

**Baptême et baptistères dans l'Empire romain d'Orient.
Aspects culturels et sociaux (IVe-VIIe siècles)**

Lucia Maria Orlandi

► **To cite this version:**

Lucia Maria Orlandi. Baptême et baptistères dans l'Empire romain d'Orient. Aspects culturels et sociaux (IVe-VIIe siècles). Porphyra , Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia, 2017, IXes Rencontres annuelles des doctorants en études byzantines (2016), pp.5-19. halshs-02906347

HAL Id: halshs-02906347

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02906347>

Submitted on 28 Jul 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.

Baptême et baptistères dans l'Empire romain d'Orient.

Aspects culturels et sociaux (IV^e-VII^e siècles)

Lucia Orlandi

Note introductive

Le thème du baptême et des baptistères pendant les sept premiers siècles de l'époque chrétienne est parmi les plus étudiés en littérature, bien qu'il soit exploité et approfondi à partir de deux perspectives indépendantes et séparées : celle qui considère l'aspect historico-liturgique et théologique, et celle qui concerne l'aspect historico-artistique et archéologique.

L'objectif de notre recherche doctorale, en cours de développement, vise à l'intégration entre ces deux perspectives, en y ajoutant une troisième, qu'on pourrait définir tout simplement comme « sociale ». Cette dernière définition comprend l'ensemble des pratiques engendrées au sein de la société par la perception même du rite baptismal.

La période visée par notre analyse inclut les siècles du IV^e au VII^e, un arc chronologique dans lequel le cadre normatif et institutionnel de l'Église est encore fluctuant d'un point de vue liturgique, dogmatique et institutionnel.

L'échantillonnage des aires prises en examen comprend principalement des contextes orientaux, mais aussi occidentaux, de façon à composer un cadre de comparaison le plus ample et représentatif possible. Les ensembles sélectionnés jusqu'à présent sont les suivants : les sièges patriarcaux (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem) ; des régions méditerranéennes : plusieurs provinces de Syrie ; Chypre ; Carie-Pamphylie ; la Crète ; le Dodécanèse (en particulier Rhodes et Cos) ; la Palestine ; l'Égypte (région d'Oxyrhynque) ; la Macédoine (Thessalonique) ; la *Sicilia* et la *Liguria* en Italie ; l'Afrique proconsulaire (Carthage).

Parmi les différents nœuds thématiques traités dans notre projet de thèse, on a choisi de discuter ici certains aspects qui caractérisent le rôle des laïcs par rapport au baptême, tout en

analysant deux domaines de leur action directe : d'abord le parrainage, ensuite l'évergétisme privé dans l'espace physique du rituel.

Le baptême en tant que fait social

L'initiation chrétienne est l'ensemble des actes qui intègrent un individu non chrétien à la communauté des fidèles du Christ. La conversion constitue un rituel complexe, qui a subi une évolution et une normalisation inégales dans les diverses régions méditerranéennes ; cependant, le parcours d'adhésion à la foi chrétienne et le sceau baptismal ont été partout conçus comme le passage d'un ancien mode de vie à un nouveau, comme une renaissance de l'individu à l'intérieur d'un nouveau réseau de liens et de responsabilités : on était reconnu en tant que membres d'une nouvelle maison et d'une nouvelle famille, et on acquérait un nouveau *status* dans la société.

Ce dernier passage est témoigné de façon évidente par l'imposition officielle du prénom qui accompagne le sacrement, autant pour les adultes, que, et *a fortiori*, pour les plus jeunes, le baptême desquels se généralise un peu partout dans le monde méditerranéen christianisé à partir plus ou moins du V^e siècle¹. La diffusion du Christianisme mène à une progressive surimposition entre le groupe religieux et la société, qui se reflète par exemple dans l'identification graduelle du baptême en tant que premier moment de reconnaissance de « l'existence » de l'individu, de la part de la collectivité – à savoir, l'assignation du prénom².

¹ Pour une synthèse sur le développement et sur la signification du baptême des enfants dans les premiers siècles, voir V. SAXER, *L'initiation chrétienne du II^e au VII^e siècles : esquisse historique des rites et leur signification*, dans *XXXIII settimana di studio CISAM*, Spoleto 1987, pp. 192-196 ; A.S. YATES, *Why Baptize Infants? A Study of the Biblical, Traditional and Theological Evidence*, Norwich 1993 ; E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church: history, theology and liturgy in the first five centuries*, Grand Rapids, MI – Cambridge 2009, pp. 629-632.

² Dans le monde grec et romain, la reconnaissance de l'existence de l'enfant devant la famille et la société a lieu normalement plus ou moins une semaine après la naissance, c'est-à-dire au-delà de la période la plus dangereuse pour la survie du nouveau-né. À cette occasion, l'enfant est reconnu officiellement par le père, et un rituel de purification est mis en place ainsi que l'imposition du prénom (voir par exemple les *amphidromiai* grecques ou le *dies lustricus* romain). Pour l'Antiquité, voir ARIST., *Hist. an.* 588a5, dans C. LAES, *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*, Cambridge 2011, p. 66 ; M.-L. HÄNNINEN, *From Womb to Family. Ritual and Social Conventions Connected to Roman Birth*, dans K. MUSTAKALLIO – J. HANSKA – H.-L. SAINIO – V. VUOLANTO (édd.), *Hoping for Continuity. Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Rome 2005, pp. 49-60, en part. p. 57, avec bibliographie. Mais l'imposition du nom dans le monde chrétien a aussi un précédent naturel dans la vie du Christ, qui fut circoncis huit jours après sa naissance selon les normes juives (Lc 2, 21). Pour le monde byzantin, voir P. KOUKOULES, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, IV, Athenais 1951, pp. 29-30 et 43-44 ; D. ARANTZI, *Kindheit in Byzanz. Emotionale, geistige und materielle Entwicklung im familiären Umfeld von 6. bis zum 11. Jahrhundert*, Berlin – Boston 2010 (*Millennium-Studien*, 36).

Dans le monde romain oriental en particulier, dans la période analysée, le nouveau membre de la communauté religieuse, en tant que chrétien, est certainement soumis à l'autorité spirituelle du clergé, mais aussi et surtout à l'autorité à la fois politique et spirituelle de l'empereur, représentant de Christ sur terre. Dans un certain sens, donc, le baptême s'insère dans le domaine de l'exercice des prérogatives, tout à fait particulières, d'un pouvoir en place. En revanche, tous ceux qui sont exclus de la communauté religieuse demeurent soumis à une mort « sociale » aussi, comme on peut l'observer dans le cas des nouveau-nés et des enfants morts avant de recevoir le baptême³. Étant dépourvus de prénom, ils sont même exclus des commémorations et des prières eucharistiques, et le clergé non plus ne peut dire si leurs âmes seront sauvées⁴.

Le rôle des laïcs dans l'acte sacramentel

Tout ce qui concerne le baptême, du sacrement aux lieux du rituel, jusqu'aux pratiques de corollaire, peut être reconstruit en tant que produit de la société : le même acte qui sanctionne les fondements de la communauté chrétienne se charge de significations et se structure dans ses composantes grâce aux membres du groupe social qui participent à divers titres au rituel. Les pratiques rituelles montrent la diversité de *status* entre clergé et laïcs, entre ordres majeurs et ordres mineurs : si les uns ont un rôle fondamental dans la mise en acte du rite sacramentel et dans la consécration des mots, des gestes et de la matière, les autres participent au rite avec une fonction bien définie et liminaire, à moins qu'il n'y ait des situations exceptionnelles. Le baptême est une prérogative de l'évêque, ou, à la limite, des prêtres assistés par les diacres ; il est interdit aux laïcs d'intervenir dans l'acte sacramentel, et en général d'accomplir des tâches destinées au clergé, à l'exception de dérogations particulières en raison de nécessité et d'urgence⁵.

³ Ceux qui sont exclus de la communauté religieuse, c'est-à-dire « morts spirituellement », sont aussi soumis à une mort « sociale », publique. Ils n'ont pas de nom et demeurent exclus des commémorations eucharistiques (voir par exemple le Concile de Braga II, c. 16, dans K. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III.1, Paris 1908, p. 180) parce que les prières d'intercession ne valent pas pour eux. Voir aussi J. BAUN, *The Fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium*, dans D. WOOD (éd.), *The Church and Childhood*, Oxford – Cambridge, MA 1994, pp. 115-126, en part. pp. 117 et 123 ; E. DAVIES, *Byzantine attitudes towards fetuses, newborn babies and infants: a multidisciplinary approach*, Rosetta, 8/2010 (<http://rosetta.bham.ac.uk/issue8/articles/davies-foetus/daviesfoetus.pdf>), p. 2 n. 6 et p. 32 n. 123, avec bibliographie.

⁴ Cfr. ANASTHASE LE SINAÏTE, *Interrogationes et Responsiones* 81, dans *PG* 89, col. 709.

⁵ Voir TERTULLIEN, *De bapt.* 17,2-3 ; JEROME, *Dial. adv. Luciferianos* 9 ; le *Concile d'Elvire* (305), canon 38, dans HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles...*, op. cit., I.1, p. 242. Cf. le *Concile de Carthage IV*, canon 100, dans G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae-Venetiis 1758-1798, III, coll. 945-946 : il est interdit aux femmes de baptiser. Un rôle particulier est assigné aux femmes diacres, au moins pour une certaine période

Cependant, depuis les premiers siècles, les laïcs déjà initiés ont un rôle important dans l'accompagnement du parcours spirituel des candidats au baptême. Déjà dans la *Traditio Apostolica*, tout comme chez Tertullien (III^e s.), on parle de la figure du parrain (*fideiussor*) par rapport à l'initiation des plus petits, ou de ceux qui sont incapables d'entendre et de vouloir : ce dernier prononce à leur place les réponses et les professions de foi prévues par la liturgie⁶. Mais le parrain (ou la marraine, dans le cas des candidates) avait la fonction de garant de la conduite de vie du candidat, aussi bien que celle de soutenir le parcours catéchétique pour les adultes aussi, comme Égérie le décrit à la fin du IV^e siècle⁷.

Avec la diffusion et le prévaloir du baptême des enfants à partir de la fin du V^e s., le rôle des parrains et des marraines s'adjoint à celui des parents dans la transmission des premiers rudiments du Christianisme aux petits baptisés⁸. Si, à l'origine, le parrain est identifié principalement au père ou au frère du catéchumène⁹, la figure dépasse au fil des siècles la sphère des rapports familiaux les plus proches, et amplifie la signification de son propre rôle, en servant non seulement d'intermédiaire entre prêtre et fidèle, mais aussi entre les membres du même groupe familial ou entre des groupes familiaux différents. Une épreuve à caractère non seulement spirituel, mais aussi « mondain » acquis par les *fideiussores*, en Occident tout comme en Orient, est par exemple l'interdiction faite par Césaire d'Arles aux nonnes (et aux moines) d'être marraines et parrains de baptême, afin d'éviter de rompre la clôture (et aussi acquérir une trop grande autonomie), en raison des rapports avec l'extérieur demandés par les liens de *compaternitas* avec les filleuls et leurs familles, appartenant souvent à l'élite. Des interdictions de ce genre seront reprises plusieurs fois en Gaule dans la législation monastique postérieure, et aussi dans certains conciles épiscopaux du VI^e et du VII^e s. ; en revanche, on ne les retrouve pas dans la Règle bénédictine ou dans la pratique d'évangélisation des moines irlandais¹⁰.

et plus particulièrement en contexte syriaque ; elles prennent soin des phases de préparation qui précèdent l'immersion baptismale : déshabiller et oindre les femmes catéchumènes (voire M. METZGER, *Les Constitutions Apostoliques II*, Paris 1986, III, pp. 16-18).

⁶ FERGUSON, *Baptism...*, op.cit., p. 340.

⁷ ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval, Paris 1982, 45.2-46.6.

⁸ V. SAXER, *L'initiation...*, op. cit., p. 192.

⁹ Cf. rituel alexandrin dans F. CABROL – H. LECLERCQ (éd.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1910, s.v. « Baptême », coll. 269-270.

¹⁰ CESARIO D'ARLES, *Regula Sanctarum virginum*, XI, éd. par A. DE VOGÜÉ – J. COURREAU, Paris 1988, p. 188 ; ID., *Regula monachorum*, X, éd. par J. COURREAU - A. DE VOGÜÉ, Paris 1994, p. 210 ; cités par S. UGGÉ, *I battisteri in*

En Orient, dans les secteurs les plus élevés de la société et même à la cour impériale, il est normal pour les évêques et les patriarches de parrainer le baptême des héritiers des grandes familles, un usage qui exalte à la fois l'autorité spirituelle et le rôle politique des grands prélats. Théophanès le Confesseur raconte comment le fils de l'empereur Arcadius et d'Eudoxie, Théodose le Jeune, a pu avoir comme parrain de baptême le patriarche Jean Chrysostome entre 399 et 400¹¹. La considération de l'empereur envers les fonctionnaires les plus proches se montre aussi en les nommant parrains baptismaux de l'héritier impérial, comme par exemple Constantin, fils de Léon III, patronné par les chefs des *themata* et du sénat¹². Au niveau le plus élevé et au stade le plus développé de l'évolution du phénomène, on trouve des souverains et des empereurs qui parrainent la conversion et le baptême de fonctionnaires subordonnés, mais aussi de chefs barbares et, donc, de leurs peuples. Il s'agit d'un événement vu à la fois comme un viatique et un symbole de l'assujettissement et de la signature d'accords d'alliance. Théophanès et Jean Malalas évoquent le cas du *magister militum* Askoum le Hun, qui eut Justinien comme parrain¹³ ; le cas de Zthaitos, roi des Lazoi, duquel fut parrain Justin, et encore Grete/Grepes et Grod/Gordas, souverains des Hérules et des Huns de Bosporos respectivement, patronnés également par Justinien¹⁴.

L'apport des fidèles aux baptistères

L'autorité sociale et économique, et parfois politique, de certains laïcs a souvent mené l'Église à chercher un soutien aussi bien financier que logistique auprès d'eux dans l'évangélisation et le contrôle de la vie religieuse des populations rurales. Ce phénomène, fort discuté en littérature¹⁵,

ambito monastico nella tarda antichità e nell'alto medioevo, dans *L'edificio battesimale in Italia: Aspetti e problemi, Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana: Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998*, Bordighera 2001, pp. 385-403, en part. pp. 396-397.

¹¹ THEO. CONF., *Chronog.* AM 5892, AD 399/400, (dans *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantin and Near Eastern History AD 284-813*, translated with introduction and commentary by C. MANGO – R. SCOTT, with the assistance of G. GREATREX, Oxford 1997, p. 116.

¹² *Ibidem*, AM 6211, AD 718/19, pp. 551-552.

¹³ *Ibidem*, AM 6031, AD 538/9, p. 317 ; IOANNES MALALAS, *Chron.*, 18,21 (*The Chronicle of John Malalas*, tr. by E. JEFFREYS – M. JEFFREYS – R. SCOTT, Melbourne 1986, p. 254).

¹⁴ THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, AM 6020, AD 527/8, pp. 266-267 ; IOANNES MALALAS, *Chronographia* 17,9 ; 18,6 ; 18,14 (respectivement, pp. 233, 247 et 250). Selon le récit de Théophanès, Tzathios, roi des Lazoi, fut accueilli par l'empereur Justin, qui le baptisa et nomma son propre fils. On ne peut affirmer que l'empereur romain ait eu un rôle actif dans le rituel baptismal, ou bien que ce dernier ait été simplement mis en sa présence.

¹⁵ Voir par exemple les actes du colloque *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo : espansione e resistenze*, XXVIII Settimana di Studio CISAM, Spoleto 1982, et les synthèses de P.F.

a été décrit en Occident, et en particulier pour l'Italie, où Maxime de Turin exhorte l'aristocratie foncière locale à prendre soin de la *cura animarum* des paysans¹⁶. On connaît des édifices baptismaux dans le contexte de *villae rusticae* ; dans les régions analysées dans le cadre de notre recherche, on en a repérés en Italie septentrionale (Centallo, CN, V^e s. ; Vico Ugello, fin V^e-début VI^e s.)¹⁷ et en Afrique proconsulaire (Henchir B'ghil, Tunisie). On n'a pas identifié des cas pareils à ceux-ci dans les contextes orientaux analysés ; toutefois, il est possible de reconnaître, dans le domaine de l'espace physique et des témoignages matériels relatifs au rituel, certains éléments pour reconstruire le rapport entre les fidèles laïcs et la sphère du baptême. Une perspective intéressante est fournie par l'analyse des sources épigraphiques, plus particulièrement celles qui commémorent des actes d'évergétisme laïc dans l'édifice baptismal. On ne considérera pas dans cette catégorie les commandes impériales, qui se qualifient d'une autre importance et qualité d'intervention. Les inscriptions témoignent généralement de la contribution d'un individu, d'un groupe familial ou d'une association d'individus à la décoration, restauration ou dotation liturgique de l'espace baptismal : la réalisation du pavage en mosaïque, la fourniture du mobilier liturgique (fonts baptismaux en premier), ou bien l'édification ou l'achèvement de la construction du même édifice baptismal – ces deux aspects étant plutôt liés aux commanditaires de rang épiscopal et de noblesse laïque. À la différence des donateurs appartenant au clergé, qui se qualifient par leur propre fonction (en majorité les évêques, mais aussi un nombre équivalent de prêtres et d'autres figures appartenant aux ordres mineurs telles que les diacres, les lecteurs, etc.), les laïcs se présentent avec leur propre prénom ou bien en restant anonymes (17 témoignages pour chaque catégorie)¹⁸. Dans d'autres cas, l'identification du donateur comme ecclésiastique ou laïc n'est pas

BEATRICE et de M. DE REU, pour l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge respectivement, dans J.-P. MASSAUT – M.-E. HENNAU (édd.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25-27 août 1994)*, I, Bruxelles – Rome 1996, pp. 9-35 et 37-46.

¹⁶ L. PEJRANI BARICCO, *Chiese battesimali in Piemonte. Scavi e scoperte*, dans *L'edificio battesimale in Italia...*, op. cit., pp. 541-588, en part. p. 583.

¹⁷ Pour Centallo, voir V. FIOCCHI NICOLAI – S. GELICHI, *Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)*, dans *L'edificio battesimale in Italia...*, op. cit., pp. 303-384, en part. pp. 322-323 ; PEJRANI BARICCO, *Chiese battesimali in Piemonte...*, op. cit., pp. 560-566, avec bibliographie ; pour le baptistère de Vico Ugello, voir le témoignage de Ennodius, cité par M. SANNAZZARO, *Costituzione e sviluppo di centri religiosi cristiani nelle campagne lombarde: problemi topografici ed archeologici*, dans G.P. BROGIOLO – L. CASTELLETTI (édd.), *Il territorio tra tardoantico e alto medioevo. Metodi di indagine e risultati (Monte Barro-Galbiate 1991)*, Firenze 1992, pp. 61-71 ; S. LUSUARDI SIENA, *Committenza laica ed ecclesiastica in Italia settentrionale nel regno goto*, dans *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale, XLI Settimana di studio CISAM*, Spoleto 1992, pp. 199-242, en part. pp. 220-222 ; FIOCCHI NICOLAI – GELICHI, *Battisteri e chiese...*, op. cit., p. 328.

¹⁸ On compte ici aussi les cas de constructions commandées par l'évêque qui touchent à l'intégralité du bâtiment religieux, y compris le baptistère, et qui sont connues grâce aux sources documentaires, pas seulement épigraphiques.

certaine¹⁹. Parmi les 12 cas de laïcs attestés avec leur propre prénom²⁰, on signale un couple d'époux, une femme, un groupe familial (chef de famille et membres), et le cas d'une donation en collaboration entre un haut membre du clergé et certains *komitai*²¹, tandis qu'un certain Nikolaos se nomme *naukliros mesatos*²². Les donations laïques privilégient surtout les fonts baptismaux (Fig. 1), sur le rebord desquels on trouve généralement l'inscription commémorative : on compte 7 exemples du côté oriental et 3 du côté occidental, l'un desquels concernant le revêtement en mosaïque d'une cuve enterrée. En Afrique proconsulaire, on voit le don de petites colonnes vraisemblablement appartenant au *cyborium*²³. Dans cinq autres cas, en Orient, le niveau de conservation des inscriptions ne permet pas l'identification de l'objet donné. En l'état actuel des connaissances, les donations laïques de pavages en mosaïque à l'intérieur du baptistère sont très rares (une ou deux), tout comme les édifications ou les reconstructions *a fundamentis*, en majorité connues grâce aux sources documentaires non épigraphiques.

¹⁹ Il s'agit des cas suivants : inscription d'Antimos, responsable de la restauration de la basilique n. 4 à Parthicopolis (*Macedonia I*) et de la construction du baptistère, aussi bien que d'autres bénéfiques en faveur de la même ville (deuxième moitié V^e/début VI^e s.) ; on a proposé de l'identifier comme un des évêques du centre (S. PETROVA, *The Early-Christian Basilicas in the Urban Planning of Parthicopolis*, dans M. RAKOCIJA (éd.), *Niš and Byzantium, Thirteenth international symposium (Niš, 3 – 5 June 2014)*, Niš 2015, pp. 161-184, en part. p. 183) ; inscription d'Hegerit, auprès de la basilique de *Thibiuca* (?)/Henchir ez-Zouitina, lequel offre deux petites colonnes appartenant peut-être au *cyborium* du baptistère, et qui se déclare « *servus* » de Dieu et de saint Félix. On trouve aussi des inscriptions incomplètes, qui ne conservent pas les noms des donateurs (F. BARATTE – F. BEJAOU – N. DUVAL – S. BERRAHO – I. GUI – H. JACQUEST, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (inventaire et typologie) II. Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux 2014, pp. 96-97, avec bibliographie).

²⁰ Voir *supra*, note 19. Parmi eux on compte les nobles commanditaires du baptistère de Vico Ugello, et les cas du complexe cultuel de Saint-Étienne sur la *via Latina* (Rome), fait construit par l'aristocrate Anicia Demetriade, et qui comprenait un baptistère (S. RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster 1998, cat. n. 415 ; FIOCCHI NICOLAI – GELICHI, *Battisteri e chiese...*, op. cit., p. 352, avec bibliographie). Le cas de Centallo n'a pas été considéré ici, parce qu'il demeure problématique : il s'agit en fait d'une proposition interprétative, en tout cas non confirmée par des sources épigraphiques.

²¹ Horvat Be'er-Shema (*Palaestina I*), baptistère de la basilique de Saint-Étienne (V. TSAFERIS, *Greek Inscriptions from the Ancient Church at Horvat Be'er-Shema*, Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies, 25/1996, pp. 75-85).

²² Asarcik (*Lycia*), baptistère de la basilique ouest, inscription sur le rebord de la cuve (P. GROSSMANN – H.-G. SEVERIN, *Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien*, Tübingen 2003, n. 236).

²³ Voir *supra*, note 19.

Les témoignages d'évergétisme baptismal entre Orient et Occident

De l'analyse quantitative du corpus des témoignages connus pour les régions examinées on peut observer une forte hétérogénéité dans leur distribution, aussi bien au niveau interrégional, que pour ce qui concerne les grandes régions.

Le nombre d'attestations d'édifices baptismaux est inégal dans les aires analysées, et pour beaucoup de contextes ou sites d'une certaine importance, par exemple pour les groupes épiscopaux situés dans des capitales de province ou pour les grands sanctuaires, on ne connaît pas encore de sources épigraphiques de ce genre. En laissant de côté les sites pour lesquels les données archéologiques très limitées (moins d'une dizaine de baptistères) pourraient avoir eu une influence sur le nombre réduit, voire l'absence, d'inscriptions de commanditaires connues, on remarque l'absence d'inscriptions même pour des régions comme l'Égypte septentrionale, la Crète, les provinces d'*Europa*, *Asia*, *Caria*, qui comptent une ou deux dizaines de baptistères identifiés. Cela peut être expliqué en raison d'un manque de conservation des témoignages, à cause de la fragilité des supports et des techniques d'écriture, par exemple les graffiti peints sur mortier ou sur les surfaces en calcaire, plutôt que d'une habitude moins répandue d'enregistrer les actes d'évergétisme.

Par rapport aux sources disponibles, les témoignages orientaux redoublent par rapport à ceux de l'Occident : 12 inscriptions de laïcs identifiés, et encore 4 de donateurs inconnus ou d'identification incertaine, contre 6 textes (4 inscriptions avérées, 2 cas douteux) pour l'Occident, concentrées principalement en Afrique proconsulaire (50% du total), tandis que pour l'Italie, on possède 2 témoignages à partir des sources non épigraphiques. En Orient (Fig. 2), les inscriptions ont été retrouvées surtout en Palestine (*Palestina* I et II), qui, à elle seule, compte 62,5% du total des sources épigraphiques ; le Dodécanèse et les régions de Lycie, *Siria* II et *Macedonia* I suivent, avec 12,5%, et 6,25% chacune du total. En Occident les sources examinées, épigraphiques ou non, sont concentrées entre le V^e et le début du VI^e siècle, tandis qu'en Orient la majorité (8 sur 12) datent du VI^e s., et se situent surtout dans la deuxième moitié. Ces données n'étonnent pas, si l'on pense qu'en cette période les régions de l'Égée orientale (le Dodécanèse particulièrement) et la Palestine, à la différence de l'Occident tardo-antique et haut-médiéval, vivent un important essor économique, visible aussi à travers l'importante initiative impériale en matière de construction, qui favorise les grands sanctuaires chrétiens et les villes majeures. Cette situation peut avoir positivement influencé l'effort des particuliers dans le décor et la restructuration des édifices

culturels, aussi bien dans le sens d'une plus grande disponibilité économique généralisée, qu'en terme d'émulation de l'exemple impérial, même à une échelle plus limitée.

Un cas particulier d'évergétisme chrétien

Même si certaines pratiques peuvent être en partie expliquées, comme c'était le cas quelques siècles auparavant, grâce au modèle plus ou moins proche de l'évergétisme impérial et au désir de reconnaissance sociale, l'action du bienfaiteur chrétien se différencie en fonction de certains caractères fondamentaux : le don à l'Église ou au lieu de culte demeure dans la relation entre Dieu et le fidèle, avant même la considération acquise par l'individu aux yeux la communauté chrétienne elle-même. Dans ce sens, non seulement sont significatives les formules « ΥΠΕΡ ΕΥΧΗΣ et/ou ΣΩΤΗΡΙΑΣ », mais aussi et surtout les inscriptions un peu plus répandues des donateurs anonymes, « dont Dieu seul connaît les noms », qui démontrent ainsi que le spectateur et le destinataire principal de leur acte ne se trouvent pas sur terre, mais plutôt dans l'au-delà. Ce type de formule est connu presque exclusivement dans l'aire syro-palestinienne et dans les contextes insulaires de l'Égée orientale mais pas du tout en Occident. Certaines inscriptions datant entre le V^e et le VI^e siècle évoquent les offrandes en nature ou les oblations portées à l'origine au moment de l'offertoire (καρποφορία), et qui, par la suite, feront référence à n'importe quelle donation à l'Église²⁴. Un cas exemplaire est constitué par l'inscription gravée sur le rebord de la cuve baptismale de Méσαναγρος, un village situé dans la partie méridionale de l'île de Rhodes (Fig. 3). Le font, monolithe et ayant forme de croix à bras libres (0,92 x 0,50 m, profondeur 0,40 m environ), est conservé à l'intérieur de l'église dédiée à la Dormition de la Vierge, édifiée peut-être vers le XIII^e siècle sur l'emplacement de la nef centrale d'un lieu de culte précédent. Ce dernier aurait été utilisé jusqu'à l'époque médio-byzantine, et sa construction daterait de la seconde moitié du VI^e siècle, postérieure au séisme de 553/554 qui aurait détruit la basilique préexistante, datant du V^e siècle sur la base du décor architectural. Dans le même site on a retrouvé, en plus des traces de l'habitat protobyzantin, les restes de huit autres basiliques, ce qui signale un centre d'une certaine importance²⁵. L'inscription est disposée sur le rebord le long de cinq côtés, mais le texte semble subdivisé par des

²⁴ S. COSENTINO, *Καρποφορούντες: donatori cristiani dell'Oriente tardoantico*, dans *Atti dell'VIII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Ravenna, 22-25 settembre 2015)*, *Rivista di Bizantinistica* [sous presse].

²⁵ A. K. ORLANDOS, *Παλαιοχριστιανικά λείψανα της Ρόδου*, Αρχαίον των βυζαντινών μνημείων της Ελλάδος, 6/1948, pp. 3-54, en part. pp. 38-40 ; I. VOLANAKIS, *Παλαιοχριστιανικές βασιλικές Μεσαναγρού Ρόδου*, Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών, 13.2/1981, pp. 210-234, en part. pp. 210-218, avec bibliographie ; RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien...*, op. cit., cat. n. 287.

croix en syntagmes, ou syllabes, non ordonnés : la première partie, précédée d'une croix, est composée comme d'habitude par la formule « ΥΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΙΑΣ », et se trouve en correspondance avec l'extrémité la plus courte du bras de la cuve, tandis que le texte suivant se dispose sur les côtés majeurs de droite et de gauche, et en partie sur les côtés des bras adjacents. Le texte dit : +ΥΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ ΚΕ ΣΩΤΗΡΙΑΣ + ΩΝ ΥΔΕΝΟ ΘΕΟC / ΤΑ ΟΝΟ +ΜΑΤΑ, « pour la bénédiction et le salut de ceux dont Dieu connaît les noms » (Fig. 4). L'inscription fut datée à l'origine au V^e ou au VI^e siècle en raison de la paléographie, et la cuve est généralement attribuée à la première phase de l'église (V^e- moitié VI^e siècle)²⁶ ; toutefois, la typologie du font et le style des lettres peuvent aider à préciser encore plus la chronologie. La cuve est monolithe, et non en maçonnerie, dépourvue des marches d'accès, plutôt haute (0,50 m) et avec une profondeur réduite (0,40 m environ) ; ces caractéristiques peuvent être associées aux fonts baptismaux plus tardifs, probablement déjà conçus pour servir au baptême des plus jeunes : les enfants pouvaient y rester debout ou à genoux après avoir été mis dans la cuve par un adulte, alors que les nouveau-nés pouvaient y être immergés du haut²⁷. Des exemples de ce type morphologique sont connus surtout dans le Dodécanèse (basilique A, Arnitha, Rhodes ; Christos tēs Ierousalem, Kalymnos), à Constantinople, et en Palestine, et ils datent principalement du VI^e siècle. Le *ductus* de l'inscription est ordonné et les lettres, suffisamment proportionnées entre elles (seul le ρ est un peu plus haut) et dotées, dans certains cas, de pieds (α, μ, π, τ, υ), donnent l'impression générale d'un style « classique » ; cependant, l'ordre particulier des syntagmes (peu soigné ?) et la lettre ο en forme de goutte font penser à une époque plus tardive. La préposition ὑπερί dériverait d'une crase entre ὑπέρ et περί, et ressemblerait à une forme commune dans l'aire grecophone égéenne orientale et dans l'Asie Mineure nord-orientale, avec des exemples à Rhodes, Proconnesos, Antioche de Syrie, et en Mysie, Bithynie, Phrygie, Pisidie, Cilicie, qui datent de la moitié du IV^e jusqu'au VIII^e siècle²⁸. Les caractéristiques morphologiques de la cuve et, dans une certaine mesure, le style et la formule de l'inscription pourraient indiquer une datation du font baptismal entre la moitié du VI^e et le VII^e siècle, en l'associant ainsi à la basilique de la seconde phase, qui date entre la moitié du VI^e siècle et l'époque médio-byzantine.

²⁶ ORLANDOS, *Παλαιοχριστιανικά λείψανα...*, op. cit., p. 40.

²⁷ Dans la littérature liturgique et canonique de cette période, le baptême par aspersion, qui pourrait être supposé dans le cas d'une cuve aussi peu profonde, est considéré comme une option valable seulement en cas d'urgence, là où l'immersion du catéchumène n'est pas possible.

²⁸ Conclusions dérivées de l'examen des inscriptions contenues dans la base de données <http://inscriptions.packhum.org/>.

Conclusions

En terminant cette exposition sur certaines formes de participation des laïcs à la sphère du baptême, on pourrait se demander si la dimension publique du rite baptismal, et celle presque « mondaine » acquise par le parrain, ne sont pas incohérentes par rapport au message personnel et presque intime envoyé vers Dieu par les bienfaiteurs anonymes qui offrent une cuve baptismale à leur église.

En effet, il est possible d'imaginer que les dimensions des communautés rendaient facile l'identification des membres responsables des donations au cas par cas, quand cela n'était pas déjà explicité dans des circonstances particulières. En réalité, le fil rouge qui lie ces pratiques est l'identification du moment du baptême, et de l'espace du baptistère, comme lieu central de la création de l'identité : identité religieuse, mais aussi sociale, de l'individu, qui est reconnu comme « existant », devant Dieu et la communauté des fidèles, précisément en tant que membre de la société chrétienne ; une identité qui s'acquiert par un effort personnel toutefois partagé et promu par la communauté sociale, poussant au Salut, dont le sacrement baptismal est la prémisse indispensable. Le lien avec un tel acte de fondation identitaire – le baptême – confère aux parrains et aux bienfaiteurs laïcs une plus grande visibilité devant la communauté chrétienne ; plus étroit est ce lien, plus importante est son efficacité en qualité d'instrument de prééminence sociale.

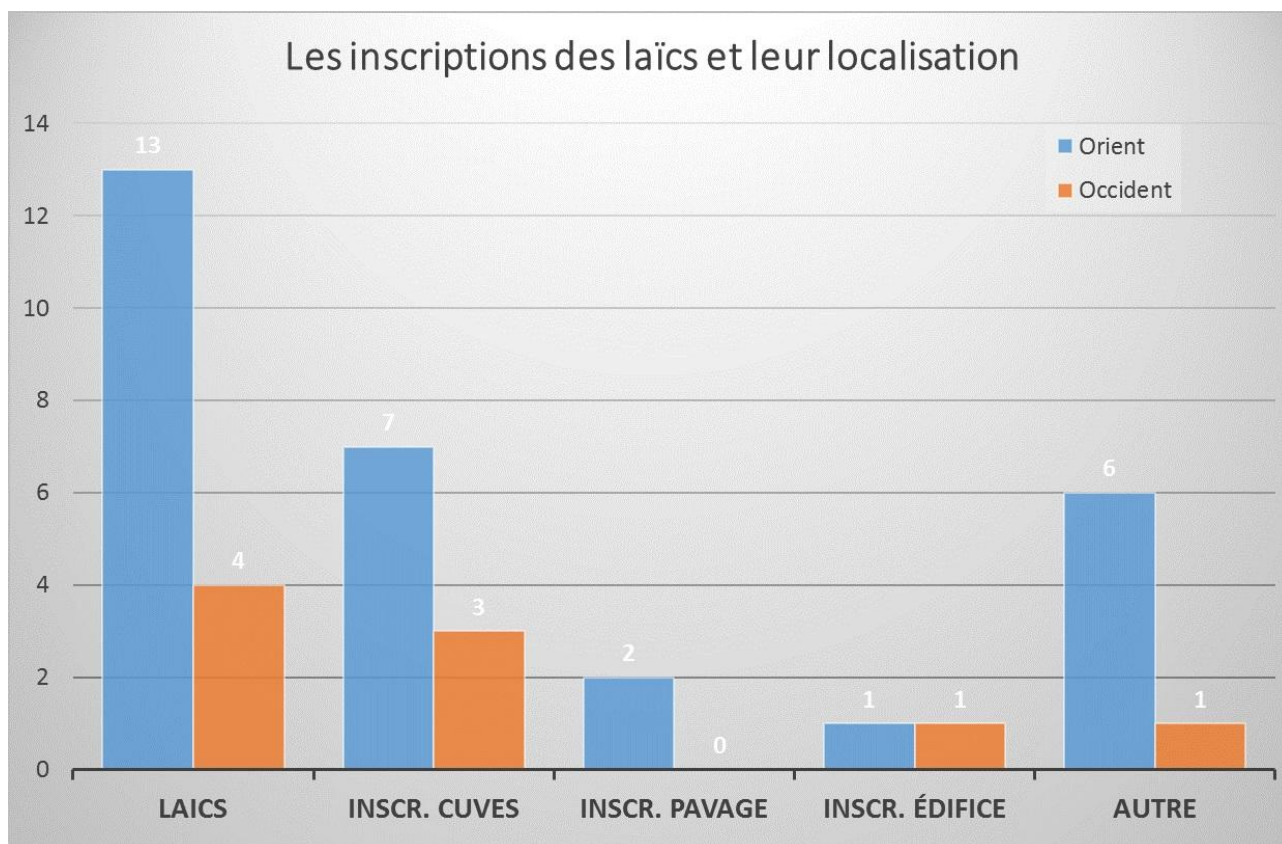


Fig. 1 : Graphique illustrant les inscriptions de laïcs et leur localisation (élaboration L. Orlandi)

INSCRIPTIONS D'ÉVERGÉTISME DANS LES BAPTISTÈRES

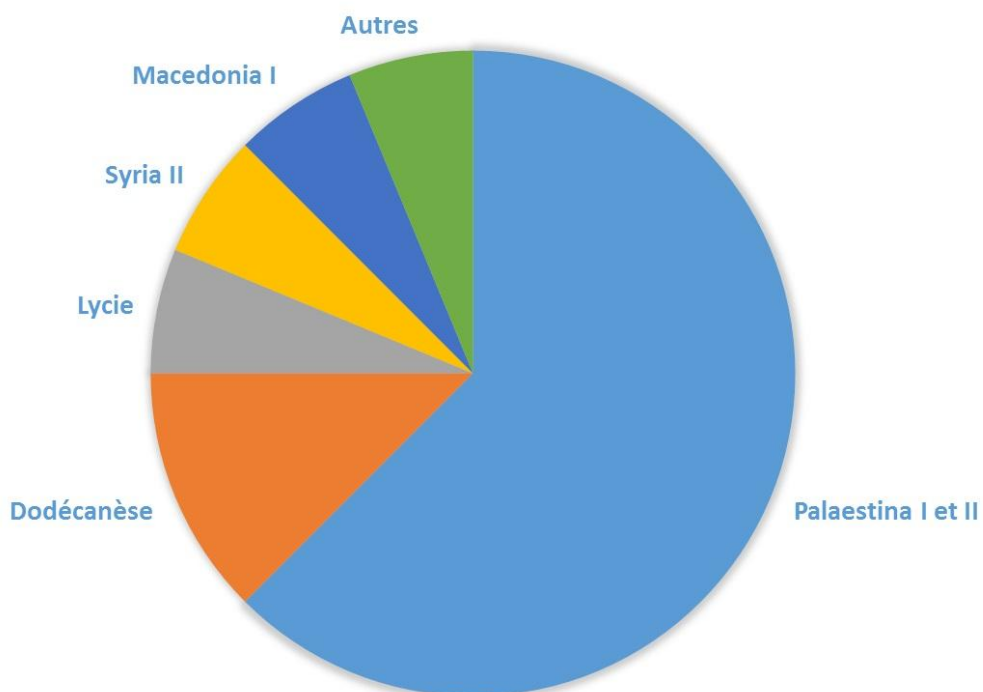


Fig. 2 : Graphique illustrant les inscriptions d'évergétisme dans les baptistères et leur distribution dans les régions considérées (élaboration L. Orlandi)



Fig. 3 : Cuve monolithe de Mesanagros (Rhodes)
(<http://messanagros-rhodes.blogspot.it/search/label/ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΕΣΒΑΣΙΛΙΚΕΣ>)

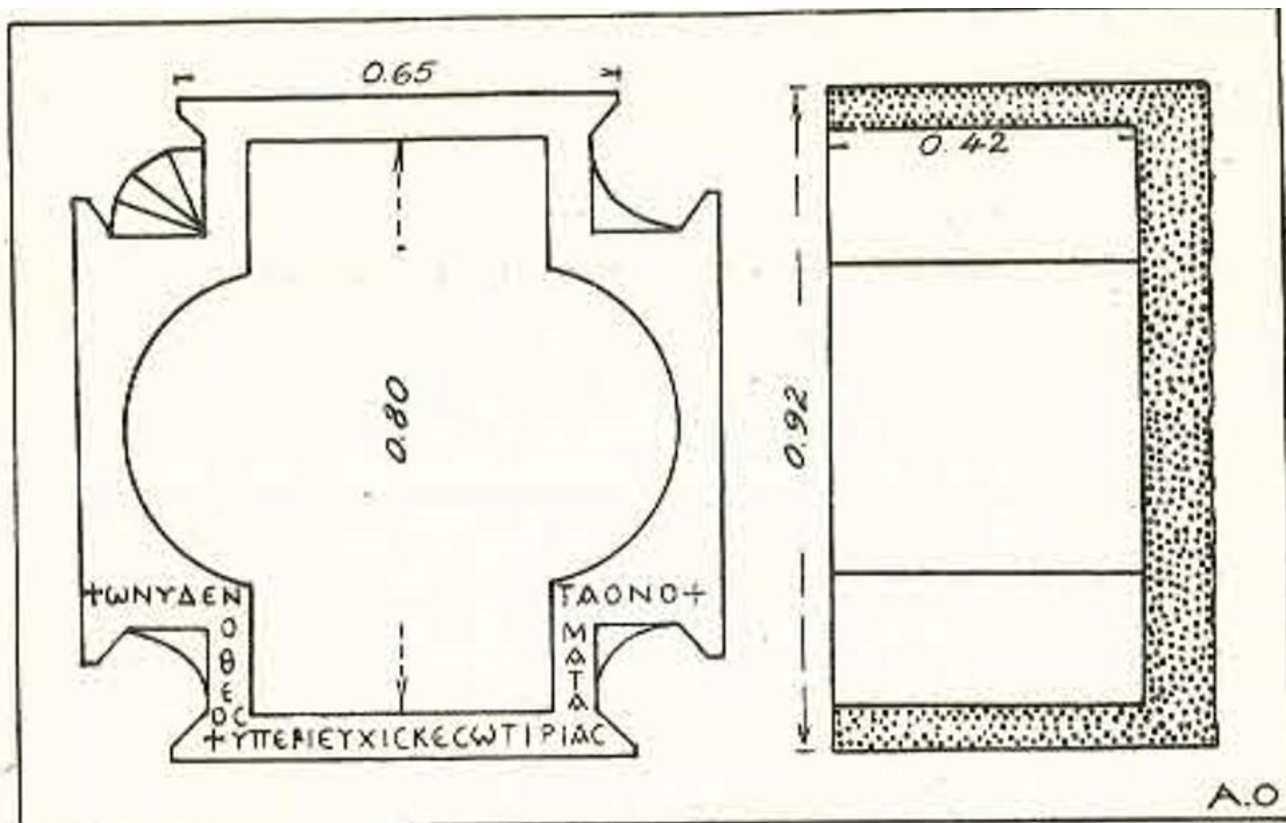


Fig. 4 : Cuve monolithe de Mesanagros (Rhodes)
(A.K. ORLANDOS, *Παλαιοχριστιανικά λείψανα της Ρόδου*,
Αρχαίον των βυζαντινών μνημείων της Ελλάδος, 6/1948, pp. 3-54, en part. p. 39, fig. 33)