

# Le dossier hagiographique de Saint Maurice

Autor(en): **Zufferey, Maurice**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **77 (1983)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130122>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MAURICE ZUFFEREY

LE DOSSIER HAGIOGRAPHIQUE  
DE SAINT MAURICE

AVANT-PROPOS

Les recherches effectuées jusqu'à présent sur le martyr de saint Maurice ont donné lieu à des considérations parfois plus proches de la polémique intéressée que d'une approche neutre ou objective du phénomène étudié. A travers cette étude, je me propose de reprendre à nouveaux frais l'analyse des pièces constitutives du dossier hagiographique de saint Maurice, afin de reconsidérer dans son ensemble aussi bien la valeur des sources concernant le martyr de la légion thébaine, à Agaune vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, que l'historicité de ce même événement, ainsi également que le fait institutionnel premier du culte de saint Maurice et de ses compagnons.

I. LES SOURCES

1. *La Passio Acaunensium martyrum*

La *Passio Acaunensium martyrum* est le principal document du dossier hagiographique de saint Maurice ; en effet, la *Passio* constitue le seul récit que l'on possède, à ce jour, des événements et du martyr d'Agaune, ce qui lui confère une importance de tout premier ordre en relation avec l'historicité du massacre des Thébains.

## 1.1. L'auteur

Toute la critique s'accorde à reconnaître l'auteur de la *Passio* en Eucherius, évêque de Lyon vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. D'origine chrétienne, né à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Eucherius succéda à Senator sur le siège épiscopal de Lyon entre 432 et 441. Il mourut vers 450. Hormis sa participation au concile d'Orange en 441, rien ne nous est connu d'Eucherius, sinon ses œuvres, telles, entre autres, ses *Epistolae*, son *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*, ses *Formulae spiritualis, intelligentiae* et, bien sûr, sa *Passio Acaunensium martyrum*<sup>2</sup>.

## 1.2. Les manuscrits

### 1.2.1. La version primitive

La *Passio Acaunensium martyrum* nous est parvenue sous forme d'un très grand nombre de manuscrits. Dans l'édition critique qu'il en fit pour les *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), B. Krusch ne recensa pas moins de 63 manuscrits différents du récit du martyre des Thébains, datant les plus anciens du VII<sup>e</sup> siècle, les plus récents du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Bien entendu, toutes ces pièces n'ont pas la même valeur. Certaines sont manifestement des interpolations, d'autres contiennent des additions par rapport à celles qui passent pour représenter le récit original d'Eucherius. Ces dernières, qui donnent la version non autographe de l'évêque de Lyon, mais à tout le moins exempte de retouche, sont au nombre de quatre :

- 1) le manuscrit Parisiensis No 9550 (suppl. lat. 839), composé de 93 feuillets écrits en onciale au VII<sup>e</sup> siècle. On y trouve les *Formulae* et les *Instructiones* de l'évêque de Lyon, puis des lettres que celui-ci reçut de Salvianus et d'Hilarius, puis la *Passio Acaunensium martyrum* sur les folios 81 à 86, enfin la lettre d'Eucherius adressée à Salvius<sup>4</sup>. B. Krusch lui donne la cote A 1. Ce manuscrit provient du monastère de St-Claude et ne parvint à la Bibliothèque nationale de

<sup>1</sup> Cf. infra p. 12–13.

<sup>2</sup> Cf. C. M. FISCHER, Eucher de Lyon, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (DHGE), 15 (1963), p. 1315–1317. – Cf. également M. BESSON, *Monasterium Acaunense*, Fribourg 1913, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. KRUSCH, MGH rer. Meroving. III, p. 22–24 et 27–29. Voir aussi MGH rer. Meroving. VII, p. 799–800. Au sujet des différentes éditions critiques de la *Passio*, s'en rapporter à B. KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 29–31.

<sup>4</sup> Cf. KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 22.

Paris qu'en 1804<sup>5</sup>. En 1662, F. Chifflet avait publié dans son *Paulinus illustratus* un manuscrit donnant le même texte, que Chifflet datait du VIII<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit a aujourd'hui disparu<sup>6</sup>.

- 2) le Parisiensis No 17002, grand in-folio du X<sup>e</sup> siècle, contient la *Passio* au folio 272 recto-verso. Il se trouvait à l'origine à l'abbaye de Moissac, puis fut transféré dans une bibliothèque privée, puis à Notre-Dame de Paris pour aboutir à la Bibliothèque nationale (Krusch A 2)<sup>7</sup>.
- 3) le Monacensis No 2552, folios 107–109, datant du XII<sup>e</sup> siècle (Krusch A 2a)<sup>8</sup>.
- 4) le Parisiensis No 5293, du XIII<sup>e</sup> siècle (Krusch A 2b). A relever que dans son édition de 1896 (MGH rer. Meroving. III p. 29), B. Krusch avait placé ce manuscrit dans la classe X 7. Suite à une étude plus attentive, ainsi qu'aux remarques d'A. Dufourcq, Krusch corrigea son erreur et rangea le manuscrit dans la classe A<sup>9</sup>.

### 1.2.2. Les interpolations

Le récit du martyre des Thébains à Agaune a été recopié à de nombreuses reprises. Copistes et transpositeurs ne se firent pas faute de le modifier, soit pour l'adapter à de nouveaux besoins, soit pour le rendre conforme à une interprétation différente de la tradition eucharistique. Les interpolations de la *Passio* ont été répertoriées en quatre grandes classes par B. Krusch. M. Besson, H. Leclercq et J.-M. Theurillat ont tous reconnu cette classification<sup>10</sup>, qui s'est établie comme suit :

Un premier interpolateur, B, remplace le présent d'un verbe de la dernière partie de la *Passio* par un passé. Il relate également un événement postérieur à la date de rédaction de la *Passio*<sup>11</sup>. B. Krusch recense

<sup>5</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 7.

<sup>6</sup> Cf. J.-M. THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, des origines à la réforme canoniale (515–830 environ), in: VALLESIA 9 (1954) p. 1–128, ici p. 12. Voir aussi KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 22 et 30. Krusch lui donne la cote A 1\*.

<sup>7</sup> Cf. KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 22, et BESSON, *Monasterium* p. 8.

<sup>8</sup> Cf. KRUSCH, MGH rer. Meroving. VII p. 799, de même que THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 12.

<sup>9</sup> Cf. KRUSCH, MGH rer. Meroving. VII p. 799. A propos de la correction, se reporter à THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 12 note 5.

<sup>10</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 46–48, THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 17–20, et H. LECLERCQ, Maurice d'Agaune in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DACL) 10 (1932) p. 2722–2723.

<sup>11</sup> Sur la question des datations, cf. infra p. 8–11.

quatre manuscrits de la classe B, datés du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle et découverts à Paris, à Londres et à Munich<sup>12</sup>.

Un deuxième interpolateur, C, reproduit la version de B à une date où la basilique primitive d'Agaune a subi des modifications. B. Krusch ne compte qu'un manuscrit de cette classe, le Sangallensis No 563 du IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>.

Un troisième interpolateur, D, interchange certains chapitres de B et de C. Krusch dénombre six manuscrits de la classe D, datés du X<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle et trouvés à Paris, Berlin, Vienne en Autriche et Einsiedeln<sup>14</sup>.

Il existe enfin une quatrième classe de manuscrits, œuvre d'un anonyme, X, qui utilise les interpolations précédentes. Les copies de la classe X, au nombre de 47 et provenant d'endroits aussi divers que Paris, Einsiedeln, Bruxelles, Stuttgart, Leyde, Munich, Rouen, Trèves, Reims ou Cologne<sup>15</sup>, présentent d'assez fortes divergences entre elles. Toutes rattachent néanmoins le martyr de saint Maurice et de ses soldats à la guerre des Bagaudes<sup>16</sup>.

### 1.3. *Datation et valeur des Passio*

Afin de permettre une bonne compréhension de ce qui va suivre il faut ici donner un résumé sommaire de la *Passio* dans sa version primitive.

« Durant la grande persécution de Maximien, collègue de Dioclétien, ce dernier envoya d'Orient en Occident une légion de renfort composée de Thébains. Partie d'Italie, l'armée de Maximien traversa les Alpes en direction des Gaules et fit halte à Octodure en Valais. Maximien ayant donné l'ordre à tous ses soldats de se préparer à combattre une foule de chrétiens, les Thébains, stationnés à Agaune et commandés par Maurice, refusèrent de s'avancer contre leurs frères en religion, car eux-mêmes étaient chrétiens. Furieux, Maximien ordonna la décimation de l'unité rebelle, puis réitéra son ordre de persécution. Nouveau refus des

<sup>12</sup> Voir MGH rer. Meroving. III p. 23.

<sup>13</sup> Cf. MGH rer. Meroving. III p. 23.

<sup>14</sup> Cf. MGH rer. Meroving. III p. 23.

<sup>15</sup> Cf. MGH rer. Meroving. III p. 27–29. Krusch distingue plusieurs sections de la classe X.

<sup>16</sup> Cf. MGH rer. Meroving. III p. 23, et infra p. 20–24.

Thébains, nouvelle décimation, nouvel ordre. Refus obstiné des Thébains, qui s'expliquèrent à l'empereur par une missive, puis massacre de tous les survivants de la légion. Seuls les noms du *primicerius* Maurice, du *campidoctor* Exuperius et du *senator militum* Candidus sont connus».

« Un vétérân nommé Victor passa sur le lieu du massacre. S'informant du motif de ces événements, il exprima son dégoût aux bourreaux, leur affirma être chrétien et vouloir le rester. Sur quoi les soldats le firent passer de vie à trépas ».

« On dit aussi que les saints Ursus et Victor, qui furent martyrisés plus tard à Soleure, faisaient partie de cette légion ».

« Maximien, tyran cruel et assoiffé de sang chrétien, paiera son forfait d'une mort honteuse ».

« Longtemps après leur passion, les restes des martyrs furent révélés par Théodore, évêque d'Octodure ; celui-ci fit ériger à Agaune une basilique adossée au rocher et abritant les ossements des martyrs ».

« Les pèlerins se rendent nombreux au tombeau et des miracles se produisent ». Euchérius tient à en mentionner deux : « la conversion de l'ouvrier païen qui travaillait à la construction de l'église et la guérison récente de la femme de Quintus »<sup>17</sup>.

Tel est, dans les grands lignes, le récit de la *Passio*. Le fait qu'Euchérius en soit l'auteur est démontré par sa lettre à Salvius, dans laquelle l'évêque de Lyon déclare envoyer à son collègue et ami sa *Passio*, dont il commente les sources et les raisons qui l'ont poussé à l'écrire<sup>18</sup>.

La *Passio* d'Euchérius se distingue des autres versions entre autre par sa finale, qui consiste en la phrase : « *Explicit Passio quae observatur die X Kl. Octobris* »<sup>19</sup>. Ceci donne à penser que la *Passio* de l'évêque de Lyon prit place, à un certain moment, dans la liturgie d'une Eglise, probablement celle d'Agaune. L'*explicit* aura été alors rajouté au texte d'Euchérius. Du reste, il existe deux témoignages, datant du VI<sup>e</sup> siècle, de l'existence d'une *Passio* des martyrs d'Agaune : d'une part la *Vita patrum Jurensium*, qui énonce l'intention qu'eut saint Romain de se rendre à Agaune<sup>20</sup> ; d'autre part, l'homélie que prononça Avitus de Vienne à

<sup>17</sup> Cf. PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM, MGH rer. Meroving. III p. 20–39.

<sup>18</sup> Cf. MGH rer. Meroving. III p. 39–40 : « Misi ad beatitudinem tuam ... passionem », et le titre « Domino sancto et beatissimo in Christo Salvio episcopo Euchérius ». Pour plus de détails, cf. p. 12–14.

<sup>19</sup> Voir MGH rer. Meroving. III p. 39.

<sup>20</sup> VITA PATRUM JURENSIUM, MGH rer. Meroving. III p. 139–140 : « Basilicam sanctorum in Agaunensium locum, sicut passionis ipsorum relatio digesta testatur ... deliberavit expetere ».

l'occasion de la consécration du monastère d'Agaune en 515<sup>21</sup>. Le témoignage d'Avitus concorde avec l'*explicit* de la *Passio* d'Eucherius et prouve que c'est bien cette *Passio*-là qui était lue à Agaune dans le cadre d'une liturgie non déterminée.

Impossible de dater exactement la rédaction de la *Passio*. Le terminus ante quo est l'année 449 ou 450, date de la mort d'Eucherius. L. Dupraz pense que l'évêque de Lyon rédigea son récit entre 443 et 450; son opinion se fonde sur la profession de foi de Maurice: « *Habes hic nos confidentes: \*Deum patrem auctorem omnium et filium ejus Jesum Christum Deum credimus\** »<sup>22</sup>, où il voit l'affirmation de l'orthodoxie catholique face à l'arianisme des Burgondes établis dès 443 en Sapaudia et dans le diocèse de Lyon<sup>23</sup>. L'hypothèse me paraît solide et peut être retenue.

Je me propose d'insérer l'analyse de la valeur historique de la *Passio* d'Eucherius dans le chapitre consacré à l'historicité du martyr thébain; comme la *Passio* constitue le seul document sur le massacre d'Agaune, discuter de l'historicité du martyr revient à discuter de la valeur du récit de l'évêque de Lyon.

A propos du miracle de la *materfamilias* Quinti, Eucherius raconte que cette femme le divulgue partout; l'énoncé est au présent de l'indicatif<sup>24</sup>. Or l'interpolateur B remplace le « *circumfert* » par un « *circumtulit* »; bien plus, il rapporte l'invention du corps de saint Innocent, autre martyr de la légion, et sa translation dans la basilique d'Agaune au temps de Domitianus, évêque de Genève, Gratus d'Aoste et Protasius « alors évêque de ce lieu », autrement dit d'Octodure<sup>25</sup>. M. Besson,

<sup>21</sup> *Dicta in Basilica Sanctorum Agaunensium*. MGH Auctores Antiquissimi VI/2, p. 145: « *Praeconium felicitis exercitus ... ex consuetudine sollemni series lectae passionis explicuit* ».

<sup>22</sup> *Passio Acaunensium Martyrum*, MGH rer. Meroving. III p. 36.

<sup>23</sup> Cf. L. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune*, Fribourg 1961, p. 62.

<sup>24</sup> *Passio Acaunensium Martyrum*, MGH rer. Meroving. III p. 39: « *Neque illud in sanctorum miraculis praetermittam, quod perinde clarum atque omnibus notum est. Materfamilias Quinti ... ac sanitati de praemortuis restituta membris, nunc miraculum suum ipsa circumfert* ».

<sup>25</sup> B, publié in: DUPRAZ, *Les passions de S. Maurice*, appendice p. 5: « *Neque enim ommittendum est, quod per longum temporis tractum beati Innocenti martyris membra Rhodanus revelavit. Jugi enim eluviae vicinum in se caespitem vergens, religiosa quadam soli pernicie ad sepulturam martyris famulatrix unda pervenit. Prolatas namque reliquias liniter lambens, non ideo a sinu terrae protulit, ut in gurgitis sui procella demergeret, sed ob gloriosam devocione intra ambitum basilicae ceteris martyribus sepulturae praeciperet sociari. Cujus translationem a sanctae recordationis Domiciano Genavensi et Grato Augustane urbis vel Protasio tunc temporis hujus loci episcopis caelebratam recolentes, cotidiana devocione et laudibus frequentamus* ».

J.-M. Theurillat et L. Dupraz s'accordent à fixer la rédaction primitive de B entre 490 et 520<sup>26</sup>. Quant à la valeur historique des compléments de B, seul M. Besson a pris la peine de s'en occuper, sans du reste trop s'engager<sup>27</sup>.

Eucherius et B avaient décrit la basilique primitive d'Agaune<sup>28</sup>. L'interpolateur C modifia le texte relatif à la basilique pour en décrire une nouvelle, construite par l'abbé Ambrosius<sup>29</sup>. Comme l'auteur ne paraît pas avoir écrit bien longtemps après la nouvelle construction, et que l'on sait que celle-ci fut l'œuvre du deuxième abbé du monastère, Ambrosius (516–520), la critique s'accorde à fixer vers 530 la rédaction de C<sup>30</sup>. La valeur de C par rapport aux versions plus anciennes de la *Passio* ne réside que dans l'information supplémentaire relative à la nouvelle basilique<sup>31</sup>.

L'interpolateur D, travaillant après B et C, procède à des changements dans l'ordre des chapitres et fait allusion à la louange perpétuelle, créée par Sigismond en 515<sup>32</sup>. Les arguments de M. Besson, trop complexes et trop peu importants dans le cadre de mon étude pour être

<sup>26</sup> Cf. THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice* p. 1; BESSON, *Monasterium* p. 54–55; DUPRAZ, *Les passions de S. Maurice* p. 42. Le nom d'Innocent figure dans ce qui est la version primitive du martyrologe hiéronymien: Cf. H. DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, *Acta Sanctorum (AASS) Nov. II/2* p. 522 No 12 et 38. En outre, l'évêque d'Aoste Gratus signa en 451 les actes du synode de Milan. Son épitaphe a été conservée jusqu'à nos jours: cf. A. P. FRUTAZ, *Gratus*, in: *LThK* 4 (1960), p. 1172.

<sup>27</sup> M. BESSON, *Monasterium* p. 57: «Selon toute apparence, on ignorait le nom du défunt ... peut-être aussi voulut-on simplement désigner le nouveau venu d'une façon concrète, sans se compromettre. Nul ne savait comment il s'était nommé de son vivant; mais, puisqu'il était saint, on pouvait à bon droit le baptiser Innocent».

<sup>28</sup> *PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM*, *MGH rer. Meroving. III* p. 38: «In quorum honorem cum extrueretur basilica, quae vastae nunc adjuncta rupi, uno tantum latere adclinis jacet...».

<sup>29</sup> C, publié in: DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice*, appendice p. 6: «In quorum honorem cum extrueretur basilica ... uno tantum latere adclinis jacebat, sed nunc, jubente praeclaro meritis Ambrosio, hujus loci abbate, denuo aedificata, biclinis esse dignoscitur».

<sup>30</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 57; THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice* p. 18; DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 42.

<sup>31</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 57.

<sup>32</sup> D, publié in: DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice*, appendice p. 8: «Pro id ipsum die noctuque psalmodum hymni decantatio non desistit, quae, jubente sancto et praeclaro Christi martyre beato Sigismundo rege, est institutum hac usque hodie, Deo protegente, est conservatum.»



mentionnés ici, ont convaincu L. Dupraz et J.-M. Theurillat pour les pousser à établir vers 600 la date de la rédaction de D<sup>33</sup>.

Une des versions de la classe X, qu'avec B. Krusch et L. Dupraz j'appellerai X 2, a donné lieu à une controverse assidue entre Krusch, Besson, Theurillat et D. van Berchem d'une part et L. Dupraz de l'autre. De cette version, connue par le manuscrit Einsiedlensis No 256, p. 367–380<sup>34</sup>, B. Krusch affirme qu'elle a été composée dans le courant du IX<sup>e</sup> siècle, car Walahfrid Strabo (décédé en 849), dans son hymne en l'honneur des martyrs agaunois, adopte la thèse du sacrifice aux idoles comme raison du refus d'ordre des Thébains<sup>35</sup>; or, de toutes les versions de la *Passio* antérieures au X<sup>e</sup> siècle, X 2 est la seule à soutenir que les Thébains refusèrent de sacrifier aux idoles<sup>36</sup>. J.-M. Theurillat et M. Besson se rangent d'autant mieux à cet avis que pour eux, le style fleuri de la version X 2 ne peut être antérieur au IX<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. D. van Berchem constate, lui, qu'une litanie du VIII<sup>e</sup> siècle reflète la version X 2 plutôt que celle d'Eucherius<sup>38</sup>.

Tout autre est l'analyse de L. Dupraz. Il relève tout d'abord que la *Passio* d'X 2 n'a jamais fait l'objet d'une étude indépendante de celle de l'écrit d'Eucherius; une prévention a toujours régné contre X 2: la prévention contre la copie et le remaniement tardif, ce qui lui valut d'être nommée par la critique *Passio retractata*<sup>39</sup>. Dupraz pense que l'auteur de X 2 fut Agaunois; au contraire d'Eucherius, X 2 ne fait jamais appel au terme géographique «Agaune» pour qualifier les mar-

<sup>33</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 50–52; THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice* p. 18–19; DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 43.

<sup>34</sup> MGH rer. Meroving. III p. 28, sous la cote X 2a.

<sup>35</sup> WALAHFRID STRABO, *Ymnus de Agaunensis martyribus*, MGH *Poetae latini aevi carolini* II, Berlin 1884, p. 367: «... saevus imperator/quem nec carmine nominare dignum/dum sanctos jubet idolis litare/...».

<sup>36</sup> X 2, publié in: DUPRAZ, *les Passions de S. Maurice*, appendice p. 13: «Transcensis igitur Alpibus, Maximianus caesar Octodurum venit, ibique sacrificaturus idolis suis, convenire exercitum jussit, atroci proposita jussione, ut per aras demonibus consecratas jurarent, aequalibus sibi animis contra Bagaudarum turbas esse pugnandos».

<sup>37</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 50, et THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice* p. 19.

<sup>38</sup> Cf. D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la légion thébaine, essai sur la formation d'une légende*, Bâle 1956, p. 21, avec référence à la litanie. Eucherius soutient que l'ordre refusé par les Thébains était de combattre une multitude de chrétiens: cf. *PASSIO ACAUNENSIVM MARTYRUM*, MGH rer. Meroving. III p. 34: «Itaque cum et hi, sicut ceteri militum, ad pertrahendam christianorum multitudinem destinarentur, soli crudelitatis ministerium detractare ausi sunt atque hujusmodi praeceptis se obtemperaturos negant».

<sup>39</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 66–68.

tyrs, l'évêque Théodore ou le but du voyage de l'épouse de Quintus. X 2 se contente de déterminatifs comme « ce lieu » ou « là-bas »<sup>40</sup>. X 2 décrit Agaune avec plus de détails qu'Eucherius, parlant notamment d'une fontaine<sup>41</sup>. En outre, et c'est important, X 2 décrit encore la basilique primitive d'Agaune, telle qu'elle figure dans les versions d'Eucherius et de B, mais non plus de C et de D<sup>42</sup>. Or la version C est datée des environs de 530. X 2 lui est donc nécessairement antérieur. Mais X 2 mentionne, comme B, la révélation d'Innocent<sup>43</sup>. Dupraz situe donc la rédaction de X 2 entre 490 et 530<sup>44</sup>

La grande valeur de X 2 réside en ce qu'elle fait du sacrifice aux idoles païennes le motif du refus d'ordre des Thébains. L'intérêt que suscite X 2 en relation avec l'historicité du martyr est double. D'une part, si l'auteur de X 2 venait bien d'Agaune et a vraiment écrit à la fin du V<sup>e</sup> ou au début du VI<sup>e</sup> siècle, son affirmation démontrerait soit qu'il disposait d'une autre source qu'Eucherius à propos des raisons du martyr, soit qu'il était mieux renseigné que l'évêque de Lyon sur le cadre général des grandes persécutions et de la guerre des Bagaudes<sup>45</sup>. D'autre part, si la version X 2 peut être, du point de vue de la valeur des sources et des renseignements, placée sur un pied d'égalité avec celle d'Eucherius, l'historicité du martyr agaunois s'en trouvera singulièrement renforcée<sup>46</sup>. Voilà pourquoi L. Dupraz, dont l'ouvrage a pour but avoué de démontrer la vérité historique du martyr de saint Maurice et de ses compagnons, s'est penché avec tant de soins sur X 2.

Les conclusions de L. Dupraz quant à l'auteur et la date de la rédaction de X 2 semblent tout à fait pertinentes; cependant l'objection d'ordre linguistique de M. Besson et de J.-M. Theurillat ne le paraît pas moins. Seul un philologue pourrait, à la suite d'une analyse systématique

<sup>40</sup> PASSIO ACAUNENSIVM MARTYRVM, MGH rer. Meroving. III p. 38: « At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora ... sancto Theodoro hujus loci episcopo revelata traduntur... ».

<sup>41</sup> X 2, in: DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice, appendice p. 13: « Undique tamen imminentibus saxis, parvus quidem, sed amoenus irriguis fontibus campus includitur ».

<sup>42</sup> X 2, in: DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice, appendice p. 17: « ... basilica que vastae nunc rui adjuncta est ». Pour la description d'Eucherius et de C, cf. p. 8-9, notes 28 et 29.

<sup>43</sup> X 2, in: DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice, appendice p. 18: « Neque enim hoc ommittendum est quod per longum temporis tractum beati Innocentii martyris corpus Rhodanus relevavit ».

<sup>44</sup> Sur toute l'argumentation, voir DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice p. 61-68.

<sup>45</sup> Sur toutes ces questions, voir le chapitre II sur l'historicité du martyr.

<sup>46</sup> Cf. infra p. 23-24, 27-28 et 30-31.

et fouillée de X 2, peut-être apporter une conclusion définitive à la question. Pour ma part, et contrairement à la majeure partie de la critique (Theurillat, van Berchem, E. Gabba, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974, p. 91), je n'exclurai pas d'office la thèse de L. Dupraz, sans pour autant lui accorder un crédit aveugle.

## 2. *La lettre à Salvius*

Un petit nombre de manuscrits de la *Passio Acaunensium martyrum* contient une lettre d'Eucherius à l'évêque Salvius; ce sont

- 1) le Parisiensis No 9550, cité plus haut en pages 4–5 sous la cote A 1, où la lettre suit la *Passio*<sup>47</sup>.
- 2) le Remensis No 1143, du XIII<sup>e</sup> siècle, contenant la lettre après le prologue remanié de la *Passio* (Krusch X 6)<sup>48</sup>.
- 3) le Parisiensis No 5293 du XIII<sup>e</sup> siècle, plaçant la lettre avant la *Passio* (Krusch X 7b)<sup>49</sup>.
- 4) le Codex Surii (Krusch X 7c), également du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>.

Cette missive est une lettre d'envoi de la *Passio* d'Eucherius à Salvius. Elle s'avère très précieuse, car elle nous renseigne non seulement sur la paternité de la composition de la *Passio*<sup>51</sup>, mais encore sur les motifs qui ont poussé Eucherius à écrire son récit, sur les sources de ce dernier et l'existence de pèlerins au tombeau des martyrs d'Agaune au milieu du V<sup>e</sup> siècle.

Le destinataire de la lettre, l'évêque Salvius, n'a pas été identifié avec précision. Sans se montrer catégoriques, B. Krusch, M. Besson et D. van Berchem pensent qu'il s'agit d'un évêque d'Octodure<sup>52</sup>. L. Dupraz en doute, mais avoue ne pas parvenir à identifier le siège de l'évêque<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 22.

<sup>48</sup> KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 29.

<sup>49</sup> KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 29.

<sup>50</sup> KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 29.

<sup>51</sup> LETTRE À SALVIUS, MGH rer. Meroving. III p. 39–40 : « Domino sancto et beatissimo in Christo Salvio episcopo Eucherius. Misi ad beatitudinem tuam scriptam nostrorum martyrum passionem ».

<sup>52</sup> KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 20; BESSON, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI<sup>e</sup> siècle*, Fribourg 1906, p. 31; *Monasterium* p. 78–80; VAN BERCHEM, *Le martyr de la légion thébaine* p. 14–15.

<sup>53</sup> Cf. DUPRAZ, *Les passions de S. Maurice* p. 36–41.

Dans la mesure où Salvius ne joue aucun rôle en relation avec le contenu de la lettre, la question de son origine n'a aucune importance pour mon étude.

L'intention d'Eucherius est double : comme d'autres font aux saints martyrs le don d'objets d'or ou d'argent, lui veut offrir en leur honneur un ouvrage littéraire<sup>54</sup> ; d'autre part, Eucherius veut relater le martyre des Thébains – non pas l'événement même, mais les faits – afin de fixer dans la mémoire ces faits que sinon le temps effacera<sup>55</sup>.

Les historiens sont divisés sur la signification à attribuer aux affirmations suivantes : « *Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique qui adfirmabant se ab ipso episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse, qui, credo, rursum hec retro a beatissimo episcopo Theodor viro temporis anterioris acceperit* »<sup>56</sup>. Plusieurs points font difficulté. Le fait qu'Eucherius ait cherché la vérité auprès d'« *idoneis auctoribus* », d'informateurs sûrs, démontre selon L. Dupraz le souci de l'évêque de Lyon d'écrire un récit historique, et non une hagiographie relevant de l'histoire feinte. Dupraz se sent confirmé dans son opinion par le fait qu'Eucherius mentionne ceux qui ont renseigné ces informateurs, Isaac et surtout Théodore, évêque d'Octodure, à qui furent révélés les saints martyrs, et qui eut, le premier, connaissance du récit du martyre<sup>57</sup>. Du reste, Eucherius soutient avoir préféré cette version des *gesta* (celle même de sa *Passio*) à d'autres versions<sup>58</sup>. J.-M. Theurillat et M. Besson se montrent plus circonspects. Pour eux, les renseignements sont de seconde main ; Eucherius tient son récit de ceux qui disaient – « *Ab his qui adfirmabant* » – le tenir d'Isaac, et il pense – « *qui, credo, rursum...* » – qu'Isaac le tenait de Théodore : il ne faut pas négliger ces nuances de langage<sup>59</sup>. En outre, si l'expression « *hunc quem*

<sup>54</sup> LETTRE À SALVIUS, MGH rer. Meroving. III p. 40 : « Itaque cum alii ex diversis locis adque provinciis in honorem officiumque sanctorum auri adque argenti ... munera offerant, nos scribta haec nostra ... offerimus, exposcens pro his intercessionem omnium delictorum adque in posterum iuge praesidium patronorum semper meorum ».

<sup>55</sup> LETTRE À SALVIUS, MGH rer. Meroving. III p. 40 : « Verebar namque ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret » ; PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM, MGH rer. Meroving. III p. 32–33 : « Sanctorum passionem martyrum ... pro honore ... explicamus, ea utique fide, qua ad nos martyrii ordo pervenit, nam per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum intercepti oblivio ».

<sup>56</sup> LETTRE À SALVIUS, MGH rer. Meroving. III p. 40.

<sup>57</sup> Cf. DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice p. 30–31 et 34–35.

<sup>58</sup> « *hunc quem praetuli passionis ordinem* » ; cf. DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice p. 31.

<sup>59</sup> Cf. BESSON, Monasterium p. 12, et THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 14.

*praetuli ordinem* » peut se traduire par « la version que j'ai préférée », elle peut aussi bien signifier « la passion qui figure ci-dessus », faisant référence à la *Passio* qui accompagne la lettre à Salvius en la précédant sur le manuscrit autographe<sup>60</sup>.

La polémique a fait rage autour de ce passage de la lettre à Salvius. L'analyse du texte n'a pas toujours été exempte ni de patriotisme local (Dupraz), ni de critique prévenue (van Berchem). Malgré tout, aucune des conclusions citées ci-dessus ne m'apparaît définitive ; on peut seulement constater qu'Eucherius n'a pas utilisé de source écrite, mais qu'il s'est contenté de récits oraux, postérieurs d'au moins un siècle au martyr des Thébains. Si Eucherius a vraiment choisi parmi plusieurs versions celle qu'il a rapportée, il reste à prouver que le choix de l'évêque se porta sur la plus historique des versions et non sur la plus édifiante.

### 3. *Le martyrologe hiéronymien*

La dernière pièce du dossier hagiographique de saint Maurice consiste en l'inscription du nom des chefs de la légion thébaine dans le martyrologe hiéronymien. Les spécialistes en hagiographie distinguent deux sortes de martyrologes :

- 1) Les martyrologes historiques, qui contiennent le nom du martyr ainsi que le lieu et la date de sa mort, avec parfois un bref récit de son supplice. La liste de ces noms possédait un caractère officiel, les inscriptions ne s'y faisant que sur décision ou autorisation de l'évêque.
- 2) Lorsque des clercs se mirent à compulsier les listes locales de plusieurs Eglises et à opérer des choix pour en sortir des ouvrages plus ou moins universels, on aboutit à la suppression du caractère officiel pour disposer de martyrologes privés<sup>61</sup>.

Le martyrologe hiéronymien occupe une place particulière parmi les œuvres de son genre. Il résulte de la confluence de trois sources : un férial romain, aussi appelé *Depositio martyrum*, un martyrologe oriental

<sup>60</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 12–13 ; THEURILLAT, *L'abbaye de Saint-Maurice* p. 14 ; KRUSCH, *MGH rer. Meroving.* III p. 24.

<sup>61</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1968<sup>2</sup>, p. 42–54, ainsi que R. AIGRIN, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers 1953, p. 11.

et un calendrier d'Afrique. Ces sources furent compilées par un clerc italien aux environs de 430–435<sup>62</sup>. Toutefois, l'ouvrage primitif de ce clerc a disparu ; nous ne le connaissons que sous la forme que lui donna un rédacteur ayant travaillé à Auxerre en 592 au plus tard, et plus précisément par une copie de l'écrit d'Auxerre, le Codex Epternacensis, Parisinus No 10837<sup>63</sup>.

Au moment où elles furent compilées, en 430–435, les trois sources du hiéronymien contenaient des compléments et des continuations que l'on a classés en quatre catégories<sup>64</sup>. L'anonyme auxerrois introduisit à son tour des compléments dans sa nouvelle rédaction, appelée communément recension gallicane, tirés des calendriers des Eglises de nombreuses provinces de la Gaule<sup>65</sup>.

Or saint Maurice et les soldats thébains figurent au martyrologe hiéronymien<sup>66</sup>. La question est de savoir s'ils firent partie de la compilation italienne primitive ou plutôt de celle d'Auxerre de la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

H. Delehaye pense que « les saints d'Agaune font probablement partie des suppléments gallicans de l'hiéronymien », donc des ajouts introduits par le rédacteur auxerrois<sup>67</sup>. R. Aigrain, lui, affirme que les martyrs d'Agaune proviennent de la compilation italienne de 430–435 : en effet, l'on sait que si de nombreuses provinces sont représentées dans les suppléments auxerrois, les Alpes Maritimes, les Alpes Pennines, la Première Germanie et la Deuxième Lyonnaise n'y figurent pas du tout<sup>68</sup>. Or l'évêché d'Octodure faisait partie des Alpes Pennines. Les martyrs d'Agaune ne peuvent donc avoir été inscrits que dans la compilation italienne.

Un élément supplémentaire parle en faveur de l'opinion de R. Aigrain, à savoir que l'inscription de saint Maurice et des Thébains appartient à

<sup>62</sup> Cf. AIGRIN, L'hagiographie p. 32–50.

<sup>63</sup> Cf. J. DUBOIS, Les martyrologes du Moyen Age latin, in : Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 26, Brepols 1968, p. 31. Voir aussi MARTYROLOGIUM HIERONYMIANUM, in Acta Sanctorum (AASS) Nov. II/1, Prolegomena p. VIII, et encore H. DELEHAYE, Cinq leçons p. 52–53.

<sup>64</sup> Cf. R. AIGRIN, L'hagiographie p. 34–35.

<sup>65</sup> Cf. AIGRIN, L'hagiographie p. 38–40.

<sup>66</sup> MARTYROLOGIUM HIERONYMIANUM, AASS Nov. II/1 p. 124, cité d'après le codex Epternacensis : « X K oê. rom. nt. basilae et sci maurici cu vl mi DCLXVI. In aganis et aliorum candidi exuperi innocenti vitalis. ausidior germani epi ».

<sup>67</sup> Cf. DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912, p. 355.

<sup>68</sup> Cf. AIGRIN, L'hagiographie p. 38–40.

la compilation italienne: il s'agit des relations de Théodore, évêque d'Octodure à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, avec saint Ambroise, évêque de Milan. Il n'est pas déraisonnable de penser que ces liens aient favorisé l'introduction des martyrs aigaunois dans la *Depositio martyrum*, attendu que leur révélation s'avère à peu près contemporaine de celle de Gervasius et Protasius à Milan en 386, et que ces deux derniers saints figuraient dans la *Depositio*<sup>69</sup>. Ainsi donc, à défaut de preuves tangibles, de très fortes présomptions permettent d'affirmer que saint Maurice et ses compagnons figuraient au hiéronymien au plus tard en 430–435, et probablement dans la *Depositio martyrum* antérieure à 430.

## II. HISTORICITÉ DU MARTYRE D'AGAUNE

Il s'agit dans ce chapitre de faire le point sur les résultats obtenus par ceux qui, depuis environ un siècle, se sont occupés de la question du martyre d'Agaune et des récits y relatifs. Où cela se révélera nécessaire, l'analyse d'un détail ou d'une question spécifique sera reprise, afin soit de clarifier ce qui en a déjà été dit, soit de parvenir à des conclusions différentes de celles communément énoncées jusqu'à présent.

### 1. *Le récit des événements*

Pour ce qui concerne le récit des événements, je renvoie le lecteur au résumé de la *Passio Acaunensium martyrum* en pages 6–7. Il faudra, pour de plus amples informations, se référer directement au texte original.

### 2. *Quelques analyses du martyre et de la Passio d'Eucherius*

Dès 1850, nombreux furent historiens et critiques à se préoccuper de la véracité du récit d'Eucherius. Etudes, articles et publications se succédèrent à une cadence assez élevée jusque dans les années 1960. L'historicité du martyre des Thébains donna lieu à une vive polémique qui

<sup>69</sup> A ce sujet, voir *infra* p. 37–38.

mit aux prises les inconditionnels du martyre et les contempteurs de la *Passio*, presque tous s'acharnant à rendre caduque la thèse des adversaires au moyen d'arguments et de raisonnements, il faut bien l'avouer, pas toujours très honnêtes. Voici en résumé quelques-unes des prises de position les plus marquantes de cette polémique.

A la suite de plusieurs auteurs, P. Allard conclut, en 1890, à la vérité historique du martyre, qui aurait été un épisode de la guerre des Bagaudes<sup>70</sup>. En 1891, F. Stolle convint de la réalité du martyre pour trois soldats seulement: Maurice, Exuperius et Candidus; les compagnons auraient été ajoutés par la légende<sup>71</sup>. En 1893, E. Egli prétendit que les martyrs avaient été de vulgaires habitants de la vallée Pennine, tués en 56 av. J. C. par les légions romaines de Galba, fêtés comme des défenseurs de l'indépendance nationale et devenus saints par une méprise des gens du IV<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup>. Pour B. Krusch (en 1896), il n'y eut jamais de martyre à Agaune: Théodore découvrit un cimetière gallo-romain et crut avoir affaire à des reliques. Comme la Thébaïde regorgeait alors de saints, et que les nombreuses reliques firent penser à une légion, on supposa qu'il s'agissait d'une légion thébaine<sup>73</sup>. En 1907, A. Dufourcq considéra la *Passio* comme une pure légende<sup>74</sup>. En 1920, C. Jullian établit la très grande vraisemblance des faits d'ordre politique et militaire racontés par la *Passio*<sup>75</sup>. En 1925, G. de Manteyer confirma la thèse de Dufourcq<sup>76</sup>. En 1932, H. Leclercq reprit en partie les conclusions de M. Besson pour penser que le martyre avait réellement eu lieu<sup>77</sup>.

J'ai omis de mentionner les ouvrages de M. Besson (1913), J.-M. Theurillat (1954), D. van Berchem (1956) et L. Dupraz (1961). Du fait qu'ils m'apparaissent à la fois comme les plus caractéristiques et les plus fouillées de toutes les publications parues sur saint Maurice jusqu'à

<sup>70</sup> P. ALLARD, La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise, 1, Paris 1890, p. 25–35.

<sup>71</sup> F. STOLLE, Das Martyrium der thebäischen Legion, Breslau 1891, p. 47–52 et 64–83.

<sup>72</sup> E. EGLI, Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Großen, Zürich 1893, p. 117–123 et 133.

<sup>73</sup> B. KRUSCH, MGH rer. Meroving. III p. 21–22.

<sup>74</sup> Cité in: BESSON, Monasterium p. 6.

<sup>75</sup> C. JULLIAN, Notes gallo-romaines, questions hagiographiques: la légion thébaine, in: Revue des Etudes Anciennes, 22 (1967<sup>2</sup>) p. 42–45.

<sup>76</sup> Cité in: THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 17.

<sup>77</sup> H. LECLERCQ, Maurice d'Agaune, in: DACL 10 (1932) p. 2723.



présent, ils seront cités lors de l'examen des diverses parties de la *Passio*.

Il n'entre pas dans le cadre de mon étude de m'étendre en une analyse poussée de l'historicité du martyr thébain. L'attention se portera sur les moments forts de ce massacre et de ce qu'en relatent Eucherius et X 2. Le reste ne sera mentionné qu'en passant.

### 3. *Le cadre historique du récit*

C'est le gros point faible de la *Passio* d'Eucherius. L'évêque fait allusion, en parlant du martyr d'Agaune, à une grande persécution organisée par Dioclétien et Maximien <sup>78</sup> que l'on ne peut identifier qu'à celle ouverte en 303. Or l'on sait que la dernière campagne qu'entreprit Maximien au nord des Alpes, avec un commandement effectif, fut celle de 296 sur le Rhin <sup>79</sup>. Ainsi sept ans séparent la dernière apparition de Maximien au-delà des Alpes du début de la persécution. En outre, et malgré le fait que les forces militaires impériales avaient entre autre pour tâche d'assurer l'ordre à l'intérieur des frontières, aucune armée de la Tétrarchie ne reçut jamais, comme telle, une mission de persécution <sup>80</sup>; enfin, les quelques chrétiens qui pouvaient alors résider en Gaule <sup>81</sup> n'auraient jamais pu justifier un déploiement de forces égal à celui que décrit Eucherius, c'est-à-dire à toute une armée. Ainsi donc, l'évêque de Lyon se trompe aussi bien sur la mission de l'armée de Maximien, et par conséquent de la légion thébaine (poursuivre une

<sup>78</sup> PASSIO ACAUNENSIVM MARTYRVM, MGH rer. Meroving. III p. 33–34: «Sub Maximiano, qui Romanae reipublicae cum Diocletiano collega imperium tenuit, per diversas fere provincias laniati aut interfecti martyrum populi. Idem namque Maximianus ... impietatem suam ad extinguendum christianitatis nomen armaverat. Si qui tunc Dei veri cultum profiteri audebant, sparsis usquequaque militum turmis, vel ad supplicia vel ad necem rapiabantur, ac velut vagatione barbaris gentilis prorsus in religionem arma commoverat. Erat eodem tempore in exercitu legio militum, qui Thebaei appellabantur ... Itaque cum et hi, sicut ceteri militum, ad pertrahendam christianorum multitudinem destinarentur... ».

<sup>79</sup> Cf. W. ENSSLIN, Maximianus (Herculius), in: Pauly's Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften (RE), 28 (1930) p. 2503–2504.

<sup>80</sup> Cf. G. LOPUZSANSKI, La police romaine et les chrétiens, in: L'Antiquité classique, 20 (1951) p. 5–42.

<sup>81</sup> Cf. E. DELARUELLE/A. LATREILLE/J. R. PALANQUE, Histoire du catholicisme en France, 1, Paris 1963, p. 17–26.

*multitudo christianorum*) que sur l'époque où cette armée aurait passé les Alpes.

Tout cela a suffi pour que certains, tel Egli, Krusch et plus récemment van Berchem, considèrent la *Passio* comme une légende et le martyr comme une histoire inventée, puisque le cadre général du récit ne correspond pas au cadre historique réel <sup>82</sup>.

L. Dupraz est d'un autre avis. Nous avons vu plus haut pourquoi il considère que la version X 2 du martyr possède autant de valeur historique que celle d'Eucherius <sup>83</sup>. Or X 2 soutient que Maximien avait passé les Alpes avec une armée pour dompter le soulèvement des Bagaudes <sup>84</sup>.

Que s'est-il réellement passé ? Pour le comprendre, il faut s'en reporter à la carrière politique de Dioclétien, ainsi qu'à la situation générale de l'Empire à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Valerius Diocletianus, un Illyrien de basse origine, fut proclamé empereur à la mort du Numerianus, en novembre 284, à Nicomédie. Après avoir épuré l'armée d'Orient de ses éléments les moins fidèles, Dioclétien se mit en marche, au printemps 285, avec ses troupes, afin de soumettre Carinus, chef militaire qui régnait alors sur la partie occidentale de l'Empire. Après avoir essuyé une lourde défaite en Moésie, Dioclétien échappa à la catastrophe du fait de l'assassinat de Carinus par l'un de ses officiers. Au début de l'été 285, Dioclétien resta seul au pouvoir et se vit acclamé par le Sénat <sup>85</sup>.

A cette époque, la sécurité de l'Empire était menacée à la fois sur les frontières et à l'intérieur. Des bandes de Quades et de Marcomans guerroyaient sur le Danube et le Rhin, alors qu'en Gaule avait éclaté la révolte des Bagaudes. Décidé à prendre personnellement les choses en main sur le Danube, Dioclétien envoya, vers la fin de l'été 285, son ami

<sup>82</sup> Au sujet d'Egli et de Krusch, cf. p. 17 notes 72 et 73; VAN BERCHEM, Le martyr p. 24–25.

<sup>83</sup> Cf. supra p. 10–12.

<sup>84</sup> X 2, in : DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice appendice p. 13 : « Diocletianus quondam romanae reipublicae princeps, cum ad imperium totius orbis fuisset electus ... ad consortium imperii vel laboris, olim sibi commilitonem Herculium Maximianum caesarem fecit. Eumque contra Amandum et Aelianum, qui in Bagaudarum nomen praesumptione servili arma commoverant, ad Gallias destinavit. Cui ad supplementum exercitus legionem Thebaeorum ... dedit ».

<sup>85</sup> Cf. W. ENSSLIN, Valerius (Diocletianus), in : RE 2. Reihe, 14 (1948) p. 2419–2425.

Maximien rétablir l'ordre en Gaule. A cet effet, Maximien fut nommé César, ce qui ne lui conférait d'ailleurs pas un rang égal à celui de Dioclétien <sup>86</sup>.

Selon les sources romaines du troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle, les Bagaudes étaient des paysans, des voleurs et des fugitifs <sup>87</sup> qui s'étaient soulevés contre Carinus en 283–284. Celui-ci, occupé à faire face aux généraux qui lui disputaient le trône, n'avait pu combattre le mouvement rebelle, qui s'était répandu comme une trainée de poudre. De fait, et bien que l'expédition de Maximien se soit soldée par un succès, les Bagaudes se regroupèrent par la suite en puissantes bandes armées et forcèrent, en 407, un commandant en chef de l'armée romaine à leur abandonner tout son butin pour pouvoir passer les Alpes et retourner en Italie. Au cours du V<sup>e</sup> siècle, les Bagaudes, dont le nom d'origine celtique signifiait « les combattants », parvinrent à créer des communautés importantes en Gaule et au nord de l'Espagne <sup>88</sup>.

On ne connaît ni les effectifs ni la composition du corps expéditionnaire de Maximien, ni même le chemin qu'il suivit, en 285, pour se rendre en Gaule. Toutefois, seul le *Summus Poeninus*, l'actuel Grand-St-Bernard, peut entrer en ligne de compte, pour la bonne raison qu'il constituait à l'époque le seul col alpin à-travers lequel passait un axe d'importance entre l'Italie et le nord des Alpes <sup>89</sup>. Quoi qu'il en soit, l'expédition de Maximien fut couronnée de succès, et ce assez facilement si l'on en croit les sources <sup>90</sup>.

Revenons aux Passions. L'historiographie romaine n'affirme nulle part que les Bagaudes aient confessé la foi chrétienne. Mais X 2 ne

<sup>86</sup> Cf. ENSSLIN, Valerius (Diocletianus), in: RE 2. Reihe 14 (1948) p. 2425–2426. Voir aussi W. SESTON, Dioclétien et la Tétrarchie, Paris 1946, p. 56–69. Sur la nomination de Maximien, Cf. ENSSLIN, Maximianus (Herculus), in: RE 28 (1930) p. 2489–2494.

<sup>87</sup> AURELIUS VICTOR, Liber de Caesaribus, 1. ed. R. Gründel, Leipzig 1970, p. : « Namque ubi comperit Carini Helianum Amandumque per Galliam excita manu agrestium ac latronum, quos Bagaudas incolae vocant populatis late agris plerasque urbium tentare, Maximianum statim fidum amicitia quamquam semiagrestem, militiae tamen atque ingenio bonum imperatorem jubet ». Voir aussi EUTROPIUS, Breviarium, MGH AA II p. 162, et PAULUS OROSIUS, Historiae adversum paganos VII/25, ed. C. Zangemeister, Hildesheim 1967, p. 48.

<sup>88</sup> Cf. O. SEECK, Bagaudae, in: RE 4 (1896) p. 2766–2767.

<sup>89</sup> Sur le *Summus Poeninus*, cf. P. GOESSLER, Poeninus, in: RE 41 (1951) p. 1156–1162.

<sup>90</sup> Cf. PAULUS OROSIUS, Historiae p. 48: « Maximianum ... qui facile agrestium hominum imperitam et confusam manum militari virtute composuit ».

l'avance pas non plus; pour lui, le fait de combattre les Bagaudes n'a aucun rapport avec le refus d'ordre des Thébains, puisqu'il s'agissait, à Octodure, de sacrifier aux dieux païens <sup>91</sup>.

Pourquoi Eucherius s'est-il fourvoyé? Parce qu'il a inventé l'histoire du martyr, répondent les uns <sup>92</sup>. Pour L. Dupraz, Eucherius se laissa entraîner, comme tant d'autres auteurs chrétiens de son temps, par la perspective dans laquelle on plaçait, au V<sup>e</sup> siècle, le règne des Tétrarques. La violence et la durée de la grande persécution de 303–311 firent que plus on s'éloigna de ces années terribles, plus la persécution devint, aux yeux des chrétiens, le signe distinctif du règne des Tétrarques. Lactance ayant contribué à faire de Maximien un tyran cruel doublé d'un païen entêté, on assimila les Tétrarques, et plus particulièrement Dioclétien et Maximien, à des persécuteurs assoiffés de sang. Preuve en est l'ère dite de Dioclétien ou des martyrs, imaginée en Egypte, et qui commençait à l'avènement de Dioclétien en 284.

Cette perspective faussée provoqua, toujours selon Dupraz, la déviation ayant trait aux Bagaudes. Il n'en fallait pas beaucoup pour qu'Eucherius, ayant en mémoire les Bagaudes matés par Maximien et faisant écho aux nombreux martyrs de la persécution, pensât que si Maximien avait poursuivi les Bagaudes, ce ne pouvait être que parce qu'ils avaient été chrétiens <sup>93</sup>.

Si la démonstration de L. Dupraz ne manque pas de pertinence, surtout dans sa première partie, elle n'en laisse pas moins subsister des doutes, du fait de l'absence de preuves ou de renseignements relatifs au comportement d'Eucherius. Quant à la version X 2, il est vrai qu'elle corrobore tout à fait la réalité historique et qu'elle se révèle en cela de bien plus de valeur que ce que n'avaient reconnu les études antérieures à celle de Dupraz. En ce qui concerne le cadre historique du martyr d'Agaune, X 2 se montre tout à fait crédible. Le massacre de la légion thébaine, s'il a eu lieu, n'a pu être ordonné qu'en 285 ou au début 286, lorsque Maximien s'en allait combattre la révolte des Bagaudes.

<sup>91</sup> Cf. *infra* p. 24–27.

<sup>92</sup> Cf. *supra* p. 17.

<sup>93</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice*, p. 98–101, avec plusieurs références à des sources romaines.

#### 4. La présence d'une « légion thébaine » à Agaune

Sur ce point, aucune divergence entre Euchérius et X 2 ; pour tous deux, une légion de soldats thébains avait pour mission de renforcer l'armée de Maximien. Chrétiens, ces soldats étaient au nombre de 6600 pour Euchérius, 6660 selon X 2<sup>94</sup>.

Les doutes de la critique se sont portés sur deux points : comment des Thébains pouvaient-ils se trouver en Gaule en 285–286 ? Pouvait-il vraiment y avoir une légion d'environ 6000 hommes composée uniquement de Thébains ?

Autour de ces questions se sont groupées plusieurs études sur l'armée romaine du Haut-Empire et sur les réformes militaires de Dioclétien. Parmi elles, citons celles de C. Jullian, de R. Saxer, de D. van Berchem et de L. Dupraz<sup>95</sup>.

De par le texte de la *Notitia Dignitatum, partibus Orientibus*, qui recense toutes les forces militaires du Haut-Empire jusqu'à Constantin le Grand, nous savons qu'il existait au IV<sup>e</sup> siècle quatre légions thébaines<sup>96</sup>. Cependant, deux de ces légions furent créées par Dioclétien, lors de sa réforme de 296–302<sup>97</sup>. A l'extrême fin du III<sup>e</sup> siècle, la I Maximiana et la III Diocletiana constituaient les seules légions qui prove-

<sup>94</sup> PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM, MGH rer. Meroving. III p. 33–34 : « Erat eodem tempore in exercitu legio militum, qui Thebaei appellabantur. Legio autem vocabatur, quae tunc sex milia ac sexcentos viros in armis habebat. Hi in auxilium Maximiano ab Orientis partibus acciti venerant viri in regibus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide ; erga imperatorem fortitudine, erga Christum devotione certabant. Evangelii praecepti etiam sub armis non immemores reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant ». – X 2, in : DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice, appendice p. 13 : « Cui ad supplementum exercitus legionem Thebaeorum ex orientalibus militibus dedit. Quae legio sex milia sexcentos et sexaginta viros validos animis et instructos armis antiquorum Romanorum habebat exemplo. Hi igitur milites christianae religionis ritum orientali traditione susceperant, fidemque sacram virtute et armis omnibus praeponebant ».

<sup>95</sup> JULLIAN, Notes gallo-romaines p. 41–48. – SAXER, Untersuchungen zu den Vexillationen des römischen Kaiserheeres von Augustus bis Diokletian, in : Epigraphische Studien, 1, (1967). – VAN BERCHEM, L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne, Paris 1952. – DUPRAZ : Les Passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée prédioclétienne et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Fribourg 1961.

<sup>96</sup> Ce sont la II Flavia Thebaeorum, la II Trajana Thebaeorum, la I Maximiana Thebaeorum et la III Diocletiana Thebaeorum. Cf. NOTITIA DIGNITATUM, in partibus Orientibus, ed. O. Seeck, Frankfurt/Main 1962<sup>2</sup>, p. 25, 59, 64.

<sup>97</sup> Cf. JULLIAN, Notes gallo-romaines p. 42, et VAN BERCHEM, L'armée de Dioclétien p. 28–31.

naient d’Egypte. Aucune « *legio Thebaeorum* » ne figure sur les listes des légions du Haut-Empire. De plus, aucune des deux légions citées ci-dessus ne fit partie d’une armée expéditionnaire d’Occident<sup>98</sup>. D. van Berchem conclut là-dessus à l’incompatibilité entre la localisation du martyr – Agaune – et l’identité des victimes – les Thébains<sup>99</sup>.

Mais R. Saxer a démontré que l’Empire romain ne possédait pas, au début, d’unité militaire mobile. Afin de pallier cet inconvénient, les empereurs, surtout depuis Hadrien, prirent l’habitude de détacher, à partir des légions cantonnées dans les provinces, de petites unités appelées « vexillationes », et d’en constituer des corps expéditionnaires ad hoc. Dès le début du III<sup>e</sup> siècle, ces vexillations devinrent toujours plus indépendantes de leur unité d’origine, et bien que comptant un effectif maximum de 1000 hommes, portèrent avant le nom de leur pays d’origine l’appellation de légion<sup>100</sup>.

L. Dupraz s’est penché avec beaucoup d’attention sur la question. Il en déduit, au terme d’une recherche très fouillée, qu’une vexillation en provenance d’Egypte, et plus précisément de sa légion d’alors, la II Trajana Fortis<sup>101</sup>, pouvait très bien avoir assisté au sacre de Dioclétien à Nicomédie en novembre 284, puis être venue en Italie à la suite de l’empereur pour avoir été plus tard intégrée au corps expéditionnaire de Maximien. Comme la II Trajana Fortis, basée normalement en Egypte, avait déjà effectué du service en Occident avec effectif complet en 166–175 et en 211–217, Dupraz pense que la présence d’une de ses vexillations dans l’armée de Maximien se révèle non seulement possible, mais même probable<sup>102</sup>.

Mais pourquoi Euchérius écrit-il alors expressément que la légion compte 6600 hommes ? Parce que, répond Dupraz, ses sources, les *idonei auctores*, lui avaient parlé d’une légion thébaine, n’étant eux-mêmes pas au courant du fait que le terme de « *legio* » pouvait aussi s’appliquer à une

<sup>98</sup> Voir VAN BERCHEM, L’armée de Dioclétien p. 28–31, et Tabellen über die Verteilung der Legionen in den verschiedenen Provinzen des Reiches, in: RE 24 (1925) p. 1362–1371.

<sup>99</sup> Cf. VAN BERCHEM, Le martyr de la légion thébaine p. 28–32.

<sup>100</sup> Cf. SAXER, Untersuchungen p. 118–124, ainsi que A. NEUMANN, Vexillatio, in: RE 2. Reihe 16 (1958) p. 2444–2445.

<sup>101</sup> Sur la II Trajana Fortis et ses détachements, cf. E. RITTERLING, Legio II Trajana, in: RE 24 (1925) p. 1484–1490, et aussi VAN BERCHEM, L’armée de Dioclétien p. 60.

<sup>102</sup> Cf. DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice p. 204–214 et 219–237, avec citations et références relatives aux services de la II Trajana Fortis en Occident.

vexillation, et que l'évêque de Lyon, en bon lettré, savait que l'effectif d'une légion romaine se montait environ à 6000 hommes. D'ailleurs, par la phrase « *Legio autem vocabatur, quae tunc sex milia ac sexcentos viros in armis habebat* », Eucherius ne se serait pas exprimé sur cette légion – celle des Thébains –, mais sur une légion – l'archétype de la légion romaine. X 2 ne ferait en l'occurrence que reprendre Eucherius<sup>103</sup>.

Les remarques de L. Dupraz, bien que parvenant à établir la vraisemblance de la présence des Thébains à Agaune, groupés en une unité appelée légion, ne peuvent absolument rien démontrer, si ce n'est encore une fois que la *Passio Acaunensium martyrum* détient toujours le secret de l'historicité des événements d'Agaune. Car démontrer la vraisemblance d'un fait ne revient pas, et de loin, à en établir sa réalité historique. Les présomptions avancées en faveur de la présence des Thébains à Agaune en 285–286 ont pour mérite, même à défaut de preuves, de réduire à néant l'hypothèse de van Berchem, selon qui il s'avère impossible, donc faux de le prétendre, que des Thébains se soient trouvés à Agaune à la fin du III<sup>e</sup> siècle ; elles ne peuvent malheureusement apporter aucun élément décisif en faveur de l'historicité du martyre.

### 5. Les raisons d'un refus d'ordre

Nous avons vu que l'ordre donné par Maximien aux soldats de son armée n'avait pas le même caractère chez Eucherius ou dans la version X 2. Pour l'évêque de Lyon, les Thébains refusèrent de combattre des chrétiens<sup>104</sup>. Pour X 2 en revanche, les Thébains, ayant entendu dire, chemin faisant, que Maximien allait exiger un sacrifice aux idoles païennes, passèrent outre Octodure pour se rendre à Agaune. Maximien les ayant rappelés à Octodure, ils refusèrent de s'y rendre, afin de ne point sacrifier<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 219.

<sup>104</sup> Cf. n. 38 p. 10.

<sup>105</sup> X 2, in: DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* appendice p. 13–14: « *Transcensis igitur Alpibus, Maximianus caesar Octodurum venit, ibique sacrificaturus idolis suis, convenire exercitum jussit ... ut per aras demonibus consecratas jurarent, aequalibus animis sibi contra Bagaudarum turbas esse pugnandos. Quod ubi primum pervenit ad notitiam thebaidae legionis, praeteriens Octodurum oppidum, ad locum cui Agauno nomen est, celeriter properavit, ut ... necessitatem committendi sacrilegii praeteriret ... Maximianus ... agnovit praetergressam legionem. Subito ... satellites mittit, ut legionem ad sacramentorum suorum sacrilegia revocarent ... Tunc hi qui praeerant legionis miti affatu dedere responsum ... Octodurum non redire* ».

Bien que différentes, les versions d'Eucherius et de X 2 se rejoignent en ce sens que la signification profonde du refus d'ordre est la même : c'est leur confession chrétienne qui empêcha les Thébains soit de combattre leurs frères en religion, soit de commettre un sacrilège. Du reste, au chapitre VI de sa *Passio*, Eucherius fait dire aux Thébains que non seulement ils refusent d'exécuter l'ordre, mais qu'ils ne reconnaissent qu'un seul Dieu, qu'ils détestent les idoles profanes et qu'on ne saurait les contraindre à renier leur foi chrétienne <sup>106</sup>. Ce discours, assez boiteux dans le contexte d'une mission de persécution, s'expliquerait mieux comme réponse à un ordre de sacrifier aux dieux, dont Eucherius pourtant ne dit mot.

L'ambiguïté de la présence de soldats chrétiens dans l'armée impériale du III<sup>e</sup> siècle n'enlève rien à sa réalité. Il est vrai que les chrétiens formaient, au sein de l'Etat romain, une classe en soi. Le mandat de Néron, en vigueur dès 64, servait de base juridique pour condamner à mort quiconque était convaincu d'être chrétien. Selon ce mandat, conséquence de l'incendie de Rome et des accusations lancées par Néron contre la communauté chrétienne, les « *christiani* » étaient considérés non comme les adeptes d'une secte religieuse, mais comme les partisans d'un homme nommé *Christus* <sup>107</sup>. Du mandat définissant les chrétiens comme des adversaires politiques du régime impérial et même de l'Etat, Trajan fit un rescript ayant force de loi dans tout l'Empire ; le simple fait d'être chrétien entraînait, à moins d'une abjuration, la mise à mort. Et même si, dès le début du III<sup>e</sup> siècle, on commença à comprendre la nature religieuse du christianisme, on ne remit pas en question la validité du rescript de Trajan <sup>108</sup>. Du reste, la renaissance, à partir du règne de Caracalla, du culte des dieux de l'ancienne Rome, devenus les protecteurs officiels de l'Etat, contribua dans une mesure importante à l'accroissement de très sévères mesures à l'encontre des chrétiens, car

<sup>106</sup> PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM, MGH rer. Meroving. III p. 35: «Ubi vero ad Thebaeos denuntiatio iterata pervenit ... vociferatio ... in castris exoritur adfirmantium numquam se ulli in haec tam sacrilegia ministeria cessuros, idolorum se profana semper detestatos, christianis se inbutos sacris et divinae religionis cultu institutos, unum se aeternitatis Deum colere, extrema experiri satius esse quam adversum christianam fidem venire».

<sup>107</sup> Cf. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen*, Rom 1959 p. 64–87.

<sup>108</sup> Cf. J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im 2. und 3. Jh.*, Göttingen 1970 p. 33–45.



ceux-ci se refusaient à tout sacrifice et à toute vénération non seulement des « *di publici populi Romani* », mais aussi à toute célébration du culte de l'empereur. Procès et condamnations se multiplièrent contre ceux en qui beaucoup voyaient des ennemis de l'Etat <sup>109</sup>.

Néanmoins, l'armée romaine du III<sup>e</sup> siècle comptait dans ses rangs un certain nombre, assez peu élevé il est vrai, de soldats chrétiens. Cela s'explique par le fait que si l'Eglise interdisait à ses membres de verser le sang d'autrui, elle prêchait également la fidélité à l'empereur, à l'Etat et à ses institutions, se fondant pour cela sur la parole du Christ « Rendez à César ce qui est à César » <sup>110</sup>.

Si rares étaient les chrétiens qui servaient dans les troupes d'Occident, l'armée orientale en revanche, stationnée dans des régions profondément christianisées, en comptait un nombre assez important, sans que pour cela la religion de ces soldats ait manifesté une quelconque incompatibilité avec la discipline et les us et coutumes militaires. Mais à la fin du III<sup>e</sup> siècle apparurent dans les rangs toute une série d'objecteurs qui refusaient soit d'accomplir leur service, soit de sacrifier aux dieux. Plusieurs empereurs, dont Decius et Dioclétien, pratiquèrent des purges, de portée d'ailleurs assez limitée, destinées à rétablir la discipline et l'obligation de servir <sup>111</sup>. Les punitions infligées aux objecteurs n'allaient que rarement jusqu'à la peine capitale, malgré le rescript de Trajan toujours en vigueur ; on se bornait à destituer – « *gradus dejectio* » – ou à renvoyer de l'armée – « *missio ignominiosa* » – les inculpés. Les cas connus de décimation, appliquée en général à une unité au moins égale à une cohorte, demeurent peu fréquents au III<sup>e</sup> siècle <sup>112</sup>. Plus tard, l'hagiographie donna aux martyrs militaires un relief tout particulier. H. Delehaye relève que, s'il s'avère exact que plusieurs cas de martyr militaire soient authentiques, l'archétype du soldat-martyr frappait mieux l'imagination populaire que le martyr civil, et que les hagiographes ne se firent pas faute d'en abuser <sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Cf. J. BLEIKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches*, 2, Paderborn 1978, p. 164 et 171–174.

<sup>110</sup> Cf. K. BAU, *Frühchristliche Kirche und heidnischer Staat*, in : *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1, Freiburg 1963, p. 358–360. Voir aussi A. FLICHE/V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 1, Paris 1938, p. 39.

<sup>111</sup> Cf. E. GABBA, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974, p. 79–93.

<sup>112</sup> Cf. G. R. WATSON, *The roman soldier*, Ithaca N. Y., 1969, p. 119–122.

<sup>113</sup> Cité in : GABBA, *Per la storia dell'esercito romano* p. 93.

Qu'en est-il des *Passio Acaunensium martyrum*? Les décimations, suivies de l'extermination de tous les soldats de la légion, représentent-elles la modalité littéraire d'une punition infligée à des chrétiens de l'armée de Maximien, ou reflètent-elles plutôt la réalité des faits? Si les Thébains n'avaient pas suscité de haine particulière de la part des autres unités du corps expéditionnaire, et il ne semble pas y avoir eu de raison à cela, on voit mal des soldats professionnels participer à la mise à mort de leurs camarades juste avant d'entrer en campagne. De plus, il n'existe à ma connaissance aucun exemple, dans l'histoire de l'armée impériale, d'unité dont la mutinerie pour motif religieux ait coûté la vie à tous ses membres. Sans pour autant mettre en doute le martyre en tant que fait, je pense que décimations et extermination totale relèvent du cliché hagiographique.

Quoi qu'il en soit, il faut bien reconnaître que les divergences entre la version d'Eucherius et celle de X 2 suscitent énormément de questions. Tout d'abord, quel crédit accorder à un lettré du IV<sup>e</sup> siècle qui fait part de ses précautions dans le choix des sources de son récit pour se tromper ensuite aussi lourdement sur le cadre général des événements d'Agaune et, probablement, sur les raisons du refus d'ordre des Thébains? En outre, quelles furent les sources d'X 2 pour ce même cadre? J.-M. Theurillat pense qu'il s'agit d'une tradition locale agaunoise<sup>114</sup>. Mais on ne sait rien de cette tradition. Bien plus, la *Passio* d'Eucherius faisait partie d'une liturgie agaunoise de la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>115</sup>. Pour avoir été lue à Agaune, cette *Passio* devait faire figure de version officielle; en tous cas, elle ne pouvait pas contredire une éventuelle tradition locale, sans quoi jamais ceux qui auraient été par définition les dépositaires de cette tradition, à savoir les clercs d'Agaune, n'auraient admis une *Passio* écrite à Lyon dans la liturgie de leur communauté. Par conséquent, tradition locale éventuelle et *Passio* d'Eucherius devaient se recouper entièrement, et la question des sources d'X 2 reste posée.

L'analyse du refus d'ordre me donne ici l'occasion de m'arrêter quelque peu sur les aspects formels des *Passio*. Dans les deux versions, le refus d'ordre est énoncé en discours direct<sup>116</sup>. La tirade par laquelle les Thébains, chez Eucherius, se justifient, les discours prononcés, dans X 2,

<sup>114</sup> THEURILLAT, L'abbaye de Saint-Maurice p. 19.

<sup>115</sup> Cf. supra p. 7–8.

<sup>116</sup> PASSIO ACAUNENSIVM MARTYRVM, chapitre 9, MGH rer. Meroving. III p. 36–37. X 2, in: DUPRAZ, Les Passions de S. Maurice, appendice p. 14–16.

par les chefs de la légion, relèvent évidemment de la dimension littéraire du genre hagiographique. Certes, H. Delehaye a montré que pour les Anciens, l'historiographie présentait des analogies avec la rhétorique, qu'historiographie ne signifiait pas critique de l'histoire et que celle-ci, étant ce qui se lisait, ne pouvait être par conséquent exempte d'effets littéraires. L'historien moderne doit donc se garder de toute prévention abusive contre ces aspects littéraires de l'historiographie en général et de l'hagiographie en particulier <sup>117</sup>. Sans doute, la façon dont on narre les événements ne fait pas leur historicité. Néanmoins, là où il y a ornement formel, il peut y avoir ornement ayant trait au fond du récit.

La comparaison, au niveau thématique, de la *Passio Acaunensium martyrum* avec d'autres textes hagiographiques du genre « *Gesta martyrum* » rédigés au V<sup>e</sup> siècle, comme par exemple les gestes de Cécile, d'Eusebius, de Sébastien, de Pancratius, de Laurent ou d'Eugénie, révèle, et ce n'est pas une surprise, des ressemblances frappantes entre tous ces textes. Parmi les thèmes communs, citons l'introduction, dans laquelle les auteurs respectifs énoncent le mérite et la dignité du lieu où se déroula le martyre et où sont conservées les reliques <sup>118</sup>, l'explication des persécutions par le caractère dépravé et avide des empereurs, le portrait des martyrs, tous honnêtes, courageux et bons citoyens, la description détaillée des supplices, le plaidoyer des inculpés à tendance moralisatrice, l'anonymité de nombreux chrétiens ayant subi le martyre aux côtés du héros du récit <sup>119</sup>.

Il existe cependant des différences notoires entre la *Passio Acaunensium martyrum* et les gestes du V<sup>e</sup> siècle. Ainsi, nulle trace, dans le récit du martyre d'Agaune, de miracles, nulle déclamation sur la fragilité des choses de ce monde, sur la crainte des maux éternels et le mépris envers les supplices, sur le profit qu'on retire à lire la narration du martyre, et surtout, nulle déclaration expresse d'authenticité du récit. Et si l'intention d'Eucherius – « ... *passionem martyrum ... explicamus, ea utique fide,*

<sup>117</sup> Cf. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1927, p. 58–63.

<sup>118</sup> Pour une recherche systématique des parentés philologiques et thématiques des *Gesta martyrum*, cf. A. DUFOURCQ, Etudes sur les *Gesta martyrum* romains, 1, Paris 1900, p. 34–74. L'analyse porte sur 77 gestes différents.

<sup>119</sup> En ce qui concerne la résurgence de ces thèmes dans la *Passio*, cf. PASSIO ACAUNENSII MARTYRIUM, MGH rer. Meroving. III, chap. 1 p. 33, chap. 2 p. 33, chap. 3 p. 33–34, chap. 6 p. 34, chap. 7 p. 34, chap. 9 p. 36–37, chap. 10 p. 37, chap. 13 p. 38. Cf. aussi DUFOURCQ, Etudes sur les *Gesta* p. 55–66.

*qua ad nos martyri ordo pervenit, nam per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum interceptit oblivio* »<sup>120</sup> – ne se dégage pas nettement de celle de la plupart des auteurs des *Gesta martyrum*, la circonspection dont fait preuve l'évêque de Lyon au sujet des sources de son récit<sup>121</sup> constitue un véritable novum par rapport aux élucubrations des narrateurs des *Gesta*, qui prétendent avoir reproduit un texte oublié, ou avoir écrit sous la dictée du martyr ou d'un de ses amis, ou encore avoir reçu des lettres de ce même martyr<sup>122</sup>. Cette conscience de la notion de source, si elle ne doit pas occulter la dimension littéraire de la *Passio*, doit du moins attirer l'attention sur la volonté, énoncée selon des critères tout modernes, de s'assurer de l'origine et des modes de transmission du récit. Cela signifie d'une part que la *Passio* n'est pas simplement un quelconque geste de martyrs, puisque son auteur fait montre d'une prudence, à propos des sources, que l'on ne retrouve pas dans les légendes hagiographiques de l'Antiquité; d'autre part, la question de l'historicité du martyr, que la critique a toujours fait dépendre exclusivement de la *Passio* d'Eucherius et de sa nature – ouvrage historique ou roman – dépend en fait aussi de Théodore d'Octodure puisque, si l'on en croit Eucherius, c'est lui le destinataire du récit transcrit par l'évêque de Lyon<sup>123</sup>.

## 6. *Saint Maurice d'Apamée*

Toute une série d'auteurs, dont les thèses ont été reprises par D. van Berchem<sup>124</sup>, ont voulu voir dans Maurice d'Agaune un doublet de saint Maurice d'Apamée, vénéré en Syrie. Maurice d'Apamée figure comme chef militaire mis à mort sous Maximien avec 70 de ses compagnons<sup>125</sup>. La plus ancienne version de ce récit est attribuée à Siméon le Méta-phrase, compilateur byzantin du X<sup>e</sup> siècle<sup>126</sup>. Mais le nom de Maurice

<sup>120</sup> PASSIO ACAUNENSIVM MARTYRVM, MGH rer. Meroving. III p. 32–33.

<sup>121</sup> Cf. supra p. 13–14.

<sup>122</sup> Cf. DUFOURCQ, Etudes sur les Gesta p. 61–63.

<sup>123</sup> Sur Théodore, cf. infra p. 35 et suivantes.

<sup>124</sup> VAN BERCHEM, Le martyr p. 42, avec référence à tous ces auteurs; voir aussi BESSON, Monasterium p. 22–23.

<sup>125</sup> Cf. LECLERCQ, Maurice d'Agaune, p. 2720–2721.

<sup>126</sup> MARTYRVM SANCTI ET MAGNI MAURICII ET SEPTUAGINTA EJUS DISCIPULORVM, in: J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca (PG) 115 (1864) col. 355–372.

se trouve mentionné dans le huitième sermon de Théodoret, évêque de Cyr au V<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>. F. Stolle, E. Egli et A. Dufourcq soutiennent, à propos du récit des événements d'Agaune, avoir affaire à une bilocation du récit d'Apamée, introduit en Gaule par Cassianus, moine d'origine orientale venu s'établir à Marseille dès 406<sup>128</sup>. D. van Berchem affirme même que l'évêque d'Octodure, d'origine orientale comme son nom l'indique, se serait fait l'agent du report de cette légende en Gaule<sup>129</sup>.

M. Besson, J.-M. Theurillat et L. Dupraz ont très vivement combattu ces arguments et ont montré que :

- le sermon de Théodoret de Cyr, qui mentionne pour la première fois en Orient l'existence de Maurice d'Apamée, date des environs de 450. Or Théodore d'Octodure, dont l'épiscopat est attesté en 381, « découvre » l'existence de saint Maurice d'Agaune à la fin du IV<sup>e</sup> siècle au plus tard<sup>130</sup>. La diffusion du nom de Maurice en Syrie est donc postérieure à celle de Maurice en Valais.
- le récit du martyre de Maurice d'Apamée, dans sa version manuscrite, date du X<sup>e</sup> siècle. Comme on ne sait rien de l'original, impossible de savoir si ce récit avait, comme la *Passio Acaunensium martyrum*, déjà cours à la fin de l'Antiquité.
- les analogies entre les versions d'Apamée et d'Agaune ne peuvent cacher les différences qui les séparent. Les martyrs d'Apamée sont condamnés un jour de fête, par-devant une nombreuse foule. Ils doivent subir la torture trois jours durant. Le fils de Maurice s'adresse à Maximien pour lui demander la grâce de son père. Rien de tel à Agaune<sup>131</sup>.
- dans tous les martyrologes d'Occident, on célèbre l'anniversaire de Maurice d'Agaune le 22 septembre ; celui de Maurice d'Apamée l'est le 27 décembre, le 22 février ou le 1<sup>er</sup> juillet, ce qui reflète un manque de certitude historique au niveau du culte du saint.

<sup>127</sup> THEODORETUS, Sermo VIII, in: Migne, PG 83 (1864), col. 1034 : « Suos enim mortuos Dominus Deus noster in templo pro diis vestris induxit ... Petri et Pauli et Thomae ... et Antonini et Maurici aliorumque martyrum solemnitates peraguntur ».

<sup>128</sup> Cf. STOLLE, *Das Martyrium* p. 53, EGLI, *Kirchengeschichte* p. 121–122, DUFOURCQ, cité in: BESSON, *Monasterium* p. 22.

<sup>129</sup> Cf. VAN BERCHEM, *Le martyre* p. 42–43.

<sup>130</sup> Sur Théodore et son épiscopat, cf. *infra* p. 35–36.

<sup>131</sup> Cf. MARTYROLOGIUM SANCTI ... MAURICII, col. 355–372.

- l’empereur Maximien n’a jamais exercé de commandement en Syrie. Le Maximien qui condamna Maurice d’Apamée ne peut avoir été que Galerius Maximianus, un des généraux de Dioclétien, en service en Orient entre 293 et 305.
- il s’avère pratiquement certain que Maurice d’Agaune fit son apparition dans le martyrologe hiéronymien vers 430 déjà. Et, nous l’avons vu, le hiéronymien résulte d’une compilation de trois calendriers, dont un martyrologe oriental<sup>132</sup>. Or ce même martyrologe ne fait nulle part mention d’un Maurice d’Apamée. Comment le récit d’un martyr syrien aurait-il pu se répandre en Gaule alors qu’il n’avait pas laissé la moindre trace dans un martyrologe oriental d’importance ?
- l’on ne connaît absolument rien de l’origine de Théodore d’Octodure, qui ne peut donc donner lieu qu’à des spéculations gratuites.
- les échanges hagiographiques ne s’effectuaient pas, à l’époque, de façon unilatérale, et, dans le cas de saint Maurice, la bilocation peut très bien avoir eu lieu d’Occident en Orient<sup>133</sup>.

Avouons que la thèse de van Berchem n’est pas crédible, car elle s’appuie sur trop de suppositions et ne se montre pas exempte de prévention en faveur de l’introduction de la version syrienne du martyre en Gaule. Suite aux arguments énoncés ci-dessus, il apparaît certain que le martyre de saint Maurice d’Apamée n’a strictement rien à voir avec celui de saint Maurice d’Agaune.

### *7. Autres détails du martyre*

D’autres points des *Passio* ont été analysés, discutés et contestés par la critique. Il n’entre pas dans mon propos de procéder à un examen approfondi des différentes versions de la *Passio* d’Eucherius. Je m’en tiens par conséquent à un simple renvoi aux auteurs et aux thèmes traités. Les détails du récit du martyre les plus étudiés jusqu’à présent ont

<sup>132</sup> Cf. supra p. 14–16.

<sup>133</sup> Pour tous ces arguments, voir BESSON, *Monasterium* p. 22–25, THEURILLAT, *L’abbaye de Saint-Maurice* p. 15, et DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 66–175.

trait aux décimations <sup>134</sup>, à l'épisode du vétéran Victor <sup>135</sup>, aux Thébains martyrisés ailleurs qu'à Agaune <sup>136</sup>, aux noms et aux grades des martyrs <sup>137</sup> ainsi qu'au style littéraire de la *Passio Acaunensium martyrum* <sup>138</sup>.

## 8. Conclusions

Lors de l'étude du martyr de saint Maurice et de ses compagnons, ainsi que de celle des *Passio*, on a trop souvent abusé du critère de vraisemblance. Si ce qui ne se révèle historiquement pas possible doit être exclu, ce qui s'avère possible ne doit pas être accepté comme ce qui a effectivement eu lieu. Pratiquement tous les auteurs cités dans ce chapitre ont confondu, parfois à plusieurs reprises, possible et réel ; il en résulte que l'on a fabriqué de toutes pièces des « preuves » qui n'en sont pas. D'autre part, on a aussi fait montre de trop de prévention contre l'historicité du martyr, par exemple en ne tenant pas compte de toutes les pièces du dossier hagiographique de saint Maurice <sup>139</sup>. L'attitude consistant à écarter certaines données pour mieux justifier une hypothèse ne se montre pas compatible avec une recherche scientifique, capable de rendre compte de l'ensemble des faits soumis à l'analyse. L'abus du critère de vraisemblance, ainsi que le parti pris outrancier et grossier ne peuvent conduire qu'à la polémique, et c'est bien ce dont furent victimes la plupart des études menées sur le martyr des Thébains. Dans le cas qui nous intéresse, l'ouvrage modéré de M. Besson <sup>140</sup> ne trouva d'écho qu'en la thèse de doctorat du chanoine J.-M. Theuril-

<sup>134</sup> Cf. VAN BERCHEM, *Le martyr* p. 25, et DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 283–287.

<sup>135</sup> Cf. VAN BERCHEM, *Le martyr* p. 42, et DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 194–196 et 295.

<sup>136</sup> Cf. LECLERCQ, *Maurice d'Agaune* p. 2715, et VAN BERCHEM, *Le martyr* p. 45–47.

<sup>137</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 241–272, et VAN BERCHEM, *Le martyr* p. 31–33.

<sup>138</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 21 et 23–24, DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 187 et 194–195, ainsi que VAN BERCHEM, *Le martyr* p. 25–27 et 51–54.

<sup>139</sup> Cf. surtout VAN BERCHEM, *Le martyr de la légion thébaine, essai sur la formation d'une légende*.

<sup>140</sup> *Monasterium Acaunense*.

lat <sup>141</sup>, qui la conclut en affirmant qu'Eucherius nous transmet, à travers sa *Passio*, la tradition de son temps sur l'existence du martyr.

Revenons aux événements eux-mêmes. Le fond du martyr perpétré à Agaune vers la fin du III<sup>e</sup> siècle présente, tel que rapporté par les *Passio* d'Eucherius et surtout d'X 2, un certain degré de vraisemblance. Néanmoins, l'existence de ce martyr, sur la base des documents connus et des études entreprises à ce jour, reste à démontrer.

Le cadre historique dans lequel prit place le martyr, s'il eut lieu, concorde certainement avec celui énoncé par X 2, à savoir le passage des Alpes par l'armée de Maximien pour aller combattre les Bagaudes. Rien ne s'oppose à admettre que dans ce cas, les origines du martyr résident dans le refus des Thébains de sacrifier aux idoles païennes.

Il est sûr que le récit du martyr de saint Maurice d'Apamée n'a rien à voir avec celui de saint Maurice d'Agaune. Même si certaines hypothèses ont avancé la possibilité, voire la certitude d'une bilocation du récit de l'événement, elles sont à ce point truffées de présupposés et de spéculations qu'elles se révèlent sans valeur scientifique aucune.

Nous avons vu que l'historicité du martyr d'Agaune est fonction de la valeur des *Passio* d'Eucherius et d'X 2. Compte tenu de l'erreur commise sur le cadre historique entourant le martyr, ainsi que des ornements littéraires contenus dans le texte, il faut considérer la *Passio Acaunensium martyrum* non comme une œuvre d'histoire au sens moderne du terme, mais comme ce que Delehay et Theurillat ont appelé un roman historique, c'est-à-dire un ouvrage hagiographique relevant du domaine littéraire. Il ne s'ensuit pas pour autant que l'auteur ait totalement inventé le fond du récit. J'ai montré ce qui distingue la *Passio* des légendes du V<sup>e</sup> siècle de type « *Gesta martyrum* ». Je pense qu'en dépit de tous les clichés hagiographiques qu'elle contient et de tous les détails imaginés sur le mode héroïque, la *Passio Acaunensium martyrum* énonce un certain nombre de faits dont la réalité historique n'est certes pas démontrée, mais à tout le moins possible.

Les mêmes remarques sont valables pour la version X 2. Reste, en plus, à prouver qu'X 2 date bien de la fin du V<sup>e</sup> ou du début du VI<sup>e</sup> siècle, et qu'elle reflète une autre tradition que celle recueillie par Eucherius.

<sup>141</sup> L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune.



En définitive, je crois que le débat sur l'existence du martyr des Thébains ne peut plus progresser, à moins qu'une nouvelle pièce à conviction ne vienne alimenter le dossier.

### III. LA RÉVÉLATION THÉODORIENNE DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE

La révélation de Théodore ne put exercer une influence religieuse que parce qu'elle eut lieu dans un pays romanisé, dont l'histoire ici esquissée permettra de cerner le contexte dans lequel elle se place.

#### 1. *Le Valais romanisé*

Après le passage des légions d'Auguste, en 31 av. J. C., qui soumit les quatre *civitates* valaisannes d'alors (Octodurum, Sedunum, Tarnaias ou Tarnadae et enfin celle des Viberi), le processus de romanisation s'accéléra au fur et à mesure de la consolidation de l'administration et de l'emprise de cette dernière sur le pays, ainsi que de l'extension du réseau routier, dont l'axe le plus important conduisant d'Italie en Gaule passait par le « *Mons Jovis* »<sup>142</sup>.

Si l'on connaît bien Octodure, étape naturelle pour marchands et voyageurs<sup>143</sup>, on ne sait presque rien d'Agaune. Petit poste de perception du *quadragesima Galliarum*<sup>144</sup> au nom d'origine celtique<sup>145</sup>, Agaune était inconnu des grands itinéraires, qui ne mentionnaient, entre Octodure et Penneloci (Villeneuve, au bord du Léman), que la localité de Tarnaiaae, identifiée aujourd'hui à Massongex<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Cf. BESSON, Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne et Sion et de leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI<sup>e</sup> siècle, Fribourg 1906, p. 1–2, ainsi que supra p. 20 note 89.

<sup>143</sup> Cf. F. WIBLE, Fouilles gallo-romaines de Martigny, in: Annales valaisannes, 2<sup>e</sup> série, 56 (1981) p. 89–106.

<sup>144</sup> Cf. P. COLLART, Inscriptions latines de St-Maurice, in: Zeitschrift f. schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte, 3 (1941) p. 6–7.

<sup>145</sup> Cf. VITA PATRUM JURENSIUM, MGH rer. Meroving. III p. 131.

<sup>146</sup> ITINERARIA ANTONINI, ed. O. Cuntz, Leipzig 1929, p. 53.

Après une longue période de domination romaine, le Valais tomba, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, sous le coup de la menace germanique. Les Alamans avaient envahi les Champs Décumates et les Francs avaient émigré vers la Gaule. Vers 400, l'empereur transféra sa résidence de Trèves à Arles, rendant ainsi manifeste le repli des Romains au sud des Alpes <sup>147</sup>.

## 2. *Le personnage de Théodore*

Il s'avère très difficile de se prononcer, de nos jours, sur l'état de christianisation du Valais à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Si la Gaule connaissait déjà, à ce moment, plusieurs diocèses et communautés chrétiennes <sup>148</sup>, on en est réduit à supposer que seuls quelques soldats, quelques marchands et peut-être un petit nombre de colons devaient traduire de façon tangible l'existence du christianisme en Valais. La plus ancienne trace de la présence d'un chrétien dans cette zone est constituée par une inscription latine, découverte à Sion, qui témoigne de la reconstruction d'un édifice, en 377, par le préteur Pontius Asclepiodotus <sup>149</sup>. Puis vient Théodore.

En fait, on ne sait presque rien de lui. Son origine demeure un mystère, bien que le nom même de Théodore paraisse indiquer une provenance grecque. L'existence de l'évêque d'Octodure est attestée par son intervention au concile d'Aquilée, convoqué en 381 par l'évêque de Milan Ambroise. Au cours de ce concile, Théodore prit la parole pour condamner Palladius, un évêque de confession arienne <sup>150</sup>. En 393, Théodore apposa sa signature au bas d'une lettre synodale rédigée lors du troisième concile de Milan et destinée au pape Siricius <sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Cf. L. BOEHM, *Geschichte Burgunds*, Stuttgart 1971, p. 32–40.

<sup>148</sup> Cf. FLICHE/MARTIN, *Histoire de l'Eglise* I, p. 390, II, p. 129–134, et III, p. 216–222.

<sup>149</sup> L'inscription comporte, à côté du nom du préteur, le monogramme du Christ : cf. *CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM*, ed. O. Hirschfeld, 12, Berlin 1888, p. 13. Voir également F. BLANKE, *Frühzeit des Christentums im Wallis*, in : *Volkshochschule Heft* 5, 10. Jhg, Zürich 1941, p. 136. – C. JÖRG, *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Helvetica I, Die Inschriften des Kantons Wallis bis 1300*, Freiburg 1977, Nr. 1, p. 35s.

<sup>150</sup> *GESTA CONCILII AQUILEJENSIS*, in : Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina* (PL) 16 (1880) p. 975 : « Theodorus episcopus Octodurensis dixit : \*Palladium qui Christum Deum verum coaeternum patri negavit, nec christianum hunc nec sacerdotem ullo modo censemus ».

<sup>151</sup> AMBROSIUS, *Epistola XLII*, in : Migne PL 16 (1880) p. 1177. Pour la datation du troisième concile de Milan, cf. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*. Paris 1933, p. 545, 546.

La date de l'intronisation de Théodore, le moment de son décès, le nom de son successeur, constituent autant de questions qui demeurent sans réponse. La *Passio Acaunensium martyrum* nous fournit le seul renseignement existant au sujet de l'évêque.

### 3. La révélation

« *At vero beatissimorum Acaunensium martyrum post multos passionis annos sancto Theodoro ejusdem loci episcopo revelata traduntur. In quorum honorem cum exstrueretur basilica, quae vastae nunc adjuncta rupi, uno tantum latere adclinis jacet* »<sup>152</sup>.

Tels sont les actes de Théodore que nous rapporte Eucherius. Son message suscite plusieurs questions, ayant trait à l'expression « *revelata traduntur* » et à sa signification linguistique et historique, à la « *basilica* » adossée au rocher, enfin et toujours à l'historicité du martyr.

#### 3.1. *Revelata traduntur*

##### 3.1.1. Nature du concept

En soi, « *revelare* » veut dire faire connaître une chose auparavant inconnue<sup>153</sup>. Tel qu'utilisé par le genre hagiographique, le terme de *revelatio* peut porter sur deux objets différents : ou bien sur l'histoire de la vie et surtout de la mort d'un martyr assez mal connu, dont on dispose du corps, ou bien, et il s'agit en l'occurrence de la grande majorité des cas, sur les restes d'un saint dont on connaît ou invente l'existence<sup>154</sup>.

Dans les sources en provenance de la fin de l'Antiquité, « *translatio* » désigne la cérémonie officielle comprenant le transfert des restes du martyr de leur tombe d'origine et leur déposition dans un caveau ou un sarcophage, construits dans une église elle-même très souvent située à l'extérieur des limites d'une agglomération<sup>155</sup>. Quant à la « *revelatio* », elle qualifie plus rarement, dans les sources, le processus groupant

<sup>152</sup> PASSIO ACAUNENSIIUM MARTYRUM, MGH rer. Meroving. III p. 38.

<sup>153</sup> Cf. CH. LEWIS/CH. SHORT, A Latin Dictionary, Oxford 1960, p. 1589, sous *revelare*.

<sup>154</sup> Cf. BESSON, Recherches sur les origines p. 16–17.

<sup>155</sup> Cf. H. LECLERCQ, Translations, in: DACL 15/2 (1953), p. 2695–2699.

l'« *inventio* », c'est-à-dire le fait de ramener à la lumière du jour des ossements, la translation et la déposition, pour faire plus souvent allusion aux moyens naturels ou à l'intervention d'un être supérieur, qui ont permis l'invention en en indiquant l'objet et sa situation géographique <sup>156</sup>. En d'autres termes, l'invention porte sur des reliques, alors que la révélation a pour objet la découverte en soi.

Que veut dire le « *revelata traduntur* » d'Eucherius ? La révélation a-t-elle été surnaturelle, ou l'invention fut-elle plutôt le résultat de recherches ? Pour tenter de le comprendre, et en l'absence de tout renseignement complémentaire aux données d'Eucherius, il faut examiner la révélation théodorienne à la lumière des phénomènes analogues de la même époque.

### 3.1.2. Les révélations ambrosiennes

La révélation de Gervasius et Protasius en 386, par saint Ambroise de Milan, passe pour être la première de ce type en Occident. Saint Augustin, qui eut plus tard l'occasion d'assister aux fêtes organisées en l'honneur des deux martyrs retrouvés, nous livre son témoignage en ces termes : « *Tunc memorato antistiti tuo Domine per visum aperuisti quo loco laterent martyrum corpora Protasi et Gervasi, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui reconderas* »<sup>157</sup>. Pour lui, l'intervention divine se manifesta à deux reprises : les corps furent révélés à saint Ambroise à travers une vision ; leur découverte entraîna la guérison d'un aveugle <sup>158</sup>. Saint Ambroise lui-même a fait part de cette révélation à sa sœur. Dans sa lettre, qui constitue en quelque sorte le procès-verbal officiel de la révélation, l'évêque explique comment, lors de la dédicace d'une basilique cimitériale, le peuple fut saisi d'un grand désir de trouver des reliques, comment lui-même, par une sorte de pressentiment, ordonna de creuser devant le caveau des saints Felix et Nabor, et comment on mit à jour les corps intacts de Gervasius et Protasius <sup>159</sup>. Au cours de la

<sup>156</sup> Cf. BESSON, *Monasterium* p. 26.

<sup>157</sup> Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. P. de Labriolle, Paris 1969, IX/7, p. 221.

<sup>158</sup> Dans son *De Civitate Dei*, XXII/8, ed. B. Dombart et A. Kalb, Bruges 1960, p. 560, composé entre 413 et 426, AUGUSTINUS déclare encore : « ... corpora et penitus nescirentur, episcopo Ambrosio per somnium revelata reperta sunt ; ubi caecus ille depulsis veteribus tenebris diem vidit ».

<sup>159</sup> AMBROSIUS, *Epistola* 22, in : Migne PL 16 (1880) p. 1062–1064 : « ... scias etiam sanctos martyres a nobis repertos. Nam cum ego basilicam dedicassem, multi tamquam uno ore interpellare coeperunt dicentes : Sicut Romanam basilicam dedices. Respondi : Faciam, si martyrum reliquias invenero. Statimque subiit veluti cujusdam ardor praesagii.

cérémonie de leur translation à la basilique ambrosienne, un aveugle recouvra la vue <sup>160</sup>.

Qu'en est-il exactement du « *veluti cujusdam ardor praesagii* » qui soutend la volonté de recherche? L'affirmation « *Quid multa? Dominus gratiam dedit* » semble mettre en corrélation le pressentiment avec une révélation divine <sup>161</sup>. Mais si, par hypothèse, on exclut l'intervention divine, et comme il faut également exclure toute recherche dirigée par des renseignements relatifs à l'endroit où gisaient les deux martyrs <sup>162</sup>, la révélation d'Ambroise tient-elle alors d'une mise en scène ou d'une tricherie, de ce que l'on pourrait appeler un mensonge pieux?

Je ne suis pas habilité à en juger. Il convient tout de même de relever qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'essor du culte des martyrs et, par extension, de leur révélation, dépendit de deux phénomènes. D'un côté en effet, dès l'époque constantinienne, l'image que l'on se faisait du martyr comme d'un imitateur du Christ, ayant témoigné de sa foi au prix de sa vie, subit une transformation, ou, pour mieux dire, une accentuation: le martyr devint un intercesseur entre les croyants et Dieu, un protecteur aussi bien des individus que des communautés qui le choisissaient comme patron. L'intérêt que l'on portait au martyr et à ses reliques s'accrut au fur et à mesure que se répandit la foi en la puissance et les effets de son intercession; posséder des reliques équivalait, pour une Eglise ou une communauté, à détenir l'assurance d'être protégée par le saint <sup>163</sup>. Et cette garantie, on chercha bien souvent à se la procurer en « découvrant » des reliques purement imaginaires.

D'autre part, l'Eglise d'Occident, et plus spécialement celle d'Italie du Nord, se trouvait à la fin du IV<sup>e</sup> siècle en pleine phase missionnaire.

Quid multa? Dominus gratiam dedit: formidantibus etiam clericis, jussi eruderari terram eo loci, qui est ante cancellos sanctorum Felicis atque Naboris. Inveni signa convenientia: adhibitis etiam quibus per nos manus imponenda foret, sic sancti martyres eminere coeperunt; ut ... arriperetur urna, et sterneretur prona ... Invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat. Ossa omnia integra, sanguinis plurimum ».

<sup>160</sup> AMBROSIUS, Epistola 22, PL 16 (1880) p. 1063: «Sequenti die transtulimus ea in basilicam ... Dum transferimus, caecus salvatus est ».

<sup>161</sup> AMBROSIUS, Epistola p. 1063–1064: «... Deus qui latentes sub ignobili cespite reliquias sanctorum martyrum suae Ecclesiae revelavit ».

<sup>162</sup> Cf. B. KOETTING, Gervasius und Protasius, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) 4 (1960) p. 765.

<sup>163</sup> Dans notre cas, voir AMBROSIUS, Epistola 22 p. 1065, où l'évêque fait mention des nombreux croyants venus s'assurer la protection des nouveaux saints. Sur la signification des reliques et leur rôle dans la piété populaire, cf. A. VAUCHEZ, Religion et société dans l'Occident médiéval, Torino 1980.

Le principal vecteur de l'idée de mission et des activités qui en découlent était l'évêque local. A lui revenait le soin d'organiser, de diriger et de coordonner les différentes missions dans les régions relevant de son ministère <sup>164</sup>. L'on connaît l'activité déployée par saint Ambroise en la matière, non seulement dans l'Italie du Nord, mais aussi à Milan même, où il dut faire face à l'hérésie arienne. Or les révélations de martyrs participèrent intégralement de l'idée de mission, dans la mesure où elles confirmaient la protection divine sous laquelle on croyait être placé, dans la mesure aussi où l'accroissement de martyrs dont on possédait des reliques augmentait d'autant le nombre de miracles racontés dans le peuple et susceptibles de convaincre hérétiques et païens de la vérité de la foi catholique. « Découvrir » des reliques, c'était par conséquent aussi bien contribuer à consolider la foi là où elle se trouvait – souvent faiblement – établie que là où il fallait encore attirer les masses au baptême <sup>165</sup>.

Pour en revenir à saint Ambroise, le pressentiment qu'il éprouva juste avant sa découverte paraît assez mal défini. De fait, Ambroise ne s'en tint pas à la découverte des saints Gervasius et Protasius. En 393, l'évêque de Milan découvrit à Bologne les corps des saints Vital et Agricola, sans que pour autant nous possédions des précisions sur la nature de sa *revelatio* <sup>166</sup>. En 395, Ambroise découvrit encore les restes des saints Nazarius et Celsius à Milan <sup>167</sup>. A propos de Celsius, Paulinus donne à croire que la révélation d'un martyr constituait le signe d'une

<sup>164</sup> Cf. K. BAU, Märtyrer- und Heiligenkult, in: Handbuch der Kirchengeschichte II/1, Freiburg 1973, p. 334–335, de même que E. EWIG, Fragen der Missionsmethode, in: Handbuch der Kirchengeschichte, II/1 p. 220–221.

<sup>165</sup> Le sermon que saint Ambroise adressa au peuple de Milan à l'occasion de la révélation de Gervasius et Protasius illustre bien cette connotation attachée à la découverte des reliques: cf. Epistola 22 p. 1064–1065: « Gratias tibi, Domine Jesu, quod hoc tempore tales nobis sanctorum martyrum spiritus excitasti, quo Ecclesia tua praesidia majora desiderat. Hos ego acquisivi, plebs sancta, qui prosint omnibus, nemini noceant... ». Plus loin, Ambroise se félicite d'avoir trouvé des protecteurs pour la cause qu'il défend contre les Ariens et les dispositions que la cour impériale voulait prendre contre le catholicisme à Milan: cf. Epistola 22, p. 1067–1069.

<sup>166</sup> AMBROSIUS, Exhortatio Virginitatis I/1, in: Migne PL 16 (1880) p. 351–353: « Sepulti autem erant in Judaeorum solo, inter ipsorum sepulchra ... Illic igitur martyris exuvias requirebamus, tanquam inter spinas rosam legentes ».

<sup>167</sup> PAULINUS, Vita S. Ambrosii, in: Migne, PL 14 (1882) p. 40–41: « Quo in tempore sancti Nazaris martyris corpus quod erat in horto positum extra civitatem levatum ad basilicam ... transtulit ... hoc cerat signum revelati corporis martyris, si sanctus Sacerdos ad locum quem numquam ante fuerat, oratum isset ».

grâce dévolue à Ambroise lorsque ce dernier priait dans un endroit auparavant inconnu de lui <sup>168</sup>.

Au terme de ce trop bref examen des découvertes ambrosiennes, les conclusions à en tirer doivent se limiter aux trois révélations, entendues comme les phases précédant l'invention, ainsi qu'au processus des découvertes. Dans les trois cas, nulle mention n'est faite de renseignements ayant dirigé les recherches. A moins d'avoir été imaginées par saint Ambroise, les révélations ne s'expliquent que par une intervention divine.

La part de celle-ci est difficile à distinguer de la mise en scène pour trois raisons. D'abord, les fouilles furent toutes entreprises sur des sols cimetériaux – devant le caveau funéraire de Felix et Nabor sis dans une basilique cimetériale, dans un cimetière juif, enfin dans un « jardin » qui ressemble fort à un cimetière puisqu'il contient des sépulcres <sup>169</sup>. Ambroise n'a donc pas agi tout à fait au hasard. Ensuite, rien n'indiquait la présence de martyrs à l'endroit où on les découvrit, sinon justement une éventuelle intervention surnaturelle. Enfin, la biographie et l'histoire du supplice de tous ces martyrs, tout comme leurs noms, n'étaient connus de personne avant qu'Ambroise n'en fasse état <sup>170</sup>. S'il s'avère difficile pour un historien de rendre compte d'une série de phénomènes touchant à la foi et au surnaturel, rien n'exclut, dans le cas présent, qu'Ambroise ait conçu les révélations comme des expédients pour lutter non seulement contre le paganisme, mais surtout contre l'arianisme dont Milan était, avec Ravenne, l'un des principaux foyers en Italie du Nord. Ce n'est peut-être pas un hasard si la révélation de Gervasius et Protasius eut lieu à une période où l'exercice du sacerdoce d'Ambroise était menacé par les mauvaises dispositions de la cour impériale à son égard <sup>171</sup>, si celle de Vital et d'Agricola intervint lorsque de nombreuses

<sup>168</sup> Cf. note précédente.

<sup>169</sup> PAULINUS, *Vita S. Ambrosii* p. 41 : « Vidimus autem in sepulcro, quo jacebat corpus martyris... ».

<sup>170</sup> Sur Gervasius et Protasius, cf. A. RIMOLDI, *Gervasio e Protasio*, in: *Bibliotheca Sanctorum* (BSS) 6 (1965) p. 29 : « Le notizie più antiche sui santi risalgono al 386, anno della invenzione dei loro corpi a Milano ad opera di s. Ambrogio ». – Sur Vital et Agricola, cf. G. GORDINI, *Vitale e Agricola*, in: BSS 12 (1969) p. 1225–122 ; J. KIRSCH, *Vitalis und Agricola*, in: LThK 10 (1965) p. 821. – Sur Nazarius et Celsus, cf. A. AMORE, *Nazario e Celso*, in: BSS 9 (1967) p. 780 : « Chi fossero i due santi e quando siano morti è impossibile precisare ; non lo sapevano nemmeno al tempo della invenzione ». Cf. aussi J. BAUR, *Nazarius und Celsus*, in: LThK 7 (1962) p. 853.

<sup>171</sup> Cf. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, p. 164.

apostasies, encouragées par l'Etat, décimaient les rangs des Eglises italiennes <sup>172</sup>, et si enfin la révélation de Nazarius et de Celsus renforça à ce point l'autorité d'Ambroise que de nombreux catéchumènes se pressèrent au baptême <sup>173</sup>.

### 3.1.3. Agaune

La révélation théodorienne est à peu près contemporaine de celles d'Ambroise. Impossible de ne pas conclure à un rapport direct entre elles, puisque les découvertes de l'évêque de Milan constituèrent une nouveauté absolue en Occident. Du reste, les liens unissant Théodore à Ambroise devaient être assez étroits, puisque probablement d'ordre hiérarchique. Le fait qu'Ambroise ait en effet installé plusieurs évêques dans les cités du pied des Alpes, notamment à Como, Novarra, Ivrea et Aosta <sup>174</sup>, donne à penser que l'évêché d'Octodure fut une création ambrosienne. A Aquilée en 381, Théodore ne faisait pas partie de la légation des Gaules, et en 393, aucun évêque des Gaules ne participa au troisième concile de Milan, alors que Théodore, lui, y prit part <sup>175</sup>. Octodure n'avait donc, du point de vue de la hiérarchie ecclésiastique, probablement rien à voir avec la Gaule, mais dépendait plutôt de Milan <sup>176</sup>. La participation de Théodore au concile de Milan implique que l'évêque d'Octodure dut prendre acte des révélations ambrosiennes au plus tard en 393. Dans quelle mesure subit-il leur influence ?

Malgré la pauvreté des renseignements livrés par Eucherius, il est facile de s'apercevoir que le processus de la révélation théodorienne sort tout droit du moule ambrosien. Comme Théodore « découvrit » les martyrs d'Agaune et fit ériger une « basilique » en leur honneur, le schéma invention–translation–déposition (en l'occurrence après la construction de la basilique) a été assurément respecté <sup>177</sup>. Mais la question essentielle demeure celle de la nature de la révélation : intervention divine, renseignements ayant conduit à des fouilles ou supercherie ?

<sup>172</sup> Les défections touchaient même le clergé : cf. PALANQUE, *Saint Ambroise* p. 283–284.

<sup>173</sup> Cf. PALANQUE, *Saint Ambroise* p. 396–397.

<sup>174</sup> Cf. FLICHE/MARTIN, *Histoire de l'Eglise* I p. 473–474.

<sup>175</sup> Pour Aquilée, voir les signatures au bas des actes, *GESTA CONCILII AQUILEJENSIS*, PL 16 p. 979. Pour Milan, cf. AMBROSIUS, *Epistola* 42, in : Migne PL 16 (1880) p. 1177.

<sup>176</sup> Il n'existe pas encore d'unanimité sur la dépendance d'Octodure par rapport à Milan : cf. P. AEBISCHER, *La christianisation du Valais à la lumière de quelques faits linguistiques*, in : *Vallesia* 17 (1962) p. 171–206.

<sup>177</sup> Sur la nature de la basilique, cf. *infra* p. 43–44.



Rien n'autorise à croire à une intervention divine ayant guidé Théodore dans son entreprise. Il est d'ailleurs frappant de relever que même dans les versions tardives de la *Passio Acaunensium martyrum*, les interpolateurs n'ont jamais brodé d'apparitions ou de visions sur le « *revelata traduntur* » originel, alors que ce fut le propre de nombreux ouvrages hagiographiques du haut Moyen Âge que d'imaginer que Dieu avait expressément révélé l'endroit où reposaient les restes du martyr concerné.

Une supercherie de la part de Théodore peut se concevoir en tant qu'elle aurait très bien pu avoir été motivée par le désir d'imiter les antécédents milanais, mêlé à la volonté de contribuer, par un coup d'éclat, à donner une impulsion décisive à la christianisation d'un pays peuplé en grande partie de païens. Mais outre l'absence totale d'indices capables d'étayer ce qui ne demeure qu'une hypothèse<sup>178</sup>, les multiples concordances du fond d'un récit que Théodore aurait dû, en cas de tromperie, imaginer, avec des faits (la présence de Thébains chrétiens à Agaune au temps de Maximien, un refus d'ordre et une punition exemplaire) dont nous avons vu plus haut qu'ils sont historiquement possibles, paraissent faire obstacle à l'imposture totale. Théodore, que, je le rappelle, Euchérius tient pour la source du récit du martyr d'Agaune, aura certainement modelé ce même récit; il peut en avoir accentué certains traits à des fins religieuses. Mais un nombre déterminé d'éléments de ce récit, que je nommerai contenu fondamental, peuvent très bien avoir été communiqués à Théodore par des indigènes.

La critique a sans doute beaucoup trop abusé de ce qu'elle a pris coutume d'appeler la « tradition orale » en tant que vecteur du récit du martyr jusqu'à Théodore. J'en veux pour preuve les élucubrations gratuites de L. Dupraz, selon lesquelles plusieurs témoins se seraient trouvés sur les lieux du drame; la grande simplicité de ces témoins directs les aurait mis à l'abri de toute déformation ou amplification du récit<sup>179</sup>.

Rien d'extraordinaire dans la présence de témoins lors du massacre d'Agaune. Reste à savoir qui et combien ils furent. Ce à quoi ils avaient assisté s'est transmis à travers les trois ou quatre générations qui les séparent de Théodore, et l'évêque en a sûrement eu connaissance. Mais

<sup>178</sup> L'existence d'un cimetière gallo-romain, sur lequel Théodore aurait, selon E. Egli et B. Krusch (cf. notes 72 et 73) effectué des fouilles, n'a jamais été démontrée et ne repose en fait que sur de simples conjectures.

<sup>179</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 107–108.

vouloir déterminer le contenu, ou même les éléments historiquement exacts, de cette tradition orale relève purement et simplement de la devinette. A plus forte raison ne peut-on savoir ce qu'apprit Théodore et dans quelle mesure il modifia ou compléta un éventuel récit qui lui aurait été communiqué. Il s'avère difficile, compte tenu de l'état d'acculturation peu avancé qui caractérise les habitants de la Civitas Valensium des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, d'admettre que les renseignements communiqués à Théodore purent porter sur autre chose que sur l'existence d'un massacre – aux proportions nettement exagérées – vieux de quatre générations, sur l'endroit où l'on enterra les corps des victimes et, peut-être, sur la confession chrétienne de celles-ci.

Avancer une conclusion sur ce que fut la révélation théodorienne revient forcément à ne pouvoir émettre qu'une hypothèse, dont le fondement ne peut participer que de la vraisemblance ou de la possibilité. A mon sens, et j'insiste sur le caractère hypothétique de cette affirmation, la révélation de Théodore ne constitue pas, en soi, le fruit d'une imposture, dans la mesure où les corps révélés peuvent bien avoir été ceux de soldats massacrés à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Si l'imposture théodorienne avait été totale, il semble que l'évêque d'Octodure, et après lui Eucherius, se seraient réfugiés derrière une vision ou une intervention surnaturelle pour justifier la découverte des corps. L'invention des restes des soldats thébains résulta vraisemblablement d'un certain nombre de renseignements, mêlant récit historique et amplifications imaginaires, qui avaient trait à l'identité des victimes et au lieu de leurs tombes. Pour le reste, tenter d'en savoir plus me paraît fortement illusoire. Pour en finir avec l'historicité du martyre, je dirai que le fait en soi est possible, mais demeure non démontré. Quant aux conditions du martyre et à ses éléments constitutifs, ils ne sont certainement pas parvenus tels quels à Théodore, et encore moins à Eucherius; le nombre élevé de témoins et de générations ayant pu transmettre un récit plus ou moins objectif des faits interdit de croire au maintien dans son état originel de ce même récit.

### *3.2. Basilica et canonisation*

Les fouilles archéologiques entreprises à St-Maurice de 1944 à 1946 ont fait apparaître, dans la cour sise entre la falaise rocheuse et l'édifice abbatial actuel, les substructures d'un quadrilatère en lequel le directeur

des fouilles a identifié les fondements de la basilique de Théodore <sup>180</sup>. Les fouilles ont également montré que la bâtisse décrite par Eucherius se composait en fait de la basilique de Théodore et d'une nouvelle église, datant du début du V<sup>e</sup> siècle, annexée au bâtiment primitif. Cette nouvelle basilique, à laquelle la construction théodorienne servait d'avant-nef, était appuyée au rocher, dans lequel on voit encore quatre entailles destinées à recevoir les poutres de la toiture <sup>181</sup>.

Le mot « *basilica* » fut couramment utilisé par les auteurs chrétiens dès le début du IV<sup>e</sup> siècle. Outre de grands édifices oblongs et élevés, le mot désignait aussi des édifices de moindre importance, comme des cellae ou des oratoires funéraires. Pour la Gaule, les auteurs font état de ces basiliques comme de bâtisses toujours situées hors de l'enceinte des villes, ce qui confirme leur nature funéraire, puisque les lois impériales interdisaient l'inhumation de défunts dans les limites d'une agglomération <sup>182</sup>.

La construction d'une chapelle funéraire par Théodore entraîna inévitablement la translation des ossements et leur déposition dans les nouveaux caveaux. Nous ne savons rien de ces deux opérations; il est peu probable qu'elles donnèrent lieu à une fastueuse cérémonie, comme ce fut le cas trois quarts de siècle plus tard pour les reliques de saint Innocent <sup>183</sup>. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, seuls des saints retrouvés dans une métropole comme Milan avaient droit à une translation effectuée en grande pompe, du fait du concours de la population et aussi de nombreux chrétiens. Théodore n'avait pas de masse populaire à qui s'adresser.

Que signifie le 22 septembre, fête de saint Maurice, lors de laquelle on lisait la *Passio* à l'office célébré dans la basilique? Outre qu'il s'avère pratiquement impensable que la date du martyre d'Agaune ait été conservée jusqu'au temps de Théodore, les autorités ecclésiastiques avaient pour habitude d'inscrire aux martyrologes ou calendriers d'Eglise le jour

<sup>180</sup> Cf. L. BLONDEL, Les basiliques d'Agaune, in: *Vallesia* 3 (1948) p. 19: « Il n'est pas douteux que ce rectangle est le reste de la première chapelle édifiée par Théodore avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle... ».

<sup>181</sup> Cf. BLONDEL, Les basiliques p. 20–21.

<sup>182</sup> Cf. H. LELCLERCQ, Basilique, in: *DACL* 2/1, Paris 1925, p. 532–546, ainsi que A. GRABAR, *Martyrium*, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, London 1972<sup>2</sup>, p. 426–444 et 487–524.

<sup>183</sup> Cf. supra note 25.

de la déposition des martyrs <sup>184</sup>, et aucune raison ne pousse à croire qu'il en soit allé différemment à Agaune. On peut donc tenir pour assuré que le 22 septembre se rapporte bien au jour de la déposition de Maurice et de ses compagnons dans la nouvelle basilique.

J'ai montré plus haut que l'inscription des martyrs d'Agaune au martyrologe hiéronymien date probablement d'avant 430–435 <sup>185</sup>. Or cette inscription ne put se faire que par le biais d'un calendrier local ; le compilateur italien du début du V<sup>e</sup> siècle ne recensait en effet que des documents écrits. Eut-il sous les yeux l'exemplaire d'un éventuel calendrier de l'Eglise d'Octodure, dont la création remonterait à Théodore ? Il ne faut pas l'exclure, encore que l'Eglise d'Octodure ait peut-être été de trop peu d'importance à la fin du IV<sup>e</sup> siècle pour posséder son propre calendrier, et que dans ce cas, saint Maurice et ses compagnons auraient été inscrits au hiéronymien via le calendrier de l'Eglise de Milan, dont dépendait Octodure. Quoi qu'il en soit, aucune certitude n'existe à ce sujet.

Le fait d'avoir été des martyrs, ou du moins d'avoir été pris pour tels au plus tard par Théodore, conférait par là-même aux Thébains le statut de saints. A la fin de l'Antiquité et jusque tard dans le Moyen Age, il n'existait pas de processus de canonisation, ni d'instance curiale chargée de procéder, comme aujourd'hui, à des enquêtes et à des recommandations. La canonisation ne résultait pas d'un décret pontifical, mais dans l'immense majorité des cas de la décision de l'évêque ; une révélation en constituait le meilleur fondement, et l'inscription des nouveaux saints dans un calendrier équivalait à instituer leur fête et confirmait la valeur canonique de tout le procédé <sup>186</sup>. Le terme de canonisation n'est du reste pas pertinent pour désigner l'attribution du statut de saint au cours du premier Moyen Age. Révélation et inscription au calendrier rendent parfaitement compte de ce qui, de nos jours, résulte d'une longue démarche. Par conséquent, les Thébains furent assurément « canonisés » par Théodore.

<sup>184</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Cinq leçons* p. 42–74, et *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912 p. 34 et 50–52.

<sup>185</sup> Cf. *supra* p. 15–16.

<sup>186</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus*, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité, Bruxelles 1954<sup>2</sup> p. 163–164. Voir aussi H. HOLZBAUER, *Mittelalterliche Heiligenverehrung*, in: *Eichstätter Studien, Neue Folge* 5 (1972) p. 33–36.

#### 4. *Conclusions*

La révélation théodorienne, dans son ensemble, constitue le fait institutionnel premier du culte de saint Maurice. Sans Théodore, pas de martyrs d'Agaune, pas de culte possible. Mais s'il faut reconnaître à la révélation son rôle primordial, il ne s'agit pas d'en faire un justificatif de l'historicité du martyr. Je ne vois personnellement aucune corrélation nécessaire entre l'historicité du fait institutionnel – la révélation ou « canonisation » – et celle du martyr et des martyrs. Si l'on s'obstine, à l'instar de L. Dupraz<sup>187</sup>, à faire dépendre celle-ci de celle-là, ce ne peut être que par une croyance aveugle en la bonne foi et la probité de Théodore, croyance que je trouve incompatible avec une prise en compte des seuls faits ou avec une étude sérieuse du problème. La révélation théodorienne, doublée d'une probable inscription des nouveaux saints dans un calendrier, ne démontre nullement la réalité historique du massacre d'Agaune et de ses protagonistes.

<sup>187</sup> Cf. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice* p. 124 et 185.