de langage. Les lois impériales qualifient désormais le judaïsme de *Iudaica superstitio*, *Iudaicum contagium*, *Iudaica perversitas* ou *Iudaica pollutio*[179]. De manière inédite, la loi associe désormais les

---

174. Pour un résumé utile de la législation concernant les juifs de Constantin à Théodose II, voir J. Cohen, « Roman Imperial Policy Towards the Jews from Constantine Until the End of the Palestinian Patriarchate (ca. 429) », BSt 3 (1976), p. 1-29 (pour la période qui nous intéresse, voir surtout, p. 11-21). Sur le changement de la politique juive au début du Ve siècle, voir M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, [4]1996, p. 32-36 ; M. Simon, *Verus Israel*..., p. 155-163 ; 267-270 ; E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca... », p. 117-119 ; F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung... », p. 293-299.

175. Voir Ambroise de Milan, *Épître* 40 (éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 54-73). Cf. C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs*..., p. 83-90 ; M. Simon, *Verus Israel*..., p. 266-267 ; J. Juster, *Les Juifs*..., I, p. 462, n. 2 et 3.

176. Voir Ambroise de Milan, *Épître* 40, 14 (éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 62-63). Ambroise assimile le Temple (*domus*) mentionné en Jr 7, 14 à la synagogue.

177. Voir Ambroise de Milan, *Épître* 40, 8-11 (éd. M. Zelzer, CSEL 82.3, p. 59-61).

178. M. Simon, *Verus Israel*..., p. 266.

179. Voir *CTh* III, 1, 5 ; XII, 1, 158 ; XVI, 7, 3 ; XVI, 8, 24 ; XVIII, 8, 19. Cf. R. W. Mathisen, « The

juifs aux hérétiques et aux païens ; pour A. Linder, cette catégorisation des juifs marque un changement fondamental dans la politique juive au début du Ve siècle, qui allait bouleverser le statut légal des juifs durant cette période[180]. Ensuite, de plus en plus de restrictions sont imposées pour la construction ou l'agrandissement de synagogues. Quatre lois, promulguées entre 415 et 438, prohibent ainsi la construction de nouvelles synagogues ; elles autorisent uniquement la réparation d'un édifice ancien[181]. Un autre aspect marquant de la politique antijuive de l'Empire fut la suppression du patriarcat[182]. Cette disposition, dont la date ne peut être précisée (entre 415 et 429), marque un tournant décisif dans la politique antijuive de l'Empire ; ne disposant plus d'une représentation officielle, les juifs se retrouvent dès lors dans une position très vulnérable face aux excès de l'antijudaïsme ecclésiastique et de la législation impériale[183]. Enfin, diverses dispositions furent prises, entre 404 et 438, pour interdire aux juifs l'accès à toute *militia*, c'est-à-dire à tout poste civil ou militaire[184].

Le cas de Minorque offre une illustration de l'attitude ambiguë des autorités civiles à l'égard des juifs dans le premier quart du IVe siècle. D'une part, comme le montre la lettre-encyclique de Sévère, les juifs bénéficient encore de la protection de la loi. L'occupation et la destruction de la synagogue de Magona, au terme des constitutions promulguées précédemment en 393 et 412[185], sont passibles de punition

---

Citizenship... », p. 39.

180. A. Linder, *The Jews...*, p. 62-63.

181. *CTh* XVI, 8, 22 ; XVI, 8, 25 ; XVI, 8, 27 ; *Nov.* III (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 892-894 ; II, p. 7-11). Cf. C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs...*, p. 108-112.

182. Sur le patriarcat juif, voir G. Stemberger, *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius*, Munich, C. H. Beck, 1987, p. 208-213 ; R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven — Londres, Yale University Press, 1992, p. 72-75 ; J. Costa, « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogal" », p. 143-147. Institué après la révolte juive de 132-135, le patriarche était chargé de représenter les communautés juives de l'Empire auprès des autorités civiles ; il présidait le tribunal juif, l'académie de Tibériade et était responsable de l'établisssement du calendrier des fêtes. Portant le titre d'*illustris*, le patriarche bénéficiait de la protection et de la reconnaissance du gouvernement central. Cependant, l'altération des relations entre l'Empire et les juifs toucha aussi la position du patriarche. En 415, un conflit opposa le patriarche Gamaliel VI à Théodose II. Accusé de prosélytisme, le patriarche Gamaliel VI fut sanctionné par une loi du 2 octobre 415, qui lui retirait sa préfecture honoraire (*honoraria prefectura*), ainsi qu'un certain nombre de prérogatives, dont celle de juger les chrétiens (cf. *CTh* XVI, 8, 22 ; éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 892-893). La situation s'aggrava encore, car une loi du 30 mai 429 signale que le patriarcat avait disparu à cette date (cf. *CTh* XVI, 8, 29 ; éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 895).

183. Sur la disparition du patriarcat, voir G. Stemberger, *Juden und Christen...*, p. 208-213 ; C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs...*, p. 205-209 ; M. Simon, *Verus Israel...*, p. 160-161.

184. Voir *CTh* XVI, 8, 16 ; XVI, 8, 24 ; *Nov.* III (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 890 ; 893 ; II, p. 7-11). Cf. A. Linder, *The Jews...*, p. 222-224 ; 280-283 ; 323-337. Consulter également C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs...*, p. 165-217 ; M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross...*, p. 35.

185. Voir *CTh* XVI, 8, 9 ; XVI, 8, 9 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 889 ; 892). Cf. A. Linder, *The Jews...*, p. 189-191 ; 262-267.

pour Sévère et ses paroissiens. L'évêque en est parfaitement conscient. En effet, il précise avoir restitué la vaisselle liturgique après l'incendie de la synagogue de peur d'être l'objet d'une plainte (*argumentum*) pour ce vol[186]. De même, il contraint les juifs à bâtir rapidement une église sur l'emplacement de la synagogue. En agissant ainsi, Sévère n'est plus tenu, comme l'exige la loi, de restituer la synagogue occupée car elle est désormais une église[187]. De plus, malgré les mesures législatives concernant les restrictions d'accès à la fonction publique, les juifs de Minorque paraissent relativement protégés. En effet, en dépit de la loi de 404, qui bannit juifs et Samaritains de la fonction civile[188], les juifs minorquins occupent encore des postes importants de l'administration civile dans les années 410. La constitution d'Honorius de 409, qui oblige le *defensor civitatis* à être recruté parmi les chrétiens orthodoxes (*sacris orthodoxae religionis imbuti mysteriis*) ne semble pas avoir été appliquée à Minorque[189]. Ainsi, malgré des dispositions législatives défavorables, les juifs de Minorque, dont certains sont de riches curiales, sont encore suffisamment puissants et influents au début du ve siècle pour exercer la charge de *defensor* malgré l'interdiction officielle[190]. Cependant, d'autre part, l'impunité avec laquelle Sévère mène son entreprise de persécution révèle la faiblesse du gouvernement central qui, confronté à des cas analogues, semble avoir été peu enclin à appliquer sans faille les punitions encourues pour de tels actes. Sévère est certes conscient de l'illégalité de ses actes, mais il ne paraît pas craindre la sentence impériale qui pèse sur lui. Comme Ambroise lors de l'affaire de Callinicum, Sévère, qui estime son action parfaitement légitime, ne répugne pas à enfreindre la loi[191]. Pour le bien de leur salut, dit-il, un tel zèle contre les juifs est justifié[192].

Au cours du ve puis du vi^e^ siècle, la politique de l'Empire contre les juifs ne cessa de se durcir. Justinien, par une novelle de 535, ordonna la conversion des synagogues en églises[193]. En 634, Héraclius imposa le baptême aux juifs de Carthage lors d'une

186. Voir *Ep. Sev.*, 13, 13 (éd. S. Bradbury, p. 94).

187. Voir *Ep. Sev.*, 30, 2 (éd. S. Bradbury, p. 122). Pour l'obligation de restitution des synagogues occupées et de la vaisselle liturgique volée, voir *CTh* XVI, 8, 25 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 893-894). Cf. A. Linder, *The Jews...*, p. 287-289.

188. Voir *CTh* XVI, 8, 16 (éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, I, 2, p. 890). Cf. A. Linder, *The Jews...*, p. 222-224.

189. Voir *CJ* I, 55, 8 (éd. P. Krueger, II, p. 91).

190. Voir É. Demougeot, « L'évêque Sévère... », p. 22. Sur la question de l'exclusion des juifs de la charge de *defensor*, voir en particulier C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs...*, p. 210-214.

191. Sur une analyse des arguments invoqués par Sévère pour justifier son action illégale, voir P. C. Dilley, « The Invention... », p. 610-613.

192. *Ep. Sev.*, 31, 2 (éd. S. Bradbury, p. 124).

193. *CJ*, *Nov.*, XXXVII (éd. R. Schœll et G. Kroll, III, p. 244-245). Cf. A. Linder, *The Jews...*, p. 381-387.

conversion de masse[194]. Jadis interdites et punies par la législation impériale, ces formes de persécution étaient devenues les instruments légitimes de la répression de l'État contre la minorité juive. Les événements de Minorque, en février 418, représentèrent ainsi une des étapes qui conduisirent, inexorablement, vers ce retournement complet et définitif de la politique impériale à l'égard de ses citoyens juifs.

⁂

Bilan

La série d'événements malheureux qui touchèrent la communauté juive de Minorque en février 418 est à inscrire dans un contexte global, où les juifs, confrontés à un antijudaïsme ecclésiastique grandissant, se retrouvent à la merci d'évêques agissant impunément et sans crainte de représailles légales. Si saint Étienne et son culte ne sont pas à l'origine de l'antijudaïsme chrétien, l'*adventus* de ses reliques, comme à Minorque ou Édesse, en est certainement un des catalyseurs. En effet, celui qui, sous la plume de saint Luc, accusa les juifs de peuple « au cou raide » (σκληροτράχηλοι)[195], était tout désigné pour être, aux yeux des chrétiens, leur adversaire acharné. Cette invective, qui fit florès dans la littérature patristique, devait dénoncer l'obstination têtue des juifs qui refusent de reconnaître le Messie[196]. Avec son arrivée à Minorque, les chrétiens disposaient du meilleur stratège pour les mener à la victoire contre les juifs ennemis et obstinés ; les reliques d'Étienne étaient l'arme la plus efficace que pouvait espérer Sévère pour mettre fin à la *perfidia* juive qui sévissait à Minorque. Ainsi, Étienne, en ce début de ve siècle, devenait un agent de l'antijudaïsme ecclésiastique, que les évêques surent utiliser à profit dans leurs tentatives de conversion. Premier martyr, saint Étienne était aussi devenu, à Minorque notamment, le patron chrétien de la cause antijuive.

L'*Épître de Sévère* connut une postérité notable dans l'histoire des controverses entre juifs et chrétiens. Elle fut un modèle littéraire pour certaines œuvres antijuives de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge. Cette influence se ressent sur l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, un dialogue allégorique entre l'Église et la Synagogue, qui défendent leur

194. Cet événement est raconté par la *Doctrina Jacobi*, un témoignage écrit en grec de la main d'un des juifs convertis lors de cette vague de baptêmes forcés. Voir édition, traduction et commentaire dans G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens*..., p. 17-273. Voir également l'article récent de C. Boudignon, « "Le temps du saint baptême n'est pas encore venu". Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi* », dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éds), *Les dialogues* adversus Ivdaeos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013 (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité 196), p. 237-256.

195. Ac 7, 51.

196. Cf. M. Simon, *Verus Israel*..., p. 254-255.

cause devant un tribunal de censeurs[197]. Daté entre 429 et 478[198], ce texte anonyme, qui reprend des thèmes et une rhétorique communs, pourrait avoir été composé par un auteur qui connaissait l'*Epistula Severi* et qui l'aurait adaptée pour la rédaction de l'*Altercatio*[199]. Surtout, comme l'a montré E. M. Rose, Grégoire de Tours s'est très largement inspiré de la lettre-encyclique de Sévère pour décrire la conversion et le baptême forcé des juifs de Clermont en 576, à l'époque de l'épiscopat d'Avit[200]. Grégoire reprend en particulier la nature de l'attaque contre les juifs (destruction de la synagogue par vengeance), le rôle décisif du premier converti ainsi que le cadre chronologique, en particulier la durée de trois jours au terme desquels les juifs décident de se convertir. Le récit de Sévère, parce qu'il propose un récit exemplaire de conversion des juifs, a donc connu un certain succès en Occident et s'est imposé comme un modèle que les auteurs postérieurs n'ont pas manqué d'imiter pour décrire d'autres conversions de juifs, se fussent-elles déroulées dans des conditions bien différentes de celle de Minorque.

197. Éd. J. Hillgarth, *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, Turnhout, Brepols, 1999 (CCSL 69A). Pour une introduction à ce texte, voir B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*..., p. 39-42 ; J. Juster, *Les Juifs*..., I, p. 73-74 ; M. Ribreau, « Quand deux allégories débattent devant les censeurs : fonctionnement rhétorique et argumentatif de l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae* », dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éds), *Les dialogues* adversus Ivdæos..., p. 175-197. J. Hillgarth et G. Seguí Vidal ont pensé que le *commonitorium* dont parle Sévère en *Ep. Sev.*, 8, 1 (éd. S. Bradbury, p. 84-86) était en réalité l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*. Cette opinion a été réfutée, sur des critères linguistiques, par M. C. Díaz y Díaz, « De patrística española », RET 17 (1957), p. 3-46.

198. M. Ribreau, « Quand deux allégories... », p. 178.

199. Voir E. Demougeot, « L'évêque Sévère... », p. 30-34.

200. Voir E. M. Rose, « Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont » dans K. Mitchell et I. Wood (éds), *The World of Gregory of Tours*, Leyde, Brill, 2002, p. 307-320. La relation de Grégoire est contenue dans son *Histoire des Francs* : Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, 5, 11 (éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 1, p. 205-206 ; cf. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*..., p. 70). L'événement est aussi connu par Venance Fortunat, *Carm.*, 5, 5 (éd. F. Leo, MGH AA 4, 1, p. 107-112 ; cf. B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*..., p. 64-66). Sur cette conversion, consulter également l'article de B. Brennan, « The Conversion of the Jews of Clermont in AD 576 », JTS, N.S., 36 (1985) p. 321-337.

CONCLUSION

Cette enquête historique et philologique aura révélé l'originalité et la polymorphie de la figure d'Étienne dans l'histoire chrétienne des six premiers siècles de notre ère. À la fois parfait martyr, héros de la Jérusalem chrétienne, patron de l'Église orthodoxe et avocat de l'antijudaïsme, Étienne a servi de multiples causes. Notre étude du culte et de la vénération d'Étienne aura éclairé et mieux caractérisé les nombreux ressorts qu'un tel fait social et religieux a mis en jeu ; or, ces ressorts ne concernent pas seulement l'histoire du culte des saints mais celle du christianisme antique dans sa totalité.

Ainsi, nous avons pu confirmer, à travers l'étude du martyre d'Étienne dans les *Actes des apôtres*, la prégnance de la martyrologie juive dans l'élaboration d'une martyrologie chrétienne. Le martyre des Maccabées, en particulier celui du vieil Éléazar, semble bien avoir été le modèle dont Luc s'inspira pour l'écriture de l'*ἀγών* de l'Helléniste. Nous aurons aussi révélé l'étendue, jusqu'ici négligée, de la transmission de la figure d'Étienne chez les premiers écrivains chrétiens. La collecte et l'examen de quelque cent attestations dans le corpus patristique, du IIe au début du Ve siècle, auront permis de mesurer l'intérêt que les chrétiens portèrent à ce personnage biblique et, en conséquence, d'évaluer plus précisément la diffusion du texte des *Actes des apôtres* au cours de cette période. De même, avec l'invention de 415, nous aurons montré, de manière définitive, la place centrale que les reliques du saint tinrent dans la résolution de conflits doctrinaux, en premier lieu ceux qui ébranlèrent la Palestine dans le premier quart du Ve siècle entre les Latins et l'évêché de Jérusalem. Ce rôle particulier des reliques, en contexte polémique, ne peut être compris sans saisir, plus généralement, l'usage qu'en firent les évêques en vue de justifier leurs prétentions et conforter leur ambition. Aussi bien en Palestine (Jean II), en Afrique (Augustin) qu'aux Baléares (Sévère), l'examen de l'histoire d'Étienne aura jeté une vive lumière sur le poids croissant des évêques dans le destin des fidèles dont ils avaient la charge. La possession des reliques d'Étienne fut, aux mains de ces prélats, un puissant moyen pour placer leur communauté divisée sous l'autorité d'un unique patron, Étienne, sous les traits duquel se dessinaient ceux de l'évêque. Contre les Latins en Palestine, les donatistes en Afrique et les juifs à Minorque, le patron terrestre a su invoquer le motif de la présence de ce patron céleste pour justifier son combat idéologique et asseoir encore davantage sa puissance. Notre étude aura aussi renouvelé la question des sanctuaires Saint-Étienne de

Jérusalem, restée en suspens depuis un siècle. L'apport de nouveaux documents et de récentes perspectives en anthropologie religieuse aura permis de dessiner une nouvelle carte des églises et sanctuaires hagiopolites placés sous le patronage du protomartyr ; ces résultats complètent aussi notre compréhension de la construction d'une Jérusalem chrétienne dans laquelle la figure d'Étienne joua un rôle de premier plan. Enfin, l'examen de certaines pièces du dossier d'Étienne aura mis au jour l'existence d'un cycle hagiographique d'origine hagiopolite, révélant la postérité littéraire remarquable dont bénéficia le récit du martyre d'Étienne dans l'Église tardo-antique.

Cependant, ce travail de recherche n'aura pas épuisé, loin s'en faut, toutes les problématiques que suscite l'étude de l'histoire du culte d'Étienne et l'examen de son dossier hagiographique. Seulement ébauchée, la question de l'utilisation polémique, chez les Pères de l'Église, de la vision d'Étienne en Ac 7, 55-56, pour arguer de la divinité de l'Esprit saint, ouvre de stimulantes perspectives pour l'histoire de la pneumatologie. Parmi les hypothèses que nous avons esquissées, celle de la transformation de la Sainte-Sion, passant d'une synagogue judéo-chrétienne en église orthodoxe, méritera d'être mieux documentée et argumentée. L'histoire de ce sanctuaire central de la Ville sainte reste encore à faire ; de nombreuses incertitudes demeurent quant à son origine judéo-chrétienne et ses diverses évolutions au cours des sept premiers siècles. Un autre problème, qui fera l'objet de recherches ultérieures, concerne les liens que nous avons constatés entre le dossier d'Étienne et celui de l'invention de la Croix. Des affinités littéraires, ainsi que la présence clef du protomartyr dans la légende de Judas-Cyriaque, invitent à de plus amples investigations sur le milieu de production et le rapport entre ces deux dossiers. De plus, le dossier d'Étienne semble entretenir des liens étroits avec les textes du cycle pilatien, notamment la *Narratio Iosephi* (CANT 77). Il conviendra d'éclaircir ces convergences littéraires et de rendre compte, également, de la présence contiguë d'Étienne, Gamaliel et Nicodème dans d'autres textes apocryphes. En outre, de nombreuses pièces restent à découvrir, éditer, traduire et commenter. En particulier, faute de temps, une étude plus poussée de BHG 1649b, une Passion grecque mettant en scène Étienne et Hérode, eût pu révéler des liens avec le cycle hagiopolite et nourrir notre discussion sur la construction, en opposition au judaïsme palestinien, d'une topographie chrétienne de la Terre sainte.

Nous espérons que notre enquête, qui a tenté d'embrasser l'histoire d'Étienne durant les six premiers siècles du christianisme comme un « fait social total », ouvrira de nouvelles pistes pour l'étude du culte des saints et de l'hagiographie durant l'Antiquité tardive. Nous nous serons surtout efforcés de montrer les nombreux apports que présente la restitution d'une histoire « intégrale » d'un saint, où aucun aspect, qu'il soit littéraire, liturgique, théologique ou topographique n'a été omis. Cette démarche « intégrale », qui ne peut se dispenser d'une étude préalable de toutes les pièces du

dossier hagiographique, dans toutes les langues attestées, permet, non seulement, de mieux saisir les conditions dans lesquelles la vénération pour un saint particulier a émergé, mais aussi de contribuer de manière décisive à une meilleure compréhension de l'évolution du culte des saints durant l'Antiquité. Ainsi nous semble-t-il utile de relire les diverses hypothèses sur l'origine du culte des saints à la lumière de l'histoire que nous avons retracée au sujet d'Étienne. En outre, il paraît particulièrement souhaitable d'entreprendre de telles histoires « intégrales » pour d'autres saints néo-testamentaires. En effet, l'étude du culte de ces personnages suscite de nombreuses interrogations. Il reste surtout à déterminer quel rôle les réécritures de Vies de personnages néo-testamentaires ont joué dans la construction d'une mémoire chrétienne au cours des premiers siècles. L'étude de ces figures bibliques, qui occupent une place de choix dans l'histoire collective du christianisme, paraît essentielle afin de jeter un regard neuf sur la façon dont les chrétiens ont élaboré leur mémoire des origines au moment où le christianisme se constituait en religion dominante de l'Empire romain. Ainsi un examen plus approfondi de la production et du lectorat de ces Vies permettra de mieux saisir de quelle manière, et à quelle fins, la communauté chrétienne a su bâtir une mémoire collective de ses origines en « inventant », au sens propre et au sens figuré, la geste des premiers héros de la foi chrétienne[1].

1. Pour quelques réflexions récentes sur le rôle de l'hagiographie dans la construction d'une identité collective du christianisme, voir S. A. Harvey, « Martyr Passions and Hagiography », dans S. A. Harvey et D. G. Hunter (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, OUP, 2009, p. 603-627, surtout p. 611-618.

Le dossier de saint Étienne.

Édition et traduction

de quelques pièces

La Révélation d'Étienne

a) La *Révélation d'Étienne* :
traduction de la recension latine A (recension α)

b) Traduction de la version syriaque de la *Révélation d'Étienne* (recension β)

c) Un témoin inédit de la recension β' :

la version guèze de la *Révélation d'Étienne*

La *Révélation d'Étienne* : traduction de la recension latine A (recension α)

Nous proposons ci-dessous une traduction de la recension latine A de la *Révélation d'Étienne*, unique témoin de la recension α, la plus ancienne du dossier. Il existe déjà une traduction française du texte latin, de M.-J. Lagrange, sur base de l'ancienne édition de la *Patrologie latine*[1]. Cette traduction fut reprise telle quelle par H. Leclercq[2] en 1922 puis par S. C. Mimouni en 2015[3]. Nous proposons une nouvelle traduction, sur la base de l'édition critique de la recension latine A par S. Vanderlinden[4]. Nous avons également traduit l'*Épître* d'Avit de Braga, qui constitue une sorte de prologue à la recension latine A ; la lettre et le texte du latin A sont tous deux de la main d'Avit[5].

Nous avons adopté le système de numérotation en chapitres et en paragraphes de l'édition de S. Vanderlinden, qu'il a aussi employé pour l'édition du latin B, qui figure en regard de la recension A. Comme le texte A est plus court que le B, certains passages de B sont absents de A. Dans le système de S. Vanderlinden, certains numéros de paragraphes de A sont donc vides, car ils n'ont pas de correspondants en B (comme VI. 33-34) ; nous avons strictement maintenu la numérotation proposée par S. Vanderlinden. La recension latine A se caractérise par des gloses de la main d'Avit ; nous les avons signalées entre crochets. En outre, Avit a translitteré un certain nombre de termes grecs, qu'il glose également ; nous avons laissé dans notre traduction ses translittérations, que nous avons indiquées en italique.

⁂

1. PL 41, col. 805-818.
2. DACL, V, 1, col. 641-646.
3. S. C. Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 390-396.
4. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 178-217.
5. Notre traduction de l'*Epistula Aviti* s'appuie sur l'édition critique de S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 188-189.

Lettre d'Avit
(Epistula Aviti)

1. À celui qui est toujours bienheureux et très bien-aimé dans le Seigneur, l'évêque Palchonius[6], et à tout le clergé et le peuple de l'Église de Braga[7], Avit, prêtre dans le Seigneur, vous adresse un salut éternel.

2. Je désire et je vous prie de vous souvenir de moi, de la même manière que moi, je ne cesse, autant que je le peux, de vous garder en mémoire parmi les saints, en compatissant à vos afflictions dans la douleur et en versant des larmes continuelles dans les lieux saints[8] à cause de la séparation qui m'éloigne de votre patrie, dans l'espoir que Dieu, qui désirait vous avertir, vous redonne la liberté ou permette à ceux à qui il a permis de prévaloir sur vous de faire preuve de mansuétude.

3. Certes, mes bienheureux frères, — notre Seigneur Jésus-Christ est témoin de mes paroles — j'ai désiré de nombreuses fois me rendre auprès de vous afin que ce soit avec vous que je supporte les peines ou que je me délecte des joies. Cependant, mon projet fut empêché car l'ennemi s'est déjà répandu dans toutes les Espagnes[9].

4. En effet, en quittant les lieux saints et n'étant pas assuré de parvenir jusqu'à vous, je craignais d'être châtié pour ma déraisonnable témérité en étant enlevé en quelque endroit.

5. Mais Dieu, qui est miséricordieux, a daigné nous accorder une généreuse faveur en vertu de mon désir et de votre mérite. Tout d'abord, mon fils bien-aimé et collègue dans le sacerdoce Orose a été envoyé jusqu'en cette contrée-ci par les évêques africains ; sa charité et ses encouragements m'ont fait ressentir votre présence à tous. Ensuite, en ces jours mêmes durant lesquels il se préparait, animé d'un incroyable désir, à revenir auprès de vous, le bienheureux et saint premier martyr Étienne, véritablement la couronne de notre gloire en Christ Jésus, a daigné se révéler et se manifester par des signes suivis d'éclatants prodiges.

---

6. Aussi écrit Balchonius (sur cet évêque, voir DHGE, VI, col. 322-323). Pour latin *papa*, « évêque », voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 592.

7. Ville de Galice, au nord-ouest du Portugal actuel.

8. Les *loca sancta* désignent ici les lieux saints de Palestine.

9. Allusion aux invasion wisigothiques du nord de l'Espagne, qui poussent les Vandales davantage vers le sud. Cf. É. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II. *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du vᵉ siècle)*, Paris, Aubier, 1979, p. 468-472. Le diocèse des Hispanies ou Espagnes comprenait plusieurs provinces : Bétique, Tarraconnaise, Gallécie, Lusitanie, Carthaginoise, Baléares et Maurétanie Tingitane.

6. Saisissant l'occasion que tant de choses soient ainsi disposées par Dieu, j'estimai plus digne de vous l'envoyer[10] d'abord afin que cet avocat et patron, présent parmi vous, daigne secourir ceux qui s'en remettent à lui par des requêtes, lui qui, tandis qu'il souffrait, a justement consenti à prier pour ses ennemis[11].

7. C'est pourquoi, bien-aimés et bienheureux frères, n'ayant de cesse de vous garder dans mes souvenirs et voyant à quel point Dieu ordonne et dispose toute chose avec bonheur, je me hâtai d'obtenir une portion du corps retrouvé de la part du prêtre à qui il fut révélé ; je n'ai pas tardé à vous faire parvenir cette relique, que j'ai promptement convoitée et secrètement obtenue.

8. Ainsi vous ai-je envoyé, par l'intermédiaire de votre fils saint et mon collègue dans le sacerdoce Orose, des reliques provenant du corps du bienheureux Étienne le premier martyr ; il s'agit de chair et de tendons réduits en poussière et, ce qui est bien plus digne de foi, d'os solides qui, en raison de leur évidente sainteté, sont plus onctueux que de frais aromates et parfums[12].

9. Afin, cependant, qu'il n'y ait aucun doute à ce sujet, je vous ai transmis, jointes à mes lettres, l'épître du saint prêtre à qui cela fut révélé ainsi que ma transcription[13]. Ayant souci d'être fidèle à la vérité, qui mérite d'être mieux connue, j'ai l'ai sollicité ; il m'a d'abord dicté son épître en langue grecque puis je l'ai traduite en latin.

10. Je vous supplie, saints et bienheureux frères, de recevoir le témoignage de ces événements qui se sont véritablement déroulés et qui ont été fidèlement consignés. Car je suis certain, de la même manière que ce bienheureux martyr a daigné annoncer une bonne nouvelle[14] et se manifester pour le salut du monde, que vous obtiendrez aussi du secours par la présence d'un tel patron. Et si d'un zèle digne vous vous complaisez d'un tel garant[15], vous vivrez, grâce à lui, en sûreté et en paix.

11. La grâce du notre Seigneur Jésus-Christ et de l'Esprit saint est avec vous, mes bien-aimés dans le Seigneur.

⁂

10. Avit parle ici d'Étienne, présent sous la forme de ses reliques.

11. Cf. Ac 7, 60.

12. Sur le parfum des reliques, cf. supra p. 151, n. 34.

13. Avit fait mention d'une *conscriptio* (que nous traduisons par « transcription ») qu'il joint à l'épître de Lucien. On ne voit pas bien à quoi il fait référence mais il pourrait désigner ici de sa traduction latine. Avit semble donc avoir eu deux documents : une copie en grec, rédigée sous la dictée de Lucien, et sa traduction latine.

14. Le verbe *nuntiare* est ici utilisé sans objet. Utilisé intransitivement, en général précédé de *bene*, il peut avoir le sens d'« annoncer une bonne nouvelle » (cf. Souter, *Glossary*, p. 269).

15. Le mot *pignus* signifie à la fois « gage » et « relique » (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 625).

Révélation de saint Étienne
(Revelatio sancti Stephani)

Exorde

I. 1. Lucien, implorant la compassion et le plus petit des hommes, prêtre de l'Église de Dieu qui est dans le village[16] de Caphar Gamala dans le territoire de Jérusalem, à tous les saints de l'Église qui sont en Christ Jésus dans le monde entier, salut dans le Seigneur. **2.** J'ai estimé nécessaire de divulguer[17] à votre Charité[18] en Christ la révélation, qui apparut trois fois à ma modeste personne, des reliques du bienheureux et glorieux protomartyr Étienne et premier diacre du Christ, de Nicodème, qui est mentionné dans l'Évangile, et de Gamaliel, qui est nommé dans les *Actes des apôtres*. Le saint père Avit, adorateur de Dieu et prêtre, m'a supplié et ordonné avec insistance de lui répondre le plus fidèlement possible, tel un fils obéissant à son père, et de lui raconter en toute simplicité, et avec diligence, toute la vérité telle que je la connaissais.

Première vision

II. 3. Le jour de la *parascève*, [à savoir le sixième jour][19], le 3 des nones de décembre, sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose, augustes, alors que la nuit tombait et que je dormais sur ma couche dans le lieu sacré du baptistère, dans lequel j'avais l'habitude de dormir et de garder les ustensiles qui servait au culte, à la troisième heure de la nuit [qui est aussi la première heure de l'office nocture], comme si je tombais dans un rêve à demi-éveillé, **4.** je vis un grand homme âgé, *hieroprepen*

16. Nous comprenons le latin *villa* comme signifiant « village » et non « maison de campagne, propriété ». Premièrement, le terme syriaque *kafrā* dans le composé Caphar Gamala, signifie « village » (cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 341). Deuxièmement, le terme *villa* du texte latin traduit très probablement le grec κώμη de la version originale de Lucien (cf. *Rév. Ét. gr. A*, éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 95, l. 49) Troisièmement, le sens de « village » est bien attesté en latin post-classique (cf. Souter, *Glossary*, p. 443 ; Lewis-Short, *Latin Dictionary*, p. 1991). Enfin, quatrièmement, il semblerait incongru qu'un prêtre fût rattaché à une propriété privée ; Lucien est bien décrit comme le prêtre d'un bourg du nom de Caphar Gamala.

17. Le verbe *pandere* n'apparaît pas dans tous les manuscrits mais il semble ici nécessaire de le restituer pour la construction de la phrase. Stefan Vanderlinden suppose une *Vorlage* grecque pour cette longue phrase encombrée et maladroite (cf. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », p. 190, n. 2).

18. *Dilectio* est ici à entendre comme un titre honorifique.

19. *Hoc est feria sexta*. Il s'agit du vendredi. *Feria* est une dénomination chrétienne désignant un jour de la semaine, sauf le samedi, qui est appelé *sabbatum*. Le premier jour de la semaine est le dimanche (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 348).

[c'est-à-dire un prêtre digne][20], ayant une barbe touffue, portant une étole blanche sertie de petites pierres précieuses dans lesquelles était gravé le signe de la sainte croix. **5.** Tenant dans la main une verge d'or, il vint se tenir à ma droite et me toucha avec la verge d'or. Il m'appela trois fois par mon nom en disant : « Lucien, Lucien, Lucien[21] ! » **6.** Il me dit en langue grecque : « Va dans la ville qu'on appelle Aelia [c'est-à-dire Jérusalem] et dis à saint Jean qui en est l'évêque : "Jusques à quand resterons-nous enfermés et refuseras-tu de nous ouvrir ? D'autant plus que c'est au temps de ton pontificat qu'il convient que nous soyons révélés. **7.** Hâte-toi d'ouvrir pour nous le caveau[22] où nos reliques ont été déposées sans soin, afin que Dieu, par son Christ et l'Esprit saint, ouvre la porte de sa clémence dans ce monde. **8.** Car ce siècle est en danger en raison des nombreux malheurs dont il est témoin chaque jour. Mais je suis moins inquiet à mon sujet que je ne suis préoccupé à propos de ceux qui ont été déposés avec moi, qui sont saints et vraiment dignes d'honneur" »

III. 9. Je lui répondis en disant : « Qui es-tu seigneur, et qui sont ceux qui sont avec toi ? » Il me répondit : « Je suis Gamaliel, qui ai élevé l'apôtre Paul et enseigné la Loi à Jérusalem. **10.** Celui qui gît avec moi dans la partie orientale du tombeau, c'est mon seigneur Étienne, qui fut lapidé, en raison de sa foi en Christ, par les juifs et les grands prêtres à Jérusalem, à l'extérieur de la porte située vers le nord qui mène à Cedar. Il resta gisant un jour et une nuit, abandonné, afin que son corps fût privé de toute sépulture, selon un ordre émis par les princes[23] impies, et qu'il fût dévoré par les bêtes sauvages. Conformément à la volonté de Dieu, pas un de ceux-ci ne le toucha : ni bête sauvage, ni oiseau, ni chien. **11.** Mais moi, Gamaliel, ayant compassion pour le serviteur du Christ et étant impatient de recevoir mon salaire en ayant part à la foi du saint homme, je mandai nuitamment, parmi les juifs, de nombreux hommes pieux et croyant en Jésus-Christ, résidant à Jérusalem, que je pouvais connaître. Je les exhortai, je me chargeai de leur fournir ce dont ils avaient besoin et je les persuadai de se rendre auprès du corps et de le porter, à mes risques et périls, dans mon village, à savoir à Caphar Gamala [ce qui se traduit par « le village de Gamaliel », qui se situe à vingt milles de la ville]. Je décrétai qu'on y menât pour lui un deuil de quarante jours. Je le mis dans mon nouveau caveau, dans le cercueil[24] situé à l'est, puis je recommandai à chacun de prélever sur mes biens tout ce qui serait nécessaire à son deuil. **12.** Dans l'autre cercueil,

---

20. Le texte emploie un terme grec, suivi d'une glose : *hieroprepen (hoc est dignum sacerdotem)*. Pour le sens de *hieroprepes* (du grec ἱεροπρεπής), « qui sied à un prêtre, digne d'un prêtre », voir Du Cange, *Glossarium*, IV, p. 61. À ce propos, la glose d'Avit est inexacte.

21. Le motif de l'appel est probablement inspiré de 1 S 3, 4-8, où Dieu appelle Samuel trois fois.

22. Pour *monumentum* dans le sens de « caveau » ou « tombeau », voir Blaise, *Dictionnaire*, p. 539.

23. *Principum* : il faut sûrement entendre ici les *principes sacerdotum*, les « grands prêtres » (cf. *Rév. Ét. lat. B.*, III, 10 : *impiorum sacerdotum*).

24. *Theca*, du grec θήκη, peut aussi désigner un reliquaire (Du Cange, *Glossarium*, VIII, p. 95).

c'est le seigneur Nicodème qui a été déposé. De nuit, il était venu auprès du Seigneur Jésus et avait été instruit par ce dernier en écoutant cette parole : « Nul, s'il ne renaît d'eau et de l'Esprit saint, ne peut entrer dans le Royaume des cieux[25]. » Après s'en être allé, il fut baptisé par les disciples du Christ. **13.** Les juifs, l'ayant su, le destituèrent de son rang de chef, l'anathématisèrent et le chassèrent de la ville. Mais moi, Gamaliel, je le recueillis dans ma maison de campagne, comme une victime de la persécution pour le Christ, je le nourris et le vêtis jusqu'à la fin de sa vie puis je l'ensevelis avec honneur à côté du seigneur Étienne. **14.** Pareillement, Abib, mon fils bien-aimé qui reçut avec moi le baptême du Christ de la main de ses disciples, vécut jusqu'à vingt ans et mourut avant moi, se trouve dans le troisième cercueil, placé plus haut que les autres, et dans lequel je fus également placé après ma mort. **15.** Cependant mon épouse, qui s'appellait Ethna, et Sélémias, mon fils aîné, refusèrent de se joindre à la foi en Christ. C'est pourquoi ils furent enterrés dans un autre village, celui de sa mère[26], qui est Caphar Selemia » **16.** Je l'interrogeai alors, moi l'humble prêtre Lucien, en lui disant : « Où devons-nous vous chercher ? » Il me dit : « Dans mon *proasteion* [ce qui peut se comprendre par « champ proche du village »][27] qui s'appelle Delagabri, ce qui se traduit par « des hommes de Dieu[28] ».

Deuxième vision

IV. 17. Je m'éveillai et j'implorai Dieu en disant : « Seigneur Jésus-Christ, si cette vision vient bien de toi et n'est pas une illusion, fais en sorte qu'elle m'apparaisse une deuxième puis une troisième fois, lorsque tu le voudras et de la manière que tu voudras. » Je commençai alors à jeûner et à me nourrir d'aliments secs jusqu'à la *parascève* suivante. **18.** De nouveau le seigneur Gamaliel, ayant la même apparence et le même vêtement[29] que lors de la première vision, m'apparut et me dit : « Pourquoi as-tu négligé d'aller parler au saint évêque Jean ? » **19.** Je lui répondis : « Je craignais, seigneur, de passer pour un séducteur en allant annoncer ces choses-là dès la première vision. C'est pourquoi je t'ai supplié, si tu es bien envoyé auprès de moi par le Seigneur, de m'apparaître un deuxième puis une troisième fois. » **20.** Il me dit alors : « Aie confiance, aie confiance, aie confiance en moi ». Il me dit encore : « Puisque tu as demandé, au sujet des reliques de chacun d'entre nous, comment et où elles furent déposées, **21.** alors prête attention et regarde avec soin ce que je vais te montrer. » Je

25. Jn 3, 5.

26. La mère de Sélémias, Ethna.

27. Avit emploie le mot grec *proastium* (gr. προάστειον), que nous traduirions par « faubourg », et fournit une glose (cf. Du Cange, *Glossarium*, VIII p. 512)

28. *Virorum Dei*. Le mot *ager* semble sous-entendu : « le champ des hommes de Dieu ».

29. *Eodemque schemate* : Avit reprend en latin le mot grec σχῆμα (cf. Souter, *Glossary*, p. 367).

dis : « Oui, seigneur. » **22.** Soudain il apporta quatre corbeilles[30], trois en or et une en argent. Trois d'entre elles étaient remplies de roses : deux de roses blanches et la troisième de roses rouges comme le sang. Cependant, la quatrième corbeille en argent était remplie de safran qui sentait bon. **23.** Il les posa devant moi. Je lui dis : « Que sont-elles, seigneur ? » Il me dit : « Ce sont nos reliques[31]. Celle qui a les roses rouges, c'est le seigneur Étienne, qui a été déposé à droite, en direction de l'est en entrant dans le caveau. Le seconde corbeille est le seigneur Nicodème, placé contre la porte. **24.** Quand à la corbeille en argent, c'est mon fils Abib, *deuterotes tou nomou* [c'est-à-dire répété dans la Loi][32], qui resta immaculé depuis qu'il sortit du ventre de sa mère. Il a été joint à ma corbeille dans la chambre supérieure, où nous avons été tous deux placés comme des jumeaux.

Troisième vision

V. 25. Je m'éveillai de nouveau et, de la même manière, je jeûnai jusqu'à la *parascève* suivante. Et voici qu'il m'apparut encore une fois, ayant la même apparence et la même voix. Menaçant et agité, il me dit : **26.** « Pourquoi es-tu à ce point négligent ou quel prétexte peux-tu bien invoquer ? Crois-moi, si tu ne vas pas le dire à l'évêque Jean, tu devras souffrir[33] une chose que tu ne peux même pas imaginer. » **27-28. 29.** Tout tremblant, je lui dis : « Oui seigneur, j'y vais ». Mais à ce moment-là, je me vis comme si j'étais en train de rapporter à l'évêque les visions décrites précédemment. **30.** J'entends alors ce même évêque me dire [au cours de cette troisième vision] : « Si, mon bien-aimé, tu as bien vu ces choses-là, alors il convient que je retire de là ce bœuf mâle de labour *amaxicon*[34] [que nous pouvons traduire par « tirant une charrue[35] »] pour le travail des champs[36] et que je te laisse le champ où sont les moissons. » **31.** Je lui dis : « Seigneur, à quoi me sert-il d'avoir un champ si je n'ai pas de bœuf pour le labourer ». L'évêque me répondit : « Il plaît ainsi que j'y recueille ce bœuf mâle de labour *amaxicon* pour le travail des champs. »

---

30. *Calathus*, du grec κάλαθος.

31. Avit utilise le mot *lipsana*, translittération du grec λείψανα.

32. *Deuterotes tou nomou (id est iteratus in lege)*. Le syntagme grec δευτερώτης τοῦ νόμου, qu'Avit translittère en latin, désigne quelqu'un qui « répète » (du verbe araméen תְּנֵי), d'où « enseigne » la Loi. Il faut entendre ici plus spécifiquement un tannaïte ou tanna, c'est-à-dire un maître de Mishna. Avit de Braga s'est manifestement mépris sur le sens de l'expression grecque, dont il donne une traduction littérale erronée.

33. *Habes pati* : sur la conjugaison périphrastique avec *habeo*, dans le sens d'une obligation ou d'un futur, voir Blaise, *Manuel*, p. 130-131.

34. Translittération de l'adjectif grec ἀμαξικός, dérivé de ἅμαξα (« charrue »).

35. En latin, *quod nos possumus carri tractorem dicere*.

36. C'est ainsi que nous essayons de traduire le très long syntagme suivant : *bovem masculum aratorem amaxicon operarium*. Sur l'image du bœuf figurant Étienne, voir supra p. 150, n. 28.

Entrevue avec Jean

VI. 32. Je m'éveillai sans délai, j'allai voir le saint évêque Jean et tout son clergé puis je leur racontai tout. **33–34. 35.** Il me dit cependant : « Va creuser le monticule qui se trouve sur ce champ et, si tu trouves quelque chose, viens me l'annoncer. » Je lui dis : « J'ai parcouru le champ et j'y ai vu, au milieu, un monticule de petites pierres où j'ai pensé qu'ils se trouveraient. » L'évêque me dit : « Va le creuser et, si tu les trouves, restes-y pour surveiller l'endroit, puis informe-moi par l'entremise d'un diacre pour que je vienne à cet endroit. » Alors, il me congédia. Une fois arrivé au village, j'envoyai des crieurs publics afin qu'ils appelassent tous les habitants de la ville à se lever dès l'aube pour creuser le monticule.

La vision de Miget

VII. 36. Au cours de la même nuit, le seigneur Gamaliel apparut à un certain moine du nom de Miget, un homme naïf et simple, en revêtant la même apparence sous lequel il m'était apparu. Il lui dit : « Va dire au prêtre Lucien : **37.** "Tu peines en vain sur ce monticule car nous n'y sommes plus. Nous y avons été déposés, un moment, afin qu'on répandît des lamentations sur nous selon la coutume des anciens. C'est pourquoi un monticule, en témoignage de deuil, a été érigé. **38.** Cherche-nous plutôt dans un autre lieu, situé en direction du nord, qui s'appelle en langue syrienne Dabatalia, ce qui se traduit [en grec] par Andragathon [que nous pouvons comprendre comme « des hommes forts »][37]." » **39.** Dès l'aube, je me levai pour le chant des hymnes. Je trouvai ce moine en train de prêcher à tous les frères. Une fois les hymnes terminés, je me mis à dire : « Allons à ce monticule et creusons-le. » Mais certains me dirent alors : « Écoute d'abord ce que le moine Miget a à te dire. » **40.** On appela le moine Miget et je m'enquis auprès de lui de ce qu'il avait vu. Il me rapporta tous les signes que j'avais vus du seigneur Gamaliel, de même qu'il vit un champ situé vers le sud, sur lequel se trouvait un tombeau comme abandonné et en ruine. Il y avait vu, étendues, trois banquettes[38] en or, dont l'une était placée plus haut que les autres et dans laquelle gisaient deux personnes, un vieux et un jeune homme, tandis que les deux autres ne

37. *Dabatalia* (ou *Debatalia*) forme propre aux versions latines, est probablement, comme l'a proposé F. Nau, une transcription du syriaque *ṭābē ṭlayā*, signifiant « des jeunes hommes bons » (cf. F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 203, n. 3). Cependant, la traduction grecque (ἀνδρῶν ἀγαθῶν) que propose Avit ne correspond pas exactement au sens du syriaque Dabatalia : ἀνδρῶν ἀγαθῶν (*Andragathon*) signifie « des hommes forts » et non « des jeunes hommes bons ». Toutefois, la traduction grecque et la glose latine d'Avit correspondent bien à la forme Δελαγαβρία des recensions grecques (cf. *Rév. Ét. gr. A*, éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 103) ou à *Bēt Gabrīē* de la version syriaque. Il semble donc qu'il y ait eu une erreur de transcription de la part d'Avit qui, au lieu de noter Delagabria, a écrit Debatalia. Cette erreur semble de la main d'Avit car, dans la recension β, seule la forme Δελαγαβρία est attestée. La recension latine B a aussi la forme Dabatalia, car ce passage de la vision de Miget a été interpolé de la recension latine A.

38. *Lectus* en latin (cf. Du Cange, *Glossarium*, V, p. 54).

contenaient chacune qu'une seule personne. **41.** Celui qui était dans la banquette supérieure répondit et dit : « Va dire au prêtre Lucien que nous fûmes les propriétaires de ce lieu. Si tu veux trouver un grand juste[39], il a été déposé dans la partie orientale. » Après que j'eus entendu ces choses de la part du moine, je glorifiai le Seigneur d'avoir trouvé un autre témoin de cette révélation.

La découverte des tombeaux

VIII. 42. Nous allâmes alors au monticule mais, après avoir creusé, nous ne trouvâmes rien. Nous revînmes à ce tombeau qui était apparu au moine durant la nuit. En creusant, nous trouvâmes trois cercueils, conformément à ce qui m'était apparu sous la forme de corbeilles. **43.** Nous trouvâmes alors une pierre enfouie, sur laquelle était gravée de très anciennes lettres. Elles disaient : Celihel, qui se traduit par Étienne de Dieu[40], Nasoam, qui se traduit par Nicodème[41], et Gamaliel. [C'est l'évêque Jean qui a traduit cela, comme je l'ai entendu moi-même, précisément, de la part du saint évêque]. **44.** J'en informai incontinent l'évêque qui était à Lydda [c'est-à-dire Diospolis] pour prendre part à un synode[42]. Il emmena avec lui deux autres évêques, Eutone de Sébaste et Éleuthère de Jéricho, qui vinrent sur les lieux. **45.** Lorsqu'ils ouvrirent le cercueil du seigneur Étienne, une odeur intense en sortit, qui emplit tout le lieu. **46.** Une fois que tous les évêques et tous les frères présents à leurs côtés eurent prié, on assista à divers prodiges de guérison parmi un grand nombre de personnes du peuple. **47.** On embrassa les reliques puis on referma le lieu.

Épilogue

IX. 48. J'ai transmis à votre Béatitude quelques-unes de ces reliques. Lorsque vous les aurez reçues, priez pour ma petite personne afin que je sois trouvé digne aux yeux du Seigneur, soutenu par les mérites du bienheureux martyr Étienne et par vos prières[43].

---

39. *Magnum iustum* : il s'agit de saint Étienne.

40. *Stephanus Dei* : la traduction latine suppose une forme araméenne *kəlīl ʾēl*, « couronne de Dieu ». Il nous semble plutôt y voir simplement la forme sous-jacente *kəlīl* (כליל) ; d'ailleurs, la recension latine B dit simplement : *Celiel Stephanus dicitur*. La deuxième syllabe de *kəlīl* a sûrement été interprété par Lucien comme formant la deuxième partie d'un nom théophore, comme Ézéchi*el* ou Gabri*el* (cf. D Weber, « Bemerkungen zur "Revelatio sancti Stephani" des Presbyters Lukian », *Augustinianum* 29 (1989), p. 420).

41. *Nasoam*, de l'araméen *naṣōḥ ʿam*, signifie « le victorieux du peuple », qui correspond approximativement au grec νίκη δήμου, Nicodème.

42. Il s'agit du synode anti-pélagien de Diospolis, qui se tint en décembre 415 (cf. chapitre 3, supra p. 177-180).

43. L'édition de Stefan Vanderlinden semble ici défectueuse. En effet, le paragraphe 49 n'apparaît pas. On passe de 48 à 50. De plus, il semble que la phrase commençant par *ex his ergo reliquiis transmisi Beatitudini Vestrae*..., présente dans la recension B mais aussi dans la recension A dans l'édition de la *Patrologie latine*

49. Peu de jours après, on transféra le saint corps d'Étienne dans la ville, le 7 des calendes de janvier[44]. **50.** À cette époque, où sévissait une sécheresse interminable et persistante, une pluie abondante tomba et la terre en fut amplement abreuvée. Tous se mirent à glorifier Dieu pour son saint, Étienne, et pour son trésor céleste de miséricorde et de bonté que daigna ouvrir, pour ce siècle en péril, le Seigneur Jésus-Christ qui, avec le Père et l'Esprit saint, vit et règne pour les siècles des siècles. Amen.

(cf. PL 41, col. 815), doive être restituée. En effet, on doit la comprendre comme une parole prononcée par Lucien à l'intention de Palchonius de Braga, à qui sont destinées quelques reliques d'Étienne qu'Avit se chargera de lui transmettre. Cette phrase a donc été dictée par Lucien à Avit et doit faire partie de la rédaction initiale d'Avit.

44. Correspond au 26 décembre.

Traduction de la version syriaque de la *Révélation d'Étienne* (recension β)

La version syriaque de la *Révélation d'Étienne* représente un des témoins les plus importants de la recension longue β. Pour cette version, dont il n'existait pas encore de traduction française, nous avons utilisé le texte édité par E. W. Brooks dans la collection du CSCO[1]. En outre, nous avons indiqué en notes les variantes significatives du manuscrit édité par P. Bedjan, le Berlin Sachau 222, en utilisant un sytème simplifié d'abréviations[2]. Dans le manuscrit édité par E. W. Brooks, le BL Add. 17, 202, la *Révélation d'Étienne* n'apparaît pas indépendamment mais est interpolée dans l'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie le Rhéteur ; la *Révélation* correspond au chapitre 8 du livre I[3].

Nous avons créé un système de numérotation qui suit de près la numérotation du latin A ; malheureusement, il est quelquefois difficile de trouver une correspondance parfaite.

⁂

1. E. W. Brooks (éd.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Louvain, L. Durbecq, CSCO 83 (^{2}1953), p. 93-103 (texte) ; CSCO 87 (^{2}1953), p. 65-72 (traduction latine). E. W. Brooks a utilisé le même manuscrit que celui édité précédemment par J. P. N. Land (éd.), *Anecdota syriaca*, III, Leyde, Brill, 1870, p. 76-84. Il s'agit du manuscrit du Add. 17, 202 de la British Library, datant de la fin du VIe ou du début du VIIe siècle (cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, III, Londres, Longmans & Co., 1872, p. 1046-1061). P. Bedjan a également édité ce texte, mais sur la base d'un autre manuscrit : P. Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, III, Paris — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1892, p. 188-199.

2. Add. pour « addition », om. pour « omission » et v. l. pour « varia lectio » (leçon variante).

3. Pour une introduction à l'*Histoire ecclésiastique* du pseudo-Zacharie, une œuvre composite du VIe siècle regroupant divers matériaux et sources antérieurs, voir G. Greatrex et alii (éds), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Chruch and War in Late Antiquity*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011 (TTH 55), p. 32-74 ; sur la *Révélation d'Étienne* dans l'œuvre du pseudo-Zacharie, voir spécifiquement la p. 81.

Révélation de la sépulture d'Étienne, chef des martyrs en Christ,
de Nicodème, de Gamaliel et de son fils Abib,
au temps de l'empereur Théodose, d'après la lettre de Lucien,
prêtre de *Kfar Gamlā* (Caphar Gamala)[4].

Exorde

I. 1. Dieu miséricordieux, dans sa grâce, voulut de nouveau exalter[5] puissamment la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ et confirmer[6] encore la proclamation de la bonne nouvelle contenue dans l'Évangile. Il désira donc, dans les derniers jours, par l'entremise de ma modeste personne, révéler ses saints serviteurs. **2.** Je veux parler de l'illustre et très bienheureux chef des martyrs Étienne, celui qui est aussi le chef de ses collègues les diacres[7]. Il fut digne de voir au grand jour le royaume des cieux ; Nicodème, celui dont le bon souvenir est dans l'Évangile ; ensuite Gamaliel, celui dont il est fait mention dans les *Actes* et qui s'illustra dans l'enseignement de la Loi divine[8] ; enfin son fils Abib, dont il n'est pas fait mention dans les Écritures mais qui est, hors des Écritures, compté parmi les saints, comme me l'a aussi appris cette vision qui a été révélée à ma modeste personne afin que, ayant écouté et cru, vous me secouriez par vos prières qui sont accueillies favorablement et que vous glorifiez Dieu, qui divulgue des visions aux hommes pécheurs, moi le premier.

Première vision

II. 3 Cette vision commence ainsi. Tandis que je dormais dans le lieu saint qui est réservé pour le baptême et où se trouve l'armoire aux trésors[9], je reçus la révélation à

4. Le manuscrit édité par P. Bedjan a un titre différent : « Que la compassion de Dieu soit sur les saints et croyants qui sont en tous lieux, ainsi que sur les évêques, prêtres, diacres et de tout le clergé, sur les frères qui crurent en Jésus-Christ. De la part de Lucien, le plus faible misérable de tous les prêtres, salut en Dieu le Père ».

5. Littéralement, « élever la corne » (ܢܣܒ ܩܪܢܐ ; cf. Peshitta Ps 75, 5.10 ; 89, 17). Il s'agit d'une expression calquée de l'hébreu biblique יָרִים קֶרֶן, qui peut aussi bien signifier « exalter, glorifier » ou « être hautain ». Dans le langage biblique, la « corne » signifie métaphoriquement la puissance, la dignité ou l'arrogance (cf. Payne-Smith, *Thesaurus*, II, col. 3750).

6. Add. P. Bedjan : « et annoncer la paix » (ܘܒܫܪ).

7. Allusion aux six autres Hellénistes, compagnons d'Étienne, choisis pour la diaconie en Ac 6, 5.

8. Om. P. Bedjan : « qui s'illustra dans l'enseignement de Loi divine ».

9. ܒܝܬ ܓܢܙܐ : il s'agit d'une armoire pariétale où l'on range la vaisselle liturgique de l'église (cf. Payne-Smith, *Thesaurus*, II, col. 3241).

l'aube du vendredi, à la troisième heure de la nuit. Ces événements advinrent le mois de *kānūn qeddem*[10], le troisième jour, la quatorzième indiction, sous le consulat de nos seigneurs, les empereurs victorieux Honorius, la dixième année, et Théodose, la sixième année. Tandis que je veillais encore et que je priais dans mon lit, **4.** je vis subitement un vieil homme d'une stature admirable, vêtu d'une étole blanche. Les fibules de son étole étaient en or[11] et les lanières de ses sandales étaient aussi en or. **5.** Il brandissait aussi dans sa main droite un sceptre en or. Il vint se tenir près de moi et me réveilla. Il m'appela trois fois par mon nom en me disant : « Lucien, Lucien, Lucien[12] ! » Je dis : « Qui es-tu monseigneur ? » **6.** Il me dit alors : « Lève-toi, hâte-toi de monter à Jérusalem et dis au saint évêque qui est là-bas : "Jusques à quand serons-nous enfermés et refuseras-tu de nous ouvrir alors que tu proclames nos luttes et triomphes pour la foi en Christ ? C'est particulièrement durant ce[13] temps de ton pontificat qu'il faut que nous soyons révélés. **7.** Ouvre-nous maintenant en toute hâte afin que, par toi, Dieu ouvre la porte[14] de la miséricorde au monde entier. **8.** Car le monde est affligé, jusqu'au point de périr, à cause des nombreux péchés qui y sont commis[15] chaque jour. Il ne faut pas que nous restions enfermés[16]. Mais ce n'est pas tant cela qui me soucie que la nécessité de prendre surtout soin de ceux qui reposent avec moi et qui sont dignes de nombreux honneurs et éloges[17]. Le lieu où nous sommes est négligé. En temps de pluie, nos ossements sont trempés dans l'eau ; en temps de chaleur, à cause de l'ardeur du soleil, ils sont brûlés. Nos ossements sont complètement détruits, piétinés qu'ils sont par ceux qui traversent la route et déshonorés par des gens indignes." »

III. 9. Alors je répondis, moi le misérable Lucien, et lui dis : « Toi, qui es-tu monseigneur ? Et qui sont ceux qui sont avec toi ? Et dans quel lieu pouvons-nous vous trouver[18] ? » Il me dit : « Je suis Gamaliel, celui qui éleva Paul et enseigna la Loi à

10. Correspond au mois de décembre de notre calendrier grégorien.

11. Add. P. Bedjan : « et, à l'intérieur des fibules, il y avait des croix en or » (ܘܒܓܘ ܨܠܝܒ̈ܐ ܕܕܗܒ).

12. V. l. P. Bedjan : « Lucien, Lucien ».

13. Om. P. Bedjan : « ce ».

14. V. l. P. Bedjan : « que s'ouvre la porte » (ܢܬܦܬܚ ܬܪܥܐ).

15. V. l. P. Bedjan : « qui s'y produisent » (ܕܡܬܪܗܛܝܢ).

16. Cette phrase est absente dans P. Bedjan.

17. La syntaxe de ce passage est délicate : ܠܐ ܐܬܚܫܠ ܐܢܐ ܡܪܝ ܐܠܐ ܥܠ ܐܢܫ̈ܐ ܕܥܡܝ ܕܫܪܝܢ ܘܕܡܣܬܟܠ ܐܢ

Jérusalem. **10.** Or celui qui est placé maintenant[19] près de moi est saint Étienne, celui qui fut lapidé par les juifs crucificateurs. Il resta gisant jour et nuit à l'extérieur de la ville sur la route Qēdār, conformément à l'ordre des grands prêtres impies, afin qu'il servît de nourriture aux bêtes des champs et aux oiseaux du ciel. **11.** Moi, Gamaliel, parce que je connaissais l'excellence de l'homme et que j'attendais aussi de participer à sa résurrection, je me levai nuitamment et mandai ceux qui étaient dans la foi en Christ. Je leur demandai et les persuadai de recueillir, par tous les moyens, le corps du saint et de le rapporter dans mon village, qui est appelé, d'après mon nom, *Kfar Gamlā*, distant de la ville de vingt milles et demi, de sorte qu'on accomplisse, selon la coutume, la quarantaine[20] sur ses ossements. Je recommandai aussi que les dépenses qui seraient nécessaires à ses funérailles fussent à ma charge. Ainsi fut-il placé dans mon tombeau, qui n'était pas encore achevé. **12.** Quant au deuxième qui est placé dans le tombeau, il s'agit de mon neveu[21] Nicodème, qui vint auprès de notre Sauveur de nuit et reçut son enseignement afin de naître de nouveau d'eau et d'esprit[22]. Il s'en alla puis reçut le baptême de la main de Simon et de Jean, disciples de Notre-Seigneur. **13.** Quand les grands prêtres et les Pharisiens apprirent la chose, ils furent très courroucés contre lui[23]. Ils projetèrent de le tuer, comme ils avaient tué saint Étienne. Mais en raison de l'honneur dont je jouissais, ils ne le firent pas. Mais ils l'anathématisèrent et le dépouillèrent injustement[24] de tous ses biens au profit du Temple[25]. Ils l'expulsèrent hors de la ville et l'abandonnèrent, presque mort, après lui avoir infligé des coups violents. Mais moi, Gamaliel, je le pris aussi en secret et je l'amenai dans mon propre village, où toi, Lucien, tu exerces la charge de prêtre[26]. J'ordonnai que sa nourriture et son vêtement fussent à ma charge jusqu'à ce qu'il s'endormît[27], lui aussi, peu de temps après. Il fut accompli dans la confession de Dieu[28]. Pour lui aussi, je fis en sorte qu'il fût

19. Om. P. Bedjan : « maintenant ».

20. Il s'agit des quarante jours de deuil qui suivent la mort du saint. Le texte syriaque dit : « de sorte qu'on accomplisse, selon la coutume, quarante jours sur ses ossements » (ܕܢܫܠܡ ܟܢܡܣ ܐܝܟ ܕܐܬ ܥܠ ܓܪܡܘܗܝ ܐܪܒܥܝܢ ܝܘܡ ܒܥܠܡܐ).

21. Le premier sens du substantif syriaque ܐܚܝܕ est plutôt celui de « parent », « membre de la famille ». Cependant, nous sommes justifiés à le traduire par « neveu » au regard des autres versions de la *Révélation*. Au surplus, le terme syriaque peut quelquefois rendre le grec ἀνεψιός (cf. Peshitta Tb 7, 2 ; voir Brockelmann, *Lexicon*, col. 10b-11a). Le terme ἀνεψιός (« neveu ») est celui qui est usuellement utilisé dans les différentes formes de la *Révélation* pour qualifier le lien de parenté entre Gamaliel et Nicodème.

22. Cf. Jn 3, 5.

23. Om. P. Bedjan : « contre lui ».

24. Om. P. Bedjan : « injustement ».

25. Littéralement, « au nom du Temple » (ܒܫܡ ܗܝܟܠܐ).

26. V. l. P. Bedjan : « la prêtrise ».

27. V. l. P. Bedjan : « et il s'endormit ».

28. L'« accomplissement » ou le « perfectionnement » désigne sa mort (cf. infra p. 526, n. 59). Contrairement à Étienne, martyr, Nicodème est présenté comme un confesseur (ܡܘܕܝܐ) : il a survécu aux supplices que ses persécuteurs lui ont infligés.

déposé à côté de saint Étienne. **14.** Quant au troisième qui est placé auprès de moi, il s'agit de mon fils cadet Abib, pour qui j'avais une grande affection[29]. À l'âge de vingt ans, il était déjà plus instruit que moi dans la Loi et il enseignait[30] les divines Écritures. Il crut avec moi dans la proclamation du Christ. Un jour, nous fûmes illuminés par le saint baptême, que nous reçûmes des apôtres. **15-16.** Lorsque mon épouse 'Elemnā (Selemia) et mon fils aîné eurent vent de cela, ils furent dans une grande colère contre nous. Un jugement fut prononcé et ils se séparèrent de nous et lui se rendit[31] dans le village de sa mère, qui s'appelle *Kfar Šeqyā*[32]. Après qu'ils eurent quitté ce monde, c'est là qu'ils furent enterrés, car ils n'étaient pas dignes d'être déposés avec nous dans ce tombeau. Telle était la volonté de Dieu[33]. »

Deuxième vision

IV. 17. Après cela, moi Lucien, je me levai de mon sommeil et je rendis grâces à Dieu. Je me mis à le supplier tout le reste de la nuit et je lui dis : « Seigneur, Dieu des siècles, si c'est bien par ta miséricorde que cette vision m'a été envoyée, alors ordonne-lui qu'elle se révèle une deuxième et une troisième fois. » Je commençai à jeûner comme durant les jours de fête et les jours saints[34]. **18.** Le vendredi suivant, au même moment de la nuit où il m'était apparu[35], le même homme vint auprès de moi, vêtu du même habit. Il me dit : « Lucien, pourquoi n'as-tu pas daigné monter à Jérusalem auprès de Jean, l'évêque du lieu, et lui rapporter tout ce que je t'ai dit ? » **19.** Je lui répondis alors et lui dis : « Pardonne-moi monseigneur, car je ne pouvais troubler le prêtre de Dieu pour une simple vision ni perturber le peuple pour une chose pareille. Car j'ai entendu l'Écriture divine dire : "Sur la parole de deux ou trois témoins sera établie toute affaire[36]." Cependant je demandai à Notre-Seigneur, si cette vision m'a bien a été envoyée de sa part, qu'elle se répète pour moi une deuxième et une troisième fois. C'est pourquoi, monseigneur, ta seconde venue m'a réjoui. Mais si tu le faisais une troisième fois, tu ferais encore mieux. » **20.** Alors, il fit signe de la main et dit à haute voix :

29. *Ḥabbīb* est justement un adjectif araméen signifiant « bien-aimé », « cher » (חביב, אחבת).

30. Le verbe syriaque ܬܢܐ, au participe *peal*, est à entendre ici dans le sens technique de l'araméen תְּנֵי, qui signifie « répéter », « raconter », d'où « enseigner » (cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 1681). Le verbe renvoie plus précisément à l'activité du *tannā*, celui qui enseigne la Mishna, l'interprétation orale de la Loi. Abib est un tannaïte (cf. supra p. 481, n. 32).

31. V. l. P. Bedjan : « et ils se rendirent » (ܢܦܩܘ).

32. Littéralement, le « village de l'irrigation ». Cette leçon est propre au syriaque. Les autres versions ont en général la forme *Kephar Selemia* (ou *Capharselemia*), d'après le prénom de l'épouse de Gamaliel.

33. Cette phrase est absente dans l'édition de P. Bedjan.

34. V. l. P. Bedjan : « les jours saints et les jours de fête ».

35. V. l. P. Bedjan : « au même moment où il m'était apparu, dans la nuit ».

36. Citation de 2 Co 13, 1, reprenant Dt 17, 6 ; 19, 15.

« Nous l'avons fait trois fois, nous l'avons fait trois fois. » Alors qu'il s'en allait pour sortir par la porte, il se retourna et me dit : « Prêtre, j'ai autre chose à te dire ». Je répondis : « Parle, monseigneur. » Il me dit : « Puisque tu doutes[37] en ta conscience et tu dis : "si je trouve ceux que je cherche, et qu'ils reposent tous les quatre dans un même lieu, comment pourrai-je distinguer les ossements de saint Étienne de ceux des autres ?" Nous ne sommes pas comme tu le penses mais chacun d'entre nous possède son propre cercueil[38]. » Je dis de nouveau : « Comment cela, monseigneur ? » **21.** Il me dit : « Sois attentif et je te montrerai. » **22.** Il étendit la main vers le ciel et me montra trois corbeilles[39] d'or et une d'argent. Deux des corbeilles en or étaient remplies de roses blanches tandis que l'autre en or était remplie de roses rouges. Quant à l'autre corbeille en argent, elle était remplie de safran odorant et était jointe à l'une des corbeilles en or, si bien qu'elles semblaient comme jumelées[40]. Elles étaient placées au-dessus des autres. **23.** Il plaça la corbeille en or remplie de roses rouges à droite, vers l'orient, et celle de roses blanches vers le nord. Il me montra aussi que les deux autres corbeilles jumelées étaient suspendues au-dessus de celle du nord d'une distance d'environ trois coudées. Il me dit : « Vois-tu ces corbeilles ? » Je répondis et dis : « Oui monseigneur ». Il me dit : « Ces corbeilles indiquent où sont nos ossements et le lieu où nous reposons[41]. La corbeille de roses rouges[42] c'est celle de saint *mār*[43] Étienne, car lui seul parmi nous fut martyr. Celle qui est en face de toi[44] est celle de *mār* Nicodème, qui fut confesseur dans le Christ[45]. Quant à deux autres qui sont suspendues au même endroit, il s'agit de moi et de mon fils. » **24.** Puis j'eus encore l'audace[46] de lui dire : « Pourquoi, monseigneur, la seule corbeille d'argent est-elle remplie de safran ? Et pourquoi l'autre vase est-il rempli de roses ? » Il me dit : « La corbeille en argent[47] est celle de mon fils, car il fut pur dans

37. V. l. P. Bedjan : « en ton cœur » (ܒܠܒܟ).

38. Le terme syriaque ܓܠܘܣܩܐ (v. l. Bedjan ܓܠܘܣܡܩܐ) vient du grec γλωσσόκομον.

39. En syriaque ܩܠܥ, pluriel absolu de ܩܠܐ, qui est emprunté au grec κάλαθος (cf. Payne-Smith, *Thesaurus*, II, col. 3644). Le manuscrit édité par P. Bedjan ne mentionne que deux corbeilles en or (ܒܕܕܗܒ ܬܪܝܢ).

40. Gamaliel, en *Rév. Ét. lat. A*, IV, 24, parle de sa dépouille et de celle de son fils comme *quasi gemini* (cf. éd. S. Vanderlinden, p. 204).

41. Littéralement : « Ces corbeilles font connaître au sujet de nos ossements et au sujet de notre lieu » (ܗܠܝܢ ܩܠܐ ܡܕܝܥܝܢ ܥܠ ܓܢܡܘܣܝܢ ܘܥܠ ܕܐܬܪܢ).

42. Om. P. Bedjan : « La corbeille de roses rouges ».

43. Titre honorifique syriaque, généralement traduit par « Seigneur », qui peut s'appliquer à Dieu, à Jésus-Christ, aux saints ou à d'illustres personnages.

44. V. l. P. Bedjan : « celle qui est remplie de roses blanches en face de toi » (ܗܝ ܕܡܠܝܐ ܒܕܕܗܒ ܩܕܡ ܦܢܝܟ).

45. Cf. supra p. 488, n. 28.

46. Om. P. Bedjan : « j'eus encore l'audace ».

47. V. l. P. Bedjan : « celle (ܗܝ) en argent ».

son corps et étincelant dans son âme, tel l'argent pur. Il grandit[48] dans le Temple de Dieu et ne vit jamais de femme à l'exception de sa mère. C'est pourquoi il est rempli[49] de safran dont l'odeur est suave[50]. »

Troisième vision

V. 25. Après cela, je me relevai et je rendis grâces à Dieu, qui est seul sage. Je persévérai de nouveau dans le jeûne tandis que j'attendais l'accomplissement de la troisième vision. Le vendredi suivant, au même moment de la nuit, se tint auprès de moi le même homme admirable, Gamaliel. Il tremblait de colère contre moi[51] : **26.** « Pourquoi donc as-tu négligé d'aller informer l'évêque ? Crois donc car, si tu n'y vas pas le lui dire, tu auras à supporter quelque chose contre ta volonté. » **27-28.** Je lui répondis et lui dis : « Monseigneur, je t'ai dit précédemment que j'avais prié Notre-Seigneur qu'il m'accordât trois fois la venue de ta révélation. **29.** Maintenant que tu me l'as confirmé, je ne répugnerai plus à annoncer votre révélation. » Tandis qu'il se tenait debout et me menaçait, je me vis comme emporté vers la Ville et je racontai tout à l'évêque qui craignait Dieu. **30.** Au cours de cette vision, l'évêque me dit : « Si c'est ainsi que tu as vu, notre bien-aimé, et que c'est ainsi que cela t'a été révélé, alors il convient que nous y prenions ce grand bœuf de labour[52] pour la culture[53] et le travail des champs. » Il me dit alors : « Il en est ainsi[54] car la Ville est servie par une charrue mais il manque un bœuf à cette grande charrue. Il s'appelle Étienne et il est chez toi. Il convient désormais que la Ville le prenne ; les deux autres bœufs et le veau te suffiront pour la culture[55]. Nous établirons[56] tout ce qui est nécessaire dans ton village. » **31.** Lorsque l'évêque m'eut dit cela, je vis de nouveau en vision Gamaliel, qui vint me saisir par les mains et m'emmena à mon village. Il me dit : « Si tu veux nous trouver, cherche-nous dans le

48. Add. P. Bedjan : « tous les jours » (ܟܠ ܝܘܡܐ).

49. Le texte laisse bien apparaître un participe passif masculin absolu (ܡܠܝܐ). Le manuscrit édité par P. Bedjan a la variante au féminin : ܡܠܝܬܐ.

50. V. l. P. Bedjan : « de safran suave » (ܒܣܘܪܟܘܢ ܕܪܝܚ ܛܒ).

51. Om. P. Bedjan : « contre moi ».

52. Littéralement, « ce grand bœuf de charrue » (ܬܘܪ ܥܒܕ ܕܡܚܪܬܐ ܪܒܬܐ).

53. Le syriaque ܦܠܚܢܐ a les deux sens de « culture » et « culte » (cf. Brockelmann, *Lexicon*, col. 572b-573a ; cf. p. 150, n. 28). L'évêque, en usant d'une métaphore agricole, annonce l'établissement prochain du culte de saint Étienne, « le grand bœuf », au sein de la Sainte-Sion, qui est « la grande charrue » à laquelle il doit dorénavant être attelé.

54. Om. P. Bedjan : « Il me dit alors : "Il en est ainsi" ».

55. Les deux autres bœufs sont Gamaliel et Nicodème tandis que le veau est Abib. V. l. P. Bedjan : « Les deux autres bœufs, aptes à la culture, te suffiront » (ܬܬܟܦܝܢ ܠܟ ܬܠܬ ܒܩܪ̈ܐ ܕܡܬܟܦܝܢ ܠܦܠܚܢܐ).

56. Om. P. Bedjan : « Nous établirons ».

lieu-dit *Bēt Gabriē*[57], ce qui se traduit par le champ (?) des hommes forts[58]. Quand la vision m'eut apparu trois fois, je m'éveillai de mon sommeil ; je m'enquis au sujet de ce lieu et je m'informai de son emplacement, sans révéler à personne cette vision. Je partis seul à sa recherche et voici que je vis un lieu grand, large et opulent, au milieu duquel il y avait un seul[59] tertre dans lequel je pressentais que je les trouverais.

Rencontre entre Lucien et Jean

VI. 32. Ensuite, je montai à la ville et je m'informai auprès des prêtres sur la façon dont je devais procéder. Ils me[60] dirent : « Tu vois constamment qu'il y a des séismes et des pluies insuffisantes et tu veux dissimuler la vision qui t'est apparue ? Ne tarde plus à la divulguer de sorte que la miséricorde advienne sur toute la création[61]. » Ils m'emmenèrent alors et parlèrent à l'évêque à mon sujet. **33.** Celui-ci m'appela et me demanda[62] si les choses étaient ainsi. Je lui racontai la première vision, la deuxième puis la moitié de la troisième. Je tus l'histoire du bœuf en attendant d'entendre quelque chose de sa part. **34.** Il me répondit et me dit : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu ! Si c'est bien ainsi que tu as vu cela, notre bien-aimé, et qu'il a plu à Dieu de révéler ses saints à notre époque, alors il convient que j'y recueille saint Étienne, le chef des diacres du Christ et l'athlète de justice, qui fut digne de voir de ses propres yeux le Royaume des cieux. » Ainsi lui racontai-je la fin de la vision. Après que j'eus appris de lui ce qui devait se passer et de quelle manière cela lui était apparu en premier[63], et que je devais,

---

57. Cf. gr. Δελαγαβρία (*Rév. Ét. gr. A*, éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 103). Dans les formes latines de la *Révélation*, nous avons plutôt la forme *Debatalia*, transcription du syriaque *ṭābē ṭlayā*, « des jeunes hommes bons » (cf. *Rév. Ét. lat. B*, VII, 38 ; éd. S. Vanderlinden, p. 211 ; cf. supra p. 482, n. 37). Le toponyme *Bēt Gabriē* pourrait signifier le « lieu des hommes forts ». En *Rév. Ét. lat. A*, VII, 38, le narrateur précise que ce toponyme est d'origine syriaque. Il correspondrait au grec à *Andragathon*, qui se traduirait par le lieu « des hommes forts » : *loco qui dicitur syra lingua Dabatalia quod interpretatur (in graeco) Andragathon (quod nos possumus dicere virorum fortium)* ; cf. éd. S. Vanderlinden, p. 210.

58. En syriaque, ܒܝܬ ܓܒܪܐ ܚܠܝܢ. Le terme ܚܠܝܢ est incompréhensible. L'édition de P. Bedjan a la variante ܚܠܝܠܐ. Cette forme est à rapprocher du toponyme Καταλία, que l'on retrouve en BHG 1648x (*Rév. Ét. gr. A*, éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 97). E. W. Brooks propose de corriger en ܒܝܬ ܚܩܠܐ (« champ »), ce qui nous semble assez judicieux.

59. Om. P. Bedjan : « un seul ».

60. Om. P. Bedjan : « me ».

61. Cette entrevue avec les prêtres de Jérusalem n'est pas présente dans toutes les recensions. On la retrouve en arménien (éd. B.-C. Mercier, p. 364) et en BHG 1648y (éd. N. Franco, p. 303).

62. Littéralement, « me dit » (ܠܝ ܐܡܪ). V. l. P. Bedjan : « me demanda » (ܫܐܠܢܝ).

63. Le texte syriaque est un peu elliptique. Nous nous sommes appuyés sur la version arménienne, assez proche, pour ce passage. À noter que c'est Jean, ici, le sujet de la phrase : « Alors il raconta aussi le reste de la troisième vision, sachant que cela adviendrait ; voilà que cela avait été déjà prédit » (*Rév. Ét. arm.*, éd. B.-C. Mercier, p. 364 : *յայնժամ ասաց և զերրորդին մնացուածս տեսլեանն, գիտացեալ եթէ հանդերձեալ է լինել : ահա յառաջագոյն գուշակեցաւ*). Avec l'ajout de ܠܝ (« à moi »), le texte édité par P. Bedjan laisse entendre que la vision avait déjà été révélée à Lucien et non à Jean : « de quelle manière cela m'était apparu en premier » (ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܠܝ ܒܩܕܡܝܬܐ).

en conséquence, le voir à l'écoute des quatre (?)[64], **35.** il me persuada de descendre, de creuser à cet endroit et, dès que je l'aurai trouvé et atteint, de l'en informer immédiatement par écrit en envoyant une personne de confiance.

Apparition au moine Melṭesī (Miget)

VII. 36. Ainsi, après que j'eus reçu cet ordre, j'allai au village et je dépêchai[65] des hérauts afin que tous les hommes, dès le lendemain matin, se rendissent à l'endroit pour le fouiller. Cette nuit-là, *mār* Gamaliel m'apparut et me dit : **37.** « Prêtre, ne te fatigue pas à creuser[66] ce tertre, car ce n'est pas là que nous sommes. En effet, ce tertre a été placé pour témoigner des honneurs funèbres qui nous reçûmes[67]. **38.** Mais cherche-nous au nord du village, à côté de la route, et compte, depuis le tertre, une distance de quatre cent soixante-quinze coudées. » **39.** Il apparut de nouveau, aussi, à quelqu'un d'autre, un moine simplet du nom de Melṭesī (Miget). *Mār* Gamaliel lui apparut la même nuit et lui dit : « Va dire au prêtre Lucien : "Ne te fatigue pas inutilement dans ce tertre, car nous n'y sommes pas. Mais va au nord du village". » **40.** Il lui indiqua le lieu qu'il avait aussi montré à mon humble personne. Il nous y montra deux banquettes en or[68], placées en bas, et une autre qui était plus élevée. Dans celle qui était élevée se trouvaient deux hommes, un vieux et un jeune. **41.** Voici comment elles[69] étaient recouvertes. Celle du haut était entièrement[70] recouverte de vêtements resplendissants : ils y reposaient comme des candidats au baptême[71]. Quant à l'autre[72], elle était décorée de vêtements royaux resplendissants.

64. Le texte est manifestement corrompu : ܗܘ ܕܐܬܝܬ ܗܘ ܕܐܬܝܬ. Le texte de P. Bedjan est bien meilleur : « et que je devais, en conséquence, le voir lors de la quatrième vision » (ܘܕܐܬܝܬ ܠܗ ܒܪܒܥ ܚܙܘܬܐ ܕܢܬܚܙܝܢ).

65. Littéralement, « je fis sortir » (ܐܦܩܬ).

66. V. l. P. Bedjan : « ne creuse pas » (ܠܐ ܬܚܦܘ).

67. Littéralement, « nos lamentations » (ܕܐܒܠ ܚܢ). Cf. *Rév. Ét. lat. B*, VII, 37 : *tunc ibi positi fuimus cum lamentarentur nos secundum consuetudinem antiquorum* (éd. S. Vanderlinden, p. 211).

68. Om. P. Bedjan : « en or ».

69. Il s'agit, en syriaque, des ܣܘܟܐ (« banquettes »), terme funéraire qui correspond au latin *lecti*.

70. Om. P. Bedjan : « entièrement ».

71. Pour le sens de « candidat au baptême » ou « néophyte » de l'expression syriaque ܒܥܠ ܡܥܡܕܢܐ (littéralement, « époux du baptême »), voir Brockelmann, *Lexicon*, col. 264b (cf. *Rév. Ét. gr. B*, éd. N. Franco, p. 305 : ὡς νεοφωτίστων ὄντων). Le texte syriaque décrit les corps de Gamaliel et Abib revêtus des vêtements immaculés des néophytes (cf. *Rév. Ét. syr.*, III, 14 sur le baptême de Gamaliel et Abib selon la *Révélation*).

72. Il s'agit du *lectus* (« banquette ») placé en bas.

La découverte du tombeau

VIII. 42. Nous nous levâmes très tôt car nous voulions nous rendre au tertre. Mais le moine nous en empêcha en nous disant : « Il m'a été révélé que je devais te parler ainsi aujourd'hui. » Après l'avoir écouté, je compris que la vision qu'il avait reçue était vraie. Malgré cela, nous nous rendîmes au tertre et nous le creusâmes jusqu'à la troisième heure. **43.** Nous y trouvâmes une colonne de pierre sur laquelle était écrite une inscription hébraïque. **44.** Nous amenâmes un homme qui savait lire l'hébreu[73]. Il nous dit : « Voici ce qui est écrit ici : "Ceci est le champ de lamentation des justes." » Nous délaissâmes alors le tertre et nous nous rendîmes à l'endroit qui nous était apparu durant la nuit. Nous creusâmes et nous trouvâmes tout de manière évidente, ainsi que nous l'avait montré l'inscription. Nous trouvâmes également une inscription qui disait ceci : Kelī'ēl, Našō'am, Gamlī'ēl (Gamaliel), Ḥabbīb (Abib). Or Kelī'ēl se traduit de la langue syriaque par Étienne, et Našō'am par Nicodème. **45.** Cette nuit-là, il y eut un grand séisme, si bien que les ossements de *mār* Étienne tressaillirent et bondirent[74]. De son cercueil émana une odeur si suave qu'elle nous[75] plongea tous comme dans un rêve ; l'odeur se propagea jusqu'à dix milles à l'entour. **46–47.** Ceux qui étaient présents ce jour-là furent guéris et rétablis[76]. Après avoir envoyé quelqu'un auprès de l'évêque, je restai auprès des ossements des saints[77]. **48–49.** Quand il arriva, il se réjouit dans Notre-Seigneur et ordonna qu'on l'on emportât le saint et illustre *mār* Étienne à Jérusalem et qu'on le déposât à Sion. Il promit de bâtir un *martyrion* à l'endroit où il fut trouvé et un autre dans la ville[78] où reposeraient les ossements du saint et ami de Dieu.

Exhortation finale

50. C'est pourquoi je vous prie, vous tous qui écoutez, de vous souvenir de moi dans vos saintes prières, que Dieu agrée, tandis que vous vous associez, à la mesure de vos forces, et portez secours aux frères qui peinent dans le *martyrion* du saint[79], pour l'honneur et la gloire de Notre-Seigneur, ainsi que pour le repos des saints et authentiques ossements du premier et illustre martyr *mār* Étienne[80] et de ceux de ses

73. Om. P. Bedjan : « l'hébreu ».

74. V. l. P. Bedjan : « bondirent et tressaillirent ».

75. Om. P. Bedjan : « nous ».

76. Littéralement, « il y eut une guérison et des rétablissements ce jour-là pour ceux qui étaient présents » (ܟܕ ܐܬܪܦܘ ܒܗ ܘܩܝܡܘ ܟܠ ܐܢܫ ܕܗܘ ܒܗ ܒܝܘܡܐ ܗܘ ܕܐܬܪܦܘ ܘܩܝܡܘ).

77. V. l. P. Bedjan : « des saints ossement » (ܒܥܲܕܡܝ ܩܕܝܫܝ).

78. Add. P. Bedjan : « sainte » (ܩܕܝܫܬܐ).

79. V. l. P. Bedjan : « des saints et des véridiques » (ܕܩܕܝܫܝ ܘܫܪܝܪܐ).

80. V. l. P. Bedjan : « de notre *mār* Étienne»

compagnons[81], afin que ceux qui se rassemblent[82] pour participer au *martyrion* de *Kfar Gamlā* obtiennent de bons[83] fruits en Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui reviennent la gloire et l'honneur pour les siècles, amen[84].

81. Ce passage, propre à la version syriaque, évoque l'existence d'un *martyrion* à Caphar Gamala, où reposeraient les reliques d'Étienne, de Gamaliel, Nicodème et Abib. Pour un commentaire de ce passage, cf. supra chapitre 4, p. 201-207.

82. V. l. Bedjan : « qui veulent » (ܕܨܒܝܢ).

83. Add. P. Bedjan : « et véritables » (ܘܫܪܝܪܐ).

84. La doxologie finale est légèrement différente chez P. Bedjan : « à qui reviennent, avec son Père et l'Esprit saint, la gloire, l'honneur, l'action de grâces, l'adoration et l'exaltation, maitenant, en tout temps, et pour les siècles des siècles, amen » (ܕܝܠܗ ܘܠܐܒܘܗ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܫܒܚܐ ܘܝܩܪܐ ܘܬܘܕܬܐ ܘܣܓܕܬܐ ܘܪܘܡܡܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠ ܙܒܢ ܘܠܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ).

UN TÉMOIN INÉDIT DE LA RECENSION β' : LA VERSION GUÈZE DE LA *RÉVÉLATION D'ÉTIENNE*

La version guèze de la *Révélation d'Étienne* est connue par sept manuscrits, dont les dates de rédaction s'échelonnent du XIVe au XVIIIe siècle. Nous avons assigné à chacun de ces manuscrits une lettre :

A EMML 2514, deuxième moitié du XIVe s., f. 112^r^-113^b1^

B EMML 1766, XIVe-XVe s., f. 41^v^-45^v2^

C BnF d'Abbadie 110, XVIIe s., f. 88^r^-90^r3^

D Tanasee 121 (= Dāgā 'Eṣṭifānos 10), XVe s., f. 200^r^-202^v4^

E BL Or 686, deuxième moitié du XVIIIe s., f. 118^r^-119^v5^

F BL Or 687-688, XVIIIe s., f. 182^v^-184^r6^

G BL Or 689, XVe s., f. 208^v^-211^r7^

Le *Révélation* guèze n'est pas transmise individuellement mais dans un recueil hagiographique connu sous le nom de *Gadla Samā'ətāt* (« combat des martyrs »). Cette collection, qui comprend essentiellement des Passions de martyrs égyptiens et orientaux

1. Cf. G. HAILE et W. F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, VII, Collegeville (MN), Hill Monastic Manuscript Library, 1983, p. 6-14.

2. Cf. G. HAILE et W. F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts*..., V, p. 235-236.

3. A. D'ABBADIE, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie impériale, 1859, p. 124-127 ; M. CHAÎNE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, Ernest Leroux, 1912, p. 68-71 ; C. CONTI ROSSINI, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale, 1914, p. 164-177 (dans le catalogue de C. Conti Rossini, le BnF d'Abbadie a le numéro 164).

4. V. SIX, *Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee*, III, *nebst einem Nachtrag zum Katalog der Äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999 (VOHD 20.3), p. 86-96.

5. W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, Londres, British Museum, 1877, p. 166-169.

6. W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts*..., p. 169-170.

7. W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts*...., p. 159-161.

classées selon l'ordre de commémoraison du calendrier liturgique, s'élabora progressivement à partir du XIIIe siècle sur la base de traductions d'originaux arabes et grecs. La popularité de cette collection décrût au cours des XVe et XVIe siècles avec l'apparition du *Sənkəssār* ou *Synaxaire éthiopien*, lequel répondait de façon plus satisfaisante aux exigences du calendrier liturgique et se prêtait plus aisément à l'insertion de notices hagiographiques dédiées à des saints éthiopiens[8].

La particularité de la version guèze de la *Révélation d'Étienne* est l'omission de l'épisode du moine Miget. Selon notre hypothèse[9], la version guèze est un témoin de la forme abrégée de la recension β. Connue également par le grec BHG 1648x et l'arabe du *Vaticanus ar.* 155 (f. 97^r^-101^r^), cette recension brève, appelé β' dans notre nomenclature, est très peu attestée parmi les diverses formes de la *Révélation*. L'édition de la version guèze, que nous proposons ci-dessous, constituera une pièce importante à ajouter au dossier d'Étienne, d'autant plus que cette version est manifestement traduite d'un témoin grec perdu. En effet, la présence de quelques hellénismes le laisse supposer[10]. En particulier, le guèze présente la forme, avec quelques variantes selon les manuscrits, *kolāt* (ኮላት፡) pour désigner les corbeilles que Gamaliel présente à Lucien. Or ce substantif, inconnu en guèze, est très certainement une transcription du grec κάλαθος (« corbeille »). De plus l'absence totale d'arabismes, pourtant si présents dans la version guèze des Actes d'Étienne du *Gadla Samāʿətāt*[11], nous invite à privilégier le grec comme langue source. Remarquons également que les souscriptions indiquent que ce texte fut traduit par un certain moine du nom de Jean (*Yoḥannəs monakos*) ; malheureusement, la langue de laquelle fut traduite cette version guèze n'est pas précisée.

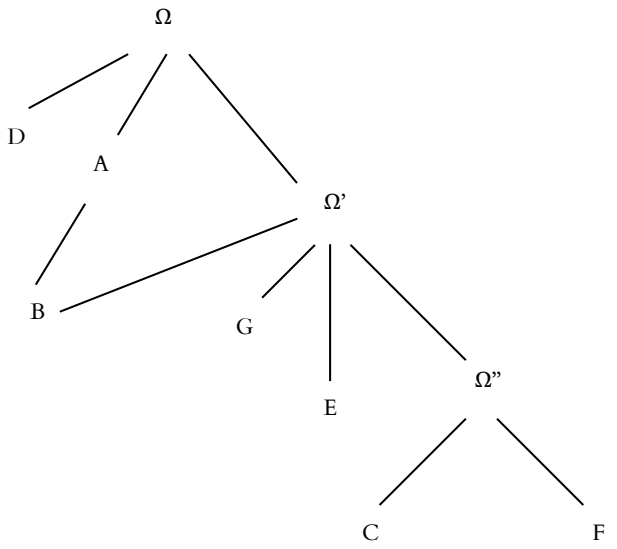
Une étude attentive de la tradition manuscrite révèle l'existence de deux formes distinctes du texte, l'une conservée par A et D, l'autre par les manuscrits CEFG. Le rapport des différents manuscrits peut être représenté sous la forme du *stemma* simplifié ci-dessous :

8. Sur le *Gadla Samāʿətāt*, voir A. Bausi, *La versione degli* Acta Phileae *nel* Gadla samāʿtāt, Naples, Istituto universitario orientale, 2002, p. 1-18 ; EA II, p. 644-646. Au sujet du synaxaire, voir l'article de G. Colin, « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », AnBoll 106 (1988), p. 273-317.

9. Cf. supra p. 156-157.

10. Cf. A. Bausi, *La versione*..., p. 18, n. 71.

11. D. Labadie, « Une version éthiopienne des Actes apocryphes du protomartyr Étienne. Édition, traduction et commentaire du manuscrit BnF d'Abbadie 110 (f. 81^r^-88^r^) », *Le Muséon* 128 (2015), p. 425.



Les manuscrits A et D, tous deux datés des XIVe et XVe siècles, se révèlent très proches de l'archétype Ω. En revanche, les manuscrits CEFG s'accordent très généralement entre eux et les leçons qu'ils présentent sont assez souvent distinctes des témoins A et D. Nous faisons donc l'hypothèse que les manuscrits CEFG dépendent d'un intermédiaire, noté ici Ω', dérivant de l'archétype Ω. Si G (XVe s.) et E (XVIIIe s.) semblent être indépendants, C (XVIIe s.) et F (XVIIIe s.), quant à eux, présentent de si nombreuses similitudes qu'il est permis de supposer l'existence d'un témoin intermédiaire, noté ici Ω", à la base de la rédaction de ces deux derniers manuscrits. Enfin, pour B, il s'agit d'une recension mixte. Si le copiste de B suit généralement de près A, il interpole souvent des leçons communes aux manuscrits CEFG ; B dépend ainsi de A et, probablement, de Ω'.

Pour l'édition de notre texte, nous avons généralement privilégié les leçons des manuscrits A et D. Premièrement, ces manuscrits, à l'exception de G, sont les plus anciens des sept témoins qui ont subsisté. Deuxièmement, ils conservent une forme de la *Révélation* qui la rapproche des autres versions connues en latin et dans les langues orientales. À l'inverse, les manuscrits CEFG contiennent un texte plus altéré et omettent souvent des passages que l'on retrouve systématiquement dans les autres formes de la *Révélation*. Par exemple, si A et D, comme les autres versions orientales, précisent que le lieu où l'on procéda aux lamentations sur Étienne se situait à « vingt milles » de Jérusalem, les manuscrits CEFD omettent cette indication topographique qui semblait probablement superflue pour le rédacteur de Ω'. Troisièmement, A et D conservent très généralement les *lectiones difficiliores* ; en revanche, CEFD présentent des leçons facilitantes. Quatrièmement, A et D préservent quelques traits grammaticaux archaïques qui témoignent, nous semble-t-il, de l'antiquité de la traduction guèze ; il

nous a paru utile de les incorporer dans notre édition. Par exemple, la terminaison *-i*, qui apparaît entre le substantif pluriel et le pronom suffixe, est attestée, de manière exceptionnelle, pour l'état construit : **በመዋዕሊ፡ ክህነትከ፡** (ms. A ; l. 17). De même, la terminaison longue en *-ē* de la préposition *wəsta*, vestige morphologique qui apparaît normalement avant un pronom suffixe, apparaît une fois avant le déictique *zə* : **ዘውስቴዝ፡** (ms. A ; l. 25). Il nous semble également voir un résidu de terminaison casuelle en **ትራፉነ፡** (ms. A) et **ትራፉነ፡** (mss. CD ; l. 75)[12] ; la forme courante serait ici **ትራፍነ፡**. Enfin, l'empoi de l'inaccompli avec le verbe auxiliaire *hallawa*[13], au lieu du subjonctif, est également un trait inconnu en guèze classique : **ትረክብ፡ ሀለወከ፡** (mss. AD ; l. 85) ; les autres témoins ont la leçon usuelle avec le subjonctif : **ሀለወከ፡ ትርከብ፡**.

Nous avons opté pour un apparat critique négatif : sont seulement signalées en bas de page les leçons des autres manuscrits que nous n'avons pas retenues. Nous avons mis en appendice les souscriptions des différents manuscrits ; cependant nous ne les avons pas traduites[14]. Enfin, nous avons ajouté dans la traduction la numérotation des lignes de l'édition, de cinq en cinq, afin d'assister le lecteur désireux de comparer le guèze au français.

⁂

Conspectus siglorum

{**ዘ**} lettre supprimée ou effacée par le scribe

⟨**ዘወልደ ፡ ማርያም**⟩ : texte effacé puis réécrit

add. : lettre ou mot placés après la leçon signalée

pr. : lettre ou mot placés avant la leçon signalée

om. : omission d'une lettre ou d'un mot

tr : transposition (inversion de l'ordre de deux mots)

sus. : lettre ou mot suscrits

tit. : titre du texte

12. Cf. Dillmann, *Grammar*, § 154d.

13. Cf. Dillmann, *Grammar*, § 89a.

14. Une souscription (*subscriptio*) est un bref paragraphe que le copiste joint à la fin du texte, signalant les circonstances dans lesquelles ce dernier a été traduit ou copié.

Texte

1 በዘተረክበ፡ ኣዕጽምቲሁ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ለቅዱስ፡ ወለመፍቀሬ፡ እግዚኣብሔር፡ ጳጳስነ፡
2 ዘስሙ፡ ውስተ፡ መጽሐፈ፡ ሕይወት፡ ዮሐንስ፡ ትሑት፡ ቀሲስ፡ ሉቅያኖስ፡ ረትዓኒ፡
3 ዘበመጽሐፍ፡ እዜኑ፡ ለቅዳሴ፡ ዚእከ፡ ዘእስተርእየኒ፡ ዘኢይደልወኒ፡ ዘሥልሰ፡ እስተርእየኒ፡ ሊተ፡
4 ዘታነብብ፡ ወእምከመ፡ እንበብከ፡ እስተበቍዓከ፡ እግዚእየ፡ ለቅዱሳን፡ ትፀንሐሙ፡ ወትዘክር፡
5 ሠናየ፡ ትግበር፡ በቅዱስ፡ ጸሎትከ፡ በእንተ፡ ትሕትናየ። ወከመ፡ ይጽሀቅ፡ ቅድስናከ፡ ወተሳተፍ፡
6 ምስለ፡ እለ፡ ጎቤነ፡ ዘበ፡ እግዚኣብሔር፡ ሰማዕት፡ ቅዱስ፡ መሥልስተ፡ ክቡር፡ እስጢፋኖስ፡
7 ዘመቅድመ፡ ሰማዕት፡ ወቀዳሜ፡ ዲያቆን፡ ዘበክርስቶስ፡ በከመ፡ ነገረኒ፡ ራእየ፡ ሊተ፡ እንዘ፡
8 ኢተድላየ፡ እንዘ፡ እነውም፡ እነ፡ በቃፋ፡ ገማሎስ፡ ሀገረ፡ አድያም፡ ዘደወለ፡ ኢየሩሳሌም፡
9 እንተ፡ ሀገረ፡ ገማልኤል፡ ለጌር፡ ወለመምክር፡ ለቤተ፡ ምጥማቅ፡ ጎበ፡ ሣፁን፡ ንዋየ፡ ግብር፡
10 ይነብር። ወእንዘ፡ ይጸብሕ፡ ዕለተ፡ ዓርብ፡ በወርኀ፡ ዴቄብር፡ ዘበትርጓሜሁ፡ ኵያቄ፡ ወበግዕዝ፡
11 ታኅሣሥ፡ አመ፡ ፲፬፭ለመዋዕለ፡ እንቅትቶን፡ እንዘ፡ ፫፡ ሰዓተ፡ ሌሊት፡ ርኢኩ፡ ወአኮ፡ ከመዝ፡

---

1. *tit.* በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፭አምላክ፡ ድርሳን፡ ዘደረሰ፡ ቅዱስ፡ ዮሐንስ፡ ዘጽሑፍ፡ ስሙ፡ በመጽሐፈ፡ ሕይወት፡ C ; አመ፡ ፭፡ ለጥር፡ ቅዱስ፡ እስጢፋኖስ። A ; እም፭ለጥር፡ D ; በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፭አምላክ፡ F ‖ በዘተረክበ፡] ዘከመ፡ ተረክበ፡ ABE ; በዘተ፡ ተረክበ፡ G ‖ ለቅዱስ፡[2]] ሰማዕት፡ C ; *om.* EG ‖ ወመለፍቀሬ፡] ለመፍቀሬ፡ A ; ወመፍቀሬ፡ B ; መፍቀሬ፡ CEFG ‖ ጳጳስነ፡] ጳጳስ፡ EFG ; በረከቱ፡ ቅድስት፡ ትኩን፡ ምስለ፡ ፍቁሩ፡ ⟨ዘወልደ፡ ማርያም⟩፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። C

2. ዘስሙ፡] ዘጽሑፍ፡ ስሙ፡ FG ; ዘጸሐፈ፡ ስሞ፡ E ; *om.* C ‖ ዮሐንስ፡] *add.* ትሑት፡ በረከቶሙ፡ የሃሉ፡ ምስለ፡ ፍቁሮሙ፡ ወልደ፡ ጊዮርጊስ፡ ለዓለመ፡ ዓለመ፡ አሜን። F ‖ ትሑት፡ ቀሲስ፡] *pr.* ምዕራፍ፡ ፭። C ; ትሑት፡ አነ፡ E ; ⟨አነ፡ ቀሲስ፡⟩ F ; ትሑት፡ አነ፡ ቀሲስ፡ G

3. ዘበመጽሐፍ፡] ዘመጽሐፍ፡ F ; ዘመንፈስ፡ ቅዱስ፡ E ‖ ሊተ፡] *om.* CEFG ‖ ዘኢይደልወኒ፡] እንዘ፡ ኢይደልወኒ፡ E ‖ ዘሥልሰ፡] ዘሥልሶ፡ D ; ወሥልሰ፡ C ; በሥልሰ፡ F ‖ አስተርእየኒ፡] አስተርእኒ፡ D ; *add.* ዝንቱ፡ C

4. ዘታነብብ፡] ዘታነበብ፡ AB ; ዘይትነበብ፡ C ‖ እንበብከ፡] እንበብኩ፡ C ‖ ለቅዱሳን፡] ቅዱሳነሰ፡ B ; ቅዱስ፡ CEF ‖ ትፀንሐሙ፡] ትጽንሐሙ፡ FG ; ትብጽሐሙ፡ C ; ትጽንሓኒ፡ E ; *pr.* ከመ፡ G ‖ ወትዘክር፡] ወትዘከር፡ BG ; ወተዘከር፡ CEF

5. ሠናየ፡] *pr.* ወ G ‖ ትግበር፡] ግብረ፡ E ‖ በቅዱስ፡] በቅድስት፡ CE በቅዱሳን፡ B ‖ ወከመ፡] ወዘከመ፡ G ‖ ይጽሀቅ፡] እጽሀቅ፡ CEFG ; እጽህቅ፡ B ‖ ወተሳተፍ፡] ወትሳተፍ፡ G ; ወእሳተፍ፡ C

6. ጎቤነ፡] ጎቤከ፡ C ; *add.* ሰማዕት፡ E ‖ ሰማዕት፡] ሰማዕታት፡ C ; *om.* E ‖ ቅዱስ፡ መሥልስተ፡ ክቡር፡] ዘቅዱስ፡ ወብፁዕ፡ መሥልስት፡ ዘበአማን፡ ክቡር፡ B ; ቅዱስ፡ ወብፁዕ፡ ዘበአማን፡ ክቡር፡ C ; ዘቅዱስ፡ ወብፁዕ፡ ዘበአማን፡ ክቡር፡ EFG

7. ዘመቅድመ፡] *om.* ዘ B ; ዘምቅድመ፡ D ; ቀዳሜ፡ CFG ‖ ወቀዳሜ፡] ወሊቀ፡ CEG (*om.* ወ E) ‖ ዲያቆን፡] ዲያቆናት፡ CEFG ‖ ዘበክርስቶስ፡] *add.* ወ፫እለ፡ ምስሌሁ፡ CEG ; ዘበክርስቲያን፡ ወ፫እለ፡ ምስሌሁ፡ F ‖ በከመ፡] እስመ፡ C ‖ ነገረ፡] ነገረኒ፡ CEFG ‖ ራእየ፡] ርኢ፡ A ; *om.* D ; ሊተ፡ E ‖ ሊተ፡] ራእየ፡ E ‖ እንዘ፡] *sus.* F

8. ኢተድላየ፡] *sus.* F ; ኢድልወትየ፡ C ; *add.* አነ፡ BD ; አነ፡ ኢድልው፡ ልዝንቱ፡ ምሥጢር፡ E ‖ እነውም፡] እቀውም፡ C ‖ አነ፡] *om.* E ‖ በቃፋ፡ ገማሎስ፡] በቃፈ፡ ገማሎስ፡ C ; በቃፈገማሎስ፡ G ; በቃፍ፡ ገማሎስ፡ F ; በቃፍገማሎስ፡ E ‖ ዘደወለ፡] እንተ፡ ደወለ፡ BCEG ‖ ዘደወለ፡ … ገማልኤል፡] *om.* F

9. እንተ፡ ሀገረ፡ ገማልኤል፡] እንተ፡ ገማልኤል፡ E ; *om.* CG ‖ ለጌር፡] ጌር፡ CEFG ‖ ወለመምክር፡] *om.* ለ B ; ወለመምህር፡ D ; ወመምህር፡ CEFG ({ወ} F) ‖ ለቤተ፡] በቤተ፡ BCEF ; ዘቤተ፡ F ‖ ሣፁን፡] ሣፁነ፡ CFG

10. ወእንዘ፡] *om.* ወ E ; *pr.* ፬ F ‖ ይጸብሕ፡] *om.* F ‖ ኵያቄ፡] ኵርያቄ፡ CF ; ቊርያቄ፡ E

11. አመ፡ ፲፬፭ለመዋዕለ፡ እንቅትዮን፡] አመ፡ ፲፬፭ለመዋዕለ፡ እንቅድዮን፡ A ; አመ፡ ፲፬፭ለመዋዕለ፡ እንቅቴዎን፡ B ; ወእንድቅትዮን፡ አመ፡ ይከውን፡ ፲፬፭፡ CEFG ‖ እንዘ፡ ፫፡ ሰዓተ፡] እንዘ፡ ሠለስቱ፡ ስዓተ፡ D ; በ፫ሰዓተ፡ CEF ; በ፴ሰዓተ፡ G ‖ ርኢኩ፡] *pr.* አነ፡ C ; *add.* አንሰ፡ FG ; *add.* አንበሳ፡ (!) E ‖ ወአኮ፡] አኮ፡ CFG ; *om.* E ‖ ከመዝ፡] ከመ፡ BCFG (⟨ከመ⟩ B) ; *om.* E

12 በሕልም፡ ዳእሙ፡ ከመዝ፡ በርኢየ፡ ርኢኩ፡ ብእሴ፡ ነዊኅ፡ በቆም፡ ወስሩሕ፡ በገጽ፡ ከመ፡
13 ካህን፡ ጸሓም፡ ወዐጽፈ፡ ጸዓዳ፡ እንዘ፡ ይትዓጸፍ፡ ወገበዋቲሃ፡ ዘወርቅ፡ ወስመ፡ ክርስቶስ፡
14 ዘወርቀቦ፡ ወይጸውር፡ በትረ፡ ዘወርቅ፡ ወአግእኢሁ፡ ልቡጥ፡ በወርቅ፡ ወያንሶሱ፡ ውስተ፡ ውእቱ፡
15 ቤት፡ ወቀርበ፡ ወከረየኒ፡ በበትር። ወሥልሰ፡ ጸወዓኒ፡ ስምየ፡ ወይቤለኒ፡ ሉቅያኖስ፡ ሉቅያኖስ።
16 ወአነሂ፡ እቤሎ፡ ሚእግዚእየ። ወይቤለኒ፡ ዕርግ፡ ወበሎ፡ ለዮሐንስ፡ ለጻጻስ፡ ዘኢየሩሳሌም፡
17 እስከ፡ ማእዜኑኣ፡ ንትዐጸው፡ ወኢታርኅወነ፡ ወፈድፋደሰ፡ እስመ፡ በመዋዕሊ፡ ክህነትከ፡ ሀለወነ፡
18 ናስተርኢ። አርኅወነ፡ ፍጡነ፡ ከመ፡ ብነ፡ ያርኁ፡ እግዚኣብሔር፡ ኖኅተ፡ ፍቅረ፡ ሰብእ፡
19 ለዓለም፡ እስመ፡ ናሁ፡ ተመንደበ፡ ዓለም፡ ለተሐጉሎ፡ እምኃጢአት፡ ዘይትገበር፡ እንተ፡
20 ጸብሐት፡ ውስቴቱ፡ ወኢያሐዝነኒ፡ ዘበእንቲአየሰ፡ አንሰ፡ ወኢምንተኒ፡ አነ፡ ያሐዝነኒሰ፡ በእንተ፡
21 ቅዱሳን፡ እለ፡ ኀቤየ፡ ሀለዉ፡ ለእለ፡ ይደልዎሙ፡ ክብረ፡ ወስብሐተ። ይእተ፡ ሶቤ፡ አነ፡
22 ትሑት፡ ሉቅያኖስ፡ ተስእልክዎ፡ ወእቤሎ፡ መኑ፡ አንተ፡ እግዚእየ፡ ወመኑ፡ እለ፡ ምስሌከ።
23 ወይቤለኒ፡ አነ፡ ገማልኤል፡ ዘጸውሎስሃ፡ አልሀቁ፡ ወዘመሀርክዎ፡ ለጳውሎስ፡ ኦሪተ፡
24 በኢየሩሳሌም፡ ወዘምስሌየኒ፡ ሀሎ፡ ውስተ፡ ጽባሓዊ፡ ቤት፡ እንተ፡ ታበውእ፡ ውስተ፡ ዝኁር፡
25 ፍኖታ፡ ዘውስቴዝ፡ ዐጸድ፡ ወአርአየኒ፡ ወይቤለኒ፡ እግዚእየ፡ እስጢፋኖስ፡ ውእቱ፡ ዘወገሩ፡

---

12. በሕልም፡] ዘበሕልም፡ BF (⟨ዘበ⟩ሕልም፡ B) ; ዘሕልም፡ C ; ዘበሕልም፡ ኢኮነ፡ E ; ዘበሕብል፡ G ‖ ዳእሙ፡] አላ፡ CEFG ‖ ከመዝ፡ በርኢየ፡] ከመ፡ ዘበ፡ ራእየ፡ B ; ከመ፡ ዘበገሃድ፡ ራእየ፡ CFG ; ዘበገሃድ፡ ራእይ፡ E ‖ ርኢኩ፡] *add.* አነ፡ CF ; *add.* አንሰ፡ G ‖ ብእሴ፡] ብእሲ፡ C ; *add.* ልሂቀ፡ BCEFG (ልሂቀ፡ C) ‖ ነዊኅ፡] ወነዊኅ፡ BCEG ; ዘነዊኅ፡ F ‖ በቆም፡] ቆመ፡ CEFG ‖ ወስሩሕ፡] ወአዳም፡ CEFG ‖ በገጽ፡] ገጹ፡ CEFG ‖ ከመ፡] ወሥናይ፡ CEFG

13. ካህን፡] *om.* CEFG ‖ ጸሓም፡] ጽሕሙ፡ CEFG ‖ ወዐጽፈ፡ ጸዓዳ፡] *om.* ወ B ; ጸዓዳ፡ ዓጽፈ፡ CFG ; ወዐፅፍ፡ ፀዓዳ፡ D ‖ ወገበዋቲሃ፡] ወገማቲሃ፡ B ; *add.* ለይእቲ፡ ዓጽፍ፡ CEFG ‖ ወስመ፡ ክርስቶስ፡] ወእስመ፡ ክርስቶስ፡ AD ; ወዲቤሃ ፡ ጽሑፍ፡ E

14. ዘወርቀቦ፡] ጽሑፍ፡ ዲቤሃ፡ CFG ; በስመ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ E ‖ ዘወርቅ፡] ዘውስተ፡ እዱ፡ ዘወርቅ፡ G

15. ወቀርበ፡] ወቀርበኒ፡ E ‖ ወከረየኒ፡] ወገድአኒ፡ BCEFG ‖ በበትር፡] ⟨በ⟩በትር፡ F ‖ ጸወዓኒ፡] ጸውዓኒ፡ B ‖ ስምየ፡] በስምየ፡ C ‖ ወይቤለኒ፡] ወይቤ፡ D ; *om.* B ‖ ሉቅያኖስ፡ ሉቅያኖስ።] ሉቅያኖስ፡ F ; ሉቅያኖስ፡ ሉቅያኖስ፡ ሉቅያኖስ። BCEG

16. ወአነሂ፡] *om.* ወ C ‖ እቤሎ፡] እቤ፡ B ‖ ሚእግዚእየ፡] ሚእግዚአ። F ‖ ለጳጳስ፡ ‖ ጳጳስ፡ BCEFG

17. ማእዜኑኣ፡] *om.* ኣ BCDEFG ‖ ንትዐጸው፡] ንትዓጸ፡ A ; ተዓፀ፡ E ; ተዐጽውነ፡ G ‖ ወኢታርኅወነ፡] ወኢታርኅዉነ፡ G ; ወማእዜ ፡ ታርኅወነ፡ E ‖ እስመ፡] *om.* E ‖ ክህነትከ፡] ካህናት፡ E ‖ በመዋዕሊ፡] በመዋዕለ፡ BCDEFG ‖ ሀለወነ፡] ሀለውነ፡ B ; {ዘ}ሀለወነ፡ E

18. አርኅወነ፡] ወአስተርኅወነ፡ G ‖ ያርኁ፡] ያርኅው፡ F ‖ ኖኅተ፡] ፍኖተ፡ F ‖ ሰብእ፡] ለሰብእ፡ D ; ሰብአ፡ F

19. ለዓለም፡] ዓለም፡ F ‖ ናሁ፡] *om.* CEFG ‖ ዓለም፡] *om.* D ; *add.* ወበጽሐ፡ CFG ‖ ለተሐጉሎ፡] *pr.* ወ B ; በተሐጉሎ፡ A ; ለሐጉል፡ G ‖ እምኃጢአት፡] እምብዝኃ፡ ኃጢአት፡ CFG ‖ ዘይትገበር፡] ዘይትገብር፡ G ; ዘገብረ፡ E

20. ጸብሐት፡] ጸብሐ፡ B ‖ ውስቴቱ፡] *om.* CFG ‖ ወኢያሐዝነኒ፡ ዘበእንቲአየሰ፡] ወኢያኅዝነኒ፡ በእንቲአየሰ፡ FG ; *tr.* E ‖ አንሰ፡] እስመ፡ CEG ; *om.* F ‖ ወኢምንተኒ፡ አነ፡] ወኢምንት፡ አነ፡ DG ; *pr.* ከመ፡ CF ; *tr.* E ‖ ያሐዝነኒሰ፡] *pr.* ዘ C ; አላ፡ ያኅዝነኒ፡ E

21. ኀቤየ፡] ምስሌየ፡ CEFG ‖ ሀለዉ፡] ሀለው፡ DG ‖ ለእለ፡] እለ፡ BCEFG ‖ ክብረ፡ ወስብሐተ።] *om.* E ; ክብር፡ ወስብሐት፡ CF ; *om.* ወ G ‖ ይእተ፡ … ተስእልክዎ፡] *om.* E

22. ወእቤሎ፡] ወእቤ፡ BD ‖ መኑ፡] መነ፡ G ‖ ወመኑ፡] *add.* ውእቱ፡ C ; *add.* ውእቶሙ፡ F ; *add.* ውእቱ፡ ወውእቶሙ፡ G

23. አነ፡] *om.* C ‖ ገማልኤል፡] ገመልያል፡ CD ‖ ዘጸውሎስሃ፡] ዘጸውሎስ፡ ACF ‖ ወዘመሀርክዎ፡] *om.* ዘ CEFG ‖ ለጳውሎስ፡] *om.* CEFG

24. ወዘምስሌየኒ፡] *om.* CEFG ; ወአርሐዊ፡ አንቀጽ፡ (!) G ‖ ሀሎ፡] ወአርአየኒ፡ ወይቤለኒ፡ ዘሀሎ፡ CEFG ‖ ጽባሓዊ፡] ጸባሐዊ፡ D ‖ ቤት፡] ቤተ፡ B ; አንቀጽ፡ CF ‖ ውስተ፡] *om.* CF ; ውስተዝ E ‖ ዝኁር] ዝኁረ DF ; ወሖረ E

25. ፍኖታ፡] *om.* CEFG ‖ ዘውስቴዝ፡] ዘውስተዝ፡ BCDEFG (*pr.* ወ D ; *om.* ዝ E) ‖ ወአርአየኒ፡ ወይቤለኒ፡] *om.* CEFG ‖ ዘወገሩ፡] ዘወገርዎ፡ CEG

26 አይሁድ፡ በኢየሩሳሌም። አሐተ፡ ዕለተ፡ መዓልተ፡ ወሌሊተ፡ ዘአፍአ፡ እምሀገር፡ ገደፍዎ፡
27 ፍኖተ፡ እንዘ፡ የሐውር፡ ቄዳር፡ እንዘ፡ ኢይቀብርዎ፡ በትእዛዞሙ፡ ለእለ፡ አሜሃ፡ ኃጥኣን፡
28 ካህናት፡ ከመ፡ ይብልዕዎ፡ አርዌ፡ ወዖፍ። ወበትእዛዘ፡ እግዚኣብሔር፡ አልቦ፡ ዘለከፎ፡ ወአነ፡
29 ገመልየል፡ እስመ፡ አአምር፡ ጎሩቶ፡ ወክብሮ፡ ወእሴፎ፡ እርከብ፡ መክፈልተ፡ በትንሣኤ፡
30 ምዉታን፡ ምስሌሁ። ወተንሣእኩ፡ በይእቲ፡ ሌሊት፡ ወጸዋዕኩ፡ ጽምሚተ፡ ኵሎሙ፡ እለ፡
31 አአምር፡ ወኄራነ፡ ወመሃይምናነ፡ በክርስቶስ፡ ወአስተብቋዕክዎሙ፡ ወአመከርክዎሙ፡ ይሑሩ፡
32 ወይንሥእዎ፡ ወይሰድዎ፡ ውስተ፡ ሀገርየ፡ ቄፍ፡ ገማሎስ፡ ወይብክይዎ፡ በህየ፡ ዘውእቱ፡ ርሑቅ፡
33 ፭ምዕራፍ፡ እምሀገር፡ ወያውርድዎ፡ ውስተ፡ ሐዲስ፡ ዝኑር። ወካልእሂ፡ ከማሁ፡ ዘውስተ፡
34 ካልእ፡ ዝኑር፡ ውስተ፡ ደቡባይት፡ ዘሀሎ፡ ኒቆዲሞስ፡ ውእቱ፡ ዘመድየ፡ ዘሌሊተ፡ ጎቤሁ፡
35 ለመድኅኒነ፡ ሐረ፡ ወዘአጥመቅዎ፡ ጴጥሮስ፡ ወዮሐንስ፡ አርድእት። ወዘንተ፡ ሰሚዖሙ፡ ሐዘኑ፡
36 ጥቀ፡ ሊቃነ፡ ካህናት፡ ወፈነዉ፡ ይቅትልዎ፡ ከመ፡ እስጢፋኖስሃ፡ ቀተሉ፡ ወበእንተ፡ አክብሮ፡
37 ዚአየ፡ እስመ፡ ያአምሩ፡ ከመ፡ ዘመድየ፡ ውእቱ፡ ወዘንተሰ፡ ኢገብሩ፡ ወባሕቱ፡ ቀሠፍዎ፡
38 ወዘበጥዎ፡ ወከመ፡ በድን፡ ጎደግዎ፡ ወሰደድዎ፡ እምሀገር፡ ወንዋዮኒ፡ በርበርዎ፡ ለስመ፡

---

26. አይሁድ፡] *om.* B ; *add.* በእብን፡ CF ‖ አሐተ፡ ዕለተ፡] *om.* CEFG ‖ መዓልተ፡ ወሌሊተ፡] ወገደፍዎ፡ CEFG ‖ ዘአፍአ፡] አፍአ፡ BCEFG ‖ እምሀገር ፡ ገደፍዎ፡] *om.* CEFG

27. ፍኖተ፡ … ካህናት፡] *om.* CEFG ‖ የሐውር፡] ነሐውር፡ B ‖ በትእዛዞሙ፡] በአዝዞ፡ D ‖ ለእለ፡] እለ፡ D

28. ይብልዕዎ፡] ይብልዖ፡ B ‖ አርዌ፡ ወዖፍ፡] አራዊት፡ ወአዕዋፍ፡ EG ; አዕዋፍ፡ ወአራዊት፡ C ; አራዊተ፡ ገዳም፡ ⟨ወ⟩አዕዋፍ፡ F ‖ ወበትእዛዘ፡] ወበጸጋ፡ BCEFG ‖ ዘለከፎ፡] ዘረከቦ፡ D

29. ገመልይየል፡] ገመልያል፡ DG ; ገመልኤል፡ BEF ‖ እስመ፡] *om.* CEFG ‖ ወክብሮ፡] ወይክፍለኒ፡ CFG (*om.* ወ G) ‖ ወእሴፎ፡] *om.* CFG ; ይክፍለኒ፡ E ‖ እርከብ፡] ንርከብ፡ C ; *add.* ምስሌሁ፡ CFG ; *om.* E ‖ መክፈልተ፡] መክፈልቶ፡ E ; *add.* ወርስተ፡ ምስለ፡ ኵሎሙ፡ ቅዱሳን፡ CFG ; *add.* ወርስቶ፡ ወእርከብ፡ ምስሌሁ፡ E ‖ በትንሣኤ፡] አመ፡ ትንሣኤ፡ CEFG (⟨አ⟩መ፡ ትንሣኤ፡ F) ; በዕለተ፡ ትንሣኤ፡ D

30. ምዉታን፡] ሙታን፡ BCEF ; ምውታን፡ DG ‖ ምስሌሁ፡] *om.* CEFG ‖ ወተንሣእኩ፡] *pr.* ወእንዘ፡ (*pr.* ምዕራፍ፡ ፪። C) ፡ ነሐውር፡ (አሐውር፡ E ; ንሐውር፡ G) ውስተ፡ ፍኖት፡ ቄዳር፡ ረከብክዎ፡ ግዱፈ፡ CEFG ‖ ጽምሚተ፡] ጽሚተ፡ C ‖ ኵሎሙ፡] ኵሎ፡ C ‖ እለ፡] *om.* D

31. አአምር፡] ያአምርዎ፡ A ‖ ወኄራነ፡] *om.* ወ BCEFG ‖ በክርስቶስ፡] *pr.* እለ፡ CEFG ‖ ወአስተብቋዕክዎሙ፡] *om.* ወ F ; ወአስተ፡ ጣባዕክዎሙ፡ (!) B ‖ ወአመከርክዎሙ፡] *add.* በክርስቶስ፡ A ; *om.* DE ; ወአአመርክዎሙ፡ G ‖ ይሑሩ፡] *pr.* ከመ፡ CEFG

32. ወይሰድዎ፡] ወይስድዎ፡ BD ; *om.* CFG ‖ ሀገርየ፡] ሀገረ፡ E ‖ ቄፍ፡ ገማሎስ፡] ቄፍገማሎስ፡ B ; ቀፈ፡ ገመሎስ፡ C ; ቀፈገመሎስ፡ FG ; ቀፍገመሎስ፡ E ‖ ወይብክይዎ፡] ወይብኪይዎ፡ BD ; ወይበክይዎ፡ F ‖ ዘውእቱ፡ … እምሀገር፡] *om.* CEFG ‖ ዘውእቱ፡] ዝውእቱ፡ A

33. እምሀገር፡] እምሀገርየ፡ B ; እምሀር፡ (!) D ‖ ወያውርድዎ፡] ወያወርድዎ፡ F ; *add.* በህየ፡ እምሀገር፡ ወያውርድዎ፡ D ‖ ሐዲስ፡] *om.* E ‖ ዝኑር፡] ዝኑርየ፡ BCFG ‖ ወካልእሂ፡] ወከልኣንሂ፡ A ; ወካልእኒ፡ B ; ወካልእየ፡ C ; ወካልእኒ፡ FG ; ወለካልእኒ፡ E ‖ ዘውስተ፡] *om.* ዘ CEFG

34. ካልእ፡] ሐዲስ፡ G ‖ ውስተ፡] *pr.* ዘ A ‖ ደቡባይት፡] *add.* ቤት፡ A ; ደቡባት፡ C ; ደቡባዊት፡ DG ‖ ዘሀሎ፡] *om.* ዘ E ‖ ውእቱ፡] *om.* E ; ስሙ፡ G ‖ ዘሌሊተ፡] ዘሖረ፡ B ; ዘሊተ፡ G ;

35. ጎቤሁ፡] ጎበ፡ B ; ጎቤየ፡ F ; *pr.* መጽአ፡ CEFG ‖ ለመድኅኒነ፡] *om.* ለ B ‖ ሐረ፡] ቀዲሙ፡ ሌሊተ፡ B ; *om.* CEFG ‖ ወዘአጥመቅዎ፡] *om.* ዘ CDEFG ‖ አርድእት፡] *om.* CEFG ‖ ወዘንተ፡] *om.* ወ D ‖ ሰሚዖሙ፡] *pr.* ወ F ; ሰሚዖ፡ ወሰሚዖሙ፡ G ‖ ሐዘኑ፡] ሊቃነ፡ BCDFG

36. ጥቀ፡] ካህናት፡ BCDF ; ከህነት፡ G ‖ ሊቃነ፡] BCDFG ; *om.* E ‖ ካህናት፡] ጥቀ፡ BCDFG ; *om.* E ‖ ወፈነዉ፡] ወፈነውዎ፡ F ‖ እስጢፋኖስሃ፡] *add.* ሰማዕት፡ C ; እስጢፋኖስባሕቱ፡ (!) E ‖ ቀተሉ፡] *om.* CEFG ‖ ወበእንተ፡] *om.* ወ E ‖ አክብሮ፡] አፍቅሮ፡ E

37. እስመ፡] ወከመ፡ F ‖ ያአምሩ፡] የአምሩ፡ BCEF (*add.* እሙንቱ፡ C) ‖ ወዘንተሰ፡ ኢገብሩ፡] ጎድጉ፡ ቅቲሎቶ፡ CEF ; *om.* G ‖ ወባሕቱ፡] *om.* G ‖

38. ወዘበጥዎ፡] *om.* G ; *add.* ወገደፍዎ፡ E ‖ ወከመ፡] *om.* ወ EG ‖ ጎደግዎ፡] ገደፍዎ፡ CF ; *om.* EG ‖ ወሰደድዎ፡] ወወሰድዎ፡ C ; *add.* ወዘበጥዎ፡ ወወገርዎ፡ ወገደፍዎ፡ G ‖ ወንዋዮኒ፡] ወንዋዮሙ፡ CD ; *om.* ኒ F ‖ ለስመ፡] ወኃደግዎ፡ E ; *om.* CFG

39 ምኵራብ፡ ወዕራቆ፡ ጎደግዎ። ወአነ፡ ገማልኤል፡ ኪያሁኒ፡ ጽምሚተ፡ ነሣእኩ፡ ወወሰድክዎ፡
40 ውስተ፡ ይእቲ፡ ሀገርየ፡ ወአዘዝኩ፡ ይሴሰይ፡ ወይትዓረዝ፡ በህየ፡ እስከ፡ አመ፡ ኖመ፡ ወሞተ፡
41 በይእቲ፡ ሀገር፡ እንተ፡ ርሕቅት፡ እምሀገር፡ ፷ወ፬ምዕራፍ፡ ወከመ፡ ሕገ፡ መሃይምናን፡
42 ወመእመናን፡ ቀበርክዎ፡ ጎበ፡ እገሪሁ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ። ወሣልስኒ፡ ሀሎ፡ ምስሌየ፡ ጎቡረ፡
43 ሐቢቦስ፡ ውእቱ፡ ዘይንእስ፡ ወልድየ፡ ዘተሰምየ፡ ሐዲስ፡ ዘምስሌየ፡ አምነ፡ በክርስቶስ፡
44 ወምስሌየ፡ ተጠምቀ፡ በይእቲ፡ ዕለት፡ በጎበ፡ አርዳኢሁ፡ ለክርስቶስ፡ እንዘ፡ ፷ዓም፡ ሀሎ፡
45 ምሁረ፡ ኦሪት፡ ፈድፋደ፡ እምኔየ፡ ወደገመ፡ መጻሕፍት፡ ቅዱሳት፡ ወብእሲተ፡ ግሙራ፡
46 ኢተራከበ፡ ወኢተርእየ፡ ዘእንበለ፡ ምስለ፡ እሙ፡ ባሕቲታ፡ ወበቤተ፡ መቅደስ፡ ልህቀ፡ ምስለ፡
47 ጳውሎስ፡ እንዘ፡ ንጹሕ፡ ውእቱ፡ ወአልቦ፡ ጥልቀተ፡ ቀደምነ፡ ነሢመ። ወአነ፡ ትሑት፡
48 ሉቅያኖስ፡ ዘንተ፡ እንዘ፡ ሰማዕኩ፡ ተስእልክዎ፡ እንዘ፡ እብል፡ ወበአይቴ፡ ንረክበክሙ፡ እግዚኦ፡
49 ወበአይ፡ መካን፡ ሀለውክሙ። ወይቤለኒ፡ ጎሥሡነ፡ ውስተ፡ ዐጸደ፡ ወይን፡ ዘስሙ፡ በኵርስት፡
50 ዱሉ፡ በኵርየ፡ ዘውእቱ፡ በትርጓሜሁ፡ ዘሰብአ፡ እግዚአብሔር፡ መስተጋድላን። ወእምዝ፡
51 ተንሣእኩ፡ ወአእኰትክዎ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወጸለይኩ፡ እንዘ፡ እብል፡ እግዚእየ፡ ኢየሱስ፡
52 ክርስቶስ፡ ለእመ፡ እምጎቤከሁ፡ ዝራእይ፡ ጎቤየ፡ ጎበ፡ ኢይደልወኒ፡ አስተበቍዓከ፡ ከመ፡

---

39. ምኵራብ፡] *om.* CEFG ; ወኃደግዎ፡ E ‖ ወዕራቆ፡] *om.* ወ E ‖ ጎደግዎ፡] *om.* E ‖ ገማልኤል፡] ገመልያል፡ C ; ገመልያል፡ ወገማልኤል፡ G ‖ ኪያሁኒ፡] ከማሁ፡ G ‖ ጽምሚተ፡] ጽሚተ፡ CE ‖ ነሣእኩ፡] ነሣእክዎ፡ CEFG (*add.* ወ F)

40. ሀገርየ፡] ሀገር፡ CEFG ; መካን፡ B ‖ ወአዘዝኩ፡] *add.* ሎቱ፡ E

41. ኖመ፡ ወሞተ፡] ሞተ። ወኖመ፡ B ; ሞተ፡ E ; ይመውት፡ CFG ‖ እንተ፡… ፷ወ፬ምዕራፍ፡] *om.* CEFG ‖ ፷ወ፬ምዕራፍ፡] {፷}ወ{፬}ምዕራፍ፡ D ‖ ወከመ፡] *om.* ወ CF ‖ ሕገ፡] *om.* CFG

42. መሃይምናን፡ ወመእመናን፡] ምእመናን፡ መሀይምናን፡ D ; ምእመነ፡ ክርስቶስ፡ BCF ; ምእመን፡ በክርስቶስ፡ E ; መእመን፡ ክርስቶስ፡ G ‖ ቀበርክዎ፡] *add.* ወ CE ; ቀበርዎ፡ DFG (*pr.* ወ E) ‖ ወሣልስኒ፡] *om.* ኒ E ; ወሣልሱኒ፡ CFG

43. ምስሌየ፡ ጎቡረ፡] *tr.* B ; *add.* ወስሙ፡ CFG ; *add.* ዘስሙ፡ E ‖ ሐቢቦስ፡] አቢሞስ፡ CF ‖ ውእቱ፡] *pr.* ወ G ‖ ዘተሰምየ፡] ወተሰምየ፡ E ‖ ሐዲስ፡] ⟨ጎ⟩ድ⟨ስ⟩ D ; *add.* ተክለ፡ CEF ; *add.* ተክል፡ G ‖ ዘምስሌየ፡] ዘምስየ፡ (!) G

44. አምነ፡ በክርስቶስ፡ ወምስሌየ፡] *om.* F ‖ አርዳኢሁ፡] አርዳእ፡ D ; አርድእቲሁ፡ B ‖ ለክርስቶስ፡] ለመድኀኒነ፡ CEFG

45. ሀሎ፡] ሎቱ፡ BCEFG ‖ ምሁረ፡] *pr.* ወውእቱ፡ E ‖ ፈድፋደ፡ እምኔየ፡] *tr.* CFG ‖ ወደገመ፡] *om.* ወ D ; ወደጋሜ፡ B ; ወጎግሜ፡ CEFG ‖ ቅዱሳት፡] ቅዱሳን፡ A ; ፈድፋደ። CF ; ውእቱ። G ‖ ወብእሲተ፡ ግሙራ፡] ወኢይትራከብ፡ E

46. ኢተራከበ፡] ወኢተረከበ፡ G ; ብእሲተ፡ ግሙራ፡ E ‖ ወኢተርእየ፡] ወኢተራአየ፡ BG ; ወኢተረአየ፡ CF ‖ ወበቤተ፡] *om.* ወ BCEFG ‖ ልህቀ፡] *om.* F

47. ጳውሎስ፡] እሙ። ወጳውሎስ፡ E ‖ እንዘ፡ ንጹሕ፡ ውእቱ፡] ውእቱ፡ እነዘ፡ ንጹሕ፡ B ‖ ወአልቦ፡] ወአልቦቱ፡ E ‖ ቀደምነ፡] ቀደመኒ፡ CFG (*pr.* ወ FG) ; ቀደምነ፡ D ; ወቀደመነ፡ E ‖ ነሢመ፡] መዊተ፡ BCEFG ‖ ወአነ፡] *pr.* ምዕራፍ፡ ፫። C ‖ ትሑት፡] ሉቅያኖስ፡ D

48. ሉቅያኖስ፡] ትሑት፡ D ‖ ዘንተ፡ እንዘ፡ ሰማዕኩ፡] ሶበ፡ ሰማዕኩ፡ ዘንተ፡ CEFG (*om.* ዘንተ፡ C) ‖ ተስእልክዎ፡ እንዘ፡] *om.* G ‖ እብል፡] እቤሎ፡ G ‖ ወበአይቴ፡] *om.* ወ CEFG ‖ ንረክበክሙ፡] ነረክሙ፡ (!) B ; ንረክቦሙ፡ E ‖ እግዚኦ፡] ኦእግዚእ፡ B ; ኦእግዚእየ፡ CF ; እግዚእየ፡ EG

49. ወበአይ፡] *om.* በ F ‖ ሀለውክሙ፡] ሀሎክሙ፡ BCF ‖ ጎሥሡነ፡] ጎሡነ BCG ; ጎሡኒ፡ E ‖ ወይን፡] ወይንየ፡ BCEFG ‖ ዘስሙ፡] በስሙ፡ G ‖ በኵርስት፡] ኵርስተ፡ B ; ቡክርስት፡ C ; ብክርስርት። E ; ቡኩርስት፡ F ; ልክርስቶስ፡ G

50. ዱሉ በኵርየ፡] ድሉ፡ በከርየ፡ D ; ደሎ፡ ገብርያ፡ B ; *om.* CEFG ‖ ዘውእቱ፡] *om.* CEFG ‖ በትርጓሜሁ፡] *pr.* ዘ G ; ወትርጓሜሁ፡ CEF ‖ ዘሰብአ፡] *om.* ዘ DFG ‖ መስተጋድላን፡] *pr.* ወ DG ‖ ወእምዝ፡] ወሶቤሃ፡ CEFG

51. ወአእኰትክዎ፡] ወአእኰትዎ፡ (!) F

52. ለእመ፡] *om.* ለ BCD ; ከመ፡ E ; እስመ፡ FG ‖ እምጎቤከሁ፡] *om.* ሁ C ; *pr.* ዘ B ; ዘእምጎቤከ፡ EG ; ዘእምጎቤከኑ፡ F ‖ ዝራእይ፡] *pr.* ተፈነወ፡ BCEFG ; ዝራእየ፡ B ; ዝራኢይ፡ D ; ዝንቱ፡ ራእይ፡ E ; ዝራኢየ፡ G ‖ ጎቤየ፡] *om.* DE ‖ ጎበ፡] *om.* DEFG ‖ ኢይደልወኒ፡] *pr.* ዘ G ; *om.* DEF ‖ አስተበቍዓከ፡… ዘራእየ፡] *om.* D ‖ አስተበቍዓከ፡] *om.* F ‖ ከመ፡] {ከመ፡} E

53 ትድግመኒ፡ ወትሠልሰኒ፡ ዘራእየ፡ ከመ፡ አሚንየ፡ እስብክ፡ በእንተ፡ አግብርቲከ። ወአጎዝኩ፡
54 እጹም፡ ወአይብስ፡ በሊዐ፡ ከመ፡ አመ፡ ዕለተ፡ ቅዱሳን፡ ወእሙራት፡ መዋዕለ፡ ቅድስት፡
55 ሰንበት፡ እንዘ፡ ለመኑሂ፡ ኢእነግር፡ ዝራኢ። ወበካልእት፡ ዐርብ፡ ካዕበ፡ በይእቲ፡ ሰዓተ፡
56 ሌሊት፡ መጽአ፡ ውእቱ፡ እግዚእየ፡ ገማልኤል፡ በውእቱ፡ ትርሲት፡ ወበውእቱ፡ ራእይ፡
57 ወይቤለኒ፡ ለምንት፡ አስተትከ፡ ወኢዐረገ፡ ትንግር፡ ለጳጳስ፡ ዘአነ፡ አይዳዕኩከ። ወእቤሎ፡ አነሂ፡
58 ኢያስተትኩ፡ እግዚእየ፡ ዳእሙ፡ አስተበቋዕክዎ፡ ለእግዚእየ፡ ከመ፡ ይድግመኒ፡ ወይሠልሰኒ፡
59 ዝራኢ፡ ከመ፡ በ፪ወበ፫፡ እሙነ፡ ይኩን፡ ኵሉ፡ ቃል። ናሁኬ፡ እግዚእየ፡ አእመንኩኒ፡ መጺአ፡
60 ዳግመ። ወእመሰ፡ ሠለስከ፡ መጺአ፡ ዳግመ፡ ሠናየ፡ ገበርከ፡ እግዚእየ፡ ወአውሥአኒ፡ ወይቤለኒ፡
61 ሥልሰ፡ ኮነ፡ ኮነ፡ ኮነ። ወተንሢአ፡ ይሖር፡ ገብአ፡ ወይቤለኒ፡ ትሰምዕኑ፡ ቀሲስ፡ ባዕደ፡ ብየ፡
62 ዘአየድዐከ። ወእቤሎ፡ በል፡ እግዚእየ፡ ወይቤለኒ፡ እስመ፡ ትሰክሕ፡ በሕሊናከ፡ እንዘ፡ ትብል ፡
63 እመ፡ እንከ፡ ረከብክዎሙ፡ ውስተ፡ አሐቲ፡ ቤት፡ እረክቦ፡ እፎ፡ እንከ፡ ኣአምሮ፡ አይ፡
64 ውእቱ፡ አዕጽምቲሁ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ለሰማዕት፡ ቀዳሚ፡ አኮኑ፡ ዘንተ፡ ትሰክሕ፡
65 ወእቤሎ፡ እወ፡ እግዚኦ። ወይቤለኒ፡ ውስተ፡ አሐቲ፡ ቤት፡ ዘከመ፡ አንተ፡ ትትሐዘብ፡ ዘዘዚአነ፡

---

53. ወትሠልሰኒ፡] ወትሥልሰኒ፡ E ‖ ዘራእየ፡] ዝራእይ፡ A ; ዘንተ፡ ራእየ፡ E ; *om.* CFG ‖ አሚንየ፡] *add.* ጥቡዐ፡ BCEFG ‖ በእንተ፡ አግብርቲከ። ወአጎዝኩ፡] *om.* G

54. ወአይብስ፡] ወአበይኩ፡ D ; *add.* ሥጋየ፡ CEFG ‖ በሊዐ፡] እምበሊዕ፡ ወሰቲይ፡ CEFG (ወሰትይ፡ CF) ; *add.* እንዘ፡ ወእስብክ፡ በእንተ፡ አግብርቲከ። ወአጎዝኩ፡ እጹም፡ ወእይብስ፡ ሥጋየ፡ G ‖ ከመ፡ … ሰንበት፡] *om.* CEFG ‖ ከመ፡ አመ፡] እስከ፡ ኣአምር፡ D ‖ ቅዱሳን፡] ቅዱሳት፡ B ‖ ወእሙራት፡] ወእሙራተ፡ D ‖ ቅድስት፡] ቅድሳት፡ A ; ቅዱሳት፡ B ‖ ሰንበት፡] ሰንበታት፡ B

55. ለመኑሂ፡] ኢይነግር፡ G ‖ ኢእነግር፡] ኢይነግር፡ BCEF ; ኢንነግር፡ D ; ወኢለመኑሂ፡ G ‖ ዝራኢ፡] ዘራእየ። B ; በራእይ፡ C ; ዘንተ፡ ራእየ፡ E ; {በ}ራእየ፡ F ; *om.* G ; *add.* ዘርኢኩ፡ CEFG ‖ ወበካልእት፡] *om.* በ F ; ወበካልእተ፡ ‖ ሰዓተ፡] ሰዐት፡ DG

56. ሌሊት፡] *pr.* ዘ G ‖ መጽአ፡] *om.* E ‖ ውእቱ፡] *om.* C ‖ ገማልኤል፡] *add.* ይቤለኒ፡ E ‖ በውእቱ፡] *om.* CEFG ‖ ትርሲት፡] *om.* CEFG ‖ ወበውእቱ፡] *om.* ወ CEG ; *om.* ወበ F ‖ ራእይ፡] ራኢ፡ D

57. ወይቤለኒ፡] ወይቤሎ፡ ኒ (!) D ; *om.* E ‖ ወኢዐረገ፡] ወኢዐረ፡ (!) D ‖ ትንግር፡] ትንግሮ፡ F ; ትትናገሮ፡ E ‖ ለጳጳስ፡] ለጳውሎስ፡ FG ‖ ወእቤሎ፡] ወይቤሎ፡ G

58. እግዚእየ፡] እግዚኦ፡ CF ‖ ዳእሙ፡… ዝራኢ፡] *om.* G ‖ ለእግዚእየ፡] ለእግዚእ፡ CF ; ለእግዚአብሔር፡ E ‖ ወይሠልሰኒ፡] ወይሥልሰኒ፡ E

59. ዝራኢ፡] ዘራእየ፡ C ; ዝራኢይ፡ D ; ዘንተ፡ ራእየ፡ E ; ዝራእየ፡ F ‖ በ፪ወበ፫፡] በክልኤቱ ፡ ወበሠለስቱ፡ D ‖ እሙነ፡] እሙን፡ G ‖ ይኩን፡] ይኩውን፡ EFG ‖ ኵሉ፡] *om.* BCDFG ‖ ቃል፡] ነገር፡ E ‖ እግዚእየ፡] አእመንኩኒ፡ D ‖ አእመንኩኒ፡] እግዚእየ፡ D ; አእመርኩኒ፡ FG ; አመርኩኒ፡ C ‖ መጺአ፡] ለመጺአ፡ B ; ለመጺእ፡ CEFG ; መጺእ፡ D

60. ወእመሰ፡] *om.* ወ E ; *om.* ሰ B ; ወለእመ፡ G ‖ ሠለስከ፡] ሣልስከ፡ E ‖ መጺአ፡] *om.* CEFG ‖ ዳግመ፡] *om.* BCEFG ‖ ገበርከ፡] ትግበር፡ B ; ትገብር፡ D ‖ ወአውሥአኒ፡] *om.* ኒ CEF

61. ሥልሰ፡] ሥልሥ፡ G ; ሥልሰ፡ እንከ፡ C ‖ ኮነ፡ ኮነ፡ ኮነ፡] ኮነ፡ ኮነ፡ A ; ኮነ፡ E ‖ ወተንሢአ፡] ወተንሥአ፡ EG ‖ ይሖር፡] ይሔር፡ CEF ; ይሐር፡ G ‖ ገብአ፡] *pr.* ወ G ; ወገብአ፡ ዳግመ፡ E ‖ ባዕደ፡] *pr.* ወ D ; ካልእ፡ E ; ካልአ፡ F ; ካልኡ፡ G ; ካልእ፡ ነገር፡ C

62. በል፡] *om.* E ‖ ወይቤለኒ፡] *om.* E ‖ እስመ፡] እመሰ፡ CFG ‖ በሕሊናከ፡] *om.* ከ A ; *om.* በ G

63. እመ፡] ለእመ፡ ኮንኩ፡ C ; እስመ፡ DE ‖ እንከ፡] *om.* DE ‖ ረከብክዎሙ፡] ረከብክዎ፡ D ‖ አሐቲ፡ ቤት፡] ፭ቤት፡ C ; ቤት፡ F ; ፭ G ‖ እረክቦ፡] እረክቦሙ፡ BG ; *om.* CF ; *add.* ከመ፡ አንተ፡ ትትሐዘብ፡ በሕሊናከ፡ እንዘ፡ ትብል፡ እስመ፡ ረከብክዎሙ፡ ውስተ፡ አሐቲ፡ ቤት፡ እፎ፡ እረክቦሙ፡ E ‖ እፎ፡] *pr.* ወ E ‖ እንከ፡] *om.* E ; *add.* እክል፡ CEFG ‖ ኣአምሮ፡] አእምሮ፡ CEF ‖ አይ፡] *pr.* ወ E

64. ለሰማዕት፡ ቀዳሚ፡] ቀዳሜ፡ ሰማዕት፡ B ; *om.* ቀዳሚ፡ CE ; ሰማዕት፡ FG ‖ አኮኑ፡] አኮሁ፡ B ‖ ትሰክሕ፡] ትትሐዘብ፡ BEFG ; ትትሔዘብ፡ C

65. ወእቤሎ፡] *pr.* በልብከ። CEFG ‖ እወ፡] እወ፡ እወ፡ E ‖ እግዚኦ፡] እግዚእየ። BCEG ‖ ወይቤለኒ፡] *add.* ኢኮነ፡ B ; አኮ፡ CEFG ‖ ዘከመ፡] ዘክ፡ (!) D ; *om.* ዘ EFG ‖ ትትሐዘብ፡] ትትሔዘብ፡ C ‖ ዘዘዚአነ፡] *pr.* አላ፡

66 ቤትነ። እግዚእየ፡ እስጢፋኖስ፡ ውእቱ፡ ውስተ፡ ጸባሐዊ፡ ሀሎ። ወኒቆዲሞስ፡ ውስተ፡ ደቡባዊት፡
67 ወአነ፡ ወወልድየ፡ ውስተ፡ መልዕልት፡ እንተ፡ ስቅልት፡ ላዕለ፡ ቤተ፡ ኒቆዲሞስ፡ ወትፈቅድኑ፡
68 ታእምር፡ ጥዩቀ፡ ወእቤሎ፡ እወ፡ እግዚእየ፡ ወይቤለኒ፡ አስተፋኑ፡ በልብከ፡ ወአነ፡ አርእየከ።
69 ወርኢክዎ፡ ሰፍሐ፡ እደዊሁ፡ ክልኤሆን፡ ከመ፡ እንተ፡ ሰማይ። ወሰሐበ፡ እምውስተ፡ ደመና፡
70 ፩ኮላተ፡ ወ፫እለ፡ ወርቅ፡ ወ፩ዘብሩር፡ ወምሉእ፡ ውስተ፡ እለ፡ ወርቅ፡ ጽጌረዳ፡ ፪እምኔሆሙ፡
71 ጽጌረዳ፡ ጸዓዳ፡ ከመ፡ ጽጌ፡ ወሣልስ፡ ጽጌረዳ፡ ቀዪሕ፡ ከመ፡ እንተ፡ ደም፡ ወዘብሩርኒ፡
72 ምሉእ፡ መጽርየ፡ መዓዛ። ወአስተናበሮሙ፡ ቅድሜየ፡ ወዘብሩርሰ፡ ጽጌረዳሁ፡ አንበሮሙ፡
73 በየማን፡ ወካልኣን፡ አንጻርየ፡ ወ፩እንተ፡ ባሕቲቱ፡ ወ፪ሰ፡ ከመ፡ እንተ፡ መንታ፡ ፀመሮሙ፡
74 ወከመ፡ እንተ፡ ስቁለ፡ አርአየኒ፡ ወይቤለኒ፡ ትሬኢኑ፡ እላንተ፡ ፪ኮላተ። ወእቤሎ፡ ምንት፡
75 ውእቱ፡ እግዚእየ፡ ወይቤለኒ፡ እሉ፡ ኮላት፡ አብያተ፡ ነቢያት፡ እሙንቱ፡ ወጽጌረዳኒ፡ ትራፉነ፡
76 እሙንቱ። ወከመ፡ ትሬኢ፡ ዘየማንከ፡ ኮላተ፡ ከማሁ፡ ትረክብ፡ ቤቱ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡
77 እስመ፡ ውእቱ፡ ባሕቲቱ፡ ሰማዕት፡ እምኔነ፡ ወበእንተዝ፡ ቀዪሕ፡ ጽጌረዳሁ። ወእቤሎ፡ በእፎ፡

---

66. ውእቱ፡] *om.* BD ‖ ጸባሐዊ፡] *add.* ቤት፡ CEFG (⟨ቤት፡⟩ C) ‖ ሀሎ።] *add.* ውእቱ፡ B ‖ ወኒቆዲሞስ፡] ⟨ወ⟩ኒቆዲሞስ፡ C ‖ ደቡባዊት፡] *add.* ሀሎ፡ A

67. ወአነ፡] *om.* ወ G ‖ ወወልድየ፡] *om.* ወ F ‖ ላዕለ፡] ዲበ፡ BCEFG ; ውስተ፡ D ‖ ወትፈቅድኑ፡] ትፈቅድሁ፡ BEFG (pr. ወ B) ; *pr.* ወይቤለኒ፡ CEFG

68. ታእምር፡ ጥዩቀ፡] *tr.* B ; ጥቀ፡ ታእምር፡ CEFG ‖ ወእቤሎ፡] ወይቤሎ፡ E ‖ እወ፡] እወ፡ እወ፡ E ‖ አስተፋኑ፡] አጽንዕ፡ CEFG ‖ በልብከ፡] *om.* በ G ; *add.* ዕፅቦ፡ C ‖ ወአነ፡] *om.* BEF ; እንከ፡ G ‖ አርእየከ።] *pr.* ወ BF ; ወእሬእየከ። E

69. ወርኢክዎ፡] *pr.* ምዕራፍ፡ ፬። C ; ወርኢኩ፡ G ‖ ሰፍሐ፡] ስፉሐ፡ B ; ሰፍሖ፡ C ; ስፉሐተ፡ D ; ሰፊሖ፡ FG ‖ እደዊሁ፡] አዕዳዊሁ፡ (!) C ; እዴሁ፡ E ; ክልኤሆን፡ G ‖ ክልኤሆን፡] እስከ፡ C ; ፪ኤሆን፡ F ; እደዊሁ፡ G ‖ ከመ፡ እንተ፡ ሰማይ።] ላዕለ፡ እስከ፡ ይበጽሕ፡ ውስተ፡ ሰማይ፡ EFG ; እስከ፡ ይበጽሕ፡ ላዕለ፡ ውስተ፡ ሰማይ፡ C

70. ፩ኮላተ፡] ፩ኮላት፡ BG ; ፩፡ አስካለ፡ A ; አርባዕተ፡ አስከለ፡ D ; ፩አካላተ፡ C ; ፩አካላት፡ E ‖ ወ፫እለ፡ ወርቅ፡] *om.* ወ BFG ; ወእለ፡ ወርቅ፡ A ; ፫ዘወርቅ፡ C ; ወሠለስተ፡ እለ፡ ወርቅ፡ D ‖ ወ፩ዘብሩር፡] ወአሐድ፡ ዘብሩር፡ D ‖ ወምሉእ፡] ወውስተ፡ C ‖ ውስተ፡] ፫ኮላት፡ C ; ውስቴቱ፡ G ; *om.* BE ‖ እለ፡ ወርቅ፡] *pr.* ጎበ፡ G ; *om.* BCE ‖ ጽጌርዳ፡] *add.* ጸዓዳ፡ D ‖ ፪እምኔሆሙ፡] ክልኤቱ፡ እምኔሆሙ፡ D ; *om.* CEFG

71. ጽጌረዳ፡ … ወሣልስ፡] *om.* E ‖ ጽጌረዳ፡[1]] *pr.* ፫ C ; *om.* FG ‖ ጸዓዳ፡] *pr.* ፩ FG ; ጸዓደ፡ ABC ‖ ከመ፡] *add.* እንተ፡ BFG ; *om.* C ‖ ወሣልስ፡] ወበራብዕሰ፡ ኮል፡ C ‖ ጽጌረዳ፡[2]] *pr.* ወ E ; ጽጌ፡ G ‖ ቀዪሕ፡] ቀይሕ፡ BCEF ‖ ከመ፡ እንተ፡ ደም፡] *om.* CEFG ‖ ወዘብሩርኒ፡] ወዘብሩርሰ፡ CEFG

72. መጽርየ፡] *pr.* ከመ፡ B ‖ ወዘብሩርሰ፡] ወዘ⟨ብሩር⟩ሰ፡ B ; ወዘብ{ሩ}ርሰ፡ D ; ወዘቀይሕሰ፡ EFG ; ወለዘቀይሕሰ፡ C ‖ ጽጌረዳሁ፡] *om.* C ; *om.* ሁ FG ‖ አንበሮሙ፡] አንበሮ፡ CF ; አንበረ፡ E

73. በየማን፡] በይምን፡ BCFG ‖ ወካልኣን፡] ወበካልኣን፡ F ‖ ወ፩እንተ፡] ወአሐድ፡ እንተ፡ BF ; ወአሐዲ፡ እንተ፡ D ወአሐደ፡ እንተ፡ G ; እንተ፡ E ‖ ወ፪ሰ፡] ወክልኤተሰ፡ B ; ወክልኤቱሰ፡ DG ; ወለ፪ሰ፡ C ; ወለ፪፡ E ‖ ከመ፡] ከመ፡ ከመ፡ A

74. ስቁለ፡] ስቁል፡ BCEFG ; ስቁላ፡ D ‖ ትሬኢኑ፡] ትሬኢሁ፡ BD ; *pr.* ኢ E ‖ እላንተ፡] *pr.* ዘንተ፡ CDF ; እሎንተ፡ DEG ‖ ፪ኮላተ።] ፪እስካላተ፡ A ; ክልኤተ፡ አካላት፡ D ; ኮላት። BG ; *om.* ፪ CEF ‖ ወእቤሎ፡] ወእቤ፡ CFG ‖ምንት፡] ምንትኑ፡ E ; ምንትኑዝ፡ CFG

75. ውእቱ፡] *om.* CEFG ‖ ወይቤለኒ፡] ወእቤሎ፡ A ; ወይቤሎ፡ C ‖ እሉ፡] እላንቱ፡ CG ; እሎንቱ፡ E ; እላንተ፡ F ‖ ኮላት፡] ኮላተ፡ F ; አካላት፡ AD ‖ አብያተ፡ ነቢያት፡] አብያቲነ፡ BCFG ; አብያተነ፡ E ‖ ወጽጌረዳኒ፡ … እሙንቱ] *om.* E ‖ ወጽጌረዳኒ፡] ወጽጌራዳኒ፡ D ‖ ትራፉነ፡] ትራፍነ፡ B ; ትራፉነ፡ CD ; ተረፍነ፡ F ; ትራፊነ፡ G

76. እሙንቱ።] *om.* CFG ‖ ወከመ፡] ወዘንተ፡ F ; *om.* CEG ‖ ትሬኢ፡] ወዘትሬኢ፡ CE ; ዘትሬኢ፡ FG ‖ ዘየማንከ፡] ዘይምንከ፡ BCFG ; ኮለ፡ E ‖ ኮላተ፡] ኮላ፡ CFG ; ካልአተ፡ D ; በይምንከ፡ E ‖ ከማሁ፡] *pr.* ወ D ‖ ቤቱ] ቤቶ፡ E ‖ እስጢፋኖስ፡] *add.* ውእቱ፡ C

77. ቀዪሕ፡] ቀይሕ፡ BCDEF ‖ ጽጌረዳሁ።] ጽጌራዳሁ፡ D

78 ወልድከ፡ በአምሳለ፡ ርእየተ፡ ኮላተ፡ ብሩር፡ አስተርአየ። ወይቤለኒ፡ እስመ፡ ንጹሕ፡ ውእቱ፡
79 ወአልቦቱ፡ ግማኔ፡ ከመ፡ ብሩር፡ ንጹሕ፡ ውእቱ፡ ወብሩህ። ኢትሬኢኑ፡ ከመ፡ መጽርየ፡ መዓዛ፡
80 ምሉእ። ወካዕበ፡ ተንሣእኩ፡ ወአእኰትክዎ፡ ለእግዚኣብሔር፡ ወደገምኩ፡ ወጸምኩ፡ እንዘ፡
81 እሴፎ፡ ምጽአቶ፡ ሣልሲተ። ወበካልእት፡ ሣልሲት፡ ዐርብ፡ መጺኦ፡ እግዚእየ፡ ገማልኤል፡
82 እንዘ፡ ይትመዐዕ፡ ወይቤለኒ፡ ለምንትኑ፡ ተሀከይከ፡ እስከ፡ ይእዜ፡ ወኢዐረገ፡ ታይድዖ፡ ለቅዱስ፡
83 ዮሐንስ፡ ጳጳስ፡ አይ፡ ቅስተ፡ ታገብእ፡ ወምንተ፡ ብሂለ፡ ብከ፡ እስመ፡ ናሁ፡ ጎደግኑ፡ ኵሎ፡
84 አጽዋነ፡ ዓለም፡ ወእለሂ፡ ውስተ፡ ገዳም፡ ወለከ፡ አስተርአይነ። እመነኒ፡ ከመ፡ ለእመ፡ ኢዐረገ፡
85 ትረክብ፡ ሀለወከ፡ ዘኢትትሐዘብ። ወእቤሎ፡ ስረይ፡ ሊተ፡ እግዚእየ፡ እስመ፡ ኢያስተትኩ፡
86 ወባሕቱ፡ በከመ፡ አቅደምኩ፡ ብሂለ፡ ለጎሩትከ። እጸንሕ፡ ሣልሲተ፡ ምጽአተከ። ወይእዜሰ፡
87 ዘእንበለ፡ ምንትኒ፡ ጥቡዐ፡ አዐርግ። ወእንዘ፡ ዓዲ፡ ይቀውም፡ ወይትመዐዐኒ፡ እሬኢ፡ ዐረጉኣ፡
88 ወነገርክዎ፡ ለጳጳስ፡ ዝራኢ፡ ወእሰምዖአ፡ እንዘ፡ ይብለኒ፡ እመሰ፡ ዘንተ፡ ርኢከ፡ ፍቁር፡
89 ወዘንተ፡ ከሠተ፡ ለከ፡ በመዋዕሊነ፡ አነ፡ ሀለውኩ፡ እንሣእ፡ ላህመ፡ እምህየ፡ ተባዕታዌ፡
90 ብዕራዌ፡ ሰረገላዌ፡ መስተቀንየ፡ ወአጎድግ፡ ለከ፡ ወፍረ፡ ምስለ፡ ፍሬሁ። ወአውሣእክዎ፡

---

78. **ወልድከ፡**] ለከ፡ E ‖ **በአምሳለ፡**] በአምሰለ፡ DG ‖ **ርእየተ፡**] ርእየት፡ DG ; *om.* CEF ‖ **ኮላተ፡**] *om.* A ‖ **አስተርአየ።**] አስተርአዮ። E ; አስተርአይከ። FG ‖ **ወይቤለኒ፡**] ወይቤላ፡ E ‖ **ውእቱ፡**] ውእቱ፡ ወልድየ። C ; ውእቱ፡ ወልድየሰ፡ G ; ወልድየሰ፡ ውእቱ፡ F

79. **ወአልቦቱ፡**] ወአልቦ፡ BCDFG ‖ **ብሩር፡**] *add.* ጽሩይ፡ BCEFG ‖ **ንጹሕ፡**] *pr.* ወ BCEFG ‖ **ውእቱ፡ ፡ ወብሩህ፡**] *om.* ወብሩህ፡ C ; *tr.* EFG ‖ **ኢትሬኢኑ፡**] *pr.* ወ CEF (⟨**ወኢትሬኢኑ፡**⟩ C) ; **ወኢትሬኢሁ፡** B ‖ **ከመ፡ መጽርየ፡**] ⟨**ከመ፡ መጽርየ፡**⟩ C

80. **ተንሣእኩ፡**] ታንሣእኩ፡ D ‖ **ወጸምኩ፡**] *om.* ወ A ‖ **እንዘ፡**] *pr.* እስከ፡ ሣልስት፡ E

81. **እሴፎ፡**] አዓቅብ፡ E ‖ **ምጽአቶ፡ ሣልሲተ**[1]**።**] ሣልስተ፡ ምጽአቶ። B ; ሣልሰ፡ ምጽአቶ። CFG ; ምጽአቶ፡ ሣልስተ። D ; ምጽአቶ። E ‖ **ሣልሲተ፡**] D ; BCEFG ‖ **ሣልሲት፡**[2]] ሣልስት፡ BDG ; ሣልሳይ፡ E ; ሣልስ፡ F ‖ **መጺኦ፡**] መጽአ፡ BCFG ; ወፅአ፡ E ‖ **ገማልኤል፡**] ገማልያል፡ C

82. **ለምንትኑ፡**] *om.* ኑ BCDEFG ‖ **ወኢዐረገ፡**] ወአዐረግ፡ G ‖ **ለቅዱስ፡**] *om.* CEFG

83. **ዮሐንስ፡**] *pr.* ለ CEFG ; *om.* B ‖ **አይ፡**] አየ፡ B ; ምንተ፡ CEFG (*pr.* ለ E) ‖ **ቅስተ፡**] ካልአ፡ CEFG ‖ **ታገብእ፡**] ተገብአ፡ D ; ትፈቅድ፡ EFG ; *om.* C ‖ **ወምንተ፡**] እምዘ ፡EFG ; እምዝ፡ C ‖ **ብሂለ፡ ብከ፡**] አይድዕከ፡ ተኃሥሥ፡ C ; አይዳዕኩከ፡ EFG

84. **አጽዋነ፡**] ዕጽዋነ፡ AD ‖ **ወለከ፡ አስተርአይነ፡**] ወአስተርአይነ፡ ለከ፡ C ‖ **እመነኒ፡**] እመኒ፡ (!) E ; *add.* አብእሲ፡ C ‖ **ከመ፡ ለእመ፡**] ከመ፡ C ; ለእመ፡ EFG

85. **ትረክብ፡ ሀለወከ፡**] ሀለወከ፡ ትርከብ፡ BE ; ሀለወከ፡ ትርአይ፡ CFG ‖ **ዘኢትትሐዘብ።**] ዘኢተሐዘብከ። BCEFG ‖ **እግዚእየ፡**] *pr.* ኦ B ‖ **ኢያስተትኩ፡**] ኢለበውኩ፡ CFG

86. **ብሂለ፡**] ብሂላ፡ G ; ነጊረ፡ E ‖ **እጸንሕ፡**] እጽናሕ፡ EFG ; *pr.* ከመ፡ BCEF ‖ **ሣልሲተ፡**] ሣልስተ፡ BFG ; ሣልሰ፡ CE

87. **ዘእንበለ፡ ምንተኒ፡**] ዘእንበለ፡ ምንትኒ፡ D ; ዘእንበለ፡ ኑፋቄ፡ B ; **ወኢምንተኒ፡** (**ወኢምንትኒ፡** G) **እንዘ፡ ኢይናፍቅ፡** CFG ; **እንዘ፡ ኢይናፍቅ፡ በምንትኒ፡** E ‖ **ጥቡዐ፡**] *om.* E ; **ወጥቡዓ፡** F ; **ወበጥቡዕ፡** G ‖ **አዐርግ።**] **አዕርግ፡** F ; *add.* **በጥብዓት።** E ‖ **ዓዲ፡ ይቀውም፡**] *tr.* CF ; **እቀውም፡** E ; **ይቀውም፡ ወነገርክዎ፡ ዓዲ፡** G ‖ **ወይትመዐዐኒ፡**] *add.* **መሰለኒ፡** E ; *pr.* **ወይትዐወቅሂ፡** ‖ **እሬኢ፡**] **ከመ፡** EF ; **ከመዝ፡** CG ‖ **ዐረጉኣ፡**] *om.* **ኣ** CG ; **ዘዓረጉ፡** EF

88. **ወነገርክዎ፡**] **ወነገርዎ፡** F ‖ **ለጳጳስ፡**] **ለጳስ፡** (!) A ‖ **ዝራኢ፡**] **ዘራእየ፡** BC ; **ዘንተ፡ ራእየ፡** E ; **ዝራእየ፡** FG ‖ **ወእሰምዖአ፡**] *om.* **አ** A ; **ወሰማዕኩ፡** D ; **ወሰማዕኩ፡** CEF ; *om.* G ‖ **እንዘ፡**] *om.* G ‖ **ይብለኒ፡**] **ወይቤለኒ፡** G ‖ **እመሰ፡**] *om.* **ሰ** BD ‖ **ዘንተ፡**] *add.* **ሰ** B ‖ **ርኢከ፡ … ወዘንተ፡** *om.* D ‖ **ፍቁር፡**] **ብፁዕ፡ አንተ፡ ፍቁር፡** CEFG (**ወፍቁር፡** E)

89. **ወዘንተ፡**] *pr.* **ምዕ፡ ፩።** C ; **ወዝንቱ፡** CEG (*add.* **ኒ** G) ‖ **ከሠተ፡**] **ተከሥተ፡** CEFG ‖ **ለከ፡**] **ለነ፡** CEFG ‖ **አነ፡ ሀለውኩ፡**] *pr.* **ወ** D ; **አነ፡ ሀሎኩ፡** B ; **ሀለወኒ፡ አነ፡** CEFG ‖ **ላህመ፡ እምህየ፡**] *tr.* CEFG ‖ **ተባዕታዌ፡**] **ተባዕታየ፡** E ‖ **ብዕራዌ፡**] *om.* CEFG ; **ብዕራየ፡** B

90. **መስተቀንየ፡**] **መስተቃንየ፡** CFG ; **መስተቃርንየ፡** (!) E ‖ **ወፍረ፡**] **ዋፍረ፡** F ; **ወፍቅረ፡** E ‖ **ወአውሣእክዎ፡**] *add.* **በጎይለ፡** G

91 በይእቲ፡ ሣልሲት፡ ራእይ፡ እንዘ፡ እብል፡ ለምንት፡ ሊተ፡ ገራህቱ፡ እግዚእየ፡ እንዘ፡ አልብየ፡
92 ላህመ፡ ዘይትቀነይ፡ ውስቴቱ። ወይቤለኒ፡ ተአው፡ ዝእንከ፡ ከመዝ፡ ኮነ፡ እስመ፡ ሀገርነ፡
93 በሰረገላት፡ ይትቀነዩ፡ ውስቴቱ፡ ወለዐቢይ፡ ሰረገላ፡ ፩ላህም፡ የሐጽጽ፡ ወውእቱአ፡ ሀሎ፡
94 ይትመገዛእ፡ ውስተ፡ ዐጸድ፡ ጎቤከ፡ ወመፍትው፡ የሀሉ፡ ውስተ፡ ሀገር፡ እምአድያምሰ።
95 ኢየአክላከሁ፡ እሉ፡ ፪አልህምት፡ ምስለ፡ ጣዕዋ፡ ወንዋዩሂ፡ ለዐቢይ፡ ላህም፡ ለሥነ፡ ምግባረ፡
96 ዐጸድከ። ወዘንተ፡ እምድኅረ፡ ሰማዕኩ፡ ነቃህኩ፡ ወለበውኩ፡ ከመ፡ ውእቱ፡ ቅዱስ፡
97 እስጢፋኖስ፡ ውእቱ። ወከመ፡ ሀለዎ፡ ለጳጳስ፡ ይጎሥሥ፡ አዕፅምቲሁ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ቅዱስ፡
98 ወያፍልስ፡ ውስተ፡ ሀገር። ወከማሁ፡ ኮነሂ፡ እስመ፡ አመ፡ ዐረጉ፡ ወዜነውክዎ፡ ቀዳሚተ፡ ራእየ፡
99 ኢነገርክዎ፡ በእንተ፡ ላህም፡ እሴፎ፡ እስማዕ፡ ዘከመ፡ ይብለኒ፡ ውእቱ፡ ወይቅድም። ወእምዝ፡
100 አይዳዕክዎ፡ ካልእት፡ ራእይ፡ እለ፡ ቅድም። ወአውሥአኒ፡ ወይቤለኒ፡ እመሰ፡ ከመዝ፡ ውእቱ፡
101 ርኢከ፡ ወልድየ፡ ወእግዚአብሔር፡ ከሠተ፡ ለከ፡ በመዋዕሊነ፡ ሀለወነ፡ ንንሥአ፡ ለቅዱስ፡
102 እስጢፋኖስ፡ ሊቀ፡ ዲያቆኖት፡ ዘክርስቶስ፡ መቅድመ፡ ሰማዕት፡ ኪያሁ፡ መስተጋድለ፡ ጽድቅ፡
103 ረአየ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ዘከመ፡ መላእክተ፡ እግዚአብሔር፡ አስተርአየ። ወእምዘ፡ ዘንተ፡
104 ይቤለኒ፡ ጳጳስ፡ ነገርክዎ፡ ሣልሲተኒ፡ ራእየ፡ ዘበእንተ፡ ዐቢይ፡ ላህም፡ ዘከመ፡ ይቤለኒ።

---

91. ሣልሲት፡ ‖ ሣልስ፡ BG ; ዕለት ሣልሳይ፡ E ; ሣልስት፡ F ; ሣልስ፡ ወሣልስት፡ G ‖ ራእይ፡] ራእየ፡ B ራኢየ፡ DG ; *om.* E ‖ እብል፡] ⟨እ⟩ብል፡ F ‖ ለምንት፡] *add.* ኑ E ‖ ሊተ፡ … አልብየ፡] *om.* E ‖ ገራህቱ፡] ገራህት፡ C ; ገራህቶ፡ D ; ገራህተ፡ G

92. ላህመ፡] ላህም፡ CF ‖ ተአው፡] ተአውዝ፡ BF ; ተዓውድ፡ C ; ተውህበ፡ E ; ታአው፡ G ‖ ዝእንከ፡] *om.* ዝ BCEF ‖ ከመዝ፡] *pr.* ወ E ‖ ኮነ፡] *om.* A

93. ይትቀነዩ፡] ይትቀዩ፡ D ‖ ውስቴቱ፡] ውስቴታ፡ B ‖ ፩ላህም፡] አሐዱ፡ ላህም፡ D ; ፩ላህምየ፡ F ‖ የሐጽጽ፡] *add.* እምኔሁ፡ CEFG ‖ ወውእቱአ፡] *om.* አ CEFG ‖ ሀሎ፡] ሀለወ፡ CEF

94. ይትመገዛእ፡] ይትገዛዕ፡ E ‖ ዐጸድ፡] *add.* ከ E ‖ ወመፍትው፡] ወመፍቱ፡ A ‖ እምአድያምሰ።] *pr.* ወ B

95. ኢየአክላካሁ፡] ኢየአክሉካሁ፡ B ; ኢየአክሉከሁ፡ CF ; ኢየአክለከሁ፡ DE ; ኢይአክላከሁ፡ G ‖ እሉ፡] ፪እሉ፡ B ‖ ፪አልህምት፡] ክልኤቱ፡ አልህምት፡ D : *om.* ፪ BCEFG ‖ ለዐቢይ፡] ለዓለም፡ C ‖ ላህም፡] *om.* G ‖ ለሥነ፡] ዘሥነ፡ CEFG

96. ወዘንተ፡] *add.* ሰ FG

97. ውእቱ።] *om.* CEFG ‖ ወከመ፡] *om.* ወ E ‖ ይጎሥሥ፡] ይጎሥ⟨ሥ⟩፡ ‖ ለእስጢፋኖስ፡ ቅዱስ፡] ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ BCDE ; ለእስጢፋኖስ፡ FG

98. ወያፍልስ፡] ወያፈልስ፡ D ; ወያፍልሶ፡ E ‖ ኮነሂ፡] *om.* ሂ CEFG ‖ እስመ፡] *om.* G ‖ አመ፡] አነ D ; አሜ⟨ሃ⟩፡ F ‖ ወዜነውክዎ፡] *om.* ወ E ‖ ቀዳሚተ፡] ቀዳሚ፡ B ; ቀዲሙ፡ C ; ቀዳሚት፡ F ‖ ራእየ፡] ራእይ፡ A

99. ኢነገርክዎ፡] *pr.* ወ DFG ‖ በእንተ፡] *add.* ራኢይ፡ D ‖ ላህም፡] *pr.* ወ D ‖ እሴፎ፡] እንዘ፡ እሴፎ፡ E ; እንዘ፡ እፈቅድ፡ CF ; እፈቅድ፡ G ‖ ይብለኒ፡] ይብለከ፡ E ‖ ወይቅድም።] ወይቀድመኒ። B ; ወይቀውም። D ; *om.* CEFG

100. ካልእት፡ ራእይ፡] ክልኤተ፡ ራእየ፡ B ; ፪ራእየ፡ CF ; ፪ተ፡ ራእየ፡ E ; ፪ራኢይ፡ G ‖ ቅድም።] ቀዲሙ። BCFG ; ቅድመ። D ; ቀደሙ። E ‖ ወአውሥአኒ፡] *om.* ወ CF ‖ ከመዝ፡ ውእቱ፡] ርኢከ፡ ዘንተ፡ C ; ገብረ፡ ከመዝ፡ E ; ከመዝ፡ ርኢከ፡ F ; ርኢከ፡ ከመዝ፡

101. ርኢከ፡] ከመዝ፡ C ; *om.* E ; ዘንተ፡ FG ‖ ወልድየ፡] *add.* ብፁዕ፡ አንተ፡ CFG ; *om.* E ; *pr.* አ G‖ ወእግዚአብሔር፡] *om.* ወ E ‖ ከሠተ፡] *pr.* ዘንተ፡ CEF ; በመዋዕሊነ፡ E ‖ ለከ፡] *om.* CF ; ወከሠተ፡ E ; ዘንተ፡ G ‖ በመዋዕሊነ፡] ለነ፡ E ‖ ሀለወነ፡] *pr.* ወ D ; ወሀሎነ፡ B ; *pr.* እስመ፡ ለነ፡ CFG ‖

102. ዘክርስቶስ፡] CEFG ‖ መቅድመ፡ … መስተጋድለ፡] *om.* E ‖ መቅድመ፡] ወቀዳሜ፡ CFG (*om.* ወ F) ‖ ሰማዕት፡] *add.* በእንተ፡ ክርስቶስ፡ CFG ‖ ኪያሁ፡] *om.* CFG ‖ መስተጋድለ፡] መስተጋድል፡ CFG ‖ ጽድቅ፡] ጳድቅ፡ CEF (*pr.* ወ C) ; ጸድቅ፡ G

103. ረአየ፡] ረእየ፡ B ; ዘርእየ፡ ራእየ፡ C ; ርእየ፡ D ; ወረአዮ፡ E ; ራእየ፡ F ; ራእዩ፡ G ‖ ዘከመ፡ … አስተርአየ።] *om.* CEFG ‖ ወእምዘ፡] ወእንዘ፡ D ; *om.* CEFG ‖ ዘንተ፡] *pr.* ወ CEFG ; *om.* D

104. ይቤለኒ፡[1]] *pr.* እምድኅረ፡ CEFG ‖ ጳጳስ፡] ጳጳስ፡ ዮሐንስ፡ EF ; ዮሐንስ፡ ጳጳስ፡ G ; ጳጳስ፡ ዮሐንስ፡ ዘኢየሩሳሌም፡ C ‖ ነገርክዎ፡] *add.* ዘንተ፡ CEFG ‖ ሣልሲተኒ፡ ራእየ፡] ሣልሲተኒ፡ ራእይ፡ A ; ሣልሲተ፡ ራእየ፡ BCF ; ራእየ፡ ሠለስተ፡ E ‖ ዘበእንተ፡] ወበእንተ፡ C ; ወዘበእንተ፡ E ‖ ዐቢይ፡ ላህም፡] *tr.* G ; *om.* ዐቢይ፡ E

105 ወእምዝ፡ ኮልነ፡ ምስሌሁ፡ ለውእቱ፡ ዮሐንስ፡ ቀሲስ፡ ሰባሕናሁ፡ ለእግዚኣብሔር፡ አቡሁ፡
106 ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ እስመ፡ አኀበረ፡ ራእየ፡ ምስለ፡ ቃሉ፡
107 ለጳጳስ። ወእምዝ፡ አዘዘኒ፡ እክሪ፡ ውስተ፡ ይእቲ፡ ሀገር፡ ወከረይኩ፡ ወረከብኩ፡ በከመ፡
108 አርአየኒ፡ ዘይቤለኒ። ወብዙኀ፡ ተአምረ፡ ወፈውሰ፡ በኂዜሃ፡ ኮነ፡ በይእቲ፡ ዕለት፡ ወመዐዛ፡
109 ዐቢይ፡ ወፅአ፡ እምገቦ፡ እስጢፋኖስ፡ ወበጽሐ፡ መዓዛሁ፡ እስከ፡ ምዕራፍ፡ በአውዱ። ወኮነ፡
110 ድልቅልቅ፡ ወአስተርአየ፡ አዕጽምቲሁ፡ ሥውረ፡ ወፍሡሐ፡ እንዘ፡ ያንፈርዕጽ። ወበኂዜሃ፡
111 ሐይዉ፡ እለ፡ ሀለዉ፡ ድዉያን፡ ውስተ፡ ውእቱ፡ መካን፡ ወቦ፡ እለ፡ ግዕዙ፡ እምጋኔን፡ ወቦ፡
112 እለ፡ እምአራዊት፡ ወቦ፡ እለ፡ እምጣፍያ፡ ወቦ፡ እለ፡ እምጢስ፡ ዘውስተ፡ ዐይን፡ ወቦ፡ እለ፡
113 እምድንጋፄ። ወነሥኡ፡ ምስለ፡ ቅብእ፡ ወቀብኡ፡ ወሐይዉ፡ ወእስከ፡ ይእዜ፡ ወዓዲ፡ በጎበ፡
114 እግዚአብሔር፡ ይትፈወሱ፡ ዕድ፡ ወአንስት። ወፈድፋደሰ፡ እለ፡ በአሚን፡ ወበየውሀት፡
115 ወኢናፍቆ፡ ልብ፡ እለ፡ ይቀርቡ፡ ወይነውሙ፡ ውስተ፡ መካን። ወእስመ፡ ያስተርእዩ፡ ቅዱሳን፡
116 ለእለ፡ ህየ፡ ይነውሙ፡ ወይፈውስዎሙ፡ በጎይለ፡ ክርስቶስ፡ በጸጋሁ፡ ለዘ፡ ጸውዐነ፡ ዘሎቱ፡

---

105. ኮልነ፡] *pr.* እንዘ፡ ሀሎነ፡ C ‖ ምስሌሁ፡] ምስሌሆሙ፡ C ; ምስለ፡ E ‖ ለውእቱ፡] *om.* E ‖ ዮሐንስ፡ ቀሲስ፡] *tr.* B ; ቅዱስ፡ አቡነ፡ ጳጳስ፡ ዮሐንስ፡ CFG ; ቅዱስ፡ ዮሐንስ፡ ቀሲስ፡ D ; ቅዱስ፡ ዮሐንስ፡ አቡነ፡ E ‖ አቡሁ፡] *pr.* ለ B

106. ለእግዚእነ፡] *add.* ወእምላክነ፡ ወመድኀኒነ፡ E ; ወመድኀኒነ፡ G ‖ ወመንፈስ፡] ወምንፈስ፡ A ; ወለመንፈስ፡ CEFG ‖ እስመ፡] ዘከመዝ፡ B ; ዘከመ፡ D ; *om.* F ‖ አኀበረ፡] ኀብረ፡ CEG ; *om.* F ‖ ራእየ፡] ራእይ፡ A ; ቃልየ፡ E ‖ ቃሉ] ቃለ፡ G

107. ለጳጳስ፡] *om.* ለ G ; *add.* ዮሐንስ፡ C ‖ ወእምዝ፡] *pr.* ምዕራፍ፡ ፮። C ‖ አዘዘኒ፡] አዘዙኒ፡ B ‖ ውስተ፡] *add.* ወነግሊኩ፡ ሕዝበ፡ B ; ወነግሊኩ፡ ሰብአ፡ F ; ወነግሊኩ፡ እምሰብአ፡ C ; ወሶቢሃ፡ ነግእኩ፡ ሰብአ፡ E ; ወ⟨አ⟩ነግእኩ፡ ሰብአ፡ G ‖ ሀገር፡] *add.* ብዙ⟨ኃነ⟩፡ ‖ ወከረይኩ፡] *add.* ⟨ምድረ⟩፡ C ‖ ወረከብኩ፡] ⟨ወረከብኩ⟩፡ C ; *om.* F ‖ በከመ፡] ዘከመ፡ CEFG (⟨ዘከመ⟩፡ C)

108. አርአየኒ፡] አስተርአየኒ፡ F ; ⟨አስተርአየኒ፡ ቀዲ⟩ሙ፡ C) ; *om.* D ‖ ዘይቤለኒ።] ዘነገረኒ፡ BCFG ; ወነገረኒ፡ E ‖ ወብዙኀ፡] ወብዙኅ፡ BCF ; ወኮነ፡ ብዙኀ፡ E *om.* ; ወ G‖ ተአምረ፡] ተአምር፡ CEF ; ታአምር፡ G ‖ ወፈውሰ፡] *om.* ወ B ; ወመንክር፡ CEFG ‖ በኂዜሃ፡] *om.* CEFG ‖ ኮነ፡] *om.* E ‖ ወመዐዛ፡] ወወፅአ፡ C

109. ዐቢይ፡] መዓዛ፡ C ; ሠናይ፡ EFG ‖ ወፅአ፡] ሠናይ፡ C ‖ እምገቦ፡] እምገቦሁ፡ CF ‖ እስጢፋኖስ፡] *pr.* ለ F ; *pr.* ለቅዱስ፡ C ; *add.* ንጹሕ፡ ሰማዕት፡ ወሊቀ፡ ዲያቆናት፡ C ‖ ምዕራፍ፡] ፮ምዕራፍ፡ BCEFG

110. ድልቅልቅ፡] ድልቅልቀ፡ DG ; *add.* ዓቢይ፡ B ‖ አዕጽምቲሁ፡] *add.* ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ሰማዕት፡ C ‖ ሥውረ፡] ሥውር፡ B ; ሥሩዐ፡ (!) D ; ብሩህ፡ CFG ; ብሩሃ፡ E ‖ ወፍሡሐ፡] ወፍሡሕ፡ BCFG ‖ እንዘ፡ ያንፈርዕጽ፡] *om.* CEFG

111. ሐይዉ፡] ተፈወሱ፡ CEFG ‖ እለ፡ ሀለዉ፡] ብዙኃን፡ CFG ; *om.* BE ‖ ድዉያን፡] *add.* እለ፡ ሀለዉ፡ BEFG (*add.* ህየ፡ B) ; *add.* ወሕሙማን፡ እለ፡ ሀለዉ፡ C ‖ ግዕዙ፡] ድኅኑ፡ EG ; ነጽሑ፡ F ‖ እምጋኔን፡] እምአጋንንት፡ EF ; *om.* CG ; *add.* ወቦ፡ እማሕሎ፡ B ; ወተባልሑ፡ እምሐጕል። C ; ወቦ፡ እለ፡ እምኀጕል፡ E ; ወቦ፡ እምሐጕል፡ እለ፡ ድኅኑ። F ; እምሐጕል፡ ወቦእለ፡ ነጽሑ፡ አጋንንት፡ G

112. እለ፡[1]] *om.* AEF ; እለ፡ እለ፡ G ‖ እምአራዊት፡] ተባልሑ፡ እምአራዊት፡ ወሣጥያን፡ C ; እምእለ፡ አራዊት፡ E ; *om.* F ‖ ወቦ ፡ እለ፡[2]… ዐይን፡] *om.* C ‖ ወቦ ፡ እለ[2]] ወቦ፡ A ; ወቦ፡ እምእለ፡ E ‖ እምጣፍያ፡] ጠፍያ፡ E ‖ ወቦ፡ እለ፡[3]] ወቦ፡ A ; *om.* EFG ‖ እምጢስ፡] *om.* EFG ‖ ወቦ፡ እለ፡[4]] ወቦ፡ A ; *add.* ድኅኑ፡ C

113. እምድንጋፄ፡] እምድንቃፄ፡ B ; እምድንጋፄ፡ EF ; እምድንጸፄ፡ G ‖ ወነሥኡ፡ ምስለ፡ ቅብእ፡] *om.* CEFG ‖ ወቀብኡ፡] ወተቀብኡ፡ B ; ወተቀቢዖሙ፡ EFG ; ወተቀቢዖሙ፡ ፀበለ፡ ሥጋሁ፡ መዓዛ፡ ሠናየ፡ C ‖ ወሐይዉ፡] ወኮሎሙ፡ ሐይዉ። CEFG ‖ ወእስከ፡] *om.* ወ B ‖ ወዓዲ፡] *om.* ወ BCEFG ‖ በጎበ፡] በጎይለ፡ B ; በትእዛዘ፡ CFG (በትእዘዘ፡ G) ; በጎ፡ (!) D ; ይትፈወሱ፡ E

114. እግዚአብሔር፡] በትእዛዘ፡ E ‖ ይትፈወሱ፡] ይትፈወሱ፡ CDFG ; እግዚአብሔር፡ E ‖ እለ፡] *add.* ይቀርቡ፡ ውስተ፡ መካን፡ E ‖ በአሚን፡ ወበየውሀት፡] በየውሀት፡ ወበአሚን፡ BCDFG ; በየዋሃት፡ ወበአሚን፡ E

115. ወኢናፍቆ፡] ዘእንበለ፡ ኑፋቄ፡ E ‖ እለ፡ … መካን፡] *om.* E ‖ ወይነውሙ፡] *om.* CFG ‖ መካን፡] *pr.* ይእቲ፡ CFG ‖ ወእስመ፡ … ይነውሙ፡] *om.* B ‖ ወእስመ፡] *om.* ወ EF ; እስከ፡ G ‖ ያስተርእዩ፡] ያስተርእይዎሙ፡ CEG ; ያስተርኢዩ፡ D ; ያስተርኢዮሙ፡ F

116. ህየ፡] ሀለዉ፡ G ‖ ይነውሙ፡] ይሄልዉ፡ CF ; ህየ፡ G ‖ ወይፈውስዎሙ፡] *om.* E ‖ በጎይለ፡ ክርስቶስ፡] በጎይለ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ C ; በጎይሉ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ E ‖ በጸጋሁ፡] *pr.* ወ E ; ወጸጋሁ፡ ወበጎይሉ፡ B ‖ ለዘ፡] *om.* CEF ‖ ጸውዐነ፡] *pr.* ዘ CEF ‖

117 **ስብሐት፡ ወዕዘዝ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።**

---

117. **ወዕዘዝ፡**] ወክብር። ዕበይ፡ ወእዘዝ፡ ምስለ፡ አቡሁ፡መሐሪ። ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማሕያዊ። ጸሎቱ፡ ወበረከቱ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ፍቁሩ፡ ⟨ዘወልደ፡ ማርያም⟩ C ; ወበረከቶሙ፡ የሃሉ፡ ምስለ፡ ገብሮሙ፡ ወልደ፡ ጊዮርጊስ፡ F ‖ **አሜን።**] **አሜን፡ ወአሜን።** D ; **አሜን። አሜን። ወአሜን።** G ; **አሜን። ወአሜን። ለይኩን። ለይኩን።** C

Subscriptiones

A : **ወተርጕምክዎ፡ አነ፡ ዮሐንስ፡ መነኮስ፡ ጸልዩ፡ ላዕሌየ ። ወእግዚአብሔር፡ ይግበር፡ ሣህለ፡ ወምሕረተ፡ ላዕለ፡ ጸሓፊሁ፡ ለዝ፡ መጽሐፍ፡ በጸሎተ፡ አቡነ፡ አባ፡ እስጢፋኖስ፡ ቀዳሜ፡ ስምዕ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ወአሜን ።**

B : **አነ፡ ዮሐንስ፡ መነኮስ፡ ተርጕምክዎ፡ ጸልዩ፡ ላዕሌየ፡ ወላዕለ፡ ዘጸሐፎሂ፡ እለ፡ አንበብክሙ፡ ስረዩ፡ ወባርኩኒ።**

C : **ተፈጸመ፡ ዜና፡ ርክበተ፡ ዓፅሙ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ሊቀ፡ ዲያቆናት፡ ወቀዳሜ፡ ሰማዕት፡ በሠርቀ፡ ጦቢ፡ አመ፡ ፭ለወርኃ፡ ጥር፡ በሰላም፡ እግዚአብሔር። በረከቱ፡ ተሀሉ፡ ምስለ፡ ፍቁሩ፡ ⟨ዘወልደ፡ ማርያ⟩፡ ለዓለመ፡ ዓለመ፡ አሜን።**

D : **ወተርጕምክዎ፡ አነ፡ ዮሐንስ፡ መነኮስ፡ ጸልዩ፡ ላዕሌየ፡ ወላዕለ፡ ዘጸሐፎሂ፡ ወለዘ፡ አጽሐፎሂ፡ ወለዘ፡ አንበቦሂ፡ ወዘሰምዐ፡ ቃላቲሁ፡ ኅቡረ፡ ይምሐሮሙ፡ እግዚአብሔር፡ በመንግሥተ፡ ሰማያት፡ በጸሎታ፡ ወበስእለታ፡ ለማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ፡ ወበዮሐንስ፡ መጥምቅ፡ ሰማዕት፡ ወካህ፡ን፡ ወበጊዮርጊስ፡ ጎያል፡ ኮካበ፡ ክብር፡ ገባሬ፡ ታአምር፡ ወመንክር። ወበጸሎቱ፡ ለዝንቱ፡ ብፁዕ፡እስጢፋኖስ፡ ሊቀ፡ ዲያቆናት፡ ለዓለም፡ ወለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ወአሜን።**

E : **በረከቱ፡ የሃሉ፡ ምስለ፡ ነፍሰ፡ ፍቁሩ፡ ንጉሥነ፡ ኢያቡ፡ ወወልዱ፡ ንጉሥነ፡ ኢዮአስ፡ ወምስለ፡ እሞሙ፡ ንግሥትነ፡ ወለተ፡ ጊዮርጊስ፡ ወምስለ፡ አመቱ፡ እሴኒ፡**[1] **ለዓለመ፡ ዓለመ፡ አሜን።**

F : **ተፈጸመ፡ መጽሐፈ፡ ዜናሁ፡ ለቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ዘንሡሕ፡ በሥጋ፡ ወነፍስ፡ ዘኢለከፎ፡ ደነስ፡ ኃቢሮሙ፡ ሚምዎ፡ ለዲያቆናት፡ ርእስ፡ በዓሉ፡ ዘበመትልወ፡ ልደቱ፡ ለክርስቶስ፡ ነዋ፡ ጽጌ፡ ረዳ፡ ዘኢያየብሶ፡ ኃሩረ፡ ነፍስ፡ ኃይለ፡ ጸሎቱ፡ ይኩኖ፡ መርሰ፡ ለገብሩ፡ ወልደ፡ ጊዮርጊስ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። ለዘጸሐፎ፡ ወለዘአጽሐፎ፡ ለዘተርጕሞ፡ ወለዘሰምዓ፡ ቃሎ፡ ኅቡረ፡ ይምሀሮሙ፡ እግዚአብሔ፡ በመንግሥተ፡ ሰማያት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። ወፈድፋደሰ፡ ለአጽሐፊሁ፡ ወልደ፡ ጊዮርጊስ፡ ወለጸሐፍያሁ፡ኤጲፋንዮስ፡ ዮናስ፡ ይጽሐፍ፡ ስሞሙ፡ ኅበ፡ ዓምደ፡ ብርሃን፡ በቀለመ፡ ወርቅ፡ በኢየሩሳሌም፡ ሰማያዊት፡ምስለ፡ ኵሎሙ፡ ⟨ጻድቃን⟩፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡አሜን፡ወአሜን፡ ለይኩን፡ለይኩን።**

G : **አነ፡ ዮሐንስ፡ ተርጕምኩ፡ ጸልዩ፡ ለዘጸሐፎ፡ ወለዘ፡ አጽሐፎ፡ ወለዘ፡ አንበቦ፡ ወለዘ፡ ሰምዐ፡ ቃላቲሁ፡ ኅቡረ፡ ይምሐረነ፡ እግዚአብሔር፡ በመንግሥተ፡ ሰማያት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ወአሜን። ወፈድፋድሰ፡ ለአቡነ፡ ዮሐንስ፡ ይጽሐፍ፡ ስሞ፡ ውስተ፡ መጽሐፈ፡ ሕይወት፡ ምስለ፡ ኵሎሙ፡ ደቂቁ፡ ለዓለመ፡ ወለዓለም፡ ዓለም። አሜን። አሜን። ወአሜን።**

---

1. Les mots **ወምስለ፡ አመቱ፡ እሴኒ** sont suscrits à **ለዓለመ፡ ዓለመ፡ አሜን።**.

⁂

Traduction

1. (l. 1) Comment furent trouvés les ossements de saint Étienne, à l'intention du saint et ami de Dieu, notre évêque Jean, dont le nom est écrit dans le Livre de vie[1]. Il m'a

---

1. Le « Livre de vie », expression qui vient de Ps 68 (69), 29, désigne, dans la liturgie eucharistique, un livre dans lequel sont inscrits les noms de saints et d'évêques et qui est lu, avant l'anaphore, lors de certaines occasions (voir R. F. Taft, *A History of the Liturgy of Saint John Chrysostom*, IV, *The Diptychs*, Rome, Pontificium institutum studiorum orientalium, 1991 (OCA 238), p. 71-76).

semblé bon, moi l'humble prêtre Lucien, de conter à ta béatitude par écrit ce qui me fut révélé trois fois, bien que je n'en fusse pas digne, de sorte que tu puisses le lire. Quand tu l'auras lu, je te prierai, monseigneur, de veiller auprès des saints et de te rappeler **(l. 5)** de faire le bien par ta sainte prière au sujet de l'homme humble que je suis, afin que ta sainteté s'efforce de s'associer à ceux qui sont auprès de nous, dont le saint martyr en Dieu et trois fois glorieux Étienne, le protomartyr et premier diacre en Christ.

2. Voici quel est le contenu de ma vision, de laquelle je ne suis pas digne. Alors que je dormais, étant à Cafar Gamala, un bourg situé dans les environs de Jérusalem, qui est aussi le village de Gamaliel, le bon et le conseiller[2], dans le baptistère, à l'endroit où était le coffre renfermant les objets du culte, **(l. 10)** à l'aube du vendredi du mois de décembre, que l'on traduit par *kʷəyākʷ*[3], et en guèze *tāḫśāś*[4], au quatorzième jour de l'indiction, à la troisième heure de la nuit, j'eus une vision, non pas comme dans un rêve mais comme si je voyais vraiment. Je vis un vieil homme de grande taille, le visage lumineux, comme un prêtre barbu, portant des vêtements blancs dont les côtés étaient en or et sur lequel le nom du Christ était aussi écrit en or. Il tenait un sceptre d'or et ses sandales étaient couvertes d'or. Il marchait dans **(l. 15)** la pièce, il s'approcha et me toucha avec son sceptre. Il m'appela trois fois par mon nom : « Lucien, Lucien ! » Et je répondis : « Qu'y a-t-il monseigneur ? » Il me dit : « Monte dire à Jean, l'évêque de Jérusalem : "Jusques à quand resterons-nous enfermés et refuseras-tu de nous ouvrir ? Car c'est tout particulièrement durant les jours de ton sacerdoce que nous nous devons nous manifester. Ouvre-nous rapidement afin que Dieu ouvre au monde, par nous, la porte de l'amour en faveur des hommes. En effet, le monde est affligé en raison de la corruption qu'entraînent les péchés qui y sont commis **(l. 20)** jour après jour. Certes je n'ai guère de tristesse pour ce qui me concerne, car je suis un être insignifiant, mais je suis peiné pour les saints qui sont dignes de l'honneur et de la gloire." » À ce moment-là, je demandai, moi l'humble Lucien, et je lui dis : « Qui es-tu monseigneur et qui sont ceux qui sont avec toi ? » Il me répondit : « Je suis Gamaliel, celui qui a élevé Paul et l'a instruit dans la Loi à Jérusalem. Quant à celui qui est avec moi, il se trouve dans la tombe[5] orientale qui donne accès au caveau **(l. 25)** et dont le chemin se situe

2. La leçon **መምኅር፡** (« conseiller ») est attestée par les manuscrits A et B ; dans les autres témoins, c'est la *lectio facilior* **መምህር፡** (« docteur ») qui apparaît. La qualité de « conseiller » de Gamaliel doit peut-être s'expliquer par son rôle de membre du Sanhédrin dans les *Actes des apôtres* (cf. Ac 5, 39), où il est signalé que les autres membres du Sanhédrin se rangèrent à son avis (ἐπείσθησαν δὲ αυτῷ) après son discours en Ac 5, 35-39.

3. Il s'agit du mois copte de *choiak* (ϫοιⲁⲕ).

4. Mois éthiopien correspondant à la période s'étendant du 10 décembre au 8 janvier dans le calendrier grégorien.

5. Le mot **ቤት፡** est systématiquement utilisé pour désigner les tombes des saints dans la version guèze de la *Révélation d'Étienne*. Hormis le sens de « maison, sanctuaire, pièce », le substantif guèze peut également signifier tout type de réceptacle (cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 536 : *receptaculum*, *theca*) ; il traduit assez fidèlement le mot grec θήκη (« boîte, réceptacle, tombe ») employé dans les recensions grecques de la

dans ce champ. » Il me le montra et dit : « Il s'agit de monseigneur Étienne, que les juifs lapidèrent à Jérusalem et que l'on abandonna un jour et une nuit entiers hors de la Ville[6] sur la route qui mène à Qedar. Sur l'ordre des prêtres impies de cette époque, on ne l'ensevelit pas afin que les bêtes et les oiseaux le dévorassent. Mais, par un ordre de Dieu, rien ni personne ne le toucha. Mais moi, Gamaliel, puisque je connaissais sa vertu et son honneur, et que j'espérais avoir part à la résurrection **(l. 30)** des morts avec lui, je me levai cette nuit-là et j'appelai discrètement tous ceux que je connaissais de gens pieux et fidèles en Christ. Je les encourageai et les persuadai d'aller le recueillir puis de l'apporter dans mon village de Caphar Gamala. Ils le pleurèrent à un endroit distant de vingt milles de la Ville, puis on le déposa dans un caveau neuf. L'autre personne, également, qui se trouve dans une seconde tombe au sud, c'est Nicodème, un membre de ma famille qui jadis alla voir **(l. 35)** notre Sauveur de nuit[7] et qui fut baptisé par ses disciples Pierre et Jean. Quand les grands prêtres eurent entendu cela, ils en furent fort attristés et ils envoyèrent des gens afin de le tuer comme ils avaient tué Étienne. Cependant, en raison de l'honneur dont je jouissais, car ils savaient qu'il était un membre de ma famille, ils ne firent pas comme prévu mais ils se contentèrent de le flageller et de le frapper. Ils le laissèrent pour mort et l'expulsèrent hors de la Ville ; ils dérobèrent ses biens au profit de la synagogue et le dépouillèrent entièrement. Mais moi, Gamaliel, je le recueillis et je le conduisis **(l. 40)** dans mon village et j'ordonnai qu'on le nourrît et qu'on le vêtît jusqu'au jour où il viendrait à s'endormir. Il mourut dans ce village qui est distant de la Ville de vingt-deux milles[8]. Conformément à la loi des fidèles et croyants, je l'inhumai aux pieds de saint Étienne. Quant au troisième, qui est à côté de moi, il s'agit d'Abib mon jeune fils, que l'on appelle le « nouveau[9] ». Il crut avec moi au Christ et se fit baptiser avec moi le même jour par les disciples du Christ alors qu'il avait vingt ans. Il était **(l. 45)** beaucoup plus instruit que moi dans la Loi et il récitait[10] les Écritures saintes. Il n'eut de relation avec aucune femme ; il ne se montrait qu'avec sa mère. Il grandit dans le Temple avec Paul, demeurant pur et sans tache

---

Révélation lorsqu'il est question des tombes des saints.

6. Cf. Ac 7, 58. L'auteur utilise indifféremment le mot **ሀገር፡** (« ville, bourg, village ») pour désigner le village de Caphar Gamala, où se situe la propriété de Gamaliel, et Jérusalem. Lorsqu'il s'agit de Jérusalem, nous l'indiquerons par une majuscule (« la Ville »), et nous traduirons par « village » quand il s'agit de Caphar Gamala.

7. Cf. Jn 3, 1-21.

8. Il faut bien distinguer deux lieux : celui où Étienne fut d'abord pleuré, à vingt milles de Jérusalem (et sur lequel on érigea un mémorial selon d'autres recensions de la *Révélation* ; cf. *Rév. Ét. lat. A*, VII, 37) et celui où il fut inhumé, le bourg de Caphar Gamala, localisé à vingt-deux milles de la Ville sainte.

9. Le mot guèze **ሐዲስ፡** correspond au grec νέος ; il faut comprendre ici qu'il s'agit de son plus jeune fils. Les manuscrits CEFG ont la leçon **ሐዲስ፡ ተክለ፡**, qui signifie « jeune plant » (cela recouvrerait-il le grec νεόφυτος ?).

10. Ou « répéter » (**ደገመ፡**). Comme dans les autres versions de la *Révélation d'Étienne*, Abib est décrit comme un *tannā*, à savoir quelqu'un qui « répète », d'où enseigne, la Loi (cf. supra p. 154).

jusqu'à ce qu'il nous précédât dans la mort. » Moi, l'humble Lucien, lorsque j'entendis cela, je lui demandai : « Ô seigneur, où vous trouverons-nous et en quel endroit reposez-vous ? » Il me dit : « Cherchez-nous dans un vignoble qui s'appelle *Bakʷerst* **(l. 50)** *Dūlū Bakʷrya*[11], ce qui signifie "les hommes de Dieu qui combattent" ». Je me levai alors, je rendis grâces à Dieu et je priai en disant : « Mon Seigneur Jésus-Christ, si c'est bien de ta part que cette vision, que je ne mérite point, m'a été envoyée, je te prie de me gratifier une deuxième puis une troisième fois de cette vision afin que je proclame, dès que j'en serai fermement convaincu, ce qui concerne tes serviteurs. » Je me mis à jeûner et à restreindre mon alimentation, comme au jour des saints[12] et aux jours renommés du saint **(l. 55)** sabbat, sans informer quiconque de cette vision.

3. Le vendredi suivant, de nouveau, à la même heure de la nuit, monseigneur Gamaliel vint, vêtu de la même façon et ayant le même aspect. Il me dit : « Pourquoi as-tu omis de monter voir l'évêque afin de lui dire ce que je t'ai fait savoir ? » Je lui répondis : « Je n'ai rien omis, monseigneur, mais j'ai bien demandé à mon Seigneur de me gratifier une deuxième puis une troisième fois de cette vision afin que toute parole, dite deux et trois fois, soit authentique[13]. Eh bien, monseigneur, tu m'as convaincu par ta seconde **(l. 60)** venue ; mais si tu viens une troisième fois, tu auras bien fait monseigneur ! » Il me répondit et me dit trois fois : « Soit, soit, soit ! » Alors qu'il se levait pour partir, il revint et me dit : « M'entends-tu, prêtre ? J'ai quelque chose d'autre à te déclarer. » Je dis : « Parle monseigneur. » Il me dit : « Tu penses, dans ton esprit, en disant : "Si je dois les trouver, je les trouverai dans une seule pièce. Comment donc reconnaîtrai-je quelles sont les reliques de saint Etienne le protomartyr ?" N'est-ce pas ce que tu penses ? » **(l. 65)** Et je lui répondis : « Si, ô seigneur. » Il me dit : « Nous sommes bien dans une seule pièce, comme tu le penses, mais nous avons chacun notre propre tombe[14]. » Monseigneur Étienne est dans la tombe orientale, Nicodème dans la tombe méridionale, tandis que mon fils et moi-même sommes dans la pièce supérieure suspendue au-dessus de la tombe de Nicodème. Veux-tu le connaître avec certitude ? »

---

11. Tous les témoins présent des formes divergentes et inintelligibles du nom du lieu-dit où sont inhumés les saints. On reconnaît toutefois le Δελαγαβρία des recensions grecques.

12. Nous ne voyons pas à quoi renvoie précisément cette expression.

13. Cf. Dt 17, 6 ; 19, 15.

14. Nous traduisons la phrase conformément à la *lectio difficilior* des manuscrits A et D ; elle est grammaticalement correcte mais elle pose quelques problèmes de sens. En effet, si nous traduisons littéralement, cela donne : « Il me dit : "Dans une seule tombe (ቤት፡), comme tu le penses, chacun de nous sa propre tombe (ቤትነ፡)." » Nous surmontons la difficulté en comprenant le premier ቤት፡ comme signifiant « pièce, chambre » (et désignant ici le caveau de Caphar Gamala), et le second ቤት፡ comme signifiant plus spécifiquement « tombe » (gr. θήκη). Les autres manuscrits ont la leçon suivante : « Il me dit : "Non pas dans une seule tombe, comme tu le penses, mais chacun de nous sa propre tombe (ቤትነ፡)." » Même si cette dernière leçon semble plus conforme aux autres versions de la *Révélation*, elle n'est pas attestée dans les manuscrits A et D, les plus proches de l'archétype Ω.

Je dis : « Oui monseigneur. » Il me dit : « Libère ton cœur[15] et je te le montrerai. » Je le vis alors étendre les deux mains comme dirigées vers le ciel et il retira des nuages **(l. 70)** quatre corbeilles[16], trois en or et une en argent ; celles en or étaient emplies de roses. Deux d'entre elles étaient emplies de roses blanches, comme n'importent quelles fleurs. La troisième était emplie de roses rouges comme du sang. Celle d'argent étaient emplie de safran à l'odeur agréable. Il les plaça devant moi. Il déposa, à droite, les roses de celle qui étaient en argent[17] et les autres en face de moi. Une était isolée tandis qu'il en lia deux comme une paire et me les montra comme suspendues. Il me dit : « Vois-tu ces corbeilles ? » Et je dis : « Qu'est-ce, **(l. 75)** monseigneur ? Il me dit : « Ces corbeilles sont les tombes de ces prophètes et les roses sont nos restes[18]. Et la corbeille que tu vois sur ta droite, tu trouveras que c'est la tombe de saint Étienne, car il est le seul martyr parmi nous ; c'est pour cela que ses roses sont rouges[19]. » Je lui demandai : « Comment se fait-il que ton fils se révèle à l'image d'une corbeille d'argent ? » Il me dit : « C'est parce qu'il est pur ; il n'a aucune souillure, il est pur et brillant tel l'argent. Ne vois-tu pas qu'elle est emplie de safran à l'odeur agréable ? » **(l. 80)** Je me levai de nouveau et je rendis grâces à Dieu. Je recommençai à jeûner en espérant qu'il reviendrait une troisième fois.

4. Le troisième vendredi suivant, monseigneur Gamaliel vint en colère. Il me dit : « Pourquoi as-tu traîné jusqu'à maintenant et n'es-tu pas monté pour en rendre compte au saint évêque Jean ? Qu'as-tu à me répondre pour ta défense et qu'as-tu à dire ? En effet, nous avons abandonné tous les refuges du monde et ceux qui habitent dans le désert pour nous manifester à toi. Crois-moi car, si tu ne montes pas, **(l. 85)** il t'arrivera quelque chose que tu n'as jamais osé imaginer ! » Je lui dis : « Pardonne-moi monseigneur, car je n'ai pas été négligent. Mais, comme je l'ai déjà dit à ta bonté, j'attendais ta troisième venue. Mais maintenant, je vais sans faute y monter résolument. » Tandis qu'il se tenait encore debout et en colère, je me vis monter et raconter à l'évêque cette vision. Je l'entendis alors me dire : « Si c'est bien cela que tu as vu, bien-aimé, et qu'il te l'a révélé durant nos jours, alors je prendrai de là un jeune

---

15. L'expression guèze **አስተፋኑ፡ በልብከ፡**, qui signifie littéralement « accompagne en ton cœur », demeure énigmatique. Gamaliel demande à Lucien de se concentrer et de porter toute son attention à ce qu'il va lui montrer. On peut peut-être y voir une traduction littérale du grec θές σου τὸν νοῦν (cf. *Rév. Ét. gr. A*, éd. F. Bovon et B. Bouvier, p. 99).

16. Le terme éthiopien **ኮላት፡** est très certainement une transcription du grec κάλαθος, « corbeille ». La singularité de ce mot explique les leçons facilitantes ou embarrassées de quelques témoins : **አስካል፡** (AD), **አካላት፡** (CE). Cf. supra p. 498.

17. Il y a une inconséquence dans le texte ; la corbeille d'argent n'est censée contenir que du safran ! Les manuscrits CEFG ont la leçon « les roses de celles en rouge » (**ወዘቅይሕሰ፡ ጽጌ፡ ረዳሁ፡**). Il semble qu'il faille voir dans cette substitution une tentative de correction, au détriment, néanmoins, de la syntaxe et du sens.

18. Autre traduction : « nos reliques ».

19. Les roses rouges représentent le sang versé du martyr.

bœuf **(l. 90)** mâle attelé à un char pour le labour et je te laisserai un champ avec sa récolte[20]. » Je répondis dans cette troisième vision : « Pourquoi me laisses-tu le domaine, monseigneur, alors que je n'ai pas le bœuf qui y pourrait labourer ? » Il me dit : « Ainsi plaît-il (?)[21], car notre Ville est labourée par des chars. Mais il manque un bœuf pour le grand char alors qu'il est nourri dans le champ qui t'appartient. Il est nécessaire qu'il vienne des environs jusque dans la Ville. Ces deux bœufs, le veau et le matériel du grand bœuf, ne te suffisent-ils pas pour bien cultiver **(l. 95)** ton champ[22] ? »

5. Après avoir entendu cela, je me levai et je compris qu'il s'agissait de saint Étienne et que l'évêque devait chercher les ossements de saint Étienne et les transférer dans la Ville[23]. À ce moment-là je montai lui raconter la première vision sans lui parler du bœuf ; j'espérais l'entendre de sa bouche, comme il me l'avait dit, et qu'il me précédât. **(l. 100)** Je lui rapportai alors la seconde vision que j'avais eue précédemment. Il me répondit : « Si c'est bien ce que tu as vu, mon fils, et que Dieu te l'a révélé durant nos jours, alors nous devons recueillir saint Étienne, le chef des diacres du Christ, le protomartyr, celui qui a combattu pour la justice, qui a vu le Royaume des cieux et qui apparut tels les anges de Dieu[24]. » Après que l'évêque m'eut dit cela, je lui racontai la troisième vision concernant le grand bœuf, telle qu'il me l'avait racontée. **(l. 105)** Avec le prêtre Jean, nous louâmes tous Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit saint, car c'est lui qui avait fait concorder la vision avec la parole de l'évêque.

6. Il m'ordonna ensuite d'aller creuser. Je pris avec moi le peuple du village, je creusai puis je trouvai, comme il me l'avait indiqué de vive voix. Il y eut aussitôt un grand nombre de miracles et de guérisons en ce jour. Une grande fragrance sortit du flanc d'Étienne et elle se répandit à plusieurs milles à l'entour. Il y eut un tremblement **(l. 110)** et ses ossements apparurent, vigoureux et allègres, et bondissaient. À l'instant même, les personnes malades qui se trouvaient à cet endroit furent guéries : parmi eux, les uns furent délivrés du démon[25], les autres des bêtes sauvages, les uns de la maladie de

---

20. Autre traduction : « son fruit ».

21. Aucun des témoins manuscrits ne préserve une leçon qui fasse sens : **ተአው፡** AD ; **ተአውዝ፡** BF ; **ተዓውድ፡** C ; **ተውህበ፡** E ; **ታአው፡** G. Nous avons toutefois retenu la leçon **ተአው፡**, car elle est attestée par les deux manuscrits les plus anciens et les plus fiables, bien qu'elle soit absolument inintelligible. Une proposition de correction pourrait être **ተሐወዘ፡** (« il a été bon, il a été agréable, il a plu »), qui pourrait traduire le grec ἔδοξεν. Cf. *Rév. Ét. gr. A*, trad. F. Bovon et B. Bouvier, p. 100 : « Il en a été décidé ainsi » (οὕτως ἔδοξεν).

22. Le grand bœuf désigne Étienne tandis que le veau désigne le jeune Abib, fils de Gamaliel. Les deux autres bœufs sont Nicodème et Gamaliel. Le matériel du grand bœuf désignerait la tombe d'Étienne à Caphar Gamala.

23. Lucien annonce la future translation des reliques d'Étienne à la Sainte-Sion.

24. Cf. Ac 6, 15 ; 7, 55.

25. Les manuscrits CEFG ajoutent ici : « les autres de la corruption » (**ወቦ፡ እለ፡ እም፡ ሐጕል፡**).

la rate[26], les autres de la fumée qui obscurcit l'œil[27], d'autres encore de l'effroi. On prit de l'huile avec laquelle on les oignit ; ils sont en bonne en santé jusqu'à ce jour. Encore d'autres hommes et femmes furent guéris grâce au Seigneur, tout particulièrement ceux qui, emplis de foi, de douceur **(l. 115)** et exempts de doutes, venaient dormir dans ce lieu car les saints apparaissaient à ceux qui y dormaient[28] ; ils étaient guéris par la puissance du Christ, lui qui, dans sa grâce, nous a appelés. C'est à lui que reviennent la gloire et la puissance pour les siècles des siècles, amen.

26. Le mot ጣፍያ፡ signifie « rate » (voir DILLMANN, *Lexicon*, col. 1261). On peut supposer qu'il est question ici d'une maladie relative à la rate (à comparer avec le latin *lien*, qui désigne à la fois la rate et la maladie qui l'affecte).

27. Une discrète allusion à la cataracte ?

28. Sur la pratique de l'incubation, voir P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF – CNRS Éditions, ^{3}2011, p. 224-229.

Le cycle hagiopolite du protomartyr Étienne

a) La Passion géorgienne ancienne

(CANT 303)

b) La Passion épique du protomartyr Étienne

(*Scorialensis gr.* 314, y-II-6 et Ménologe de Macaire)

c) Synaxaire de Constantinople : notice du 27 décembre

(BHG 1649t)

La Passion géorgienne ancienne

(CANT 303)

Une nouvelle traduction française de ce texte important du dossier hagiographique d'Étienne s'imposait. En effet, la seule traduction existante, celle de M. van Esbrœck[1], est malheureusement très défectueuse. Les erreurs y sont légion. Il s'est mépris sur le sens spécifique de certains substantifs. Il lui est même arrivé de confondre des formes homonymiques. Il n'a pas non plus saisi, à de nombreux endroits, la rection verbale, ce qui a pu affecter sa compréhension de certains passages. En outre, il n'a pas rendu avec justesse quelques structures hyposyntaxiques. Mais le Bollandiste a surtout commis de regrettables omissions de mots ou de parties de phrases, qu'il ne justifie à aucun moment. Nous signalerons en note, accompagnées de commentaires critiques, les divergences entre notre traduction et celle de M. van Esbrœck.

Nous avons pu relever quelques hellénismes dans le texte géorgien, qui ne peuvent s'expliquer que par une *Vorlage* grecque. Nous les détaillerons en note.

Pour cette nouvelle traduction, nous avons eu recours à l'édition plus récente d'I. Imnaïshvili[2]. Nous avons signalé en note les quelques variantes des éditions d'A. Shanidze (1959)[3], sur laquelle M. van Esbrœck s'était appuyé pour sa traduction, et de N. Marr (1926)[4]. Nous avons repris le système de numérotation des paragraphes de M. van Esbrœck, auxquels nous avons ajouté des titres en italique. Nous avons opté pour une traduction plutôt littérale afin de rendre plus visibles les idiosyncratismes du texte géorgien que la traduction de M. van Esbrœck a généralement lissés ou même négligés.

⁂

1. M. van Esbrœck, « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix », AnBoll 102 (1984), p. 99-134.

2. I. Imnaïshvili, *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 244-247.

3. A. Shanidze, *Sinuri mravaltavi 844 ċlisa,* Tbilissi, Tbilisis sṭalinis saxelobis saxelmċipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 58-62

4. N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 657. Nous avons choisi un système simplifié d'abréviations : add. pour « addition », om. pour « omission » et v. l. pour « varia lectio » (leçon variante).

Mémoire du premier diacre et protomartyr Étienne, lecture, son martyre

L'enquête sur Jésus-Christ

1. Durant les jours de Pilate, la quatrième année de son gouvernement, alors qu'Anne et Caïphe étaient grands prêtres[5], la dix-huitième année, au temps de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ, il y eut subitement une enquête des Pharisiens et des Sadducéens qui sont sous le ciel[6]. Ils tinrent conseil et dirent : « L'homme qui a été enseveli est ressuscité et des morts, que nous connaissions aussi, nous sont également apparus. » Mais certains disaient : « Il est Dieu » tandis que d'autres disaient : « C'est un hérétique ! » D'autres disaient : « Le messie est apparu, qu'on appelle le Christ, en ces temps-ci, comme l'avaient expliqué les livres de l'Alliance, les Prophètes et les livres qui suivent[7]. » Mais personne ne disait à son sujet qu'il était né d'une femme.

Premier discours d'Étienne

2. En ce temps-là, au milieu de ce débat, se leva un certain docteur de la Loi, dont le nom était Étienne. Il convoqua la foule et lui dit : « Vous lisez les Prophètes[8] mais vous ne les comprenez pas. D'abord Isaïe, qui traversa les sept cieux, s'écria et parla. Lorsqu'il lui annonça cette incarnation au sujet du bien-aimé[9], il se mit à prophétiser et dit : "Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel, ce qui se traduit par 'Fils de Dieu'." Ensuite, le prophète Nathan déclara : "Tout être de chair se réjouira de celui qui est né d'une vierge, et la parole de Dieu[10] sera affermie en lui[11]." Ensuite Josué, fils de Navé, dit : "J'ai vu le principe : un enfant dans les bras d'une vierge. La Loi que vous possédez dit à son sujet qu'il est le fruit qui

5. Cf. Lc 3, 2.

6. L'expression pourrait signifier que l'ensemble des Pharisiens et des Sadducéens prirent part à l'enquête.

7. Cette désignation correspond à la tripartition du canon biblique hébreu : Torah, Prophètes, Écrits. L'expression « livres de l'Alliance », ou « livres du Testament », est probablement calquée sur le grec τὰ τῆς διαθήκης βιβλία, qui désigne les livres de l'Ancien Testament (cf. 2 Co 3, 14 ; He 9, 15). M. van Esbroeck a commis un faux sens en traduisant « les livres des Testaments » ; cette traduction, que l'édition d'A. Shanidze ne justifie pas, suppose que le Nouveau Testament est aussi allégué, ce qui n'est pas le cas.

8. « Le prophète » dans la traduction de M. van Esbroeck. Nous ne comprenons pas ce singulier, qui n'est même pas attesté dans l'édition d'A. Shanidze (წინაწარმეტყველთა).

9. Il s'agit d'une allusion à l'*Ascension d'Isaïe*, 11, 1-3, lorsqu'un ange révèle à Isaïe la naissance future du Christ du sein d'une vierge (cf. trad. E. Norelli, EAC I, p. 541). Le sujet du verbe « annoncer », qui n'est pas précisé dans le texte de CANT 303, est très certainement l'ange de l'*Ascension d'Isaïe*.

10. V. l. A. Shanidze : « du Seigneur » (უფლისაჲ).

11. Citation inconnue ; à rapprocher toutefois de 2 S 7, 13-17.

naquit de la vierge[12]. Israël se détournera de la Loi mais les nations qui resteront seront affermies." Maintenant comprenez, ô anciens du peuple, que je ne marcherai plus dans cette Loi qui est la vôtre, mais dans la grâce de celui qui a été enseveli et ressuscité, Jésus-Christ. J'adorerai et je chanterai son nom ! » Quand il eut dit cela, le bienheureux Étienne sortit de leur assemblée en colère. À ce moment-là, le grand prêtre Caïphe se leva et fit revenir Étienne au même endroit dans l'assemblée. Mais, tout honteux, ils ne pouvaient plus parler de l'incarnation du Christ mais ils dirent ainsi : « Tu as appelé Marie la Théotokos ! »

Comparution d'Étienne devant Pilate

3. Les scribes et les grands prêtres relevèrent Étienne et le firent comparaître[13] devant le gouverneur Pilate. Quand le gouverneur Pilate le vit, il leur dit : « Qu'a donc fait cet homme, ce beau prêtre, que vous l'ayez envoyé auprès de moi comme un malfaiteur ? » Pilate répondit à Étienne et lui dit : « Viens et assieds-toi à ma droite Étienne, qui fleuris toujours comme une couronne, pierre précieuse de grand prix, Étienne, pasteur des futurs martyrs, Étienne, maître de piété[14] ! Et qui sera égal à toi dans ce siècle et la vie à venir[15] ? » Pilate embrassa Étienne sur la bouche[16] et lui dit : « Je te demande, serviteur de Dieu, de prier pour moi le Seigneur afin que, moi aussi, je sois joint au nombre de ceux qui croient au Christ. » Pilate dit aux prêtres et à toute la foule[17] : « Je suis capable et j'ai le pouvoir d'épargner à Étienne le supplice[18]. Cependant, je ne le détournerai pas du chemin de la justice. Mais emmenez-le loin de moi, comme vous le souhaitez. »

---

12. M. van Esbrœck a mal compris la syntaxe de cette phrase : « J'ai vu ce fondement, un enfant dans les bras de la vierge, et la loi que vous dites à son sujet, le fruit qui est né de la vierge. » La traducteur a même commis une confusion grossière entre le pronom თქუენ (« vous ») et le verbe à l'aoriste თქუა (« dire »).

13. Cf. Mc 13, 9.

14. M. van Esbrœck traduit littéralement le composé ღმრთის მსახურებისა par « serviteurs de Dieu » ; cela suppose un pluriel en *-eb* pour le second membre du composé, ce qui semble peu probable. De plus, le composé géorgien a surtout un sens abstrait et traduit généralement le grec θεοσεβής (cf. Jn 9, 31). Nous pensons, plus certainement qu'il s'agit du substantif singulier ღმრთის მსახურებაჲ, qui signifie « piété » (cf. Ac 3, 12, où le substantif géorgien traduit le grec εὐσέβια). Cf. Molitor, *Glossarium*, CSCO 228, p. 223-224.

15. Add. A. Shanidze ajoute : « et dans le repos » (განსუენებასა)

16. Traduction de M. van Esbrœck : « Et Pilate embrassa saint Étienne d'un baiser ». On ne comprend pas l'omission du substantif პირსა (« bouche, visage »), pourtant présent dans toutes les éditions. Une autre traduction possible serait : « Pilate embrassa Étienne sur le visage ».

17. V. l. A. Shanidze : « toute l'assemblée » (ყოველსა კრებულსა)

18. Traduction assez libre de M. van Esbrœck : « J'ai le pouvoir de libérer Étienne de ses liens ».

Comparution devant le centurion Claude et arrivée de Saul

4. Alors les grands prêtres et les scribes emmenèrent le bienheureux Étienne et le firent comparaître devant le centurion Claude. Tandis qu'Étienne lui répondait et lui parlait, arriva à ce moment-là le Pharisien Saul de Tarse de Cilicie, qui avait le pouvoir d'enchaîner et de jeter en prison tous ceux qui invoquaient le nom du Christ[19]. Il s'assit à côté du centurion et se mit à interroger la famille et la maisonnée d'Étienne. Quand il comprit qu'il invoquait le nom de Christ et quand il l'entendit, il ordonna sur-le-champ qu'on le frappât et qu'on le ligotât. Il lui dit : « Dis, Étienne, comment peux-tu confesser le crucifié comme Dieu, ce que nous n'approuvons pas. Et en plus tu appelles Marie la Théotokos ! » Étienne répondit et dit : « Comment lutterai-je contre deux chiens dévoreurs de sang qui ont reçu le pain[20], lui ont ligoté les mains et les ont clouées[21] au bois. »

5. Étienne répondit et dit au centurion : « Habitant de l'enfer, que veux-tu ? Dis-le toi aussi, centurion aux yeux aveuglés, à la chair brisée et à l'âme tordue[22] ! Quel charpentier pourra redresser ton image afin de la rendre conforme à notre Christ, lui qui est invisible, mais qui a éclairé la lune et les astres avec l'éclatant soleil[23], qui a orné

19. Cf. Ac 9, 14. Le texte géorgien dit littéralement : « tous ceux qui nommaient le Christ » (ყოველთათჳს, რომელნი სახელ-სდებდეს ქრისტესა). Cette tournure, tirée d'Ac 9, 14, est calquée du grec *πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου*. Le rédacteur géorgien a rendu littéralement *ἐπικαλοῦμαι τὸ ὄνομά* (« appeler, invoquer le nom ») par სახელ-დებაჲ (« nommer, donner le nom »). La dépendance du rédacteur géorgien à une *Vorlage* grecque est à subodorer, car les anciennes traductions géorgiennes emploient un tout autre verbe, ხადილი (« appeler »), pour ce passage d'Ac 9, 14 (Cf. G. Garitte, *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï*, Louvain, Publications universitaires — Institut Orientaliste, 1955, p. 64). Ce sens de სახელ-დებაჲ est confirmé plus loin, lorsqu'il est dit que Saul « l'entendit » (ესმა ; var. éd. A. Shanidze ; ესმა ესე) ; il faut justement comprendre que Saul a entendu le nom du Christ invoqué ou prononcé par Étienne. M. van Esbroeck, une nouvelle fois, n'a pas saisi le sens de l'expression géorgienne : « tous ceux qui se dénommaient comme du Christ ».

20. Il s'agit de Jésus-Christ, le « pain de vie » selon Jn 6, 48.

21. V. l. A. Shanidze : « et l'ont cloué » (დამშჭუალეს). Dans le texte édité par A. Shanidze, c'est le Christ qui est cloué et non ses mains.

22. Add. A. Shanidze : « à l'âme et à l'esprit tordus » (სულითა და გულითა გარდაგულარძნილო). Le texte géorgien dit littéralement : « centurion aveuglé des yeux, brisé de la chair et tordu de l'âme. »

23. Ce passage est manifestement corrompu : და ბრწყივა მზითა ბრწყინვალებითა და მთოვარჱ, ვარსკულავები. M. van Esbroeck rattache « lune » et « astres » à ce qui suit : « notre Christ, qui est invisible et brillant d'un soleil éclatant, qui a orné la lune, les étoiles et la terre de tous ses fruits et de toute sa beauté ». Pourtant il serait étonnant que la lune et les astres fussent aussi ornés de fruits. En déplaçant la conjonction და après მთოვარჱ, le sens gagnerait déjà en clarté. Toutefois, il faudrait également corriger la forme verbale corrompue ბრწყივა en აბრწყინა, aoriste du causatif აბრწყინებს (cf. Tschenkéli, *Wörterbuch*, p. 114) dont მთოვარჱ (« lune ») et ვარსკულავები (« astres ») seraient les objets. I. Imnaïshvili signale cette forme étrange en note mais, malheureusement, ne propose aucune émendation. Dans l'édition d'A. Shanidze, on trouve l'adjectif ბრწყინვალე (« brillant ») à la place de ბრწყივა, qui ne fait pas davantage sens et qui semble même résulter d'une correction facilitante. En tout cas notre traduction préserve le parallélisme du passage : Christ a éclairé la lune et les étoiles avec le soleil, a orné la terre avec des fruits, a orné les airs avec des oiseaux, et a enfin rempli la mer de reptiles.

toute la terre avec tous les fruits et toutes les fleurs[24], qui a orné tous les airs à l'aide de tous les oiseaux, et qui a rempli la mer de divers reptiles ? Celui qui a fait tout cela, c'est le Fils de Dieu, le Christ, né de Dieu, fils venu du Père, puissances des puissances. Pourquoi l'avez-vous crucifié[25], ô hommes insensés ? Ou comment[26] pouvez-vous dire : "Comment est-il né d'une femme ?" C'était afin qu'il purifiât[27] l'égarement qui eut lieu à cause de la corruption venue de la femme. Ou comment pouvez-vous dire : "Comment a-t-il était appelé 'petit enfant' ?" C'était afin qu'il protégeât les petits enfants. Il a été appelé "Samaritain" afin qu'il convertît toutes les nations à lui. Il a été appelé "égaré"[28] afin qu'il convertît[29] les égarés. Il est ressuscité afin qu'il nous ressuscite tous. Maintenant, qu'en pensez-vous, ô hommes insensés ? Cesse, Saul, persécuteur de la piété ! Devant toi aussi, cette nuit, se dressera cette coupe à boire. Un ange du Seigneur se présentera à toi[30], car il m'a aussi parlé de toi[31]. »

Deuxième discours d'Étienne

6. Alors Saul se mit en colère et excita le centurion afin qu'on tranchât la tête à cet homme digne de Dieu. On le frappa[32] mais on ne lui trouva pas la moindre blessure à la nuque. Saul, ensuite, se retourna et ordonna de lapider le champion de Dieu. Tandis qu'ils lapidaient saint Étienne, des pierres frappaient le centurion, puis d'autres heurtaient aussi des gens de la foule. Or Étienne[33], quand il vit les coups que recevait la

24. V. l. A. Shanidze : « de tous les fruits et de toute la beauté » (ყოვლითა ნაყოფითა და ყოვლითა შუენიერებითა).

25. V. l. A. Shanidze : « pourquoi fut-il crucifié ? » (ჯუარს-ეცუა).

26. La séquence ანუ ვითარ pourrait s'expliquer par un calque de la locution interrogative grecque ἢ πῶς (voir Bauer, *Wörterbuch*, p. 692 ; cf. Mt 7, 4 ; 12, 29 ; Lc 6, 42).

27. Add. A. Shanidze : « au paradis » (სამოთხესა მას).

28. La traduction « péché » de M. van Esbroeck pour ცთომილი est inexacte. Ce passage est à rapprocher de Ga 3, 13, où le Christ est appelé « malédiction » (κατάρα).

29. V. l. A. Shanidze : « afin qu'il sauvât » (აცხოვნეს).

30. La forme verbale დაგადგეს, avec la voyelle de version ა, pourrait être interprétée comme le verbe transitif დადგმად (« placer ») dont le sujet n'est pas exprimé (« il placera pour toi un ange »). Pourtant, il est plus probable qu'il s'agisse du verbe intransitif დადგომად (« être placé ») avec une voyelle de version ა (cf. Molitor, *Glossarium*, CSCO 228, p. 83). En effet, cet emploi surprenant de la voyelle ა est bien attesté dans la version géorgienne ancienne de Lc 2, 9, où le verbe est clairement intransitif : და ანგელოზი უფლისაჲ დადგა მათ (gr. καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς). Il semble même que la tournure attestée dans la Passion géorgienne soit directement empruntée à ce verset de l'Évangile. Pour le texte des Évangiles d'Adishi, voir le site du *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien* : http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/nt/adisnt/adisn.htm.

31. La traduction de M. van Esbroeck est erronée : « Cette nuit, l'ange du Seigneur t'arrêtera aussi, je parle ainsi pour toi ». Le pronom « il » dans « il m'a aussi parlé de toi » renvoie probablement à Jésus.

32. Add. A. Shanidze : « avec l'épée » (მახჳლითა).

33. Add. A. Shanidze : « saint Étienne » (წმიდამან სტეფანე).

foule, eut pitié d'elle. Il mit les genoux à terre, leva les yeux au ciel, tendit les mains vers le ciel, se mit à prier et dit : « Je te remercie, mon Seigneur[34] Jésus-Christ, car en tout temps tu m'as exaucé[35]. Maintenant également, je t'implore que soient guéris les blessés qui agissent stupidement au-dessus de moi[36].

Les cieux s'ouvrent au-dessus d'Étienne

7. Saint Étienne eut-il à peine prié cela[37] qu'il y eut un grand tremblement et que s'ouvrirent les firmaments du ciel. Il vit dans les cieux le Père assis sur un trône étincelant et le Fils, Jésus-Christ, à la droite du Père[38]. Une colombe blanche descendait et lui apportait une couronne éclatante, tel le soleil[39]. Tandis qu'Étienne voyait la gloire de Dieu, il y eut alors une voix venant du ciel qui dit : « Sois courageux[40], Étienne[41], ne crains pas, bon pasteur[42], car tu en sauveras beaucoup[43] par ta foi et ton endurance. Viens donc, véritable chef de mon peuple, les cieux sont ouverts pour toi. Au-dessus de toi, le Père, le Fils et l'Esprit saint sont réjouis[44]. Les anges et les hommes justes se réjouissent de ta vaillance[45] ! Étienne, mon élu, que ta volonté soit faite et guéris-les[46] afin qu'ils connaissent ma puissance et ma miséricorde. »

Intervention de Zachée

8. Alors, Étienne contempla la foule et il vit ceux qui avaient été frappés par les pierres. Il traça la croix[47] sur la foule et leur dit : « Que vous soit pardonnée votre stupidité et

34. Om. A. Shanidze : « mon Seigneur »

35. Traduction fautive de M. van Esbroeck : « tu te souviens de moi ».

36. M. van Esbroeck a de nouveau commis une traduction hâtive et peu cohérente : « je te demande de guérir ces blessures qui se font stupidement par-dessus moi ». Il semble également que la foule se situe sur un lieu surélevé par rapport au saint.

37. Om. A. Shanidze : « cela »

38. Cf. Ac 7, 55.

39. Traduction erronée de M. van Esbroeck pour ვითარცა მზისთუალი : « comme de la pierre précieuse ». Cf. Augustin d'Hippone, *Sermon* 314, 2, qui, commentant le martyre d'Étienne, déclare qu'une « couronne semblait descendre du ciel » (*quasi corona processit de coelo* : éd. PL 38, col. 1426).

40. Faux sens de M. van Esbroeck : « sois le serviteur ».

41. Add. A. Shanidze : « mon élu » (რჩეულო ჩემო).

42. Faux sens de M. van Esbroeck, d'où une traduction étrange : « troupeau excellent ».

43. M. van Esbroeck n'a manifestement pas compris la forme verbale transitive, qui a pour sujet Étienne (აცხოვნენ) : « beaucoup vivront ».

44. Nous avouons ne pas comprendre la traduction de M. van Esbroeck : « sont bienveillants ».

45. Faux sens de M. van Esbroeck : « de ton service ».

46. M. van Esbroeck a omis, sans raison, le verbe impératif II « guéris-les » (განკურნენ).

47. Il faut entendre le signe de la croix.

soyez guéris au nom du Père, du Fils et l'Esprit saint. » Or Zachée, le père d'Étienne, vint se tenir à ses côtés. Il ne douta pas ni n'empêcha Étienne d'adresser cette prière à la foule ; au contraire, il leva lui-même les mains et dit : « Seigneur, accueille l'âme de ton serviteur, que tu as rendu digne d'obtenir la grâce, et appelle-le dans ton royaume. » Étienne s'endormit alors du sommeil de bonne odeur[48]. La foule fut guérie de ses coups et ils redevinrent bien portants comme ils l'étaient auparavant auparavant.

La dépouille d'Étienne jetée en pâture

9. Alors, le centurion Claude, Saul et les prêtres ordonnèrent qu'on jetât Étienne hors de la ville, sur le chemin du côté de Ḳedar. Ils établirent une loi selon laquelle quiconque l'enterrerait[49] mourrait d'une mort certaine et ses biens seraient livrés au pillage[50]. Cependant les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre le dévoreraient afin que d'autres le vissent et n'osassent plus enseigner le peuple dans le nom de Jésus. Il resta là jour et nuit mais les anges le protégeaient[51].

Apparition d'Étienne à Pilate

10. Arriva un homme, qui croyait au Christ et qui s'appelait Gamaliel, avec de nombreux amis. De nuit, il le recueillit et l'enterra[52] avec grand honneur et beaucoup de parfums. Alors le gouverneur Pilate prit sa femme Procla[53] et se rendit à l'endroit où reposait la dépouille[54] de saint Étienne afin de l'enterrer. Ils ne la trouvèrent pas. Pilate et son épouse se mirent à pleurer abondamment et ils disaient : « Souviens-toi de nous, pécheurs que nous sommes[55], bienheureux Étienne, souviens-toi de nous, et rends-nous dignes du sceau du Christ ! » Ayant dit cela, ils adorèrent Dieu et retournèrent chez

48. L'image est reprise d'Ep 5, 2, où la mort de Jésus est décrit comme un sacrifice de « bonne odeur » (εὐωδία) offert à Dieu. L'auteur de CANT 303 nous présente ainsi la mort d'Étienne comme une offrande agréable à Dieu. M. van Esbroeck s'est mépris sur le sens du mot et n'a pas relevé l'arrière-plan biblique de cette phrase : « Étienne s'endormit du sommeil spirituel ».

49. Le verbe დამარხვა signifie bien « garder », comme l'a compris M. van Esbroeck, mais il peut avoir le sens spécifique, comme ici, d'« enterrer, ensevelir ».

50. Littéralement : « que son bien devienne un butin » (და ნაყოფი მისი იავარ იქმენინ).

51. Cette dernière phrase a été complètement omise par M. van Esbroeck, bien qu'elle soit aussi présente dans l'édition d'A. Shanidze.

52. Comme précédemment, M. van Esbroeck n'a pas compris le sens du verbe დამარხვა, « enterrer », et n'a pas saisi qu'il était question de l'ensevelissement d'Étienne : « il le cacha avec un grand honneur et de nombreux parfums. »

53. Le nom de l'épouse de Pilate apparaît dans les deux éditions géorgiennes mais M. van Esbroeck a omis de le traduire.

54. Littéralement : « les chairs » (ჴორცნი).

55. Encore une traduction erronée de M. van Esbroeck : « Pardonne-nous ces fautes ».

eux. Tous deux étaient très affligés. Cette nuit-là, saint Étienne se révéla à Pilate et lui dit : « Ne soyez pas tristes car il y aura, dans quelque temps, ma révélation[56], jusqu'à ce que les martyrs qui sont avec moi apparaissent[57]. Quant à toi, ne sois pas triste mais reçois le baptême et faites mémoire de moi en tout temps. Ne fléchis pas mais instruis tes enfants et tous ceux qui connaissent le nom du Christ.

Baptême de Pilate

11. Pilate prit alors sa femme et alla auprès de l'apôtre Pierre. Pilate, sa femme et une multitude de gens reçurent le baptême ce jour-là, environ[58] cinq mille hommes qui crurent au Christ. Étienne parvint à son accomplissement[59] le six du mois de *surc̣nisi*[60], le jour du vendredi, à la septième heure[61].

Apocalypse de Pilate

12. Je vis ainsi, moi Pilate, saint Étienne assis sur douze étoiles[62]. Son visage était comme celui d'un ange du Christ et il y avait au-dessus de sa tête une croix, dont je ne pouvais distinguer la forme en raison de son immense éclat[63]. Après cela, je vis un char de feu et je vis saint Étienne assis sur lui[64]. Il l'emporta[65] vers notre Seigneur Jésus-Christ, à qui appartiennent la gloire et l'honneur[66], pour les siècles des siècles, amen.

---

56. Étienne annonce déjà sa future invention.

57. Le sens de la phrase n'est pas immédiatement saisissable. Mais on doit comprendre que l'invention d'Étienne n'aura pas lieu tant que Gamaliel, Nicodème et Abib n'auront pas été martyrisés puis placés aux côtés du saint dans son caveau.

58. Om. A. Shanidze : « environ ».

59. Le verbe აღსრულება, au passif dans le texte, correspond exactement au grec τελειοῦμαι, qui désigne l'accomplissement ou la perfection du martyr dans la mort.

60. Correspond au 6 février.

61. « Le jour du vendredi, à la septième heure. » M. van Esbrœck a étrangement oublié cette dernière partie de la phrase.

62. Cf. Ap 12, 1.

63. Le terme éclat traduit ici le géorgien ბრწყინვალებაჲ, qui est justement employé en He 1, 3 pour désigner le Fils, éclat (gr. *ἀπαύγασμα*) de la substance du Père. La croix figure ici le Christ.

64. Étienne est ici décrit sous les traits d'Élie sur son char de feu (voir 2 R 2, 11). Le mot ეტლნი semble être ici un *plurale tantum*.

65. Add. Marr : « ainsi » (ესრეთ).

66. V. l. Marr : « l'honneur et la gloire » (პატივი და დიდებაჲ).

La Passion épique du protomartyr Étienne

(*Scorialensis gr.* 314, y-II-6 et Ménologe de Macaire)

Nous proposons ci-dessous une traduction de la Passion épique du cycle hagiopolite sur la base de deux témoins, un grec et un slavon : le *Scorialensis* gr. 314, y-II-6 et la notice du *Ménologe de Macaire*. L'essentiel du texte sera traduit du *Scorialensis*, d'après les éditions d'A. Strus et S. O. Dolgov[1]. Nous ajouterons, à la fin, la dernière partie de la notice du ménologe, qui offre une singulière variante, propre aux versions slavonnes[2]. Il s'agit de la construction d'une église en l'honneur d'Étienne par le gouverneur Pilate. Nous avons adopté le système de numérotation en paragraphes de l'édition d'A. Strus.

⁂

Scorialensis gr. 314, y-II-6

Mois de décembre, le 27, martyre du saint protomartyr Étienne

Exorde

Pour l'excellente mémoire qu'il m'incombe, bien-aimés, de célébrer, je me suis senti dans l'obligation de mettre par écrit, pour l'Église du Christ, le récit de la conduite, qui est parvenu jusqu'à nous, du saint protomartyr Étienne, de son intercession en faveur du monde, de sa réfutation des juifs, de son endurance dans les supplices, de sa mort, ainsi que de la couronne et du trophée de la vocation céleste dont il fut gratifié.

1. A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 41-60 ; S. O. Dolgov, « Откровеніе Стефана. Revelatio Stephani », dans Труды Пятнадцатого Археологическаго Съезда в Новгороде, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 34-44.

2. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2398-2400.

L'enquête sur Jésus-Christ

I. En ce temps-là, après la venue dans la chair de notre Seigneur Jésus-Christ, sa passion sur la croix, sa mort, sa résurrection, son ascension et son retour vers le Père, deux années s'étant écoulées, il y eut une enquête parmi les juifs et les Sadducéens et, dans le même temps parmi les Hellénistes, au sujet de Jésus-Christ le Nazoréen : comment donc fut-il né et élevé dans la chair ? Comment fut-il crucifié, mort et ressuscité comme premier né des morts ? Certains disaient : « Il est apparu comme un prophète ». D'autres disaient : « Non ! Il a plutôt trompé le monde ». Enfin, d'autres affirmaient : « Il était le fils de Dieu[3]. » Il y avait une grande agitation parmi la foule. Des hommes sages et bien informés se réunirent au même endroit ; ils venaient d'Éthiopie, de Thébaïde, d'Alexandrie, de Jérusalem, d'Asie, de Maurétanie et de Babylonie[4]. De la première à la quatrième heure, l'agitation grondait[5] à la manière d'un violent tonnerre.

Premier discours d'Étienne

II. Alors le bienheureux Étienne vint se tenir sur un lieu élevé. C'était un homme lettré et honoré de tout le peuple ; il était de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Il fit un signe de la main et dit d'une voix forte : « Frères, anciens et jeunes, écoutez donc l'apologie que je souhaite vous exposer. Pourquoi vos voix s'accumulent-elles et toute la ville de Jérusalem est-elle en pleine confusion[6] ? Car bienheureux est l'homme qui n'a point douté du Christ Jésus, le Fils du Dieu très haut et invisible. C'est lui qui, en raison de son amour pour les hommes[7], descendit du ciel à cause de nos péchés et de l'ignorance du peuple. Il s'introduisit dans le sein d'une mère vierge. Cette dernière était absolument irréprochable et pure. Elle avait été choisie dès le commencement du monde, ainsi que l'indique Adam, le père du monde, qui appela sa femme en disant : « Elle sera appelée mère et vie[8] ». Cette mère fut véritablement appelée « vie » selon les Écritures ; c'est elle qui le porta en son sein. Le Christ fut engendré comme un homme à notre ressemblance, à l'exception du péché[9]. Quand il fut mis au monde, comme un homme, l'univers entier fut illuminé. Mais l'Adversaire, qui s'attendait à ce qu'il devait apparaître comme un enfant, poussa alors Hérode à mettre à mort les enfants qui

3. Cf. Mc 15, 39.

4. Cette liste reprend en partie les régions mentionnées en Ac 2, 9-11 ; 6, 9.

5. Le verbe ici employé au médio-passif est ἀνάκρουω, qui signifie proprement « frapper un instrument » (cf. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, p. 109).

6. Cf. Ac 21, 31.

7. Littéralement, « par le moyen de la philanthropie » (ἐν τέχνῃ φιλανθρωπίας)

8. La source de cette citation n'est pas identifiable.

9. Cf. He 4, 15.

venaient de naître à ce moment-là. En conséquence, il les élimina[10]. Mais ceci fut en réalité un bien pour l'humanité afin que ces saints enfants intercèdent pour le salut des hommes. Pourquoi donc ne croyez-vous pas en notre Seigneur Jésus-Christ ? En effet, il a rendu la vue à vos aveugles ; il a purifié vos lépreux ; il a expulsé vos démons. Afin de dissiper l'antique erreur suscitée par le bois[11], il porta la croix, bois précieux et choisi. Il vint, il souffrit terriblement et il brisa l'Hadès qui détient la puissance de la mort. Le troisième jour, il ressuscita et redonna la vie à tous. Malheur aux infidèles lorsqu'il paraîtra de nouveau pour juger les vivants et les morts. À ce moment-là, un feu se déplacera devant lui, et une immense tornade se déchaînera autour de lui. Alors viendra une multitude d'anges innombrables et une course de chars s'ébranlera dans le feu, un feu dont les flammes sont indescriptibles[12]. Les anges munis de six ailes[13], qui commandent au terrible vent, courront dans tous les sens ; ils agiteront l'air supérieur. Les astres en mouvement, saisis de peur, tomberont comme des grêlons. Les portes des hauteurs célestes s'ouvriront et douze anges viendront se placer auprès de chaque âme afin de prendre la défense des actions humaines. Alors la mer bouillonnante rendra de ses profondeurs les âmes de ceux qui y étaient tombés. Les montagnes élevées seront abaissées et toute pierre sera brisée sur les sommets des montagnes. Chaque abîme sera rempli et la face de la terre sera comme une eau calme et brûlante. Les êtres ailés se figeront dans leur vol[14]. Le Seigneur Dieu, le Pantocrator, s'assiéra avec son Fils glorieux, notre Seigneur Jésus-Christ, et l'Esprit de l'alliance. Alors le Pantocrator dira à Jésus, sur lequel vous avez porté la main et que vous avez pendu : « Assieds-toi à droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds[15]. »

Comparution d'Étienne devant Pilate

III. Il y eut alors une grande clameur, telle une violente tempête, de la part de tout le peuple qui criait : « Qu'il soit éliminé de la terre, qu'il soit éliminé car il a proféré des paroles blasphématoires ! » Se jetant sur Étienne, ils l'emmenèrent auprès de Pilate et lui dirent : « Élimine-le ! » Pilate, se tenant debout sur les marches[16], hurla en disant : « S'il

10. Cf. Mt 2, 13-18.

11. Le texte est ambigu mais il pourrait faire allusion à la mise à mort sur le bois en Dt 21, 22-23.

12. Sur les chars de Dieu, voir Es 66, 15 et Na 2, 4.

13. Sur l'image des anges à six ailes, voir Es 6, 2 et Jl 2, 5.

14. Littéralement, « dans (leur) courant » (ἐν ῥοῇ).

15. Ps 110 (109), 1.

16. Ces « marches » (ἀναβαθμοί) ne sont pas mentionnées dans les Évangiles lors de l'interrogatoire de Pilate avec Jésus. Il semble que les « marches » de notre texte soient en fait les marches du Temple, dont il est question en Ac 21, 35.40. D'ailleurs, il est dit qu'Étienne fut amené hors du Temple après son entrevue avec Pilate ; cela suppose que la rencontre entre le préfet et le protomartyr eut lieu, de manière assez étrange, sur les marches du Temple.

annonce bien que celui-ci est le saint et juste Fils de Dieu, alors je n'ai rien à dénoncer de mauvais chez cet homme. Plaise à Dieu que vous ne me contraigniez jamais à poser mes mains scélérates sur son corps saint et immaculé ! Ô ignorance des juifs ! Quelle démence et quelle jalousie ! Synagogue[17] insensée ! Pourquoi vous emportez-vous contre votre propre salut et grincez-vous des dents[18] ? Tenez-vous à l'écart de votre folie ! » Se saisissant d'Étienne, ils l'emmenèrent à l'extérieur du Temple puis le laissèrent debout à cet endroit. Ils se disputaient les uns avec les autres : « Qu'allons-nous faire de cet homme ? » Caïphe et les grands prêtres se levèrent et ordonnèrent qu'Étienne fût battu jusqu'à ce que son sang imprégnât même la terre. Le saint, levant les mains au ciel, dit : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché[19]. » Nous vîmes alors les anges de Dieu servir Étienne.

Arrivée de Saul de Tarse à Jérusalem

IV. Environ trois mille hommes se réunirent à cet endroit ; ils étaient emplis de toute la doctrine de leur Loi. Ils engagèrent un débat avec Étienne durant trois jours et trois nuits. Mais ils ne purent rivaliser avec lui en intelligence et en sagesse, car l'Esprit de Dieu était en lui[20]. Le quatrième jour, après avoir tenu conseil, ils envoyèrent des lettres à Césarée de Palestine, à l'attention d'un certain homme du nom de Saul de Tarse, afin qu'il se rendît en toute hâte à Jérusalem. En effet, celui-ci avait reçu le pouvoir d'amener, enchaînés, auprès des grands prêtres et des scribes du peuple tous ceux qui confessaient le Christ[21]. Quand il eut vu les lettres des grands prêtres et de tout le peuple, il s'attela sans tarder pour Jérusalem, fulminant des menaces et grinçant des dents contre Étienne[22].

Entretien avec Saul et deuxième discours d'Étienne

V. Le lendemain, prenant place sur les marches[23], il ordonna que l'on amenât le serviteur du Christ puis il lui dit : « Je m'émerveille de ta sagesse éprouvée et débordante d'éloquence. Comment peux-tu t'être à ce point fourvoyé au point

17. Autre traduction : « assemblée » (*συναγωγή*).

18. « Grincer des dents » : cf. Ac 7, 54 sur la foule qui grince des dents contre Étienne.

19. Cf. Ac 7, 60.

20. Cf. Ac 6, 10.

21. Cf. Ac 9, 1-2 ; 14.

22. Cf. A 9, 1 ; 7, 54.

23. Cf. Ac 21, 40 sur Paul décrit comme debout sur les marches du Temple. Cette allusion répétée aux « marches » (*ἀναβαθμοί*) sur lesquelles se tient Paul pourrait être à rapprocher de *Rec* I, 66, 2 ; 70, 8 d'après lesquelles Jacques s'adresse au peuple depuis les marches du Temple.

d'annoncer le crucifié ? Tu as détourné toute la synagogue[24] des traditions de sa religion. Quant à moi, je voyageais sans souci dans les villes et villages à l'entour de la Judée, de la Galilée, de la Pérée et de la région d'Ouç[25], car ta sagesse m'était profitable[26]. Mais aujourd'hui, je suis déconcerté de te voir emprunter une voie inappropriée et tu me contrains à venir dans cette ville. J'en appelle à l'honneur de ton âme bien éduquée. Qu'il t'agrée de garder les traditions de nos pères. N'excite pas le peuple et ne sème la confusion chez personne. Quel profit gagneras-tu lorsque, poussé à bout, je troublerai ton raisonnement en t'infligeant des tortures, toi qui es un homme si respectable ? » Alors le bienheureux Étienne tendit les mains et lui dit : « Cesse, Saul, persécuteur de l'Église. Cesse, Saul, tyran qui se déchaîne contre l'Église de Christ. Ne souille pas notre race en te tenant loin du Dieu vivant et en reniant le Fils de Dieu, lui qui est l'espérance du salut pour le monde. Je reconnais que nous sommes tous deux nés du même flanc ; nous sommes issus du glorieux Abraham, de la tribu de Benjamin[27]. Mais je n'invoquerai pas ma noble naissance. Aujourd'hui je parle contre toi car j'entrevois, d'une manière certaine, que tu devras boire aussi, dans peu de temps, cette coupe. Ainsi, ce que tu comptes faire contre moi, fais-le sur-le-champ. Je suis prêt à endurer n'importe quelle espèce de mort puisque je désire mourir pour le Christ. »

Intervention de Gamaliel

VI. Saul, courroucé, arracha ses vêtements et se mit à frapper Étienne de ses propres mains. Un certain Gamaliel, le maître qui avait aussi instruit Saul, intervint subitement puis le frappa en lui disant : « Est-ce là l'éducation que tu as reçue de ma part, ô Saul, que d'insulter ceux qui sont dignes de la grâce et qui, par le sceau divin, sont devenus des imitateurs du Christ ? Ne sais-tu pas non plus que c'est de lui que nous avons obtenu cette manière de vivre ? Sache donc que les paroles qu'il dit sont approuvées par Dieu et agréées par les hommes. » Saul se mit encore plus en colère, la mine décomposée. Il lui dit : « Gamaliel, je reconnais certes ton grand âge et j'honore l'éducation que j'ai reçue de ta part. Mais si tu t'avises encore de composer un discours à son sujet, tu recueilleras, car tu es son compagnon, la récompense qui sied à l'arrogance

24. Autre traduction : « assemblée » (*συναγωγή*).

25. Sur la région d'Ouç, voir LXX Jb 1, 1 ; 32, 2.

26. Le texte est peu clair. Littéralement : « ta sagesse produisait le discours en ma faveur » (*ἡ σοφία τὸν ἔνεκέν μου λόγον ἐποιεῖτο*). Il semblerait que Paul veuille dire que l'enseignement d'Étienne à Jérusalem, jusqu'à présent, le satisfaisait car il pouvait se permettre de voyager dans les régions à l'entour sans devoir se rendre à Jérusalem. Cependant, les troubles suscités par la nouvelle prédication d'Étienne contraignent Paul à abandonner son enseignement itinérant.

27. Cf. Ph 3, 5 où Paul se décrit comme issu de la tribu de Benjamin. En revanche, l'origine benjaminite d'Étienne n'est pas mentionnée dans le Nouveau Testament ; il s'agit d'un ajout propre au cycle hagiopolite.

de ton art oratoire. » Gamaliel déclara : « Puissé-je me trouver digne de souffrir pour le Christ ! Que puis-je recevoir de plus désirable que ce trophée-là ? » Les grands prêtres déchirèrent leurs habits et jetèrent de la poussière en l'air en disant : « Que soient crucifiés ceux qui profèrent des paroles blasphématoires ! » Alors Saul ordonna qu'on les détînt jusqu'au lendemain dans la prison publique. Le jour suivant, assis sur les marches, il demanda qu'on l'amenât. Alors qu'on l'amenait pour le crucifier, un ange du Seigneur vint se tenir près de lui et le décrocha[28] du bois. Étienne était indemne de toute blessure. Des hommes, au nombre de sept, se présentèrent et descendirent les marches. Ils ouvrirent la bouche d'Étienne et y versèrent du plomb en fusion, et dans ses oreilles de la poix bouillante. Ils percèrent sa poitrine et la plante de ses pieds de clous acérés. Le bienheureux leva les mains au ciel et s'écria : « Seigneur, ne leur tiens pas rigueur de ce péché[29]. » L'ange du Seigneur descendit du ciel et le guérit ; il le délivra entièrement de ses blessures. Alors une grande multitude crut en Dieu et le nombre des membres de l'Église du Christ augmenta grâce à la foi d'Étienne, car il était un prophète et un enseignant pour tout le peuple.

Troisième discours d'Étienne

VII. Le lendemain, toute la cohorte du peuple tint conseil et emmena Étienne hors de la ville pour le condamner. Le saint vint se tenir sur la pierre choisie, située en direction du Mont des Oliviers ; il éleva la voix et s'adressa à eux en toute franchise : « Jusques à quand Satan endurcira-t-il vos cœurs et refuserez-vous de reconnaître la lumière et la vérité ? Voyez, la Loi et les Prophètes publient la voie du Seigneur et annoncent la naissance du Christ dans la chair. En effet la Loi et le Deutéronome disent, dans le livre qui nous a été transmis : "Quand viendra le temps de mon alliance, j'enverrai mon ange bien-aimé, l'Esprit d'adoption, à la vierge immaculée. Elle fera germer un fruit de justice sans charrue ni ensemencement ni graines. Le fruit, d'une apparence suave, croîtra pour l'éternité, selon la parole de mon alliance ; ce sera ce signe-là[30]." Isaïe s'exclame : "Un enfant nous est né, un fils nous a été donné[31]" et encore : "Voici, la vierge sera enceinte et enfantera un fils ; on l'appellera du nom d'Emmanuel, c'est-à-dire 'Dieu avec nous'[32]." Le prophète Nathan déclare : "Je vis la vierge qui n'a jamais connu d'homme et le nourrisson entre ses mains. Les enfers furent illuminés et l'air de

28. Κατήγεν dans A. STRUS et καθεῖλεν dans S. O. DOLGOV ; la leçon de S. O. DOLGOV est préférable.

29. Cf. Ac 7, 60.

30. Citation dont la source n'est pas identifiable.

31. Es 9, 5.

32. Citation combinée d'Es 7, 14 et Es 8, 8.10 (cette combinaison est conforme à celle que l'on retrouve en Mt 1, 23).

ce monde-ci s'enfuit dans les cavités de la terre[33]." Le prophète Baruch dit : "Une pierre apparaîtra sur les montagnes éternelles et elle écrasera l'abomination de l'avilissement[34]." David gémissait en disant : "Lève-toi, Seigneur, vers le lieu de ton repos, toi et l'arche de ton sanctuaire[35]." Entendez, sots ! Comprenez, hommes sans intelligence, que chacune des paroles des Prophètes ainsi que chacun des mots des Juges et des psaumes publie la naissance du Seigneur dans la chair. Parce que vous ne les avez pas compris, vous avez tué le chef du monde, le Sauveur, en le pendant à la croix. Mais, en descendant dans l'Hadès, il offrit la vie au monde. Lorsqu'arrivera le temps de la promesse, vous reconnaîtrez celui qui souffrit volontairement et qui vit pour les siècles. » Levant les yeux au ciel, il dit : « Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de Dieu debout à sa droite[36]. »

Étienne en prison

VIII. Ils poussèrent de hauts cris, se dirigèrent d'un seul élan au même endroit et jetèrent leurs mains sur Étienne en disant : « Regardez, il vient de proférer des paroles blasphématoires ! » Gamaliel dit : « Vous reconnaîtrez certes, fils d'Israël, que cet homme juste et honorable a contemplé le Fils de Dieu, debout à sa droite, tandis qu'il s'indignait et disait au Père : "Père, regarde à quel point les juifs continuent de se déchaîner contre moi et ne cessent d'opprimer ceux qui confessent mon nom." Et le Père lui répondit : "Assieds-toi à droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds[37]." » Il y eut alors une grande confusion. Ils s'emparèrent d'Étienne pour l'emmener à Kēdar et ils l'enfermèrent sous bonne garde, chez le scribe Alexandre, originaire de la célèbre ville de Tibériade. Durant cette nuit-là, autour de la quatrième garde, une lumière se mit à briller autour de lui tel un éclair éblouissant. Une voix s'adressa à lui : « Prends courage, Étienne ! Tu as été engendré[38] pour la voie de la justice afin de me rendre témoignage. Tu seras le précurseur de tous ceux qui mourront[39] pour moi. Cependant, demain, vers cette heure-ci, tu monteras vers moi et j'établirai ton souvenir dans le livre de la vie éternelle si bien que tu te réjouiras et que tu exulteras pour les siècles, ceux qui viennent et qui n'auront pas de fin. »

---

33. Citation dont la source n'est pas identifiable.

34. Citation dont la source n'est pas identifiable ; elle ne se trouve pas dans le livre biblique de *Baruch*.

35. Ps 132 (131), 8.

36. Ac 7, 56.

37. Ps 110 (109), 1.

38. La leçon ἐτέχθης du manuscrit de l'Escorial est plutôt étrange. Le manuscrit de l'Ambrosienne contient la forme ἐδείχθης (« on t'a montré »), qui semble meilleure (cf. A. Strus, *La passione*..., p. 36).

39. Littéralement : « seront accomplis ». Sur τελειοῦμαι dans le sens de « mourir », appliqué aux martyrs, voir Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1383.

Lapidation d'Étienne, Abib, Nicodème et Gamaliel

IX. Ceux qui s'étaient réunis en ce lieu et le Sanhédrin tinrent conseil et décrétèrent la lapidation d'Étienne. Hurlant à tue-tête, ils s'approchèrent de lui. Aux côtés d'Étienne se tenaient Abib, Nicodème, Gamaliel et un grand nombre d'autres personnes qui avaient cru. Saul, debout en présence de tout le peuple, fit un geste de la main et dit d'une voix forte : « Hommes et anciens du peuple, cet homme devrait être relâché s'il songeait promptement à s'éloigner de cette voie, conformément à la sagesse qui est la sienne. Mais puisqu'Étienne a, par sa propre religion, détourné beaucoup de personnes illustres de notre religion, j'ai décidé de sa lapidation de peur que toute la cohorte du peuple ne prenne refuge auprès de lui. Que vous en semble-t-il, ô sainte synagogue[40] ? » Ils haussèrent la voix et dirent : « Qu'il soit lapidé ! » Les licteurs, se regardant attentivement[41] les uns les autres, n'osaient pas mettre la main sur lui, car il était tenu en grande estime par le peuple. Courroucé, Saul arracha les vêtements des bourreaux[42], les déposa sur son trône puis il saisit Étienne de ses propres mains. Le glorieux martyr, les yeux fixés sur lui, lui dit : « Saul, Saul, ce que tu me fais maintenant, ces mêmes juifs te le feront demain afin que tu te souviennes de moi dans tes souffrances. » Sous l'empire d'une rage encore plus forte, Saul ordonna qu'on le lapidât. Alors la foule tendit les mains et se mit à jeter des pierres avec une telle frénésie que les jets de pierre occultaient les rayons du soleil. Abib, Nicodème et Gamaliel, encerclant Étienne, reçurent les jets de pierre et rendirent l'âme au Christ dans la paix. Saint Étienne, les genoux à terre, pria en disant : « Seigneur Jésus-Christ, n'impute pas ce péché à ceux qui nous ont lapidés[43]. Car c'est pour cette raison que nous escomptons obtenir ton royaume. » Une fois qu'il eut dit cela, il rendit l'âme au Seigneur vers la dixième heure.

Funérailles et translation d'Étienne

X. Les hommes pieux s'agenouillèrent autour des corps des saints et pleurèrent beaucoup. Toute la cohorte du peuple se lamentait sur eux, car[44] ils virent les anges recueillir leur esprit dans le firmament céleste ; levant les yeux, ils virent les cieux ouverts. Tout le peuple fit une grande lamentation[45] sur Étienne durant trois jours et trois nuits. Saint Étienne pria le Seigneur en disant : « Seigneur des puissances, cache

40. Autre traduction : « assemblée » (συναγωγή).

41. Nous adoptons la correction proposée par A. Strus (προσέχοντες pour προέχοντες) ; S. O. Dolgov a gardé la leçon du manuscrit προέχοντες.

42. Sur δήμιος dans le sens d'« exécuteur public », voir Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, p. 386.

43. Cf. Ac 7, 60.

44. Pour διότι δans le sens de ὅτι, voir F. Blass et A. Debrunner, *Grammatik*, § 456, 1.

45. Cf. Ac 8, 2.

mes reliques dans ma terre fertile jusqu'au temps de ma révélation, quand seront réunis tous ceux qui ont été martyrisés avec moi[46]. » Cette nuit-là, un ange descendit du ciel et transféra les reliques à l'endroit demandé par saint Étienne. À la gloire du Dieu tout-puissant, à qui reviennent la gloire et la majesté, pour les siècles des siècles, amen.

Ménologe de Macaire

L'église de Pilate

Alors Pilate, fort soucieux, prit les corps des saints et fit pour chacun des corps un cercueil en argent ; il y déposa ensuite les corps des saints. Il écrivit sur chacun des cercueils leur nom. Il couvrit d'or celui dans lequel gisait Étienne puis il le plaça avec beaucoup d'honneur dans sa tombe cachée. Alors saint Étienne pria Dieu en disant : « Seigneur des puissances, cache nos corps dans mon champ d'Arosima[47], à Caphar Gamala, jusqu'au temps de la révélation, quand tous les martyrs, après moi, auront été réunis. » Cette nuit-là, un ange descendit du ciel et transféra les corps des saints dans le lieu saint qu'il avait demandé[48]. Le lendemain, Pilate se leva et se rendit dans sa cellule[49] afin de brûler des parfums en l'honneur des saintes reliques mais il ne les trouva pas. Il déchira ses vêtements et éclata en sanglots. Il dit : « Ô, souverain de tous les [siècles][50], pourquoi ne fus-je pas digne d'être un serviteur de tes esclaves ? Est-ce pour cela que, par ignorance, j'ai frappé ton corps très saint et très pur ? Voilà pourquoi je pleure beaucoup. Seigneur, ne méprise pas ma prière ! » La nuit suivante, le bienheureux protomartyr Étienne vint se tenir debout auprès de lui, non pas comme si c'eût été un rêve, mais réellement. Il lui dit : « Mon bien-aimé, ne t'attriste pas ni ne pleure, car j'ai supplié mon Dieu et le Sauveur de l'univers de cacher nos ossements. Au temps de notre révélation, après une apparition, quelqu'un issu de ta descendance nous trouvera. Ainsi ton droit, ta volonté et tes désirs seront-ils accomplis. Mais construis un oratoire

46. Allusion à Nicodème, Abib et Gamaliel qui, selon l'*Épître de Lucien*, seront ensevelis auprès du protomartyr.

47. Dans toutes les versions slavonnes, l'adjectif grec ἀρωσίμη (« fertile ») a été interprété comme un nom propre.

48. La prière d'Étienne et la translation de ses reliques par un ange sont aussi consignées dans le *Scorialensis* (*Rév. Ét. gr. D*, X, 5-10).

49. On ne voit pas à quoi pourrait faire allusion la клѣть (« chambre, cellule ») de Pilate, mais il pourrait s'agir d'une pièce ou d'un lieu secret où il entreposa les corps des saints.

50. Nous adoptons notre traduction selon le manuscrit de Lemberg, qui a leçon вѣкъ. En effet, le ménologe présente la forme вѣсть (« rumeurs »), qui paraît incongrue ici (cf. éd. I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 258)

en notre nom et prescris, pour la génération qui viendra, de célébrer notre mémoire au mois d'avril, lorsque nous nous sommes endormis. Dans sept mois, tu t'endormiras aussi avec nous. Le lendemain, Pilate se leva et fit construire, avec grande joie, une belle église pour les saints et bienheureux martyrs. Il ordonna que l'on […][51] comme il se doit. Après avoir dignement accompli et terminé la célébration de la mémoire des bons martyrs, Pilate trouva le repos en Christ le septième mois et il fut enterré à Capartasala[52]. Sa femme mourut également en paix, sept jours plus tard. Les martyrs du Christ apparurent ensuite trois fois à des personnes honorables et fidèles, leur parlant et les édifiant par la parole de Dieu. Après leur mort, on crut beaucoup en l'Église du Christ. Ayant ainsi souffert le martyre, le bienheureux Étienne mourut avec ceux qui furent martyrisés avec lui. Ayant reçu le don du salut pour les hommes en Christ Jésus, notre Seigneur, à qui reviennent la gloire, l'honneur et la puissance, avec le Père sans commencement l'Esprit très saint, bon et vivificateur, maintenant, pour toujours, et pour les siècles des siècles, amen.

51. Le texte est corrompu. Il manque plusieurs mots, dont un verbe infinitif, dans la phrase. Le manuscrit de Lemberg a une leçon qui a davantage de sens : « il ordonna (que l'on célébrât) la digne mémoire des bons martyrs » (заповѣдавъ кѡгодѣпиной памѧти добрыхъ мѵ̃никъ ; cf. éd. I. Franko, *Апокріфи і легенди*..., III, p. 258).

52. Forme corrompue pour Caphargamala.

Synaxaire de Constantinople

Notice du 27 décembre (BHG 1649t)

Nous proposons ci-dessous une traduction, d'après l'édition d'H. Delehaye[1], de la courte notice du 27 décembre du synaxaire de Constantinople consacrée au martyre d'Étienne. Ce texte est un exemple des Passions que nous appelons « canonisées » du cycle hagiopolite du protomartyr Étienne[2]. Nous signalerons en note quelques leçons variantes de la version slavonne, éditée dans le *Ménologe de Macaire*[3].

⁂

Combat du saint apôtre[4], protomartyr et archidiacre Étienne, un des sept diacres[5].

[Stichère. Avec les couronnes de la parole, comme autant de pierres précieuses, Étienne est couronné, lui qu'une pierre couronna en premier. Avec vingt-sept pierres, le sort abattit Étienne][6]

En ce temps-là, alors qu'il y avait une enquête parmi les juifs, les Sadducéens, les Pharisiens et les Hellénistes au sujet de notre Seigneur Jésus-Christ et que les uns disaient qu'il était un prophète, les autres un imposteur[7] et certains le Fils de Dieu[8], celui-ci [*scil.* Étienne], se tenant debout sur un lieu élevé[9], annonça à tous la bonne nouvelle de notre Seigneur Jésus-Christ en disant : « Mes frères, anciens et jeunes,

1. H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 349-350.

2. Cf. supra chapitre 5, p. 304-308.

3. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2427-2428.

4. Sur Étienne apôtre dans la littérature patristique, cf. chapitre 2, p. 126-131.

5. Cf. Ac 6, 1-6.

6. Ce stichère apparaît seulement dans le *Ménologe de Macaire* (sur le stichère, variété de tropaire byzantin, voir Clugnet, *Dictionnaire*, p. 142).

7. Cf. Mt 27, 63.

8. Cette enquête se trouve mentionnée déjà dans les plus anciens témoins du cycle hagiopolite (cf. *Pass. géo. A*, 1).

9. Cette mention du « lieu élevé », propre au cycle hagiopolite et absente des Actes canoniques, renvoie probablement à la pierre sur laquelle il fut lapidé.

pourquoi nos[10] voix se sont-elles multipliées[11] et toute Jérusalem est-elle dans la confusion[12] ? Bienheureux est l'homme qui n'a point douté du Christ Jésus. En effet, il déplia les cieux et descendit[13] en raison de nos péchés. Né d'une vierge sainte, pure et élue avant le commencement du monde, il prit nos infirmités et porta nos maladies[14]. C'est lui en effet qui rendit la vue aux aveugles, purifia les lépreux et expulsa les démons. »

Après l'avoir entendu, ils l'emmenèrent au Sanhédrin, auprès des grands prêtres[15], car ils ne pouvaient résister à la sagesse et à l'Esprit par lequel il parlait[16]. Après être entrés, ils subornèrent quelques personnes pour dire[17] : « Nous l'avons entendu proférer des paroles blasphématoires contre ce saint lieu et la Loi[18]. » Ils exposèrent en détail tout le reste, comme cela est mentionné dans les saints *Actes des apôtres*. Ceux qui siégeaient, le regard tendu vers lui[19], virent que son visage était tel le visage d'un ange[20]. Réfutés et ne supportant pas la défaite[21], ils lapidèrent et tuèrent celui qui priait pour eux en disant : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché[22]. » Alors, le divin protomartyr, qui avait renversé l'Adversaire par sa mort fixée par la Loi, accorda à son précieux corps le repos d'un doux sommeil.

Sa sainte dépouille fut placée par de pieux hommes dans un cercueil en persea[23], une essence de bois. Après s'être assurés d'un lieu, ils la déposèrent sur le côté du Temple[24]. Le maître de la Loi Gamaliel, un familier du bienheureux Étienne, parce qu'il connaissait l'excellence de ce dernier, supplia les grands prêtres en leur demandant

---

10. On attendrait ὑμῶν mais nous avons bien ἡμῶν ; H. Delehaye ne signale pas de variante.

11. Le slavon a la variante : « pourquoi vos impiétés se sont-elles multipliées en vous ? » (**вскыю оумножишасѧ в васъ злобы**)

12. Cf. Ac 21, 31.

13. ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς : reprise de Ps 18 (17), 10 selon la LXX : ἔκλινεν οὐρανὸν καὶ κατέβη (éd. Rahlfs-Hanhart, II, p. 14).

14. Cf. Es 53, 4 ; Mt 8, 17.

15. Le slavon a : « ils l'emmenèrent à l'assemblée (ou Sanhédrin) des grands prêtres » (**весь сонмъ архїереѡмъ**).

16. Cf. Ac 6, 10.

17. Cf. Ac 6, 11.

18. Cf. Ac 6, 13.

19. Le slavon a : « l'ayant tous contemplé » (**взрѣвше же нань вси**).

20. Cf. Ac 6, 15.

21. Le slavon a : « ne supportant ni la honte ni l'humiliation » (**срамоту и оукору не терпѧще**).

22. Citation d'Ac 7, 60.

23. Variante du slavon : « dans un cercueil fabriqué » (**в рацѣ содѣланнѣ**).

24. Variante du slavon : «près d'une église » (**близъ цр҃кве**). Le grec *naós* peut aussi avoir le sens d'« église ».

d'obtenir son corps et de l'emporter dans son village, dans le voisinage de Jérusalem, puis de le déposer dans le tombeau neuf qui lui appartenait. C'est ainsi que cela se passa. Les apôtres prirent soin du corps, le transportèrent depuis Jérusalem et, après s'être répandus en de grandes lamentations[25], l'inhumèrent. Plus tard, Nicodème, le neveu de Gamaliel, Gamaliel lui-même ainsi que son fils Abelbous[26] crurent puis furent baptisés par les apôtres[27]. Ainsi se termine sa synaxe dans son *martyrion*, qui est près des Constantinianæ[28].

25. Ac 8, 3.

26. Ἀβελβοῦς : forme corrompue pour celle, plus courante, de Ἄββιβος.

27. La séquence qui débute à « Le maître de la Loi... » jusqu'à « baptisés par les apôtres » a été abrégée en slavon : « Les maîtres de la Loi, Gamaliel et son fils Abib, crurent en Christ et furent baptisés par les apôtres ». (Зако́нꙋ оу҆чи́тели же Гамалі́илъ, и҆ сы́нъ е҆го́ Авелі́не вѣ́роваша въ Хрⷭ́а, и҆ ѿ а҆пⷭ́ла креще́ни бы́ша).

28. Au sujet de ce sanctuaire, cf. chapitre 7, p. 359-361.

La translation des reliques d'Étienne

a) La translation à Constantinople d'après le ménologe impérial A
(*Trans. CP. gr. C* BHG 1651c)

b) La translation d'Étienne à Rome (BHL 7878-7881)

La translation à Constantinople d'après le ménologe impérial A

(*Trans. CP. gr. C* ; BHG 1651c)

Le ménologe impérial A, d'après la nomenclature proposée par A. Ehrhard, est une collection hagiographique de Passions, Vies et homélies compilée, sur le modèle du ménologe métaphrastique, au XIe siècle[1]. Si l'attribution de cette œuvre au moine Jean Xiphilin[2] est aujourd'hui rejetée, la question de l'identité du compilateur reste débattue[3]. Toutefois, selon A. Ehrhard, il paraît assuré que ce ménologe fut dédié à l'empereur byzantin Michel IV Paphlagon (1034-1041)[4].

Pour compléter le dossier d'Étienne, nous proposons ci-dessous, à partir de l'édition V. Latyšev[5], une traduction de la notice du 2 août du ménologe consacrée à la translation des reliques d'Étienne à Constantinople. Le style précieux, et quelquefois ampoulé, de l'auteur n'est pas toujours aisé à rendre en français.

⁂

Du même mois, le 2.

Le retour de la dépouille du saint protomartyr Étienne

1. Que l'on m'exempte aussi du grief et du reproche de ne pas avoir exposé brièvement le vénérable retour du très précieux corps du protomartyr Étienne, pour que quiconque, en conséquence, puisse connaître les événements qui eurent lieu à ce sujet.

1. Cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 342-407.

2. Cf. ODB III, p. 2211.

3. Voir Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 385-403.

4. Voir Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 404-405.

5. V. Latyšev (éd.), *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, II, Saint-Pétersbourg, Типографіа Императорской Академіи Наукъ, 1912, p. 238-241. C'est à partir du manuscrit *Hierosolymitanus S. Sepulchri* 17 que l'édition a été établie.

Que soit donc dit et rappelé ce qui s'est passé, car le souvenir du juste est une chose bonne et éminemment profitable à tous.

2. Après que ce protomartyr et noble Étienne fut broyé par la main des juifs et quitta ainsi cette vie, comme l'enseigne l'histoire biblique[6], et qu'il s'élança vers les demeures éternelles et la béatitude céleste, son corps, qui avait enduré tant de souffrances et de luttes, fut caché sous terre dans un village près de Jérusalem. Mais ce trésor demeura ignoré durant de nombreuses années. Or, quand les ténèbres de l'idolâtrie furent dissipées de la terre et que la création se mit à jouir de jours sereins, et tandis que le fameux Constantin, que chacun connaît sous le nom de « Grand » en raison de sa piété sincère envers Dieu et de ses victoires contre, ou pour le dire mieux, sur ses ennemis, venait d'assumer le gouvernement des Romains, la providence divine, qui dispose toute chose avec sagesse, décida, de la manière qu'elle seule connaît, de l'apparition de ce grand et très célèbre Étienne. Il se montra, resplendissant et lumineux, à un certain homme de ce village, qui s'appelait Lucillien (Λουκιλλιανός)[7]. Il lui dit : « Dès que tu auras atteint cet endroit-ci, tu me trouveras, moi Étienne qui suis caché, après que tu m'auras déterré » et il lui fit savoir en même temps qui il était.

3. Mais celui-ci était un prêtre, un homme âgé, très pointilleux dans l'interprétation des visions, et peu enclin à croire aux apparitions ; c'est pourquoi il examinait l'affaire sous tous ses angles. Alors, subitement, le protomartyr lui apparut et l'exhorta de nouveau dans les mêmes termes. Alors qu'il hésitait encore, le noble Étienne se révèle à lui une troisième fois et usa de conviction en recourant à des paroles semblables. Lucillien, dès lors, n'ayant plus le moindre doute, se rend sans délai auprès de l'archevêque de Jérusalem — qui s'appelait Jean — et lui raconte par le menu tout ce qui concernait la vision. Celui-ci, ne tardant pas une seule seconde dès cet instant-là, prit immédiatement ceux des évêques qui étaient avec lui — ils étaient deux — et le clergé lui-même, et il se rendit à l'endroit au milieu des hymnes et des psaumes. Alors — ô Christ roi, dont les jugements sont intangibles ! —, après avoir un peu creusé, il trouva le cercueil. Un chant angélique se fit immédiatement entendre : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux », la voix ayant émis distinctement un son fort mélodieux et plaisant, exactement comme cela se passa lors de la naissance de mon Christ, « et paix sur la terre et bonne volonté parmi les hommes[8]. » Ensuite, tout le monde fut saisi de crainte, mais aussi de joie. Un parfum émana en abondance du tombeau et aussitôt s'ensuivit une effusion de miracles. Ainsi l'archevêque et toute la foule rassemblée, après s'être

6. Cf. Ac 7, 57-59.

7. Forme inhabituelle pour Λουκιανός.

8. Cf. Lc 2, 14. La citation du ménologe est légèrement différente de celle du texte canonique.

prosternés avec foi devant la dépouille et l'avoir embrassée, la rapportèrent et la déposèrent avec empressement à la Sainte-Sion.

4. Peu de temps s'écoula lorsqu'un sénateur du nom d'Alexandre, qui avait bénéficié des puissants miracles du protomartyr, bâtit de fond en comble un superbe temple, fort coûteux, et paré de tous les plus beaux ornements. D'emblée, il supplia avec insistance l'archevêque de lui permettre d'y transférer le saint. Dès lors, non seulement il s'y accomplit de nombreux prodiges miraculeux, mais plus grand encore fut le nombre d'âmes humaines qui, gagnées à la foi, furent sauvées.

5. Lorsque cinq années furent passées, le susdit Alexandre quitta cette vie-ci puis fut déposé dans un sarcophage en bois à côté du cercueil du protomartyr, dont il avait une forme semblable. Alors son épouse Julienne — c'était son nom — se souvint qu'elle devait rentrer chez elle — car elle était venue en hâte de la ville de Constantin — prend la ferme résolution de recueillir son mari et de le ramener dans sa patrie ; le père de celle-ci vivait encore et résidait dans la cité impériale. Elle se rendit alors auprès de l'archevêque, qui était Cyrille, et lui demanda si elle pouvait recueillir le corps de son mari. Il ne le lui donna pas et la femme écrivit à son père. L'empereur, par l'intermédiaire de celui-ci, apprit la chose et accorda la demande qui lui avait été confiée. Une lettre à ce sujet fut envoyée au patriarche, qui autorisa la femme à procéder au transfert de son mari. Qui ne serait pas étonné, Christ roi, de ta puissance ineffable ? Car la femme transporta le cercueil du protomartyr au lieu de celui de son mari, et elle l'ignora pendant un certain temps. Mais quand ils prirent la route, ceux qui transportaient le corps le surent grâce aux hymnes angéliques et au parfum. Saisis d'une stupeur indescriptible, ils ne poursuivaient plus leur route durant le jour, afin de ne pas être repérés, mais seulement la nuit ; de surcroît, ils voyaient des lumières les précéder, ils entendaient chanter des hymnes et ils sentaient l'extraordinaire parfum. Mais des démons, qui poussaient des cris derrière le cercueil, se faisaient entendre au loin et divulguaient la présence du protomartyr en invoquant son nom.

6. Parvenant alors à Ascalon et arrivant aux environs de son port, ils s'embarquèrent et, grâce aux vents qui soufflaient favorablement, ils atteignirent Chalcédoine, où il se produisit de si nombreux miracles qu'il est impossible d'en évoquer le souvenir par écrit. Lorsque l'évêque[9] de la ville de Constantin, qui était le bon Métrophane, eut appris l'arrivée de ce très précieux corps et qu'il en eut informé l'empereur Constantin, des navires furent immédiatement envoyés et le patriarche lui-même traversa la Propontide. Beaucoup de personnes, parmi les magistrats et le clergé, ainsi qu'une multitude d'autres gens, partirent également. Ils accomplirent autour du corps ce qu'il convenait de faire et ils chantèrent de nombreux hymnes et psaumes. Après avoir

9. Sur le grec πρόεδρος, qui peut signifier « évêque », voir SOPHOCLES, *Greek Lexicon*, p. 925.

déposé le cercueil dans la trière impériale, ils atteignirent Constantinople. Le bateau vint s'amarrer spontanément au lieu-dit de la Petite-Croix (Σταυρίον)[10], où les autres navires qui le suivaient jetèrent aussi l'ancre. Puis on plaça le cercueil sur un chariot, auquel on attela des mules. Alors qu'on s'apprêtait à poursuivre la route qui mène au palais impérial, la fille d'un marin, tourmentée d'un mal démoniaque, s'approcha subitement et se mit à hurler à travers le démon qui l'habitait, de la même façon dont, jadis, il s'était adressé à mon Christ : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Étienne[11] ? Pourquoi me persécutes-tu[12] ? » Tout en l'agitant de convulsions et la renversant à terre, le démon songea à prendre la fuite. Mais, une fois échappé au désert, il admettait sa condamnation.

7. Puis, en ce lieu de l'Attelage (Ζεῦγμα) — qui s'appelait ainsi car c'est là que furent attelés les mules au char ou bien parce que le cercueil y fut déposé — une autre femme, durement affectée d'un écoulement de sang, obtint une guérison[13], et il en fut de même pour un paralytique. Ensuite, alors que le char s'avançait et continuait sa route à l'allure des animaux, une puissance divine l'empêcha de cheminer plus en avant. Alors une chose incroyable arriva. L'un des deux animaux, usant d'une voix humaine, dit : « Il n'est plus besoin de marcher plus loin, car Dieu a jugé bon que soit déposé ici le protomartyr. » Que personne ne doute donc d'une telle chose en considérant l'ânesse de Balaam, lequel souhaitait maudire Israël[14], qui employa une voix humaine afin de lui ordonner de ne plus avancer. D'ailleurs, cela est-il quelque chose d'étrange au regard de la souveraineté de Dieu ? Ensuite le puissant empereur, estimant que les événements avaient été réglés par la providence divine, construisit à cet endroit, qu'il appela Constantianon[15], un temple élégant et divin dans lequel il plaça le protomartyr.

8. Voilà donc, très vertueux Étienne, exposé brièvement le retour de ton corps parfaitement immaculé. Nous regardant d'en haut et portant à Dieu des prières en faveur de chacun, demande aussi pour notre empereur, qui est bon en toutes choses, la domination et la force face à ses adversaires, ainsi que la pleine participation à tous les biens et l'héritage du Royaume de Dieu, à qui reviennent la gloire et la puissance, maintenant, pour l'éternité, et pour les siècles qui n'ont pas de fin. Amen.

10. Sur ce lieu-dit, cf. chapitre 7, p. 360.

11. Cf. Mt 8, 29 ; Mc 1, 24 ; Lc 4, 34.

12. Cf. Ac 9, 4.

13. Cf. Mt 9, 20-22.

14. Cf. Nb 22, 28-30.

15. Sur Saint-Étienne-des-Constantinianæ, voir chapitre 7, p. 359-361.

La translation d'Étienne à Rome

(BHL 7878-7881)

La translation d'Étienne à Rome, sous le pape Pélage II (579-590), est relatée par un document contemporant de l'événement, une homélie prononcée à l'occasion de la déposition du protomartyr Étienne à Saint-Laurent-hors-les-Murs[1]. Notre traduction s'appuie sur deux éditions partielles. La première, celle d'Angelo Mai, parue dans son *Spicilegium Romanum*, ne contient que le début et la fin du sermon[2]. Les Bollandistes, à partir d'un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Omer, ont publié la partie centrale de l'homélie qu'Angelo Mai n'avait pas éditée[3]. Nous avons introduit un système de numérotation en paragraphes, auxquels nous avons ajouté des titres.

⁂

Translation du corps de saint Étienne protomartyr, la veille des Nones de mai[4], éditée par l'archidiacre saint Lucius

Exorde

1. Bien que la mort des saints semble insignifiante aux yeux des hommes, il est digne et bon, frères, de leur confier notre joie et d'annoncer, à ceux qui choisissent de s'associer à leurs souffrances, la gloire de la résurrection du Seigneur. Car ceux qui, comme le dit l'Apôtre, eurent leur part de souffrances, auront aussi leur part de consolation[5]. Précieuse, aux yeux du Seigneur, est la mort de ses saints, dit le psalmiste[6]. Puisque la

1. Pour un commentaire de ce document, voir supra chapitre 7, p. 367-373.

2. A. Mai (éd.), *Spicilegium Romanum*, IV, Rome, Typ. Collegii Urbani, 1840, p. 285-88. Édition faite à partir du *Cod. Vat. lat.* V. 5696 (cf. Giuseppe da Bra, *San Lorenzo fuori le mura*, Roma, Scuolan Tipografica S. Pio X, ²2005, p. 80, n. 1).

3. Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 49 (1931), p. 112-116. Sur le manuscrit de Saint Omer, le 716, V, voir Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 47 (1929), p. 273, n°14.

4. Correspond au 7 mai.

5. Citation de 2 Co 1, 7.

6. Cf. Ps 115, 15 dans la Vulgate.

foi catholique est mère du martyre, il convient de rechercher, avec la plus grande diligence, les reliques des saints[7] et de les vénérer avec foi. Car ceux-là mêmes qui les vénèrent dignement sont ceux qui les imitent dans leur foi et leurs œuvres.

Fête de la Saint-Étienne à Rome

2. De la même manière, le très bienheureux protomartyr Étienne, dont nous célébrons aujourd'hui la translation, est digne d'être imité[8], lui qui a n'a point dédaigné, les genoux fléchis, de prier pour ceux qui le lapidaient en disant : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché, car ils ne savent pas ce qu'ils font[9] ». Une telle proclamation, de la part d'un pieux au milieu des impies, mérite louange et honneur ! Alors qu'ils le lapidaient, il priait pour eux. Ce qui est digne d'éloges n'est pas tant d'être bon parmi les bons que d'être bon parmi les méchants, comme le remarque le bienheureux Grégoire dans son commentaire du premier livre du bienheureux Job[10]. C'est pourquoi, certainement, la sainte Église est exaltée par la voix de l'époux, quand il lui dit dans le cantique d'amour : « Comme le lis parmi les épines, telle est mon amie parmi les filles[11]. » Bien qu'il faille commémorer le jour de naissance[12] de tous les saints martyrs, il convient de célébrer par une solennité particulière ceux dont nous possédons les corps dans nos églises. Car nous bénéficions plus fréquemment de leurs prières parce que nous entretenons une certaine familiarité avec eux. Tant que nous vivons dans notre chair, ils nous préservent ; une fois que nous la quittons, ils nous recueillent. Ici-bas, ils nous protègent de la pente glissante des péchés ; là-haut, ils veilleront à ce que nous ne soyons pas assaillis par l'horreur de l'enfer, ni ne soyons livrés à ses flammes, ni n'éprouvions de souffrance dans les supplices, ni ne soyons frappés par l'épouvante dans les affres de la douleur. En effet, le bienheureux Grégoire dit en effet, dans son commentaire du neuvième livre du bienheureux Job : « Dans les tourments de cette vie, la crainte a de la douleur mais la douleur n'a pas de crainte[13]. » Vénérons donc le très bienheureux protomartyr Étienne, dont la glorieuse Rome, comme il est indiqué dans les chroniques pour ce jour-ci, eut l'heur de recueillir la dépouille. Ainsi joignons-nous à lui en l'imitant dans sa foi pure, de sorte que nous ne puissions, en aucune manière,

---

7. *Patrocinium* (« appui, secours, patronage ») désigne au pluriel, par métonymie, les reliques des martyrs (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 601).

8. La forme *imitatus est* est sûrement à corriger en *imitandus est*.

9. Citation combinée d'Ac 7, 59 et Lc 23, 34.

10. Cf. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, I, 1 (éd. M. Adriæn, CCSL 143, p. 24).

11. Ct 2, 2.

12. Le *dies natalis* est la fête annuelle commémorant la mort du saint. Elle célèbre la naissance spirituelle du saint par son entrée au ciel.

13. Cf. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, IX, 100 (éd. M. Adriæn, CCSL 143, p. 527).

être séparés de lui, mais que nous nous associons à lui spirituellement et physiquement. Car il est juste que nous célébrions avec de dignes louanges ce jour où la ville de Rome recueillit le corps du bienheureux protomartyr Étienne. Que Rome exulte pour ce riche présent, que tous ses habitants tressaillent de joie, que garçons et filles frappent des mains ! Que la jeunesse romaine jubile pour ce trésor inattendu et gracieusement accordé, elle qui a eu le privilège, aujourd'hui, d'enfermer dans le même sarcophage deux éminents diacres et martyrs, à savoir Laurent et Étienne. Qu'y a-t-il donc de plus précieux que ce trésor ? Qu'y a-t-il de plus éclatant que cette gloire ? Qu'il y a-t-il de plus remarquable, de plus agréable ? Exulte, heureuse Rome, et éprouve une gaieté sans pareille et une joie infinie, toi qu'orne et ennoblit la pourpre des apôtres, que parent les étincelants et florissants joyaux des saintes vierges et que protègent les garnisons[14] de nombreux saints. Afin que nul doute ne subsiste dans l'esprit des croyants, je raconterai fidèlement et sans tarder aux auditeurs impatients la façon dont le corps du bienheureux protomartyr Étienne fut tranféré à Rome et fut enseveli dans un seul sépulcre avec le bienheureux Laurent.

La fille de l'empereur possédée

3. En ce temps-là, la fille de l'empereur Théodose [Tibère ?][15] était gravement tourmentée à Rome par un démon. Bien qu'elle fréquentât les tombeaux des apôtres[16] et sollicitât les intercessions des saints, elle ne parvenait pas à obtenir le moindre remède pour sa santé. Plus elle se laissait conduire dans toutes les églises de la ville de Rome, plus elle était maltraitée par le démon. À la fin, pressé par les puissances des saints et les adjurations des fidèles catholiques, il se mit à crier en présence de tous, par la voix de la jeune fille : « Je ne sortirai pas d'elle tant que le corps du protomartyr Étienne ne sera pas ici présent ». Les gardiens de la jeune fille furent réjouis en entendant cela[17]. Ayant pris conseil auprès du pape Pélage, ils envoyèrent une délégation auprès de l'auguste Théodose afin de lui dire qu'aucun saint ne pourrait, en aucune façon, libérer sa fille du démon si ce n'est le saint protomartyr Étienne, ainsi que ce démon l'avait dit. En effet le démon n'aurait pas été capable d'annoncer cela s'il n'avait pas été contraint, comme nous le dirons ci-après, par les entraves des apôtres Pierre et Paul. Une fois que

14. Les *praesidia* désignent métaphoriquement les églises de Rome, dont les saints qu'elles abritent sont les protecteurs de la cité.

15. Mention anachronique de l'empereur Théodose (*Theodosius*), que l'éditeur Angelo Mai propose de corriger à raison en « Tibère » (*Tiberius*). Voir A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, p. 287 : « Quare nisi funditus errat Lucius, mendum amanuensis est *Theodosius* pro *Tiberius* » (cf. supra p. 369-370)

16. *Limina Apostolorum* : le terme *limen* désigne spécifiquement le tombeau et la basilique des saints Pierre et Paul à Rome (cf. Blaise, *Dictionnaire*, p. 496).

17. Le texte laisse entendre que les fidèles sont réjouis d'apprendre qu'il existe un remède à la possession de la jeune femme.

l'empereur Théodose eut écouté la délégation, il la renvoya aussitôt à Rome afin que sa fille fût amenée à Constantinople et qu'elle méritât d'être libérée du démon grâce au saint protomartyr. Dès que le démon eut vent de cette histoire, il s'écria, encore plus violemment, qu'il était frappé violemment et accablé avec vigueur par la puissance des apôtres, et que c'est seulement d'eux que le bienheureux Étienne obtiendrait son expulsion. Si jamais ils l'emmenaient à Constantinople, il ne sortirait jamais d'elle, sauf à Rome, où il était atrocement tourmenté par la puissance des apôtres.

L'empereur prend conseil auprès des notables et du clergé

4. Les Romains firent remonter la déclaration du démon jusqu'aux oreilles impériales. Troublé à ce sujet, l'auguste commença à s'agiter : comment une telle chose pouvait-elle bien être possible ? Si jamais il privait Constantinople d'un tel martyr, il craignait que le peuple ne s'insurgeât. S'il ne l'envoyait pas à Rome, sa fille ne serait pas délivrée du démon. C'est pourquoi il convoqua le patriarche et le clergé, ainsi que l'ensemble des notables de toute la ville afin qu'ils lui conseillassent promptement la meilleure chose à faire pour s'épargner les manifestations bruyantes et les plaintes du peuple, car les habitants étaient bien résolus à ne pas laisser la ville se dépouiller d'un patron si éminent. Finalement, au terme d'un conciliabule qui les réunit durant de nombreux jours, sensibles au désir du père et à la santé de sa fille, ils consentirent à la volonté impériale au sujet de la perte du corps du bienheureux protomartyr Étienne. Ils lui dirent : « Prince magnifique, nous voyons cette ville royale se défaire de son gouverneur Étienne ; en conséquence, la ville entière en est grandement peinée et affligée. Toutefois, parce qu'il convient d'obéir à la volonté impériale, nous ne devons pas résister à vos ordres. Mais si vous souhaitez, père, apaiser la douleur aiguë des habitants, que votre majesté s'adresse aux Romains en leur demandant d'échanger, en manière de consolation pour cette spoliation, le corps du saint martyr contre celui que nous leur réclamerons. » L'auguste, fort réjoui, approuva avec satisfaction leur digne requête.

Échange entre l'empereur et le pape

5. Or, Dieu tout-puissant, qui couronna la ville de Rome de la dignité des apôtres et l'orna de la fleur des vierges, ne voulut point la démunir de la protection des saints martyrs mais il préféra multiplier les louanges en son honneur en lui adjoignant le corps de l'Hiérosolymitain Étienne. Entre-temps l'empereur Théodose avait écrit en retour au saint pape Pélage en lui disant : « Nos concitoyens, saint père, ont entendu ce que la délégation du siège romain venait leur annoncer au sujet de l'expulsion du démon. Ils se réjouirent beaucoup, autant qu'ils le purent, au sujet de la santé de ma fille.

Cependant, quand ils entendirent parler de la translation du saint corps, bien que réduits à l'état de mort, ils l'auraient certainement empêchée comme s'ils étaient encore en possession de leurs forces[18]. Mais dès lors qu'ils surent, une fois pour toutes, que ma volonté serait inflexible, ils se jetèrent face contre terre et me supplièrent humblement qu'un autre saint corps fût échangé à la place de celui du saint protomartyr Étienne, de sorte que notre ville ne soit plus vivement affectée par d'incessantes lamentations et un deuil perpétuel. C'est pour cette raison que nous recourons, avec insistance, à ta paternité afin que tu daignes nous faire don du corps de quelque martyr. Ainsi notre peuple mettra-t-il un terme à son immense chagrin et à ses gémissements ; il pourra enfin continuer à vivre dans la sérénité et dans l'obéissance qu'il me doit. » Le pape, après avoir convoqué un concile avec le clergé romain, répondit à l'auguste : « Cher empereur, il te plaît te demander ce qui n'est pas convenable. En effet il est vraiment indigne que Rome se prive de ses protecteurs. Cependant, pour que ta fille drecouvre la santé, et agissant conformément à la bonne conduite de l'État et à la dignité qui sied au chef des Romains, choisis celui que tu souhaites parmi les nôtres à l'exception des corps de Pierre et Paul. Cela ne peut en aucun cas arriver, tant que les Romains vivront, dans l'empire entier. Mais réfléchis déjà à ce que tu demandes afin que puisse se réaliser ce que tu demandes. »

La ruse des Constantinopolitains

5. Après avoir lu cette réponse, l'auguste convoqua immédiatement les habitants de Constantinople et les informa, point par point, de la tâche que lui avait confiée le pontife romain. Mais les Grecs, toujours madrés et fourbes en chaque circonstance, et peu soucieux de troquer le corps du bienheureux protomartyr Étienne pour acquérir celui du bienheureux martyr Laurent, passèrent sous silence les corps des apôtres. Ces hommes ignorants mais qui prétendaient comprendre, ces sages incultes, décidèrent de réclamer l'inestimable trésor du corps du bienheureux martyr Laurent. Mais leurs desseins étaient vains. Car qui peut se targuer d'avoir connu la pensée de Dieu ou d'avoir été son conseiller ? Assurément, tandis qu'ils tramaient une chose, le Christ avait résolu de mettre en œuvre une autre. À l'abri des regards, ils disaient avec perfidie : « Donnons le corps du martyr et diacre Étienne et récupérons celui du martyr et archidiacre Laurent ; nous pourrions ainsi remplacer un corps par un autre qui lui soit équivalent. Toutefois, ce qui différencie l'un de l'autre, c'est que Laurent jouit d'une dignité supérieure à Étienne auprès du siège romain. » Cette décision avait été arrêtée seulement dans le secret ; mais, parce qu'ils étaient naïfs et insensés, ils la divulguèrent

18. Cf. *Vie syriaque de saint Syméon*, 136 (trad. H. Hilgenfeld, TU 32, 4, p. 179) sur une réaction comparable des habitants d'Antioche lorsque l'empereur Léon I[er] demande que le corps du saint rapatrié dans la capitale.

sur les toits et se mirent à réclamer sans vergogne le corps du saint et glorieux martyr Laurent. L'empereur eut vent de cela et envoya une missive à Rome afin que le saint pape dépêchât à Constantinople les principaux évêques et clercs de l'Église romaine, qui sauraient, selon l'usage romain, retirer le corps du précieux martyr Étienne de sa tombe et le rapporter à Rome avec les honneurs qui lui siéent.

Arrivée du clergé romain à Constantinople

6. À la réception de cette requête, le pape ordonna aux principaux évêques et prêtres d'entrer dans Constantinople afin de rapporter le corps du bienheureux protomartyr Étienne. Obéissant aux injonctions papales, après de nombreux jours de voyage, ils arrivèrent à Constantinople. L'empereur, accompagné de sa femme, du patriarche et d'autres primats de la ville, vint à leur rencontre. Trois jours plus tard, avec des encensoirs d'or et du parfum, des croix et des torches, ils se rendirent auprès de la sépulture du saint. Ô, quelle calamité pour le peuple ! Quelle lamentation, quel gémissement, quelle affliction, quel déchirement, quel désaccord parmi eux tous ! Car, tandis qu'une bonne partie du peuple pleurait la perte d'un si grand patron, d'autres, qui avaient pris part à la négociation de l'échange des saints, simulaient leur chagrin ; ils sautaient de joie en leur for intérieur comme s'ils avaient déjà conclu cette belle affaire. Alors, les clercs romains instituèrent une veillée, à la manière romaine, et passèrent la nuit en prières. Au point du jour, ils ouvrirent le sépulcre, duquel émana une fragrance d'une suavité sans pareille. Peu après, une prodigieuse odeur de cinnamome et de baume, de lis, de roses et de violettes imprégnait les lieux. À ce moment-là, de nombreux aveugles furent illuminés, des possédés furent libérés de leur démon, des infirmes recouvrèrent la santé. Toutefois, mon éloquence est bien insuffisante pour décrire chacune des choses que le Seigneur daigna accomplir, à travers lui, là et sur le chemin. En effet, tous les malades qui venaient l'implorer pieusement obtenaient un rétablissement immédiat.

Translation d'un bras à Capoue

7. Entre-temps, on arriva à Capoue. Tous les habitants, pour lui rendre l'hommage qui lui était dû et l'adoration qu'il méritait, sortirent avec dignité à sa rencontre et le recueillirent avec empressement. Là, pendant les trois jours pendant lesquels le très saint corps reposa afin que fussent guéris les malades, Dieu consentit à manifester par lui les mêmes miracles dont nous avons parlé précédemment. Tous ceux qui venaient en quête d'une guérison, hommes et femmes, repartaient en pleine santé. Mais comme les habitants étaient venus de loin pour l'accueillir avec beaucoup d'égard et le recueillir avec d'insignes honneurs, ainsi que je l'ai déjà dit, et que l'archevêque prit également

part à cette translation[19] avec les prélats, on leur laissa son avant-bras droit en raison des insistantes prières et innombrables supplications qu'ils adressèrent.

Retour du cortège à Rome

8. Lorsque le reste du corps parvint à Rome, les mêmes prodiges et miracles se produisirent. Alors le pape et les Romains, à la venue de ce patron, se réjouirent et, comme il est d'usage, sortirent à sa rencontre avec des marques de vénération[20]. Ils le transférèrent dans l'église de Saint-Pierre-aux-Liens[21] qui, selon les dispositions qu'ils avaient prises, devait désormais être placée sous le nom d'Étienne. Mais Dieu tout-puissant, qui agit admirablement en toutes choses, se réservant le diacre pour l'archidiacre, voulut que tous deux reposassent dans le même tombeau ; ainsi ne permit-il pas qu'Étienne fût déposé dans l'église susmentionnée. Plus ils s'efforçaient d'entrer, plus leurs forces les abandonnaient. Ceux qui portaient le très saint corps poussaient mais cédaient ; plus il en venait de toutes parts, plus la force leur manquait. Le démon s'écria alors : « Vous peinez en vain, car ce n'est pas ici qu'un séjour lui est accordé, mais auprès de Laurent, à l'extérieur des murs de la ville. » Le pape, le clergé et le peuple, après avoir entendu cela, conduisirent le cortège et le très saint corps auprès du bienheureux Laurent. Ils le transportèrent, remplis de joie et sans effort, devant la porte de la sainte église, où Dieu opéra par lui de nombreux miracles, comme précédemment. C'est là que la fille de l'empereur, qui était possédée depuis longtemps par le démon, fut également délivrée grâce au secours de saint Étienne.

Déposition du corps d'Étienne à Saint-Laurent-hors-les-Murs

9. Le lendemain, ils entrèrent dans l'église et se dirigèrent vers le tombeau du bienheureux Laurent en chantant des psaumes. Ils se mirent alors à l'ouvrir avec grande délicatesse, crainte et beaucoup de dévotion. Une fois le tombeau ouvert, le bienheureux Laurent se félicita de la venue d'un frère et, comme s'il souriait à l'assemblée, il se déplaça afin de laisser la moitié du tombeau à ce frère qui venait

19. L'auteur utilise dans son texte le mot *delatio* (et le verbe correspondant *defero*) plutôt que celui, plus courant, de *translatio*.

20. Phase de l'*adventus* des reliques que l'on appelle en latin *occursus* : il s'agit de la rencontre du cortège et des autorités politiques et religieuses de la ville. Il est suivi de l'*ingressus*, à savoir la déambulation des reliques dans la cité jusqu'au lieu qui doit les recueillir (cf. M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (TSMAO 33), p. 73-74).

21. Église fondée au début du IVe siècle, qui fut agrandie par Eudoxie, fille de Théodose II et Eudocie, entre 438 et 461. Elle conserverait les chaînes dont Pierre fut entravé selon Ac 12, 6-7 (voir CBCR III, p. 179-234 ; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal IV al XIX*, I, Rome, Edizioni R.O.R.E. di Nicola Ruffolo, 1942, p. 260-263).

d'arriver. Après que l'on referma le tombeau sur le corps des deux saints, le pape Pélage emporta, avec les plus grands honneurs, l'humérus droit du bienheureux Étienne dans l'église Saint-Pierre et l'y ensevelit, dans la liesse générale des habitants de Rome[22]. Il y offrit également de nombreux présents d'or et d'argent. Mais les Constantinopolitains, qui convoitaient le corps très précieux du bienheureux Laurent, tendirent sournoisement leurs mains impies en vue de le retirer. Mais ils défaillirent, comme morts. Grâce aux intercessions du pape, de tout le clergé et de tout le peuple, ils commencèrent, seulement le soir venu, à s'animer lentement et à recouvrer, de manière progressive, la santé. Ceux qui, parmi les Latins, avaient secrètement consenti à apporter leur concours pour cette translation du saint corps, erraient tant que le tombeau n'était pas fermé. Ils allaient çà et là, sans but, comme s'ils étaient fous et aliénés, et ils ne parvenaient pas à trouver le repos. Mais dès qu'on ouvrit tombeau et qu'on le referma, comme il faut, sur les saints corps, ils retrouvèrent sur-le-champ la santé qu'ils avaient perdue. Quant aux Grecs, qui étaient venus pour transférer la sainte dépouille et sur laquelle ils avaient imprudemment, comme je l'ai dit précédemment, porté leurs mains sacrilèges, il n'en resta plus un seul au bout de dix jours.

Consécration de l'église par Pélage II

10. Les Romains se rendirent alors auprès des corps des saints afin de les ensevelir, sous l'autorité de Pélage, d'une manière comparable à celle des corps de Pierre et Paul. Ils achevèrent l'église que Constantin avait commencée, et saint Pélage la consacra en l'honneur des deux saints. Alors que le pape et le peuple terminaient cela, une voix céleste se fit entendre : « Ô heureuse Rome, qui renfermes maintenant en un seul tombeau les corps de Laurent l'Hispanique et Étienne l'Hiérosolymitain, glorieuses reliques ! Si les Romains sont connus pour leur fidélité, ils vénèrent plus que les autres les vertus des saints, car leurs prières y fleurissent et fleuriront pour les siècles des siècles. » Ils inscrivirent ces quatre vers sur le sépulcre en leur souvenir :

Ici gisent, enfermés, les corps de deux saints hommes,

L'un est Étienne, l'autre son égal, Laurent.

22. Ce passage mérite un commentaire. Le pape, dit le texte, rapporta à Saint-Pierre-aux-Liens l'*armus* droit d'Étienne. *Armus* désigne généralement l'omoplate des animaux ; pour les humains, *umerus* est le terme usuel. Cependant, dans de très rares cas, et seulement dans la langue poétique, *armus* peut désigner le bras humain (cf. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, p.173). Mais, en tout état de cause, cet *armus* ne peut désigner le bras droit d'Étienne dans son intégralité, car les habitants de Capoue l'avaient déjà demandé et obtenu au cours de la translation du corps du protomartyr. Cependant, les habitants de Capoue ont obtenu précisément le *brachium* droit d'Étienne. Deux solutions s'offrent à nous : ou bien *brachium* désigne le bras et *armus* l'omoplate (mais les translations d'omoplates ne nous semblent pas courantes), ou bien *brachium* désignerait plutôt l'avant-bras et *armus* le haut du bras, ou humérus. Nous optons pour la seconde solution.

Grâce à eux, montons jusqu'aux joies célestes,

Et, comme habitants du ciel, séjournons-y pour toujours. Amen.

Conclusion

11. Le corps du bienheureux Étienne fut transféré à Rome la veille des Nones de mai, à l'époque de l'empereur Théodose et du pape Pélage, en vue de la protection des habitants de Rome contre les ennemis, qu'ils soient visibles ou invisibles. Que le Christ nous accorde ce que nous méritons, pour sa gloire et la leur[23], lui qui demeure avec le Père et l'Esprit saint, pour les siècles des siècles.

23. Le texte est manifestement corrompu dans le manuscrit utilisé par A. Mai, car il est proprement incompréhensible : *Quod annuntiet promereri ad suam laudem et eorum*. Nous nous sommes appuyés sur l'*explicit* d'un manuscrit de la bibliothèque laurentienne, le *Plut. XX, Cod. III*, qu'A. M. Bandini cite dans la notice de son catalogue : *quod annuat nobis Christus promereri ad suam laudem et eorum* (voir A. M. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, Florence, Praesidibus Adnventibus, 1774, col. 609, LVII).

Une sélection de trois homélies

a) La seconde homélie de Grégoire de Nysse sur Étienne (CPG 3187)
et sa traduction arménienne (BHO 1092)

b) La version arabe de l'homélie BHG 1664.
Édition et traduction du *Sin. ar.* 409.

c) L'*encomium* copte du pseudo-Théodose de Jérusalem
(BHO 1093 - CANT 302 - Clavis coptica 0491)

La seconde homélie de Grégoire de Nysse sur saint Étienne (CPG 3187) et sa traduction brève arménienne (BHO 1092)

Dans un article paru récemment[1], G. Masi a signalé la découverte d'un témoin arménien de la *Laudatio altera s. Stephani protomartyris* (CPG 3187 ; BHG 1655)[2], la seconde des deux homélies que Grégoire de Nysse consacra au protomartyr. Cette traduction arménienne ancienne (BHO 1092) a été publiée par les Mékhitaristes en appendice de l'édition du commentaire de Jean Chrysostome sur les épîtres pauliniennes[3]. Comme l'a montré G. Masi, cette version brève arménienne est à rapprocher du texte grec conservé dans le manuscrit *Sinaiticus gr.* 493 (VIIIe–IXe s.), qui présente une forme brève comparable et qui attribue également l'œuvre à Jean Chrysostome[4]. En revanche, le manuscrit *Vaticanus gr.* 446 (XIIe s.) présente une forme plus longue que le *Sinaiticus* et l'arménien ; en outre il attribue le sermon à Grégoire de Nysse et non à Jean Chrysostome[5].

Le *Vaticanus* présente la particularité de faire suivre *l'encomium* sur Étienne d'une autre homélie sur les apôtres Pierre, Jacques et Jean. Selon l'hypothèse de G. Masi, à laquelle nous souscrivons, le texte du *Vaticanus* représente la forme la plus ancienne[6] ; Grégoire de Nysse y déclare qu'il n'a pu, la veille, prononcer son homélie sur Étienne en raison de problèmes de santé[7]. Il décide donc de célébrer le même jour saint Étienne et les Saints-Apôtres, en arguant longuement qu'il n'est pas inconvenant de fêter simultanément un martyr et des apôtres. Très certainement, Grégoire de Nysse a prononcé ce long sermon un 27 décembre, le jour des Saints-Apôtres, le lendemain de la Saint-Étienne. N'ayant pu prononcer son panégyrique du 26, il a décidé de le

1. G. Masi, « La *Laudation altera s. Stephani protomartyris* attribuita a Gregorio di Nissa (CPG 3187). Un testimone in lingua armena », *Augustianianum* 55 (2015), p. 559-604.

2. Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II* (CPG 3187 ; BHG 1655), éd. O. Lendle, GNO X, 1, Leyde, Brill, 1990, p. 97-105 ; PG 46, col. 721-736.

3. Mékhitaristes (éds), *Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն Թղթոցն Պաւղոսի*, II, Venise, 1862, p. 880-883.

4. Feuillets 132^{r}-139^{r}.

5. L'homélie est reproduite deux fois dans le manuscrit, aux feuillets 263^{r}-271^{r} et 378^{v}-385^{r}.

6. Voir G. Masi, « La *Laudation altera*... », p. 577.

7. *Encomium sur Étienne II*, 98, 19-22 (éd. O. Lendle, GNO X, 1, p. 98).

reporter pour le lendemain, le 27, jour des Saints-Apôtres[8]. Ultérieurement, pour des raisons d'ordre liturgique et calendaire, les copistes du *Sinaiticus gr.* 493 et de la version arménienne ont séparé l'homélie sur Étienne et celle sur Pierre, Jacques et Jean, assignant la première au 26 décembre, la seconde au 27. Dans la version arménienne, toutes les allusions aux apôtres ont été supprimées.

Nous proposons ci-dessous une édition synoptique de cette homélie, qui est une des plus anciennes du dossier d'Étienne. Pour le texte grec, nous avons utilisé l'édition d'O. Lendle, qui reproduit la forme longue de l'homélie ; pour la version arménienne, nous avons eu recours à l'édition des Mékhitaristes, que G. Masi a reproduite, cependant avec quelques coquilles, dans son article de 2015[9].

8. À ce sujet de la date, cf. supra p. 317-318.

9. Voir G. Masi, « La *Laudation altera*... », p. 592-597.

Seconde homélie de Grégoire de Nysse en l'honneur de saint Étienne protomartyr

I. gr. Christ vint séjourner dans le monde pour apporter le salut puis, après lui, les fruits de l'Église se mirent à pousser. Le témoin[i] de la vérité brilla comme brillèrent avec lui les martyrs de la grande providence. Les disciples ont suivi le maître en marchant dans les pas du Seigneur. Après le Christ sont venus les porteurs du Christ[ii] ; après le soleil de justice[iii] sont venus les luminaires du monde habité. Le premier à fleurir pour nous, c'est Étienne. Il fut un premier fruit offert à Dieu, non tressé[iv] avec les épines des juifs, mais avec l'abondance de l'Église. En effet des juifs, après avoir tressé une couronne faite d'épines, la placèrent sur la tête du Sauveur[v] et présentèrent ainsi au maître du vignoble les fruits mérités de leur labour impie, comme cela était prédit par la prophétie : « La vigne du Seigneur Sabaoth est la maison d'Israël et l'homme de Juda est un jeune plant chéri. J'attendais qu'il produisît du raisin, mais il produisit des épines[vi]. »

i. Autre traduction : « martyr ».

ii. Le terme grec χριστοφόρος désigne celui qui est empli ou inspiré par le Christ (cf. Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1533).

iii. Cf. Ml 3, 20.

iv. La polysémie du nom Étienne (Στέφανος), « couronne » en grec, permet ce jeu de mots.

v. Cf. Mt 27, 29.

vi. Citation modifiée d'Es 5, 7 (éd. Rahlfs-Hanhart, II, p. 571 : ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι κρίσιν, ἐποίησεν δὲ ἀνομίαν καὶ οὐ δικαιοσύνην ἀλλὰ κραυγήν ; « J'attendis qu'il produisît un jugement, mais il produisit l'injustice, non pas la justice mais un cri »).

Sur saint Étienne, premier diacre et protomartyr du Christ

I. arm. Christ vint et arriva en ouvrant la voie [qui mène] à la vie et au salut du monde et, avec lui[a], les fruits de la piété, après avoir germé, poussèrent. Au-dessus s'éleva le témoin[1] de la vérité, et avec lui brillèrent, éclatants, les témoins[2] de la grande providence. Les disciples suivirent le sentier divin du maître. Les serviteurs furent, avec le Christ, ceux qui sont revêtus du Christ ; avec le soleil de justice, ils furent les luminaires de l'univers. Le premier à fleurir pour nous fut Étienne, couronne non pas tressée avec les épines des juifs, mais, [tirée] de la grandeur de l'Église, offerte au Seigneur comme premier fruit. En effet les juifs, ayant fait une couronne d'épines, la posèrent sur la tête du Sauveur, montrant ainsi au maître du vignoble le digne fruit de

1. Autre traduction : « témoin » (վկայ)

2. Autre traduction : « témoins » (վկայք)

a. Le traducteur arménien a systématiquement interprété le grec μετά comme signifiant « avec » (ընդ et locatif) et non « après ».

leur labour impie, au sujet duquel[b] Isaïe prophétisa : « La vigne du Seigneur des armées est la maison d'Israël et l'homme de Juda le jeune plant chéri. J'attendis qu'il exerçât la justice, et il commit l'iniquité[c]. »

b. Le relatif *որ* renvoie au « fruit » (*պտուղ*).

c. Citation d'Es 5, 7. La version arménienne est plus fidèle à la Septante que ne l'est l'original grec de l'homélie.

II. gr. Tandis que les ouvriers de la vérité évangélique offrent au maître un premier avant-goût[i] de piété et une fraîche[ii] prémice issue de la récolte[iii], Étienne, le saint homme, comme une couronne formée de ses nombreuses et diverses vertus. Car c'est cet homme admirable qui s'était vu confier le soin des veuves quand il fut attesté qu'il était un homme de foi et empli de l'Esprit saint, d'abord par le jugement et le choix des apôtres[iv], par la puissance de la sagesse spirituelle ensuite[v]. Car il exprimait, avec la parole divine, une si grande défense de la proclamation que les grands miracles de l'action divine concouraient à ses enseignements.

i. Προοίμιον en grec ; pour le sens d'« avant-goût », voir Lampe, *Greek Lexicon*, p. 1160.

ii. Litt. : « première » (πρώτην).

iii. Sur Étienne comme « prémices » (ἀπαρχή), voir Grégoire de Nazianze, *Sermon* 15, III (éd. PG 35, col. 913 ; cf. supra p. 86) ; Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 8, 2.

iv. Cf. Ac 6, 5.

v. Allusion aux miracles opérés par saint Étienne ; cf. Ac 6, 8.

II. arm. Mais les cultivateurs évangéliques de la vérité présentent au Seigneur, [comme] un commencement, un don nouveau et un premier fruit de la récolte, Étienne, un saint homme. Il est comme une couronne véritable, composée de nombreuses et diverses vertus. Car c'est en premier à cet [homme] remarquable que fut confié le ministère des veuves, [ayant été approuvé], avec une parole et un jugement équitable, par le témoignage des apôtres, [d'après lesquels] il était un homme fidèle et rempli de l'Esprit saint ; il en fut de même au sujet de la puissance de sa sagesse spirituelle. En effet, il montrait, avec des paroles divines, une défense si grande en faveur de la prédication qu'il donnait des preuves immenses et prodigieuses, avec son enseignement divin, de la puissance divine de ses actes.

III. gr. On dit en effet qu'« Étienne, empli de foi et de puissance, faisait de grands signes[i]. » Il n'estimait pas que la sollicitude à l'égard des veuves fût pour lui un quelconque obstacle, mais il se montrait empressé auprès de l'une et ne s'éloignait jamais de l'autre. C'était à son égard un grand prodige et l'heureux résultat d'une intelligence zélée. Il s'était vu confier des veuves ; il menait des âmes, nourrissant les unes de pain et éduquant les autres par la parole, dressant pour les unes une table corporelle, proposant aux autres un repas spirituel. C'était en effet un homme bon et empli de l'Esprit saint. Par bonté de caractère, il assurait le service dû aux indigents et, par sa franchise et la puissance de l'Esprit, il bâillonnait les ennemis de la vérité. Il résistait certes à tous et les vainquait tous au moyen de la parole de vérité, « abattant les raisonnements spécieux et toute prétention se dressant contre la connaissance de Dieu[ii]. » Sa force de parole était si grande que, selon le témoignage des saintes Écritures, « personne ne pouvait s'opposer à la sagesse et à l'Esprit par lequel il parlait[iii]. »

i. Ac 6, 8.

ii. Citation de 2 Co 10, 4-5.

iii. Citation d'Ac 6, 10.

III. arm. En effet, « Étienne, empli de foi et de puissance, accomplissait de très grands signes et miracles[a]. » C'est pourquoi il n'estimait pas que la sollicitude auprès des veuves fût pour lui un obstacle à la parole de vertu. Bien au contraire, il s'en chargeait de bon cœur et ne faillait pas à sa tâche. On lui portait une extraordinaire admiration, mais cela ne devint pas pour lui prétexte à s'enorgueillir, car c'était un homme qui, ayant foi en la charité, était devenu le tuteur des âmes, nourrissant les unes avec du pain et instruisant les autres par la parole, dressant pour les unes une table corporelle, offrant aux autres des aliments spirituels. Parce que, dit-on, c'était un homme bon et empli de l'Esprit saint ; c'est la raison pour laquelle il se vit confier, animé d'excellentes dispositions, le service des indigents. Ainsi, avec la franchise[b] et la puissance de l'Esprit, il anéantissait les ennemis de la vérité, se battant contre tous et luttant avec tous. Avec des paroles de piété, il défaisait « les raisonnements et tout ce qui s'élève avec orgueil contre la connaissance de Dieu[c]. » La puissance de sa parole était si grande que, d'après le témoignage des Écritures saintes, « personne ne pouvait résister à sa sagesse et à l'Esprit avec lequel il parlait[d]. »

a. Ac 6, 8.

b. L'arménien *համարձակութեամբն* traduit ici le grec παρρησίᾳ.

c. Citation de 2 Co 10, 4-5.

d. Citation d'Ac 6, 10.

IV. gr. Mais le héraut de la vérité fut mené devant le Sanhédrin des mécréants. Car il faut que nous, qui l'avons ainsi négligé, nous acquittions de ce que nous devons au protomartyr — ce que la faiblesse du corps ne nous a pas permis d'accomplir hier — et célébrer aujourd'hui sa propre mémoire avec les saints apôtres[i]. En effet, d'abord, les éloges des saints ne sont limités ni par les jours ni par les temps, car il est dit que « l'on se souviendra du juste pour l'éternité[ii]. » Ensuite, il n'y a pas de différence de caractère entre eux. Il n'y a pas de martyrs sans apôtres, ni à l'inverse d'apôtres sans eux. Car les apôtres sont les maîtres des martyrs tandis que les martyrs sont les images des apôtres. Le bienheureux Étienne porte, par conséquent, leur image et leur empreinte, à savoir la croix, et il fut le premier à ceindre la couronne du martyre par sa mort. Toutefois, par l'endurance de son martyre, il honora ses maîtres et devint véritablement leur couronne. Car la couronne des bons maîtres n'était pas l'honneur dû à la renommée mais c'était le progrès de l'Église, comme le dit le divin apôtre : « Mes bien-aimés, ma joie et ma couronne, tenez donc fermement[iii]. » Mais revenons à notre sujet.

i. Grégoire de Nysse laisse entendre qu'il n'a pas pu, pour des raisons de santé, assister à la fête de la Saint-Étienne la veille. C'est lors de la fête des apôtres Pierre, Jacques et Jean que Grégoire se permet de rappeler la mémoire du protomartyr. Cette donnée confirme bien la date liturgique du 26 décembre pour la Saint-Étienne et le 27 décembre pour les trois apôtres ; c'est justement lors de cette dernière fête, le 27, que Grégoire prononça le discours présent. Sur ces questions de calendrier liturgique, cf. supra p. 317-318.

ii. Citation de Ps 112 (111), 6.

iii. Citation de Ph 4, 1.

IV. arm. Puis il fut jeté, ce héraut de la vérité, dans l'assemblée de l'impiété. Mais il faut ici, alors que nous passons sur tout le reste, que nous nous acquittions en premier de notre dette envers le protomartyr. En effet, tout d'abord, les célébrations et les commémoraisons des saints ne sont circonscrites ni par des jours ni par des temps. Ensuite, pour ceux dont le caractère nest pas séparé, leurs commémoraisons ne sont pas limitées[a]. En conséquence, d'un côté, il n'y a pas de martyrs sans apôtres, et de l'autre, pas d'apôtres sans martyrs. En effet les maîtres des martyrs sont les apôtres ; les images des apôtres sont les martyrs. Or, portant leur image et leur figure, le bienheureux Étienne est celui qui, bien qu'il fût le tout premier à se ceindre, au travers de sa mort, de la couronne du martyre, il initiait en même temps les maîtres par son patient martyre. Étienne était véritablement la couronne des apôtres. En effet, il devint ensuite, pour les bons maîtres, un progrès pour l'Église, ainsi que l'écrit le divin apôtre quand il dit aux

a. L'allusion à la fête des Saints-Apôtres a été supprimée dans le texte arménien ; cette omission rend la phrase confuse.

Phlippiens : « Mes chers et bien-aimés, ma joie et ma couronne, restez ainsi fermes dans le Seigneur, bien-aimés[b]. » Mais, à présent, reprenons notre discours.

b. Ph 4, 1.

V. gr. Le porteur du Christ entra dans le Sanhédrin des meurtriers du Christ[i] ; la brebis fit irruption dans l'assemblée[ii] des loups. Cependant ce n'était pas simplement une brebis jetée aux fauves, mais une brebis menée paître par le Christ et luttant contre les loups. Car, tandis qu'ils enrageaient et frémissaient de colère[iii] en mettant en pièces le troupeau par des accusations et des menaces, lui, Étienne, les déchirait davantage avec ses arguments qu'avec des accusations et des menaces, comme eux le faisaient. N'effleurons pas simplement ni superficiellement ce qui se dit. En effet, face à une telle assemblée[iv] de malfaiteurs et à un tel assaut d'iniquité de ces loups, il eut le courage de s'exprimer librement et de dire à la suite de son abondant et fameux enseignement[v] : « Hommes à la nuque raide et incirconcis de cœur et d'oreilles, toujours vous résistez à l'Esprit saint comme vos pères, etc.[vi] » Ainsi est celui qui apparaît sur terre, tout en montrant, comme dans un miroir, les réalités célestes, et qui a revêtu une nature humaine, tout en prenant l'aspect et la forme d'un ange[vii] (rien de tout cela n'est absurde, car il convenait véritablement que ce fût dans le protomartyr que fût montré l'honneur des martyrs et que tous connussent désormais les œuvres de la grâce nouvelle).

i. Jeu de mot en grec entre χριστοφόρος et χριστοφόνος.

ii. Autre traduction : « synagogue » (συναγωγή).

iii. Traduit ici le grec διεπρίοντο ; le verbe διαπρίομαι, utilisé en Ac 7, 54, signifie littéralement « être scié » et, au sens figuré, « s'exaspérer, se courroucer » (cf. Bauer, *Wörterbuch*, col. 377).

iv. Autre traduction : « synagogue » (συναγωγή).

v. L'« abondant enseignement » (πολλὴν ἐκείνην διδασκαλίαν) désigne le long discours d'Étienne d'Ac 7,2-50.

vi. Citation d'Ac 7, 51.

vii. Cf. Ac 6, 15.

V. arm. Le voici qu'il entra, l'ami du Christ, dans l'assemblée des meurtriers du Christ ; la brebis se jeta en plein milieu de la meute des loups. Cependant ce n'était pas simplement et seulement une brebis dévorée par des bêtes sauvages, mais c'était une brebis menée paître par le Christ et se battant avec les loups. Alors que certains d'entre eux s'irritaient et grinçaient des dents contre lui et, avec des menaces, mettaient en pièces la brebis, lui, les réprimandant encore plus, les blâmait avec des menaces et d'un ton accusateur. Toutefois, je te prie de ne pas passer trop facilement sur ce qui vient

d'être dit. Car face à une telle assemblée de malfaiteurs[a] et face à des loups qui l'assaillaient si injustement, il eut assez d'aplomb pour oser dire, après son abondant enseignement[b] : « [Hommes] à la nuque raide, incirconcis de cœur et d'oreilles[c] ! » Alors, tandis qu'il apparaissait sur terre, il était visible dans les cieux ; ayant revêtu la forme d'un homme, il était transfiguré en une image et un aspect angélique. Mais ce ne fut pas quelque chose de vain car il convenait, véritablement, que fût montré dans le protomartyr l'honneur des martyrs et que tous connussent dorénavant la grâce de la nouvelle alliance.

a. Le participe aoriste *չարչարելոցն* traduit littéralement le participe présent moyen πονηρευομένων.

b. Allusion au discours d'Étienne d'Ac 7,2-50.

c. Citation partielle d'Ac 7, 51.

VI. gr. Le désir du martyre n'accorde pas seulement la dignité angélique mais il ouvre également les portes des cieux ; il ne conduit plus les âmes à la mort mais dépose l'esprit dans les mains du Christ. En effet, si l'homme seigneurial[i] du Sauveur criait à son propre Père sur la croix : « Père, c'est dans tes mains que je dépose mon esprit[ii] », Étienne, le serviteur du Christ, dit en levant les mains vers le maître : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit[iii] », déposant son âme au moment où il prononçait cette parole. Des anges recevaient leur choriste ; ils lui lançaient davantage d'acclamations là-haut que les juifs ne jetaient de pierres ici-bas.

i. « L'homme seigneurial » (ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος), désigne la nature humaine du Christ (cf. Lampe, *Greek Lexicon*, p. 786). Sur une discussion de cette expression et des problèmes de traductions qu'elle pose, voir M.-G. Guérard (éd.), *Nil d'Ancyre, Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1994 (SC 403), p. 380-382.

ii. Citation de Lc 23, 46.

iii. Citation d'Ac 7, 59.

VI. arm. Ô désir du martyr[a], qui non seulement décerne l'honneur angélique, mais nous ouvre aussi les portes des cieux, non pas pour envoyer les âmes à la mort mais pour les déposer dans la main du Christ ! En effet, de la même façon que notre Seigneur et Sauveur cria à son Père sur la croix en disant : « Père, dans tes mains je dépose mon esprit[b] », ainsi le serviteur de ce même Christ, Étienne, tourna le regard vers son Seigneur et dit : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit[c]. » Écoute-le encore prier ainsi pour

a. Contrairement au grec (μαρτυρίου), l'arménien a « martyr » (*մարտիրոսի*) et non « martyre ».

b. Citation de Lc 23, 46.

c. Citation d'Ac 7, 59.

ceux qui le lapident quand il dit : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché[d]. » Ô quel pardon, quelle belle disposition, ô [admirable est] celui qui non seulement désirait entrer lui-même dans le Royaume, mais qui voulait aussi que les meurtriers eux-mêmes [y accédassent]. « Seigneur Jésus, dit-il, reçois mon esprit[e] » ; immédiatement, avec cette parole, il déposa l'esprit. Les anges l'accueillirent dans les cieux comme leur compagnon. Surtout, ils lançaient davantage de sons mélodieux et harmonieux d'en haut que les fils des Hébreux [ne le faisaient] d'ici-bas avec leurs jets de pierres.

d. Citation d'Ac 7, 60.

e. Citation d'Ac 7, 59.

VII. gr. Néanmoins si Étienne, ayant de la sorte mené à bien le bon combat[i], reçut l'héritage céleste, c'est sur cette couronne[ii] que furent serties sans délai toutes les pierres précieuses que sont les très divins hérauts des Évangiles[iii], après lesquels viennent les martyrs puis, à leur suite, ceux qui brillèrent de la vertu du Sauveur, surtout ceux dont la mémoire est célébrée en ce moment, resplendissant de l'abondante et éclatante beauté de la piété, je veux parler de Pierre, Jacques et Jean, qui sont les chefs de la concorde apostolique et les couronnes de la renommée de l'Église. Je ne m'écarte pas, en effet, du nom d'Étienne mais je le reprends souvent et indéfiniment, sans que ma soif en soit étanchée. En effet, ceux qui attendent la fin bienheureuse des couronnes[iv] ne sont pas rassasiés d'Étienne. Alors, s'il faut parler sincèrement, nous les régalons encore des couronnes que nous recevons d'Étienne et nous nous associons à leur commémoraison, car nous espérons être dans leur communion et y demeurer ; nous le glorifierons alors[v]. Car, lorsqu'une promesse a été confirmée, la communion dans la foi s'accroît.

i. Cf. 1 Tm 6, 12.

ii. Autre traduction, fondée sur la polysémie de Στέφανος : « sur cet Étienne ».

iii. Sont ici désignés les quatre évangélistes, Matthieu, Marc, Luc et Jean.

iv. Allusion probable à la mort des martyrs, qui méritent une couronne.

v. La leçon retenue par l'éditeur fait difficulté (καὶ συνδοξάσομεν). Une variante du *Vat. gr.* 446 semble plus convaincante : « car nous espérons y prendre part, y demeurer et être glorifié avec lui » (ἐπειδήπερ ἐλπίζομεν κοινωνεῖν καὶ μένειν, καὶ συνδοξάζεσθαι).

VII. arm. Or maintenant Étienne, ayant mené diverses luttes sur la terre, a reçu l'héritage des cieux. Après lui furent disposées dans l'ordre les pierres précieuses, l'une placée après l'autre : les prédicateurs des Évangiles divins et, parmi eux, encore, les martyrs puis, parmi ces derniers, ceux qui, ayant resplendi par leurs vertus salvifiques, ont magnifié la vie des solitaires. C'est pourquoi nous aussi, bien-aimés, nous associant à la mémoire des saints, rendons éternellement gloire à Dieu au plus haut des cieux, lui

qui a ainsi disposé toutes choses selon sa bonté et sa providence. Avec les prières et l'intercession de tous les saints, ainsi que celles de saint Étienne, que Dieu, qui vous sauve et vous protège tous, vous donne une part de l'héritage avec tous les saints dans la vie future, en Jésus-Christ, notre Seigneur, à qui reviennent la gloire pour toujours, amen.

VIII. gr. De même, mes frères, il y a pour nous des biens dont nous pouvons jouir lorsque le jour de la résurrection du Seigneur s'illumine de la mémoire des martyrs. Ce jour-là, en effet, l'illumination de la gloire de l'Évangile du Christ a particulièrement irradié nos pensées quand, faisant jaillir[i] les rayons salvifiques de la justice, elle a dissipé les ténèbres de l'impiété tout en éclairant nos âmes de la connaissance de la vérité. Quel insigne et merveilleux bienfait ! En effet, ce soleil que nous percevons par les sens, se levant dès le point du jour et inaugurant la journée par l'éclat précoce de ses rayons, couvre et enveloppe la terre de ses étincelles, mais il cèle aussi et empêche de discerner tous les chœurs des étoiles, si bien qu'il est le seul que l'on voie parcourir les voûtes célestes. Or notre Seigneur Jésus-Christ s'est levé pour nous depuis les hauteurs célestes, conformément à la prophétie qui dit à son sujet : « Quand l'astre du Levant nous a rendu visite depuis les hauteurs célestes[ii] ». Non seulement il n'a pas dissimulé les saints qui, avant sa venue, resplendirent à la manière des étoiles et furent ses précurseurs, mais il les a rendus plus brillants encore et a fait briller en même temps d'autres luminaires pour lui-même. Car les prophètes ont plus brillé après sa venue qu'ils ne l'avaient fait précédemment. En effet, alors que la prophétie était encore obscure dans les commentaires des scribes au sujet des Évangiles[iii], le Sauveur, une fois venu dans le monde, les a tous illuminés et éclaircis[iv], devenant l'accomplissement de la Loi et des Prophètes[v]. En effet, il n'est pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir[vi]. Le Sauveur, au temps de cette nouvelle grâce, a dit de lui-même : « Moi, je suis la lumière de ce monde[vii]. » La fontaine de bonté[viii], celle qui provient du bon Père, n'a pas

---

i. Le verbe grec *ἀνθέω* est ici transitif direct. Cf. Sophocles, *Greek Lexicon*, p. 168 : « To cause to sprout forth ».

ii. Lc 1, 78.

iii. Littéralement, « dans les exposés évangéliques des scribes » (*ταῖς εὐαγγελικαῖς τῶν γραμματέων ἐκθέσεσιν*). Grégoire fait probablement allusion aux commentaires des scribes sur les prophéties bibliques concernant la venue du Messie. Il pense probablement aux commentaires des rabbins sur l'Écriture.

iv. Renvoie probablement aux prophètes de l'Ancien Testament.

v. Cf. Rm 13, 10.

vi. Cf. Mt 5, 17.

vii. Citation de Jn 8, 12.

viii. La « fontaine de bonté » (*ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος*) désigne Jésus-Christ. Grégoire de Nysse emploie une expression comparable (*τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή*) dans son *Hom. in Cant.*, I (voir éd. H. Langerbeck, GNO VI, p. 16).

dédaigné partager son titre avec ses serviteurs mais il dit à ses propres disciples : « Vous, vous êtes la lumière du monde[ix] » et « Que vos œuvres brillent en présence des hommes[x] ».

ix. Citation de Mt 5, 14.

x. Citation de Mt 5, 16.

IX. gr. Mais ce que nous avons de plus important à aborder, en vue de rappeler ce qui été dit, nous l'exposerons de nouveau par la grâce du Seigneur : Jean le baptiste, appelé « lampe », fut annoncé dans les psaumes et le Seigneur rendit même témoignage à son sujet. Car tandis que le prophète, parlant au nom du Père, dit de lui dans un psaume : « J'ai préparé une lampe pour mon Christ[i] », c'est-à-dire, « c'est un serviteur et un précurseur de la lumière que j'ai préparé », le Seigneur confirme la parole du Père : « C'était celui-là, dit-il, la lampe qu'on allume[ii] ». Mais le baptiste, bien qu'il fût la lampe, était tellement réduit à l'obscurité par la présence du Seigneur, qui était le soleil de justice, qu'il brilla davantage en devenant, comme baptiste du Sauveur, à la fois son héraut et son théologien. Donc Jean, parce qu'il a illuminé la maison unique d'Israël, fut nommé « lampe ». En revanche, les apôtres du Sauveur ne furent appelés ni « lampes », ni « flambeaux », ni « étoiles » mais « luminaires », car ils ne brillent ni dans une seule région du ciel ni dans un seul coin mais ils illuminent la terre entière.

i. Citation de Ps 132 (131), 17. Le prophète mentionné est David.

ii. Citation de Jn 5, 35.

X. gr. Leurs chefs et coryphées sont Pierre, Jacques et Jean, qui sont honorés aujourd'hui en raison de leur martyre pour le Christ. Ils s'avancèrent de conserve jusqu'au terme de leur vie, mais en s'exerçant à différentes manières de martyre. Celui qui fut désigné comme chef de file et coryphée du chœur des apôtres remporta la gloire qui seyait à sa dignité, car il reçut l'honneur de souffrir de la même manière que le Sauveur. En effet, celui qui fut cloué à la croix a représenté l'image du maître comme roi (par image royale, j'entends la croix) ; sans avoir honte de souffrir ainsi, il fut glorifié par ce grand trophée. En effet, que ni lui, ni nous, ni ceux qui viendront après nous, ni personne d'autre […][i] de notre Seigneur Jésus-Christ, comme le dit aussi Paul. Ainsi, en effet, Pierre semble aussi détenir, en vertu de sa dignité, la vénérable […][ii]. Car il

i. Lacune dans le manuscrit E, pour laquelle il n'y a pas de parallèle subsistant ; l'éditeur suggère de restituer « ne se glorifie si ce n'est dans la croix seule » (*γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ*) sur la base de Ga 6, 14.

ii. Lacune dans le manuscrit ; l'éditeur suggère de restituer « crucifixion » (*τὴν σεβάσμιον ἐκείνην*

jugea approprié d'être pendu la tête en bas par ceux qui le crucifiaient car, dans sa grande piété, il ne voulait pas égaler dans sa gloire le Sauveur, lui qui fut crucifié pour toute l'humanité et qui de ses mains tendues, telles qu'elles étaient sur la croix, enlaça la terre entière.

σταύρωσιν).

XI. gr. Jacques eut le chef coupé dans sa hâte à recevoir son véritable chef, le Christ. En effet, selon l'apôtre, le Christ est le chef de l'homme, comme il est aussi le chef de l'Église tout entière[i]. Le bienheureux Jean, qui endura de nombreux et divers combats sa vie durant et qui se distingua dans toutes ses œuvres de piété […][ii] jugé, est compté dans le chœur des martyrs. Aux yeux de ses juges, son martyre est jugé non selon la façon dont sa passion s'accomplit, mais selon son désir de la subir. Or, si ceux qui ont aussi gratifié, par leur mort, les Églises d'une mémoire immortelle ont connu une telle façon de mourir, il convenait donc véritablement que fût célébrée au même moment la mémoire des hommes dont nous avons parlé, non seulement en raison de l'harmonie de leur piété mais aussi de leur égalité de rang. En effet, eux seuls ont toujours fréquenté le Seigneur et possèdent une place d'exception, en quelque sorte, par rapport au reste des apôtres, et une liberté de langage qui n'est pas conforme à la conception de l'amitié humaine mais bien au décret divin de la vérité.

i. Cf. 1 Co 11, 3 ; Ep 5, 23.

ii. « Locus obscurus » selon l'éditeur : *κενὸν μὲν εἰς ὕδωρ τοῦτο πέρας*. Le texte est manifestement corrompu.

XII. gr. Il est certain que l'on rencontre lors des plus grands des miracles seulement ceux que le Seigneur a reconnus comme les témoins les plus fidèles et les plus véridiques de ce qui se produisait. Cela vaut, par exemple, pour la vision sur la montagne ; en effet, seuls étaient présents Pierre, Jacques et Jean lorsque le Seigneur, ayant transfiguré son propre corps, le transforma en une divinité glorieuse et resplendissante. Il avait placé Moïse et Élie à ses côtés et, l'ayant couverte par une nuée de lumière, il leur révéla la grande image de sa royauté[i]. Cela est aussi vrai pour la fille de Jaïre, qu'il ressuscita alors qu'elle était morte, car il les avait pris avec lui pour qu'ils fussent des témoins oculaires du miracle qui se déroulait[ii]. Surtout — et afin que je ne passe pas mon temps à exposer les détails de chacun de ces événements —, au moment,

i. Il s'agit de l'épisode biblique de la Transfiguration (cf. Mt 17, 1-9 ; Mc 9, 2-9 ; Lc, 9, 28-36).

ii. Cf. Mc 5, 37 : Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean auprès de la fille de Jaïre.

aussi, de sa Passion salvifique, il prit avec lui les mêmes hommes et s'enhardit à leur dire, comme à des hommes de toute confiance et très sûrs : « Maintenant mon âme est troublée[iii]. » Cela, nous l'avons dit non afin de rabaisser les autres apôtres mais afin de témoigner de la vertu de ceux que l'on commémore et, s'il faut parler en ami de la vérité, pour adresser aussi un éloge commun aux apôtres. En effet, déterminer la précellence et la supériorité parmi les saints ne dépend pas de quelque estimation humaine mais du jugement et de la vérité de Dieu. Quant à nous, qui avons été jugés dignes de prendre part à la commémoraison de tels hommes, nous devons en rendre grâces, non pas autant que nous le devons (car cela est impossible) mais autant que nous le pouvons (car cela est envisageable). Les saints nous réclament ces honneurs, non pas pour gagner quelque chose en étant ainsi salués, mais pour que nous prenions part à un bienfait commun.

iii. Citation de Jn 12, 27.

XIII. gr. Je sais aussi ceci : qu'il ne faut ignorer aucun des hommes pieux, car nous célébrons la mémoire non seulement de Pierre, de Jacques et de Jean mais aussi, par la même occasion, de l'harmonie apostolique. Car, selon la vérité de nos enseignements, si l'on complète la forme d'un corps en tenant compte de l'ordre de ses membres, il appert alors que, « si un membre est glorifié, » comme le dit l'apôtre, « tous les membres sont glorifiés avec lui[i]. » Cela est particulièrement vrai dans le cas de ces hommes bienheureux et des plus accomplis, chez qui tout concourt à la vérité et dont la conduite est animée d'une même volonté et la foi d'un même accord. De la même façon qu'ils ont en partage les avantages de la piété, ils ont aussi en partage les titres de gloire qu'ils tirent de la vérité. Qui donc ne se sentirait pas béni et ne serait pas empli de l'Esprit saint s'il était jugé digne de prendre part au chœur apostolique, qui conduisit tout le monde habité à la connaissance de la vérité, qui déploya les filets de la piété sur la terre entière et tendit partout les pièges de la vérité de sorte que les apôtres, capturant l'humanité que l'impiété avait rendue farouche, la menassent à celui qui l'apprivoiserait et la sauverait ? « Leur rumeur s'est répandue par toute la terre[ii]. » Fondements de l'Église, piliers et soutiens de la vérité[iii], ils sont les sources éternellement jaillissantes du salut qui répandent un flot abondant, riche et divin, celui de l'enseignement. C'est à eux que la voix du prophète nous renvoie quand elle dit : « Puisez avec joie l'eau des sources du salut[iv] ».

i. Citation de 1 Co 12, 26.

ii. Citation de Ps 19 (18), 5.

iii. « Soutiens de la vérité » (ἑδραιώματα τῆς ἀληθείας) : expression tirée de 1 Tm 3, 15.

iv. Citation d'Es 12, 3.

XIV. gr. Pierre, le chef des apôtres est commémoré. Et puisque les autres membres de l'Église sont glorifiés avec lui, l'Église de Dieu s'en trouve affermie. Car c'est lui, selon le don qu'il a reçu du Seigneur, le rocher infrangible et très ferme sur lequel le Sauveur a édifié l'Église. Sont également commémorés Jacques et Jean qui, appelés « fils du tonnerre[i] » par le Sauveur, apportent avec eux tous les nuages chargés de pluie. Lorsque le tonnerre éclate, il est en effet nécessaire que les nuages s'amoncellent. En conséquence, il faut comprendre les nuages comme les paroles des apôtres et des prophètes qui, bien qu'elles fussent prêchées à des moments différents, n'en demeurent pas moins à l'unisson selon les lois de la piété. Car c'est d'un seul et même esprit que les charismes leur parviennent. Mais pourquoi osons-nous poursuivre l'impossible et nous efforçons-nous de rappeler dignement la vertu des apôtres ? Ce n'est pas à Simon, connu pour sa pêche, que s'adressent nos éloges distingués, mais à sa foi inébranlable et, en même temps, au ferme soutien de toute l'Église. Ce n'est pas non plus aux fils de Zébédée que nous nous adressons mais aux Boanerguès, ce qui se traduit par « fils du tonnerre[ii] ». Où donc le son insignifiant de ce discours retentira-t-il lorsque ce si grand et si formidable tonnerre résonnera aux oreilles de tous ?

i. Cf. Mc 3, 17.

ii. Cf. Mc 3, 17.

XV. gr. Ce n'est donc pas uniquement pour cette raison que, après nous être hâtés de nous acquitter des marques de considération qui sont dues aux saints, nous nous réfugions dans un silence sans danger. Nous savons fort bien que nous sommes jugés dignes de prendre part à la commémoraison des saints dans l'unique but d'imiter leurs vertus et de chercher à les égaler. Ce n'est pas par la parole que nous faisons connaître leur vie mais en conservant fidèlement à l'esprit leur conduite. Car ce qui nous désignera comme leurs authentiques disciples, ce n'est pas la routine irréfléchie, mais la piété jointe à la crainte, une vie à l'unisson de la leur et une conduite tout aussi zélée. Honores-tu la mémoire des martyrs ? Honore aussi leur esprit. Car il faut s'accorder par l'esprit pour prendre part à leur commémoraison. En effet, n'est-ce pas sur eux seuls qu'a resplendi cette illumination qu'est la connaissance de la gloire de l'Évangile du Christ[i] ? N'est-ce pas sur eux seuls qu'a été envoyée la grâce ? Ils ont en commun leurs commandements et leur conduite. Un est l'arbitre des luttes[ii], un est le trophée de la

i. Cf. 1 Co 4, 4.6.

ii. Litt. : « des peines » (τῶν πόνων). Sur Christ comme « arbitre » (ἀγωνοθέτης) des luttes des martyrs, voir Astère d'Amasée, *Homélie* XII, 8, 2 et le *Martyre de Glycérie*, 7. Glycérie, martyre sous Antonin, fait remarquer au gouverneur que les femmes sont dignes de courir aux côtés des hommes dans le stade

vérité ; puissions-nous en être tous dignes[iii], avec les prières et les intercessions des saints dont nous avons célébré la mémoire, par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui reviennent la gloire et la puissance pour les siècles des siècles. Amen.

spirituel auquel préside le « Christ agonothète » : « L'arbitre du stade spirituel, le Christ, couronne avec éclat non seulement des hommes qui luttent mais aussi des femmes qui combattent contre ton père le diable car, pour ceux qui courent, le stade de la vérité est le même » (éd. Acta SS., mai. III, p. 12 : Ὁ ἀγωνοθέτης Χριστὸς ἐν τῷ πνευματικῷ σταδίῳ οὐ μόνον ἄνδρας ἀθλοῦντας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας ἀγωνιζομένας κατὰ τοῦ πατρός σου τοῦ διαβόλου λαμπρῶς στεφανοῖ, κοινὸν γὰρ τὸ στάδιον τῆς ἀληθείας ἐπὶ τῶν τρεχόντων).

iii. En grec, οὗ γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἀξιωθῆναι : sur γίγνομαι suivi de l'infinitif, voir Blass-Debrunner, *Grammatik*, § 393, 5.

La version arabe de l'homélie BHG 1664
Édition et traduction du *Sin. ar.* 409.

Jusqu'à présent, l'homélie grecque anonyme BHG 1664 ne semblait attestée que par le manuscrit grec *Sabait.* 79, dont le texte fut édité en 1898 par A. Papadopoulos-Kerameus[1]. Pourtant, nous avons pu mettre au jour une version arabe de ce sermon dans le manuscrit *Sin. ar.* 409, f. 29^{v}-31^{v}[2]. La particularité de la version arabe, qui la distingue de l'originale grecque, est son attribution à Jean Chrysostome.

Cette traduction présente nombre de traits propres à l'arabe moyen. En outre, elle est quelquefois très littérale et difficile à rendre en français ; nous alléguerons le texte grec en note de bas de page lorsqu'il permet d'éclaircir le sens de l'arabe. Nous renverrons également aux ouvrages spécialisés de G. Graf et J. Blau pour les quelques traits grammaticaux propres à l'arabe moyen qui sont attestés dans cette homélie[3]. Nous avons édité fidèlement le texte arabe avec ses particularités orthographiques et morphologiques ; la normalisation de l'orthographe s'est limitée aux deux points du *yā* (pour le distinguer du *'alif maqṣūra*) et du *tā marbūṭa*.

Conspectus siglorum

{اجل} mot ou lettre superflu en raison d'une dittographie

[ج] restitution d'une lettre ou d'un mot

⁂

1. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 71-73.

2. Cf. le catalogue de M. Dunlop Gibson : M. Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, Londres, C. J. Clay and sons, 1894 (SS 3), p. 75-76.

3. G. Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des vulgär-Arabisch*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905 ; J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South Palestinian Texts from the First Millenium*, 3 vol., Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1966-1967 (CSCO 267, 276, 279).

Édition

(f. 29^{v}) بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد

مديح لابينا القديس يوحنا فم الذهب في القديس اسطفان اول الشهدا واول الشمامسة بارك يا رب

1. كل الشهدا يستوجبون الاكرام فاما اسطفان فيستحقه اكثر وازيد[4] لان الذين بعد اسطفان الى اسطفان نظروا. فاما اسطفان فالى ايسوع وحده ابصر. ولين[5] كان الانبيا قد صاروا قديمًا شهدا لكنهم ما ماتوا من اجل {اجل} المصلوب. ولين كانوا قد تقدموا فعرفوه الا ان[6] الجهاد بعد الالم نوع اخر هو. فاسطفان اولًا. لانه بعد الرب حطم مواكب المضادين اولًا. لانه عبر على اثار السبت اولًا. لانه اول انسان لعب بالموت. ولين كان يسوع قد امر بهذا. وهو غلب الموت لانه لم يزل الاهًا. والناس محتاجون ان يومروا ليامروا مساوييهم[7] في العبودية. فاولًا الملك الاله تسلح على الموت اولًا والجندي الشجاع تدجج ثانيًا لا ليلا[8] يموت بل لكي اذا مات يحيا. اولًا انه اول من (f. 30^{r}) انتصب لجفاوة[9] اليهود. اولًا انه اول من وبخ جهلهم. اولًا لانه عرفهم انهم انفقوا الدراهم باطلًا. فباطلًا عن التي اعطوها للدافع. وباطلًا عن الذي دفعو{ها}ها الى الجند. فاعطوها للدافع لكيما يقتلوا واعطوها للجند لينكروا القيامة فثلبهم عن اخذ وعن اعطاء. اما ثلبه عن الاعطاء فمن اجل التي دفعوها الى يهوذا. فاما تهجينه عن الاخذ فعن الكرامة التي اخذوها. وايضًا عن امور يوسف فالذين يعرفون الكتب يفهمون المكتوبة.

2. هذا الرجل هتف في اذان الضالين ان المصلوب حي ولست ابصره الان على الصليب بل بمجد في يمين الاب. سمع المحاربون وانما {وجع} وجع الضمایر. هذا الانسان ارى مساوييه في العبودية بابًا حسنًا. اوضح ان الموت من ذلك للناس لعبًا لان شوكته كُسرت ولان قوة الخطية قد أُسقطت لان اللعنة قد طُفيت لان الملك عُلي حيًا. والحي يفعل. واذا كان غاليًا بالشوق. لما كان في الجسد بحال مشملًا صورة ملاكية. بقول الكتاب ان الجلوس اذ حدجوه رنوا فابصروا وجهه كوجه ملاك. لامن[10] يجد ان يخدم ايسوع الذي تخدمه الملايكة. فواجب ان تحال صورته الى رتبة ذوي الخدمة اي الملايكة. ابصر الذي اشتاق اليه. وما ابصره الذين اضطهدوه. لان من يشا يرى ايسوع. فاما الغير

4. Sur وازيد en fonction adverbiale, voir Graf, *Der Sprachgebrauch*, p. 95.

5. Sur la graphie لين pour لِأَن, voir Blau, *Grammar*, p. 96.

6. Sur la conjonction إِلَّا أَن (« cependant, mais » ; gr. ἀλλά), voir Blau, *Grammar*, p. 597-598.

7. En arabe classique la forme attendue est مساويهم ; sur la terminaison *-yīn* au lieu de *-īn*, voir Blau, *Grammar*, p. 199-200.

8. Autre graphie pour لِئَلَّا (traduit le grec ἵνα μὴ).

9. La graphie جفوة est plus courante.

10. Cette forme résulte probablement de la fusion de لان et مَن (cf. gr. ὁ γὰρ)

مستحقين واذ كان حاضرًا فما ابصروه. ما كانوا مستحقين ان يعاينوا المنبعث وعلى حسب ظني ان لهذا الغرض لم يوثر المخلص ان يخاطبهم بعد انبعاثه لانهم اضاعوا النور ولانهم سدوا الينبوع. هم سدوا لكن ذلك الينبوع (f. 30^{v}) فُتح للامم.

3. وقف اسطفان في الوسط متنفسًا القتل. فعدد لهم الامور العتيقة. لكي يريهم انه يعرف تلك الامور. وهذه من اولايك تعلمها فدعاهم آباء واخوة. اذا ذكرتم الافعال فقد عرفتم امور اولايك. قال ايها الرجال يا ابابي[11] واخوتي اسمعوا. وضع لهم الاشيا التي وعد الله بها ابراهيم. ليصدقوا اذا ذكرهم بآلآبا الصديقين بيوسف ليوبخ ويوضح ان هاولاي الاولاد لاولايك الابا اولايك. فعلوا الامور وانتم فعلتموها. فقديمًا اخذوا مثقالًا. الرسم الابوي. فاعطاها وهولا[12] ليهوذا. ذكر لموسى[13] فقال ان الله اقامه عليكم رييسًا[14]. وذكر داوود فليذكروا من نسل داوود. قال سليمان بنا[15] له بيتًا. لان بالبيت كانت مفاخرتهم. ولم يغفل الموبخ هذا. ان الله ما يسكن في المعمولة بالايدي. واشياء كثيرة عددها لتوبيخهم. انتم دائمًا تقاومون الروح القدس. قد قتلتم السابقين فليس مستعظماً لكم لانكم ما سمعتم من الذي ورد اليكم لخلاصكم. الذين تقدموا بالانذار جحدتموهم وانكرتم المقبل اليكم.

4. واذ قال هذا رفع ناظره الى السما الى حيث المشوق فالى هناك تنظر العين. هتف الباصر الى الذين لم يبصروا. لان المشوق اليه فتح له السماوات ولم يكفف اولًا قبل ان يثبت امر المشوق. فقال ها انا ارى ابن الانسان الذي تعرفونه انتم انسانًا. انا هوذا اراه في يمين الاب الذي علقتموه انتم على خشبة. ها انا اراه في اليمين الابوية الذي دفعتموه انتم الى الموت. ها انا ابصره حيًا. الذي اقمتموه امام الوالي. انا هوذ[ا] اراه واقفًا من يمين الاب. فسدوا (f. 31^{r}) اذانهم مستعفيين من الاستماع. وغمّضوا عيونهم لانهم ما كانوا مستحقين النور البهي الجمال. طفقوا يبصرون الحجارة. واحتسبوا رميها هاهنا مثل امور مستلذة. لم يستشعر القتلة فعلة سؤًا بل اعتقدهم محسنين اليه. لانه لم يتبصر الى الكاين بل ابصر كمال اختيار. نيته اثر ان ينحل ويكون مع المسيح. وبغير مشيتهم يحسنون الى الى الادنى منهم[16]. ان الله خير لانه يمهل[17] متانيًا. كما صُنعت بايسوع سوًا. فاحتمل ذلك الله

---

11. Sur cette graphie ابابي, avec deux *yā*, voir Blau, *Grammar*, p. 92.

12. Sur la graphie des adjectifs démonstratifs هـــولا ,هـــاولاي et اولايـــك en arabe chrétien, voir Blau, *Grammar*, p. 136-138.

13. Sur la préposition لِ introduisant un objet direct, voir Blau, *Grammar*, p. 413-419.

14. Sur l'effacement du *hamza* dans le mot *ra'īs* et la graphie conséquente *rayīs*, voir Blau, *Grammar* CSCO 267, p. 93-94.

15. Sur le *'alif maqṣūra* représenté par un *'alif* en fin de mot, voir Blau, *Grammar*, p. 81-83.

16. الى الادنى منهم : pour ce passage, le manuscrit, qui a المودانهم, est manifestement corrompu. La correction que nous proposons est probable mais n'est pas assurée. Tout du moins, elle correspondrait bien au grec τοὺς ὑπ' αὐτους. Nous devons remercier Charbel Nassif pour cette heureuse suggestion.

17. Le manuscruit a يمهى, mais il semble qu'il faille corriger en يمهل, ce qui correspondrait parfaitement à

حسنًا. رموه بالحجارة مجدين ان يميتوه. فرجموه وطرحوه ظانين انهم يدفعوه الى البلى. فمنحه من لا يُبلى. وليسوا[18] هم عدم البلى. رموا الحجارة. لا مثل هذا المايت. بمقدار ما كان العشق يجعله صحيحًا ففرح المومن حسنًا بتواتر رمي الحجارة. ناظرًا {الى} الى الثواب. وقايلًا الفاظ داوود. بماذا اكافي الرب عن كل ما اعطاني. احتسب البغي تجارة حسنة. قام الملك وحده ليكلل اسطفان. قام القدوس ليستقبل المشتاق والمشتاق ربح المشوق اليه. كما انك اذا فتحت عينيك بالضو. وان غمضتها فانت تعدم ذلك النور. فتعزوا[19] فيما بعد.

5. فان اسطفان يتشفع عنا. وان تباطينا[20]. لانه ان كان يتشفع من الذين رجموه فما يتشفع عن الذين يكرموه. فلنكرمن الان الشهدا. وان كنا ما نصل الى اكرامهم بواجبه. ومع هذا فلنكرمهم بحسب طاقتنا. لان من لا يكرم الشهدا فسيخجل اذا حصل بين الشهدا. فان كنت ما تحتاج شفعًا فلا تستقبل اكرامًا. وان كنا محتاجين فكيف لا نكرم (f. 31^{v}) الشهدا لنُقبل بصلواتهم في مظال[21] القديسين. فكم قوم أُستقبلوا في اكرام الشهدا. فمضوا شهدا. وان لم يحضر الفعل فيجزي اختيار النية. الشاهد من يشتهي الشهادة. لان المريد فله الفعل مع الارادة. فلنكرمن كلنا اذًا الشهدا. لنمجد بهم الواضع الجهاد لان من يكرم العبد يكرم السيد ويرضيه. الذي له المجد والسبح والوقار والعظمة الى الدهور كلها امين.

اليوم السادس من هذا الشهر

⁂

---

la leçon μακροθυμεῖ du texte grec.

18. Ms. : ولنسبوا. Le mot semble corrompu et la correction en وليسوا est d'autant plus probable qu'elle correspondrait très bien au οὐκ αὐτοί du texte grec.

19. Au regard du grec (παραμυθεῖτε), cette forme pourrait être interprétée comme un impératif pluriel masculin de cinquième forme, avec assimilation des deux consonnes géminées (pour ce trait morphologique, bien attesté en arabe moyen, voir Graf, *Der Sprachgebrauch*, p. 17-18).

20. Verbe de la racine بطأ. Sur le glissement d'une racine *tertiae hamzatae* à une racine *tertiae yā*, voir Blau, *Grammar*, p. 176-178.

21. Au regard du grec (σκηναῖς), il semblerait que مظال soit un pluriel de مظلّ, même si la forme la plus courante est مظلّات (voir Dozy, *Supplément*, II, p. 84).

Traduction

(f. 29v) Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, un seul Dieu.

Éloge de notre père saint Jean Chrysostome au sujet de saint Étienne, premier des martyrs et premier des diacres. Seigneur, bénis-nous !

1. Il est digne de combler d'honneur tous les martyrs, mais Étienne le mérite davantage et à plus forte raison. En effet, ceux qui sont venus après Étienne ont regardé Étienne. Mais Étienne a porté ses regards sur Jésus seul. Bien que les prophètes fussent devenus jadis des martyrs, ils ne moururent pas pour le crucifié. En effet, ils l'avaient connu à l'avance ; toutefois, le combat, après la Passion, est d'un tout autre genre[22]. Mais c'est Étienne qui fut le premier. En effet, il fut le premier, après le Seigneur, à écraser les hordes des ennemis. Il fut le premier à marcher dans les pas du sabbat (?)[23]. Il fut le premier homme à se jouer de la mort car Jésus le lui avait ordonné, lui qui avait vaincu la mort car il est Dieu. Les gens ont besoin de recevoir des ordres afin qu'ils donnent des ordres à leurs compagnons de servitude[24]. En premier, le roi, à savoir Dieu, s'est armé contre la mort puis, en second, le vaillant soldat s'est couvert d'une armure, non pas pour échapper à la mort mais, s'il venait à mourir, afin de vivre. Il fut le premier à (f. 30r) se dresser contre l'iniquité des juifs[25]. Il fut le premier à les blâmer pour leur ignorance. Il fut le premier à leur faire savoir qu'ils avaient dépensé leur argent en vain. Cet argent était inutile pour le traître[26] à qui ils l'avaient donné, inutile pour les soldats[27] à qui ils l'avaient remis. Tandis qu'ils en avaient donné au traître pour qu'on le tuât, on en donna aux soldats afin qu'on niât la résurrection[28] ; il leur reprocha vertement d'en avoir pris et d'en avoir donné. Le reproche qu'il leur adressa au sujet de l'argent donné

22. L'auteur déclare que les prophètes ont bien eu une prescience de Jésus en prophétisant à son sujet. Cependant, leur mort ne peut être comparée à la mort de ceux qui ont été martyrisés après la Passion de Jésus-Christ.

23. La forme سبت est problématique. Le texte grec a ici le mot δεσπότου. Devrait-on la corriger en سيد, « Seigneur » ? On peut peut-être également y voir une déformation de l'arabe اسباد, translittération du grec δεσπότης, que l'on retrouve dans certaines formules liturgiques (cf. G. Graf, *Verzeichnis*, p. 7).

24. مساوييهم في العبودية traduit ici le grec ὁμοδούλους.

25. Le sujet est ici Jésus, comme pour la suite du passage.

26. L'arabe دافع, « celui qui pousse, qui livre », correspond au grec προδότης. Il s'agit d'une allusion à Judas (cf. Mt 26, 15 ; Mc 14, 11 ; Lc 22, 5).

27. Référence à Mt 28, 11-15, où les anciens demandent aux soldats, moyennant une somme d'argent, de garder le tombeau vide de Jésus et de faire circuler le bruit que ce sont ses disciples qui ont dérobé sa dépouille.

28. Ce passage fait probablement référence à Ac 6, 11-12, où il est dit que des gens ont été subornés pour accuser Étienne.

concernait le fait qu'ils l'avaient remis à Judas. Quant à son invective au sujet de l'argent pris, elle visait le prestige qu'ils en tirèrent. Mais ceux qui connaissent l'histoire de Joseph dans les Écritures comprennent bien ce qui vient d'être écrit.

2. Cet homme[29] cria aux oreilles des égarés : « Le crucifié est vivant ! Je ne le vois pas maintenant sur la croix mais dans la gloire, à la droite du Père ». Les belligérants l'entendirent et leur esprit en fut douloureusement affecté. Cet homme montra à ses compagnons de servitude une belle porte. Il leur expliqua que la mort, désormais, n'est qu'une plaisanterie car l'aiguillon s'est brisé, car la force du péché s'est effondrée, car la malédiction a péri, car le roi fut élevé vivant. C'est en vivant qu'il agit. Alors qu'il bouillait de désir, tandis qu'il était dans son corps, il assuma sans délai un aspect angélique. L'Écriture dit ainsi : « Ceux qui étaient assis, lorsqu'ils le regardèrent attentivement et le fixèrent, virent que son visage était comme le visage d'un ange[30]. » L'aspect de quiconque s'efforce de servir Jésus, lui que servent les anges, doit se changer conformément à la dignité de ceux qui assurent le service, autrement dit celui des anges. Celui qui le désirait le vit alors que ceux que l'avaient maltraité ne le virent pas. Car qui le désire peut voir Jésus. Les indignes ne le virent pas alors même qu'il était présent. Ils ne furent pas dignes de voir le ressuscité de leurs propres yeux. À mon avis, le Sauveur jugea préférable, de manière délibérée, de ne pas leur adresser la parole après sa résurrection, car ils avaient perdu la lumière et obstrué la source. Ils l'avaient certes bouchée, mais cette source (f. 30^{v}) fut ouverte pour les nations.

3. Étienne se tenait au milieu de ceux qui respiraient le meurtre[31]. Il leur raconta les événements des temps anciens[32] afin de leur montrer qu'il les connaissait et qu'il les avait appris d'eux. Il les interpella : « Pères et frères[33] ! » Si vous vous souvenez des *Actes*, vous savez ce qu'il en est. Il dit : « Hommes, pères et frères, écoutez[34] ! » Il leur exposa les choses que Dieu avait promises à Abraham afin qu'ils aient foi et, après leur avoir évoqué le souvenir des pères qui furent fidèles[35] à Joseph, afin de les réprimander et de

29. Il s'agit d'Étienne.

30. Citation d'Ac 6, 15.

31. La syntaxe de l'arabe est problématique : وقف اسطفان في الوسط متنفسًا القتل. Le phrase signifie littéralement : « Étienne se tenait au milieu, respirant le meurtre ». Au regard du grec (*εἱστήκει Στέφανος εἰς μέσον πνεόντων φόνον*), on s'attendrait à avoir plutôt وقف اسطفان في وسط متنفسي القتل. Nous traduisons en supposant une corruption de l'arabe et en suivant le grec.

32. الامور العتيقة (gr. *τὰ παλαιά*) fait référence aux histoires de l'Ancien Testament, qu'expose Étienne dans son discours (cf. Ac 7, 2-53)

33. Cf. Ac 7, 2.

34. Cf. Ac 7, 2.

35. Il y a une corruption dans le texte grec : *ὑπομνήσας τῶν ζητούντων πατέρων ἐν* Ἰωσήφ (« leur ayant rappelé les pères qui cherchaient en Joseph »). Mais en corrigeant *ζητούντων* en *ζηλούντων* (« étant jaloux »), le texte devient compréhensible et correspond fidèlement au texte d'Ac 7, 9. Le traducteur, face à un texte grec qu'il ne comprenait pas, a rendu *ζητούντων* par الصديقين (« fidèles, véridiques »), à défaut d'une

leur expliquer qu'ils étaient les enfants de ces pères-là : « Ils ont fait cela et vous avez fait de même[36] ! » Jadis, ils avaient pris une pièce d'or[37], le type des pères[38], et ils la donnèrent aussi à Judas. Il rappela Moïse et leur dit : « Dieu l'avait établi chef sur vous[39]. » Il rappela David de sorte qu'ils se souviennent qu'ils étaient de la postérité de David[40]. Il dit : « Salomon lui construisit une maison[41]. » En effet, ils tiraient gloire de cette maison. Mais celui qui adressait ses réprimandes n'omit pas de dire cela : « Dieu n'habite pas dans les constructions faites de mains d'homme[42]. » Il raconta bien d'autres choses en vue de les accabler : « Toujours vous résistez à l'Esprit saint. Vous avez tué ceux qui vont ont précédés. Mais cela avait peu d'importance pour vous, car vous n'avez pas écouté celui qui est venu auprès de vous pour vous sauver. Ceux qui, précédemment, étaient venus pour vous avertir, vous les avez reniés ; celui qui venait vers vous, vous l'avez rejeté. »

4. Quand il eut dit cela, il leva le regard au ciel ; vers le lieu où est celui qui est désiré, vers là également regarde l'œil[43]. Celui qui voyait cria à ceux qui ne virent pas. En effet, celui qu'il désirait lui ouvrit les cieux. Il ne s'arrêta pas avant d'avoir affirmé, tout d'abord, ce qu'il en était au sujet de celui qu'il désirait. Il dit : « Voici, je vois le Fils de l'homme, dont vous savez qu'il est un homme. Voici, je le vois à la droite du Père, celui que vous avez pendu au bois. Voici, je le vois à la droite du Père, celui que vous avez livré à la mort. Voici, je le vois vivant, celui que vous avez placé devant le gouverneur. Voici, je le vois debout à la droite du Père[44]. » Ils se bouchèrent (f. 31^{r}) les oreilles afin de se dispenser de l'écouter. Ils fermèrent les yeux car ils n'étaient pas dignes de cette lumière d'une beauté éclatante. Ils commencèrent à regarder (?)[45] les pierres. Ils considéraient leurs jets comme quelque chose de délectable. Il[46] ne craignait pas leur meurtre comme quelque chose de mauvais, mais il croyait qu'ils agissaient noblement

---

meilleure traduction.

36. Citation partielle d'Ac 7, 51.

37. Un *miṯqāl* désigne une pièce d'or ou bien un poids équivalent à trois septièmes de dirham. Le grec a τριάκοντα ἀργυρίων.

38. الرسم الابوي (gr. τὸν τύπον τὸν πατρικόν) : l'expression signifie que l'argent que les frères de Joseph, les patriarches, obtinrent de sa vente est le type, la préfiguration, de la somme d'argent remise à Judas pour la trahison de Jésus.

39. Citation inspirée d'Ac 7, 27.35.

40. Cf. Jn 7, 42.

41. Citation d'Ac 7, 47. Il s'agit du Temple de Jérusalem.

42. Citation d'Ac 7, 48.

43. Le grec dit : « Car là où est le désir, là aussi est l'œil » (ὅπου γὰρ ὁ πόθος, ἐκεῖ καὶ ὁ ὀφθαλμός).

44. Citation amplifiée et remaniée d'Ac 7, 56.

45. Le manuscrit a la leçon ييصرون, qui ne fait guère sens. On attendrait يرمون pour le grec βάλλειν.

46. On change de sujet ; c'est maintenant d'Étienne qu'il est question.

envers lui. En effet, il ne portait pas ses regards sur ce qui se passait mais sur l'accomplissement de son choix. Son intention était, après être parti, d'être avec le Christ. Involontairement, ils faisaient du bien à celui qui était plus humble qu'eux[47]. En effet, Dieu est bon car il est patient et agit avec douceur. Quand[48] Jésus fut mal traité, Dieu le supporta aussi avec bonté. Ils jetèrent des pierres, s'efforçant de le mettre à mort. Ils le lapidèrent et l'expulsèrent, pensant qu'ils l'avaient livré à la corruption[49]. Mais c'est celui qui ne se corrompt pas qui le gratifia de l'incorruptibilité, et non pas eux. Ils jetèrent les pierres. Mais il n'était pas à ce point mort dans la mesure où l'amour le rendait vigoureux[50]. Alors le croyant se réjouit vivement du jet ininterrompu des pierres, regardant sa récompense et prononçant la parole de David : « Comment rendrai-je au Seigneur tout ce qu'il m'a donné[51] ? » Il considérait l'injustice subie comme un excellent commerce[52]. C'est le roi seul qui se leva pour couronner Étienne. Le Très-saint se leva pour aller au devant de celui qui le désirait, et celui qui désirait rétribua celui qui était l'objet de son désir. C'est comme lorsque tu ouvres les yeux à la lumière et, lorsque tu les fermes, la lumière te manque. Mais prenez courage pour la suite !

5. Étienne intercède pour nous même si nous lambinons ! Car s'il a intercédé pour ceux qui le lapidaient, il n'a pas intercédé pour ceux qui l'honoraient. Honorons donc maintenant les martyrs ! Si nous n'arrivons pas à leur décerner l'honneur qui leur est dû, alors, malgré cela, honorons-les autant que nous le pouvons. Car celui qui n'honore pas les martyrs aura honte s'il se trouve parmi les martyrs. Si tu n'as pas besoin d'intercession, alors tu ne recevras aucun honneur. Mais si nous en avons besoin, comment ne pourrions-nous pas honorer (f. 31^{v}) les martyrs si nous voulons être admis, grâce à leurs prières, dans les demeures des saints ? Nombreux sont ceux qui furent reçus dans l'honneur des martyrs et nous quittèrent comme martyrs ! Mais si l'acte n'a pas lieu, alors l'intention le compense. Le martyr est celui qui aspire au martyre, car celui qui le veut possède déjà l'acte avec sa volonté. Honorons dons, nous tous, les martyrs afin que nous glorifions, par eux, celui qui a inauguré le combat. Car celui qui

47. « Celui qui est plus humble qu'eux » (الى الادنى منهم) : cette traduction repose sur une correction du manuscrit.

48. Sur كما comme conjonction temporelle, voir Blau, *Grammar*, p. 587-588.

49. Cf. Ac 7, 58.

50. La syntaxe maladroite de l'arabe résulte d'une traduction très littérale du grec Ἔβαλλον λίθους οὐ τοσοῦτο νεκρούς, ὅσον ὁ πόθος ἐρώννυεν. Pour l'arabe مثل هذا dans le sens de « tant que, tel que » (gr. τοσοῦτος, τοιοῦτος), voir Graf, *Der Sprachgebrauch*, p. 48 et Blau, *Grammar*, p. 604.

51. Citation de Ps 116 (114-115), 12.

52. L'arabe conserve probablement la leçon originale, qui a disparu en grec. L'arabe تجارة reflète la leçon ἐμπορίαν qui, dans la tradition manuscrite grecque, est devenue εὐπορίαν.

honore le serviteur honore le Seigneur et le satisfait, lui à qui reviennent la gloire, la louange, la dignité et la majesté pour tous les siècles, amen.

Le sixième jour de ce mois.

L'*ENCOMIUM* COPTE DU PSEUDO-THÉODOSE DE JÉRUSALEM

(BHO 1093 - CANT 302 - CLAVIS COPTICA 0491)

Nous avons édité le texte copte du pseudo-Théodose de Jérusalem à partir de tous les manuscrits fragmentaires connus, issus pour la plupart d'un seul et même codex copié au Monastère Blanc, le MONB.NO[1], à l'exception des manuscrits de la collection A10 et A11 de H. Thompson. Nous avons eu recours, également, aux éditions existantes. Voici la séquence des fragments édités et traduits, avec la pagination des feuillets quand celle-ci a été préservée :

1a) pp. ? / ? : Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) ; Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3[2] (= cat. P. BUZI et A. BAUSI n°14, 3)

1b) pp. ? / ? : Thompson A10 ; A11[3]

2) pp. 55-58 : Le Caire CGC 9234, fol. 2 et 3[4] (= cat. E. W. CRUM 8018a-b)

3) pp. 61 / 62 : Vat. Borgia copte 109, cassetta 25, fasc. 123 (= cat. G. ZŒGA n°CXXIII), fol. 1[5]

1. Voir A. SUCIU, « À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc », VC 65 (2011), p. 194-198 ; A. SUCIU, « The Question of the Authorship of the *Historia Stephani Protomartyris* (*BHO* 1093; *CANT* 302; *Clavis coptica* 0491): Theodosius of Jerusalem, Abba Isaiah, the Monk Romanus and Peter the Iberian », AnBoll 134 (2016), p. 279. Pour une étude historique et philologique de cette homélie, voir notre chapitre 4, supra p. 220-237.

2. Éditions : P. BUZI et A. BAUSI (éds), *Coptic Manuscripts 7: the Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, part 4: Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery with two Documents from Thebes and two Old-Nubian Manuscripts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014 (VOHD 21.7), p. 179 (l'édition de P. Buzi est partielle) ; A. SUCIU, « The Question of the Authorship... », p. 289-290.

3. Éditions : S. ULJAS, « Lost Coptic Texts from Herbert Thompson Papers, I: 'The Acts of Stephen' », JCS 17 (2015), p. 185-186 ; A. SUCIU, « The Question of the Authorship... », p. 289-290.

4. Édition : H. MUNIER, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Manuscrits coptes*, le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916, p. 32-35.

5. Édition : I. GUIDI , « Frammenti Copti, N°CXXIII, » *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1[er] semestre, p. 50-51.

4) pp. [63 / 64][6] : Le Caire CGC 9234, fol. 1[7]

5) pp. 65 / 66 : Vat. Borgia copte 109, cassetta 25, fasc. 123 (= cat. G. Zœga n°CXXIII), fol. 2[8]

÷

6) pp. ? / ? : Le Caire CGC 9234, fol. 4[9]

7) pp. 95 / 96 : Vienne Papyrussammlung K 9492

Nous avons également jugé utile d'éditer et de traduire le fragment BL Or. 6954 (51), qui, bien que relevant d'une autre œuvre, semble faire référence à l'invention des reliques de saint Étienne. Il apparaîtra comme le texte n° 8 ci-dessous :

8) BL Or. 6954 (51), pp. [3]/4[10]

Le texte est disposé sur deux colonnes, d'une longueur de 23 à 26 lettres chacune. Seul le titre de l'œuvre, conservé dans le Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) et le Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3, est écrit sur la largeur entière du feuillet. Chaque paragraphe débute par une lettrine d'une hauteur de quatre lignes, surmontée d'un obèle (÷). La notation de la pagination (en haut à droite sur le recto, en haut à gauche sur le verso) est caractérisée par la présence d'une paire de lignes placée au-dessus et en dessous du chiffre, qui est lui-même encadré à droite et à gauche par un point. Enfin, on notera que la décoration, très sobre, se distingue par quelques petites illustrations florales et animales[11].

Pour établir notre texte, nous nous sommes inspiré des principes d'édition de W. Till dans ses *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*[12]. Nous avons ainsi tenté de reproduire, le plus fidèlement possible, l'orthographe du manuscrit, notamment

6. Concernant la pagination restituée de ce folio, voir J. Horn, « Der erste Märtyrer... », p. 54, n. 44. H. Munier a en effet confondu le recto et le verso, si bien que la suite de la page 62 du Borgia 109 est le verso du folio 1 du CGC 9234 (H. Munier, *Catalogue général*..., p. 32).

7. H. Munier, *Catalogue général*..., p. 31-32.

8. Édition : I. Guidi , « Frammenti Copti... », p. 51-52.

9. H. Munier, *Catalogue général*..., p. 36.

10. Éditions : S. Uljas, « Lost Coptic Texts... », p. 209 (édition très lacunaire).

11. Pour un aperçu du style graphique des *codices* produits au Monastère Blanc, voir les fac-similés dans H. Hyvernat, *Album de paléographie copte*, Osnabrück, Otto Zeller Verlag, ²1972, pl. XII, 2 ; E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium*, Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1914, pl. 72 ; W. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, I, Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1935 (OCA 102), pl. 3. Cf. le commentaire d'A. Suciu, « À propos de la datation... », p. 193.

12. W. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, 2 vol., Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1935-1936 (OCA 102, 108).

l'emploi différencié du tréma et du circonflexe pour l'*iota*[13] et le placement de la supralinéaire. En revanche, nous n'avons pas reproduit les lettrines ni les obèles, qui signalent le début de chaque paragraphe. Un usage particulier de l'obèle est lorsqu'il note un ⲛ final en bout de ligne, comme ⲡⲁⲥⲟ, pour ⲡⲁⲥⲟⲛ ; nous avons, dans ces quelques cas, normalisé l'orthographe. En revanche, nous reproduirons soigneusement les signes de ponctuation de phrase, notamment les points, les tirets et les obèles marquant une pause. Comme W. Till, nous avons opté pour une édition continue (*fortlaufend*) du texte copte, plutôt qu'une édition sur deux colonnes reproduisant la disposition des feuillets manuscrits. En revanche, pour le Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) et le Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3, extrêmement lacunaires, nous avons privilégié une édition sur deux colonnes afin de permettre une meilleure lisibilité. Nous avons également indiqué dans le texte édité le recto et le verso du feuillet, ainsi que les changements de colonne. Notre édition s'appuie sur tous les témoins manuscrits à disposition. Nous commenterons et discuterons, dans les notes infrapaginales, les choix divergents des autres éditeurs.

⁂

Conspectus siglorum

‖	changement de colonne
[ⲁ]	restitution d'une lacune du manuscrit
[ ]	lettre lacunaire qui ne peut être restituée
[…]	lacune, plus ou moins importante, qui ne peut être restituée
?	restitution incertaine
( )	indique une ou des lettres supplémentaires possibles dans une restitution
±	nombre approximatif de lettres ou de lignes manquantes
< >	lettre omise par le copiste mais qui doit être supplée
ⲁ̣	lettre difficilement lisible
vacat	blanc laissé par le copiste

13. À ce propos, voir l'article de H. Quecke, « Zur Schreibung von i/j in der koptischen Buchschrift », dans F. de Cenival et alii (éds), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, I, Göttingen, F. Junge, 1984, p. 289-326.

Édition de BHO 1093

1a) pp. ? / ? : Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) ; Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3[14]

col. 1[r]		col. 2[r]
[± 3-4 lignes]		
[…]		[…] ⲧ̣ⲏⲣⲟⲩ ⲛ̣
[…]		[…ⲉ]ⲁⲙⲏⲛ[15] ·

[ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲁⲩⲧⲁⲩⲟⲩ ⲛ]ⲉ̣ⲓ̈ ⲡⲉⲁⲅⲓ̈ⲟⲥ[16]

[ⲑⲉⲱⲇⲟⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥ]ⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲑⲓ̈

[(ⲉ)ⲗⲏⲙ[17] ⲉⲡⲁⲑⲗⲟⲫⲟ]ⲣⲟⲩ̣[18] [ⲙⲛ[?]] ⲡⲁⲣⲭⲏⲇⲓ̈

[ⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫ]ⲁⲛⲟⲥ ⲡ̣ⲣⲙ [ⲛ]ⲧⲉⲓ̈ⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ

[ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲑⲓ(ⲉ)ⲗⲏⲙ[?] ⲉⲁ]ⲩⲧⲁⲩⲟ ⲛⲛⲟⲉ̣ⲙ ⲙ̣ⲛ

[ⲛⲉⲱⲡⲏⲣⲉ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧ]ⲉ̣ ⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲓ̈ⲧⲟⲉ̣

[ⲧⲩ (ⲛⲧ)ⲁⲩⲧⲁⲟⲩⲉ ⲡⲉⲓ]ⲉⲅⲕⲱⲙⲓ̈ⲟⲛ ⲇⲉ ⲙ

[ⲡⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲩ(ⲉ)ⲣⲡ]ⲙ̣ⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲉ

[ⲥⲟⲩ…[19] ⲡⲉ ⲙ]ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲡⲱⲡⲉ ⲉⲣⲉ

---

14. Chaque ligne compte une moyenne de 23-26 lettres.

15. Ces deux mots lignes restantes appartiennent à la fin de l'œuvre précédente ; un bandeau orné sépare le texte précédent du début de BHO 1093.

16. Cette partie du texte, qui contient le titre et l'auteur, est ici écrite en une seule colonne.

17. La restitution de l'abréviation ⲑⲓ̈[(ⲉ)ⲗⲏⲙ] pour « Jérusalem », peu fréquente, s'appuie sur le témoignage du fol. 4[v] de CGC 9234. Cf. M. É. Porcher, « Analyse des manuscrits coptes 131[1-8] de la Bibliothèque nationale avec indications des textes bibliques (suite et fin) », *Revue d'égyptologie* 2 (1936), p. 99, qui propose également la restitution ⲑⲓ̈[ⲗⲏⲙ].

18. La préposition ⲉ dans ⲉⲡⲁⲑⲗⲟⲫⲟ]ⲣⲟⲩ̣ pourrait dépendre d'un verbe ⲧⲁⲟⲩⲟ dans la lacune précédant […ⲛ]ⲉ̣ⲓ̈ ⲡⲉⲁⲅⲓ̈ⲟⲥ, deux lignes au-dessus. Ceci est confirmé par le manuscrit Thompson A11, qui a ⲉⲁⲩ]ⲧ̣ⲁⲩⲟⲩ.

19. Dans la lacune figurait un nombre indiquant le jour du mois.

[ⲡⲗⲁⲟⲥ[20] ⲥⲱⲟⲩ]ⲯ ⲉⲯⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ

[ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲕ[?]]ⲟⲧⲩ ⲛⲁⲩ · ⲯⲛ ⲟⲩⲉⲓ̈

[ⲣⲏⲏⲛ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲯⲁ]ⲙⲏⲛ ·· ——— ·· ———

| col. 1r |

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

| col. 2r |

[ⲉϯ]ⲙⲙⲟⲩ ⲡⲁⲕⲉ

[ⲇⲓⲁ]ⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲁⲫⲱ

[ⲡⲉ ⲙ]ⲙⲁⲩ ·· ———

[ⲛⲧⲟ]ⲕ ⲅⲁⲣ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ

[ⲱ ⲡ]ⲯⲁⲅⲓ̈ⲟⲥ ⲥⲧⲉ

[ⲫⲁⲛⲟ]ⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁ

[ⲡⲥⲱ]ⲧⲏⲣ ϫⲟⲟⲥ

[ⲉⲧⲃⲏⲏ]ⲧⲕ *vacat* ⲁⲕ

[…]

[ⲫⲱⲡⲉ] ⲅⲁⲣ ⲛⲇⲓ̈ⲁ

| col. 1v |[21]

[ⲕⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄]

[± 2-3 lignes]

[… c]

ⲧⲉⲫⲁⲛ[ⲟⲥ (ⲉ)ⲛⲧⲁⲩ]

ϫⲣⲟ ·· ———

ⲉⲓ̈ⲛⲁϫⲉ ⲟⲩ[ⲉⲟ]

ⲟⲩ[22] ⲯⲛ ⲛⲉⲕ[ⲕⲉ]

| col. 2v |

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

[…]

20. Autre restitution possible : ⲡⲙⲏⲫⲉ.

21. Deux mots ont été écrits verticalement dans la marge en bas à gauche : [ⲥⲧⲉ]ⲫⲁⲛⲟⲥ et [ⲅⲁ]ⲃ̣ⲣ̂ⲏⲗ.

22. Autre restitution possible : [ⲥⲙ]ⲟⲩ.

ϭⲟⲙ ⲱ ⲡⲁ[ⲉⲓ]	[…]
ⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲥ[ⲧⲉⲫⲁ]	[…]
ⲛⲟⲥ ÷ […]	[…]
ⲛⲉⲥⲛⲏ[ⲩ…] ⲉⲣⲩ[…]	[…]
ϫ̣ⲉ̣ ⲁ ⲛ̣ⲉⲧⲣⲱϫⲁⲩ […]	[…]
[ ] ⲉ ⲉⲧⲣⲁϫ̣ⲉ ⲣⲉ[ⲛ…][23]	[…]
ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲟ̈ⲓⲛϫⲱⲕ̣ ⲉ̣	[…]
ⲃⲟⲗ ⲛ̣ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣ[ⲓ]	[…]
ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩ̣ⲁⲁⲃ ·· ———	[…]
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲡⲁ[ⲅⲁ]	[…]
ⲑⲟⲥ ⲉⲩ̣ⲉⲣⲟⲉ̈ⲓⲥ [ⲉ]	[…]
ⲣⲱⲧⲛ ⲱ ⲡⲗ̣[ⲁⲟⲥ]	[…]
ⲙⲛⲁⲓ̂ⲛⲟⲩⲧ̣[ⲉ][24]	[…]
ⲁⲩⲱ ⲛⲩⲛ[…]	[…]
ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛⲕⲉⲙ[ⲏⲧ ⲛ]	[…]
ⲱⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ [ϫⲓⲛ(ⲉ)]	[…]
ⲡⲕⲟⲩ̂ ⲱⲁ [ⲡⲛⲟϭ]	[…]
ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲗⲗ[ⲟ]	[…]
ⲉ̣ⲉⲕⲟⲩ̈[25] […]	[…]
ⲉⲣⲱⲧⲛ̣ […]	[…]
ⲧⲕⲉⲣⲟⲙ[ⲡⲉ…]	[…]
ⲙⲡⲡⲉⲧ[ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁ]	[…]
ⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫ̣[ⲁⲛⲟⲥ]	[…]

23. Autre restitution : ⲉⲧⲣⲁϫ̣ⲉⲣ ⲉ[ⲟⲟⲩ…].

24. Pour la restitution de ⲡⲗ[ⲁⲟⲥ] ⲙⲛⲁⲓ̂ⲛⲟⲩⲧ[ⲉ], comparer avec CGC 9234, fol. 3^{v} où l'expression apparaît également.

25. La présence du premier ⲉ̣ dans ⲉ̣ⲉⲕⲟⲩ̈ paraît étrange. S'agit-il d'une dittographie ?

1b) pp. ? / ? : Thompson A10 ; A11[26]

[ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲁⲩ]ⲧⲁⲩⲟⲩ ⲛ̄ⲥ̈ⲓ̈ ⲡ

[ⲅⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛⲁⲣ]ⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ

[ⲛⲑⲓ̈(ⲉ)ⲗⲏⲙ ⲉⲡⲁⲑⲗⲟ]ⲫⲟⲣⲟⲥ

[ⲛⲅⲉⲛⲛⲁⲟⲓⲥ? ⲡⲁⲣⲭ]ⲏⲇⲓⲁⲕⲱ[27]

[ⲛⲟⲥ… ⲥⲧⲉ]ⲫⲁⲛⲟⲥ · ⲡⲉ

[…] ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲉⲙ

[ⲛⲧⲉⲓⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ] ⲉⲁⲩⲧⲁⲩⲟ ⲛ̄

[ⲛⲥ̈ⲟⲙ ⲙⲛⲑⲡⲏⲣⲉ ⲛⲧ]ⲁⲡ[ⲛⲟⲩⲧⲉ]

[ⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲓⲧⲟⲟⲧⲩ ⲁⲩⲧⲁⲟⲩ]

ⲉ ⲡⲉⲓⲉ[ⲅⲕⲱⲙⲓ̈ⲟⲛ ⲇⲉ ⲙⲡⲉⲅⲟⲟⲩ]

ⲙⲡⲉ[ⲩ]ⲣⲙ̣[ⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉ]

ⲧⲉⲥ̣[..]ⲩ[… ⲡⲉ ⲙⲡⲉⲃⲟⲧ][28]

ⲡⲁⲱ̣[ⲡⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲗⲁⲟⲥ[29] ⲧⲏⲣⲩ? ⲥⲱ]

ⲟⲩⲅ ⲉⲣⲟ[ⲩⲛ ⲉⲡⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩ]

ⲁⲁⲃ· ⲡⲁ[ⲓ ⲛⲧⲁⲩⲕⲟⲧⲩ? ⲛⲁⲩ ⲅⲛ]

ⲟⲩⲉⲣⲏⲛⲏ ⲛ[ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲙⲏⲛ]

——— .... ——— .... ———

ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲗⲏⲑⲟ[ⲥ ⲡⲉ ⲡⲱⲁϫⲉ ⲛⲧⲁⲡ]

ⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲩ[ⲣⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩ]

ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲉ[ⲣⲱⲁⲟⲩⲁ ⲇⲓ]

ⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲛⲁⲓ̈ ⲡⲁⲉ[ⲓⲱⲧ ⲛⲁⲧⲁⲓⲟⲩ]

---

26. Chaque ligne est composée d'une moyenne de 20 lettres.

27. La restitution ⲛⲅⲉⲛⲛⲁⲟⲓⲥ, proposée par Alin Suciu, est incertaine. Toutefois, on peut rapprocher ce passage de l'*Éloge d'Apa Victor*, où les adjectifs ⲅⲉⲛⲛⲁⲓ̈ⲟⲥ et ⲁⲑⲗⲟⲫⲟⲣⲟⲥ sont employés conjointement. Cf. éd. U. Bouriant, p. 243 : ⲉⲁⲩⲧⲁⲩⲟⲩ ⲉⲡⲅⲉⲛⲛⲁⲓ̈ⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲑⲗⲏⲧⲏⲥ ⲡⲁⲑⲗⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲙⲁⲁⲁⲧ ⲡⲅⲁⲅⲓⲟⲥ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ.

28. Alin Suciu restaure ici ⲉ]ⲧⲉ ⲥ̣ⲟⲩ ϫ̣ⲟ[ⲩⲧⲁⲥⲉ mais la plupart des lettres sont illisibles ; ni Herbert Thompson ni Sami Uljas n'ont proposé de restitution pour ce passage. De cette restitution dépend pourtant toute la démonstration d'Alin Suciu concernant le jour de la fête de la Saint-Étienne en Égypte (voir A. Suciu, « The Question of the Authorship... », p. 290-292).

29. Autre restitution possible : ⲡⲙⲏⲏⲱⲉ.

ⲁⲩⲱ ⲟ̣ⲛ ⲭⲉ ⲡⲙⲁ[ⲉϯⲙⲙⲟⲩ]

ⲡⲁⲕⲉⲇⲓⲁⲕⲱⲛⲟ̣ⲥ [ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲙ]

[ⲙⲁⲩ] ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲡ̣[ⲉⲩⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ?]

[ⲡ]ⲉ̣ · ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ[ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲭⲟⲟⲥ]

[ⲉⲧ]ⲃⲏⲛⲧⲕ̄ ⲁ̣ⲩ̣[ϣⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲇⲓ]

[ⲁⲕⲟ]ⲛⲟⲥ ⲙ̣[…]

2) pp. 55-58 : Le Caire CGC 9234, fol. 2 et 3

(fol. 2[r] ; p. 55 [ⲛⲉ]) ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲛⲕⲟⲓⲙⲏⲗⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲁⲩⲉⲡⲉⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲣⲟⲟⲩ · ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲣⲙ ⲡⲉⲩⲣⲏⲧ ⲭⲉ ⲟⲛⲧⲱⲥ̄ ⲉⲓⲥ ⲡⲁⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲧⲏⲣⲩ ⲁⲓⲁⲁⲩ ⲉⲓⲡⲉⲣⲓⲥⲡⲁ ⲉⲡⲉⲓⲥⲁ ⲙⲛ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲓϯⲣⲏⲩ ⲗⲁⲁⲩ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ̄ ⲁⲓⲉⲓⲙⲉ ⲉⲩⲥⲓⲛⲱⲛⲣ ⲙⲡⲉⲓⲥⲟⲡ ⲧⲁⲗⲟ ⲉⲓⲡⲏⲧ ⲉⲡⲉⲓⲥⲁ ⲙⲛ ⲡⲁⲓ ·· ——— ϯⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲧⲁⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲧⲁⲩⲓ̂ ⲛⲛⲉⲓⲕⲟⲓⲙⲏⲗⲓⲟⲛ̄ ⲛⲧⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲣⲉⲛ[30] ⲉⲓⲇⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲛⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲕⲟⲛ̄ ⲁⲩⲱ̄ ⲟⲩⲛⲧⲁⲩ ⲡⲣⲱⲱϩⲉ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁ̄ⲛⲟⲥ ⲱⲁⲩⲣⲱⲱϩⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲩⲁϫⲛⲟⲩⲓ̂ ⲁⲛ̄ · ⲛⲁⲓ̂ ⲇⲉ ⲣⲉⲛⲥⲕⲉⲩⲏ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲣⲓ̈ ⲣⲁⲧ ⲛⲉ [·]ⲙⲏ[ ][31] ⲁ ‖ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲭⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲧⲁⲗⲟ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲣⲛ ⲣⲉⲛⲥⲕⲉⲩⲏ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲣⲓ̂ ⲣⲁⲧ ϯⲛⲁⲩⲓ̂ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲣⲱⲱϩⲉ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲛⲣⲉⲛⲛⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲱ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫ̄ⲁⲛⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲣⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛⲛⲁⲓ̂ ⲁⲩⲱ ⲛⲩⲛⲁϫⲛⲟⲩⲓ̂ ⲁⲛ ⲣⲁ ⲡⲉⲓ̈ⲣⲱⲃ ·· ——— ·· ——— ⲛⲧⲉⲣⲉⲩⲥⲓⲛⲉ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲩⲕⲩⲣⲓⲁ[32] ⲛⲟⲩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲥⲓ̈ ⲡⲣⲱ̄ⲙⲉ ⲛⲣⲉⲩⲭⲓⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ̈ⲕⲟⲛ̄ ⲁⲩⲩⲓ̂ ⲛⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲛⲣⲁⲧ ⲙⲛ ⲟⲩⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲛ̄ⲟ̄ⲩⲃ̣ ⲙⲛ ⲕⲉⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲣⲁⲧ ⲁⲩⲩⲓ̂ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲉⲓ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲃⲱⲕ —— ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲟⲩⲱⲱ̄ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲕ[ⲉϯⲓ]ⲙⲉ ⲛⲩⲧⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ · ⲁⲩⲱ̄ ⲁⲩⲣ ⲱⲟⲙⲛⲧ ⲛⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲟⲱϩⲉ ⲉⲩⲙⲉⲉ̣ⲩⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲧⲁⲣⲟ ⲟⲩⲭⲱⲣⲁ ⲉⲥⲟⲩⲛⲩ (fol. 2[v] ; p. 56 [ⲛⲍ]) ⲙⲡⲉⲩⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ̂ ⲟⲩⲙⲓ̂ⲗⲓⲟⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉⲧⲏ̈ ⲇⲉ ⲉⲩⲙⲟⲟⲱϩⲉ ⲣⲓ̂ ⲧⲉⲣⲓⲏ̄ ⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲉⲓ̂ ⲉⲭ̄ⲱⲩ ⲉⲩⲧⲁⲗⲏⲩ ⲉⲩⲣⲧⲟ ⲉⲩⲟ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲙⲁ̄ⲧⲟⲓ̈ ⲁⲩⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉⲣⲟⲩ ⲡⲉⲭ̄ⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲉⲓ̈ⲥⲕⲉⲩⲏ ⲉⲧⲛⲧ̄ⲟⲟⲧⲕ ⲁⲣⲏⲩ ⲛⲧⲕ ⲟⲩⲥⲟⲟⲛⲉ ⲉⲕⲧⲱⲣⲡ ⲛⲛⲉⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲕ ⲁⲛ ⲛⲉ ·· ——— ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲕⲉⲩⲏ ⲉⲧⲛⲧⲟⲟⲧⲕ ⲟⲩ ⲡⲁⲛ̄ⲧⲱⲥ[33] ⲛⲧⲁⲕⲩⲓ̂ⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲭⲓ̂ⲟⲩⲉ ÷ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲣⲱⲱⲧ ⲟⲛ ⲛⲧⲁ ⲡⲇⲟⲩϫ̄ ⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲧ ⲉⲥⲱⲡⲉ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲟⲟⲛⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ·· ——— ⲉⲱⲱⲡⲉ ⲙⲉⲕⲭⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̣ⲧⲙⲉ ϯⲛⲁⲭⲓ̈ⲧⲕ ⲛ̄ⲡⲇⲟⲩϫ̄ ⲛⲩⲩⲓ̂ ⲛⲧⲉⲕⲁ̄ⲡⲉ ·· ——— ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲣⲣⲟⲧⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉⲭⲁⲩ ‖

30. Lire ⲣⲛ.

31. Bien que l'édition d'H. Munier semble indiquer que le manuscrit est abîmé avant et après ⲙⲏ, il est probable que les parties illisibles ne recouvraient pas de lettre. En effet, la particule interrogative ⲙⲏ, en début de propostion, fait parfaitement sens dans le contexte.

32. Graphie possible pour le grec *εὐκαιρία* (voir Förster, *Wörterbuch*, p. 304).

33. Peut-être faut-il corriger en ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲟⲩ ?

ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲛ†ⲛⲁⲣⲉⲡ ⲗⲁⲁⲩ[34] ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲛⲣⲱⲃ · —— ⲕⲛⲁⲩ ⲉⲛ̄ⲉⲓⲥⲕⲉⲩⲏ ⲛⲧⲓⲙ̄ⲓⲛ̄ⲉ̄[35] ⲣⲉⲛϫⲓⲟⲩⲉ ⲛⲉ ⲡⲣⲟⲥ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ⲧⲁⲓⲟⲩ ⲛⲣⲟⲗⲟⲕⲟⲧⲓⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲣⲛⲛⲉⲓⲥⲕⲉⲩⲏ̄ ·· —— ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲟⲡⲥ ⲛⲁⲕ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲟⲛ[36] ⲁⲙⲟⲩ ⲛⲧⲛⲡⲟⲱϣⲟⲩ̀ ⲉϫⲱⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲥⲱⲧⲉ ⲛⲧⲁ†ⲩⲭⲏ ·· —— ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛⲥ̄ⲓ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁ̄ⲛⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲁⲕϥ̀ ⲁⲕⲣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲣⲛ ⲧⲉⲩ†ⲙⲏ ⲁⲩⲱ̄ †ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲛⲧⲕ ⲟⲩⲁⲡⲓ̈ⲥⲧⲟⲥ ⲛ†ⲛⲁⲡⲓ̈ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛⲁⲕ ⲁⲛ · ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲱϫⲉ ⲕⲟⲩⲱⲱ̄ ⲉⲧⲣⲁⲕⲁⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲙⲟⲩ ⲙⲁⲣⲟⲛ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̣ⲅⲱⲣⲕ ⲛ̄ⲁⲓ̈ (fol. 3[r] ; p. 57 [ⲛⲍ]) ϫⲉ ⲙⲡⲉⲓ̀ⲣⲉⲡ ⲗⲁⲁⲩ[37] ⲉⲣⲟⲕ ⲣⲛ ⲧⲉⲩ†ⲙⲏ̄ ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲣⲣⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲱⲁⲓ̈ⲱⲣⲕ ⲡⲣⲟⲥ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲟⲱⲉ ⲙⲛ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲣⲉϥⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲩⲛ[38] ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲉϥⲙⲟⲟⲱⲉ ⲉⲧⲱ̄ⲛ ·· —— ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓ̀ⲣⲉ ⲁϥⲉⲓ̈ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲱ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟ̄ⲥ ⲁϥⲁⲙⲁⲣⲧⲉ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁϥⲉⲓ̀ⲱⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲛⲧⲉϥⲟⲩⲉⲣⲛⲧⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ *vacat* ⲁϥⲉⲓ̈ⲛ̄ⲉ̄ ⲛⲟⲩⲧⲁⲩⲗⲉ ⲉϥⲟ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲱⲗⲟⲡ ⲁϥⲣⲓ̀ⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲱⲁⲛⲧⲉϥⲟⲩⲱⲛⲣ ⲛϫⲓ̀ⲟⲩⲉ ⲛⲓ̀ⲙ ⲛⲧⲁϥϥⲓ̀ⲧⲟⲩ ϫⲓ̈ⲛ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲓ̀. ⲱⲁⲣⲟⲩⲛ ⲉ ‖ ⲡⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥϫⲓ̀ⲱⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲣⲛ ⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛⲥⲙ̄ⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲓ̈ⲣⲛⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲁϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲉⲓ̀ⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲕⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲁⲧⲟⲗⲙ̄ⲏⲣⲓ̀ⲁ †ⲱⲣⲕ ⲛⲁⲕ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲛ†ⲛⲁⲟⲩⲱⲣ ⲁⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧ ⲉϫⲓ̈ⲟⲩⲉ ⲱⲁ ⲉⲛⲉⲣ ·· —— ·· —— ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲩⲗⲟ ⲉϥⲣⲓ̀ⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲱⲁⲛⲧⲉ ⲡⲉⲩⲣⲣⲟⲟⲩ ⲙⲉⲣ ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲧⲏⲣⲩ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲉ ⲧⲉⲩⲱⲉ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ·· —— ⲁⲩⲥⲱⲧⲙ ⲇⲉ ⲛⲥⲓ̈ ⲙⲙⲏⲛⲉ ⲉⲧⲙⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲉⲓ̀ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲛⲧⲁⲧ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ̈ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲁⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲛⲥⲉⲛⲁ̄ⲩ ⲁⲛ ⲉⲡⲉⲧⲁⲙⲁⲣⲧⲉ[39] ⲙⲙⲟϥ · ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲡⲉⲧⲙⲁⲥ (fol. 3[v] ; p. 58 [ⲛⲏ]) ⲧⲓ̈ⲅⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ·· —— ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲛⲉⲩⲛⲁⲩ ⲛⲧⲟϥ ⲉⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁ̄ⲛⲟⲥ ⲉⲩⲱⲁϫⲉ ⲙⲙⲁ̄ϥ ⲛ̄ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲣⲓ̈ ⲧⲁⲡⲣⲟ ⲁⲩⲱ̄ ⲛⲉⲩⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲕⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ⲱ ⲡⲁϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲛⲉⲓ̀ⲱⲧ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲓ̀ⲣⲛⲟⲃⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ·÷ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲩ ⲇⲉ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛ̄ⲟⲥ ⲁⲩⲱⲛⲣⲧⲏⲩ ⲣⲁⲣⲟϥ ⲁⲩⲛⲁ ⲛⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲁⲁϥ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲉⲩⲁⲱⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ̀ ⲉⲩⲟ ⲛⲁⲅⲱⲛⲓ̈ⲁ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲁ̄ⲱ̄ⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ ·÷ ⲙⲙⲏⲛⲉ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲥⲱⲟⲩⲣ ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ̀ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ : —— ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲩϫⲱ ⲉⲡⲙⲏⲛⲉ ⲛⲣⲱⲃ ⲛⲓ̀ⲙ ⲛⲧⲁⲩⲱ̄ⲱ̄ⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ ·÷ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ ⲁⲩⲣⲱⲡⲛⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩ ‖ †ⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ·÷ ⲡⲣ̄ⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲣⲱⲱϥ ⲁⲩⲃⲱ ⲛⲣⲟⲩⲛ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲉⲩⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ̈ ⲉⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲓ̀ⲥⲧⲟⲥ ⲉⲩⲥⲣⲩⲉ ⲉⲡⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲛⲧⲉⲩⲯⲩⲭⲏ ⲱⲁ ⲡⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲩⲙⲟⲩ ⲣⲓ̀ⲧⲛ ⲛⲥⲟⲡⲥ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ·· —— ·· —— ⲥⲱⲧⲙ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲱ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲙⲛⲁⲓ̀ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̀ⲕⲉⲛⲟⲥ ⲛⲱⲡⲛⲣⲉ ⲛⲧⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲣⲓ̀ⲧⲟⲟⲧⲩ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ

34. H. Munier semble avoir commis une erreur dans la césure de ⲛ†ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲗⲁⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲛⲣⲱⲃ. Il faut corriger en ⲛ̄†ⲛⲁⲣⲉⲡ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲃ.

35. Lire ⲛⲧⲉⲓⲙ̄ⲓⲛ̄ⲉ̄.

36. Présence d'un obèle suscrit à ⲟ pour noter le ⲛ final.

37. Mauvaise césure d'H. Munier : ⲙⲡⲉⲓ̀ⲣⲉ ⲡⲗⲁⲁⲩ.

38. Présence d'un obèle suscrit à ⲩ pour noter le ⲛ final.

39. ⲉⲡⲁⲧⲁⲙⲁⲣⲧⲉ dans l'édition d'H. Munier : à corriger en ⲉⲡⲉⲧⲁⲙⲁⲣⲧⲉ.

ⲡⲉϥⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ··· —— ⲛⲉⲩⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲅⲁⲍⲁ ⲡⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲉ ⲟⲩⲣⲙⲙⲁⲟ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉ ÷ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩ

3) pp. 61 / 62 : Vat. Borgia copte 109, fol. 1

(fol. 1[r] ; p. 61 [ⳋⲁ]) ⲇⲉ ⲛⲧⲁ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲱⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲕϥⲓ ⲛⲛⲉⲥⲕⲉⲩⲏ ⲙⲡⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ϩⲛ ⲟⲩⲭⲓⲏⲛⲟⲟⲛⲥ ·· —— —— —— ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲱϥ ⲡⲉ ⲁϥⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩϥ ⲱⲁ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲉϥⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲇⲉ ⲃⲱⲕ ⲛⲅⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲙⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟ̄ⲥ ⲛⲭⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛⲥⲙⲟⲩ *vacat* ⲁⲣⲏⲩ ⲛⲧⲁⲗⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲡⲉⲓ̈ⲱⲱⲛⲉ ⲉⲧϩⲓⲭⲱⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲉⲓ̈ⲱⲁⲛⲗⲟ ⲧⲛⲁ[ⲉⲓ] ⲉⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ [ⲛⲧⲁⲱ]ⲗⲏⲗ ⲁⲩⲱ ⲧ[ⲛⲁⲧ ⲛ]ⲧⲡⲁⲱⲉ ⲛⲛⲉϩⲛⲁⲁⲩ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛ̄ⲟⲥ ·· —— ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁϥⲭⲟ̄ⲟⲥ ⲛⲁϥ ÷ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲣⲁⲅⲓ̈ ‖ ⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲱⲱⲛ̄ⲉ ⲉⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓ̈ⲭⲱϥ ⲛⲧⲡⲁⲱⲉ ⲛⲧⲉⲩⲱⲏ̄ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲣⲱ̄ⲙⲉ ⲉⲕⲱⲱⲛⲉ ⲉⲟⲩ ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ⲕⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲡⲁϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ·· —— ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛⲅⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲕⲓ̈ⲛⲇⲩⲛⲟⲥ ⲉⲁⲕⲩⲓ̈ ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲓ̈ⲛ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲕⲩⲓ̈ⲧⲥ. ⲡⲉⲕⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲥⲙⲙⲉ ⲙⲙⲏⲛⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁ ⲧⲉⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛⲧⲁⲕⲩⲓ̈ⲧⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲭⲓⲛⲟⲟⲛ̄ⲥ ·· —— ⲉⲓ̈ⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ⲕⲛⲁⲙⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲕⲗⲏⲣⲟ̄ⲛⲟⲙⲉⲓ̈ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲛⲕⲁ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲡⲁϩⲧⲩ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ (fol. 1[v] ; p. 62 [ⳋⲃ]) ϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲃⲟⲛⲑⲉⲓ ⲉⲣⲟⲓ̈ ϩⲙ ⲡⲁⲱⲱⲛⲉ ⲧⲱⲣⲕ ⲛⲁⲕ ⲙ̀ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲉⲕⲱⲁⲛⲕⲱ ⲛⲁⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲓ̈ⲥⲟⲡ ⲧⲛⲁⲧ ⲛⲧⲡⲁⲱⲉ ⲛⲛⲁⲛⲕⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛⲁⲟⲩⲱϩ ⲁⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧ ⲉⲣⲭⲓ̈ⲛⲥⲟⲛⲥ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡ̄ⲁⲱⲛϩ ·· —— ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙⲡⲣⲱ̄ⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲱⲁⲛ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲕⲧⲛⲛⲟⲟⲩϥ ⲉⲡⲁⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲁⲕ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ⲙⲡⲁⲧⲟⲡⲟⲥ ⲭⲓⲧϥ ⲛⲅⲛⲟϫϥ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲕⲥⲱ̄ⲙⲁ ⲁⲩⲱ ϧⲛⲁⲙⲧⲟⲛ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ϸⲱⲕ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲣⲕ[ⲟ]ⲧⲕ ⲉⲣⲛⲟⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲛⲉ ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲉⲡⲁⲓ̈ ⲱⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲕ ·· —— ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲭⲟ ‖ ⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛⲥⲓ̈ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ̈ⲧⲟⲟⲧϥ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲣⲏ̄ⲛⲏ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲁϥⲛⲉϩⲥⲉ ⲛⲛⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲁϥⲭⲱ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲱⲁϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ϫⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲁ̣ϥⲧⲁⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲩⲱ̄ⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ ·· —— ⲡⲣ̣ⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ[ⲣⲉ]ⲩⲉⲓⲛⲉ̣ ⲛⲁϥ ⲙⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛⲛⲉϩ ϩⲙ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ·· —— <ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ>[40] ⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲏⲣ. ⲧⲉ ⲧⲥⲟⲧ ⲛⲛⲥⲟⲙ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧ[ⲉⲫⲁⲛ]ⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲱ[ⲱⲡⲉ ⲙ]ⲡⲛ̣ⲁⲩ ⲉⲧ̣[ⲙⲙⲁⲩ] ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛ̣ⲁ[ⲱϫⲟ]ⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲥⲟⲙ ⲙⲡⲉⲓ̈ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲩⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲁⲛ ⲛⲛⲥⲟⲙ ⲛⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙⲛ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡ̄ⲗⲁⲟⲥ ·· ——

4) pp. [63 / 64] : Le Caire CGC 9234, fol. 1

(fol. 1[r]) ⲛ̣ⲧⲉⲣⲟⲩⲧⲱϩⲥ ⲙⲡⲣ̄ⲙⲉ ⲉⲩⲛ̣ⲉϩ ⲙ[ⲙ]ⲉ ϩ̄ⲙ [ⲡⲧⲟⲡ]ⲟⲥ ⲙⲡ[ⲡⲉⲧⲟⲩ]ⲁⲁⲃ · ⲛⲧⲉ̄ⲩ[ⲛⲟⲩ ⲟⲩ]ⲛⲟⲥ ⲛϩⲓ̈ⲛⲏⲃ [ⲁⲫⲉ]ⲓ̈[41] ⲉⲭⲱϥ ⲁϥ[ⲱⲃⲱ]? ⲁ]ⲩⲱ ⲁⲩⲧⲣⲉⲩ[…]ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛⲁ[…] ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩ

40. La rupture syntaxique de la phrase laisse supposer une négligence du copiste. Nous avons mis entre chevrons la séquence qui a pu être omise.

41. H. Munier restitue [ⲁϥⲭ]ⲓ̈.

[…]ϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲣⲉ ⲉ[… ⲣ]ⲱⲥ ⲉⲱϫⲉ ⲙ[…]ⲱⲛⲉ ⲉⲛⲉⲣ ⲟⲩⲥ̄ⲝ̄ ⲛⲉⲓ̈ϥⲧ […]ⲧ ⲣⲙ ⲡⲉϥⲥⲱ[ⲙⲁ.]ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛ̄ⲟⲩ [ⲁϥⲧⲱⲟⲩ]ⲛ[2] ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉ[ⲡ]ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓ̈ⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁ[ϥ]ⲱⲗⲏⲗ [ⲛⲣ]ⲏⲧϥ ⲉ[ⲧⲣⲉϥ]ⲱⲡⲣ[ⲙ]ⲟⲧ ⲛⲧⲟⲟ[ⲧϥ ⲙ]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ ⲡⲉ[ϥ]ⲧ̣ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ · — ⲁⲩⲱ ⲁϥⲡⲱⲱ ⲛ̇[ⲕ]ⲁ[42] ⲛⲓ̈ⲙ ⲉⲧⲉⲟⲩⲛ̇ⲧⲁϥϥ ⲁϥⲧ ⲧⲉⲩⲡⲁⲱⲉ ⲉⲣⲟⲩ[ⲛ] ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ[ⲡⲣⲁⲅ]ⲓ̈ⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉ[ⲫⲁⲛⲟⲥ] · ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥ ‖ ⲛⲏⲩ ⲛ[…] ⲥⲟⲡ ⲧⲉ[…] † ⲛ̄ⲛⲉϥⲡ[…] ⲉϥⲉⲩⲭⲁ[ⲣⲓⲍⲉ ⲙ]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[ⲙⲡⲣⲁ]ⲅⲓ̈ⲟⲥ ⲥⲧⲉ[ⲫⲁⲛⲟⲥ] ⲉⲓ̈ⲛ[ⲁ]ⲩ ⲉⲟ[ⲩⲉⲟⲟⲩ ⲛ]ⲧⲁⲩⲉⲟ[ⲟⲩ] ⲉⲣⲟⲕ̣ ⲫ [ⲡⲣⲁ]ⲅⲓ̈ⲟⲥ ⲁ[ⲡ]ⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ [ⲙⲛ ϣⲥ]ⲟⲙ ⲙⲡⲁ̣ⲗⲗⲁ̣ⲝ̣ ⲛ̄ϧⲏⲕⲉ ⲉⲭⲱ ⲙ[ⲙⲟ]ⲟⲩ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲛⲉⲕϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓ̈ⲛⲁⲭⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲕⲉⲛⲟⲥ ⲛϧⲱⲃ ⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲟ̈ⲍⲟⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛⲣⲱⲡⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣⲧⲛ ⲱ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲙⲙⲁⲓ̈ⲡⲉⲭⲥ̄ ÷ ⲉⲡⲓ̈ⲇⲏ ⲁⲓ̈ⲭ[ⲟⲟⲥ] ⲣⲛ̄ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲉ̣ⲓ̀ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲭⲉ ⲁ ⲡⲥⲱ̄ⲧⲏⲣ ⲭⲟⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲭⲉ ⲡⲉⲕⲙⲁⲛⲟⲩⲱϩ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲁⲓ̈ⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡ̣ⲁ̣ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ÷ ⲁϥⲭⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲥⲓ̈ ⲡⲛⲟⲥ ⲛⲥⲁⲓ̈ⲁⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓ̈ⲧⲏⲥ ÷ (fol. 1ᵛ) [ⲙⲙⲟⲛⲁⲥ]ⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲛ[ⲁⲡⲁ ⲣⲱ]ⲙ̣ⲁⲛⲟⲥ ⲭⲉ […]ⲧⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲱⲏ […]ⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡ[ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲡ]ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ[43] […]ⲟⲩⲭⲁⲓ̈ ⲕⲁⲛ […]ⲡⲉ[…] ⲕ̣ⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩ̣ⲭⲟⲟⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ[ⲧⲥⲟ]ⲟⲩⲛ ⲛⲧⲁⲩⲭⲟⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲓ̈ ⲭⲉ ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ÷ ⲡⲉⲭ[ⲁ]ⲩ ⲭⲉ ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲁⲩⲭⲓ̈ⲧⲩ ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲉⲙⲡⲏⲩⲉ ⲉⲁⲩⲭⲓ̈ⲧⲩ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓ̈ⲁ ⲛⲛⲱⲣⲡⲙⲙⲓ̈ⲥⲉ ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲡⲉⲭⲁ̄ϥ ⲉⲣⲉⲛⲱⲟ ⲛⲱⲟ ⲙⲛ ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛ[ⲁ]ⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲓ̈ ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗ[ⲟ]ⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ÷ ⲁⲓ̈ⲥⲱⲱⲧ ⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲛ̣ ⲉϥⲣⲁⲉⲟⲟⲩ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲉⲁⲩⲉⲡⲉⲓ̈ⲧⲉ̣ⲗⲉⲓ̀ ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ · ⲁⲩⲱ ‖ [ⲁ]ⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉⲕⲉⲟⲩⲁ ⲟⲛ ⲉϥⲣⲁⲉⲟⲟⲩ ⲉϥⲡⲣⲟⲧⲁ̣ⲍⲉ[44] ⲛⲥ̄ϥ · ⲁⲩⲱ ⲉⲙⲁⲧⲉ […]ⲟ · ⲙⲛ ⲡⲉ[…] ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓ̀[ⲛⲁⲩ ⲉⲩⲁⲅ]ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧ[…] ⲙⲙⲟⲓ̈ ⲉⲛ[…] ⲡⲉⲡⲉⲓ̀ⲛ[… ⲡⲣⲱ]ⲙⲉ ⲉⲧϩⲁⲉ[ⲟⲟⲩ…]ϩⲉ ⲉϥⲡⲣⲟⲥ[ⲫⲟⲣⲉⲓ] ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫ[ⲟⲣⲁ ⲉ]ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ [ⲡⲉⲭⲁϥ] ⲛ̀ⲁⲓ̈ ⲓ̈ⲱϩ[ⲁⲛⲛⲏⲥ] ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲣⲫ̣[ⲉⲛⲟⲥ] ⲁⲓ̈ⲭⲛⲟⲩϥ[ⲉⲓⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲭⲉ][45] ⲛⲓ̀ⲙ ⲡⲉ [ⲡⲉⲓⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ] ⲉⲧⲟ ⲙⲡ[ⲁⲣⲭⲏ]ⲇⲓ̈ⲁⲕⲟⲛⲟⲥ [ⲡⲉⲭⲁϥ] ⲛⲁⲓ̈ ⲭⲉ ⲡⲉⲓⲕⲉⲟⲩ[ⲁ] ⲡⲁⲓ̈ ⲡ[ⲉ ⲥ]ⲧ̣ⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲇⲓⲁⲕ[ⲟⲛⲟⲥ] ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲥⲛ̣ⲁ̣ⲩ̣ ⲉⲧⲧⲏⲱ ⲉⲧⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ϧⲙ ⲡⲉⲓ̀ⲛⲟ̄ⲥ ⲛⲱⲁ ⲙⲡⲟ̣ⲟⲩ · ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲭⲉ ⲡⲟⲟⲩ [ⲉ]ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁ̣[…] ⲙⲓ̈ⲥⲉ ⲟⲛ ⲙ[…] ⲙ[…]

5) pp. 65 / 66 : Vat. Borgia copte 109, fol. 2

(fol. 2ʳ ; p. 65 [ⲝⲉ]) [ⲟⲩ]ⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧⲧⲏⲱ ⲉⲧⲥⲩⲛⲁⲍⲓ̈ⲥ ϧⲛ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲓ̈ⲭⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ÷ ⲡⲉⲭⲁⲓ̀ ⲙⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲭⲉ ⲡⲱⲥ ⲙⲛ ⲛⲟⲩ ϧⲛ ⲙⲡⲏⲩⲉ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲓ̈ ·· —— ⲡⲉⲭⲉ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁⲓ̀ ⲭⲉ ⲥⲉ ⲁⲗⲗⲁ †ⲛⲁⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲡⲱⲁⲭⲉ ⲉⲡⲓ̈ⲇⲏ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲁ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ † ⲛ̄ⲁϥ ⲛⲛⲱⲟⲱⲧ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲙⲡⲏⲩⲉ ÷ ⲓ̈ⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ϧⲱⲱϥ ⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲉⲩⲧⲏ̄ⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϥⲧⲃⲃⲟ ⲙⲛ ⲧⲉϥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓ̈ⲁ ⲁϥⲭⲁⲣⲓ̈ⲍⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲉⲓ̈ⲧⲁⲉⲓ̈ⲟ ⲡⲁⲓ̀ ⲧⲁⲣⲉϥϥⲓ̈ ⲛⲧⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ϧⲛ ⲛⲱⲁ ⲛⲇⲓⲡ̣ⲛ̄ⲟⲛ ·· —— · —— ⲡϧⲁⲅⲓ̈ⲟⲥ ⲟⲛ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲏⲇⲓ̀ⲁⲕⲟⲛ̄ⲟⲥ ⲧⲉ̈ⲍⲟⲩⲥⲓ̀ⲁ ⲧⲟ ⲛⲁϥ ⲟ̄ⲛ ϧⲛ ⲛⲱⲁ ⲛⲇⲓ̀ⲡⲛⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ‖ ⲉⲓ̀ⲥ ϧⲛⲛⲧⲉ ⲁⲓ̈ⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲛⲟⲥ ⲛⲱⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ

42. H. Munier propose ici ⲛ[ⲥ]ⲁ. Nous préférons restituer ⲛ[ⲕ]ⲁ.

43. Autre restitution possible : ⲙⲡ[ⲧⲟⲡⲟⲥ]ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. La restitution ⲙⲡ[ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ]ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ d'H. Munier semble moins convaincante.

44. Le verbe copte semble formé sur le substantif grec *πρόταξις*.

45. La restitution proposée par H. Munier est pour le moins surprenante : ⲁⲓ̈ⲭⲛⲟⲩϥ[ⲇⲉ ⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ].

ⲡⲉⲓⲛⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ̣ⲥⲱⲧⲡ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲭⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲫⲛ ⲛⲛⲟⲥ ⲛⲫⲟⲟⲩ ⲛⲱⲁ ⲛⲧⲁⲓⲭⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ·· ——— ·· ——— ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ ⲡⲗⲗⲟ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲭⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲭⲉ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲫⲛ ⲛⲁⲙⲡⲏⲩⲉ ÷ ⲉⲓⲛⲁⲭⲉ ⲟⲩ ⲟⲛ ⲏ̄ ⲉⲓⲛⲁⲧⲁⲩⲉ ⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲁⲭⲟⲉⲓⲥ ⲛⲉⲓⲱ̄ⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲕⲱ ⲛ̄ⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲱⲟⲣⲡ ⲛⲧⲁⲧⲟⲗⲙⲏⲣⲓⲁ ⲙⲡⲣⲫⲓⲱⲡ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲭⲉ ⲁⲓⲧⲟⲗⲙⲁ ⲫⲟⲗⲱⲥ ⲉⲱⲁⲭⲉ ⲉⲡⲉⲕⲧⲁⲉⲓⲟ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲃⲟⲗ ⲭⲉ ⲙⲡⲉⲓⲉⲱⲃⲙⲟⲟⲙ ⲉⲭⲱ ⲙⲡⲟⲩⲛⲧⲃⲁ ⲛⲛⲉⲕⲁⲣⲉⲧⲏ ⲙⲛ ⲛ̄ⲉⲕⲧⲁⲓ[ⲟ] ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁ[ⲙⲛⲧ]ⲫⲩⲇⲓⲱⲧⲏⲥ (fol. 2ᵛ ; p. 66 [ϫⲥ]) <ⲧ>ⲧⲟⲱ ⲉⲡⲱⲁⲭⲉ ⲱⲁ ⲡⲉⲓⲙⲁ ·· ——— ⲉⲡⲒⲇⲏ ⲙⲛⲟⲙ ⲙⲡⲁⲗⲁⲥ ⲛⲥⲁⲣϫ ⲉⲭⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲡⲏⲣⲉ ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲱ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲙⲛⲁⲓⲛⲟⲩⲧⲉ ⲫⲁⲣⲉⲫ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲫⲙ ⲡⲉⲓⲛⲟⲥ ⲛⲁ̄ⲱⲁ ⲛ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲉⲓ ⲉⲫⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ ⲙⲡⲫⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲧⲟⲗⲙ ⲫⲛ ⲧⲡⲟⲣⲛⲓⲁ ⲙⲛ ⲛⲭⲓⲟⲩⲉ ⲙⲛ ⲫⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲫⲉⲛⲭⲱⲫⲙ ⲙⲛ ⲫⲉⲛⲙⲟⲥⲧⲉ · ⲫⲁⲣⲉⲫ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲛⲟⲃⲉ ⲭⲉⲕⲁⲥ ⲉⲛⲛⲁⲟⲛ ⲑⲉ ⲛⲣⲱⲁ ⲙⲛ ⲡⲫⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲉ$\overline{\text{χc}}$ ⲫⲁⲣⲟⲛ ⲛⲏⲕⲱ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲉ ·· ——— ⲧⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲱ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲙⲏⲁⲓ[ⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲛⲁ[ⲣⲓ]ⲕⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲭⲉ ⲙⲡⲉⲓ ‖ ⲉⲱⲙⲫⲁⲛⲓⲥⲑⲁⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛⲟⲟⲙ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲁⲣⲛ̄ⲕⲁ ⲡⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛⲉⲩⲥⲟⲙ̄ ⲱⲁ ⲧⲕⲉⲥⲩⲛⲁϫⲓⲥ ⲉⲧⲛⲏⲩ *vacat* ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲫⲟⲓⲛⲉ ⲛⲫⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲣⲁⲧⲛⲁⲫⲧⲉ ⲉⲛⲟⲟⲙ ⲙⲡⲉⲓⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛ̈ⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲣⲱⲁ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲡⲉⲓⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ·· ——— ⲉⲥⲉⲱⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ ⲱ̄ ⲛⲁⲙ̄ⲉⲣⲁⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛⲙⲁⲧⲉ ⲛⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ ·· ——— ⲛⲧⲛⲣⲡⲙⲡⲱⲁ ⲧⲏ[ⲣ]ⲛ ⲫⲓ̈ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲛⲧⲛⲥⲱⲧⲙ̀ ⲉⲧⲉⲥⲙ̄ⲏ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ⲫⲛ ⲟ̄ⲩⲉⲩⲫⲣⲟⲥⲩⲛⲏ ⲭⲉ ⲁⲙⲏⲓⲧⲛ ⲛⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲛⲧⲉⲧⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ̈ ⲛⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛⲧⲁⲩⲥⲃⲧⲱ[ⲧⲥ]

6) pp. ? / ? : Le Caire CGC 9234, fol. 4

(fol. 4ʳ) […]ⲛ[…]ⲛ̣[ⲙ]ⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ[…]ⲡⲁ[…]ⲟⲩⲱⲱ ⲛⲥ̈ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲛⲫ ⲡⲉⲩⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗ ·· ——— ·· ——— [ⲁ]ⲱ ⲅⲁⲣ ⲛⲗⲁⲥ ⲛⲥⲁⲣϫ ⲡⲉⲧⲛⲁⲱⲙⲁⲕⲁⲣⲓ̈ⲍⲉ ⲙⲡⲉⲕⲧⲁⲉⲓ̈ⲟ ⲱ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲱⲏⲙ ⲉⲧⲭⲟⲥⲉ ⲡⲁⲣⲁ ⲫⲗⲗⲟ ⲛⲓ̈ⲙ ⲡⲥⲱⲧⲡ[46] ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁ[ⲡⲉ]ⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ [ⲣⲟⲩⲟ]ⲉⲓⲛ ⲛⲫⲏⲧⲩ [ⲧⲛⲁⲭⲟ]ⲟⲥ? ⲙⲉⲛ ⲫⲛ̄ ⲑⲁⲓ[ⲏ…] ⲡⲉⲩⲥⲱⲙⲁ [… ⲧⲁⲗ]ⲟ̣ⲟ <ⲛ>ⲛⲉ̄ⲧⲱⲱ[ⲙⲉ…] ⲫⲁⲅⲓⲟⲥ [ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉ]ⲫⲁⲛ[ⲟⲥ…] (fol. 4ᵛ) […] ⲁⲓ̈ⲧ[…] ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲩⲏⲓ [ⲫⲛ ⲟⲩ]ⲉⲓ̈ⲣⲏⲛⲏ̄ ÷ ⲙⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉ ⲡⲣ[ⲟⲃⲁ]ⲧⲓ̈ⲕⲏ ⲕⲟⲗⲩ̣ⲙⲃⲏⲣⲁ ⲉⲧⲫⲛ ⲫ̣[ⲓ]ⲉⲗⲏⲙ̄ · ⲫⲙ ⲡⲧⲣ̣[ⲉ] ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲃ[ⲱⲕ] ⲉⲣⲣⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲁⲩⲧⲁ[ⲗ]ⲥⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲱ[ⲱ]ⲛⲉ ⲧⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲱ̣ ⲡⲣⲁⲓⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫ[ⲁⲛⲟⲥ ⲛ]ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉ[…]ⲣⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲩⲱ[ⲱⲛⲉ… ⲉ]ⲡⲉⲓ̈ⲕⲁⲗⲉⲓ̈ ⲙ[ⲙⲟⲕ…] ⲱⲁⲩⲟⲩⲭⲁ̣[ⲓ…] ⲛⲟⲩⲕⲁ[…] ⲫⲛ ⲱ̄[…] ⲕⲁ̄ⲧ[ⲁ?…]

7) pp. 95 / 96 : Vienne Papyrussammlung K 9492

(fol. 1ʳ ; p. 95 [ⲫⲉ]) [ⲛ]ⲧⲱⲧⲛ ⲇ̣ⲉ̣ ⲛⲧⲁⲓⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲭⲉ ⲛⲁⲱⲃⲉⲉⲣ ⲁⲩⲱ ⲁⲓ̈ⲕⲁⲧⲏⲩⲧⲛ ⲭⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲧⲛⲕ[ⲁ]ⲣⲡⲟⲥ ⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲱⲛϩ ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ ·· ——— ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲭⲉ ⲫⲁⲙⲏⲛ ⲫⲁⲙⲏⲛ ϯⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲡⲓ̈ⲥⲧ̄ⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲁⲛⲟⲕ

46. H. Munier a édité ⲛⲥⲱⲧⲡ mais la leçon ⲡⲥⲱⲧⲡ est préférable.

ϵ†ϵ̂ῖρϵ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲁ̂ⲓ ⲣⲱⲱⲩ ⲩⲛⲁⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲩⲛⲁⲣ ⲛ̇ⲉⲧⲛⲁⲁⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲙⲁ ⲁⲛⲟⲕ ϵ† ⲙⲙⲟⲩ ⲡⲁ̀ⲕⲉⲇⲓ̂ⲁⲕⲟ̈ⲛⲟⲥ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲙⲙⲁⲩ ·· —— · —— ⲛⲓ̂ⲙ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲉⲩ ⲣⲛ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲧⲏⲣⲟⲩ ÷ ⲉⲩ̈ⲧⲉ ⲣⲛ ⲧⲡⲁⲗⲁⲩ̈ⲁ ⲉ̂ⲓ̂ⲧⲉ ⲣⲛ ⲧⲕⲁⲓ̂ⲛⲏ ⲡⲉⲛ̄ⲧⲁⲩⲑⲉⲱⲣⲉ ⲓ̂ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲣⲛ ⲟⲩⲙⲏ̂ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲣⲁⲅⲓ̂ⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲛⲣⲱϫⲁ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ ‖ ⲡⲟⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲁ ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ̂ ⲣⲛ ⲛⲁⲕⲣⲟⲁⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲕⲣⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲱ̈ⲓ̈ ⲣⲙ ⲡⲧⲣⲉⲕⲧⲁⲩⲟ ⲡⲉⲓ̂ⲱⲁϫⲉ ÷ ⲙⲏ ⲟⲩ ⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛⲣⲟⲩⲟ ⲉⲛⲱⲣⲉ ⲙⲛ ⲁⲃⲣⲁⲣ[ⲁ]ⲙ *vacat* ⲙⲛ ⲓ̂ⲱⲃ *vacat* ⲙⲛ ⲙⲱⲩⲥⲛⲥ *vacat* ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ *vacat* ⲙⲛ ⲇⲁⲩⲉ̈ⲓⲇ ⲙⲛ ⲣⲏⲗ̈ⲓⲁⲥ *vacat* ⲙⲛ ⲏ̄ⲥⲁ̈ⲓⲁⲥ *vacat* ⲙ̄ⲛ ⲉ̈ⲓ̂ⲉⲣⲏⲙ̈ⲓ̂ⲁⲥ *vacat* ⲙⲛ ⲓ̂ⲉⲍⲉⲕ̈ⲓ̈ⲏⲗ *vacat* ⲙ̄ⲛ ⲇⲁⲛ̈ⲓ̂ⲏ̄ⲗ ⲙⲏ ⲙⲡⲉ̈ⲓⲭⲟⲉ̈ⲓ̂ⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲁⲛ ⲡⲉⲧⲟⲩⲑⲉⲱⲣⲉ̈ⲓ̈ ⲙⲙⲟⲩ ÷ ⲙⲏ ⲙⲡⲉ̈ⲓⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ̄ ⲁⲛ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲙ̄ⲱⲉ ⲛⲁⲩ ÷ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ̂ ⲱ ⲡⲉⲧⲁⲛⲧ̈ⲓ̈ⲗⲉⲅⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲧⲛⲁⲡ̈ⲓ̈ⲑⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϫⲉ ⲙⲡⲉ̈ⲓ̂ⲣⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲧⲥⲙⲟⲛⲧ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲱⲁⲭⲓ̂ ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̈ⲓ̈ⲙ ⲉⲧⲣⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲉⲧ ⲑⲉ ⲉⲧⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ (fol. 1ᵛ ; p. 95 [ⲫⲋ]) ⲛ̣ⲛⲉⲧ̣ⲟⲩⲁⲁⲃ ·· —— ⲛⲱⲣⲉ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲁⲩⲱⲁϫⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲣⲛ̣ ⲟ̣ⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲡⲁⲧⲣ̈ⲓⲁⲣⲭⲏ̀ ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉ̈ⲓⲥⲙⲟⲧ ⲛⲱⲟ̣ⲙⲛⲧ ⲛⲣⲱⲙⲉ ÷ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲉⲥϩⲁ̈ⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩⲭ̈ⲓⲁⲧⲩ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲛⲥ̈ⲓ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ÷ ⲁⲩⲱ ⲉ̈ⲓⲥ ⲱⲟⲙⲛⲧ ⲛ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲩⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲭⲱⲩ ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ ⲟⲩϩⲁⲧⲏⲩ · —— ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲙⲱⲩⲥⲛⲥ ϩⲓ̂ⲧⲛ ⲟⲩⲥⲁⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲃⲟⲥⲙ̄ ⲙⲛ ⲟ̄ⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲥⲁⲗⲡⲓ̂ⲅ̈ · —— ⲛ̄ⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲛⲥⲁⲓ̂ⲁⲥ ϩⲓ̂ϫⲛ ⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲉⲩϫⲟⲥⲉ ·· —— ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲡⲛⲟⲃ ϩⲛⲗ̈ⲓⲁⲥ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩϩⲁⲧⲏⲩ ⲉⲥⲱⲟⲟⲙⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲃⲣⲁϩⲧ̈ ·· —— ·· —— ‖ ⲛⲧⲁ̣ⲩⲟ̣[ⲩⲱ]ⲛⲣ ⲉⲉⲓⲉⲣⲙⲓ̈ⲁⲥ ϩⲛ ⲟⲩϩⲟⲣⲁⲥⲓ̂ⲥ ·· —— ·· —— ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉ̈ⲓ̈ⲉⲍⲉⲕ̈ⲓ̈ⲏⲗ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲱⲛⲉ ⲛⲏⲗⲉⲕⲧⲣⲓ̂ⲛⲟⲛ ·· —— ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲇⲁⲛⲓ̂ⲏⲗ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲱⲛⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ·· —— ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗ̣ⲟⲥ ϩⲓ̈ϫⲙ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛϫⲟⲉⲓ̈ⲧ ϩⲛ ⲟⲩⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲛ ·· —— ·· —— ⲡⲣⲁⲅⲓ̂ⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲩ ⲁⲡⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲱⲛⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ · —— ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲙⲡⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲗ̣ⲁ̣ⲟⲥ ⲧ̇ⲏⲣⲩ ⲙⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓ̈ⲱ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲥ̈ⲓ ⲡⲣⲁⲅⲓ̂ⲟⲥ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲓ̂ ⲉⲧⲛ̇ⲣⲱⲁ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲉ̈ⲓ̈ⲥ ϩⲛⲛⲧⲉ †ⲛⲁⲩ ⲉⲙⲡⲛⲩⲉ ⲉⲩⲟⲩⲛ̀

8) BL Or. 6954 (51), pp. [3]/4

(fol. 51ʳ) [ⲉⲩ]ϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲁ[ⲧⲉ ⲡⲙ]ⲁ̣ⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲡⲣⲁ[ⲅⲓⲟⲥ ⲥ]ⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ [ⲉⲓ?ⲁ]ⲡⲉⲩⲟⲩⲱⲛⲣ ⲉ[ⲃⲟⲗ] ⲙ̣ⲛ ⲡⲉⲩⲥ†ⲛⲟ̣[ⲩⲩⲉ] [ⲣ]ⲟ̣ⲩⲟⲉⲓ̈ⲛ ⲛⲟⲩ[…] ϩⲓ̂ ⲧⲁⲗⲥⲟ ·· —— […]ⲁ̣ⲣⲁ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲱⲟⲙ[ⲧⲛ]ⲱⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ [ⲁⲛ] ⲡⲉ ϫⲓ̈ⲛⲧⲁⲩⲣ[…]ⲙⲡ[…] (fol. 51ᵛ ; p. 4 [ⲇ]) ⲛⲧⲁⲗⲥⲟ ⲱ[…] ⲑⲁⲩⲙⲁ ⲁ̣[… ⲉ?]ϩⲣⲁ̈ⲓ ⲉⲡⲟⲟⲩ̣[…] ⲛⲉⲧⲱ̄ⲟⲟⲡ [ϩⲛ ⲱⲱ]ⲛⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲩ[ⲛⲁ?]ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲩⲧ̣[ⲟⲡⲟⲥ ⲉ]ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲥⲉ̣[ⲉⲡⲓⲕⲁ]ⲗ̣ⲉ̂ⲓ ⲙⲙⲟⲩ ⲱ[ⲁⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩ]ⲁ ⲁⲡⲟⲩⲁ ϫⲓ̂ [ⲕⲁⲧⲁ?] ⲧⲉⲩ[…] ⲧ̣ⲏ̣ⲙ̣[…]

⁂

Traduction de BHO 1093

1a) pp. ? / ? : Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) ; Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3

col. 1[r]		**col. 2[r]**
[± 3-4 lignes]		
[…]		[…] tous
[…]		[…] Amen[47].

———————————————

[Discours que prononça] le saint[48]

[Théodose archevê]que de Jé-

[rusalem au sujet du victori]eux [et[?]] archi-

[diacre Éti]enne, citoyen [de] cette [même] ville[49].

[de Jérusalem[?]. C'est lui qui a]raconté les miracles et

[les prodiges que Dieu] a opérés par lui.

[Il a prononcé cet] *encomium* le

[jour de sa] sainte [commé]moraison qui

[est le…[50] du] mois de *paopé*[51], alors

47. Ces deux mots appartiennent à la fin de l'œuvre précédente, dont nous ne pouvons discerner que les deux dernières lignes ; un bandeau orné sépare le texte précédent du début de BHO 1093.

48. Cette partie du texte, qui contient le titre et l'auteur, est ici écrite en une seule colonne.

49. Pour Hésychius de Jérusalem (v[e] siècle), le ministère d'Étienne et son martyre à Jérusalem participent à la gloire de la Ville sainte : « Mais nous, nous lui devons des fêtes à juste titre plus nombreuses, puisqu'il est citoyen de la Croix, familier de Bethléem, rejeton de la Résurrection, chargé du service des tables dans Sion, héraut de l'Ascension. C'est chez nous qu'il a fixé sa demeure et planté sa tente, chez nous qu'il a obtenu le lot de son ministère et la part de son martyre. En ce lieu, il possède l'autel de son sacrifice et le sanctuaire de sa bénédiction, le champ de son enseignement, le théâtre de son éloquence. C'est de là qu'il a été enlevé aux cieux et qu'il nous a quittés pour aller vers le Christ. » (Hésychius de Jérusalem, *Homélie* IX, 2, trad. M. Aubineau, SH 59, p. 329).

50. Dans la lacune figurait un nombre indiquant le jour du mois. Cependant, nous n'avons pas trouvé, dans les synaxaires et calendriers coptes, de fête de la Saint-Étienne pour le mois de *paopé*.

51. Le mois de *paopé* correspond, dans le calendrier grégorien, à la période s'étendant du 11 octobre au 10

[que le peuple[52] s'assembl]ait dans son sanctuaire
[qui fut constr]uit[?] pour lui. Dans la
[paix de Dieu, a]men.

———————————————————————

col. 1		**col. 2**
[…]		[dans lequel] je suis, mon
[…]		[dia]cre [y] se-
[…]		[ra] aussi.
[…]		Car [to]i, en vérité,
[…]		[ô] saint Ét-
[…]		[ienn]e, [au sujet du]quel
[…]		[le Sau]veur a dit :
[…]		« Tu es en effet
[…]		[devenu] dia-

col. 1	[53]	**col. 2**
[cre de…]		[…]
[± 2-3 lignes]		
[… É-]		[…]
tien[ne, tu as]		[…]
remporté la victoire !		[…]
Je raconterai [(cette) gloi-]		[…]

novembre.

52. Autre restitution possible : « la foule ».

53. Deux mots ont été écrits verticalement dans la marge en bas à gauche : [Ét]ienne et [Ga]briel.

re[54] parmi tes [autres]	[…]
miracles, ô mon [pè-]	[…]
re Apa É[tien-]	[…]
ne. […]	[…]
Les frère[s…] tandis qu'il […]	[…]
car ceux qui ont été dignes […]	[…]
[ ] afin que je raconte de[s…][55]	[…]
au sujet de l'accomplissement	[…]
des saints mystè[r-]	[…]
es[56].	[…]
Que le b[on] Dieu	[…]
[v]ous garde,	[…]
ô peu[ple]	[…]
pieu[x],	[…]
et qu'il[…]	[…]
aujourd'hui pour encore di[x]	[…]
mille ans, [du]	[…]
plus petit au [plus grand],	[…]
et le vieillar[d…]	[…]
au petit[?] […]	[…]
à vous […]	[…]
l'ann[ée] aussi […]	[…]
de sai[nt A-]	[…]
pa Éti[enne]	[…]

54. Autre restitution possible : « [bénédict]ion. »

55. Autre restitution possible : « afin que j'atteigne la [gloire…] ».

56. Les « saints mystères » désignent sûrement ici l'eucharistie. Sur la célébration du sacrifice eucharistique lors de la fête des martyrs et des saints, voir P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF – CNRS Éditions, [3]2011, p. 217.

1b) pp. ? / ? : Thompson A10 ; A11[57]

[Discours que pron]onça le

[saint ar]chevêque

[de Jérusalem au sujet du victo]rieux

[et valeureux[?] arch]idiac-

[re… Éti]enne. Il citoyen

[…] et citoyen

[de cette même ville.] Il a raconté

[les miracles et les prodiges que] Di[eu]

[a opérés par lui. Il a prononcé]

cet *e*[*ncomium* le jour de sa [sainte] com[mé]moraison qui

[est le…[58] du mois] de *pao*[*pé*, alors que le peuple[59] tout entier[?] s'as-]

sembl[ait dans son sanctuaire]

[sai]nt qu[i fut construit[?] pour lui. Dans]

la paix de [Dieu, amen.]

———————————————————————

En vérité, véridi[que est la parole de]

notre Sauveur lors[qu'il il déclara à ses]

disciples : « Si [quelqu'un me s]ert,

mon Pè[re l'honorera[60]. »]

Et aussi : « Le lieu [dans lequel je suis],

mon diacre [y sera aussi. »]

Or toi, tu es [son diacre[?]],

57. Chaque ligne est composée d'une moyenne de 20 lettres.

58. Alin Suciu retitue le chiffre « 26 » mais les lettres sont malheureusement très effacées. Une telle restitution nous semble trop téméraire.

59. Autre restitution possible : « la foule ».

60. Citation de Jn 12, 26.

celui au sujet duquel [le Sauveur a dit] :

« Tu es [en effet devenu]

[dia]cre de […] »

2) pp. 55 / 56 / 57 / 58 : Le Caire CGC 9234, fol. 2 et 3

(fol. 2^{r} ; p. 55) de saint Étienne. Il vit le trésor et les autels et les convoita. Il se dit alors en son cœur : « En vérité, j'ai passé tout mon temps à traîner ici et là et je ne n'en ai tiré aucun profit. J'ai enfin compris, cette fois-ci, comment vivre sans avoir à courir ici et là. Je vais me lever et me rendre au sanctuaire d'Étienne afin de m'emparer de ces trésors que j'ai contemplés en vision. Ce sont en effet des objets royaux. Étienne en a suffisamment et il ne viendra pas me les réclamer. Ce sont des objets d'or et d'argent. ‖ Dieu n'a-t-il pas dit : "Rends-moi un sacrifice avec des objets[61] d'or et d'argent ?[62]" Je vais m'en saisir et j'en aurai suffisamment pour longtemps. Apa Étienne n'en a guère besoin et il ne me réclamera aucune de ces choses. » Lorsque, un jour, ce voleur trouva le moment opportun pour pénétrer dans le *diakonikon*, il prit un autel d'argent, une coupe d'or et une autre coupe d'argent. Il sortit et s'en alla. Il se résolut à se rendre dans un au[tre villag]e pour les vendre. Il passa trois jours à marcher ; il pensait avoir atteint un lieu éloigné (**fol. 2^{v} ; p. 56**) alors qu'il ne s'était éloigné que d'un mille. Tandis qu'il cheminait, voici que saint Étienne s'approcha de lui, monté sur un cheval et ayant l'aspect d'un soldat. Il alla à sa rencontre et lui dit : « Homme, quels sont ces objets que tu as en ta possession ? Peut-être serais-tu un voleur qui dérobe ce qui ne lui appartient pas ? Ces objets, que tu as entre les mains, ne les as-tu vraiment pas volés ? Je suis moi-même celui que le duc a envoyé pour arrêter tous les voleurs. Si tu ne me dis pas la vérité, je te conduirai auprès du duc et il te décapitera. » L'homme eut grand peur et ‖ lui dit : « En vérité, je ne te cacherai aucun fait. Ces divers objets que tu vois sont bien le fruit d'un vol, comme tu me l'as dit. Voici cinquante piécettes d'or parmi ces objets. Considère-toi comme mon frère. Viens et nous nous les partagerons. Quoi qu'il en soit, sauve mon âme ! » Saint Étienne lui répondit : « Toutefois comme tu les as pris et que tu m'en as caché la valeur, je vois bien que tu n'es pas digne de confiance et je ne te croirai pas ! Mais si tu veux que je te relâche, viens avec moi et allons au sanctuaire afin que tu me jures (**fol. 3^{r} ; p. 57**) que tu ne m'as rien caché de leur valeur. »[63] L'homme,

61. Le terme copte ⲥⲕⲉⲩⲏ, du grec σκεῦος, désigne précisément la vaisselle liturgique, divers objets employés durant le culte ou même, comme l'indique notre texte, des autels (portatifs ?). Nous traduirons le terme simplement par « objet. »

62. Nous n'avons pas trouvé de citation biblique correspondante. Comparer toutefois avec Esd 7, 15.

63. Le texte semble entendre que le voleur veut remettre à Étienne la moitié de cinquante piécettes d'or, pour prix des objets volés, en échange de sa mansuétude. Étienne perçoit cependant que la valeur de ces

pris d'effroi, lui dit : « Je te le jure, conformément à ce que tu as dit ! » Il marcha en compagnie du saint pour se rendre au sanctuaire sans savoir où il allait. Il pénétra ainsi dans le sanctuaire de saint Étienne sans savoir de quel sanctuaire il s'agissait. Le saint se saisit de l'homme et le suspendit par un pied. Il prit un fouet composé de quatre lanières puis le frappa jusqu'à ce que l'homme lui révélât tous les objets qu'il avait volés, depuis son enfance jusqu'à ‖ ce jour-là. Il criait d'une voix forte en disant : « J'ai péché envers toi, ô mon seigneur et père Apa Étienne. Pardonne-moi ma témérité ! Je te jure par Dieu que je ne volerai plus ! » Étienne ne cessait de le frapper si bien que sa voix finit par emplir tous les alentours du sanctuaire car c'était la nuit.[64] Les gens habitant dans les environs du sanctuaire l'entendirent et ils allèrent tous voir ce qui se passait. Ils virent alors l'homme suspendu sans voir ni celui qui le maintenait ni celui qui le fouettait. (**fol. 3^{v} ; p. 58**) L'homme, lui, voyait saint Apa Étienne et lui parlait face à face[65]. Il s'exclamait : « Pardonne-moi, ô mon seigneur et père saint Apa Étienne, car j'ai beaucoup péché ! » Saint Apa Étienne finit par éprouver pitié et compassion pour lui ; alors qu'il était encore suspendu et en proie à l'angoisse en raison de ce qui lui était arrivé, Étienne le laissa choir. Tous se rassemblèrent pour voir l'homme et ce qui lui était arrivé. L'homme raconta alors à la foule tout ce qui lui était arrivé ; quand elle eut appris cela, elle fut émerveillée et elle ‖ rendit gloire au Dieu de saint Étienne. L'homme resta au sanctuaire de saint Étienne, dévoué à son service. Étant devenu un homme croyant, il se souciait du salut de son âme jusqu'au jour de sa mort, en adressant des prières à saint Apa Étienne. Écoute encore, ô peuple pieux, et je te raconterai cette autre grande merveille qui s'accomplit grâce à saint Apa Étienne pour la gloire de Dieu et de son saint. Il était une fois un homme très riche qui vivait dans la ville de Gaza. Quand [...]

3) pp. 61 / 62 : Vat. Borgia copte 109 (Zœga CXXIII), fol. 1

(**fol. 1^{r} ; p. 61**) toutes ces choses te sont arrivées, car tu as lui as pris par effraction les objets du *martyrion*. Il appela un de ses hommes et l'envoya au sanctuaire de saint Étienne après lui avoir dit ceci : « Va demander à l'économe de m'envoyer une petite offrande. Peut-être guérirai-je de cette maladie qui m'affecte ? Si je guéris, j'irai au sanctuaire pour [p]rier et je [donnerai] la moitié de mes biens au sanctuaire de saint Étienne. » L'homme s'en alla ainsi comme il le lui avait demandé. Lorsqu'il fut parti,

objets est bien plus élevée que le brigand ne veut bien lui faire croire.

64. Cf. *Mir. Thec.* 28 : la sainte punit des brigands qui se sont emparés des « biens consacrés » (τὰ ἱερὰ χρήματα) du sanctuaire en les faisant massacrer par des soldats (voir éd. G. Dagron, SH 62, p. 362-363). Cf. P. Maraval, *Lieux saints*..., p. 210-211 au sujet des différentes protections dont se munissent les sanctuaires pour prévenir ces intrusions.

65. Littéralement, « de bouche à bouche. »

saint ‖ Étienne apparut à l'homme malade après s'être tenu au-dessus de lui durant la moitié de la nuit. Il lui dit : « Homme, de quoi es-tu malade ? » Il lui répondit : « Mon Seigneur, je suis tel que tu me vois. » Le saint lui dit : « Ne sais-tu pas que c'est un grand danger que tu as couru quand tu as pris la *prosphora*[66] de Dieu ? Depuis ce jour où tu as l'as prise, ton père implore Dieu chaque jour au sujet de sa *prosphora* dont tu t'es emparé par la violence. Ainsi tu mourras et un autre héritera de tes biens. » L'homme se mit à genoux face à saint Étienne et lui dit : (**fol. 1^{v} ; p. 62**) « Seigneur, viens à mon secours dans ma maladie ! Je te jure par Dieu de me pardonner cette fois-ci. Je donnerai la moitié de mes biens au sanctuaire et je ne commettrai plus de forfaits pour le restant de ma vie. » Le saint dit à l'homme : « Quand l'homme que tu as envoyé à mon sanctuaire t'aura apporté le don de mon sanctuaire, prends-le, mets-en sur ton corps et tu trouveras le repos. Cependant, prends garde de toutes les choses qui sont sorties de ta bouche. Ne pèche plus de peur qu'un mal plus grand que celui-là ne t'arrive. » Quand saint Étienne lui eut dit cela, ‖ il le quitta dans la paix. L'homme réveilla ses hommes, leur dit toutes les paroles que lui avait adressées le saint et leur raconta tout ce qui lui était arrivé. Lorsque l'homme lui apporta un peu d'huile du sanctuaire de saint Apa Étienne, <il lui dit>[67] : « Ô combien grands sont les miracles de saint Apa Ét[ienn]e qui se déroulèrent à ce moment-là ! Qui [pourra] dire que les miracles de ce saint ne sont pas semblables aux miracles que Jean et Pierre accomplirent au milieu du peuple ? »

4) pp. [63 / 64] : Le Caire CGC 9234, fol. 1.

(**fol. 1^{r}**)[68] Lorsqu'ils oignirent l'homme avec l'huile p[u]re [du sanctu]aire du [saint], [il fut] immédiat[ement sais]i [d'un] profond[69] sommeil et il [s'endormit?]. Il leur […] un petit […] quand ils […] trouvèrent [… c]omme s'il n'[…] jamais [… u]n coup de clou […] dans son co[rps]et, subitement, [il se lev]a? et alla [au] sanctuaire de saint Étienne ; il y pri[a] afin [de] rendre g[r]âces [à] Dieu et à s[on] saint. Il distribua tous les [bie]ns

66. Il s'agit du pain et du vin consacrés que l'homme a dû dérober lorsqu'il s'est introduit par effraction dans le sanctuaire de saint Étienne.

67. Une telle rupture dans le récit est manifestement due à une omission du copiste. Nous avons suppléé entre chevrons la séquence qui pourrait avoir été omise. L'huile rapportée du sanctuaire pouvait avoir été mise en contact avec l'urne-reliquaire mentionnée dans la *Vie de Pierre l'Ibère* ou bien provenir d'une des lampes du lieu saint. Parmi les eulogies, les pèlerins prisaient l'huile bénite, qu'ils rapportaient dans des ampoules ou des reliquaires fabriqués à cet effet (cf. S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, ^{2}2009, p. 115-117 pour une description des fameuses ampoules de Saint-Ménas). Sur les eulogies provenant de la Sainte-Sion, voir B. Bagatti, « Eulogie Palestinesi », OCP 15 (1949), p. 139-140 ; aucune mention n'est faite à des reliques d'Étienne. En revanche, le Père Bagatti a relevé des sources mentionnant les pierres utilisées pour la lapidations d'Étienne rapportées comme eulogies par les pèlerins (B. Bagatti, « Eulogie Palestinesi », p. 137-138).

68. Le fol. 1^{r} du CGC 9234 correspondant au fol. 1^{v} de l'édition d'H. Munier.

69. Littéralement, « grand. »

qu'il possédait[70]. Il en donna la moitié a[u] sanctuaire de [sai]nt Apa Ét[ienne] et il était ‖ sur le point de […] fois […] donna ses […] rendant grâ[ces au] Dieu[de sa]int Ét[ienne] : « Je vo[i]s [l]eur g[loire] ! » Gloi[re] à toi, [ô sai]nt A[p]a Étienne. Ma pauvre langue [ne peu]t raconter tes myriades de miracles ! Je vous raconterai toutefois cette autre chose singulière, qui ne laissera pas de vous émerveiller tous, ô peuple ami du Christ ! Comme je l'ai dit au début de ce discours, le Sauveur lui a dit : « Ton lieu de repos sera avec celui du chaste apôtre Jean[71]. » Le grand archimandrite Isaïe (**fol. 1**^{v}) [du monas]tère d'A[pa Ro]manos me dit : « […] dans la nuit […] du sa[nctuaire du] saint[72] […] salut même si […] un autre, celui qui a dit : "C'est Dieu [qui le s]ait." En effet, il m'a dit : "C'est un frère qui a vu." Il d[i]t : "Un frère fut emporté aux cieux après qu'on l'eut emmené à l'assemblée des Premiers-nés.[73] Je vis, dit-il, des milliers et des myriades d'[a]nges et d'archanges, les apôtr[e]s et tous les saints. Je vis et contemplai un homme lumineux et très glorieux qui venait de célébrer la sainte eucharistie. ‖ Je [v]is aussi un autre homme glorieux et très […] se tenant derrière lui. Et son […] Je [vi]s moi-même [un ang]e qui[…] moi [… l'hom]me glori[eux…] offr[ant] la [s]ainte *prosph*[*ora*] ?" Il me [dit] : "C'est le chas[te] Je[an]." Je lui demandai : "Quel est [ce saint] qui est l'[archi]diacre ?" Il me [dit] : "Cet autr[e] saint es[t É]tienne l'archidiac[re]. Tous deux

70. H. Munier suggère une autre restitution : « Il distribua un p[eu] partout ce qu'il possédait. » Les lignes précédentes, très fragmentaires, font sûrement état de la guérison de l'homme malade. Au fol. 1^{v} du Vat. Borgia 109, il annonçait qu'il irait prier au sanctuaire de saint Étienne et lui donnerait la moitié de ses biens si jamais il venait à guérir ; c'est ce qui est précisément décrit dans les lignes qui suivent. Sur les vertus thérapeutiques de l'huile bénite, voir par exemple un des miracles de saint Ménas (H. Delehaye, « L'invention des reliques de saint Ménas à Constantinople », AnBoll 29 (1910), p. 134-135). Cyrille de Scythopolis, dans la *Vie d'Euthyme*, fait état d'un miracle comparable : un certain Césaire d'Antioche, « pâtissant depuis longtemps d'un mal physique » (χρονοτριβήσας πάθει σωματικῷ) fut guéri grâce à l'huile provenant du tombeau de saint Euthyme. Il fit alors un don (εὐλογία) important au monastère (voir *Vie d'Euthyme*, 47, éd. E. Schwartz, TU 49.2, p. 68).

71. Au sujet de l'apôtre et évangéliste Jean qualifié de « chaste » ou « vierge » (παρθένος), voir Philostorge, *H.E.*, VII, 14 ; Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), 28, 7 (sur Jean comme figure de chasteté chez les Pères, voir R. Burnet, *Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, Brepols, 2014 (JAOC 1), p. 401-402). L'expression identique (ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ) se trouve également dans le psautier manichéen (voir éd. C. R. C. Allberry, p. 142, 23).

72. Autre restitution possible : « du saint san[ctuaire]. »

73. L'expression « assemblée (ou église) des Premiers-nés » (copte ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲡⲓⲛⲓⲥⲉ ; grec ἐκκλησία πρωτοτόκων) est tirée d'He 12, 23 ; elle désignerait tous les justes morts depuis Adam ou bien l'ensemble des chrétiens encore vivants (dernière hypothèse privilégiée par A. Feuillet dans SDB VIII, col. 499-500). L'expression apparaît également dans la *Dormition de Marie* du Pseudo-Jean 27 ; voir S. C. Mimouni et S. Voicu, *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, Paris, CERF, 2003, p. 49). Dans la *Dormition*, l'assemblée des Premiers-nés apparaît accompagnée d'une multitude d'anges et de puissances célestes auprès de la maison où repose Marie. La vision du frère en BHO 1093 semble également indiquer que l'assemblée des Premiers-nés représente une entité céleste aux côtés des anges, apôtres et saints.

sont préposés à l'offrande eucharistique[74] pour la grande célébration de ce jour, non seulement aujourd'hui mai[s] pour[…] naissance[75] aussi […]

5) pp. 65 / 66 : Vat. Borgia copte 109 (Zœga CXXIII), fol. 2.

(**fol. 2^{r} ; p. 65**) [app]arut. Ce sont eux qui sont préposés à la synaxe pour les jours dont j'ai parlé." Je dis à l'ange : "Comment se fait-il qu'il n'y ait personne d'aussi grand que ces deux-là dans les cieux ?" L'ange me répondit : "Tu dis vrai mais je vais t'expliquer la chose. Puisque c'est à Pierre que le Christ donna les clefs du royaume des cieux, il permit à Jean de s'attacher à lui en vertu de sa pureté et de sa chasteté.[76] Il lui fit la faveur d'un tel honneur, celui de pouvoir apporter l'offrande eucharistique lors des célébrations de la cène. Quant à saint Étienne, il est l'archidiacre ; l'autorité lui est conférée aussi lors des célébrations visibles de la cène.[77] ‖ Voila donc ce que je t'ai dit au sujet de cette grande fête et de ces deux grands hommes, élus et parfaits, car c'est à eux que revient l'autorité lors des grands jours de fête dont je t'ai parlé." » C'est à leur propos qu'Isaïe l'ancien m'a dit : « Je les ai vus parmi les êtres célestes. » Que te dirai-je ou te proclamerai-je, ô mon seigneur et saint père ! Pardonne-moi d'abord ma témérité. Ne m'en tiens pas rigueur car, pour tout dire, j'ai osé m'adresser à ton saint honneur ! En effet je n'ai pu raconter tes vertus et honneur[s] par milliers. En raison de mon ig[nor]ance (**fol. 2^{v} ; p. 66**) <je> dois même à présent mettre un terme à mes paroles puisque ma langue de chair ne peut raconter tes prodiges. Ô peuple p[i]eux, prémunis-toi pour cette grande fête aujourd'hui. Ne pénètrez pas dans ce sanctuaire qui est le sanctuaire d'Apa Étienne tant que vous vous souillez dans la fornication, le vol, la

74. En copte, ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ (grec *ἀναφορά*). Voir LAMPE, *Greek Lexicon*, p. 128 pour le sens d'« offrande eucharistique. »

75. Bien que défectueux, le texte pourrait ici faire allusion à la fête d'un saint, peut-être celle d'Étienne. En termes liturgiques, la « naissance » (ⲙⲓⲥⲉ en copte) désigne la mort du saint, qui est commémorée annuellement à date fixe.

76. Jean est fréquemment mentionné aux côtés de Pierre dans le Nouveau Testament : voir Ac 3, 1.11 ; 4, 1-21.

77. « Les célébrations visibles » pourraient qualifier la communion des fidèles, distincte de celle des officiants qui se déroule à l'abri des regards de l'assemblée. Jean, sous les traits du prêtre, est assisté par le diacre Étienne durant cette célébration eucharistique céleste dont un « frère » (manifestement un moine) est le témoin aux côtés d'un ange. Signalons la remarque de David Frankfurter au sujet des fêtes dans les *martyria* égyptiens : « Les reliques dans le sanctuaire établissent le "lieu" (*pma*) du pouvoir (le mot copte en général indique aussi un sanctuaire martyrial), tandis que les hautes sphères célestes fournissent l'autorité et la source de ce pouvoir. Il était souvent compris que les martyrs descendraient eux-mêmes du palais céleste les jours de fête pour fournir des services et pour apparaître à leurs fidèles. » (D. FRANKFURTER, « Espace et pèlerinage dans l'Égypte de l'Antiquité tardive », dans B. CASEAU, J.-C. CHEYNET et V. DÉROCHE (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval* (CRHCB, Monographies 23), Paris, AACHCB, 2006, p. 204). À la liturgie terrestre répond une liturgie céleste : lors de la saint-Étienne, le protomartyr et Jean officient aux cieux tandis que le prêtre et son diacre offrent au même moment la communion aux fidèles assemblés.

médisance et l'impureté. Gardez-vous en étant purs de tout péché pour célébrer cette fête avec saint Apa Étienne afin qu'il intercède pour nous auprès du Christ et nous pardonne nos péchés. Je t'implore, ô peuple p[i]eux, de ne point me prendre à dé[fa]ut, car ‖ je n'ai pu t'exposer tous les autres miracles de ce saint. Laissons le reste de ses miracles jusqu'à la prochaine synaxe de peur que certains parmi vous ne croient plus aux miracles de ce saint Étienne, ce juste béni que nous fêtons aujourd'hui. Puissions-nous, mes bien-aimés, avoir part aux biens du royaume des cieux et nous serons tous ensemble dignes d'entendre avec joie la voix bénie qui dit : « Venez les bénis de mon Père et vous hériterez du royaume qui a été prépa[ré...][78] »

6) pp. ? / ? : Le Caire CGC 9234, fol. 4.

(**fol. 4**^{r}) […] martyr […] Dieu a voulu manifester son corps. Car [qu]elle langue charnelle pourra bénir ton honneur, ô humble enfant exalté au-dessus de tous les anciens, toi l'élu et chaste en qui [l']Esprit saint [a bri]llé. [Je dir]ai[?] enfin […] son corps […] guéri]son des mala[des…] saint [Apa Ét]ienne […] (**fol. 4**^{v}) […] allèrent dans leur maison [en] paix. En effet, comme pour la piscine pr[oba]tique à [J]érusalem où notre Dieu Jésus mon[ta] après qu'il eut gué[r]i chacun des mal[a]des,[79] il en est de même pour toi, ô saint Éti[enne, de] quiconque […] tous les mal[ades[?]… t'in]voquent […] ils recouvrent la sant[é…] d'une […] dans […] comm[e[?]…]

7) pp. 95 / 96 : Vienne Papyrussammlung K 9492.

(**fol. 1**^{r} **; p. 95**) Or c'est à [v]ous que j'appelle mes compagnons. Je vous ai laissés partir afin que vous produisiez du fruit et que votre f[r]uit demeure pour la vie éternelle. Amen, amen, je vous le dis encore : les œuvres que j'accomplis, celui qui croit en moi les accomplira aussi et il en accomplira de plus grandes encore[80]. Et de même au sujet du lieu[81] que moi je donne, mon diacre y résidera aussi[82]. » En effet, qui, parmi tous les saints de l'ancienne et de la nouvelle (Alliance), a jamais véritablement contemplé la gloire de Dieu comme l'a fait saint Étienne, que nous fêtons ‖ aujourd'hui ? Il ne fait

78. Citation de Mt 25, 34.

79. Allusion à Jn 5, 1-9. La locution verbale ⲃⲱⲕ ⲉⲣⲣⲁⲓ est ambiguë mais nous avons préféré la traduire par « monter » au lieu de « descendre. » Le texte biblique dit bien que Jésus « monta » (ἀνέβη) à Jérusalem. En outre, il n'est pas indiqué que Jésus descendit dans la piscine probatique.

80. Cf. Jn 14, 12.

81. Le copte ⲙⲁ a la même polysémie que le grec τόπος. Un sanctuaire dédié à Étienne semble être ici évoqué.

82. Le passage précédent semble être une paraphrase de plusieurs extraits de Jn 12, 26 ; 14, 16 ; 15.5.16. La fin de la citation est à rapproche d'Augustin d'Hippone, *Sermon* 319, 3, qui interprète la mention du « serviteur » en Jn 12, 26 comme faisant référence à saint Étienne (éd. PL 38, col. 1441).

cependant aucun doute que l'un des auditeurs me dira : « Tu as dépassé les bornes en rapportant un tel propos. Étienne est-il vraiment beaucoup plus grand que Noé, Abrah[a]m, Job, Moïse, Samuel, David, Élie, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel ? N'est-ce pas ce même Dieu unique qu'ils contemplent ? N'est-ce pas ce même Dieu unique qu'ils adorent ? » Écoute-moi, toi qui me contredis ! C'est moi qui te convaincrai que je n'ai pas sapé ce qui est fermement établi. Car Dieu revêt toutes les formes qui lui plaisent et il se manifeste différemment à chacun (**fol. 1^{v} ; p. 96**) des saints. Il s'adressa à Noé dans un nuage.[83] Il apparut au patriarche Abraham sous l'aspect de trois hommes. Comme le dit la sainte Écriture : « Abraham leva les yeux et voici que trois hommes s'approchaient de lui. »[84] Il apparut aussi au travers d'une tempête.[85] Il apparut à Moïse par un feu avec une nuée et le son d'une trompette.[86] Il apparut à Isaïe sur un trône élevé.[87] Il apparut au grand Élie sous l'aspect d'une tempête légère et d'une certaine quiétude[88]. ‖ Il app[ar]ut à Jérémie lors d'une vision. Il apparut à Ézéchiel sous l'aspect d'une pierre d'électrum.[89] Il apparut à Daniel sous un aspect semblable à un fils d'homme.[90] Il apparut aux apôtres sur le Mont des Oliviers dans un nuage de lumière.[91] Il apparut à ce même Apa Étienne sous un aspect semblable à un fils d'homme. Comme l'a dit saint Étienne, celui que nous fêtons aujourd'hui, en présence de tout le peuple à cet instant-là : « Voici que je vois les cieux ouverts[92]

8) BL Or. 6954 (51), pp. [3]/4

(**fol. 51^{r}**) [glo]rieux, avant qu[e le m]artyr sai[nt É]tienne [ne vienne$^{?}$…] son apparit[ion] et sa fra[grance] illuminèrent […] des guérisons. […] cela ne ferait-il [pas]

83. Cf. Gn 9, 13-16.

84. Gn 18, 2.

85. L'allusion reste vague ; pour les théophanies sous forme de tempête, voir Ez 1, 4 ; Jb 38, 1 ; 40, 6 ; Za 9, 14.

86. Cf. Ex 19, 16.

87. Cf. Es 6, 1.

88. Cf. 1 R 18, 45.

89. Cf. le texte de la Septante pour Ez 1, 4.27.

90. Cf. Dn 7, 13.

91. Il pourrait s'agir d'une allusion à l'épisode de la Transfiguration selon Mt 17, 1-9 ; il est en effet le seul à mentionner une « nuée de lumière » (ϩλοολε ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ). Cependant le lieu supposé de la Transfiguration est le mont Thabor et non le Mont des Oliviers. Cependant, en 333, le pèlerin de Bordeaux place la Transfiguration au sommet du Mont des Oliviers (*It. Burd.*, 595, 6-596, 1). Éd. P. Geyer et O. Cuntz, CCSL 175, p. 18 : *Inde non longe est monticulus, ubi Dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias, quando Petrum et Iohannem secum duxit*). Le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy* (8.1) conserve aussi cette tradition (voir trad. J.-D. Kæstli et P. Cherix, p. 196, n. 82).

92. Début d'une citation d'Ac 7, 56.

plus de troi[s c]ents ans[93] […] qu'il avait […] (**fol. 51^{v} ; p. 4**) les guérisons […] merveille […] jusqu'au jour […] ceux qui sont [dans] toutes sortes [de mala]dies [s'en$^{?}$] allèrent à son sain[t sanc]tuaire et ils l'[invoquèrent] jusqu'à ce que chacun reçût [selon$^{?}$] sa […]

93. Le passage, bien que très fragmentaire, pourrait faire allusion à l'invention des reliques d'Étienne. L'allusion à « troi[s c]ents ans » correspondrait bien à la période séparant la mort du saint de la découverte de sa tombe en 415. D'autre part l'*Épître de Lucien* rapporte qu'un suave parfum (en grec εὐωδία) se dégagea de son tombeau au moment de la découverte ; de nombreuses guérisons s'ensuivirent également (voir par exemple *Rév. Ét. gr. B*, éd. N. Franco, p. 306-307).

Deux pièces liturgiques

a) Un tropaire géorgien sur saint Étienne

b) Un *salām* guèze sur le protomartyr Étienne

Un tropaire géorgien sur saint Étienne

La traduction que nous proposons ci-dessous est celle d'un tropaire géorgien en l'honneur du protomartyr Étienne, édité sans traduction par N. Marr et M. Brière en 1931[1]. Le tropaire (du grec τροπάριον) est la forme fondamentale de l'hymnologie byzantine. À l'origine, il s'agissait d'une courte prière en prose rimée, insérée après chaque verset d'un psaume durant les offices de l'orthros (matines) et des vêpres. Le tropaire est progressivement devenu une véritable composition strophique récitée lors des fêtes du calendrier liturgique[2]. L'Église géorgienne, de rite byzantin, a produit de nombreux tropaires, dont celui traduit ci-dessous. Ce tropaire est destiné à être lu le 27 décembre, date de la Saint-Étienne dans l'Église orthodoxe, à l'office des matines (ცისკრო en géorgien). Cette pièce présente la particularité d'être acrostiche : la première lettre du premier vers de chaque strophe contient une des lettres du nom qui compose « Étienne » (ს/ტ/ე/ფ/ა/ნ/ე).

⁂

თთუესა დეკემბერსა : კზ :

Mois de décembre, le 27

De saint Étienne, le protomartyr...

Aux matines, premier ton, sur l'air de « Bienheureux sont...[3] »

[Chaque lettre initiale forme le nom « Étienne »]

1. N. Marr et M. Brière, *La langue géorgienne*, Paris, Firmin-Didot, 1931, p. 587-588.
2. Voir ODB III, 2124.
3. Premiers mots du Ps 119 (118).

[ⴖ] Dieu règne sur les nations — que tout le peuple se réjouisse ! — lui qui d'une jeune femme apparut[4].

[ⴗ] Les sublimes tentes du ciel
te furent ouvertes,
Étienne, tu vis les trônes
et les armées de lumière
en haut assemblées,
louant le Père,
le Fils et le Saint-Esprit[5].

[ⴘ] Avec une vertu parfaite,
empli d'espérance,
avec foi le bienheureux Étienne
a confessé le Père,
a glorifié le Fils,
a rendu grâces au Saint-Esprit
en prêchant la Trinité.

[ⴙ] Un Pharisien jaloux,
avec une arme bien choisie,
l'apôtre Paul voulut occire Étienne ;
mais un peuple impie,
vainement assemblé,
sans pitié le lapida
et couronna le maître[6].

4. Allusion à la naissance de Jésus-Christ (cf. Mt 1, 18-25 ; Lc 1, 26-38).
5. Cf. Ac 7, 55-56.
6. Cf. Ac 7, 54-8, 1. La lapidation est ici décrite comme le couronnement du martyr.

[ɔ] Les anges confessent
et les hommes glorifient
ton combat, Étienne. Les prêtres
te louent et te célèbrent,
les chefs te chantent,
les rois se réjouissent
et te confessent comme intercesseur.

[ɓ] Irradiant d'une lumière irrésistible,
le chef des martyrs,
le protomartyr fut témoin du Fils (assis) à la droite du Père,
le docteur des martyrs,
le défenseur des étrangers,
le maître des combattants,
l'assistant des croyants.

[ɲ] Le peuple lui imposa son péché
et, assemblé, le lapida ;
mais il confessait le Christ,
se réjouissait de la mort,
remit son âme,
priait pour le peuple[7]
et fut couronné.

7. Cf. Ac 7, 59-60.

UN *SALĀM* GUÈZE SUR LE PROTOMARTYR ÉTIENNE

Dans la littérature éthiopienne, le *salām* (du guèze *salām laka*, « salut à toi ») est un court panégyrique en vers, d'une seule ou plusieurs strophes, louant les vertus d'une figure biblique, d'un moine ou d'un saint personnage[1]. S'il peut être transmis indépendamment, un *salām* peut aussi apparaître en appendice d'une Vie de saint, comme dans le synaxaire éthiopien. Lors de notre catalogage des manuscrits et imprimés du fonds Whittemore de la bibliothèque byzantine du Collège de France, nous avons remarqué la présence d'un *salām* inédit en l'honneur d'Étienne dans un recueil manuscrit que nous daterions de la fin du XVIII[e] siècle. Outre de nombreuses prières mariales, ce manuscrit en parchemin de 46 folios contient en fin de volume quelques *salāms* dédiés à Michel, Basilide ou encore Gabra Manfas Qeddus[2]. Au feuillet 35[rv] se situe un *salām* en l'honneur du saint protomartyr Étienne. Nous l'éditons et le traduisons ci-dessous.

⁂

Texte

ሰላም ፡ ለከ ፡ መክብበ ፡ ሰማዕታተ ፡ አእላፍ ፡ ወዘዲያቆናት ፡
ሊቅ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ሰማዕት ፡
በቀጸላ ፡ ጽድቅ ፡ ዘትትባረጽ ፡ ከመ ፡ መብረቅ ።

ለአቡከ ፡ ጌር ፡ ተመሰልኮ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ኣባሉ[3] ፤
ወበጎሩትከ ፡ ጎድግ ፡ አበሳ ፡ እሉ ፡
ኪያከ ፡ ለዘቀተሉ ።

1. Voir EA IV, p. 484.
2. Sur Gabra Manfas Qeddus, voir EA II, p. 619-622.
3. Corriger en **አባሉ**.

እግዚእከ ፡ ሞተ ፡ አኮኑ ፡ ለቤዛ ፡ ኃጥኣን[4] ፡ ኵሎሙ ፡
ወአንተ[ኂ][5] ፡ በእንተ ፡ ስሙ ፡
ተወገርከ ፡ ድኅረ ፡ ሕማሙ ።

አምላክከ ፡ ለሞተ[6] ፡ ለቤዛ ፡ እንዘ ፡ ቀታሌ ፡ ሞት ፡ ውእቱ ፡
ወአንተኒ ፡ ኢታንህል ፡ ሕንፃ[7] ፡ ትምሕርቱ ፡
ተወገርከ ፡ ድኅረ ፡ ዕርገቱ ።

እስጢፋኖስ ፡ አፈው ፡ እስጢፋኖስ ፡ ዕፍረት ፡
መዐዛከ ፡ መልዓ ፡ እንበለ ፡ ኅፀት ፡
በምድር ፡ ወበሰማያት ።

ኢያኅዘንኮሙ ፡ እፎ ፡ በቍዔትከ[8] ፡ ሮማን ፡
እስከ ፡ ወገሩከ ፡ በብዙኅ ፡ አዕባን ፤
አዕባን ፡ ነባብያን ።

መኑ ፡ ከማከ ፡ ፀዊሮ ፡ ውግረተ ፡ ዕብን ፡ ክቡድ ፡
ለቀታልያኒሁ ፡ ያስተባሪ ፡ ኅበ ፡ አብ ፡ ዋህድ ፡
ዘጸለየ ፡ ዘእንበለ ፡ ወልድ ።

ኅሉና ፡ ሥላሴ ፡ ኅቡዓ ፡ በእንተዝ ፡ አዕይንቲከ ፡ ነጸራ ፡
እስከ ፡ ኢነጸሩ ፡ ዓይነ ፡ ሰብእ ፡ ግሙራ ፡
እስጢፋኖስ ፡ በዓለ ፡ ጌራ ።

ህየንተ ፡ ናቄርብ ፡ ለከ ፡ እምኑልቈ ፡ ሊቃናት ፡ ፱አምኃ ፡ ማኅሌት ፡ ለለዕለቱ ፤
እስጢፋኖስ ፡ ለወልድ ፡ ሰማዕቱ ፡
ጸግወነ ፡ ጸጋከ ፡ በከንቱ ።

---

4. Lire ኃጥኣን.

5. La lettre ኂ est effacée mais la restitution est certaine.

6. Lire ሞተ. Le scribe a tracé un trait suscrit et un trait souscrit à ለ ; il a probablement voulu indiquer que cette lettre devait être omise.

7. C'est la forme ሐንፃ qui apparaît dans le manuscrit ; toutefois, le haut de la lettre ሐ est effacé et il semble préférable de restituer ሕ.

8. Le ከ est suscrit et semble avoir été ajouté par la même main que celle du texte principal.

Traduction

Salut à toi, diadème des myriades de martyrs et chef des diacres, Étienne le martyr, toi qui, ceint de la couronne[9] de justice, brilles comme l'éclair !

Tu fus toi-même, Étienne, semblable à ton bon Père. Dans ta bonté, pardonne[10] le crime de ceux-là qui t'assassinèrent !

Ton Seigneur ne mourut-il pas pour le rachat de tous les péchés tandis que tu fus lapidé, après sa Passion, à cause de son nom ?

Ton Dieu mourut pour la rédemption, lui qui a tué la mort, et tu n'as pas détruit l'édifice de sa doctrine en étant lapidé après son ascension.

Étienne, tu es un parfum, Étienne, tu es un onguent et ton odeur a empli la totalité de la terre et des cieux !

Comment se fait-il que ta prière, aussi savoureuse qu'une grenade, ne leur inspira aucune affliction au point qu'ils te lapidèrent en se servant de nombreuses pierres[11], des pierres produisant un grand fracas[12] ?

Qui donc, comme toi, tandis qu'il intercédait auprès de ses assassins en supportant la lourde pierre de la lapidation, a-t-il adressé sa prière au Père unique, si ce n'est le Fils lui-même[13] ?

En effet, tes yeux virent l'essence de la trinité cachée[14], que des yeux humains n'avaient jusqu'alors jamais vue, toi Étienne, qui détiens le heaume !

En retour, nous t'offrirons chaque jour, nombreux prélats que nous sommes, neuf cantiques[15] en ton honneur. Étienne, martyr du Fils, couvre-nous gratuitement de ta grâce !

9. Jeu de mots sur στέφανος (« couronne, Étienne ») que l'éthiopien ne peut conserver.
10. La forme est inattendue mais il s'agit bien d'un impératif en guèze (**ኀድግ**).
11. Pour l'épisode de la lapidation d'Étienne, voir Ac 7, 55-60.
12. Autre traduction : « des pierres qui parlent. » Cette expression pourrait désigner les juifs.
13. Cf. Lc 23, 46.
14. Cf. Ac 7, 56.
15. Allusion au neuf strophes de ce *salām*.

Clavis

CLAVIS
DU DOSSIER D'ÉTIENNE

Cette *clavis* est un inventaire de tous les textes du dossier de saint Étienne que nous avons pu recenser. Notre *clavis* inclut des textes composés entre le IVe et la fin du XIVe siècle. Nous les avons classés en cinq rubriques, conformément à l'ordre de présentation de la BHG et de la BHL :

- Passions, martyres, Actes
- Inventions
- Translations
- Recueils de miracles
- Sermons et homélies

Pour chacune de ces rubriques, nous avons présenté les pièces selon les langues suivantes : grec, latin, syriaque, christo-palestinien, arabe, copte, éthiopien, arménien, géorgien, slavon, moyen-irlandais et vieil-anglais. Pour le grec et le latin, nous avons classé les textes édités selon l'ordre de la BHG et de la BHL ; les inédits sont placés à la suite des notices des textes édités.

Pour chaque texte, nous avons indiqué : 1) les manuscrits inédits dont nous avons connaissance (avec renvoi aux catalogues), 2) les éditions existantes, 3) les traductions en langues modernes et 4) quelques études secondaires. Si nous avons tenté d'atteindre l'exhaustivité en matière de recensement des éditions, il n'en va pas de même des manuscrits. En effet, il eût fallu compulser tous les catalogues existants pour toutes les langues attestées. Une telle tâche nous a paru insurmontable dans le cadre du présent travail. En revanche, en s'appuyant sur les différentes *Bibliothecae Hagiographicae* des Bollandistes et des mentions que nous avons pu relever dans la littérature secondaire, nous avons signalé tous les manuscrits inédits qu'il était possible de recenser. Nous invitons toutefois le lecteur à se référer aux catalogues pour de plus amples détails.

Nous avons également attribué, seulement aux textes édités, une dénomination propre (par exemple, *Passion grecque A*, sous forme abrégée *Pass. gr. A*), que nous avons utilisée dans notre synthèse lorsque nous y renvoyons[1].

1. Les textes édités avec les dénominations abrégées sont également indiqués dans la bibliographie des sources (cf. p. 674-698).

PASSIONS – MARTYRES – ACTES

Grec

• *Passion grecque A* (= *Pass. gr. A* ; BHG 1649)

Mss. inéd. : Cod. Scorialensis Φ III. 20 (cf. H. Delehaye, « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum regii monasterii S. Laurentii Scorialensis », AnBoll 28 (1909), p. 356-357 ‖ Cod. Vatican gr. 1671 ‖ Cod. Paris gr. 881 (cf. F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44), p. 83) ‖ Cod. Paris gr. 1176, 278-285 (cf. F. Halkin, *ibid*., p. 126) ‖ Cod. Vienne Österreichische Nationalbibl., Hist. gr. 96, 142^{r}-147^{v} (cf. H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 1 : *Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienne, Georg Prachner Verlag, 1961, p. 104-105) ‖ Cod. Athos Μονὴ Διονυσίου 169 [= Lambros 3703] (cf. S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge, CUP, 1895, p. 353) ‖ Cod. Athos Μονὴ Γρηγορίου 7 [= Lambros 554] (cf. S. P. Lambros, *ibid*., p. 44) ‖ Cod. Sinaï gr. 508 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 497[27].

Éd. : C. Ch. Doukakis, Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων καθ' ἅπαντα τὸν μῆνα αὐγούστου ἑορταζόμενον, Athènes, Kollaraki et Triantaphyllou, 1894, p. 28-45 ‖ A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 28-30.

Étude : F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 212-214.

• *Passion grecque B* (= *Pass. gr. B* ; BHG 1649b)

Mss. inéd. : Cod. Vatican gr. 2072 [= Basilianus 111] (cf. Socii Bollandiani, « Ad catalogum codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae supplementum », AnBoll 21 (1902) p. 19[6]) ‖ Cod. Vatican gr. 1986 [= Basilianus 25] ‖ Cod. Ambrosianus gr. 259 [D 92 sup] (cf. E. Martini et D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milan, Hœpli, 1906, p. 284-291 ; F. Halkin, « Suppléments ambrosiens à la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* », AnBoll 72 (1954), p. 330).

Éd. : A. Strus, « Una *haggada* familiare sulla passione e morte di S. Stefano Protomartire », *Salesianum* 60 (1998), p. 84-94.

Trad. : A. Strus, *ibid*., p. 85-96.

• *Passion grecque C* (= *Pass. gr. C* ; BHG 1649c)

Mss. inéd. : Cod. Athos Lavra 459 (Δ 83) (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 487[7]) ‖ Cod. Athos Lavra 1560 (Λ 70) (Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 487[8]).

Éd. : F. Bovon et B. Bouvier, « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*. Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 317-330.

Trad. : F. Bovon et B. Bouvier, *ibid*., p. 318-331.

• *Passion grecque D* (= *Pass. gr. D* ; BHG 1649d)

Mss. inéd. : Cod. Vatican Ottobonianus gr. 387 ‖ Cod. Athènes 1027 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 156[31]) ‖ Cod. 28 mon. Kosinitza (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 88).

Éd. : A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 42-60 ‖ S. O. Dolgov, « Откровение Стефана. Revelatio Stephani », dans *Труды Пятнадцатого Археологического Съезда в Новгороде*, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 34-45.

Trad. : Strus A., *ibid*., p. 43-61 ‖ voir dossier, p. 527-536.

Étude : A. Strus, « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de S. Étienne. À propos de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57 ‖ cf. chapitre 5, p. 280-304.

• *Passion grecque E* (= *Pass. gr. E* ; BHG 1649h)

Ms. inéd. : Cod. Météores 563, 90-95 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 795[6] ; M. Berger, « Un inédit italo-grec de la passion légendaire de saint Étienne : les peintures murales de l'église santo Stefano à Soleto, en terre d'Otrante », dans *La chiesa graeca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico intereccl*esiale, III, Padova, Antenore, 1973 (Studi i documenti di storia ecclesiastica 22), p. 1387, n. 2).

Éd. : A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 26-40.

Trad. : A. Strus, *ibid*., p. 27-41.

Étude : A. Strus, « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de S. Étienne. À propos de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57 ‖ cf. chapitre 5, p. 280-304.

• *Passion grecque F* (= *Pass. gr. F* ; BHG 1649t)

Éd. : H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 349-350.

Trad. : voir dossier, p. 537-539.

• *Textes inédits* :

a) BHG 1649a

Mss. : Cod. Scorialensis gr. 264 (Y II. 9), 132v-135r (cf. H. Delehaye, « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum regii monasterii S. Laurentii Scorialensis », AnBoll 28 (1909), p. 359-362 ; Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 159-163 ; E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, Imprimerie nationale, 1848, p. 197-199) ‖ Cod. Vatican Barberinianus gr. 455, 68v-69r (cf. S. Voicu et J. Noret, « Le palimpseste italo-grec Vatic. Barberinianus Gr. 455 », Anboll 89 (1971), p. 333).

b) BHG 1649e

Ms. : Cod. Rome Angelicus gr. 108 (B 2.2), 261^{r}-264^{v} (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 301[53]).

c) BHG 1649f

Mss. : Cod. Blataion 7 (44) (cf. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand* I, 185[14]) ‖ Cod. Athos Lavra 327 (Γ 87) (cf. Ehrhard., *Überlieferung* I, p. 211[3]) ‖ Cod. Argyrokastro 6.

d) BHG 1649g

Ms. : Cod. Paris gr. 1179, 106^{v}-109^{v} (cf. F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968, (SH 44), p. 129[19]).

Étude : F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 212-214.

e) BHG 1649s

Mss. : Cod. Paris gr. 1592 ‖ Cod. Paris gr. 1571 ‖ Cod. Cambridge Univ. Dd IV 42 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 724, n. 1) ‖ Cod. Sinaï gr. 577, 520-521 ‖ Cod. Sinaï gr. 593, 143-144 (cf. F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 299, n. 120).

f) BHG 1649x

Ms. : Cod. Patmos 272, 187rv (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 256, n. 1).

Latin

• *Vie latine A* (= *Vit. lat. A* ; BHL 7848d)

Éd. : G. Kaftal, « The Fabulous Life of a Saint », MKIF 17 (1973), p. 299-300.

• *Vie latine B* (= *Vit. lat. B* ; BHL 7848g)

Éd. : B. de Gaiffier, « Le diable voleur d'enfants. À propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélemy », dans B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967 (SH 43), p. 181-184.

Étude : B. de Gaiffier, *ibid*., p. 170-176.

• *Vie latine C* (= *Vit. lat. C* ; BHL 7849)

Éd. : Monachorum ordinis S. Benediciti, *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, III, *Florilegium*, Abbaye du Mont Cassin, Ex typographia Casinensi, 1877, p. 36-38.

• Arator

Passion métrique (CPL 1504 ; BHL 7849m)

Éd. : A. Patch McKinlay, CSEL 72 (1951), p. 47-49 ‖ PL 68, col. 143-147.

• Jacques de Voragine, *Légende dorée*, VIII

Éd. : G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, I, Florence, Sismel — Edizioni del Galluzzo, ²1998, p. 78-86.

Trad. : A. Boureau et M. Goullet, *La Légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 61-68.

• *Texte inédit* :

BHL 7848f

Ms. : Cod. Wolfenbüttel Extrav. 116.4, 17^{rv} (cf. H. Butzmann, *Die mittelalterlichen Handschriften der Gruppen Extravagantes, Novi und Novissimi*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, p. 66).

Arabe

• *Actes arabes* (= *Act. ar.* ; CANT 301)

Mss. inéd. : Cod. Mingana ar. ch. 95, 172^{r}-183^{v} (cf. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, II, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1936, p. 136, L) ‖ Cod. Brit. garshuni 8, 160-171 (cf. J. Forshall et F. A. Rosen, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, I, Londres, impensis curatorum Musei Britannici, 1838, p. 111).

Éd. : Y. ʿAbd Al-Masīḥ et A. Khater, « An Arabic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », SOCC 13 (1968-1969), p. 165-177.

Trad. : Y. ʿAbd Al-Masīḥ et A. Khater, *ibid*., p. 178-198.

• *Passion arabe* (= *Pass. ar.*)

Éd. : R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (PO 1.3), p. 268-270.

Trad. : R. Basset , *ibid*., p. 268-270.

Étude : A. Baumstark, « Abûl-l-Barakâts nicht griechisches Verzeichnis der 70 Jünger », OC 1 (1901), p. 240-275.

Copte

• *Actes coptes* (= *Act. copt.* ; BHO 1086 ; CANT 300)

Éd. : Y. ʿAbd Al-Massīḥ, « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347 ‖ I. Guidi, « Frammenti Copti, N°CXXII », *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Rome, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 47-50.

Trad. : Y. ʿAbd Al-Massīḥ, *ibid*., p. 329-347.

Éthiopien

• *Actes éthiopiens* (= *Act. éth.*)

Mss. inéd. : EMML 1479, 40v-48r ‖ EMML 1766, 28r-41v ‖ EMML 2514, 3r-9v ‖ EMML 6244, 3r-10r ‖ EMML 6903, 20v-29r ‖ EMML 6951, 9r-16v ‖ EMML 6965, 16r-23r ‖BL Or. 686, 27v-32v ‖ BL Or. 687-688, 37r-43r ‖ BL Or. 689, 16r-24v ‖ Ṭanasee 121 [= Dagā Esṭifanos 10], 20r-28r.

Éd. : D. Labadie, « Une version éthiopienne des Actes apocryphes du protomartyr Étienne. Édition, traduction et commentaire du manuscrit BnF d'Abbadie 110 (f. 81r-88r) », *Le Muséon* 128 (2015), p. 426-468.

Trad. : Labadie D., *ibid*., p. 427-469.

• *Passion éthiopienne* (= *Pass. éth.*)

Éd. : G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭerr*, Turnhout, Brepols, 1990 (PO 45.1) p. 8-10.

Trad. : G. Colin, *ibid*., p. 9-11 ‖ E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, II, Cambridge, CUP, 1928, p. 434-435.

• *Passion métrique* (*salām*)

Éd. : voir dossier, p. 617-618.

Trad. : voir dossier, p. 619.

Arménien

• *Passion arménienne* (= *Pass. arm.*)

Mss. inéd. : Cod. Matenadaran 955 ‖ Cod. Matenadaran 992.

Éd. : G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Kalotz*, Paris, Firmin-Didot, 1924 (PO 18.1), p. 117-125.

Trad. : G. Bayan, *ibid*., p. 117-125.

Géorgien

• *Passion géorgienne A* (= *Pass. géo. A* ; CANT 303)

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 657 ‖ I. Imnaïshvili, *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 244-247 ‖ A. Shanidze, *Sinuri mravaltavi 844 c̣lisa*, Tbilissi, Tbilisis sṭalinis saxelobis saxelmc̣ipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 58-62.

Trad. : M. van esbrœck, « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix », AnBoll 102 (1984), p. 101-105 ‖ voir dossier, p. 519-526.

Étude : M. van esbrœck, *ibid*., p. 106-107.

• *Passion géorgienne B* (= *Pass. géo. B*)

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 689-699.

Trad. : N. Marr, *ibid*., p. 689-699.

• *Passion métrique (tropaire)*

Éd. : N. Marr et M. Brière, *La langue géorgienne*, Paris, Firmin-Didot, 1931, p. 587-588.

Trad. : voir dossier, p. 613-615.

Slavon

• *Passion slave A* (= *Pass. sl. A*)

Mss. inéd. : Ms. 105 Chludov (xve s.) ‖ Bibl. Vukol M. Undolskij ‖ Ms. Solovetski (cf. S. O. Dolgov, « Откровение Стефана. Revelatio Stephani », dans *Трудъ Пятнадцатого Археологическаго Съезда в Новгороде*, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 49).

Éd. : I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (*Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum*), III, L'viv, 1902, p. 28-33 ; 256-259 ‖ Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2390-2400 ‖ S. O. Dolgov, « Откровение Стефана. Revelatio Stephani », dans *Труды Пятнадцатого Археологического Съезда в Новгороде*, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 35-45.

Trad. : I. Franko, « Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen. III », ZNW 7 (1906), p. 158-166 ‖ M. Erbetta (éd.), *Gli apocrifi del nuovo Testamento*, III, Turin, Marietti Editori, 1969, p. 400-404 ‖ voir dossier, p. 535-536.

Étude : A. Strus, « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de S. Étienne. À propos de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57 ‖ cf. chapitre 5, p. 280-304.

• *Passion slave B* (= *Pass. sl. B*)

Éd. : Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2422-2426.

• *Passion slave C* (= *Pass. sl. C* ; trad. de BHG 1649t)

Éd. : Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2427-2428.

• *Passion slave D* (= *Pass. sl. D*)

Éd. : Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2386-2387.

Moyen-Irlandais

• *Passion irlandaise* (= *Pass. irl.*)

Éd. : R. Atkinson, *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 81-82.

Trad. : R. Atkinson, *ibid.*, p. 324-325.

Vieil-anglais

• *Passion vieil-anglaise* (= *Pass. v.-angl.*)

Éd. : C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 38 ‖ G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 6-8.

Trad. : C. Rauer, *ibid.*, p. 39 ‖ G. Herzfeld, *ibid.*, p. 7-9.

INVENTIONS

Grec

• *Révélation d'Étienne grecque A* (= *Rév. Ét. gr. A* ; BHG 1648x)

Éd : F. Bovon et B. Bouvier, « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 91-105.

Trad. : F. Bovon et B. Bouvier, *ibid*., p. 90-104.

Étude : F. Bovon et B. Bouvier, *ibid*., p. 82-86.

• *Révélation d'Étienne grecque B* (= *Rév. Ét. gr. B* ; BHG 1648y)

Mss. inéd. : Cod. Vatican 1633 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 136[23]) ‖ Cod. Vatican 1641 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 288[31]) ‖ Cod. Angelicus gr. 108 (cf. F. Bovon et B Bouvier, « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 80).

Éd. : N. Franco, « L'Apocalisse del prete Luciano di Kaphar Gamala e la versione di Avito », *Roma e l'Oriente* 8 (1914), p. 293-307.

Étude : H. Delehaye, « Quelques dates du martyrologe hiéronymien », AnBoll 49 (1931), p. 25-30.

• *Révélation d'Étienne grecque C* (= *Rév. Ét. gr. C* ; BHG 1649)

Éd. : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 30-40.

• *Texte inédit* :

BHG 1648z

Ms. : Cod. Paris gr. 1179, 109^{v}-119^{v} (cf. F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44), p. 129[20]).

Étude : F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 212-214.

Latin

• *Révélation d'Étienne latine A* (= *Rév. Ét. lat. A* ; BHL 7850-7852)

Éd. : S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 190-216 ‖ PL 41, col. 805-816.

Trad. : M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894, p. 43-52 ‖ M. Erbetta (éd.), *Gli apocrifi del nuovo Testamento*, III, Turin, Marietti Editori, 1969, p. 404-408 ‖ voir dossier, p. 478-484.

• *Révélation d'Étienne latine B* (= *Rév. Ét. lat. B* ; BHL 7853)

Éd. : S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 191-217 ‖ PL 41, col. 808-819.

• *Légende dorée*, CVIII

Éd. : G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, II, Florence, Sismel — Edizioni del Galluzzo, ^{2}1998, p. 711-717.

Trad. : A. Boureau et M. Goullet, *La Légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004, p. 577-582.

• *Texte inédit* :

BHL 7854-7856

Mss. : Cod. Naples Bib. Nat. VIII B 4 ‖ Cod. Naples Bib. Nat. VIII B 6 ‖ Cod. Naples Bib. Nat. XV AA 14 ‖ Cod. Benévent Cath. I ‖ Cod. Rome Vallicellanus I ‖ Cod. Bénévent Vallicellanus XIV ‖ Cod. Bruxelles 8985 (cf. S. Vanderlinden, « Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 181, n. 27).

Syriaque

• *Révélation d'Étienne syriaque* (= *Rév. Ét. syr.* ; BHO 1087)

Ms. inéd. : Bodleian Library Marsh 13, 113^{v}.

Éd. : P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, III, Paris — Leipzig, Otto Harrassowitz 1892, p. 188-199 ‖ J. P. N. Land, *Anecdota syriaca*, III, Leyde, Brill, 1870, p. 76-84 (cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, III, Londres, Longmans & Co., 1872, p. 1047-1048) ‖ E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Louvain, L. Durbecq, ^{2}1953 (CSCO 83), p. 93-103.

Trad. : E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Louvain, L. Durbecq, ^{2}1953 (CSCO 87), p. 65-72 ‖ voir dossier, p. 485-495.

Études : F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 210-211 ‖ DACL, V, 1, col. 640-641.

Christo-palestinien

• *Révélation d'Étienne christo-palestinienne* (= *Rév. Ét. chr.-pal.* ; BHO 1087b)

Éd. : M. Sokoloff, *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven, 2014 (OLA 235), p. 158-160 ‖ F. Schulthess, « Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus », AKGWG, Phil.-hist. Klasse, N. F., 8.3 (1905), Berlin, Weidmann, 1905, p. 102-106.

Étude : A. Desreumaux, « Les œuvres de la littérature apocryphe chrétienne en araméen christo-palestinien », *Bulletin de l'AELAC* 9 (1999), p. 11.

Arabe

• *Révélation d'Étienne arabe* (= *Rév. Ét. ar.* ; inéd.)

Mss. : Cod. Vatican ar. 155, 97^{r}-101^{r} ‖ Cod. Sinaï ar. 409, 21^{v}-27^{v} (cf. G. Graf, GCAL, I, p. 514).

Éthiopien

• *Révélation d'Étienne éthiopienne* (= *Rév. Ét. éth.*)

Éd. : voir dossier, p. 501-510.

Trad. : voir dossier, p. 510-516.

Étude : A. Bausi, *La versione etiopica degli* Acta Phileae *nel* Gadla Samāʿtāt, Naples, Istituto universitario orientale, 2002, p. 12, n. 47.

Arménien

• *Révélation d'Étienne arménienne* (= *Rév. Ét. arm.* ; BHO 1088)

Éd. : B.-C. Mercier, « L'invention des reliques de saint Étienne. Édition et traduction de la recension arménienne inédite », ROC, 3e série, 10 (1946), p. 350-368.

Trad. : B.-C. Mercier, *ibid.*, p. 351-369.

Géorgien

• *Révélation d'Étienne géorgienne* (= *Rév. Ét. géo.*)

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 657-670 ‖ I. Imnaïshvili, *Kʿartʿuli enis istoriuli kʿrestomatʿia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 247-253 ‖ A. Shanidze, *Sinuri Mravaltavi 864 ṭlisa*, Tbilissi, Tbilisis Sṭalinis saxelobis saxelmṭipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 63-69.

Trad. : N. Marr, *ibid.*, p. 657-670.

Moyen-Irlandais

• *Révélation d'Étienne irlandaise* (= *Rév. Ét. irl.*)

Éd. : R. Atkinson, *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 82-86.

Trad. : R. Atkinson R., *ibid.*, p. 325-329.

Vieil-anglais

• *Révélation d'Étienne vieil-anglaise* (= *Rév. Ét. v.-angl.*)

Éd. : C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 152-154 ‖ G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 136-138.

Trad. : G. Herzfeld, *ibid.*, p. 137-139 ‖ C. Rauer, *ibid.*, p. 153-155.

TRANSLATIONS

Grec

• *Translation à Constantinople grecque A* (= *Trans. CP. gr. A* ; BHG 1650)

Mss. inéd. : Cod. Paris gr. 548, 33r-37v (Cf. F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44), p. 33 ‖ Cod. Paris gr. 721, 391-392 (cf. F. Halkin, *ibid*., p. 55) ‖ Cod. Paris gr. 1470, 165-168 (cf. F. Halkin, *ibid.,* p. 172-173) ‖ Cod. Paris gr. 1586, 151-157 (cf. F. Halkin, *ibid.,* p. 218) ‖ Cod. Paris suppl. gr. 241 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 677[1]) ‖ Cod. Ambrosianus G 23 sup., 90v-94v (cf. C. Pasini, *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2003 (SH 84), p. 110[14]) ‖ Cod. Messine Salv. 63 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 191[24]) ‖ Cod. Jérusalem Patriarchat grec 135-136 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 277) ‖ Cod. Vatican gr. 455 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 116[48]) ‖ Cod. Vatican gr. 1216 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 149) ‖ Cod. Vatican 1633 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 136[24]) ‖ Cod. Vatican gr. 1641 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 288[32]) ‖ Cod. Vatican gr. 1636 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 177[17]) ‖ Cod. Vatican gr. 1671 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 673[177]) ‖ Cod. Vatican gr. 1989 (cf. Ehrhard, *Überlieferung*, I, p. 416-417 ; II, p. 874-875) ‖ Cod. Vatican gr. 2048, 54-55v (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 303[20]) ‖ Cod. Vatican Palat. gr. 317 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 190[20]) ‖ Cod. Vatican Barberinianus gr. 547 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* II, p. 157, n. 1) ‖ Cod. Angelicus gr. 108 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 301[53]) ‖ Cod. Météores, Μονὴ Μεταμορφώσεως 81, 227r-235v (cf. N. A. Bees, *Les manuscrits des Météores*, I, Athènes, Académie d'Athènes, 1967, p. 110[20]).

Éd. : C. Ch. Doukakis, Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων καθ' ἅπαντα τὸν μῆνα αὐγούστου ἑορταζόμενον, Athènes, Kollaraki et Triantaphyllou, 1894, p. 37-41 ‖ A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 39-48 ‖ A. Banduri, *Imperium Orientale*, II, Paris, Johannis Baptistae Coignard, 1711, p. 646-647 ‖ F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 24-36.

Trad. : F. Bovon et B. Bouvier, *ibid*., p. 25-37.

Études : F. Bovon et B. Bouvier, *ibid*., p. 5-22 ‖ F. Nau, « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 201-202 ‖ F. Bovon, « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 301.

• *Translation à Constantinople grecque B* (= *Trans. CP. gr. B* ; BHG 1651)

Éd. : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum 1898, p. 54-69.

• *Translation à Constantinople grecque C* (= *Trans. CP. gr. C* ; BHG 1651c)

Ms. inéd. : Cod. Athènes 1046, 149v-151v (cf. F. Halkin, *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1983 (SH 66), p. 101).

Éd. : V. Latyšev, *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, II, Saint-Pétersbourg, Типографіа Императорской Академіи Наукъ, 1912, p. 238-241.

Trad. : voir dossier, p. 543-546.

• *Translation à Constantinople grecque D* (= *Trans. CP. gr. D* ; BHG 1651e)

Éd. : H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 861-864.

• *Textes inédits* :

a) BHG 1650b

Ms. : Cod. Vatican gr. 455 (cf. Ehrhard, *Überlieferung*, II, p. 116[48]).

b) BHG 1651b

Mss. : Cod. Athos Esphigm. 44, 87-89 ‖ Cod. Athos Esphigm. 318, 14-14v (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 232[14]).

c) BHG 1651d

Ms. : Cod. Bucarest 610 (418), 519-530 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 513[7]).

Latin

• *Translation à Constantinople latine* (= *Trans. CP. lat.* ; BHL 7857-7858)

Éd. : PL 41, col. 817-822.

• *Translation à Besançon* (= *Trans. Bes.* ; BHL 7873)

Éd. : J. J. Chiffletius, *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650, p. 101-104 ‖ Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 75-76 (§ 1-6).

• *Translation à Rome A* (= *Trans. Rom. A* ; BHL 7878-7881)

Éd. : A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, Rome, Typ. Collegii Urbani, 1840, p. 285-88 ‖ Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 49 (1931), p. 112-116.

Trad. : voir dossier, p. 547-555.

Étude : voir chapitre 7, p. 367-373.

• *Translation à Rome B* (= *Trans. Rom. B* ; BHL 7882-7884)

Éd. : Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 70-74.

• *Translation à Rome C* (= *Trans. Rom. C* ; **BHL 7885 ; inéd.)**

Mss. : Cod. Bruxellensis sign. 9291 (cf. Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 2, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1889, p. 316, n°2) ‖ Cod. Bruxellensis 9332-46 (cf. Hagiographi Bollandiani, *ibid*., p. 324, n°4).

• *Translation à Saint-Trond* (= *Trans. Trud.* ; BHL 7890)

Éd. : Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae publicae civitatis et academiae Leodiensis », AnBoll 5 (1886), p. 343-345.

• *Translation à Venise* (= *Trans. Ven.* ; BHL 7891)

Éd. : F. Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis illustratae*, VIII, Venise, Jo. Baptistae Pasquali, 1749, p. 96-110.

• *Translation à Cluny* (= *Trans. Cl.* ; BHL 7894)

Éd. : M. Marrier et A. Duchesne, *Bibliotheca cluniacensis*, Mâcon, sumptibus typisque Fratrum Protat, 1915, col. 565-568 ‖ RHC V, p. 317-320.

• *Translation à Zwiefalten* (= *Trans. Zw.* ; BHL 7895)

Éd. : E. Schneider, « Die Zwiefalter Annalen und Ortliebs Chronik », WG 3 (1889), p. 49-51.

Arabe

• *Translation à Constantinople arabe* (= *Trans. CP. ar.*)

Ms. inéd. : Cod. Sinaï ar. 409, 25^{v}-29^{v} (cf. M. Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, Londres, Cambridge University Press, 1894, p. 76).

Éd. : R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (PO 1.3), p. 270-273.

Trad. : R. Basset, *ibid.*, p. 270-273 ‖ F. Wüstenfeld , *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der koptischen Christen aus dem Arabischen übersetzt*, Gotha, Perthes, 1879, p. 28-29.

Éthiopien

• *Translation à Constantinople éthiopienne* (= *Trans. CP. éth.*)

Éd. : G. Colin , *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram*, Turnhout, Brepols, 1986 (PO 43.3), p. 414-416.

Trad. : G. Colin, *ibid.*, p. 415-417 ‖ E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, I, Cambridge, CUP, 1928, p. 52-54.

Arménien

• *Translation à Constantinople arménienne* (= *Trans. CP. arm.*)

Éd. : G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Hrotits, jours avéléats*, Paris, Firmin-Didot, 1930 (PO 21.6), p. 809-811.

Trad. : G. Bayan, *ibid*., p. 809-811.

Géorgien

• *Translation à Constantinople géorgienne* (= *Trans. CP. géo.*)

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 671-689.

Trad. : N. Marr, *ibid*., p. 671-689.

Slavon

• *Translation à Constantinople slavonne* (= *Trans. CP. sl.* ; trad. de BHG 1651e)

Éd. : I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (*Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum*), III, L'viv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1902, p. 316-318.

RECUEILS DE MIRACLES

• Sevère de Minorque, *Lettre-encyclique* (= *Ep. Sev.* ; BHL 7859)

Éd. : S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 80-124 ‖ J. Amengual i Batle, *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament a l'època musulmana*, II, Majorque, Moll, 1991-1992, p. 10-65 ‖ E. Lafuente Hernandez, *Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalana de su texto*, Minorque, ediciones Nura, 1981 ‖ G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al s. VIII*, Palma de Majorque, Monasterio de Santa María de la Real, 1937 ‖ PL 20, col. 731-746 ‖ PL 41, col. 821-832.

Trad. : S. Bradbury, *ibid*., p. 81-125.

Études : M. A. Cohen, « Severus' Epistle on the Jews: Outline on a New Perspective », *Helmantica* 35 (1984), p. 71-79 ‖ E. D. Hunt, « St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A.D. » JTS, N.S., 33 (1982), p. 106-123 ‖ F. Lotter, « Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike », HZ 242 (1986), p. 291-326 ; Id., « The Forced Conversion of the Jewish Community of Minorca in 418 C.E. », dans *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. I, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1985, p. 23-30 ‖ C. Ginzburg, « The conversion of Minorcan Jews (417-418): an experiment in history of historiography », dans S. L. Waugh et P. D. Diehl (éds), *Christendom and its discontentes. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, CUP, 1996, p. 207-219 ‖ Id., « La conversione degli ebrei di Minorca (417-418) », QS 79 (1992), p. 277-289 ‖ É. Demougeot, « L'évêque Sévère et les juifs de Minorque au ve siècle », dans *Majorque, Languedoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours*, Montpellier, Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, 1982, p. 13-34 ‖ J. Wankenne et B. Hambenne, « La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du ve siècle », *Revue bénédictine* 97 (1987), p. 13-27 ‖ cf. chapitre 9, p. 431-466.

• *De miraculis* (BHL 7860-7862)

Éd. : J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 263-355 ‖ PL 41, col. 833-854.

Trad. : J. Meyers (éd.), *ibid*., p. 262-354.

• Augustin d'Hippone,

a) *La Cité de Dieu*, XXII, 8 (BHL 7863-7867 ; CPL 313)

Éd. : B. Dombart et A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini de Civitate Dei libri XI-XXII*, Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 48), p. 805-866 ‖ PL 41, col. 760-771.

Trad. : G. Combès, *Œuvres de saint Augustin. La cité de Dieu, livres XIX-XXII*, , Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (BA 37, 5e série), p. 520-719.

b) *Sermons* 320-324 (BHL 7868-7872 ; CPL 284)

Éd. : PL 38, col. 1442-1447.

Trad. : J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VII, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1868, p. 551-556.

• *Recueil de Besançon* (BHL 7874-7876)

Éd. : J. J. Chiffletius, *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650, p. 133-137 ‖ Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 75-80 (§ 7-13).

• Grégoire de Tours, *De gloria martyrum* et *De gloria confessorum* (BHL 7886-7889)

Éd. : B. Krusch, *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hanovre, Impensis bibliopoli Hahniani, 1969 (MGH SRM 1, 2), p. 58-59 ; 340-341 ‖ PL 71, col. 734-737 ; 881.

• *Recueil de Venise* (BHL 7892-7893)

Éd. : F. Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc primum editis illustratae*, VIII, Venise, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749, p. 110-119 ; 123.

SERMONS ET HOMÉLIES

Grec

• Grégoire de Nysse

a) *Encomium sur Étienne I* (BHG 1654 ; CPG 3186)

Éd. : O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leyde, Brill, 1968, p. 4-44 ‖ O. Lendle, *Gregorii Nysseni Opera*, X, 1, Leyde, Brill, 1990, p. 73-94 ‖ PG 46, col. 701-721.

Trad. : O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leyde, Brill, 1968, p. 5-45.

Études : J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church : Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr », SP 47 (2010), p. 9-19 ‖ E. Mühlenberg, « Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus) », dans P. Gemeinhardt et J. Leemans (éds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 — 450 AD)*, Göttingen, De Gruyter, 2012 (AK 116), p. 115-132 ‖ J. Daniélou, « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », RevSR 29 (1955), p. 367-368.

b) *Encomium sur Étienne II* (BHG 1655 ; CPG 3187)

Éd. : O. Lendle, *Gregorii Nysseni Opera*, X, 1, Leyde, Brill, 1990, p. 97-105 ‖ PG 46, col. 721-736.

Trad. : voir dossier, p. 559-573.

Études : J. Leemans, « Reading Acts 6-7 in the Early Church : Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr », *Studia Patristica* 47 (2010), p. 9-19 ‖ J. Daniélou, « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », RevSR 29 (1955), p. 367-368.

• Astère d'Amasée

Homélie XII (BHG 1656 ; CPG 3260)

Éd. : C. Datema, *Asterius of Amasea : Homilies I-XIV*, Leyde, Brill, 1970, p. 157-174 ‖ PG 40, col. 337-352.

Trad. : B. Dehandschutter, « A Homily on Stephen the First Martyr, » dans J. Leemans *et* alii (éds), *'Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-450)*, Londres — New York, Routledge, 2003, p. 176-184.

• Pseudo-Chrysostome

a) *Homélie sur saint Étienne I* (BHG 1658 ; CPG 4575 ; Aldama 463)

Éd. : PG 59, col. 501-508.

b) *Homélie sur saint Étienne II* (BHG 1659 ; CPG 4600 ; Aldama 394) — également attribuée à Proclus de Constantinople et Anatole de Thessalonique

Éd. : PG 59, col. 699-702.

c)*Homélie sur saint Étienne III* (BHG 1660 ; CPG 4690 ; Aldama 453)

Éd. : PG 63, col. 929-932.

Étude : S. Voicu, « Due omelie "nestoriane" : In assumptionem domini (CPG 4739) e In sanctum Stephanum homilia I (CPG 4690) », *Augustinianum* 44 (2004), p. 459-460.

d) *Homélie sur saint Étienne IV* (BHG 1661 ; CPG 4691 ; Aldama 301)

Éd. : PG 63, col. 931-934.

e) *Homélie sur saint Étienne V* (BHG 1665ab ; inéd.)

Mss. : Cod. Paris Coislin. 306, 471-479^{v} ‖ Cod. New Haven, Yale Univ. 252, Ziskind 44 [= Philipps 13866].

f) *Homélie sur saint Étienne VI* (BHG 1665e ; inéd.)

Ms. : Cod. Scorialensis Φ III 20 (M. 236), 89-95^{v} (cf. H. Delehaye, « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum regii monasterii S. Laurentii Scorialensis, » AnBoll 28 (1909), p. 357, n°2 ; Ehrhard, *Überlieferung*, II, p. 4, n°14).

• Proclus de Constantinople

a) *Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne* (BHG 1657 ; CPG 5816)

Éd. : PG 65, col. 809-817.

Étude : F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 126-130.

b) *Homélie en l'honneur d'Étienne* (BHG 1662 ; CPG 4692 ; Aldama 418)

Éd. : M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 5-7 ‖ PG 63, col. 933-934.

Trad. : M. Aubineau, *ibid.*, p. 7-10.

Études : M. Aubineau, *ibid.*, p. 10-16 ‖ F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople, Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 158 ; 162.

• Hésychius de Jérusalem

Homélie IX (BHG 1657b ; CPG 6573)

Éd. : M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978 (SH 59), p. 328-350 ‖ P. Devos, « Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem », AnBoll 86 (1968), p. 157-171.

Trad. : M. Aubineau, *ibid.*, p. 329-350.

Étude : M. Aubineau, *ibid.*, p. 289-327.

• Basile de Séleucie (ou Florent de Photicée)

Sermon en l'honneur du protomartyr Étienne (BHG 1652-1653 ; CPG 6656)

Éd. : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 74-81 ‖ PG 85, col. 461-473.

• Léon VI

Discours sur Étienne (BHG 1663)

Éd. : T. Antonopoulou, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini: Homiliae*, Turnhout, Brepols, 2008 (CCSG 63), p. 323-336 ‖ H. Akakios, Λέοντος τοῦ Σοφοῦ Πανηγυρικοὶ λόγοι, Athènes, Nikolaos Rousopoulos, 1868, p. 175-186.

Étude : T. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyde — New York, Brill, 1997 (MM 14), p. 139-143.

• Philagathe de Cerami

Sur parabole de la vigne. Prononcée dans l'église Saint-Étienne de Palerme (BHG 1665d)

Éd. : G. Rossi Taibbi, *Filagato da Cerami. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, Palerme, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1969, p. 148-155

• Néophyte le Reclus

Sur le protomartyr Étienne (BHG 1665 ; inéd.)

Ms. : Cod. Paris gr. 1189 (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 682, n°30 ; H. Delehaye, « Saints de Chypre, » AnBoll 26 (1907), p. 294, n°28)

• Manuel Calecas

Éloge (BHG 1665c ; inéd.)

Mss. : Cod. Vatican 579, 279-285^{v} ‖ Cod. Atheniensis 333

• Anatole d'Antioche (ou de Thessalonique)

Éloge (BHG 1659 ; inéd.)

Ms. : Cod. Patmos 380, 228^{v} (cf. Ehrhard, *Überlieferung* III, p. 127, n°28)

• Anonyme

a) BHG 978g ; inéd.

Ms. : Cod. Vatican 1904, 204^{rv} (cf. P. Canart, *Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962*, I, Vatican, Bibliotheca Vaticana, 1970, p. 626)

b) BHG 1664

Éd. : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum 1898, p. 70-73.

c) BHG 1665f ; inéd.

Ms. : Cod Ambrosianus C 123 sup. (M.-B. 213), 132^{r}-134^{v} (cf. Ehrhard, *Überlieferung* I, p. 307, n° 3).

d) BHG 1665g ; inéd.

Ms. : Cod. Venise Marc. VII 29 (Nan. 140) (cf. H. Delehaye, « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum », AnBoll 24 (1905), p. 228).

e) BHG 1665i ; inéd.

Ms. : Cod. Paris 1255, 105rv ; 104rv (cf. F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44), p. 151).

f) BHG 1665j ; inéd.

Ms. : Cod. Vatican 1276, 100-101 (cf. A. Acconcia et A. Jacob, « Une anthologie salentine du XIVe siècle : le Vaticanus gr. 1276 », RSBN, N.S., 17-19 (1980-1982), p. 216, n°35).

Latin

• Augustin d'Hippone

Sermons 314-319 (CPL 284)

Éd. : PL 38, col. 1426-1442.

• Pierre Chrysologue

Sermon 154 (CPL 227)

Éd. : A. Olivar, CCSL 24B, p. 958-960 ‖ PL 52, col. 608-609.

• Fulgence de Ruspe

Sur saint Étienne et la conversion de Paul (CPL 830)

Éd. : J. Fraipont, CCSL 91A, p. 905-909 ‖ PL 65, col. 729-732.

• Eusebius Gallicanus

Sur la révélation du corps du bienheureux Étienne (CPL 966a)

Éd. Fr. Glorie, CCSL 101B, p. 821-824 ‖ A. Engelbrecht, CSEL 21, p. 334-337 ‖ PLS 3, p. 534-537.

• Césaire d'Arles

Sermons 219-220 (CPL 1008)

Éd. : G. Morin, CCSL 104, p. 866-870 ; 871-873 ‖ PL 57, col. 379-384.

• Cassiodore

Complexiones in Actuum Apostolorum (CPL 903)

Éd. : PL 70, col. 1386-1387.

• Anonyme du ve siècle

Sermon Sollemnitate celebrata

Éd. : R. Étaix et B. De Vregille, « Le "libellus" bisontin du xie siècle pour les fêtes de saint Étienne », AnBoll 100 (1982), p. 601-605.

Étude : R. Étaix et B. De Vregille, *ibid*., p. 581-600.

Syriaque

• Grégoire de Nysse

Encomium sur Étienne I (trad. de BHG 1654 ; inéd.)

Ms. : Vatican syr. 369, 1^r^-5^r^ (cf. J. M. Sauget, « Deux homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane », OCP 27 (1961), p. 414, n°2).

• Proclus de Constantinople

Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne (trad. de BHG 1657 ; inéd.)

Ms. : Chicago A.12.008, 11^r^-12^v^ (cf. J. M. Sauget, « Une homélie de Proclus de Proclus de Constantinople sur l'Ascension de Notre-Seigneur en version syriaque », *Le Muséon* 82 (1969), p. 6).

• Jacques de Saroug

Homélie métrique sur saint Étienne (BHO 1094)

Éd. : P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, III, Paris — Leipzig, Harrassowitz, 1905-1910, p. 710-723.

Trad. : Monastère de la sainte Transfiguration, « A Homily of Mar Jacob of Serugh in Praise of Stephen, the Archdeacon and First-born of the martyrs », *True Vine* 7 (1990), p. 43-54.

• Narsaï

Homélie métrique sur saint Étienne **(BHO 1097)**

Éd. : A. Mingana, *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina*, I, Mossoul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, p. 90-99.

• Sévère d'Antioche

Homélie VII

Éd. : M. Brière et F. Graffin, *Les* Homiliae Cathedrales *de Sévère d'Antioche. Homélies 1 à 17*, Turnhout, Brepols, 1976-1977 (PO 38.2), p. 310-322.

Trad. : M. Brière et F. Graffin, *ibid*., p. 311-323.

Arabe

• Pseudo-Chrysostome

Panégyrique du protomartyr Étienne (trad. de BHG 1664)

Ms. : Cod. Sinaï ar. 409, 29^{v}-31^{v} (cf. M. Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, Londres, Cambridge University Press, 1894, p. 76).

Éd. : voir dossier, p. 576-578.

Trad. : voir dossier, p. 579-583.

• Proclus de Constantinople

Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne (trad. de BHG 1657 ; inéd.)

Mss. : Cod. Sinaï ar. 535 ‖ Cod. Ambrosianus X. 198 Sup., 18^{v}-22^{v} ‖ Cod. Paris ar. 151, 52^{r}-56^{v} (cf. F. J. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967, p. 131 ; J. M. Sauget, « L'homéliaire arabe de la bibliothèque ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses *membra disiecta* », AnBoll 88 (1970), p. 428, n°9 ; G. Graf, GCAL I, p. 365).

• Anonyme

Homélie acéphale (inéd.)

Mss. : British Museum garsh. 4, 1 (J. Forshall et F. A. Rosen, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, I, Londres, impensis curatorum Musei Britannici, 1838, p. 101).

Copte

• Grégoire de Nysse

Encomium sur Étienne I (trad. de BHG 1654 ; inéd.)

Ms. : Cod. Paris Bibl. Nat. Copte 131[4], 162 (cf. E. Lucchesi, « Un fragment sahidique du premier panégyrique d'Étienne le protomartyr par Grégoire de Nysse, » AnBoll 124 (2006), p. 11-13).

• Pseudo-Théodose de Jérusalem

Encomium sur Étienne (BHO 1093 ; CANT 302 ; Clavis coptica 0491)

Mss. : Paris Bibl. Nat. copte 131[7] (20) ‖ Berlin Staatsbibliothek Ms Or. 1614bis, frag. 3 ‖ Thompson A10 ; A11 ‖ Le Caire CGC 9234, fol. 1-4 ‖ Vatican Borgia copte 109, cassetta 25, fasc. 123, 1-2 ‖ Vienne Papyrussammlung K 9492.

Éd. : I. Guidi, « Frammenti Copti, N°CXXIII, » *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1[er] semestre, p. 50-52 ‖ H. Munier, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Manuscrits coptes*, le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916, p. 31-36 ‖ voir dossier, p. 588-597.

Trad. : voir dossier, p. 598-609.

Études : J. Horn, « Der erste Märtyrer. Zu einem Topos der koptischen Märtyrerliteratur (mit zwei Anhängen), » dans G. Koch (éd.), *Studien zur Spätantiken und Frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982, p. 52-55 ‖ B. Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906*, Londres, British Library, 1987, p. 183-184 ‖ E. Lucchesi, « À propos d'un enkomion copte sur Étienne le protomartyr, » AnBoll 101 (1983), p. 421-422 ‖ M. E. Porcher , « Analyse des manuscrits coptes 131[1-8] de la Bibliothèque nationale avec indications des textes bibliques (suite et fin) », *Revue d'égyptologie* 2 (1936), p. 99 ‖ cf. chapitre 4, p. 220-237.

Éthiopien

• Pseudo-Théophile de Constantinople

Homélie sur Étienne (inéd.)

Ms. : British Museum Oriental 774 [= Wright 340], 17^{v} sq. (cf. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londres, Gilbert and Rivington, 1877, p. 227-228).

• Retuʿa Hāymānot

Homélie sur Étienne (inéd.)

Ms. : EMML 1763, 106^{r}-110^{r} (cf. G. Haile et W. F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed fot the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Libraryn Collegeville*, V, Collegeville (MN), 1981, p. 222).

Arménien

• Pseudo-Grégoire le Thaumaturge

Panégyrique sur Étienne (BHO 1089)

Éd. : J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi*, IV, Paris, 1883, p. 162-169.

Trad. : J. B. Pitra, *ibid.*, p. 408-412.

• Pseudo-Athanase d'Alexandrie

Éloge d'Étienne **(BHO 1090-1091)**

Éd. : I. Daietsi, **Ս. Աթանասի Աղեքսանդրիոյ հայրապետի ճառք, թուղթք և բնդդիմասցութիւնք**, Venise, 1899, p. 500-515.

• Basile de Césarée

Encomium sur saint Étienne (CPG 2981 ; inéd.)

Mss. : Cod. Paris arm. 110 ‖ Cod. Paris arm. 118 ‖ San Lazzaro 251 [= Sargh. 314], 207^{v}-212^{r} ‖ San Lazzaro 299 [= Sargh. 215], 99^{r}-102^{v} ‖ San Lazzaro 463 [= Sargh. 212], 464^{r}-466^{r} ‖ San Lazzaro 467 [= Sargh. 224], 17^{r}-21^{r} ‖ San Lazzaro 1352 [= Sargh. 210], 48^{r}-50^{v} ‖ San Lazzaro 1913, 185^{r}-190^{r} (cf. I. W. Driessen, « Les recueils manuscrits arméniens de saint Basile », *Le Muséon* 66 (1953), p. 82-83).

• Grégoire de Nysse

a) *Encomium sur Étienne* (trad. de BHG 1654 ? ; inéd.)

Mss. : Cod. Paris arm. 110 ‖ Cod. Paris arm. 118.

b) *Encomium sur Étienne II* (trad. de BHG 1655 ; BHO 1092)

Éd. : Mékhitaristes, ***Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն թղթոյն Պաւղոսի***, II, Venise, 1862, p. 880-883 ‖ G. Masi, « La *Laudation altera s. Stephani protomartyris* attribuita a Gregorio di Nissa (CPG 3187). Un testimone in lingua armena », *Augustianianum* 55 (2015), p. 592-595.

Trad. : G. Masi, *ibid*., p. 595-597.

Étude : G. Masi, *ibid*., p. 559-592.

• Proclus de Constantinople

Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne (trad. de BHG 1657)

Mss. inéd. : Cod. Paris arm. 110 ‖ Cod. Paris arm. 118.

Éd. : G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Kalotz*, Paris, Firmin-Didot, 1924 (PO 18.1), p. 117-123.

Trad. : G. Bayan, *ibid*., p. 117-123.

• Pseudo-Éphrem le Syrien

Homélie métrique (BHO 1095-1096)

Éd. : Mékhitaristes, ***Սրբոյն Եփրեմի մատենագրութիւնք***, IV, Venise, 1936, p. 143-149 ‖ J. B. Marsivanus, ***Գիրք որ կոչի Այսմաւուրք, որ պարունակէ յինքեան զճառս վարուց սրբոց և զնահատակութիւնս երանելի մարտիրոսացն և Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ***, Constantinople, 1730, p. 269-273.

Géorgien

• Grégoire de Nysse

Encomium sur Étienne I (trad. de BHG 1654 ; inéd.)

Mss. : Gelatʿi 5, 503-514 (cf. M. Tarschnischvili, *Geschichte der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1955, p. 124) ‖ Mus. ant. Tbilissi 19, 53-54 ‖ Mus. ant. Tbilissi 95, 60 ‖ Mus. ant. Tbilissi 55, 48-54 ‖ Mus. ant. Tbilissi 108, 207-220 (cf. G. Peradze, « Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung », OC, 3e série, 5 (1930), p. 92, n°12).

• Pseudo-Chrysostome

Sur saint Étienne (trad. de BHG 1659 ; Aldama 394 ; inéd.)

Ms. : Gelatʿi 5, 514-516 (cf. G. Peradze, « Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung », OC, 3e série, 6 (1931), p. 102, n°18a).

• Grégoire le prêtre

Éloge sur Étienne

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 699-706.

Trad. : N. Marr, *ibid.*, p. 699-706.

• Sophrone de Jérusalem

Homélies sur saint Étienne (CPG 7661-7662 ; inéd.)

Ms. : Gelatʿi 5, 493-503 (cf. G. Peradze, « Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung », OC, 3e série, 8 (1933), p. 191, n°7a-b).

• Anonyme

Homélie sur Étienne

Éd. : N. Marr, *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5), p. 706-714.

Trad. : N. Marr, *ibid.*, p. 706-714.

Slavon

• Grégoire de Nysse

Encomium sur Étienne I (trad. de BHG 1654)

Éd. : Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, 1912, col. 2407-2421.

• Proclus de Constantinople

Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne (trad. de BHG 1657)

Éd. : Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, 1912, col. 2400-2407.

Vieil-anglais

• Aelfric

Homélie pour la Saint-Étienne

Éd. : P. Clemœs, *Aelfric's Catholic Homilies: The First Series Text*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (Early English Text Society No. S.S. 17), p. 198-205 ‖ B. Thorpe, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church*, I, 2, Londres, Aelfric Society, 1846, p. 24-36.

Trad. : B. Thorpe, *ibid*., p. 25-37.

FIGURES

1. (p. 165) : http://ndoduc.free.fr/vitraux/htm6101/eg_StE@Chalons_tresor_all.php

2. (p. 166) : http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/fr/collezioni/musei/la-pinacoteca/sala-i---secolo-xii-xv/bernardo-daddi--storie-di-s--stefano.html

3. (p. 207) : *Atlas of Israel*: *Cartography, Physical Geography, Human and Economic Geography, History*, Jerusalem — Amsterdam, Survey of Israel — Elsevier Publishing Company, ^{2}1970, carte IX/8.

4. (p. 215) : M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map, with Introduction and Commentary*, Jerusalem, Israeli Exploration Society, 1954, fig. 7.

5. (p. 223) : photographie personnelle d'A. Suciu.

6. (p. 223) : Bibliothèque nationale de France, département de la reproduction.

7. (p. 229) : E. Cronnier, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient* (IVe-VIe s.), Turnhout, Brepols, 2015 (Hagiologia 11), carte 3.

8. (p. 303) L. Manni, *La chiesa di Santo Stefano di Soleto*, Galatina, Congedo editore, 2010, p. 95.

9. (p. 303) L. Manni, *La chiesa di Santo Stefano di Soleto*, Galatina, Congedo editore, 2010, p. 96.

10. (p. 323) J. B. Marsivanus, ***Գիրք որ կոչի Ա*****յսմաւուրք, որ պարունակէ յինքեան զճառս վարուց սրբոց և վնահատակութիւնս երանելի մարտիրոսացն և Քրիստոսի Ա*****ստուցոյ մերոյ**, Constantinople, 1730, p. 269.

11. (p. 343) J. Hubert, *L'art pré-roman*, Chartres, Jacques Laget, ^{2}1974, pl. XXII, fig. e.

12. (p. 353) K. G. Holum et G. Vikan, « The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », DOP 33 (1979), p. fig 1.

13. (p. 365) H. Brandenburg et J. Pál (éds), *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro : atti del convegno internazionale, Roma 10-13 ottobre 1996* =

Archäologie, Bauforschung, Geschichte : Akten der Internationalen Tagung, Rom 10.-13. Oktober 1996, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000, ill. 1.

14. (p. 368) G. MATTHIÆ, S. *Lorenzo fuori le mura, Roma*, Marietti, 1966, fig. 19.

15. (p. 390) Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, II, Rome, EFR, 1982 (CEFR 58), fig. 313.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

AACHCB	Association des amis du centre d'histoire et de civilisation de Byzance
AAR	*Journal of the American Academy of Religion*
AB	Analecta biblica
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum*
Acta SS.	*Acta Santorum*, 3e édition
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AIPHOS	*Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*
AK	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AKGWG	*Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zur Göttingen*
AnBoll	*Anlecta Bollandiana*
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, éd. H. Temporini et W. Haase, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1972-
AnTard	*Antiquité tardive*
ASD	*Annali di storia del diritto*
BA	Bibliothèque augustinienne
BAIAS	*Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*
BCH	*Bulletin de correspondance hellénique*
BCNH	Bibliothèque copte de Nag Hammadi
BEFAR	Bibliothèque des École française d'Athènes et de Rome
BEJ	Bibliothèque d'études juives
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium

BF *Byzantinische Forschungen*

BGBE Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese

BHC Bibliothèque d'histoire du christianisme

BHG F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957 (SH 8a), F. Halkin, *Novum Auctarium*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984 (SH 65)

BHL *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ^{3}1992 (SH 6) ; H. Fros, *BHL Novum Supplementum*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986 (SH 70)

BHO *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ^{3}1970 (SH 10)

Bib. EHE Bibliothèque de l'École des hautes études

BJRL *Bulletin of the John Rylands Library*

BLE *Bulletin de littérature ecclésiastique*

BSIH Brill's studies in intellectual history

BSt *Byzantine Studies*

BS *Bibliotheca Sanctorum*, 13 vol., Rome, Città Nuova editrice, 1961-1987

BTT Bible de tous les temps

BZ *Byzantinische Zeitschrift*

BZNW Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

CA Christianisme antique

CANT M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992

CBCR : R. Krautheimer et alii (éds), *Corpus basilicarum christianarum Romae*, 5 vol., Vatican — New York, Pontificio Istituto di archeologia cristiana — Institute of Fine Arts, 1937-1980

CBP Cahiers de Biblia Patristica

CCSA Corpus christianorum, Series Apocryphorum

CE A. S. Atiya (éd.), *Coptic Encyclopedia*, 8 vol., New York — Toronto — Oxford, Macmillan, 1991

CEA	Collection des études augustiniennes
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CELAMA	Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages
CEPHE	Conférences de l'École pratique des hautes études
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CIJ I^2	J.-B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum, Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh A.D., I, New York, Ktav Publishing House, ^{2}1975
CJ	*Code justinien*
CNT	Commentaires du Nouveau Testament
CPG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CPL	Corpus Christianorum, Series Latin
CPPM	J. Machielsen, Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi, 2 vol., Turnhout, Brepols, 1990-1994
CRB	Cahiers de la revue biblique
CRHCB	Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CTh	*Code théodosien*
CUF	Collection des universités de France
CUP	Cambridge University Press
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 30 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953
DB	F. Vigouroux (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, 5 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1895-1912
DECA	A. Di Berardino, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 vol. CERF, 1990.
DHGE	A. Baudrillart (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzy et Ané, 1912-

DEJ G. WIGODER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* , Paris, Cerf, [2]1996

DOS Dumbarton Oaks Studies

DS : M. VILLER (éd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 21 vol., Paris, Beauchesne, 1932-1995

DTC A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMMAN (éds), *Dictionnaire de théologie catholique*, 33 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1930-1960

EA S. UHLIG et alii (éds), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003-2014

EAC P. GEOLTRAIN et alii (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1997-2005

EFR École française de Rome

EJ Études juives

EL *Ephemerides Liturgicae*

EO *Échos d'Orient*

FOG *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*

FTS Frankfurter Theologische Studien

FV Forschungen zur Volkskunde

GCAL G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Vatican, Bibliotheca apostolica vaticana, 1959-1960

GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

GNO Gregorii Nysseni opera

GRBS *Greek, Roman and Byzantine Studies*

H.E. *Histoire ecclésiastique*

HJ *Historisches Jahrbuch*

HTB Histoire du texte biblique

HTR *Harvard Theological Review*

HZ	*Historische Zeitschrift*
IP	Instrumenta patristica
JA/AJ	*Judaïsme ancien / Ancient Judaism*
JAOC	Judaïsme ancien et origines du christianisme
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JCS	*Journal of Coptic Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JECS	*Journal of Early Christian Studies*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JSR	*Jewish Quarterly Review*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSL	*Journal of Sacred Literature*
JTS	*Journal of Theological Studies*
LA	*Liber Annuus*
LAA	Late Antique Archaeology
LCI	E. KIRSCHBAUM et alii (éds), Lexikon der Christlichen Ikonographie, Rome — Fribourg —Bâle, Herder, 1968-1976
LCP	Latinitas Christianorum Primaeva
LD	Lectio divina
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament studies
LNSAS	Leicester-Nottingham studies in ancient society
LXX	Septante
MAH	Mélanges d'archéologie et d'histoire
MBAH	*Münsterische Beiträge zur antiken Handelsgeschichte*
MBT	Münsterische Beiträge zur Theologie
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome Antiquité

MHG AA	Monumenta Germania Historica, Auctores Antiquissimi
MHG SRM	Monumenta Germania Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum
MKIF	*Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*
MM	The Medieval Mediterranean
MMAF	*Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*
MMCBC	Manichaean manuscripts in the Chester Beatty collection
OC	*Oriens Christianus*
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ODB	A. KAZHDAN (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., Oxford, OUP, 1991
OLA	Orientalia Lovanensia Analecta
OPD	Oeuvres de Philon d'Alexandrie
OUP	Oxford University Press
PatTS	Patristische Texte und Studien
PdF	Pères dans la foi
PG	*Patrologia graeca*
PIOL	Publications de l'institut orientaliste de Louvain
PL	*Patrologia latina*
PLRE	A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE et J. MORRIS (éds), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 2 vol., CUP, Cambridge, 1971-1980.
PO	*Patrologia orientalis*
POC	*Proche Orient chrétien*
PLS	*Patrologiae Latinae Supplementum*
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
PS	*Patrologia syriaca*
PSorb	Patristica Sorbonensia

PTA Papyrologische Texte und Abhandlungen

PTS Paderborner theologische Studien

PUF Presses universitaires de France

QAR Quaderni dell'Alma Roma

QD Quaestiones disputatae

QL *Questions liturgiques*

QS *Quaderni storici*

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiersemann, 1950-

RB *Revue biblique*

RE G. Wissowa (éd.), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 83 vol., 1893-1978.

REA *Revue des études anciennes*

REAug *Revue des études augustiniennes*

REB *Revue des études byzantines*

RechAug Recherches augustiniennes

REJ *Revue des études juives*

RET *Revista española de teología*

RevSR *Revue des sciences religieuses*

RGRW Religions in the Graeco-Roman World

RHC *Recueil des historiens des croisades*, 17 vol., Paris, Imprimerie impériale, 1841-1906

RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*

RHPR *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*

RSBN *Rivista di Studi bizantini e neoellenici*

RSR *Recherches de science religieuse*

RSSR *Ricerche di storia sociale e religiosa*

RLMCMS Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

RTAM *Recherches de théologie ancienne et médiévale*

SAC	*Studi di antichità cristiana*
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SNT	Supplements to Novum Testamentum.
SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBL	Society of Biblical Literature
SBU	Studia Byzantina Upsaliensia
SC	Sources chrétiennes
SDAWB	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SDB	L. PIROT et A. ROBERT (éd.), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1928-
SECA	Studies on Early Christian Apocrypha
SFS	Spicilegii Friburgensis Subsidia
SH	Subsidia Hagiographica
SJSJ	Supplements to the journal for the study of Judaism
SNTS	Society for New Testament Studies
SOCC	*Studia Orientalia Christiania Collectanea*
SP	*Studia patristica*
SPB	Studia post-biblica
SPM	Studia patristica mediolanensia
SROC	*Studi et Ricerche sull'Oriente cristiano*
ST	*Studia theologica*
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
StudEv	*Studia Evangelica*
SVC	Supplements to Vigiliae Christianae
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TDMAM	Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale
TEL	Textes et études liturgiques
TH	Théologie historique

TIMAHMA Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen âge

TIR Tabula Imperii Romani

TOB *Traduction œcuménique de la Bible*, Société biblique française — Cerf, 2010

TSAJ Texte und Studien zum Antiken Judentum

TSMAO Typologie des sources du Moyen Âge occidental

TTH Translated Texts for Historians

TTZ *Trierer Theologische Zeitschrift*

TU Texte und Untersuchungen

TWNT G. KITTEL et G. FRIEDRICH (éds), *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testament*, 11 vol., Stuttgart — Berlin — Cologne, Kohlhammer, 1933-1979

UALG Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

VC *Vigiliae Christianae*

VOHD Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland

WG *Württembergische Geschichtsquellen*

WGRW Writings from the Greco-Roman World

WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ZDPV *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*

ZK *Zeitschrift für Kirchengeschichte*

ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Sources

1 Clem = Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, éd. et trad. A. Jaubert, SC 167 (1971).

2 M = *Deuxime livre des Maccabées*, éd. W. Kappler et R. Hanhart, *Maccabeorum liber II*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, ^{3}2008 ; trad. TOB 2010, p. 1353-1379.

4 M = *Quatrième livre des Maccabées*, éd. Rahlfs-Hanhart, I, p. 1157-1184 ; trad. TOB 2010, p. 1581-1596 ‖ A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Maccabées. Introduction, tradcution et notes*, Paris, Honoré Champion, 1939, p. 87-157.

Abraham d'Éphèse, *Homélie sur l'Hypapante*, éd. M. Jugie, PO 16.3 (1922), p. 442-447.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, éd. E. Schwartz et J. Straub, Walter de Gruyter, Berlin, 1914-1974.

Ac. Carth. 401 = Actes de la conférence de Carthage en septembre 401, éd. C. Munier, CCSL 149 (1974), p. 198-205.

Ac. Carth. 411 = Actes de la conférence de Carthage en 411, éd. et trad. S. Lancel, SC 194-195 (1972) ; 224 (1975) ; 373 (1991).

Act. ar. = *Actes arabes d'Étienne* (CANT 301), éd. Y. ʿAbd Al-Masīḥ et A. Khater, « An Arabic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », SOCC 13 (1968-1969), p. 165-177.

Act. copt. = *Actes coptes d'Étienne* (BHO 1086 ; CANT 300), éd. Y. ʿAbd Al-Massīḥ, « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347 ‖ I. Guidi, « Frammenti Copti, N°CXXII », *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Rome, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 47-50.

Act. éth. = *Actes coptes d'Étienne*, éd. D. Labadie, « Une version éthiopienne des Actes apocryphes du protomartyr Étienne. Édition, traduction et commentaire du manuscrit BnF d'Abbadie 110 (f. 81r-88r) », *Le Muséon* 128 (2015), p. 426-468.

Ac. Pil. M_1 = *Actes de Pilate* (CANT 62), recension M_1, éd. R. Gounelle, *Les recensions byzantines de l'Évangile de Nicodème*, Turnhout, Brepols, 2008 (CCSA Instrumenta 3) ; trad. C. Furrer, EAC II, p. 261-297.

Adomnán, *De locis sanctis*, éd. L. Bieler, CCSL 175 (1965), p. 182-234.

Aelfric, *Homélie pour la Saint-Étienne*, éd. P. Clemœs, *Aelfric's Catholic Homilies: The First Series Text*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (Early English Text Society No. S.S. 17), p. 198-205 ‖ B. Thorpe, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church*, I, 2, Londres, Aelfric Society, 1846, p. 24-36.

Agapios de Menbidj, *Histoire universelle*, éd. et trad. A. Vasiliev, PO 5.4 (1910) ; 7.4 (1911) 8.3 (1912) ; 11.1 (1915).

Altercatio Ecclesiae et Synagogae, éd. J. Hillgarth, CCSL 69A (1999).

Ambroise de Milan, *De fide = Sur la foi* (CPL 150), éd. O. Faller, CSEL 78 (1962).

Ambroise de Milan, *De offic. = Les devoirs* (CPL 144), éd. et trad. M. Testard, *Saint Ambroise. Les devoirs*, 2 vol. Paris, CUF, 1984-1992.

Ambroise de Milan, *De paen. = Sur la pénitence* (CPL 156), éd. O. Faller, CSEL 73 (1955). p. 119-206.

Ambroise de Milan, *De virg. = Sur la virginité* (CPL 147), éd. PL 16, col. 265-302.

Ambroise de Milan, *Épîtres*, éd. O. Faller et M. Zelzer, CSEL 82.1-3 (1968-1982).

Ambroise de Milan, *Exameron* (CPL 123), éd. K. Schenkl, CSEL 32.1 (1897), p. 3-261.

Ambroise de Milan, *Exh. virg. = Exhortation à la virginité* (CPL 149), éd. PL 16, col. 335-364.

Ambroise de Milan, *In Luc. = Traité sur l'Évangile de s. Luc* (CPL 143), éd. et trad. G. Tissot, SC 45bis (1971) ; 52bis (1976).

Ambroise de Milan, *Super Ps. XII = Douze traités sur les psaumes* (CPL 140), éd. M. Petschenig, CSEL 64 (1919).

Ambrosiaster, *In ep. Eph. = Commentaire sur l'épître aux Éphésiens* (CPL 184), éd. H.-J. Vogels, CSEL 81.3 (1969). p. 71-126.

Ambrosiaster, *In ep. Tim. I = Commentaire sur la première épître à Timothée* (CPL 184), éd. H.-J. Vogels, CSEL 81.3 (1969). p. 251-294.

Ambrosiaster, *Quaest. = Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* (CPL 185), éd. A. Souter, CSEL 50 (1908).

Amphiloque d'Iconium, *Homélies*, éd. et trad. M. Bonnet et S. Voicu, SC 552-553 (2012).

Ἀναγκαία διήγησις, éd. PG 1, col. 861-862.

Anthologie palatine, P. Waltz, 12 vol., Paris, CUF, 1929-1994.

Ant. Plac., *Itin.*, = Anonyme de Plaisance, *Itinéraire*, éd. P. Geyer, CCSL 175 (1965), p. 129-174.

APHRAATE, *Dém.* = *Démonstrations*, éd. J. PARISOT, PS I, 1-2 (1894-1907) ; trad. M.-J. PIERRE, SC 349 (1988) ; 359 (1989).

Ap. Jac. I = *La première apocalypse de Jacques*, éd. et trad. A. VEILLEUX, BCNH 17 (1986). p. 22-63.

Ap. Jac. II = *La seconde apocalypse de Jacques*, éd. et trad. A. VEILLEUX, BCNH 17 (1986). p. 118-157.

App. Jac. et al. = *Apparition de Jacques, Zacharie et Siméon,* éd. SOCII BOLLANDIANI, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae civitatis Carnotensis », AnBoll 8 (1889), p. 123-124 ; trad. F.-M. ABEL, « La sépulture de saint Jacques le Mineur », RB, N.S. 16 (1919), p. 485-487 ‖ R. BAUCKHAM, « Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus », dans A. FREY et R. GOUNELLE (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kæstli et Éric Junod*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 68-71.

Ap. Zach. et al. = *Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques*, éd. K. KEKELIDZE, *Monuments hagiographiques géorgiens. Keimena*, II, Tbilissi, gamocema rusetis samecniero aḳademiis, 1946, p. 74-78 ; trad. S. VERHELST, « L'apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques », RB 105 (1998), p. 85-93.

ARATOR, *De Act.* = *De Actibus apostolorum* (CPL 1504), éd. A. PATCH MCKINLAY, CSEL 72 (1951).

Asc. Is. = *Ascension d'Isaïe* (CANT 218), éd. P. BETTIOLO et alii, CCSA 7 (1995) ; trad. E. NORELLI, EAC I, p. 509-545 ‖ E. NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout, Brepols, 1993 (Apocryphes 2).

ASTÈRE D'AMASÉE, *Homélie* XII (CPG 3260), éd. C. DATEMA, *Asterius of Amasea : Homilies I-XIV*, Leyde, Brill, 1970, p. 157-174 ; trad. B. DEHANDSCHUTTER, « A Homily on Stephen the First Martyr, » dans J. LEEMANS et alii (éds), *'Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. d 350-450)*, Londres — New York, Routledge, 2003, p. 176-184.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Ad Donatistas* = *Un livre aux donatistes après la conférence* (CPL 338), éd. M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910), p. 95-162 ; trad. G. FINÆRT, BA 32 (1965), p. 245-393.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Breviculus* = *Compte rendu abrégé de la conférence avec les donatistes* (CPL 337), éd. M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) p. 37-92 ; trad. G. FINÆRT, BA 32 (1965), p. 91-243.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Cité de Dieu* (CPL 313), éd. B. DOMBART et A. KALB, CCSL 47-48 (1955) ; trad. G. COMBÈS et G. BARDY, BA 33-37 (1959-1960).

Augustin d'Hippone, *Confessions* (CPL 251), éd. M. Skutella, *Aurelius Augustinus Confessionum Libri XIII*, Leipzig, Teubner, 1934 ; trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, BA 13-14 (1992).

Augustin d'Hippone, *Contra ep. Parm. = Contre la lettre de Parménien, trois livres* (CPL 331), éd. M. Petschenig, CSEL 51 (1908), p. 17-141 ; trad. G. Finært, BA 28 (1963), p. 208-481.

Augustin d'Hippone, *Contra Gaudentium = Contre Gaudentius* (CPL 341), éd. M. Petschenig, CSEL 53 (1910), p. 199-274 ; trad. G. Finaert, BA 32 (1965), p. 507-685.

Augustin d'Hippone, *De gest. Pel. = Sur les actes du procès de Pélage* (CPL 348), éd. C. F. Urba et I. Zycha, CSEL 42 (1902) p. 51-122 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21 (1994), p. 431-579.

Augustin d'Hippone, *De la justice parfaite* (CPL 347), éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 42 (1902) p. 4-48 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21 (1994), p. 127-219.

Augustin d'Hippone, *De la nature et de la grâce* (CPL 344), éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60 (1913) p. 231-299 ; trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, BA 21 (1994), p. 245-413.

Augustin d'Hippone, *De utilitate credendi = L'utilité de croire* (CPL 316), éd. J. Zycha, CSEL 25.1 (1891) p. 3-48 ; trad. J. Pegon, BA 8 (1982), p. 195-301.

Augustin d'Hippone, *De vera religione = La vraie religion* (CPL 264), éd. PL 34, col. 121-172 ; trad. J. Pegon, BA 8 (1982), p. 11-191.

Augustin d'Hippone, *Ep. ad Cath. = Lettre aux catholiques au sujet de la secte des donatistes* (CPL 334), éd. M. Petschenig, CSEL 52 (1909), p. 229-322 ; trad. G. Finært, BA 28 (1963), p. 502-707.

Augustin d'Hippone, *Lettres*, éd. A. Goldbacher, CSEL 34 (1895) ; 44 (1904) ; 57 (1911).

Augustin d'Hippone, *Lettres 1*-29**, éd. J. Divjak, BA 46B (1987).

Augustin d'Hippone, *Révisions* (CPL 250), éd. P. Knöll, CSEL 36 (1902) ; trad. G. Bardy, BA 12 (1950).

Augustin d'Hippone, *Sermons* (CPL 284), éd. PL 38-39, col. 332-1638 ; trad. J.-J-.F. Poujoulat et J.-B. Raulx (éds), *Œuvres complètes de saint Augustin*, VI-VII, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1866-1868.

Augustin d'Hippone, *Sermon* 313B, éd. G. Morin, *Miscellanea agostiniana*, I, Rome, Tipografia Poliglota Vaticana, 1930, p. 70-74.

Augustin d'Hippone, *Sermon Guelferb.* 28, éd. G. Morin, *Miscellanea Agotiniana*, I, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1930, p. 535-543.

Augustin d'Hippone, *Sermon Guelferb.* 30, éd. G. Morin, *Miscellanea Agotiniana*, I, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1930, p. 550-557.

Augustin d'Hippone, *Sur la rémission des péchés et le baptême des enfants* (CPL 342), éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60 (1913). p. 1-151.

Augustin d'Hippone, *Sur l'esprit et sur la lettre* (CPL 343), éd. C. Urba et J. Zycha, CSEL 60 (1913). p. 153-229.

Augustin d'Hippone, *Tract. in Ioh.* = *Cent vingt-quatre traités sur l'Évangile de Jean* (CPL 278), éd. D. R. Willems, CCSL 36 (1954).

Avit de Braga, *Lettre*, éd. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 188-189.

Barhebræus, *Chron.* = *Chronicon ecclesiasticum*, éd. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, 3 vol., Louvain, Peeters, 1872-1877.

Barn = *Épître de Barnabé*, éd. R. A. Kraft et trad. P. Prigent, SC 172 (1971).

Basile de Césarée, *In Isaiam* = *Commentaire sur le livre d'Isaïe* (CPG 2911), éd. PG 30, col. 117-668.

Basile de Césarée, *Reg. mor.* = *Règles morales* (CPG 2877), éd. PG 31, col. 699-870.

Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto* = *Sur l'Esprit saint* (CPG 2839), éd. et trad. B. Pruche, SC 17bis (2002).

Basile de Séleucie, *Sermon en l'honneur du protomartyr Étienne* (CPG 6656), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 74-81.

Bède le Vénérable, *De locis sanctis*, éd. J. Fraipont, CCSL 175 (1965), p. 251-280.

Brev. de Hier. A = *Breviarius de Hierosolyma* A, éd. R. Weber, CCSL 175 (1965), p. 109-112.

Bréviaire syriaque, éd. et trad. F. Nau, PO 10.1 (1915), p. 11-26.

Calendrier d'Abū-l-Barakāt, éd. et trad. E. Tisserant, PO 10.3 (1915), p. 252-278.

Calendrier de Carthage, éd. L. Duchesne, Acta SS., nov. II, 1, p. LXIX-LXXII.

Cal. mar. = *Calendrier maronite*, éd. et trad. R. Griveau, PO 10.4 (1915), p. 349-352.

Cal. pal.-géo. = *Calendrier palestino-géorgien*, éd. G. Garitte, SH 30 (1958).

Canons d'Hippolyte, éd. R.-G. Coquin, PO 31.2 (1966), p. 340-427.

Cassiodore, *Complexiones in Actuum Apostolorum* (CPL 903), éd. PL 70, col. 1319-1418.

Cat. Act. apost. = *Catena sur les Actes des apôtres*, éd. J. A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, III, Hildesheim, Georg Olms, ²1967.

Catena arménienne = éd. des Mékhitaristes, *Մեկնութիւն գործոց առաքելոց խմբագիր արարեալ նախնեաց Յովհաննէս և Յեփրեմէ*, Venise, Presses de St-Lazare, 1839 ; trad. F. C. Conybeare, « The Commentary of Ephrem on Acts » dans F. J. F. Jackson et K. Lake (éds), *The Beginnings of Christianity*, vol. III, Londres, MacMillan, 1926, p. 381-453.

Césaire d'Arles, *Sermons* (CPL 1008), éd. G. Morin, CCSL 103-104 (1953).

Choricius de Gaza, *Discours*, éd. R. Fœrster et E. Richtsteig, *Choricii Gazaei opera*, Leipzig, Teubner, 1929.

Chron. Edess. = *Chronique d'Édesse*, éd. et trad. I. Guidi, CSCO 1 (1903), p. 1-13 ; CSCO 2 (1903), p. 3-11.

Chron. pasch. = *Chronique pascale*, éd. PG 92, col. 9-1159 ; trad. M. et M. Whitby, *Chronicon Paschale 284-628 A.D.*, Liverpool, Liverpool University Press (TTH 7).

Chron. syr. 846 = *Chronique syriaque de 846*, éd. E. W. Brooks, CSCO 3, p. 157-238 ; trad. J.-B. Chabot, CSCO 4, p. 121-180.

CJ = *Code justinien*, éd. P. Krueger, T. Mommsen, R. Schœll et G. Kroll, Berlin, *Corpus iuris civilis*, 3 vol., Berlin, Weidmann, 1899-1912

Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis, éd. T. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae sanctae*, I, 1, Genève, J.-G. Fick, 1879, p. 301-305.

Commodien, *Instructions* (CPL 1470), éd. et trad. J.-M. Poinsotte, *Commodien. Instructions*, Paris, CUF, 2009.

Constantin VII Porphyrogénète, *De Ceremoniis* = *Livre des cérémonies*, éd. J. J. Reiske, *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae Byzantinae Libri duo*, Bonn, Weber, 1829-1830.

Consularia Constantinopolitana, éd. R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 215-245.

Const. apost. = *Les Constitutions apostoliques*, éd. et trad. M. Metzger, SC 320 (1985) ; 329 (1986), 336 (1987).

Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, éd. et trad. W. Wolska-Conus, SC 141 (1968) ; 159 (1970) ; 197 (1973).

CTh = *Code théodosien*, éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, *Theodosiani libri XVI*, Berlin, Weidmann, 1905.

Cyprien de Carthage, *Ad Fort.* = Cyprien de Carthage, *À Fortunat* (CPL 45), éd. R. Weber, CCSL 3.1 (1972) p. 183-216 ; trad. S. B. Landry, PdF 38 (1990), p. 35-83.

Cyprien de Carthage, *De bon. pat.* = Cyprien de Carthage, *Sur les bienfaits de la patience* (CPL 48), éd. C. Moreschini, CCSL 3A (1976), p. 118-133.

Cyrille d'Alexandrie, *Lettre* 70 (CPG 5370), éd. PG. 77, col. 341-342.

Cyrille de Jérusalem, *Cat.* = *Catéchèse baptismales*, éd. G. C. Reischl et J. Rupp, *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, 2 vol., München, Lentner, 1848-1860 ; trad. Jean Bouvet, PdF 53-54 (1993).

Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme* (BHG 648), éd. E. Schwartz, TU 49.2 (1939), p. 3-85 ; trad. A-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III, 1, *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme*, Paris, Cerf, 1964.

Cyrille de Scythopolis, *Vie de Sabas* (BHG 1608), éd. E. Schwartz, TU 49.2 (1939), p. 85-200 ; trad. A-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III, 2, *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, Paris, Cerf, 1962.

De miraculis = *Miracles d'Étienne à Uzalis* (BHL 7860-7862), éd. J. Meyers, *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 263-355.

De recognitione corporum ss. Laurentii et Stephani (BHL 4788), éd. Socii Bollandiani, AnBoll 5 (1886), p. 192.

Deux. inv. chef du Bapt. = *Deuxième invention du chef de Jean-Baptiste* (BHG 839), éd. PL 67, col. 420-424.

Didyme l'Aveugle, *Adv. Manic.* = *Contre les manichéens* (CPG 2545), éd. PG 39, col. 1085-1109.

Didyme l'Aveugle, *Catena sur les psaumes* (CPG 2551), éd. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, II, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1977 (PTS 16).

Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto* = *Sur l'Esprit saint* (CPG 2544), éd. et trad. L. Doutreleau, SC 386 (1992).

Didyme l'Aveugle, *De Trinitate = Sur la Trinité* (CPG 2570), éd. I. Seiler, *Didymus der Blinde*, *De Trinitate. Buch 2, Kapitel 1-7*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975 ‖ PG 39, col. 269-992.

Didyme l'Aveugle, *In Eccl. = Commentaire sur l'Ecclésiaste* (CPG 2555), éd. G. Binder et L. Liesenborghs, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*, I.1, *Kommentar zu Eccl. Kap. 1, 1-2, 14*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1979 (PTA 25).

Didyme l'Aveugle, *In Job = Commentaire sur Job* (CPG 2553), éd. U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Kœnen, *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus),* III, *Kommentar zu Hiob Kap. 7 20c-11*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, Bonn, 1968 (PTA 3).

Didyme l'Aveugle, *In Ps. = Commentaire sur les psaumes* (CPG 2550), éd. M. Gronewald, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, III, *Kommentar zu Psalm 29-34*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1969 (PTA 8).

Égérie, *Journal* (CPL 2325), éd. et trad. Pierre Maraval, SC 296 (1997).

Éloge Barn. = Éloge de Barnabé (BHG 226), éd. P. van Deun, CCSG 26 (1993), p. 83-122.

Empereur Léon VI, *Discours sur Étienne* (BHG 1663), éd. T. Antonopoulou, CCSG 63 (2008), p. 323-336 ‖ H. Akakios, Λέοντος τοῦ Σοφού Πανηγυρικοὶ λόγοι, Athènes, Nikolaos Rousopoulos, 1868, p. 175-186.

Éphrem, *Commentaire sur les Actes*, éd. N. V. Akinean, **Սրբոյն Եփրեմի մեկնութիւն գործոց առաքելոց**, Vienne, Presses des mékhitaristes, 1921 ; trad. F. C. Conybeare, « The Commentary of Ephrem on Acts » dans F. J. Foakes Jackson et K. Lake (éds), *The Beginnings of Christianity*, vol. III, Londres, MacMillan, 1926, p. 380-452.

Épiphane de Salamine, *Ancoratus* (CPG 3744), éd. K. Holl, GCS 25 (1915), p. 1-150.

Épiphane de Salamine, *De Gemmis = Sur les pierres précieuses* (CPG 3748), éd. R. P. Blake et H. de Vis, *Epiphanius. De Gemmis*, Londres, Christophers, 1934.

Épiphane de Salamine, *Des poids et mesures* (CPG 3746), éd. PG 43, col. 237-294.

Épiphane de Salamine, *Lettre à Jean de Jérusalem*, éd. et trad. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, II, Paris, CUF, 1951, p. 156-172.

Épiphane de Salamine, *Panarion* (CPG 3745), éd. K. Holl, GCS 25 (1915) ; 31 (1922) ; 37 (1933) ; trad. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I*, Leyde — Boston, Brill, 2009 et Id., *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II and III*, Leyde — Boston, Brill, 2013.

Ep. Sev. = *Lettre-encyclique de Sévère de Minorque*, éd. S. Bradbury, *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 80-124.

Eudocie, *Centons homériques*, éd. et trad. A.-L. Rey, SC 437 (1998).

Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.* = *Démonstration évangélique* (CPG 3487), éd. I. A. Heikel, GCS 23 (1913) ; trad. J.-P. Migne, *Démonstrations évangéliques*, II, Paris, Petit-Montrouge, 1843, p. 6-370.

Eusèbe de Césarée, *Enc. mart.* = *Encomium sur les martyrs* (CPG 3493), éd. B. H. Cowper, « The Encomium of the Martyrs. An Inedited Oration of Eusebius of Caesarea (Syriac Text) », JSL, 4e série 5, p. 403-408 ; trad. Id., « The Encomium of the Martyrs. By Eusebius of Caesarea (ENglish Translation) », JSL, 4e série, 6, p. 129-133.

Eusèbe de Césarée, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 3495), éd. et trad. G. Bardy, SC 31 ([3]2001) ; 41 ([4]1994) ; 55 ([4]1993) ; trad. révisée par L. Neyrand, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Paris, Cerf, 2003.

Eusèbe de Césarée, *Mart. Palest.* = *Martyrs de Palestine* (CPG 3490), éd. et trad. G. Bardy, SC 55 (1967), p. 121-174.

Eusèbe de Césarée, *Onomasticon* (CPG 3466), éd. R. R. Notley et Z. Safrai, *Eusebius, Onomasticon. A Triglott Edition with Notes and Commentary*, Boston — Leyde, Brill, 2005.

Eusèbe de Césarée, *Theo.* = *Théophanie* (CPG 3488), éd. et trad. S. Lee, *Eusebius Bishop of Caesarea, on the Theophania*, Londres, Society for the Publication of Oriental Texts, 1842 ‖ trad. H. Gressmann, GCS 11bis (1991).

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* (CPG 3496), éd. F. Winkelmann, GCS 7bis ([2]1991) ; trad. J-M. Rondeau, SC 559 (2013).

Eusebius Gallicanus, *Sur la révélation du corps du bienheureux Étienne* (CPL 966a), éd. Fr. Glorie, CCSL 101B (1971), p. 821-824 ‖ A. Engelbrecht, CSEL 21 (1891), p. 334-337 ‖ PLS 3, p. 534-537.

Eustrate de Constantinople, *De statu* = *De statu animarum post mortem*, éd. P. van Deun, CCSG 60 (2006).

Euthalius, *Ed. epist. Pauli* = *Préface aux quatorze lettres de saint Paul apôtre* (CPG 3642), éd. PG 85, col. 693-790.

Évagre le Scholastique, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 7500), éd. J. Bidez et L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, Methuen, 1898, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 542 (2011) ; SC 566 (2014).

Év. ar. apoc. Jn = Évangile arabe apocryphe de Jean (CANT 44), éd. G. Galbiati, *Iohannis Evangelium Apocryphum Arabice*, Milan, in aedibus Mondadorianis, 1957 ; trad. L. Moraldi, *Vangelo arabo apocrifo*, Milan, Jaca Book, 1991.

Fêtes des Melchites, éd. et trad. R. Griveau, PO 10.4 (1915), p. 291-312.

Flavius Josèphe,, *Ant. jud. = Antiquités juives*, éd. et trad. É. Nodet, Cerf, Paris, 1990-2010.

Florilège miaphysite arménien, éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi*, IV, Paris, 1883, p. 71.

Frag. Mur. = Fragment de Muratori, éd. G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 6-7.

Fulgence de Ruspe, *Sur saint Étienne et la conversion de Paul* (CPL 830), J. Fraipont, CCSL 91A (1968), p. 905-909.

Gélase de Cyzique, *H.E. = Histoire ecclésiastique* (CPG 6034), éd. PG 85, col. 1185-1360.

Gennade de Marseille, *De vir. inlustr. = Des hommes illustres* (CPL 957), éd. E. C. Richardson, TU 14.1 (1896), p. 57-97.

Geoffroy de Villehardouin, *Conquête de Constantinople*, éd. et trad. N. de Wailly, *Geoffroi de Ville-Hardouin. Conquête de Constantinople*, Paris, Firmin-Didot, 1874.

Georges Cédrène, *Historiarum Compendium*, éd. I. Bekker, CSHB 8 (1838-1839).

Grégoire de Nazianze, *Sermons* (CPG 3010), éd. PG 35-36, col. 12-664.

Grégoire de Nazianze, *Carm. mor. = Poèmes moraux* (CPG 3035), éd. PG 37, col. 521-968.

Grégoire de Nysse, *De beat. = Sur les béatitudes (*CPG 3161*),* éd. PG 44, col. 1193-1301.

Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne I* (CPG 3186), éd. O. Lendle, GNO X, 1 (1990), p. 73-94.

Grégoire de Nysse, *Encomium sur Étienne II* (CPG 3187), éd. O. Lendle, GNO X, 1 (1990), p. 97-105.

Grégoire de Nysse, *In Basilium fratrem* (CPG 3185), éd. O. Lendle, GNO X, 1 (1990), p. 107-134.

Grégoire de Nysse, *Sur les quarante martyrs* (CPG 3188), éd. PG 46, col. 749-772.

Grégoire de Nysse, *Hom. in Cant.* = *Homélies sur les Cantiques* (CPG 3158), éd. H. Langerbeck, GNO VI (1960).

Grégoire de Nysse, *Lettres* (CPG 3167), éd. et trad. P. Maraval, SC 363 (2016).

Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* = *Histoire des Francs* (CPL 1023), éd. B. Krusch et W. Levison, MGH SRM 1, 1 ([2]1951).

Grégoire de Tours, *In glor. mart.* = *Gloire des martyrs*, éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 2 ([2]1969) p. 34-111.

Grégoire de Tours, *In glor. conf.* = *Gloire des confesseurs*, éd. B. Krusch, MGH SRM 1, 2 ([2]1969), p. 294-370.

Grégoire le Grand, *Moralia in Iob* (CPL 1708), éd. M. Adriæn, CCSL 143 (1979).

Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. A. de Vogüe et trad. P. Antin, SC 251 (1978) ; 260 (1979) ; 265 (1980)

Grégoire le prêtre, *Éloge sur Étienne*, N. Marr, PO 19.5, p. 699-706.

Hésychius de Jérusalem, *Homélies*, éd. et trad. M. Aubineau, SH 59 (1978-1980).

Hilaire de Poitiers, *In Matt.* = *Sur Matthieu* (CPL 430), éd. et trad. J. Doignon, SC 254 (1978) ; 258 (1979).

Hilaire de Poitiers, *In Ps.* = *Traité sur les psaumes* (CPL 428), éd. A. Zingerle, CSEL 22 (1891).

Hippolyte, *In Dan.* = *Commentaire sur Daniel* (CPG 1873), éd. et trad. M. Lefèvre, SC 14 (1947).

Ignace d'Antioche, *Lettres* (CPG 1025), éd. et trad. P. T. Camelot, SC 10bis ([4]1998).

Inv. cruc. = *Légende de l'invention de la Croix*, éd. H. J. W. Drijvers J. W. Drijvers, CSCO 565 (1997).

Irénée de Lyon, *Adv. haer.* = *Contre les hérésies* (CPG 1306), éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 34 (1952) ; 100 (1965) ; 152-153 (1969) ; 210-211 (1974) ; 263-264 (1979) ; 293-294 (1982).

Isidore de Péluse, *Épîtres* (CPG 5557), éd. PG 78, col. 177-1645.

It. Burd. = *Itinéraire du pèlerin de Bordeaux*, éd. P. Geyer et O. Cuntz, CCSL 175 (1965), p. 1-26.

Jacques de Saroug, *Homélie métrique sur saint Étienne* (BHO 1094), éd. P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, III, Paris — Leipzig, Harrassowitz, 1905-1910, p. 710-723.

Jean II de Jérusalem, *Déd. Sainte-Sion = Discours de dédicace de la Sainte-Sion*, éd. M. van Esbroeck, *Le Muséon* 86 (1973), p. 289-304 ; trad. Id., « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix », AnBoll 102 (1984), p. 115-125.

Jean Chrysostome, *Adv. Iud. = Homélies contre les Juifs* (CPG 4327), éd. PG 48, col. 843-942.

Jean Chrysostome, *Hom. Ac. apost. = Homélies sur les Actes des apôtres* (CPG 4426), éd. PG 60, col. 13-384.

Jean Chrysostome, *In diem natalem D. N. Iesu Christi* (CPG 4334), éd. PG 49, col. 351-362.

Jean Chrysostome, *Qui in fide dorm. = Ceux qui se sont endormis dans la foi* (CPG 8112), éd. PG 95, col. 248-277.

Jean Chrysostome, *Sur Babylas* (CPG 4347), éd. et trad. M. A. Schatkin, C. Blanc et B. Grillet, SC 362 (1990).

Jean de Bolnisi, éd. S. Sardjveladze, T. Mgaloblišvili, E. Koçlamazašvili et trad. S. Verhelst, SC 580 (2015).

Jean de Nikiou, *Chron. = Chronique*, éd. et trad. H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, Paris, Imprimerie nationale, 1883.

Jean Malalas, *Chron. = Chronographie*, éd. I. Thurn, CFHB 35 (2000) ; trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, *The Chronicle of John Malalas, Melbourne*, Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia 4).

Jean Moschus, *Le pré spirituel* (CPG 7376), trad. M.-J. Rouët de Journel, SC 12.

Jean Rufus, *Plérophories*, éd. et trad. F. Nau, PO 8.1 (1912), p. 8-208.

Jean Rufus, *Vit. Petr. Ib. = Vie de Pierre l'Ibère*, éd. et trad. C. Horn et R. R. Phenix Jr., *John Rufus : The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008 (WGRW 24), p. 1-281 ‖ R. Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1895.

Jean Rufus, *De ob. Theod. = Mort de Théodose*, éd. et trad. C. Horn et R. R. Phenix Jr., *John Rufus : The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the monk Romanus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008 (WGRW 24), p. 282-301.

Jérôme de Stridon, *Chron.* = *Chronique* (CPL 615c), éd. R. Helm, GCS 47 (1956).

Jérôme de Stridon, *Comm. in Os.* = *Commentaire sur Osée* (CPL 589), éd. PL 25, col. 815-946.

Jérôme de Stridon, *Contre Jean* (CPL 612), éd. PL 23, col. 371-412.

Jérôme de Stridon, *Contra Vigilantium* (CPL 611), éd. PL 23, col. 339-352.

Jérôme de Stridon, *De vir. inlustr.* = *Des hommes illustres* (CPL 616), éd. E. C. Richardson, TU 14.1 (1896), p. 1-56.

Jérôme de Stridon, *Dialogues contre les Pélagiens* (CPL 615), éd. PL 23, col. 495-590.

Jérôme de Stridon, *Lettres* (CPL 620), éd. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, 6. vol., Paris, CUF, 1949-1958.

Jacques de Voragine, *Légende dorée*, éd. G. P. Maggioni, *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, 2 vol., Florence, Sismel — Edizioni del Galluzzo, ²1998 ; trad. A. Boureau et M. Goullet, *La Légende dorée*, Paris, Gallimard, 2004.

Justinien, *Lettre sur l'Annonciation et la Noël,* éd. C. Kekelidze, *Monuments hagiographiques géorgiens. Keimena*, I, 2, Tbilissi, gamocema rusetis samecniero aḳademiis, 1946, p. 67-71 ; trad. M. van Esbrœck, « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », AnBoll 86 (1968), p. 356-362.

Leabhar Breac = *The Passions and the Homilies of the Leabhar Breac*, éd. et trad. R. Atkinson, Dublin, Royal Irish Academy, 1887 (Todd Lectures Series 2).

Lect. arm. = *Lectionnaire arménien*, éd. A. Renoux, PO 36.2 (1971).

Lect. Jér. = *Le Grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (Ve-VIIIe siècle), éd. et trad. M. Tarchnischvili, CSCO 188-189 (1959) ; 204-205 (1960).

Lect. syr.-pal. = *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, éd. A. Smith Lewis et M. Dunlop Gibson, Jerusalem, Raritas, ²1971.

Lettre de Pilate à Hérode (CANT 67), éd. et trad. A. de Santos Otero (éd.), *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963, p. 485-487.

Liber Pontificalis, éd. L. Duchesne, 2 vol., Paris, Thorin, 1886-1892.

Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy, trad. J.-D. Kæstli et P. Cherix, *L'Évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes*, Turnhout, Brepols, 1993 (Apocryphes 1).

Liv. Jos. Arim. = *Livre de Joseph d'Arimathie*, éd. N. Marr, *Іосиф Аримаѳейскій. Сказание о построеніи первой церкви в городѣ Лиддѣ* dans

Тексты и разысканіа по армянно-грузниской филологіи 2 (1900), p. 25-72 ; trad. M. VAN ESBRŒCK, « L'histoire de l'Église de Lydda dans deux textes géorgiens », *Bedi Kartlisa* 35 (1977), p. 119-127.

Livre des sacrements mozarabe, éd. M. FÉROTIN, *Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, Firmin-Didot, 1912.

Livre du coq, trad. P. PIOVANELLI, EAC II, p. 153-203.

MANSI = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. G. D. MANSI, 31 vol., Florence — Venise, expensis Antonii Zatta, 1757-1798.

MANUEL PHILÈS, *Carm.* = *Chansons*, éd. E. MILLER, *Manuelis Philae Carmina*, Paris, Typographie impériale, 1855-1857

MARC LE DIACRE, *Vie de Prophyre*, *Vie de Porphyre* (BHG 1570), éd. et trad. H. GRÉGOIRE et M.-A. KUGENER, *Marc le diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, CUF, 1930 ‖ A. LAMPADARIDI, SH 95 (2016).

MARCELLIN, *Chron.* = *Chronique*, éd. T. MOMMSEN, MGH AA 11 (1894) ; trad. B. CROKE, *The Chronicle of Marcellinus, Sydney*, Australian Association for Byzantine Studies, 1995 (Byzantina Australiensia 7).

Martyre de Glycérie, éd. Acta SS, maii, III, p. 10-13.

Mart. Pil. = *Martyre de Pilate* (CANT 75), éd. et trad. R. BEYLOT, PO 45.4 (1994) ; trad. E. LANCHANTIN, « Une homélie sur le *Martyre de Pilate*, attribuée à Cyriaque de Behnessa », *Apocrypha* 13 (2002), p. 166-199.

Mart. Pol. = *Martyre de Polycarpe*, éd. et trad. P. T. CAMELOT, SC 10bis ([4]1998).

Mart. Apoll. = *Martyre d'Apollonius*, éd. et trad. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 90-105.

Mart. Fruct. et alii = *Martyre de Fructuosus et ses compagnons*, éd. et trad. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 176-185.

Mart. hier. = *Martyrologe hiéronymien*, éd. H. QUENTIN et H. DELEHAYE, Acta SS., nov. II, 2.

Mart. Lugd. = *Martyrs de Lyon*, éd. et trad. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 62-85.

Mart. Mar. et Jac. = *Martyre de Marien et Jacques*, éd. et trad. H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 194-213.

Mart. Mont. et Luc. = *Martyre de Montan et Lucius*, éd. et trad. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 214-239.

Mart. Pio. = *Martyre de Pionius*, éd. et trad. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 136-167.

Martyrologe d'Adon, éd. PL 123, col. 139-436.

Martyrologe d'Usuard, éd. J. Dubois, SH 40 (1965).

Mart. rom. = *Martyrologe romain*, éd. *Martyrologium Romanum, ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

Maxime de Turin, *Sermons* (CPL 219a), éd. A. Mutzenbecher, CCSL 23 (1962).

Mén. jac. = *Ménologes jacobites*, éd. éd. et trad. F. Nau, PO 10.1 (1915), p. 31-56.

Ménologe copte, éd. et trad. F. Nau, PO 10.2 (1915), p. 187-210.

Mén. Mac. = *Ménologe de Macaire*, éd. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912.

Michel le Syrien, *Chron.* = *Chronique*, trad. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, 3 vol., Paris, Leroux, 1899-1905.

Mir. Thec. = *Miracles de sainte Thècle* (BHG 1718), éd. et trad. G. Dagron, SH 62 (1978), p. 284-412.

Mishna, éd. H. Albeck, *The Mishna*, 6 vol., Tel-Aviv, Bialik Institute — Dvir Publishing House, 1988 ; trad. H. Danby, *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, New York, Oxford University Press, 1933.

Missel gothique, éd. E. Rose, CCSL 159D (2005).

Narsaï, *Homélie métrique sur saint Étienne* (BHO 1097), éd. A. Mingana, *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina*, I, Mossoul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, p. 90-99.

Nestle-Aland = *Nouveau Testament grec*, éd. Eb. Nestle, Er. Nestle, B. Aland et K. Aland, *Novum Testamentum graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27e édition (2011).

Nicéphore Calliste, *H. E.* = *Histoire ecclésiastique*, éd. PG 146-147, col. 9-448.

Nicéphore Skeuophylax, *Encomium sur Théodore de Sykéon* (BHG 1749), éd. C. Kirch, « Nicephori Sceuophylacis Encomium in S. Theodorum Siceotam », AnBoll 20 (1901), p. 249-272.

Nil Doxopatrès, *Notitia Patriarchatuum*, éd. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et Notitia graecae episcopatuum. Accedunt Nili Doxopatri Notitia patriarchatuum et locorum nominatat immutata*, Berlin, F. Nicolai, 1866, p. 265-318.

Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* (CPL 244), éd. et trad. M. Labrousse, SC 412 (1995) ; 413 (1996).

Origène, *Commentariorum series = Commentariorum series* (CPG 1450, 2), éd. E. Klostermann, GCS 38 (1933).

Origène, *Comm. in ep. Rom. = Commentaire sur l'épître aux Romains* (CPG 1451, 1), éd. PG 14, col. 837-1292.

Origène, *Contre Celse* (CPG 1476), éd. M. Borret, SC 132 (1967) ; 136 (1968), 147 (1969) ; 150 (1969).

Origène, *Exh. mart. = Exhortation au martyre* (CPG 1475), éd. P. Kœtschau, GCS 2 (1899), p. 3-47 ; trad. G. Bardy, *Origène. De la prière. Exhortation au martyre*, Paris, Gabalda et fils, 1932, p. 203-285.

Origène, *In Iohannem = Commentaire sur Jean* (CPG 1453), éd. et trad. C. Blanc, SC 120bis (1996) ; 157 (1970) ; 222 (1975) ; 290 (1982) ; 385 (1992).

Origène, *In Luc. = Fragments sur Luc* (CPG 1452), éd. M. Rauer, GCS 49 (1959), p. 226-336.

Origène, *Sur la prière* (CPG 1477), éd. P. Kœtschau, GCS 3 (1899), p. 297-403 ; trad. A.-G. Hamman, PdF 2 (^{2}1995).

Origène, *Traité des principes* (CPG 1482), éd. et trad. H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252 (1978) ; SC 253 (1978) ; 268 (1980) ; 269 (1980).

Pallade, *Histoire Lausiaque*, éd. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge, CUP, 1904 ; trad. A. Lucot, *Palladius, Histoire Lausiaque*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1912.

Par. Pil. = Comparution de Pilate (CANT 66), éd. J.-C. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, sumptibus Frid. Christ. Guilielmi Vogel, 1832, p. 813-816 ; trad. R. Gounelle, EAC II, p. 322-327.

Pass. ar. = Passion arabe d'Étienne, éd. R. Basset, PO 1.3 (1904), p. 268-270.

Pass. arm. = Passion arménienne d'Étienne, éd. G. Bayan, PO 18.1 (1924), p. 117-125.

Pass. éth. = Passion éthiopienne d'Étienne, éd. G. Colin, PO 45.1 (1990), p. 8-10.

Pass. géo. A = Passion géorgienne d'Étienne A (CANT 303), éd. N. Marr, PO 19.5 (1926), p. 657 ‖ I. Imnaïshvili, *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 1, Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 244-247 ‖ A. Shanidze, *Sinuri mravaltavi 844 ṭlisa*, Tbilissi, Tbilisis sṭalinis saxelobis saxelmṭipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 58-62.

Pass. géo. B = Passion géorgienne d'Étienne B, éd. N. Marr, PO 19.5 (1926), p. 689-699.

Pass. gr. A = Passion grecque d'Étienne A (BHG 1649), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 28-30.

Pass. gr. B = Passion grecque d'Étienne B (BHG 1649b), éd. A. Strus, « Una *haggada* familiare sulla passione e morte di S. Stefano Protomartire », *Salesianum* 60 (1998), p. 84-94.

Pass. gr. C = Passion grecque d'Étienne C (BHG 1649c), éd. F. Bovon et B. Bouvier, « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*. Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 317-330.

Pass. gr. D = Passion grecque d'Étienne D (BHG 1649d), éd. A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 42-60 ‖ S. O. Dolgov, « Откровение Стефана. Revelatio Stephani », dans *Труды Пятнадцатого Археологического Съезда в Новгороде*, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 34-45.

Pass. gr. E = Passion grecque d'Étienne E (BHG 1649h), éd. A. Strus, « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 26-40.

Pass. gr. F = Passion grecque d'Étienne F (BHG 1649t), éd. H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 349-350.

Pass. irl. = Passion irlandaise d'Étienne, éd. R. Atkinson, *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 81-82.

Pass. sl. A = Passion slave d'Étienne A, éd. I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (*Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum*), III, L'viv, 1902, p. 28-33 ‖ 256-259 ; Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2390-2400 ‖ S. O. Dolgov, « Откровение Стефана. Revelatio Stephani », dans *Труды Пятнадцатого*

Археологического Съезда в Новгороде, II, Moscou, Синодальная Типография, 1916, p. 35-45.

Pass. sl. B = Passion slave d'Étienne B, éd. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2422-2426.

Pass. sl. C = Passion slave d'Étienne C, éd. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2427-2428.

Pass. sl. D = Passion slave d'Étienne D, éd. Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912, col. 2386-2387.

Pass. v.-angl. = Passion vieil-anglaise d'Étienne, éd. C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 38 ‖ G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 6-8.

Passion de Donatus d'Avioccala, éd. et trad. J.-L. Maier, TU 134, p. 198-211.

Passion des martyrs d'Abitinæ, éd. et trad. J.-L. Maier, TU 134, p. 57-92.

Passion de sainte Salsa, trad. P. Monceaux, *La vraie légende dorée*, Payot, Paris, 1928, p. 304-326.

Pasteur d'Hermas, éd. et trad. R. Joly, SC 53bis (^{2}1968).

Paul Orose, *Histoires* (CPL 571), éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet, 3 vol., Paris, CUF, 1990-1991.

Paul Orose, *Liber apologeticus = Livre apologétique* (CPL 572), éd. C. Zangemeister, CSEL 5 (1882).

Paulin de Nole, *Carm. = Poèmes* (CPL 203), éd. W. von Hartel, CSEL 30 (1894).

Pélage, *Lettre à Démétriade*, éd. PL 30, col. 15-45.

Pierre Chrysologue, *Sermons* (CPL 227), éd. A. Olivar, CCSL 24B (1982).

Philagathe de Cerami *Sur la parabole de la vigne. Prononcée dans l'église Saint-Étienne de Palerme* (BHG 1665d), éd. G. Rossi Taibbi, *Filagato da Cerami. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, Palerme, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1969, p. 148-155.

Philon, *Vie de Moïse,* éd. et trad. R. Arnaldez et alii, *De Vita Mosis*, I-II, Paris, Cerf, 1967 (OPD 22).

Photius de Constantinople, *Bibliothèque*, éd. R. Henry, 9 vol., Paris, CUF, 1959-1977.

Pierre d'Alexandrie, *De paen. = Sur la pénitence* (CPG 1639), éd. P.-P. Joannou, *Fonti*, IX, *Discipline générale antique* (IVe-IXe s.), 2, *Les canons des Pères Grecs*, Rome, Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », 1963. p. 33-57.

Pierre le Diacre, *De locis sanctis*, éd. J. Fraipont, CCSL 175 (1965), p. 252-278.

Possidius de Calama, *Vie de saint Augustin* (BHL 785), éd. A. Lombardi, *Vita di sant'Agostino vescovo d'Ippona*, Rome, Città Nuova editrice, 2010 (Opera omnia di Sant'Agostino 39).

Proclus de Constantinople, *Homélie XVII en l'honneur de saint Étienne* (CPG 5816), éd. PG 65, col. 809-817

Proclus de Constantinople, *Homélie en l'honneur d'Étienne* (CPG 4692 ; Aldama 418), éd. M. Aubineau, « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 5-7.

Prudence, *Dittochaeon* (CPL 1443), éd. et trad. M. Lavarenne, *Prudence. Oeuvres complètes*, IV, Paris, CUF, 1951, p. 203-216.

Prudence, *Peristephanon* (CPL 1443), éd. et trad. M. Lavarenne, *Prudence. Oeuvres complètes*, IV, Paris, CUF, 1951, p. 22-200.

Psautier manichéen, éd. C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book,* II, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938 (MMCBC 2).

Pseudo-Athanase d'Alexandrie, *Éloge d'Étienne* (BHO 1090-1091), éd. I. Daietsi, *Ս. Աթանասի Աղեքսանդրիոյ Հայրապետի ճառք, թուղթք և ընդդիմասցութիւնք*, Venise, 1899, p. 500-515.

Pseudo-Chrysostome, *Homélie sur saint Étienne I* (CPG 4575), éd. PG 59, col. 501-508.

Pseudo-Chrysostome, *Homélie sur saint Étienne II* (CPG 4600), éd. PG 59, col. 699-702.

Pseudo-Chrysostome, *Homélie sur saint Étienne III* (CPG 4690), éd. PG 63, col. 929-932.

Pseudo-Chrysostome, *Homélie sur saint Étienne IV* (BHG 1661), éd. PG 63, col. 931-934.

Pseudo-Éphrem le Syrien, *Homélie métrique* (BHO 1095-1096), éd. Mékhitaristes, **Սրբոյն Եփրեմի մաստնագրութիւնք**, IV, Venise, 1936, p. 143-149 ‖ J. B. Marsivanus, **Գիրք որ կոչի Ամաւուրք, որ պարունակէ յինքեան զճառս վարուց սրբոց և վնահատակութիւնս երանելի մարտիրոսացն և Քրիստոսի Աստուցոյ մերոյ**, Constantinople, 1730, p. 269-273.

Pseudo-Grégoire le Thaumaturge, *Panégyrique sur Étienne* (BHO 1089), éd. J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi*, IV, Paris, 1883, p. 162-169.

Pseudo-Maxime de Turin, *Sermon* 85, éd. PL 57, col. 701-702.

Pseudo-Tertullien, *Adv. omn. haer.* = *Contre toutes les hérésies* (CPL 34), éd. A. Kroymann, CCSL 2 (1954), p. 1401-1410.

Pseudo-Théodose, *Éloge de l'Apa Victor*, éd. et trad. U. Bouriant, MMAF 8.2, 1893, p. 243-265.

Pseudo-Théodose, *Mir. Geor.* = Pseudo-Théodose de Jérusalem, *Miracles de saint Georges*, éd. et trad. E. A. W. Budge, *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, Londres, 1888, p. 38-82 ; 236-274).

Pseudo-Théodose, *Encomium sur Étienne*, éd. I. Guidi, « Frammenti Copti, N°CXXIII, » *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 50-52 ‖ H. Munier, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Manuscrits coptes*, le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916, p. 31-36.

Pseudo-Zacharie le Rhéteur, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. E. W. Brooks, CSCO 83-84 (^{2}1953) ; 87-88 (^{2}1953) ; trad. G. Greatrex et alii (éds), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011 (TTH 55).

Ps.-Gél. = *Décret du pseudo-Gélase*, éd. E. von Dobschütz, TU 38.4 (1912).

Quodvultdeus, *Livre des promesses* (CPL 413), éd. et trad. R. Braun, SC 101-102 (1964).

Rahlfs-Hanhart = *Septante*, éd. A. Rahlfs et R. Hanhart, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Rec = *Reconnaissances pseudo-clémentines*, éd. B. Rehm et G. Strecker, GCS 51 ; trad. A. Schneider, EAC II, p. 1627-2003 ‖ A. Schneider et L. Cirillo, *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999 (Apocryphes 10).

Rév. Ét. arm. = *Révélation arménienne d'Étienne* (BHO 1088), éd. B.-C. Mercier, « L'invention des reliques de saint Étienne. Édition et traduction de la recension arménienne inédite », ROC, 3e série, 10 (1946), p. 350-368.

Rév. Ét. chr.-pal. = *Révélation christo-palestinienne d'Étienne* (BHO 1087b), éd. F. Schultheß, « Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus », AKGWG, Phil.-hist. Klasse, N. F., 8.3 (1905), Berlin, Weidmann, 1905, p. 102-106 ‖ M. Sokoloff, *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven, 2014 (OLA 235), p. 158-160.

Rév. Ét. géo = *Révélation géorgienne d'Étienne*, éd. N. Marr, PO 19.5, p. 657-670 ‖ I. Imnaïshvili, *K'art'uli enis istoriuli k'restomat'ia*, I, 1, Tbilissi,Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970, p. 247-253 ‖ A. Shanidze, *Sinuri Mravaltavi 864 ċlisa*, Tbilissi, Tbilisis Ṣṭalinis saxelobis saxelmċipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959, p. 63-69.

Rév. Ét. gr. A = *Révélation grecque d'Étienne A* (BHG 1648x), éd. F. Bovon et B. Bouvier, « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 91-105.

Rév. Ét. gr. B = *Révélation grecque d'Étienne B* (BHG 1648y), éd. N. Franco, « L'Apocalisse del prete Luciano di Kaphar Gamala e la versione di Avito », *Roma e l'Oriente* 8 (1914), p. 293-307.

Rév. Ét. gr. C = *Révélation grecque d'Étienne C* (BHG 1649), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 30-40.

Rév. Ét. irl. = *Révélation irlandaise d'Étienne*, éd. R. Atkinson, *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2), p. 82-86.

Rév. Ét. lat. A = *Révélation latine d'Étienne A* (BHL 7850-7852), éd. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 190-216 ; PL 41, col. 805-816.

Rév. Ét. lat. B = *Révélation latine d'Étienne B* (BHL 7853), éd. S. Vanderlinden, « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 191-217 ; PL 41, col. 808-819.

Rév. Ét. syr. = *Révélation syriaque d'Étienne* (BHO 1087), éd. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, III, Paris — Leipzig, Otto Harrassowitz 1892, p. 188-199 ; J. P. N. Land, *Anecdota syriaca*, III, Leyde, Brill, 1870, p. 76-84 ; E. W. Brooks, CSCO 83, p. 93-103.

Rév. Ét. v.-angl. = *Révélation vieil-anglaise d'Étienne*, éd. C. Rauer, *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10), p. 152-154 ‖ G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900, p. 136-138.

Roman de Julien, éd. E. Hoffmann, *Iulianos der Abtrünnige: Syrische Erzählungen*, Leyde, Brill, 1880 ; trad. H. Gollancz, *Julian the Apostate*, Londres, OUP, 1928.

Rufin d'Aquilée, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique*, éd. T. Mommsen, GCS 9 (1903-1909).

Scriptores originum Constantinopolitanarum, éd. T. Preger, Leipzig, Teubner, 1901-1907.

Sévère d'Antioche, *Homélie* VII, éd. M. Brière et F. Graffin, PO 38.2 (1976), p. 311-323.

Sévère d'Antioche, *Homélie* XCVII, éd. et trad. M. Brière, PO 25.1 (1935), p. 121-138.

Socrate de Constantinople, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 6028), éd. G. C. Hansen, GCS, N.F. 1 (1995), trad. P. Périchon et P. Maraval, SC 477 (2004) ; 493 (2005) ; 505 (2006) ; 506 (2007).

Sophrone de Jérusalem, *Sermon sur Pierre et Paul* (CPG 7640), éd. PG 87.3, col. 3355-3364.

Sophrone de Jérusalem, *Anacreontica* (CPG 7650), éd. PG 87.3, col. 3733-3838.

Sozomène, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 6030), éd. J. Bidez et G. C. Hansen, GCS 50 (1960), trad. A.-J. Festugière, B. Grillet et G. Sabbah, SC 306 (1983) ; 418 (1996) ; 495 (2005) ; 516 (2008).

Synaxaire arabe jacobite, éd. et trad. R. Basset, PO 1.3 (1904) ; 3.3 (1909) ; 11.5 (1915) ; 16.2 (1922) ; 17.3 (1923) ; 20.5 (1929).

Synaxaire arménien, éd. et trad. G. Bayan, PO 5.2 (1910) ; 6.2 (1911) ; 15.3 (1927) ; 16.1 (1922) ; 18.1 (1924) ; 19.1 (1926) ; 21 (1930).

Syn. CP = *Synaxaire de Constantinople*, éd. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902.

Synaxaire éthiopien = éd. et trad. S. Grébaut et G. Colin, PO 1.4 (1904) ; 7.3 (1911) ; 15.5 (1927) ; 26.1 (1950) ; 43.3 (1986) ; 44.1, 3 (1987-1988) ; 45.1, 3 (1990-1992) ; 46.3, 4 (1995) ; 47.3 (1997).

Synaxaire géorgien, éd. N. Marr, PO 19.5 (1926).

Talmud de Babylone, éd. L. Goldschmidt, La Haye, Martinus Nijhoff, 1933-1935.

Tertullien, *Adv. Prax.* = *Contre Praxeas* (CPL 26), éd. A. Gerlo, CCSL 2 (1954), p. 1159-1205.

Tertullien, *De cor.* = Sur la couronne (CPL 21), éd. A. Kroymann, CCSL 2 (1954), p. 1039-1065.

Tertullien, *De patientia* = *Sur la patience* (CPL 9), éd. CCSL 1 (1954), p. 297-317.

Tertullien, *De prescr. haer.* = *De la prescription contre les hérétiques* (CPL 5), éd. et trad. F. Refoulé et P. de Labriolle, SC 46 (1957).

Tertullien, *De res. mort.* = *De la résurrection des morts* (CPL 26), éd. A. Gerlo, CCSL 2 (1954), p. 921-1012.

Tertullien, *Scorpiace* (CPL 22), éd. A. Gerlo, CCSL 2 (1954), p. 1069-1097.

Théodore le Lecteur, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 7503), éd. G. C. Hansen, GCS 54 (1971) ‖ PG 86, col. 165-228.

Théodoret de Cyr, *H.E.* = *Histoire ecclésiastique* (CPG 6222), éd. L. Parmentier et G. C. Hansen, GCS, N.F. 5 (1998), trad. P. Canivet SC 501 (2006) ; 530 (2009).

Théodose, *De situ* = *De situ Terrae sanctae*, éd. P. Geyer, CCSL 175 (1965), p. 115-125

Théophane le Confesseur, *Chron.* = *Chronographie*, éd. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1883-1885 ; trad. C. Mango et R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Trans. Bes. = *Translation d'Étienne à Besançon* (BHL 7873), éd. J. J. Chiffletius, *Vesontio Civitas imperialis*, II, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650, p. 101-104 ‖ Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 75-76 (§ 1-6).

Trans. Cl. = *Translation d'Étienne à Cluny* (BHL 7894), éd. M. Marrier et A. Duchesne, *Bibliotheca cluniacensis*, Mâcon, sumptibus typisque Fratrum Protat, 1915, col. 565-568 ‖ RHC V, p. 317-320.

Trans. CP. ar. = *Translation arabe d'Étienne à Constantinople*, éd. R. Basset (PO1.3), p. 270-273.

Trans. CP. arm. = *Translation arménienne d'Étienne à Constantinople*, éd. G. Bayan, PO 21.6 (1930), p. 809-811.

Trans. CP. éth. = *Translation éthiopienne d'Étienne à Constantinople*, éd. G. Colin, PO 43.3 (1986), p. 414-416.

Trans. CP. géo. = *Translation géorgienne d'Étienne à Constantinople*, éd. N. Marr, PO 19.5 (1926), p. 671-689.

Trans. CP. gr. A = Translation grecque d'Étienne à Constantinople A (BHG 1650), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 39-48 ‖ F. Bovon et B. Bouvier, « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 24-36.

Trans. CP. gr. B = = Translation grecque d'Étienne à Constantinople A (BHG 1651), éd. A. Papadopoulos-Kerameus , Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 54-69.

Trans. CP. gr. C = Translation grecque d'Étienne à Constantinople C (BHG 1651c), éd. V. Latyšev , *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, II, Saint-Pétersbourg, Типографіа Императорской Академіи Наукъ, 1912, p. 238-241.

Trans. CP. gr. D = Translation grecque d'Étienne à Constantinople D (BHG 1651e), éd. H. Delehaye, S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902, col. 861-864.

Trans. CP. lat. = Translation latine d'Étienne à Constantinople (BHL 7857-7858), éd. PL 41, col. 817-822.

Trans. CP. sl. = Translation slave d'Étienne à Constantinople, éd. I. Franko, *Апокріфи і легенди з українських рукописів* (*Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum*), III, L'viv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1902, p. 316-318.

Trans. Rom. A = Translation d'Étienne à Rome A (BHL 7878-7881), éd. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV, Rome, Typ. Collegii Urbani, 1840, p. 285-88 ‖ Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 49 (1931), p. 112-116.

Trans. Rom. B = Translation d'Étienne à Rome B (BHL 7882-7884), éd. Hagiographi Bollandiani, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, I, 1, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 1886, p. 70-74.

Trans. Trud. = Translation d'Étienne à Saint-Trond (BHL 7890), éd. Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae publicae civitatis et academiae Leodiensis », AnBoll 5 (1886), p. 343-345.

Trans. Ven. = Translation d'Étienne à Venise (BHL 7891), éd. F. Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis illustratae*, VIII, Venise, Jo. Baptistae Pasquali, 1749, p. 96-110.

Trans. Zw. = Translation d'Étienne à Zwiefalten (BHL 7895), éd. E. Schneider, « Die Zwiefalter Annalen und Ortliebs Chronik », WG 3 (1889), p. 49-51.

Typikon = *Le Typicon de la Grande Église*, éd. J. Mateos, 2 vol., OCA 165 (1962) ; 166 (1963).

Venance Fortunat, *Carm.* = *Poèmes*, éd. F. Leo, MGH AA 4, 1 (1881).

Vie de Basile le Jeune (BHG 263), éd. Acta SS., mart. III, p. 20-32.

Vie de Césaire d'Arles (BHL 1508-1509), éd. et trad. M.-J. Delage et M. Heijmans, SC 536 (2010).

Vie d'Onuphre, éd. et trad. E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*, I, Londres, printed by order of the Trustees, 1914, p. 205-224 ; 455-473.

Vie de l'évêque Paul et du prêtre Jean (BHG 1476), éd. A. Papadopoulos-Kerameus, V, Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1898, p. 368-383.

Vie de Rabbula (BHO 1023), éd. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi edesseni Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, e typographeo Clarendoniano, 1865, p. 159-209.

Vie de sainte Thècle (BHG 1717), éd. et trad. G. Dagron, SH 62 (1978), p. 167-283.

Vie de Théodore de Sykéôn (BHG 1748), éd. A.-J. Festugière, SH 48 (1970).

Vie syriaque de saint Syméon (BHO 1121), trad. H. Hilgenfeld, TU 32.4 (1908).

Vit. Corn. = *Vie abrégée de Corneille* (BHG 370z), éd. F. Halkin, SH 51 (1971), p. 251-259.

Vit. lat. A = *Vie latine d'Étienne A* (BHL 7848d), éd. G. Kaftal, « The Fabulous Life of a Saint », MKIF 17 (1973), p. 299-300.

Vit. lat. B = *Vie latine d'Étienne B* (BHL 7848g), éd. B. de Gaiffier, SH 43 (1967), p. 181-184.

Vit. lat. C = Vie latine d'Étienne C (BHL 7849), éd. Monachorum ordinis S. Benediciti, *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, III, *Florilegium*, Abbaye du Mont Cassin, Ex typographia Casinensi, 1877, p. 36-38.

Vit. Mel. Iun. = *Vie de sainte Mélanie*, éd. Gorce, SC 90 (1962).

Vit. proph. = *Vies des prophètes*, éd. et trad. A. M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden* Vitae Prophetarum, Tübingen, Mohr Siebeck (TSAJ 49-50), 1995-1996 ‖ trad. M. Petit, EAC II, p. 429-452.

Zacharie de Mytilène, *Vie du moine Isaïe*, éd. et trad. E. W. Brooks, CSCO 7 (1907), p. 3-16 ; CSCO 8 (1907), p. 3-10.

Ouvrages et articles

ʿAbd Al-Massīḥ (Y.), « A Coptic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », *Le Muséon* 70 (1957), p. 329-347

ʿAbd Al-Masīḥ (Y.) et A. Khater (A.), « An Arabic Apocryphon of Saint Stephen the Archdeacon », SOCC 13 (1968-1969), p. 161-198.

Abel (F.-M.), *Géographie de la Palestine*, 2 vol., Paris, Lecoffre, [3]1967.

Abel (F.-M.), « La sépulture de saint Jacques le Mineur », RB, N.S., 16 (1919), p. 480-499.

Abel (F.-M.), « Où en est la question de Caphargamala ? », RB 33 (1924), p. 235-245.

Abel (F.-M.), recension de H. Goussen, *Ueber georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, Munich, B. Kühlen, 1923, dans RB 33 (1924), p. 611-623.

Abel (F.-M.), « Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », dans *Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944)*, éditions du Scribe, le Caire, 1947, p. 205-230.

Abel (F.-M.), « Une chapelle byzantine à Beit el-Djemal », RB, N.S., 16 (1919), p. 244-248.

Acconcia (A.) et Jacob (A.), « Une anthologie salentine du XIVe siècle : le Vaticanus gr. 1276 », RSBN, N.S., 17-19 (1980-1982), p. 149-228.

Adontz (N.), « Les fêtes et les saints de l'Église arménienne », ROC, 3e série, 6 (1927-1928), p. 74-104 ; 225-278.

Aigrain (R.), *L'hagiographie. Ses sources — Ses méthodes — Son histoire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, [2]2000 (SH 80).

Albert (J.-P.), *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, éditions de l'EHESS, 1990.

Aldama = J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, CERF, Paris, 1965.

Allard (P.), *Les dernières persécutions du troisième siècle (Gallus, Valérien, Aurélien) d'après les documents archéologiques*, Paris, Victor Lecoffre, 1887.

Altaner (B.), « Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte », ZK 60 (1941), p. 456-468 .

Amengual i Batle (J.), *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament a l'època musulmana*, II, Majorque, Moll, 1991-1992.

ANGENENDT (A.), *Heilige und Reliquien, Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum biz zur Gegenwart*, Munich, C. H. Beck, [2]1997

ANTONOPOULOU (T.), *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leyde — New York, Brill, 1997 (MM 14).

ARMELLINI (M.), *Le chiese di Roma dal IV al XIX*, 2 vol., Rome, Edizioni R.O.R.E. di Nicola Ruffolo, 1942.

ARNAUD-LINDET (M.-P.), *Orose. Histoire (Contre les Païens)*, livres I-VII, Paris, CUF, 1990-1991.

ATKINSON (R.), *The Passions and the Homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, Academy House, 1887 (Todd Lecures Series 2)

Atlas of Israel: *Cartography, Physical Geography, Human and Economic Geography, History*, Jerusalem — Amsterdam, Survey of Israel — Elsevier Publishing Company, [2]1970.

AUBINEAU (M.), *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978-1980 (SH 59).

AUBINEAU (M.), « Ps.-Chrysostome, *in S. Stephanum* (PG 63, 933-934). Proclus de Constantinople, l'impératrice Pulchérie et saint Étienne », dans A. A. R. BASTIÆNSEN, A. HILHORST et C. H. KNEEPKENS (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 1-16.

AVI-YONAH (M.), *The Madaba Mosaic Map, with Introduction and Commentary*, Jerusalem, Israeli Exploration Society, 1954.

BACON (B. W.), *The Gospel of the Hellenists*, New York, Holt, 1933.

BAGATTI (B.), « Eulogie Palestinesi », OCP 15 (1949), p. 126-166.

BAGATTI (B.), « Nuove testimonianze sul luogo della lapidazione di S. Stefano », *Antonianum* 49.4, 1974, p. 527-532.

BAGATTI (B.), « Sainte Sion » dans *Jacques le Mineur. Premier évêque de Jérusalem*, Jérusalem, Custodie franciscaine de Terre Sainte, 1962, p. 13-21.

BANDINI (A. M.), *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 4 vol., Florence, Praesidibus Adnventibus, 1974-1978.

BANDURI (A.), *Imperium Orientale*, 2 vol., Paris, Johannis Baptistae Coignard, 1711.

BAR BAHLUL, *Lexicon* = BAR BAHLUL, *Lexicon syriacum*, 3 vol., éd. R. DUVAL, Paris, E. Leroux, 1901.

BARDILL (J.), « A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon, and the Gilded Ceiling of the Church of St. Polyeuktos in Constantinople », dans W. BOWDEN, A. GUTTERIDGE et C. MACHADO (éds), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leyde — Boston, Brill, 2006 (LAA 3.1), p. 339-370.

BARDY (G.), « Le "brigandage" d'Éphèse et le concile de Chalcédoine », dans FLICHE-MARTIN IV, p. 211-240.

BARDY (G.), « Les débuts du nestorianisme (428-433) » dans FLICHE-MARTIN IV, p. 163-210.

BARDY (G.), « Les luttes christologiques après le concile de Chalcédoine », dans FLICHE-MARTIN IV, p. 271-297.

BARDY (G.), « Les origines de l'arianisme et le concile de Nicée », dans FLICHE-MARTIN III, p. 69-95.

BARRETT (C. K.), « Stephen and the Son of Man », dans W. ELTESTER et F. H. KETTLER (éds), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Hænchen*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1964 (BZNW 30), p. 32-38.

BARRETT (C. K.), *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vol., Édimbourg, T&T Clark, 1994-1998.

BASLEZ (M.-F.), *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.

BASSET (R.), *Le synaxaire arabe jacobite*, Paris, Firmin-Didot, 1907 (PO 1.3).

BASTIÆNSEN (A. A. R.), « Augustine on the Deacon-Preacher-Martyr Stephen », *Augustiniana* 54 (2004), p. 103-127.

BASTIÆNSEN (A. A. R.), *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Nijmegen — Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1962 (LCP 17).

BAUCKHAM (R.), « The Parting of Ways: What Happened and Why », ST 47 (1993), p. 135-151.

BAUCKHAM (R.), « Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus » dans A. FREY et R. GOUNELLE (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kæstli et Éric Junod*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 61-77.

BAUER, *Wörterbuch* = W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, [6]1988.

Baumeister (T.), *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster, Aschendorff, 1980 (MBT 45).

Baumeister (T.), « Zur Entstehung der Märtyrerlegende » dans P. Gemeinhardt et J. Leemans (éds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 — 450 AD)*, Göttingen, De Gruyter, 2012 (AK 116), p. 35-48.

Baumstark (A.), « Abûl-l-Barakâts nicht griechisches Verzeichnis der 70 Jünger », OC 1 (1901), p. 240-275.

Baumstark (A.), « Das Problem der Orts- und Personennamen im Sendschreiben des Lukianos von Kaphargamala », OC, 2e série, 12-14 (1925), p. 141-150.

Baumstark (A.), *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne ; Paris, éditions de Chevetogne, ³1953.

Bausi (A.), *La versione etiopica degli* Acta Phileae *nel* Gadla Samāʿtāt, Naples, Istituto universitario orientale, 2002.

Bayan (G.), *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Hrotits, jours avéléats*, Paris, Firmin-Didot, 1930 (PO 21.6)

Bayan (G.), *Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Kalotz*, Paris, Firmin-Didot, 1924 (PO 18.1)

Baynes (N. H.), « The Supernatural Defenders of Constantinople », AnBoll 67 (1949), p. 165-177.

Bedjan (P.), *Acta martyrum et sanctorum*, 7 vol., Paris — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1890-1897.

Bees (N. A.), *Les manuscrits des Météores*, I, Athènes, Académie d'Athènes, 1967.

Benedetti (L.), *Santo Stefano Rotondo*, Rome, Alma Roma, 1962 (QAR 7).

Berger (M.), « Un inédit italo-grec de la passion légendaire de saint Étienne : les peintures murales de l'église santo Stefano à Soleto, en terre d'Otrante », dans *La chiesa graeca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico intereccleslale*, III, Padoue, Antenore, 1973 (Studi i documenti di storia ecclesiastica 22), p. 1377-1388.

Berger (M.) et Jacob (A.), *La chiesa di S. Stefano a Soleto. Tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Lecce, Argo, 2007.

Beyer (G.), « Das Stadtgebiet von Eleutheropolis im 4. Jahrhundert n. Chr. und seine Grenznachbarn », ZDPV 54 (1931), p. 209-271.

Beylot (R.), *Martyre de Pilate. Édition critique de la version éthiopienne et traduction française*, Turnhout, Brepols, 1993 (PO 45.4).

Beyschlag (K.), « Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten », ZNW 56 (1965), p. 149-178.

Bienert (W. A.), « Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung » dans W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, [5]1989, p. 6-28.

Bihain (E.), « L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix (BHG[3] 413) », *Byzantion* 43 (1973), p. 264-296.

Bihler (J.), *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich, Max Hueber Verlag, 1963.

Bitton-Ashkelony (B.), « Jérôme en Orient : une transformation identitaire », dans A. Amir-Mœzzi et J. Scheid (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 51-70.

Bitton-Ashkelony (B.), « The Attitudes of Church Fathers toward Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries », dans L. I. Levine (éd.), *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York, Continuum, 1999, p. 188-203

Blaise, *Dictionnaire* = A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.

Blaise, *Manuel* = A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Le latin chrétien, 1955.

Blass-Debrunner, *Grammatik* = F. Blass et A. Debrunner, *Grammatik der Neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, [10]1959.

Blau, *Grammar* = J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, *Based Mainly on South Palestinian Texts from the First Millenium*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1966-1967 (CSCO 267 ; 276 ; 279).

Blaudeau (P.), *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, École française de Rome, 2006 (BEFAR 327)

Blaudeau (P.), *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome, École française de Rome, 2012 (CEFR 460)

Blum (G. G.), *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, Louvain, secrétariat du CorpusSCO, 1969 (CSCO 300).

Blumenkranz (B.), *Juifs et chrétiens dans le monde occidental : 430-1096*, Paris — La Haye, Mouton & Co, 1960 (EJ 2).

Blumenkranz (B.), *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, La Haye, Mouton & Co, 1963 (EJ 3).

Boismard (M.-É.), « Le martyre d'Étienne. Actes 6,8-8, 2 », RSR 69 (1981), p. 181-194

Boismard (M.-É.), *Le texte occidental des Actes des apôtres*, 2 vol., Paris, éditions Recherche sur les civilisations, 1984 (Synthèse 17).

Boudignon (C.), « "Le temps du saint baptême n'est pas encore venu". Nouvelles considérations sur la *Doctrina Jacobi* », dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éds), *Les dialogues* adversus Ivdæos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013 (CEA, Antiquité 196), p. 237-256.

Bonnet (M.) et Voicu (S.), *Amphiloque d'Iconium. Homélies*, Paris, Cerf, 2012 (SC 552-553).

Botte (B.), *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, abbaye du mont César, 1932 (TEL 1).

Bouriant (U.), « L'éloge de l'Apa Victor, fils de Romanos », MMAF 8.2 (1893), p. 145-268.

Bovon (F.), « Beyond the Book of Acts : Stephen, the First Christian Martyr, in Traditions Outside the New Testament Canon of Scripture », PRS 30 (2005), p. 93-107.

Bovon (F.), *De Vocatione Gentium. Histoire de l'interprétation d'Act. 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967 (BGBE 8).

Bovon (F.), « Moses in Luke-Acts » dans F. Bovon, *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 (WUNT 237 ; publié précédemment sous le titre « La figure de Moïse dans l'œuvre de Luc », dans R. Martin-Achard (éd.), *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève, Labor et Fides 1978, p. 47-65), p. 129-145.

Bovon (F.), « The Dossier on Stephen, the First Martyr », HTR 96.3 (2003), p. 279-315.

Bovon (F.), "Useful for the Soul": Christian Apocrypha and Christian Spirituality », dans A. Gregory and C. Tuckett (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford, OUP, 2015, p. 185-195.

Bovon (F.) et Bouvier (B.), « Étienne le premier martyr : du livre canonique au récit apocryphe », dans C. Breytenbach et J. Schröter (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*. Leyde — Boston, Brill, 2004, p. 309-331.

Bovon (F.) et Bouvier (B.), « La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, saint premier martyr (Sinaiticus graecus 493) », dans A. Frey et R. Gounelle (éds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, éditions du Zèbre, 2007, p. 79-105.

Bovon (F.) et Bouvier (B.), « La translation des reliques de saint Étienne le premier martyr », AnBoll 131 (2013), p. 5-50.

Bowers (W. P.), « Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle », JTS, N.S., 26 (1975), p. 395-402.

Bowersock (G. W.), *Rome et le martyre*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2002 (parution originale : *Martyrdom and Rome*, Cambridge, CUP, 1995).

Boyarin (D.), *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Bozóky (E.), *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006.

Bradbury (S.), *Severus of Minorca. Letter on the Conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Brandenburg (H.), « Altar und Grab. Zu einem Problem des Märtyrerkultes im 4. und 5. Jh. », dans M. Lamberigts et P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 71-98.

Brandenburg (H.) et Pál (J.), *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro : atti del convegno internazionale, Roma 10-13 ottobre 1996 = Archäologie, Bauforschung, Geschichte : Akten der Internationalen Tagung, Rom 10.-13. Oktober 1996*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000.

Bréhier (L.), « La politique religieuse de Justinien », dans Fliche-Martin IV, p. 437-466

Bréhier (L.), *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, Albin Michel, 1949.

Bremmer (J. N.), « Pseudo-Clementines: Texts, Dates, Places, Authors and Magic », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Pseudo-Clementines*, Peeters , Leuven, 2010 (SECA 10), p. 1-23.

Brennan (B.), « The Conversion of the Jews of Clermont in AD 576 », JTS, N.S., 36 (1985) p. 321-337.

Bretz (A.), *Sudien und Texte zu Asterios von Amasea*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914 (TU 40.1).

Brière (M.) et Graffin (F.), *Les* Homiliae Cathedrales *de Sévère d'Antioche. Homélies 1 à 17*, Turnhout, Brepols, 1976-1977 (PO 38.2).

Brisson (J.-P.), *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine. De Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, de Boccard, 1958.

Brockelmann, *Lexicon* = C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle, M. Niemeyer, ^{2}1928.

Brooks (E. W.), *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, Louvain, L. Durbecq, CSCO 83-94 (^{2}1953) ; CSCO 87-88 (^{2}1953).

Brown (P.), « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy » dans P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 161-182 (précédemment publié dans JRS 51 (1961), p. 1-11).

Brown (P.), *Augustine: A Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967.

Brown (P.), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. de l'anglais par A. Rousselle, Paris, le Seuil, 1985.

Brown (P.), *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, trad. de l'anglais par Pierre Chuvin, Paris, le Seuil, 1998.

Brown (P.), « Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa », dans P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 301-331 (publié précédemment danqs *History* 48 (1963), p. 283-305).

Brown (P.), « Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa », dans P. Brown (éd.), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 237-259 (précédemment publié dans *History* 46 (1961), p. 83-101).

Brown (P.), « St. Augustine's Attitude to Religious Coercion », dans P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 260-278 (publié précédemment dans JRS 54 (1964), p. 107-116).

Brown (P.), *The Cult of the Saints*, Londres, SCM Press, 1981.

Brown (P.), « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », JRS 61 (1971), p. 80-101.

Brown (R. E.), *The Gospel According to John. A New Translation with Introduction and Commentary*, 2 vol., New York, Double Day & Company, 1981.

Brox (N.), *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, Kösel-Verlag, 1961 (SANT 5).

Brubaker (L.), « Memories of Helena: Patterns of Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries », dans L. James (éd.), *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, New York, Routledge, 1997, p. 52-75.

Budge (E. A. W.), *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4 vol., Cambridge, CUP, 1928.

Budge (E. A. W.) *The Martyrdom and Miracles of Saint George of Cappadocia*, Londres, D. Nutt, 1888.

Burgess (R. W.), « The *Passio S. Artemii*, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke », AnBoll 121 (2003), p. 5-36.

Burnet (R.), *Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, Brepols , 2014 (JAOC 1).

Burris (C.), « Imagining Thecla : Rhetorical Strategies in Severus of Antioch's 97th Cathedral Homily », SP 42 (2006), p. 83-87.

Butzmann (H.), *Die mittelalterlichen Handschriften der Gruppen Extravagantes, Novi und Novissimi*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972.

Buzi (P.) et Bausi (A.), *Coptic Manuscripts 7: the Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, part 4: Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery with two Documents from Thebes and two Old-Nubian Manuscripts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014 (VOHD 21.7).

Cabié (R.), « Quand les "Sept" deviennent des diacres », BLE 97 (1996), p. 219-226.

Camelot (P.-T.), *Histoire des conciles œcuméniques*, II, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris, éditions de l'Orante, 1962.

Camplani (A.), « Bardesane et les bardesanites », *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses* 112 (2004), p. 29-50.

Canart (P.), *Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962*, 2 vol., Vatican, Bibliotheca Vaticana, 1970-1973.

Carleton-Paget (J.), « The *Epistle of Barnabas* and the Writings that later formed the New Testament » dans A. F. Gregory et C. M. Tuckett (éds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, New York, OUP, 2005, p. 229-249.

Carletti (C.), *I tre giovani di Babilonia nell' arte cristiana antica*, Brescia, Paideia, 1975.

Caseau (B.), Cheynet (J.-C.) et Déroche (V.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23).

Castelli (E. A.), *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004.

Cavallera (F.), *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I, 1, Louvain — Paris, Spicilegium sacrum Lovaniense — Honoré Champion, 1922.

Centini (M.), *La Terre Santa a Roma. Storia, tradizione e leggenda delle reliquie di Terra Santa nelle capitale del cristianesimo*, Milan, Edizioni Terra Santa, 2016.

Chaîne (M.), *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, Ernest Leroux, 1912.

Chastagnol (A.), « Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au bas-empire », REA 58 (1956), p. 241-253.

Chiffletius (J. J.), *Vesontio Civitas imperialis*, Lyon, sumptibus Michaelis Duhan, 1650.

Chitty (D. J.), « Abbah Isaiah », JTS, N.S., 22 (1971), p. 47-72.

Cho (B.-H.), « Zu *De Spirtu Sancto* von Didymus dem Blinden: Didymus der Blinde über den Heiligen Geist », SP 42 (2006), p. 91-96.

Cirillo (L.), « L'Écrit pseudo-clémentin primitif ("Grundschrift") : une apologie judéo-chrétienne et ses sources », dans S. C. Mimouni et I. Ullern-Weité (éds), *Pierre Geoltrain ou comment « faire l'histoire » des religions ? Le chantier des « origines », les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*, Turnhout, Brepols, 2006 (Bib. EHE, Sciences religieuses 128), p. 223-237.

Clark (E. A.), *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Clemœs (P.), *Aelfric's Catholic Homilies: The First Series Text*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (Early English Text Society No. S.S. 17).

Closa Farres (J.), « Sermo Punicus sermo Graecus, sermo Latinus y sermo gentilis en la carta encíclica del obispo Severo de Menorca », *Helmantica* 29 (1978), p. 187-194.

Clugnet, *Dictionnaire* = L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, Paris, A. Picard, 1895.

Coakley (J. F.), « A Syriac Version of the Letter of Cyril of Jerusalem on the Vision of the Cross », AnBoll 102 (1984), p. 71-84.

Cohen (M. A.), « Severus' Epistle on the Jews: Outline on a New Perspective », *Helmantica* 35 (1984), p. 71-79.

Cohen (M. R.), *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, [4]1996.

Cohen (J.), « Roman Imperial Policy Towards the Jews from Constantine Until the End of the Palestinian Patriarchate (ca. 429) », BSt 3 (1976), p. 1-29.

Cohen (S. J. D.), « Epigraphical Rabbis », JQR 72 (1981-1982), p. 1-17, surtout p. 2-3.

Colin (G.), « Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question », AnBoll 106 (1988), p. 273-317.

Colin (G.), *Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram*, Turnhout, Brepols, 1986 (PO 43.3).

Colin (G.), *Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭerr*, Turnhout, Brepols, 1990 (PO 45.1).

Collins (R.), *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, Londres, MacMillan Education, [2]1988.

Colorni (V.), « L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano », ASD 8 (1964), p. 19-80.

Combès (G.), *Œuvres de saint Augustin. La cité de Dieu, livres XIX-XXII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 (BA 37, 5[e] série).

Commission impériale archéologique, *Великія Минеи Четіи. Декабрь, дни 25-31*, Moscou, Синодальная Типография, 1912.

Conti Rossini (C.), *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale, 1914.

Conybeare (F. C.), « The Commentary of Ephrem on Acts » dans F. J. F. Jackson et K. Lake (éds), *The Beginnings of Christianity*, III, Londres, MacMillan, 1926, p. 373-453.

Corbo (V. C.), *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 vol., Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1974.

Cornelius, (F.), *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc primum editis illustratae*, 9 vol., Venise, typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749.

Costa (J.), « Qu'est-ce que le "judaïsme synagogal" », JA/AJ 3 (2015), p. 63-218.

Courcelle (P.), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1968.

Cracco Ruggini (L.), « Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli ebrei », RSSR, N.S., 23 (1983), p. 27-44.

Cramer (J. A.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum.* 8 vol., Hildesheim, Georg Olms, [2]1967.

Croke (B.), *The Chronicle of Marcellinus, Sydney*, Australian Association for Byzantine Studies, 1995 (Byzantina Australiensia 7).

Crum (W. E.), *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Coptic*

Monuments, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1902.

D'Abbadie (A.), *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie impériale, 1859.

Da Bra (G.), *San Lorenzo fuori le mura*, Rome, Scuola Tipografica S. Pio X, [2]2005.

Dagron (G.), *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974.

Dagron (G.) et Déroche (V.), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, ACHCB, 2010 (Bilans de recherche 5).

Da Leonessa (M.), *Santo Stefano Maggiore degli Abissini e le relazioni romano-etiopiche*, Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1929.

Da Morrovalle (S.), *La basilica di S. Lorenzo fuor delle mura*, Bologne, Tipi delle scienze, 1861.

Daniélou (J.), « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », RevSR 29 (1955), p. 346-372.

Daniélou (J.), *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Seuil, [2]1985.

Dassmann (E.), « Ambrosius und die Märtyrer », JbAC 18 (1975), p. 49-86.

Datema (C.), *Asterius of Amasea : Homilies I-XIV*, Leyde, Brill, 1970.

Davis (L. D.), *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1983.

Davis (S. J.), *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford, OUP, [2]2009.

De Andrés (G.), *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 2 vol., Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1965.

De Gaiffier (B.), « Le diable voleur d'enfants. À propos de la naissance des saints Étienne, Laurent et Barthélemy », dans B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967 (SH 43), p. 169-193.

Dehandschutter (B.), « A Homily on Stephen the First Martyr », dans J. Leemans et alii (éds), *'Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. d 350-450)*, Londres — New York, Routledge, 2003, p. 176-184.

Dehandschutter (B.), « Martyrium und Agon: Über die Wurzeln der Vorstellung

vom ΑΓΩΝ im vierten Makkabäerbuch », dans J. W. VAN HENTEN (éd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leyde, Brill, 1989 (SPB 38), p. 215-219.

DEHANDSCHUTTER (B.), « Origen and the Episode on Stephen in the Book of *Acts* », dans G. HEIDL et R. SOMOS (éds), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August — 2 September 2005*, Leuven — Paris — Walpole (MA), 2009 (BETL 228), p. 141-148.

DE LABRIOLLE (P.), « Saint Augustin », dans FLICHE-MARTIN IV, p. 47-78.

DE LABRIOLLE (P.), « Saint Jérôme et l'origénisme », dans FLICHE-MARTIN IV, p. 31-46.

DELÉANI (S.), « Une typologie du martyre chrétien : la *Passion* des frères Maccabées et leur mère selon saint Cyprien », dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg, Centre d'analyse et de documentation patristique, 1989 (CBP 2), p. 189-213.

DELÉANI-NIGOUL (S.), « Les *exempla* bibliques du martyre » dans J. FONTAINE et C. PIETRI (éds), *Le monde antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985 (BTT 2), p. 243-260.

DELÉANI-NIGOUL (S.), « L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains chrétiens du IIIe siècle » dans J. FONTAINE et C. PIETRI (éds), *Le monde antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1985 (BTT 2), p. 315-338.

DELEHAYE (H.), « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum », AnBoll 24 (1905), p. 169-256.

DELEHAYE (H.), « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum regii monasterii S. Laurentii Scorialensis », AnBoll 28 (1909), p. 353-398.

DELEHAYE (H.), *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ^{4}1955, (SH 18a).

DELEHAYE (H.), *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ^{2}1933 (SH 20).

DELEHAYE (H.), « L'invention des reliques de saint Ménas à Constantinople », AnBoll 29 (1910), p. 117-150.

DELEHAYE (H.), *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, ^{2}1966, (SH 13b).

DELEHAYE (H.), « Les premiers "libelli miraculorum" », AnBoll 29 (1910), p. 427-434.

DELEHAYE (H.), « Les recueils antiques de miracles des saints », AnBoll 43 (1925), p. 5-85.

Delehaye (H.), « Quelques dates du martyrologe hiéronymien », AnBoll 49 (1931), p. 22-50.

Delehaye (H.), *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927 (SH 17).

Delehaye (H.), S*ynaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1902.

Delmas (F.), « Saint Passarion », EO 3 (1899-1900), p. 162-163.

Demougeot (É.), *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II. *De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (début du vi^e^ siècle)*, Paris, Aubier, 1979.

Demougeot (É.), « L'évêque Sévère et les Juifs de Minorque au ve siècle », dans *Majorque, Languedoc et Roussillon de l'Antiquité à nos jours*, Montpellier, Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, 1982, p. 13-34.

Den Bœft (J.), « "Martyres sunt, sed homines fuerunt." Augustine on Martyrdom », dans A. A. R. Bastiænsen, A. Hilhorst et C. H. Kneepkens (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 115-124.

Deonna (W.), *EYΩΔIA. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, Turin, Nino Aragno editore, 2003.

De Palol (P.), *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*, Madrid — Valladolid, Instituto Enrique Florez, 1967.

De Plinval (G.), « Les luttes pélagiennes », dans Fliche-Martin IV, p. 79-128.

Depuydt (L.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library*, Louvain, Peeters, 1991 (CSCO 524 ; 525).

Déroche (V.), « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de saint Artémios », dans C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini (éds), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993 (Byzantina Sorbonensia 11), p. 95-116.

De Santos Otero (A.), *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963.

Desreumaux (A.), « Les œuvres de la littérature apocryphe chrétienne en araméen christo-palestinien », *Bulletin de l'AELAC* 9 (1999), p. 9-14.

Destephen (S.), « Martyrs locaux et cultes civiques en Asie Mineure », dans J.-P. Caillet, S. Destephen, B. Dumézil et H. Inglebert (éds), *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, Picard, 2015 (TIMAHMA 12), p. 59-116.

De Vooght (D. P.), « La notion philosophique du miracle chez saint Augustin », RTAM 10 (1938), p. 317-343.

De Vooght (D. P.), « Les miracles dans la vie de saint Augustin », RTAM 11 (1939), p. 5-16.

Devos (P.), « L'année de la dédicace de Saint-Étienne à Jérusalem : 439 », AnBoll 105 (1987), p. 265-279.

Devos (P.), « Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem », AnBoll 86 (1968), p. 150-172.

Devos (P.), « Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem ? » AnBoll 86 (1968), p. 337-350.

Devos (P.), « ΣΕΜΝΟΣ = ΜΙΚΡΟΣ chez Jean Rufus et Gérontios », AnBoll 86 (1968), p. 258.

De Vregille (B.), *Hugues de Salins, Archevêque de Besançon, 1031-1066*, Besançon, Cêtre, 1981.

Díaz y Díaz (M. C.), « De patrística española », RET 17 (1957), p. 3-46.

Dilley (P. C.), « The Invention of Christian Tradition: "Apocrypha", Imperial Policy, and Anti-Jewish Propaganda », GRBS 50 (2010), p. 586-615.

Dillmann, *Grammar* = A. Dillmann, *Ethiopic Grammar*, trad. J. A. Crichton, Londres, Williams & Norgate, 1907.

Dillmann, *Lexicon* = A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, T. O. Weigel, 1865.

Dinzelbacher (P.), *« Revelationes »*, Turnhout, Brepols, 1991 (TSMAO 57)

Di Segni (L.) et Gibson (S.), « Greek Inscriptions from Khirbet el-Jiljil and Beit Jimal and the Identification of Caphar Gamala », BAIAS 25 (2007), p. 117-145.

Divjak (J.), *Œuvres de saint Augustin, Lettres 1*-29**, Paris, Études augustiniennes, 1987 (BA 46B).

Dockx (S.), « Date de la mort d'Étienne le Protomartyr », *Biblica* 55 (1974), p. 65-73.

Dodds (E. R.), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, CUP, 1965.

Doignon (J.), « Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan », REAug 2 (1956), p. 313-334

DOLBEAU (F.), « Listes d'apôtres et de disciples », dans F. DOLBEAU, *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2012 (SH 92), p. 171-198.

DOLBEAU (F.), « Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame », AnBoll 104 (1986), p. 299-314.

DOLBEAU (F.), « Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du pseudo-Dorothée », AnBoll 108 (1988), p. 51-70.

DÖLGER (F. J.), « Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie », *Antike und Christentum* 3 (1932), p. 245-252.

DOLGOV (S. O.), « Откровеніе Стефана. Revelatio Stephani », dans *Труды Пятнадцатого Археологическаго Съезда в Новгороде*, II, Москва, Синодальная Типография, 1916, p. 22-53.

DOUBLET (G.), « Inscriptions de Paphlagonie », BCH 13 (1889), p. 293-319.

DOUKAKIS (C. CH.), Μέγας συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων καθ' ἅπαντα τὸν μῆνα αὐγούστου ἑορταζόμενον, Athènes, Kollaraki et Triantaphyllou, 1894.

DOUTRELEAU (L.), « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? » RSR 45 (1957), p. 514-557.

DOZY, *Supplément* = R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Leyde, Brill, 1881.

DRIESSEN (I. W.), « Les recueils manuscrits arméniens de saint Basile », *Le Muséon* 66 (1953), p. 65-95.

DRIJVERS (H. J. W.), « Jews and Christians at Edessa », JJS (1985), p. 102.

DRIJVERS (J. W.), « A Bishop and its City: Cyril of Jerusalem », SP 42 (2006), p. 113-125.

DRIJVERS (J. W.), *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leyde, Brill, 1992.

DRIJVERS (J. W.), « Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross », dans J. W. DRIJVERS et J. W. WATT (éds), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Brill, Leyde — Boston — Cologne, 1999 (RGRW 137), p. 79-95.

DRIJVERS (J. W.), « The Syriac Julian Romance. Aspects of the Jewish-Christian Controversy in Late Antiquity », dans H. L. J. VANSTIPHOUT (éd.), *All those Nations... Cultural Encounters within and with the Near East*, Groningen, Styx Publications, 1999 (Comers/Icog Communications 2), p. 31-42

Dubois (J.-D.), « Les “Actes de Pilate” au quatrième siècle », *Apocrypha* 2 (1991), p. 85-98.

Du Cange, *Glossarium* = Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vol., Niort, L. Favre, 1883-1887.

Duchesne (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, 3 vol., Paris, Fontemoing & Cie, 1910-1911.

Duchesne (L.), « Le sanctuaire de saint Laurent », MAH 39 (1921-1922), p. 3-24

Duchesne (L.), *Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, de Boccard, [5]1920.

Dunlop Gibson (M.), *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, Londres, C. J. Clay and sons, 1894 (SS 3).

Dunn (P. W.), « Luke's Acts or the Acts of Paul » : Which Looks More Like a Second-Century Text ? », dans P. Piovanelli et T. Burke (éds), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (WUNT 349), p. 209-222.

Dupont (A.), « Imitatio Christi, Imitatio Stephani. Augustine's Thinking on Martyrdom Based on his *Sermones* on the Protomartyr Stephen », *Augustiniana* 56 (2006), p. 29-61.

Dupont-Sommer (A.), *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, Honoré Champion, 1939.

Durand (J.) et Flusin (B.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17).

É. Durkheim (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 2010 (première parution : 1894).

Duval (N.) « Études d'architecture chrétienne nord-africaine », MEFRA 84 (1972, 2), p. 1071-1172.

Duval (Y.), *Auprès des saints corps et âmes. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe ou VIIe siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988.

Duval (Y.), « L'Afrique : Aurélius et Augustin », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 799-812.

Duval (Y.), « Le culte des reliques en Occident à la lumière du *De miraculis* », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 47-67.

Duval (Y.), « Les monuments du culte d'Étienne à Uzalis », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 89-100.

Duval (Y.), *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, Rome, EFR, 1982 (CEFR 58).

Dvornik (F.), *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Cerf, 1964.

Dvornik (F.), *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958 (DOS 4).

Ebersolt (J.), *Sanctuaires de Byzance*, Paris, Ernest Leroux, 1921.

Efthymiadis (S.), *The Ashgate Companion to Byzantine Hagiography*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2011-2014

Efthymiadis (S.) et Kalogeras (N.), « Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography », dans S. Efthymiadis (éd.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, II, *Genres and Contexts*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2014, p. 247-272.

Ehrhard, *Überlieferung = Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1937-1941 (TU 50-52).

Ehrman (B. D.), « Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers », dans A. F. Gregory et C. M. Tuckett (éds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford ; New York, OUP, 2005, p. 9-27.

Erbetta (M.), *Gli apocrifi del nuovo Testamento*, 4 vol., Turin, Marietti Editori, 1966-1981.

Ermini Pani (L.), « Il cristianesimo nell'antichità e nell'altomedioevo occidentale » dans A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000 (CEFR 273), p. 107-117.

Étaix (R.) et De Vregille (B.), « Le "libellus" bisontin du XIe siècle pour les fêtes de saint Étienne », AnBoll 100 (1982), p. 581-605.

Ewig (E.), « Die Kathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, » HJ 79 (1960), p. 1-61.

Fabbrini (F.), *Paolo Orosio, uno storico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1979.

Fernández Marcos (N.), *Los* Thaumata *de Sofronio. Contribución al estudio de la* incubatio *cristiana*, Madrid, Instituto « Antonio de Nebrija », 1975.

Férotin (M.), *Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, Firmin-Didot, 1912.

Ferrari (G.), *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Città del Vaticano, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1957 (SAC 23).

Festugière (A.-J.), *Les moines d'Orient*, III, 1, *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme*, Paris, Cerf, 1962.

Festugière (A.-J.), *Les moines d'Orient*, III, 2, *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, Paris, Cerf, 1962.

Fliche-Martin = A. Fliche et V. Martin (éds), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 21 vol., Paris, Bloud et Gay, 1934-1962.

Flusin (B.), « Construire une nouvelle Jérusalem : Constantinople et les reliques », dans A. Amir-Mœzzi et J. Scheid (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 51-70.

Flusin (B.), « L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine », dans J. O. Rosenqvist (éd.), *ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996 (SBU 6), p. 25-47.

Flusin (B.), « Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine » dans A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires* Rome, École française de Rome, 2000 (CEFR 273), p. 119-132.

Forshall (J.) et Rosen (F. A.), *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, 3 vol., Londres, impensis curatorum Musei Britannici, 1838-1847.

Förster (H.), *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias*, Tubingen, Mohr Siebeck, 2007 (STAC 46).

Förster, *Wörterbuch* = H. Förster, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 2002 (TU 148).

Fraisse-Coué (C.), « Le débat théologique au temps de Théodose II : Nestorius » dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 499-550.

Franco (N.), « L'Apocalisse del prete Luciano di Kaphar Gamala e la versione di Avito », *Roma e l'Oriente* 8 (1914), p. 291-307.

Frankfurter (D.), « Espace et pèlerinage dans l'Égypte de l'Antiquité tardive », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval* (CRHCB, Monographies 23), Paris, AACHCB, 2006, p. 203-221.

Franko (I.), *Апокріфи і легенди з українських рукописів (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum)*, 6 vol., Lviv, Накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1896-1919.

Franko (I.), « Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen. III », ZNW 7 (1906), p. 151-171.

Freeman (C.), *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*, trad. M. Marchetti, Turin, Einaudi, 2012 (parution originale : *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, New Haven — Londres, Yale University Press, 2011).

Frend (W. H. C.), « Circumcelliones and Monks », JTS, N.S., 20 (1969), p. 542-549.

Frend (W. H. C.), « From Donatist Opposition to Byzantine Loyalism: The Cult of Martyrs in North Africa 350-650 », dans A. H. Merrills (éd.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 259-269.

Frend (W. H. C.), *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.

Frend (W. H. C.), *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, ^{3}1985.

Fux (P.-Y.), *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11-14). Introduction générale et commentaire*, Fribourg, éditions Universitaires de Fribourg, 2003.

Gahbauer (F. R.), *Die Pentarchietheorie. Ein Modell für Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Knecht, 1993 (FTS 42)

García Iglesias (L.), *Los judios en la España antigua*, Madrid, ediciones Cristiandad, 1978.

Garitte (G.), *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (xe siècle)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1958 (SH 30).

GARITTE (G.), *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï*, Louvain, Publications universitaires — Institut Orientaliste, 1955.

GASCOU (J.), *Sophrone de Jérusalem. Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, Paris, De Boccard, 2006

GAUGE (V.), « Les routes d'Orose et les reliques d'Éienne », AnTard 6 (1998), p. 265-286.

GEARY (P. J.), *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, [2]1990.

GHALIA (T.), « Le site d'Uzalis ; recherches récentes en archéologie et en épigraphie », dans J. MEYERS (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 81-87.

GILLET (R.) et DE GAUDEMARIS (A.), *Grégoire de le Grand. Morales sur Job. Livres I et II*, Paris, Le Cerf, [3]1989 (SC 32bis)

GINZBURG (C.), « La conversione degli ebrei di Minorca (417-418) », QS 79 (1992), p. 277-289.

GINZBURG (C.), « The conversion of Minorcan Jews (417-418): an experiment in history of historiography », dans S. L. WAUGH et P. D. DIEHL (éds), *Christendom and its discontentes. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, CUP, 1996, p. 207-219.

GISEL (P.), « Apocryphes et canon : leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique », *Apocrypha* 7, 1996, p. 225-234.

GISLER (M.), « Das Grab des Heiligen Stefan », *Das Heilige Land* 61 (1917), p. 15–21.

GISLER (M.), « Il primitivo sepolcro di S. Stefano Protomartire e dei santi Gamliele, Nicodemo ed Abibone a Cafargàmala » dans A. SACHETTI (éd.), *Identificazione Cafargamala = Beitgemal. Documenti Serie A. Prove e Testimonianze (Documenti A.3.)*, Bet Gemal, typ. S. Stefano, 1934, p. 1-37.

GISLER (M.), *« ΚΑΦΑΡΓΑΜΑΛΑ » : il sepolcro di Santo Stefano Protomartire e dei Santi Nicodemo, Gamaliele e Abibone, ritrovato a Beitgemal (Palestina) dai Salesiani del Ven., Don Bosco*, Mönchengladbach, B. Kühlen, 1923.

GLARE, *Oxford Latin Dictionary* = P. G. W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

GODDARD ELLIOTT (A.), *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover (NH), University Press of New England, 1987.

GORCE (D.), *Vie de sainte Mélanie*, Paris, Cerf, 1962 (SC 90).

GOULLET (M.), *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005 (Hagiologia 4).

GOUNELLE (R.), « Actes apocryphes des apôtres et *Actes des apôtres* canoniques. État de la recherche et perspectives nouvelles (I) », RHPR 84 (2004), p. 3-30.

GOUNELLE (R.), « Un nouvel Évangile judéo-chrétien ? Les Actes de Pilate », dans J. SCHRÖTER (éd.), *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven — Louvain-la-Neuve, Peeters, 2013 (BETL 260), p. 357-401.

GOURÉVITCH (É.), *Jehuda ben Chemouel le Hassid. Sefer Hassidim, le guide des hassidim*, Paris, CERF, ²2011.

GRABAR (A.), *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol., Paris, Collège de France, 1946.

GRAF, *Der Sprachgebrauch* = G. GRAF, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des vulgär-Arabisch*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905.

GRAHAM (S. L.), « Justinian and the Politics of Space », dans J. L. BERQUIST et C. V. CAMP (éds), *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces*, New York, T&T Clarke International, 2008 (LHBOTS 490), p. 53-77.

GREATREX (G.) et alii, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Chruch and War in Late Antiquity*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011 (TTH 55).

GREGO (I.), « Eudossia, imperatrice, primadonna e santa », SOCC 25 (1995), p. 335-360.

GRÉGOIRE (H.) et KUGENER (M.-A.), *Marc le diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, CUF, 1930.

GREGORY (A.), *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 (WUNT, Reihe 2, 169).

GRIG (L.), *Making Martyrs in Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 2004.

GRYSON (R.), *Apocalypsis Johannis. Vetus Latina*, 26.2, Verlag Herder, Friburg-en-Brisgau, 2000-2003.

GUÉRARD (M.-G.), *Nil d'Ancyre, Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1994 (SC 403).

GUIDI (I.), « Frammenti Copti, N°CXXII », dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Rome, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 47-50.

GUIDI (I.), « Frammenti Copti, N°CXXIII, » *Atti della R. Accademia dei Lincei*, sér. 4, rendiconti 3, Roma, Accademia dei Lincei, 1887, 1er semestre, p. 50-51.

GUILLAUMONT (A.), *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*, Paris, Seuil, 1962 (PSorb 5).

GÜNTHER (L.-M.), « Schweine für Uzalis: Zur Interpretation einer Wundertat des heiligen Stephanus », MBAH 11 (1992), p. 56-69.

HAACKER (K.), « Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums », ANRW 26.2, p. 1515-1553.

HÆNCHEN (E.), *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, [7]1977.

HAGEDORN (D.) *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 1973 (PatTS 14).

HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis*, Bruxelles, Polleunis et Lefébure, 2 vol., 1886-1889.

HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI et DE' CAVALIERI (P. F.), *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1899 (SH 7).

HAHNEMAN (G. M.), *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

HAILE (G.) et MACOMBER (W. F.), *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, 10 vol., Collegeville (MN), Hill Monastic Manuscript Library, 1975-1993.

HALBWACHS (M.), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, Quadrige [2]2017.

HALKIN (F.), *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1983 (SH 66).

HALKIN (F.), « Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie », AnBoll 71 (1953), p. 74-99.

HALKIN (F.), *Manuscrits grecs de Paris : inventaire hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968 (SH 44).

HALKIN (F.), « Suppléments ambrosiens à la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* », AnBoll 72 (1954), p. 325-342.

HALKIN (F.), « Suppléments ambrosiens à la Bibliotheca Hagiographica Graeca », AnBoll 72 (1954), p. 325-341.

HALLIER (L.), *Untersuchungen über die edessenische Chronik*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1892 (TU 9.1).

HARRISON (M.), *A Temple for Byzantium : the Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Palace-Church in Istanbul*, Londres — Austin, Harvey Miller — Texas University Press, 1989.

HARVEY (S. A.), « Martyr Passions and Hagiography », dans S. A. HARVEY et D. G. HUNTER (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, OUP, 2009, p. 603-627.

HAYWARD (P. A.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown,* New York, OUP, 1999.

HAYWARD (P. A.), « Demystifying the role of sanctity in Western Christendom », dans J. HOWARD-JOHNSTON et P. A. HAYWARD (éds), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York, OUP, 1999, p. 115-142.

HEFELE, *Hist. conc.* = C. J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 16 vol., Paris, Letouzy et Ané, 1907-1921.

HEID (S.) « Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems », JbAC 32 (1989), p. 41-71.

HEIJMANS (M.) *Arles durant l'Antiquité tardive. De la duplex Arelas à l'urbs Genesii*, Rome, École française de Rome, 2004 (CEFR 324).

HEINZELMANN (M.), *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (TSMAO 33)

HEINZELMANN (M.), « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 235-259.

HELVÉTIUS (A.-M.) « Les inventions de reliques en Gaule du Nord (XIe-XIIIe siècle) », dans E. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 293-311.

HENNE (P.), *Saint Jérôme*, Paris, CERF, 2009.

HERRIN (J.), « The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century, *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, I, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2004, p. 591-628.

HERRMANN-MASCARD (N.), *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975.

HERZFELD (G.), *An Old English Martyrology*, London, P. Kegan, Trench, Trübner & Co, 1900.

HIRSCHFELD (Y.), « A Church and Water Reservoir Built by Empress Eudocia », LA 40 (1990), p. 287-294.

HOLL (K.), « Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwiklung » dans K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1928, p. 68-102.

HOLUM (K. G.), « Pulcheria's Crusade A. D. 421-422 and the Ideology of Imperial Victory », GRBS 18 (1977), p. 153-172.

HOLUM (K. G.), *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press, 1982.

HOLUM (K. G.) et VIKAN (G.), « The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen », DOP 33 (1979), p. 115-133.

HONIGMANN (E.), « Juvenal of Jerusalem », DOP 5 (1950), p. 209-279.

HONIGMANN (E.), « Stephen of Ephesus (April 15, 448 — Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers », dans E. HONIGMANN, *Patristic Studies*, Vatican, Bibliotheca apostolica vaticana, 1973 (Studi e testi 173), p. 125-168.

HORN (C. B.), « Empress Eudocia and the Monk Peter the Iberian: Patronage, Pilgrimage, and the Love of a Foster-Mother in Fifth-Century Palestine », BF 28 (2004), p. 197-213.

HORN (C. B.), « Syriac and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels Regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature : The "Book of Mary", the *Arabic Apocryphal Gospel of John*, and the Qur'ān », *Apocrypha* 19 (2008), p. 267-291.

HORN (C. B.) et PHENIX (R. R. JR.), *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008 (WGRW 24).

HORN (J.), « Der erste Märtyrer. Zu einem Topos der koptischen Märtyrerliteratur (mit zwei Anhängen), » dans G. KOCH (éd.), *Studien zur Spätantiken und Frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1982, p. 31-55.

HUBER (M.), *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910.

HUBERT (J.), *L'art pré-roman*, Chartres, Jacques Laget, [2]1974.

HUNGER (H.), *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 1 : *Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienne, Georg Prachner Verlag, 1961.

HUNT (E. D.), *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

HUNT (E. D.), « St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early 5th Century A.D. », JTS, N.S., 33 (1982), p. 106-123.

HURST (D.), *The Epistle to the Hebrews. Its background of thought*, Cambridge, CUP, 1990 (SNTS, Monograph series 65).

HYVERNAT (H.), *Album de paléographie copte*, Osnabrück, Otto Zeller Verlag, [2]1972.

IMNAÏSHVILI (I.), *Kartuli enis isṭoriuli kresṭommatia*, I, 2 vol., Tbilissi, Tbilisis universiṭetis gamomcemloba, 1970.

JACOBS (A. S.), *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2004.

JACQUES (F.), « Le défenseur de la cité d'après la lettre 22* de saint Augustin », REAug 32 (1986), p. 56-73.

JAMES (M. R.), *The Apocryphal New Testament*, Oxford, OUP, 1950.

JANIN (R.), *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, 3. *Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'IFEB, 1953.

JASTROW, *Dictionary* = M. JASTROW, *Dictonary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, Pardes Publishing House, 1950.

JEANJEAN (B.), *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1999 (CEA, série Antiquité 161).

JEFFREYS (E.), JEFFREYS (M.) et SCOTT (R.) *The Chronicle of John Malalas, Melbourne*, Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia 4).

JEREMIAS (J.), *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesus*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1958.

JONES (S.), « A Jewish Christian Reads Luke's Actes of the Apostles: The Use of the Canonical Acts in an Ancient Jewish Christian Source behind Pseudo-Clementime Recognitions 1.27-71 » dans E. H. LOWERING JR. (éd.), *Society of Biblical Literature 1995*

Seminar Papers, n°34, Atlanta (GA), Scholars Press, 1995, p. 617-635 (réédité dans Jones (éd.), *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana*, Leuven — Paris — Walpole (MA), Peeters, 2012 (OLA 203), p. 230-251).

Jones (S.), *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana*, Leuven — Paris — Walpole (MA), Peeters, 2012 (OLA 203).

Jourdan (F.), *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

Junod (E.), « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée et une collection artificielle ; discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3 (1992), p. 17-46

Juster (J.), *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1914.

Kaftal (G.), « The Fabulous Life of a Saint », MKIF 17 (1973), p. 295-300.

Kaplan (M.), « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du ve au xiie siècle », dans E. Bozóky et A.-M. Helvétius (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 19-38 (réédité dans M. Kaplan, *Pouvoir, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 75-95).

Kaplan (M.), « Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, AACHCB, 2006 (CRHCB, Monographies 23), p. 249-262 (réédité dans M. Kaplan, *Pouvoir, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 413-431).

Kappler (W.) et Hanhart (R.), *Maccabeorum liber II*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, [3]2008.

Kekelidze (K.), *Monuments hagiographiques géorgiens. Keimena*, 2 vol., Tbilissi, gamocema rusetis samecniero aḳademiis, 1918-1946.

Kellermann (U.), « Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung », dans J. W. van Henten (éd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leyde, Brill, 1989 (SPB 38), p. 51-75.

Kelly (J. N. D.), *Early Christian Doctrines*, New York, HarperCollins, [5]1978.

Kilgallen (J. J.), *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7:2-53*, Rome, Biblical Institute Press, 1976 (AB 67).

Kilgallen (J. J.), « The Uniqueness of Stephen » dans E. Franco (éd.), *Mysterium Regni, Mysterium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 2000, p. 481-496.

Kirch (C.), « Nicephori Sceuophylacis Encomium in S. Theodorum Siceotam », AnBoll 20 (1901), p. 247-272.

Kofsky (A.), « Peter the Iberian: Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine », LA, 47 (1997), p. 209-222.

Köstlin (K. R.), « Die klementinischen Recognitionen und Homilien », *Allgemeine Literatur-Zeitung* 73-77 (1849), col. 577-578 ; 585-608 ; 612-616.

Kötting (B.), « Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik », SP 5 / TU 80 (1962), p. 360-367.

Kötting (B.), *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, Regensburg, 1950 (FV 33-35).

Kötting (B.), « Reliquienverehrung, ihre Entstehung, und ihre Formen, » TTZ 67 (1958), p. 321-334.

Krautheimer (R.), « Santo Stefano Rotondo a Roma e la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme », *Rivista di archeologia cristiana* 12 (1935) p. 51-102

Krusch (B.), *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hanovre, Impensis bibliopoli Hahniani, 1969 (MGH SRM 1, 2).

Labadie (D.), « Une version éthiopienne des Actes apocryphes du protomartyr Étienne. Édition, traduction et commentaire du manuscrit BnF d'Abbadie 110 (f. 81^{r}-88^{r}) », *Le Muséon 128* (2015), p. 415-472

Labrousse (M.), *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, Paris, Cerf, 1995-1996 (SC 412-413).

Lafuente Hernandez (E.), *Epistola Severi episcopi. Edición paleográfica y transcripción latina seguidas de las versiones castellana y catalana de su texto*, Minorque, ediciones Nura, 1981.

Lagrange (M.-J.), « Le lieu de la lapidation de S. Étienne », RB 9 (1900), p. 142-143.

Lagrange (M.-J.), « Le lieu du martyre de saint Étienne », RB, N.S., 1 (1904), p. 465-474.

Lagrange (M.-J.), « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 414-428.

Lagrange (M.-J.), « Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne à Jérusalem (suite) », ROC, 2e série, 3 (1908), p. 1-19.

Lagrange (M.-J.), *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894.

Lambot (C.), « Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs », AnBoll 67 (1949), p. 249-266.

Lambros (S. P.), *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, 2 vol., Cambridge, CUP, 1895-1900.

Lampadaridi (A.), *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2016 (SH 95).

Lampe, *Greek Lexicon* = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Lanchantin (E.), « Une homélie sur le *Martyre de Pilate*, attribuée à Cyriaque de Behnessa », *Apocrypha* 13 (2002), p. 135-202.

Lancel (S.), *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

Lancel (S.), « Saint Augustin et le miracle », dans J. Meyers (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 69-77

Land (J. P. N.), *Anecdota syriaca*, 4 vol., Leyde, Brill, 1862-1875.

Laniado (A.), « Le christianisme et l'évolution des institutions municipales du Bas-Empire : l'exemple du *defensor civitatis* », dans J.-U. Kraus et C. Witschel (éds), *Die Stadt in der Spätantike — Niedergang oder Wandel ?*, Stuttgart, F. Steiner, 2006, p. 319-334.

Lardet (P.), *Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, Paris, Cerf, 1983 (SC 303).

Latyšev (V.), *Menologii Anonymi Byzantini Saeculi X quae supersunt*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, Типографіа Императорской Академіи Наукъ, 1911-1912.

Layton (B.), *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906*, Londres, British Library, 1987.

Lebon (J.), « La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme », RHE 20 (1924), p. 357-386.

Leclercq (H.), « Étienne (Martyre et sépulture de saint) » DACL V, 1, col. 624-671.

Leemans (J.), « Reading Acts 6-7 in the Early Church : Gregory of Nyssa's First and Second Homilies on Stephen the Protomartyr », SP 47 (2010), p. 9-19

Légasse (S.), *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, Paris, CERF, 1993 (LD 147).

Lemarié (J.) « Le Pontifical d'Hugues de Salins, son "Ordo Missae" et son "Libellus precum" », Studi Medievali, 3e s., 19 (1978), p. 363-373.

Lenski (N.), « Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine », dans L. Ellis et F. L. Kidner (éds), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot — Burlington (VT), Ashgate, 2004, p. 113-124.

Leroy (F. J.), *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1967.

Levine (L. I.), *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 2000.

Lewis-Short, *Latin Dictionary* = C. T. Lewis et C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1958

Leyerle (B.), « Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives », AAR 64.1 (1996), p. 119-143.

Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon* = H. G. Liddell, R. Scott et H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon, Oxford*, Clarendon Press, 1996.

Limberis (V. M.), *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, New York, Oxford University Press, 2011.

Linder (A.), *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Détroit (Michigan) — Jerusalem, Wayne State University Press — The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987.

Littmann (E.), « Zur Topographie der Antiochene und Apamene », ZSVG 1 (1922), p. 163-195.

Löhr (W.), *Pélage et le pélagianisme*, Paris, Cerf, 2015 (CEPHE 8).

Loman (J.), « The *Letter of Barnabas* in Early Second-Century Egypt » dans A. Hilhorst et G. H. van Kooten (éds), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuizen*, Leyde — Boston, Brill, 2005 (AJEC 59), p. 247-265.

Löning (K.), « Der Stephanuskreis und seine Mission », dans J. Becker (éd.), *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 81-101.

Lotter (F.), « Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike », HZ 242 (1986), p. 291-326.

LOTTER (F.), « The Forced Conversion of the Jewish Community of Minorca in 418 C.E. », dans *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. I, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1985, p. 23-30.

LUCCHESI (E.), « Un fragment sahidique du premier panégyrique d'Étienne le protomartyr par Grégoire de Nysse », AnBoll 124 (2006), p. 11-13.

LUCCHESI (E.), « À propos d'un enkomion copte sur Étienne le protomartyr (*BHO* 1093) », AnBoll 101 (1983), p. 421-422.

LUZZI (A.), « La più antica recensione del sinassario di Constantinopoli » dans K. STANTCHEV et S. PARENTI (éds), *Liturgia e agiografia tra Roma e Constantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio. Roma — Grottaferrata 2000-2001*, Grottaferrata, Monastero Esarchico, 2007, p. 109-113 (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΚΡΥΠΤΟΦΕΡΡΗΣ 5).

LUZZI (A.), « Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople », dans S. EFTHYMIADIS (éd.), *The Ashgate Companion to Byzantine Hagiography*, Farnham — Burlington (VT), Ashgate, 2014, p. 197-208.

MACCORMACK (S.), « Change and Continuity in late Antiquity: the Ceremony of Adventus », *Historia* 21 (1972), p. 721-752

MACMULLEN (R.), « Market-Days in the Roman Empire », *Phoenix* 24 (1970), p. 333-341.

MAI (A.), *Spicilegium Romanum*, 10 vol., Rome, Typ. Collegii Urbani, 1839-1844.

MCNAMARA (M.), « New Testament Apocrypha in the Irish Church » dans StudEv 6 (1973) p. 333-340.

MAGDALINO (P.), « L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles) », dans J. DURAND et B. FLUSIN (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004c(CRHCB, Monographies 17), p. 15-30.

MAIER (J.-M.), *Le dossier du donatisme*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987-1989 (TU 134-135).

MATHISEN (R. W.), « The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (CA. 300-540 CE) », dans J. TOLAN, N. DE LANGE, L. FOSCHIA et C. NEMO-PEKELMAN (éds.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2014 (RLMCMS 2), p. 35-53.

MÂLE (É.), *Rome et ses vieilles églises*, Rome, EFR, ²1992.

MANGO (C.), « A Fake Inscription of the Empress Eudocia and Pulcheria's Relic of Saint Stephen », Νέα Ῥώμη 1 (2004), p. 23-34.

MANGO (C.), « Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics », BZ 83 (1990), p. 51-62.

MANGO (C.) et SCOTT (R.), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

MANGO (C.) et ŠEVČENKO (I.), « Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople », DOP 15 (1961), p. 243-247.

MANNI (L.), *La chiesa di Santo Stefano di Soleto*, Galatina, Congedo editore, 2010.

MANNS (F.), *Les Enfants de Rébecca. Judaïsme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, Saint-Germain-lès-Arpajon, Médiaspaul, 2002.

MANSON (W.), « Martyrs and Martyrdom », BJRL 39.2 (1957), p. 463-484.

MANSON (W.), *The Epistle to the Hebrews*, Londres — Édimbourgh, Hodder and Stoughton, [5]1966.

MARAVAL (P.), « Le concile de Chalcédoine », dans J.-M. MAYEUR et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Desclée, 1998, p. 79-106.

MARAVAL (P.), « L'empereur Constantin aux origines des pèlerinages », dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Gallimard — Monde la Bible, 2004, p. 658-666.

MARAVAL (P.), *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, Desclée, 1992 (BHC 30).

MARAVAL (P.), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris, CERF - CNRS Éditions, [3]2011.

MARAVAL (P.), « Songes et visions comme mode d'invention des reliques », *Augustinianum* 29 (1989), p. 583-599.

MARAVAL (P.), « The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (befor the 7th Century) », DOP 56 (2002), p. 63-74.

MARAVAL (P.), « Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, *Lettre 2*) » RHPR 66 (1986), p. 131-146.

MARGUERAT (D.), *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007 (CNT 5a).

MARKUS (R. A.), « How on Earth Could Places Become Holy? Origin of the Christian Idea of Holy Places », JECS 2.3 (1994), p. 257-271.

MARR (N.), *Le synaxaire géorgien*, Paris, Firmin-Didot, 1926 (PO 19.5).

MARR (N.) et BRIÈRE (M.) *La langue géorgienne*, Paris, Firmin-Didot, 1931

MARRIER (M.) et DUCHESNE (A.), *Bibliotheca cluniacensis*, Mâcon, sumptibus typisque Fratrum Protat, 1915.

MARSIVANUS (J. B.), ***Գիրք որ կոչի Պատմութիւն, որ պարունակէ յինքեան զճառս վարուց սրբոց և վնահատակութիւնս երանելի մարտիրոսացն և Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ***, Constantinople, 1730.

MARTA (J.), « Témoignages des auteurs arabes sur les lieux saints », *Al-Machriq* 5 (1902), p. 481-488.

MARTIN (J.), « Die Revelatio Sancti Stephani und Verwandtes », HJ 77 (1958), p. 419-433.

MARTIN-HISARD (B.), « Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien », dans J.-M. MAYEUR et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Desclée, 1998, p. 1169-1239

MARTINI (E.) et D. BASSI (D.), *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, 2 vol., Milan, U. Hœpli, 1906.

MASI (G.), « La *Laudation altera s. Stephani protomartyris* attribuita a Gregorio di Nissa (CPG 3187). Un testimone in lingua armena », *Augustianianum* 55 (2015), p. 559-604.

MATEOS (J.), *Le Typicon de la Grande Église*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1962-1963 (OCA 165-166).

MATTHEWS (S.), *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford, OUP, 2010.

MATTHIÆ (G.), *S. Lorenzo fuori le mura, Roma*, Marietti, 1966.

MAUSS (M.), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [2]2012 (première parution : 1923-1924).

MAYER (C.), « "Attende Stephanum conservum tuum" (*Serm*. 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins », dans A. A. R. BASTIÆNSEN, A. HILHORST et C. H. KNEEPKENS (éds), *Fructus Centesimus : Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge — Dordrecht, Kluwer, 1989 (IP 19), p. 217-237.

MAYER (W.), « Cathedral Church or Cathedral Churches. The Situation of Constantinople (c. 360-404), » OCP 66 (2000), p. 49-68.

MEEKS (W. A.) et R. L. WILKEN (R. L.), *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula (MT), Scholars Press, 1978.

MÉKHITARISTES, ***Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի***, 2 vol., Venise, imprimerie Saint-Lazare, 1836-1837.

Menchini (C. M.), *Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva*, Rome, Tipografia pontificia vescovile S. Giuseppe, 1951.

Menze (V.), « The Dark Side of Holiness: Barsauma the "Roasted" and the Invention of a Jewish Jerusalem », dans J. Kreiner et H. Reimitz (éds), *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, Turnhout, Brepols, 2016 (CELAMA 20), p. 231-247.

Mercier (B.-C.), « L'invention des reliques de saint Étienne. Édition et traduction de la recension arménienne inédite », ROC, 3e série, 10 (1946), p. 341-369.

Metzger (B. M.), *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Londres — New York, United Bible Societies, 31975.

Metzger (B. M.), *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Metzger (B. M.), *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford, Clarendon Press, 21968.

Metzger (M.), *Les constitutions apostoliques*, I, Paris, Cerf, 1985 (SC 320).

Meunier (B.), *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, Beauchesne, 1997 (TH 104).

Meyers (J.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5).

Michaud (J.), « Culte des reliques et épigraphie. L'exemple des dédicaces et des consécrations d'autels », dans E. Bozóky et A.-M. Helvétius (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 199-212.

Miller (D. B.), « The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness », FOG 26 (1979), p. 263-382.

Miller (E.), *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, Imprimerie nationale, 1848.

Mimouni (S. C.), *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard, Montrouge, 2015.

Mimouni (S. C.), « La synagogue "judéo-chrétienne" de Jérusalem au Mont Sion. Texte et contexte », POC 40 (1990), p. 215-234 (repris dans S. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1998, p. 369-387).

Mimouni (S. C.), « Le concept d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction », dans S. C. Mimouni (éd.), *Apocryphité. Histoire*

d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain, Turnhout, Brepols, 2002 (Bib. EHE, Sciences religieuses 113), p. 1-30.

Mimouni (S. C.), *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, 2012.

Mimouni (S. C.), *Le judéo-christianisme ancien*, Paris, Le Cerf, 1998.

Mimouni (S. C.) et Voicu (S.), *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, Paris, CERF, 2003.

Mingana (A.), *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, 3 vol., Cambridge, W. Heffer and Sons, 1933-1939.

Mittmann (S.), « Caphargam(ala) bei Heliopolis (*Baʿalbek*) », ZDPV 91 (1975), p. 69-76.

Molitor, *Glossarium* = J. Molitor, *Glossarium ibericum*, 3 vol., Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1962 (CSCO 228) ; 1965 (CSCO 265) ; 1976 (CSCO 373).

Mommert (C.), *Saint Étienne et ses sanctuaires à Jérusalem*, Jérusalem, E. Haberland — A. Picard et fils, 1912.

Monachorum ordinis S. Benediciti, *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, 5 vol., Abbaye du Mont Cassin, Ex typographia Casinensi, 1873-1880.

Monastère de la sainte Transfiguration, « A Homily of Mar Jacob of Serugh in Praise of Stephen, the Archdeacon and First-born of the martyrs », *True Vine* 7 (1990), p. 43-54.

Monceaux (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, IV, *Le donatisme*, Paris, Ernest Leroux, 1912.

Monceaux (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, V, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris, Ernest Leroux, 1920.

Monceaux (P.), *La vraie légende dorée*, Payot, Paris, 1928.

Mondini (D.), *San Lorenzo fuori le mura. Storia del complesso monumentale nel Medioevo*, Rome, Viella, 2016 (trad. italienne de D. Mondini, *S. Lorenzo fuori le mura*, dans P. C. Claussen, D. Mondini et D. Senekovic (éds), *Die Kirchen der Stadt Rom im Mitteltalter 1050-1300*, III, Stuttgart, Steiner, 2010, p. 317-527).

Moreau (J.), *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris, PUF, 1956.

Moreschini (C). et Norelli (E.), *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine,* I, *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000.

Morini (E.), « "La vista e gli altri sens". Roma e le altre sedi patriarcali d'Oriente sino

alla metà dell'XI secolo », dans *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo LXI. Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-9 aprile 2013*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2014, p. 711-804.

Morlet (S.), Munnich (O.) et B. Pouderon (B.), *Les dialogues* adversus Ivdæos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013 (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité 196).

Moss (C.), *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 2012.

Moss (C.), *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, HarperCollins, 2013.

Morini (E.), « Apostolicità ed autocefalia in una chiesa orientale : la leggenda di S. Barnaba e l'autonomia dell'arcivescovato di Cipro nelle fonti dei secoli V e VI », SROC 2 (1979), p. 23-45.

Moule (C. F. D.), « Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament », JTS, N.S., 1 (1950), p. 29-41.

Mühlenberg (E.), « Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus) », dans P. Gemeinhardt et J. Leemans (éds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 — 450 AD)*, Göttingen, De Gruyter, 2012 (AK 116), p. 115-132.

Mundle (W.), « Die Stephanusrede Apg. 7 : eine Märtyrerapologie », *ZNTW* 20 (1921), p. 133-147.

Munier (H.), *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Manuscrits coptes*, le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916.

Murphy (F.-X.), « Melania the Elder: A Biographical Note », *Traditio* 5 (1947), p. 59-77.

Murphy (F.-X.) et Sherwood (P.), *Histoire des conciles œcuméniques*, III, *Constantinople II et III et Chalcédoine*, Paris, éditions de l'Orante, 1974.

Musurillo (H.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Nau (F.), « Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 428), d'après la vie de Barsauma le Syrien », REJ 83 (1927), p. 184-202.

Nau (F.), « Lettre du patriarche jacobite Jean X (1064-1073) au catholique arménien Grégoire II (1063-1105) », ROC, 2e série, 7 (1912), p. 145-198.

NAU (F.), « Note sur quelques mss. latins de l'invention du corps de saint Étienne », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 441-443.

NAU (F.), « Résumés de monographies syriaques (suite) », ROC 2e série, 9 (1914), p. 113-134.

NAU (F.), « Sur les mots ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ et ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΣ et sur plusieurs textes grecs relatifs à saint Étienne », ROC, 2e série, 1 (1906), p. 198-216.

NAUROY (G.), « Le fouet et le miel. Le conbat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », RechAug 23 (1988), p. 3-86.

NAUTIN (P.), « La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin-juillet 396) », RHE 69.2 (1974), p. 366-394.

NAUTIN (P.), *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, CERF, 1961 (Patristica 2).

NAUTIN (P.), « L'excommunication de saint Jérôme », *Annuaire de l'EPHE*, Ve section, t. 80-81 (1971-1972, 1972-1973) , fasc. 2, p. 7-37.

NAUTIN (P.), *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977 (CA 1).

NEMO-PEKELMAN (C.), *Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2010 (BEJ 35).

NICKLAS (T.), « Die Leiblichkeit der Gepeinigten. *Das Evangelium nach Petrus* und Frühchristliche Märtyrerakten », dans J. LEEMANS (éd.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Leuven — Paris — Walpole (MA), Peeters, 2010 (BETL 2241).

NODET (É.), « Procès de Jacques, procès de Jésus », dans P. ABADIE et J.-P. LÉMONON (éds), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Paris, Cerf, 2001 (LD 186), p. 51-62.

NOTHAFT (C. P. E.), « Early Christian Chronology and the Origins of the Christmas Date », QL 94 (2013), p. 247-265.

O'DONNELL (J. J.), *Augustine. A New Biography*, New York, Harper Perennial, 2006.

OHM (J.), *Daniel und die Löwen. Analyse und Deutung nordafrikanischer Mosaiken in geschichtlichem und theologischem Kontext*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2008 (PTS 49).

ORTIZ DE URBINA (I.), *Histoire des conciles œcuméniques*, I, *Nicée et Constantinople*, Paris, éditions de l'Orante, 1963.

Ousterhout (R. G.), « The Church of Santo Stefano: A "Jerusalem" in Bologna », *Gesta* 20 (1981), p. 311-321.

Outtier (B.), « Les lectionnaires géorgiens » dans C.-B. Amphoux et J.-P. Bouhot (éds), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, Lausanne, édition du Zèbre, 1996 (HTB 1), p. 75-85.

Palanque (J.-R.), « L'affaire donatiste », dans Fliche-Martin III, p. 41-52.

Palanque (J.-R.), « Les Églises occidentales vers le milieu du IVe siècle », dans Fliche-Martin III, p. 205-236.

Papadopoulos-Kerameus (A.), Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, 5 vol., Saint-Pétersbourg, B. Kirsbaum, 1891-1898.

Pargoire (J.), « À propos de Boradion », BZ 12 (1903), p. 449-493.

Pasini (C.), *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2003 (SH 84).

Patlagean (É.), « Hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales* 23 (1968), p. 106-126.

Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* = R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 vol., Oxford, E typo. Clarendoniano, 1879-1901.

Pearson (B.) et Vivian (T.), *Two Coptic Homilies Attributed to Saint Peter of Alexandria. On Riches, On the Epiphany*, Rome, C.I.M., 1993.

Peeters (P.), « Le sanctuaire de la lapidation de s. Étienne. À propos d'une controverse », AnBoll 27 (1908), p. 359-368.

Peeters (P.), *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950 (SH 26).

Peeters (P.), recension de l'article de M.-J. Lagrange « Le lieu du martyre de saint Étienne », AnBoll 24 (1905), p. 136-137.

Peeters (P.), « Un dernier mot sur les églises S.-Étienne à Jérusalem », ROC 3 ; 2e série (1908), p. 20-23.

Pellegrino (M.), « Chiesa e martirio in Sant'Agostino », dans M. Pellegrino, *Ricerche patristiche*, I, Turin, Bottega d'Erasmo, 1982, p. 597-633.

Pellegrino (M.), « Cristo e il martire nel pensiero di Sant'Agostino », dans M. Pellegrino, *Ricerche patristiche*, I, Turin, Bottega d'Erasmo, 1982, p. 635-668.

PERADZE (G.), « Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung », OC, 3e série, 3-4 (1928-1929), p. 109-116 ; 282-288 ; 5 (1930), p. 80-98 ; 233-236 ; 6 (1931), p. 97-107 ; 240-244 ; 8 (1933), p. 86-92 ; 180-198.

PERI (V.), « La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica » dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, I, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1988, p. 209-311.

PERICOT GARCÍA (L.), *The Balearic Islands*, trad. ang. de M. Brown, Thames and Hudson, Southampton, 1972.

PERKINS (J.), *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres — New York, Routledge, 1995.

PERLER (O.), *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1969 (CEA, série Antiquité 36).

PERRIN (M.-Y.), « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », dans J.-M. MAYEUR et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, Paris, Desclée, 1995, p. 585-621.

PERRONE (L.), « Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le *Pleroforie* di Giovanni di Maiuma », *Augustinianum* 29 (1989), p. 451-495.

PERRONE (L.), « I monaci e gli "altri" : il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina », *Augustinianum* 35 (1995), p. 729-761.

PERRONE (L.), *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia, Paideia, 1980.

PESARINI (S.), « Contributo alla storia della basilica di S. Lorenzo sulla via Tiburtina (tav. VI) », SR 1 (1913), p. 37-52

PFITZNER (V. C.), *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyde, Brill, 1967 (SNT 16).

PHILIPPART (G.), « Le riche et encombrant héritage de Jean Bolland (1643) et le fantôme hagiologique », dans E. BOZÓKY (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, Brepols, 2012 (Hagiologia 8), p. 9-34.

PICARD (J.-C.), « L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques », *Apocrypha* 1 (1990), p. 69-117.

PICARD (J.-C.), « Le continent apocryphe » dans J.-C. PICARD, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Steenbruggis, Turnhout, Brepols, 1999 (IP 36), p. 3-6.

PICARD (J.-M.), « Le culte des reliques en Irlande (VIIe-IXe siècle) », dans E. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS (éds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international*

de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). 4-6 septembre 1997, Turnhout, Brepols, 1999 (Hagiologia 1), p. 39-55

Pietri (C.), « La conversion : propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme » dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 189-227.

Pietri (C.), « Les difficultés du nouveau système en Occident : la querelle donatiste (363-420) », dans J.-M. Mayeur et alii (éds), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 435-451.

Pietri (C.), « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur » dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-IVe siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Rome, 27-29 octobre 1988*, EFR, Palais Farnèse, 1991 (CEFR 149), p. 15-36.

Pitra (J. B.), *Analecta sacra spicilegio solesmensi*, Paris, A. Jouby et Roger, 1876-1891.

Pixner (B.), « Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem) », dans S. C. Mimouni et S. Jones (éds), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Paris, Cerf, 2001, p. 289-316.

Pizzolato (L. F.) et Somenzi (C.), *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Milan, Vita e Pensiero, 2005 (SPM 25).

Porcher (M. É.), « Analyse des manuscrits coptes 131^{1-8} de la Bibliothèque nationale avec indications des textes bibliques (suite) », *Revue d'égyptologie* 2 (1936), p. 65-123.

Pottier (B.), « Cultes civiques, régionaux et locaux en Afrique du Nord durant la crise donatiste (IVe-Ve siècles) », dans J.-P. Caillet, S. Destephen, B. Dumézil et H. Inglebert (éds), *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIe siècle)*, Paris, Picard, 2015 (TIMAHMA 12), p. 139-166.

Pouderon (B.) « Origène, le pseudo-Clément et la structure des *Periodoi Petrou* », *Apocrypha* 12 (2001), p. 29-51.

Poujoulat (J.-J.-F.) et Raulx (J.-B.), *Œuvres complètes de saint Augustin*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1872.

Pralon (D.), « Les centons homériques sur la Nativité, attribués à l'impératrice Eudocie-Athénaïs », dans G. Dorival et J.-P. Boyer (éds), *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003 (TDMAM 4), p. 133-155.

Preiss (T.), « La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche », dans T. Preiss, *La vie en Christ*, Neuchatel —Paris, Delachaux et Niestlé, 1951.

Price (R. M.), « Martyrdom and the Cult of Saints », dans S. A. Harvey et D. G. Hunter (éds), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, OUP, 2009, p. 808-825.

Price (R. M.), « The Council of Chalcedon (451): A Narrative », dans R. Price et M. Whitby (éds), *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009 (TTH 1), p. 70-91.

Puech (E.), « Un mausolée de saint Étienne à Khirbet Jiljil - Beit Gimal (Pl. I) », RB 113 (2006), p. 100-126.

Pummer (R.), *The Samaritans: A Profile*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2016.

Quecke (H.), « Zur Schreibung von i/j in der koptischen Buchschrift », dans F. de Cenival et alii (éds), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, I, Göttingen, F. Junge, 1984, p. 289-326.

Raabe (R.), *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1895.

Rajak (T.), « Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature », dans T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Londres — Boston — Cologne, Brill, 2001 (AGAJU 48), p. 99-133.

Rauer (C.), *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013 (Anglo-Saxon Texts 10).

Réau (L.), *Iconographie de l'art chrétien*, III, *Iconographie des saints*, 2 vol., Paris, PUF, 1958-1959.

Rehm (B.), « Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften », ZNW 37 (1938), p. 77-184.

Renoux (A.), *Le codex arménien Jérusalem 121. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, Turnhout, Brepols, 1971 (PO 36.2).

Renoux (A.), *Le codex arménien Jérusalem 121. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine*, Turnhout, Brepols, 1969 (PO 35.1).

Riant (P.), *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*, 2 vol., Paris, éditions du CTHS, ^{2}2004.

Ribreau (M.), « Quand deux allégories débattent devant les censeurs : fonctionnement rhétorique et argumentatif de l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae* », dans S. Morlet, O. Munnich et B. Pouderon (éds), *Les dialogues* adversus Ivdæos. *Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8*

décembre 2011 à l'Université Paris-Sorbonne, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2013 (CEA, Antiquité 196), p. 175-197.

Riggs (D. L.), « Apologetic Performance and Saint Stephen as Civic Patron in Late Roman Africa », SP 44 (2010), p. 105-110.

Rordorf (W.), « Aux origines du culte des martyrs », dans W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986 (TH 75), p. 363-379.

Rordorf (W.), « L'espérance des martyr chrétiens », dans W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986 (TH 75), p. 345-361.

Rose (E.), *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, Turnhout, Brepols, 2005 (CCSL 159D).

Rose (E. M.), « Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont » dans K. Mitchell et I. Wood (éds), *The World of Gregory of Tours*, Leyde, Brill, 2002, p. 307-320.

Rougé (J.), « La navigation hivernale sous l'empire romain », REA 54 (1952), p. 316-325.

Rubin (Z.), « The Church of the Holy Sepulcher and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem », dans L. I. Levine (éd.) *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Isral*, II, Jerusalem, Yad Iẓḥak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 79-105.

Rubin (Z.), « The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451) », dans A. Raban et K. G. Holum (éds), *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1996, p. 559-574.

Ryssel (V.), « Materialen zur Geschichte der Kreuzauffindungslegende in der syrischen Literatur », ZK 15 (1895), p. 222-243.

Sághy (M.), « La notion de "lieu saint" dans les premières Vies de saints », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval* (CRHCB, Monographies 23), Paris, AACHCB, 2006, p. 429-442.

Salamito (J.-M.), *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Millon, 2005.

SATRAN (D.), *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1995 (SVTP 11).

SARDSHWELADSE-FÄHNRICH = S. SARDSHWELADZE et H. FÄHNRICH, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, Leyde — Boston, Brill, 2005.

SAUGET (J. M.), « Deux homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane », OCP 27 (1961), p. 387-424.

SAUGET (J. M.), « L'homéliaire arabe de la bibliothèque ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses *membra disiecta* », AnBoll 88 (1970), p. 391-475.

SAXER (V.), « Aux origines du culte de saint Étienne protomartyr. La préhistoire de la révélation de ses reliques » dans Jean MEYERS (éd.), *Les miracles de saint Étienne. Recherche sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, Turnhout, Brepols, 2006 (Hagiologia 5), p. 37-46.

SAXER (V.), « "Il étendit les mains à l'heure de sa Passion" : Le thème de l'orant/-te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles », *Augustinianum* 20 (1980), p. 335-365.

SAXER (V.), « Le culte des apôtres Pierre et Paul dans les plus vieux formulaires romains de la messe du 29 juin », SAC 28 (1959), p. 201-240.

SAXER (V.), *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980 (TH 55).

SCHÄFER (P.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1981 (TSAJ 2).

SCHÄFERDIEK (K.), « Bemerkungen zum Martyrologium Syriacum », AnBoll 123 (2005), p. 5-22.

SCHICK (C.), « Die Stephanskirche der Kaiserin Eudokia bei Jerusalem », ZDPV 11 (1888), p. 249-257.

SCHNEIDER (A.) et CIRILLO (L.), *Les Reconnaissances du pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999 (Apocryphes 10).

SCHNEIDER (E.), « Die Zwiefalter Annalen und Ortliebs Chronik », WG 3 (1889), p. 7-22.

SCHNEIDER (G.), *Die Apostelgeschichte*, 2 vol., Fribourg — Bâle — Vienne, Herder, 1980-1982.

SCHNEEMELCHER (W.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 vol., Tübingen, Mohr Siebeck, [5]1987-1989.

Schœmaker (S. J.), « Mary in Early Christian Apocrypha : Virgin Territory », dans P. Piovanelli et T. Burke (éds), *Rediscovering the Apocryphal Continent*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (WUNT 349), p. 175-190.

Schœps (H. J.), *Das Judenchristentum*, Berne, Francke Verlag, 1964.

Schœps (H. J.), *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1949.

Schreckenberg (H.), *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Francfort-sur-le-Main — Bern, Peter Lang, 1982 (Europäische Hochschulschriften, reihe 23, band 172).

Schulthess (F.), « Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus », AKGWG, Phil.-hist. Klasse, N. F., 8.3 (1905), Berlin, Weidmann, 1905.

Schumacher (R.), *Der Diakon Stephanus*, Münster, Aschendorff Verlag, 1910.

Schwartz (S.), *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E to 640 C.E.*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 2001.

Seeliger (H. R.), « Πάλαι μάρτυρες. Die Drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der Spätantiken Kunst, Liturgie und patristischen Literatur » dans H. Becker et R. Kaczynski (éds), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, II, St. Ottilien, Eos Verlag, 1983, p. 257-334.

Segal (J. B.), *Edessa, 'The Blessed City'*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Seguí Vidal (G.), *La carta-encíclica del obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al s. VIII*, Palma de Majorque, Monasterio de Santa María de la Real, 1937.

Shanidze (A.), *Sinuri mravaltavi 844 ċlisa*, Tbilissi, Tbilisis ṣtalinis saxelobis saxelmċipo universiṭeṭis gamomcemloba, 1959.

Shaw (B. D.), « African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists' », dans M. R. Greenshields et T. A. Robertson (éds), *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992, p. 5-34 (réimprimé dans B. D. Shaw, *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*, Aldershot — Brookfield, Variorum, 1995).

Shaw (B. D.), « Who Were the Circumcellions? », dans A. H. Merrills (éd.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Ashgate, Aldershot — Burlington (VT), 2004, p. 227-258.

Shepherd (M. H.), « Liturgical Expression of the Constantinian Triumph », DOP 21 (1967), p. 57-78.

Simon (M.), « La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, secrétariat de l'Institut, 1936 (= AIPHOS 4), p. 403-421.

Simon (M.), *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres — New York — Toronto, Longmans, Green and Co, 1958.

Simon (M.), *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard, 1964.

Sivan (H.), *Palestine in Late Antiquity*, New York, OUP, 2008.

Six (V.), *Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee*, III, *nebst einem Nachtrag zum Katalog der Äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999 (VOHD 20.3).

Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae civitatis Carnotensis » AnBoll 8 (1889), p. 86-208.

Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae publicae civitatis et academiae Leodiensis », AnBoll 5 (1886), p. 313-364.

Socii Bollandiani, « Ad Catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 49 (1931), p. 102-116.

Socii Bollandiani, « Ad catalogum codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae supplementum », AnBoll 21 (1902), p. 5-22.

Socii Bollandiani, « Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae publicae Audomaropolitanae », AnBoll 47 (1929), p. 241-306.

Sokoloff (M.), *Texts of Various Contents in Christian Palestinian Aramaic*, Peeters, Leuven, 2014 (OLA 235).

Sophocles, *Greek Lexicon* = E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods,* Boston, Little, Brown and Company, 1870.

Souter, *Glossary* = A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Stemberger (G.), *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius*, Munich, C. H. Beck, 1987 (trad. ang. R. Tuschling, *Jews and Christians in the Holy Land*, Édimbourgh, T&T Clark, 2000).

Straathmann, (H.) « Μάρτυς κτλ. », TWNT IV, p. 477-520.

Straw (C.), « Martyrdom », dans A. D. Fitzgerald (éd.), *Augustine through the Ages. An Encylopedia*, Grand Rapids (MI) — Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 538-542.

Strecker (G.), *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958 (TU 70.2).

Strus (A.), *Bet Gemal. Pathways to the Tradition of Saints Stephen and Gamaliel*, Rome, Pontificia Università Salesiana, 2000.

Strus (A.), « La passione di santo Stefano in due manoscritti greci », *Salesianum* 58 (1996), p. 21-61.

Strus (A.), « L'origine de l'apocryphe grec de la passion de S. Étienne. À propos de deux manuscrits récemment publiés », EL 112 (1998), p. 18-57.

Strus (A.), « Una *haggada* familiare sulla passione e morte di S. Stefano Protomartire », *Salesianum* 60 (1998), p. 81-96.

Suciu (A.), « À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc », VC 65 (2011), p. 189-198.

Suciu (A.), « The Question of the Authorship of the *Historia Stephani Protomartyris* (*BHO* 1093; *CANT* 302; *Clavis coptica* 0491): Theodosius of Jerusalem, Abba Isaiah, the Monk Romanus and Peter the Iberian », AnBoll 134 (2016), p. 279-292.

Swartz (M. D.), « Jewish Visionary Tradition in Rabbinic Literature », dans C. E. Fonrobert et M. S. Jaffee (éds), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, CUP, 2007, p. 198-221.

Taft (R. F.), *A History of the Liturgy of Saint John Chrysostom*, IV, *The Diptychs*, Rome, Pontificium institutum studiorum orientalium, 1991 (OCA 238).

Tarschnischvili (M.), *Geschichte der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1955.

Tarchnischvili (M.), *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, Louvain, secrétariat du CorpusSCO, 1959 (CSCO 188).

Tavardon (P.), *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des apôtres*, Paris, J. Gabalda, 1997 (CRB 37)

Taylor (N. H.), « Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology », RB 110 (2003), p. 62-85.

Tchkhikvadzé (N.), « Une traduction géorgienne d'un original perdu : l'histoire de l'apocryphe de l'Église de Lydda (CANT 77) », *Apocrypha* 8 (1997), p. 179-191.

Tengström (E.), *Donatisten und Katholiken. Soziale wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1963.

TESTARD (M.), *Ambroise, Les Devoirs. Livre I*, Paris, CUF, 1984-1992.

THEISSEN (G.), « Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gas es eine Spaltung der Urgemeinde? », dans H. CANCIK, H. LICHTENBERGER et P. SCHÄFER (éds), *Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 323-343.

THILO (J.-C.), *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, sumptibus Frid. Christ. Guilielmi Vogel, 1832

THOMSEN (P.), *Loca sancta*, Reinheim, Georg Olms Verlag, [2]1966.

THORNTON (C.-J.), *Der Zeuge des Zeugen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991 (WUNT 56).

THORPE (B), *The Homilies of the Anglo-Saxon Church*, I, Londres, Aelfric Society, 1844-1846.

TILL (W.), *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, 2 vol., Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1935-1936 (OCA 102 ; 108).

TILLEY (M. A.), *Donatist Martyr Stories*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996 (TTH 24).

TISSERANT (E.), *Specimina codicum orientalium*, Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1914.

TIWALD (M.), « Jewish-Christian Trajectories in Torah and Temple Theology », dans T. HOLMÉN (éd.), *Jesus in Continuum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012 (WUNT 289), p. 385-409.

TOLAN (J.), « Le pèlerin Arculfe et le roi Mavias : la circulation des informations à propos des "Sarrazins" au VII[e]–VIII[e] siècle, de Jérusalem à Iona et Yarrow », dans J. DUCOS et P. HENRIET (éds), *Passages : déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval (actes du colloque de Bordeaux, 2-3 février 2007)*, Toulouse, Méridiennes, 2013, p. 175-185.

TORRES RODRÍGUEZ (C.), *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago, Fundación « Pedro Barrié de la Maza conde de Fenosa », 1985.

TIR. Iudaea. Palaestina = Y. TSAFRIR, L. DI SEGNI et J. GREEN, *Tabula Imperii Romani. Iudaea. Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer*, Jérusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, [2]1998.

TSCHENKÉLI, *Wörterbuch* = K. TSCHENKÉLI, *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, 3 vol., Amirani-Verlag, Zurich, 1960-1974.

TURNER (C. H.), « Canons Attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381. Together with the Names of the Bishops, from two Patmos mss POB' POΓ' », JTS 15 (1914), p. 161-178.

ULJAS (S.), « Lost Coptic Texts from Herbert Thompson Papers, I: 'The Acts of Stephen' », JCS 17 (2015), p. 165-213.

VAILHÉ (S.), « La formation du patriarcat de Jérusalem », EO 13 (1910), p. 325-326.

VAILHÉ (S.), « Les églises Saint-Étienne à Jérusalem », ROC, 2e série, 2 (1907), p. 70-89.

VAILHÉ (S.), « Les monastères et les églises Saint-Étienne à Jérusalem », EO 8 (1905), p. 78-86

VAILHÉ (S.), « Un mystique monophysite : le moine Isaïe », EO 9 (1906), p. 81-91.

VAN BAVEL (T. J.), « The Cult of Martyrs in St. Augustine. Theology versus Popular Religion ? », dans M. LAMBERIGTS et P. VAN DEUN (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans* , Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 351-361.

VAN DAM (R.), *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993.

VANDERLINDEN (S.), « *Revelatio Sancti Stephani* (BHL 7850-6) », REB 4 (1946), p. 178-217.

VAN ESBROECK (M.), « À propos de l'Évangile apocryphe arabe attribué à saint Jean », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 49 (*Mélanges offerts au R. P. Henri Fleisch*, II), Beyrouth, Imprimerie catholique, 1975-1976, p. 597-603.

VAN ESBROECK (M.), « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix », AnBoll 102 (1984), p. 99-134.

VAN ESBROECK (M.), « La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 », AnBoll 86 (1968), p. 351-371.

VAN ESBROECK (M.), « Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e-7e siècles », REB 46 (1988), p. 181-190.

VAN ESBROECK (M.), *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1975 (PIOL 10).

VAN ESBROECK (M.), « L'histoire de l'Église de Lydda dans deux textes géorgiens », *Bedi Kartlisa* 35 (1977), p. 109-131.

Van Esbrœck (M.), « Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem », *Le Muséon* 86 (1973), p. 283-304.

Van Henten (J. W.), *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leyde — New York — Cologne, Brill, 1997 (SJSJ 57).

Van Henten (J. W.), « The Martyrs as Heroes of the Christian People: Some Remarks on the Continuity Between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies », dans M. Lamberigts et P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, Leuven, Peeters, 1995 (BETL 117), p. 303-322.

Van Henten (J. W.), « Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter », ANRW 27.1, p. 700-723.

Van Loon (H.), *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leyde — Boston, Brill, 2009 (SVC 96).

Van Uytfanghe (M.), « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 205-233.

Van Uytfanghe (M.), « L'hagiographie : un genre "chrétien" ou antique tardif ? », AnBoll 11 (1993), p. 135-188.

Van Voorst (R. E.), *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1989 (SBL, Dissertations Series 112).

Varner (W.), *Ancient Jewish-Christian Dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila. Introduction, Texts and Translations*, Lewiston — Queenston — Lampeter, Edwin Mellen Press, 2004 (SBEC 38).

Vaultrin (J.), « Les basiliques chrétiennes de Carthage. Étude d'archéologie et d'histoire - 1930 », *Revue africaine* 352-353 (1932), p. 182-318.

Veny (C.), *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe*, Rome, Consejo superior de investigaciones científicas — delegación de Roma, 1965.

Verhelst (S.), *Jean de Bolnisi, Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies (I-XIV)*, Paris, Le Cerf, 2015 (SC 580).

Verhelst (S.), « L'apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques », RB 105 (1998), p. 81-104.

Verhelst (S.), *Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire, suivant l'index des péricopes évangéliques, conclu par le sanctoral du* Sin. *géo. 58* novus, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2012 (SFS 24).

VERHEYDEN (J.), « The Canon Muratori. A Matter of Dispute », dans J.-M. AUWERS et H. J. DE JONGE (éds), *The Biblical Canons*, Leuven, Peeters, 2003 (BETL 163), p. 487-556.

VINCENT (L. H.), « À la recherche de Caphargamala », RB 35 (1926), p. 127-132.

VINCENT (L. H.) et ABEL (F.-M.), *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem nouvelle*, 4 fasc., Paris, J. Gabalda, 1914-1926.

VINSON (M.), « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs, » *Byzantion* 64 (1994), p. 166-192.

VOICU (S.), « Due omelie "nestoriane" : In assumptionem domini (CPG 4739) e In sanctum Stephanum homilia I (CPG 4690) », *Augustinianum* 44 (2004), p. 459-460.

VOICU (S.) et NORET (J.), « Le palimpseste italo-grec Vatic. Barberinianus Gr. 455 », Anboll 89 (1971), p. 323-342.

VON CAMPENHAUSEN (H. F.), *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1964

VON GEBHARDT (O.), *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911 (TU 37.2).

VON WINTERFELD (P.), « Revelation sancti Stephani », ZNW 3 (1902), p. 358.

WÆGEMAN (A.), « Les traités *Adversus Iudaeos* », *Byzantion* 56 (1986), p. 295-313

WALKER (P. W. L.), *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

WALLACE-HADRILL (A.), « Patronage in Roman Society: from Republic to Empire », dans A. WALLACE-HADRILL (éd.), *Patronage in Ancient Society*, Londres — New York, Routledge, 1989 (LNSAS 1), p. 61-87.

WANKENNE (J.), « La correspondance de Consentius avec saint Augustin », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris, Études augustiniennes, 1983, p. 225-242.

WANKENNE (J.) et HAMBENNE (B.), « La lettre-encyclique de Severus évêque de Minorque au début du ve siècle », *Revue bénédictine* 97 (1987), p. 13-27.

WATSON (A.), *The Trial of Stephen: The First Christian Martyr*, Athens (GA), University of Georgia Press, 1996.

WEBER (D.), « Bemerkungen zur "Revelatio Sancti Stephani" des Presbyters Lukian », *Augustinianum* 29 (1989), p. 411-422.

WEISER (A.), « Zur Gesetzes- und Tempelkritik der “Hellenisten” », dans K. KERTLEGE (éd.), *Das Gesetz im Neuen Testament*, Fribourg — Bâle — Vienne, Herder, 1986 (QD 108), p. 146-168.

WELCH (L. J.), *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco — London, Catholic Scholars Press, 1994.

WESSEL (S.), *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, New York, OUP, 2002.

WHITBY (M. et M.), *Chronicon Paschale 284-628 A.D.*, Liverpool, Liverpool University Press (TTH 7).

WIENS (D. L.), *Stephen's Sermon and the Structure of Luke-Acts*, N. Richland Hills (TX), Bibal, 1995.

WILKEN (R. L.), *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley — Los Angeles (CA) — Londres, University of California Press, 1983.

WILKEN (R. L.), *The Land Called Holy*: *Palestine in Christian History and Thought*, New Haven (CT) — Londres, Yale University Press, 1992.

WILKINSON (J.), *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, Aris & Phillips, ^{2}2002.

WILLIAMS (A. L.), *Adversus Judaeos: A Bird's Eye View of Christian Apologetics*, Cambridge, CUP, 1935.

WILLIAMS (F.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, 2 vol., Leyde — Boston, Brill, 2009-2013.

WILLIAMS (T. B.), *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*, Leyde — Boston — Brill, 2012 (SNT 145).

WINKELMANN (F.), « Die Quellen der Historia ecclesiastica des Gelasius von Cyzicus (nach 475) », *Byzantinoslavica* 27 (1966), p. 104-130.

WINKELMANN (F.), *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966 (SDAWB, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 1965, n. 3).

WOLTER (M.), « Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte », dans C. BREYTENBACH et J. SCHRÖTER (éds), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*, Leyde — Boston, Brill, 2004 (AJEC 57), p. 253-284.

WORTLEY (J.), « The earliest relic-importation to Constantinople », *Pecia* 8-11 (2005), p. 207-225

WORTLEY (J.), « The Origins of Christian Veneration of Body-Parts », RHR 223.1 (2006), p. 5-28.

WORTLEY (J.), « The Trier Ivory Reconsidered », GRBS 21 (1980), p. 381-394.

WORTLEY (J.), « Relics of "the Friends of Jesus" at Constantinople », dans J. DURAND et B. FLUSIN (éds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, AACHCB, 2004 (CRHCB, Monographies 17), p. 143-157.

WRIGHT (W.), *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 vol. Londres, Longmans & Co., 1870-1872.

WRIGHT (W.), *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londres, Gilbert and Rivington, 1877

WÜSTENFELD (F.), *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der koptischen Christen aus dem Arabischen übersetzt*, Gotha, Perthes, 1879

YATES (J. P.), « The Use of the Bible in the North African Martyrological Polemics of Late Antiquity », dans J. LEEMANS Johan (éd.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Leuven — Paris — Walpole, Peeters, 2010 (BETL 241), p. 393-419.

ZANETTI (U.), « Les "Grands ménées" de Macaire de Moscou. Inventaire et sources grecques (1-11 mars) », AnBoll 116 (1998), p. 331-353.

ZŒGA (G.), *Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum qui Museo Borgiano Velitris adsvervantur*, Rome, Typis sacrae congregationis de propaganda fide, 1810.

ZWIERLEIN (O.), *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, 2009 (UALG 96).

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements p. 9

Introduction p. 13

Avertissement au lecteur p. 27

Partie I. Genèse d'un martyr chrétien (37-415)

Chapitre 1. Étienne et les *Actes des apôtres* : du personnage historique à la composition littéraire p. 31

A. L'apologie d'Étienne p. 33

1. Les grandes thématiques de l'apologie d'Étienne p. 34

2. Les « Ascension de Jacques » : une source ébionite d'*Actes* 7 ? p. 38

3. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et le cercle d'Étienne p. 44

4. Des convergences théologiques certaines : l'*Épître de Barnabé* et le discours d'Étienne p. 48

B. Le martyre d'Étienne p. 51

1. Étienne : témoin ou martyr ? p. 52

2. Les Maccabées : un modèle juif pour le martyr d'Étienne p. 57

C. L'ensevelissement et la sépulture d'Étienne p. 64

1. La rupture mémorielle p. 64

2. La transmission des *Actes des apôtres* du Ier au VIe siècle p. 67

3. Les listes d'*exempla* bibliques p. 72

4. *Actes* 8, 2 : du texte au *martyrion* p. 76

Chapitre 2. L'émergence d'une figure de sainteté : Étienne dans la littérature chrétienne du Ier au IVe siècle p. 81

A. Le premier et parfait martyr p. 83

1. Asie-Mineure p. 84

2. Alexandrie p. 87

3. Syrie-Palestine p. 89

4. Afrique et Occident latin p. 92

B. L'imitateur du Christ p. 96

C. L'athlète couronné p. 105

D. Le diacre p. 111

E. Le prophète inspiré p. 116

F. L'apôtre p. 126

G. Le disciple de Pierre p. 132

Le dossier d'Étienne. Excursus n°1 : l'homilétique p. 135

Partie II. L'invention d'un saint hiérosolymitain (415-460)

Chapitre 3. L'invention d'Étienne : de l'usage politique des reliques p. 143

A. Le récit de l'invention des reliques : la Révélation d'Étienne p. 144

Le dossier d'Étienne. Excursus n°2 : l'invention des reliques p. 144

1. L'intrigue de la *Révélation d'Étienne* p. 146

2. La question de la forme primitive du texte p. 152

3. Une œuvre aux réminiscences littéraires insolites p. 157

B. Le concile de Diospolis et les controverses théologiques en Palestine entre 393 et 415 p. 166

1. La première querelle origéniste et les rivalités monastiques en Palestine (393-397) p. 167

2. Pélage et la controverse pélagienne en Palestine (410-415) p. 173

3. Le concile de Diospolis et l'invention des reliques

de saint Étienne (décembre 415) p. 177
C. Un saint au service des ambitions de Jean de Jérusalem p. 180
1. Jean II et les Latins de Bethléem : la fin d'une querelle p. 181
2. Un évêque en quête de légitimité face à Césarée p. 186
3. Jean, Lucien et saint Étienne : quel scénario pour l'invention des reliques ? p. 191

Chapitre 4. Les sanctuaires d'Étienne à Jérusalem : la rivalité des lieux de mémoire p. 197
A. Une revendication locale : le *martyrion* de Caphar Gamala p. 201
B. La Sainte-Sion : la reconquête d'un sanctuaire judéo-chrétien p. 207
1. Le premier sanctuaire hagiopolite de saint Étienne p. 208
2. Une nouvelle liturgie et un nouveau calendrier p. 211
3. Jean II et la Sainte-Sion p. 213
4. Un document copte inédit sur la Sainte-Sion : BHO 1093 p. 220
C. La mémoire d'Étienne à Jérusalem, entre conflits doctrinaux et légitimité patronale : l'église du Cédron, les *martyria* de Mélanie et la basilique du nord p. 237
1. L'église du Cédron et la pierre d'Étienne p. 238
2. Les *martyria* de Mélanie la Jeune p. 247
3. La tradition du nord et la basilique eudocienne p. 250

Chapitre 5. La Passion hagiopolite du protomartyr Étienne p. 265
A. La Passion géorgienne ancienne (CANT 303) p. 267
B. La réécriture de CANT 303 : la Passion épique du protomartyr Étienne p. 279
1. Les témoins textuels et les recensions p. 280
2. Une réécriture épique de la Passion géorgienne A p. 290
3. Entre textes et images : la Passion épique d'Étienne de l'église Santo Stefano de Soleto p. 299
C. Les Passions « canonisées » p. 304

Le dossier d'Étienne. Excursus n°3 : les Passions, Vies et Actes d'Étienne p. 308

Chapitre 6. Les dates de la célébration de la Saint-Étienne : pratiques liturgiques et controverses christologiques en Palestine aux ve et vi^e^ siècles p. 313

A. La commémoraison du martyre d'Étienne avant l'invention de 415 p. 314

B. La commémoraison du martyre d'Étienne après 415 p. 320

1. La perpétuation du 26 décembre en Occident et en Arménie p. 321

2. La Saint-Étienne et les controverses théologiques autour de la Nativité en Palestine p. 323

3. À Constantinople et en Syrie : l'extension de la nouvelle date p. 334

Partie III. Un nouveau patron international (415-589)

Chapitre 7. Étienne à Constantinople et Rome : reliques et stratégies géo-ecclésiologiques p. 341

A. Possession des reliques et suprématie patriarcale p. 344

Le dossier d'Étienne. Excursus n°4 : les translations p. 347

B. L'afflux des reliques de saint Étienne à Constantinople, nouvelle Rome et nouvelle Jérusalem p. 348

1. La translation d'Étienne et la patronage de Pulchérie (421) p. 351

2. La translation du protomartyr sous l'impératrice Eudocie (439) p. 355

3. Anicia Juliana, nouvelle Eudocie (vi^e^ s.) p. 357

C. Rome et ses premières églises Saint-Étienne p. 363

1. Les fondations romaines du ve siècle p. 363

2. La translation à Saint-Laurent-hors-les-Murs : récit d'une rivalité romano-constantinopolitaine au vi^e^ siècle p. 367

Chapitre 8. Miracle, patronage et orthodoxie : Étienne en terre africaine p. 377

A. L'*adventus* d'Étienne en Afrique : des reliques aux sanctuaires p. 378

1. Orose et la dispersion des reliques p. 378

2. Une nouvelle géographie sacrée pour un nouveau saint p. 384

B. Les miracles d'Étienne p. 391

1. Essai d'une typologie des miracles : pratiques et rites du culte africain d'Étienne p. 391

Le dossier d'Étienne. Excursus n°5 : les recueils de miracles p. 398

2. Miracles d'Étienne et société en Afrique du Nord au ve siècle p. 399

C. Étienne, nouveau saint patron en terre païenne p. 403

D. Étienne, champion du parti catholique face aux donatistes p. 408

1. Le contexte du schisme donatiste au ve siècle p. 408

2. Augustin et les miracles d'Étienne : du scepticisme au pragmatisme p. 412

3. L'éducation de la conscience donatiste : *les libelli miraculorum* et l'homilétique d'Augustin sur Étienne p. 419

Chapitre 9. L'épître de Sévère de Minorque : Étienne et la naissance de l'antijudaïsme chrétien p. 431

A. Saint Étienne à Minorque : brève histoire d'une persécution antijuive au ve siècle p. 432 p. 432

1. Le récit des événements d'après l'*Epistula Severi* p. 434

2. De puissants rivaux : Théodore et le judaïsme synagogal de Minorque p. 438

3. « Il est dans dangereux de dissimuler les miracles du Christ » : les formes de la persécution antijuive chez Sévère de Minorque p. 444

B. Un saint patron au service de l'antijudaïsme impérial et ecclésiastique p. 450

1. L'*Épître de Sévère*, un traité *adversus Iudaeos* ? Étienne et la rhétorique antijuive dans l'Antiquité tardive p. 450

2. Saint Étienne et Théodore : la rivalité de deux patrons antagonistes p. 455
3. Une persécution illégale mais « légitime » : l'épisode de Minorque et la question juive dans la législation impériale p. 458

Conclusion p. 467

Dossier de textes p. 471

La *Révélation d'Étienne* : traduction de la recension latine A (recension α) p. 475
Traduction de la version syriaque de la *Révélation d'Étienne* (recension β) p. 485
Un témoin inédit de la recension β' : la version guèze de la *Révélation d'Étienne* p. 497
La Passion géorgienne ancienne (CANT 303) p. 519
La Passion épique du protomartyr Étienne (*Scorialensis gr.* 314, y-II-6 et Ménologe de Macaire) p. 527
Synaxaire de Constantinople : notice du 27 décembre (BHG 1649t) p. 537
La translation à Constantinople d'après le ménologe impérial A (*Trans. CP. gr. C* ; BHG 1651c) p. 543
La translation d'Étienne à Rome (BHL 7878-7881) p. 547
La seconde homélie de Grégoire de Nysse sur Étienne (CPG 3187) et sa traduction brève arménienne (BHO 1092) p. 559
La version arabe de l'homélie BHG 1664 p. 575
Édition et traduction de l'*encomium* copte du pseudo-Théodose de Jérusalem sur les miracles d'Étienne (BHO 1093 - CANT 302 - Clavis coptica 0491) p. 585
Un tropaire géorgien sur saint Étienne p. 613
Un *salām* guèze sur le protomartyr Étienne p. 617

Clavis du dossier d'Étienne p. 623

Figures p. 663

Bibliographie p. 665
Table des matières p. 753
Résumé p. 760

Résumé

L'invention du protomartyr Étienne : sainteté, pouvoir et controverse dans l'Antiquité (Ier-VIe s.)

Cette étude s'efforce de comprendre de quelles manières la figure biblique d'Étienne (*Actes* 6-8) s'est transmise et a été reçue dans le christianisme des six premiers siècles de notre ère. Du texte des *Actes des apôtres* à la translation de ses reliques à Rome en 589, notre enquête tente de saisir les mécanismes conduisant à la construction d'Étienne comme un saint dont le culte fut central dans l'histoire du christianisme. Nous nous attachons en particulier à l'étude des diverses formes que son culte a revêtues après la découverte de ses reliques, en Palestine au Ve siècle, et de sa rapide diffusion en Méditerranée orientale et occidentale. À cette fin, nous examinerons l'ensemble des pièces du dossier hagiographique d'Étienne à la lumière des recherches les plus récentes sur le culte des saints, l'hagiographie et l'histoire de la Palestine dans l'Antiquité tardive. Au terme de cette étude, nous espérons surtout exposer les motivations idéologiques de l'usage des reliques du saint dans un contexte où s'entrecroisent controverses doctrinales, topographie sacrée, antijudaïsme et construction de la mémoire chrétienne.

The Invention of the Protomartyr Stephen: Holiness, Power and Controversy in Antiquity (I^st^-VIth c.)

This study aims at understanding in what ways the biblical figure of Stephen (*Acts* 6-8) was transmitted and received in Christianity during the first six centuries of our era. From the text of the *Acts of the apostles* to the translation of his relics to Rome in 589, our investigation attempts to grasp the mechanisms that led to the construction of Stephen as a saint whose cult was central in the history of Christianity. In particular we shall concentrate on the various forms of his cult that appeared after the discovery of his relics, in Palestine in the Vth century, and on its rapid spreading in the eastern and western parts of the Mediterranean. With this aim in view, we shall examine all the documents of the hagiographical dossier of Stephen in the light of the most advanced research on the cult of saints, hagiography and the history of Palestine in Late Antiquity. At the end of this study, we hope, above all, to expound the ideological motives of the use of the saint's relics in a context in which doctrinal controversies, sacred topography, antijudaism and construction of the Christian memory intersect.

Résumé

Cette étude s'efforce de comprendre de quelles manières la figure biblique d'Étienne (*Actes* 6-8) s'est transmise et a été reçue dans le christianisme des six premiers siècles de notre ère. Du texte des *Actes des apôtres* à la translation de ses reliques à Rome en 589, notre enquête tente de saisir les mécanismes conduisant à la construction d'Étienne comme un saint dont le culte fut central dans l'histoire du christianisme. Nous nous attachons en particulier à l'étude des diverses formes que son culte a revêtues après la découverte de ses reliques, en Palestine au ve siècle, et de sa rapide diffusion en Méditerranée orientale et occidentale. À cette fin, nous examinerons l'ensemble des pièces du dossier hagiographique d'Étienne à la lumière des recherches les plus récentes sur le culte des saints, l'hagiographie et l'histoire de la Palestine dans l'Antiquité tardive. Au terme de cette étude, nous espérons surtout exposer les motivations idéologiques de l'usage des reliques du saint dans un contexte où s'entrecroisent controverses doctrinales, topographie sacrée, antijudaïsme et construction de la mémoire chrétienne.

Abstract

This study aims at understanding in what ways the biblical figure of Stephen (*Acts* 6-8) was transmitted and received in Christianity during the first six centuries of our era. From the text of the *Acts of the apostles* to the translation of his relics to Rome in 589, our investigation attempts to grasp the mechanisms that led to the construction of Stephen as a saint whose cult was central in the history of Christianity. In particular we shall concentrate on the various forms of his cult that appeared after the discovery of his relics, in Palestine in the vth century, and on its rapid spreading in the eastern and western parts of the Mediterranean. With this aim in view, we shall examine all the documents of the hagiographical dossier of Stephen in the light of the most advanced research on the cult of saints, hagiography and the history of Palestine in Late Antiquity. At the end of this study, we hope, above all, to expound the ideological motives of the use of the saint's relics in a context in which doctrinal controversies, sacred topography, antijudaism and construction of the Christian memory intersect.

Mots Clés

Christianisme ancien, hagiographie, culte des saints, Palestine antique, patristique

Keywords

Early Christianity, Hagiography, Cult of saints, Ancient Palestine, Patristics