

# QU'EST-CE QU'UN SAINT ? L'ECLAIRAGE TARDO-ANTIQUE

Michel FAUQUIER

Conférence donnée dans le cadre du cycle des classes préparatoires littéraires  
nantaises de l'enseignement catholique le 19 novembre 2014



Boucle en ivoire et ceinturon en cuir ayant appartenu à saint Césaire d'Arles  
(Musée départemental d'Arles antique)

Dans l'opinion, la sainteté est pour ainsi dire assimilée à la procédure tardivement et progressivement mise en place pour la reconnaître officiellement à l'échelle de l'Église universelle, entre 993 et 1234<sup>1</sup>. La même opinion estime généralement que pendant le premier millénaire de l'histoire de l'Église, la sainteté procédait d'une *uox populi* toujours évoquée mais jamais définie. Il ne s'agit pas ici de traiter de cette question, beaucoup trop technique et trop vaste, mais à partir de l'étude des *Vitae sancti* gauloises des IV<sup>ème</sup>-VI<sup>ème</sup> siècles, de comprendre ce que l'on entendait par « sainteté » en ces temps où elle ne répondait pas à des critères précis reconnus par une procédure fixe.

Pour cela nous verrons dans un premier temps le sens et la portée du mot « saint » depuis les origines du christianisme, avant de voir par la suite quelles furent les étapes décisives dans l'élaboration de la vision de la sainteté qui devait s'imposer à partir de la fin de l'Antiquité.

Nous verrons ainsi que les débats autour de la sainteté s'insèrent alors dans ceux, plus larges, concernant la destinée humaine et — loin de dessiner la figure d'hommes si exceptionnels qu'il aurait été vain de vouloir les imiter ou même simplement de les suivre —, rappellent le projet de Salut que Dieu a pour tout homme. Ce faisant, les auteurs

---

<sup>1</sup> C'est André Vauchez qui en a établi les étapes (*La sainteté en Occident...*, *op. cit.*) : la première fut la proclamation comme saint de l'évêque Ulrich d'Augsbourg, mort en 973, par le pape Jean XV, à Rome, en 993, première intervention pontificale de ce genre hors d'Italie : c'est l'occasion de la première bulle de canonisation, mais sans qu'il s'agisse « à proprement parler d'une innovation juridique » (*ibid.*, p. 25). Deuxième étape, le premier usage du verbe « *canonizare* » au début du XI<sup>ème</sup> siècle, dans une lettre du pape Benoît VIII au comte de Mantoue, pour ratifier le culte d'un ermite mort en 1016, Siméon de Padolirone, ainsi reconnu officiellement saint : si la reconnaissance pontificale commençait à être recherchée elle n'était encore nullement nécessaire. Troisième étape, le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), durant lequel la sainteté du souverain pontife devait être exaltée — faut-il le rappeler ? en pleine lutte du Sacerdoce et de l'Empire — à la fois par la décision du synode du Latran de 1078 de célébrer la mémoire des papes réputés saints dans les basiliques romaines, et par l'insistance de Grégoire VII à rappeler la sainteté de ses prédécesseurs dans le but d'affirmer la *diuina potestas* liée à la fonction face aux prétentions séculières. Quatrième étape, le pontificat d'Eugène III (1145-1153), lequel prononce des canonisations en dehors des conciles ou synodes, les cardinaux remplaçant désormais les évêques dans la consultation préalable. Cinquième étape, la lettre *Æterna et incommutabilis*, d'Alexandre III au roi de Suède Kol, en 1171/1172, par laquelle le pape interdit le culte du roi Eric, au titre qu'il est mort en état d'ébriété. Le bref *Audiuimus* portant cette interdiction étant insérée en 1234 dans les Décrétales. réserve pontificale en matière de canonisation. Entre temps, une sixième étape avait été franchie avec la bulle de canonisation de sainte Cunégonde, en 1200, qui affirmait la réserve pontificale en matière de canonisation comme un fait établi, en lien avec la *plenitudo potestatis* du souverain pontife. Septième étape, le canon 62 du IV<sup>ème</sup> concile du Latran, en 1215, qui interdit de vénérer des reliques « *de nouo inuentas* » sans l'autorisation du « *princeps* », terme qui désigne alors le pape de façon incontestable, l'interdiction portée par le texte permettant au pape de bloquer tout processus en vue de la reconnaissance de la sainteté. Huitième étape enfin, en 1234, la disparition de fait des canonisations épiscopales, le Saint-Siège, pour lequel « *le culte des saints demeurait et demeura longtemps [...] un domaine marginal [...], s'accommoda[nt] finalement assez bien de cette situation* » (*ibid.*, p. 30 ; 37), le premier procès de canonisation à « *atteindre la forme classique appelée à se maintenir jusqu'à la fin du Moyen âge* » (*ibid.*, p. 58) étant celui de Philippe de Bourges (†1261), mené de 1265 à 1266 et qui n'aboutit d'ailleurs pas.

chrétiens de la fin l'Antiquité contribuèrent à jeter les fondements de la vision de la sainteté que l'Eglise universelle devait consacrer quelques siècles plus tard.

## I : SENS ET PORTEE D'UN MOT

### Dieu seul est saint

Au sens strict il n'y a de sainteté que de Dieu : ce que l'on appelle « sainteté », quand à l'applique à l'homme, n'est que le reflet de la sainteté divine ou, mieux, la marque qu'elle imprime en ceux qui laissent opérer en eux la grâce divine. Le latin *sanctus* à partir duquel nous avons forgé notre mot « saint » est un substantif dérivé du verbe *sancio* lequel signifie « consacrer », c'est-à-dire « mettre à part » ou « vouer à une puissance. » A *sanctus* est donc attachée l'idée d'intouchabilité ou d'interdit, dont l'homme est comptable de toute transgression : ainsi, Cicéron réclame-t-il « *plebes quos pro se contra uim auxilii ergo decem creassit, tribuni eius sunt* [...] *sanctique sunt* »<sup>2</sup>. Mais, comme le fit remarquer avec justesse le R. P. Hippolyte Delehaye<sup>3</sup> « le "renom de sainteté" n'implique pas nécessairement, chez les Romains, quelque relation distincte de l'homme avec la divinité »<sup>4</sup>.

Dans la *Vulgate*, *sanctus* fut choisi par saint Jérôme pour transcrire le grec *ἅγιος* lui-même choisi par la *Septante* pour transcrire l'hébreu *qôdêš* qui dériverait d'un verbe signifiant « couper » ou « séparer »<sup>5</sup>. Si dans les trois langues l'idée de coupure est bien présente, elle ne revêt pas la même chose, car dans la tradition antique la coupure entre le sacré et le profane est inconnue et ce n'est donc pas celle-ci qu'elle signifie, mais seulement l'idée que ce qui est divin n'est pas de même nature que ce qui est humain<sup>6</sup>. Dans la *Bible*, il s'agit par contre d'une véritable coupure, mais qui opère selon des modalités radicalement différentes selon que l'on est juif ou chrétien : si l'un et l'autre s'accordent sur le fait que Dieu ne se donne pas à voir aux hommes sur cette terre<sup>7</sup>, pour le second l'Incarnation

---

<sup>2</sup> « Que le peuple ait les dix tribuns qu'il s'est créés pour le secourir contre la violence [...] et qu'ils soient inviolables » (*De legibus*, 3, 9).

<sup>3</sup> 1859-1941 : hagiographe, membre de la société des Bollandistes.

<sup>4</sup> *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>5</sup> *Vocabulaire de Théologie Biblique*, XAVIER LEON-DUFOUR et alii éd., 6<sup>ème</sup> éd., Le Cerf, Paris, 1988, p. 1178.

<sup>6</sup> MICHEL FAUQUIER & JEAN-LUC VILLETTE, *La vie religieuse dans les cités grecques...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>7</sup> « Nul ne peut voir Dieu sans mourir » (*Ex.*, 33, 20).

a permis de le voir dès cette terre en son humanité, le chrétien ayant par ailleurs reçu la promesse qu'au Ciel il verrait Dieu tel qu'Il est<sup>8</sup>.

### La marque d'une prédestination

Le saint au sens chrétien est donc celui qui est appelé à voir Dieu en son essence, c'est-à-dire en sa sainteté, l'enfer étant par contraste le lieu de la privation de la vision de Dieu. Pour cette raison, les chrétiens ont tout naturellement cherché à comprendre qui pouvait être appelé « saint. » Dans l'esprit commun, que les chrétiens partageaient sur ce point, il était évident que cela ne pouvait procéder que d'un choix divin et non pas humain mais, contre l'esprit commun, les chrétiens ont perçu que ce choix était large et non pas restreint : le Christ enseigne en effet que le « *Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu* »<sup>9</sup> et n'est « *pas venu juger le monde mais le sauver* »<sup>10</sup>. L'ampleur inouïe du prix payé pour ce Salut (la Passion du Christ) indiquait par elle-même que le projet de Dieu était aux dimensions de l'humanité dans sa totalité et non pour quelques élus.

Les saints, ainsi compris, ne sont donc pas des personnes se distinguant des autres par leur valeur personnelle, mais la foule des hommes sauvés par le Christ, convoqués à la sainteté de Dieu, au partage de laquelle ils ont été prédestinés par Lui. C'est pourquoi saint Paul salue les chrétiens par l'expression « *κλητοὶ ἅγιοι* »<sup>11</sup> c'est-à-dire « *les saints appelés* », et saint Augustin rappelle que *ἐκκλησία* signifie certes « *assemblée* », mais aussi « *convocation* »<sup>12</sup>. Ainsi, Eglise, baptisés et sauvés sont en fait les trois facettes de la même réalité : l'Eglise est en effet la forme du rassemblement de ceux qui, par le baptême, sont sauvés. A ce Salut, tous les hommes sont appelés et ordonnés par prédestination divine, nul homme n'ayant été créé par Dieu pour être damné, question qui fut réglée une première fois au concile d'Orange II en 529 (*cf. infra*).

---

<sup>8</sup> « *Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous le savons : quand cela sera manifesté, tous lui seront semblables car nous le verrons tel qu'il est* » (1 Jn, 3, 2).

<sup>9</sup> Jn, 3, 17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 12, 47.

<sup>11</sup> Rm, 1, 7 ; Cor., 1, 2.

<sup>12</sup> « *Conuocationem unde ecclesia nomen accepit* » (*Enarratio in psalmum 81, 1*).

## Une anticipation de la vie éternelle

L'humanité n'est pas pour autant un groupe indifférencié, chaque homme reflétant plus ou moins profondément la sainteté de Dieu, et complétant plus ou moins en sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ, selon la parole hardie de saint Paul<sup>13</sup>, qui signifie que l'homme sauvé par le sang du Christ est désormais appelé à collaborer au Salut de l'humanité, comme le premier homme fut appelé à collaborer à la Création divine<sup>14</sup>. Si une même Grâce est accordée à tous, les dons de la Grâce diffèrent<sup>15</sup> et il n'y a donc rien de surprenant à ce que les chrétiens aient montré dès l'origine une révérence particulière pour ceux d'entre-eux qui laissèrent transparaître le mieux ces dons divins.

Dans un premier temps, les martyrs furent regardés comme les chrétiens les plus accomplis, au point qu'au début du IV<sup>ème</sup> siècle, en conséquence de la persécution sauvage déclenchée par le Prince Dioclétien<sup>16</sup>, l'Eglise dut faire face à un schisme provoqué par un différent à propos de l'attitude à adopter envers les *lapsi*<sup>17</sup> et *traditores*<sup>18</sup>, termes par lesquels on désignait ceux qui avaient cédé face à la persécution, dans le premier cas en reniant le Christ, et dans le second en livrant des livres sacrés ou leurs frères<sup>19</sup>. La persécution ayant cessé du fait de la victoire du Prince converti Constantin sur le Prince païen Licinius, à Andrinople le 3 juillet 324<sup>20</sup>, les martyrs s'effacèrent de l'horizon chrétien pour longtemps et presque totalement.

Avec eux, risquaient de se refermer les Cieux dont la Tradition rapportait qu'ils s'entrouvraient au moment de leur mort, comme à l'occasion de celle de saint Etienne, le protomartyr, à Jérusalem en 33/37<sup>21</sup>. La révérence des chrétiens se reporta alors sur les moines, qui apparurent d'abord en Orient à partir de la fin du III<sup>ème</sup> siècle<sup>22</sup>, puis en

---

<sup>13</sup> *Col.*, 1, 24.

<sup>14</sup> *Gn*, 1, 28.

<sup>15</sup> *Rm*, 12, 3-8.

<sup>16</sup> Elle dura de 303 à 311, n'étant pas même arrêtée par l'abdication du Prince en 305.

<sup>17</sup> Littéralement « [ceux qui sont] tombés. »

<sup>18</sup> Littéralement « [ceux qui ont] livré. »

<sup>19</sup> Pour ceux que l'on allait appeler les « donatistes » — du nom de l'évêque de Cellae Nigrae, en Numidie, Donat —, un *lapsus* ou *traditor* ne pouvait pas délivrer valablement les sacrements : le conflit couvrait depuis le début du IV<sup>ème</sup> siècle. C'est toutefois l'élection de Caecilianus en 312 au siège de Carthage qui mit le feu aux poudres, le nouvel évêque ayant été jadis ordonné prêtre par un évêque *traditor*, Felix d'Abthugni. De multiples condamnations ne vinrent pas à bout de ce schisme qui s'éteignit de lui-même à partir du début du V<sup>ème</sup> siècle, du fait du délitement du pouvoir impérial emporté par les raids barbares.

<sup>20</sup> Dès 313, les chrétiens bénéficièrent d'un texte connu sous le nom d'« édit de Milan », un simple *mandatum* (ordre) les faisant bénéficier d'un régime de tolérance, et cosigné par Constantin et Licinius, ce dernier n'y voyant qu'un acte tactique.

<sup>21</sup> *Ac.*, 7, 54-60.

<sup>22</sup> On regarde souvent saint Antoine (c. 251-356) comme « le père des moines », bien qu'il fût en fait ermite en Egypte c. 270, terminant sa vie en Thébaïde (région de Thèbes d'Egypte).

Occident à partir de la fin du IV<sup>ème</sup> siècle<sup>23</sup> : reprenant une intuition issue du monachisme oriental, qui regardait l'idéal monastique comme un *ισάγγελος βίος* (vie angélique) les auteurs des *Vitae sancti* monastiques occidentales firent alors référence à l'idéal de *conuersatio angelica*. Cette expression, qui pourrait passer pour une simple transposition du grec au latin<sup>24</sup> suggère en fait une autre réalité, celle d'un commerce avec les anges<sup>25</sup>, rouvrant les portes du Ciel et jetant un pont entre celui-ci et la Terre.

## II : LA FIGURE DE LA SAINTETE TARDO-ANTIQUE

### Une mutation décisive : la *Vita Martini*

Le problème fut de justifier le passage du martyr au moine, dit autrement, du martyre à l'ascèse comme pierre de touche de la sainteté chrétienne. La chose n'alla pas sans mal. La preuve en est que la première *Vita sancti* d'un non martyr gaulois ne laissa guère de trace : rédigée c. 390, la *Vita Iusti*, très courte<sup>26</sup>, fut longtemps regardée avec suspicion et on a même perdu le nom de son auteur<sup>27</sup>. Ce dernier rapporta la vie d'un métropolitain lyonnais qu'il présente explicitement comme saint, mais qui abandonna son siège et finit sa vie comme ermite en Egypte, pour expier une faute qui était en fait celle de ses concitoyens<sup>28</sup>. C'est peu de dire que ce modèle ne retint pas l'attention de la postérité.

C'est avec la *Vita Martini* que les choses basculent : son auteur est connu et même célèbre, il s'agit de Sulpice Sévère, et son œuvre, très nourrie<sup>29</sup>, devait

---

<sup>23</sup> C'est saint Martin de Tours qui fonda le premier monastère d'Occident à Ligugé (Poitou), peu après 360, ayant déjà auparavant vécu en ermite dans l'île de Gallinara (côte ligure).

<sup>24</sup> *Conuersatio* prend en effet comme sens le plus courant celui de « vie. ».

<sup>25</sup> On trouve ce sens dans plusieurs *Vitae sancti* : « *constat autem angelos ab eo plerumque uisos, ita ut conserto apud eum inuicem sermone loquerentur* » (Il est un fait en effet qu'il [saint Martin de Tours] vit des anges à de nombreuses reprises, et qu'ils s'entretenaient ensemble sous la forme d'échanges verbaux : *Vita Martini*, 21, 1) ; « *in heremo angelis proximam uitam egisset* » (Il [saint Just de Lyon] passait son temps au désert dans le commerce des anges : *Vita Iusti*, 5) ; « *conuersatio semper in caelis fuit* » (Il [saint Honorat d'Arles] resta toujours tourné vers les cieux : *Vita Honorati*, 1, 2)...

<sup>26</sup> 859 mots.

<sup>27</sup> R. P. GOUILLOU ANDRE, *Saint Just, op. cit.*

<sup>28</sup> L'exécution d'un meurtrier venu chercher refuge dans la cathédrale de Lyon, et que saint Just avait livré à la foule contre la promesse qu'il serait jugé équitablement (*Vita Iusti*, 1). Si on interprète bien le texte, il s'agit vraisemblablement d'une *faide*.

<sup>29</sup> 6963 mots. Sulpice Sévère la prolongea par de nombreux autres écrits : trois lettres, et trois dialogues. On pourrait y ajouter la *Vita* métrique composée de façon contemporaine par Paulin de Périgueux, la *Vita* composée

avoir un retentissement exceptionnel. Elle est consacrée au fondateur du monachisme occidental<sup>30</sup> et métropolitain de Tours (371-397), Martin, qui est le saint dont le nom est attaché au plus grand nombre de toponymes en France<sup>31</sup>. Sulpice Sévère présente saint Martin de Tours comme « *uere apostolicus* »<sup>32</sup>, et ajoute plus loin « *in solo Martino apostolica auctoritas permanebat* »<sup>33</sup>, après avoir fustigé la soumission des collègues de ce dernier face au pouvoir temporel. Il devait préciser cette expression dans ses *Dialogues*, où il parla implicitement de saint Martin de Tours comme de l'Apôtre des Gaules en le comparant à ce que saint Paul fut pour la Grèce :

« [...] *sciat Corinthus, sciant Athenæ non sapientiore in Academia Platonem nec Socraten in carcere fortiolem. Felicem quidem Græciam, quæ meruit audire Apostolum prædicantem, sed nequaquam a Christo Gallias derelictas, quibus donauerit habere Martinum !* »<sup>34</sup>.

L'extraordinaire notoriété de saint Martin de Tours — lequel avait été imposé par la population de Tours comme son évêque contre les représentants de l'épiscopat gaulois<sup>35</sup> —, permit à Sulpice Sévère de se lancer dans une entreprise qui devait être à l'origine de la conception nouvelle de la sainteté jusqu'à nos jours, achevant d'imposer comme un modèle la sainteté d'un homme qui n'était pas mort martyr<sup>36</sup>. Le tournant pris était cependant si hardi<sup>37</sup> que certains auteurs estimèrent encore nécessaire de préciser que les

---

dans le dernier quart du V<sup>ème</sup> siècle par Venance Fortunat, et les nombreux ouvrages que lui consacra peu de temps après Grégoire de Tours en plus d'y faire souvent allusion dans ses *Decem Libri Historiarum*.

<sup>30</sup> Cf. n. supra.

<sup>31</sup> Rien que pour les communes 238, sans compter les hameaux, les lieux-dits, les voies et les édifices ecclésiastiques en tous genres.

<sup>32</sup> « *Vraiment Apôtre* » (*Vita Martini*, 7, 7).

<sup>33</sup> « *En Martin seul, subsistait l'autorité apostolique* » (*ibid.*, 20, 1).

<sup>34</sup> « *Que Corinthe sache, et Athènes aussi, que Platon n'a pas été un plus grand sage à l'Académie, ni Socrate plus vaillant dans sa prison. Heureuse en vérité la Grèce, qui a mérité d'entendre prêcher l'Apôtre ! Mais les Gaules n'ont été en aucune façon délaissées par le Christ, puisqu'il leur a donné d'avoir Martin* » (SULPICE SEVERE, *Gallus, op. cit.*, 3, 17, 6).

<sup>35</sup> *Vita Martini*, 9.

<sup>36</sup> MICHEL FAUQUIER, Quand Martin invente la sainteté nouvelle, *op. cit.*

<sup>37</sup> « *Dans les premiers temps le titre seul de martyr tient lieu de tout autre et résume tous les éloges* » (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 45), la distinction entre *martyr* et *sanctus* s'opérant à la charnière des IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles, précisément à l'époque où Sulpice Sévère rédigeait sa *Vita Martini*, « *le mot sanctus précéd[ant] le nom du martyr, sans intermédiaire, et cette construction dev[enant] la règle générale* » (*ibid.*, p. 50). Présenter Martin de Tours comme un saint était donc d'autant plus délicat, et pourtant Sulpice Sévère n'hésita pas à préciser dès les premières lignes : « *De uita sancti Martini scripseram* » (j'ai écrit la vie de saint Martin : *Vita Martini, dedicatio I*). Cela paraît tellement hardi à Hippolyte Delehaye qu'il préfère croire à un ajout tardif qui ne serait pas de la main de Sulpice Sévère (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 54), hypothèse que ne juge même pas utile d'évoquer Jacques Fontaine et qu'Hippolyte Delehaye n'appuie d'ailleurs sur aucun argument critique. Ce dernier rappelle pourtant qu'un courant de la patristique qui remonte à Cyprien de Carthage, soit au milieu du III<sup>ème</sup> siècle, s'était déjà posé la question de savoir si la seule voie du martyre était le martyre de sang : à des chrétiens qui craignaient de mourir de la peste et non de la persécution, il répondit « *aliud est martyrio animum deese, aliud animo defuisse martyrium* » (une chose est que mon âme manque le martyre, et une autre que mon âme ait manqué au martyre : *De mortalitate*, 17) établissant ainsi que le désir du martyre valait le martyre, thèse que reprit à son compte Jean Chrysostome (*Laudatio sancti Eustathii*, PG, 50,

saints dont ils rapportaient la vie avaient explicitement confessé la foi, sous-entendu au risque de leur vie ou, par leur vie<sup>38</sup>. Mais plus nombreux encore furent les auteurs qui assimilèrent la vie d'ascèse des saints à un martyre de sang, comme le fit Grégoire de Tours :

« *Ergo confessores Christi, quos tempus persecutionis ad martyrium non laccessiuit, ipsi sibi persecutoris [Christi] modo, ut digni Deo haberentur, diuersas abstinentiæ cruces adhibuerunt ; et ut, mortificatis membris, soli illi uiuerent, de quo idem apostolus dixit : « Iam non uiuo ego ; uiuit autem in me Christus »*<sup>39</sup>.

Le message est clair, c'est déjà celui délivré par Sulpice Sévère deux siècles auparavant : là où le martyre verse son sang brutalement et en une seule fois pour le Christ, le saint le verse goutte à goutte sa vie durant en menant une vie d'ascèse et de charité. Dans les deux cas, c'est le don total de soi au projet divin qui constitue le témoignage rendu aux hommes, ce qui était précisément le sens traditionnel de *μάρτυρος*<sup>40</sup>.

## Une sanction décisive : le concile d'Orange II

Restait à distinguer le saint du héros antique, auquel on aurait pu l'assimiler : c'est la querelle à propos de la Grâce qui allait le permettre. Elle remonte aux années 410, quand le moine Pélage — manifestement marqué par le caractère extrêmement

---

col. 601), un siècle plus tard (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 109-111). On admettait d'ailleurs déjà que fussent considérés comme martyrs ceux qui étaient morts pour la foi, en prison, en exil ou même du simple fait de l'exil (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, p. 109). Mais d'autres auteurs allèrent plus loin, estimant que la vie donnée à Dieu était une forme de martyre, comme le dit Méthode d'Olympie des vierges consacrées avant 312 (*Συμπόσιον των δέκα παρθένων*, 7, 3). Un siècle plus tard, Augustin d'Hippone utilise quant à lui une analogie pour soutenir l'idée qu'il existe d'autres formes de martyre que celui de sang : il parle de « *martyr in lecto* » (martyrs dans leur lit : *Sermo*, 286, *PL*, 38, col. 1300-1301) à propos de ceux qui, retenus au lit par la maladie — dont il assimile implicitement le bois à celui de la Croix —, refusent de guérir en ayant recours à des sortilèges et endurent ainsi des souffrances qu'ils auraient pu éviter (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, p. 111).

<sup>38</sup> Ainsi, Venance Fortunat le prétend à propos de saint Médard de Noyon qui « *nisi quod percussor corporis defuit, nam martyrium confessor impleuit* » (ne manquant pas d'être frappé en son corps, le confesseur [Médard de Noyon] paracheva [son] martyre : *Vita Medardi*, 26) : emporté par sa plume, Venance Fortunat a manifestement confondu les menaces — réelles : Il s'affronta aux soldats du roi Clotaire qui était en train de dévaster le Vermandois (*Vita Medardi*, 21-22), et se vit contraint de consacrer sainte Radegonde diaconesse, le saint étant physiquement malmené par des Grands à cette occasion (*Vita Radegundis I*, 12-13) — qui ont plané sur saint Médard de Noyon avec d'autres faits dont on chercherait vainement la trace, la *calumnia* (« *calumnia* », *calomnie* : *ibid.*, 26).

<sup>39</sup> « *Donc, les confesseurs du Christ, que le temps des persécutions n'a pas livrés au martyre, [furent] leurs propres persécuteurs, à l'exemple du Christ, et afin d'être reconnus dignes de Dieu, ils ont pris les croix de diverses abstinences, et ainsi, en mortifiant leurs membres, ils ont vécu de Lui seul, ainsi que l'Apôtre le dit : ce n'est plus moi qui vit, mais c'est le Christ [qui vit] en moi* » (*Vita Patrum II*, *incipit*).

<sup>40</sup> Témoin au sens juridique du mot, *μάρτυς* désignant celui qui peut attester d'un fait, sens dans lequel le mot est utilisé dans le Nouveau Testament pour désigner, par exemple, les Apôtres (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 76 ; 93). C'est dans la *Lettre de l'Eglise de Smyrne sur la mort de Polycarpe* (EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, *op. cit.*, 4, 15, 3) que *μάρτυς* prend le sens nouveau qu'il devait garder, celui du témoin de la foi au prix de son sang (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 79-80), même si Origène (*In Iohannem*, 2, 210) estimait que la qualité de martyr pourrait être reconnue à quiconque avait rendu un témoignage à la vérité (HIPPOLYTE DELEHAYE, *Sanctus...*, *op. cit.*, p. 86), sens que *μάρτυς* ne prend jamais dans les *Vitæ sanctorum* tardo-antique qui n'utilisent que le sens restreint et désormais universel.

ascétique du monachisme qu'il avait connu en Bretagne romaine avant de s'installer à Rome —, insista sur le rôle actif de l'homme dans son Salut, au point de considérer ce rôle comme presque exclusif, niant que le péché originel ait une influence quelconque sur le libre arbitre exclusif qu'il prêtait à l'homme.

En réaction à cette doctrine, deux voies avaient été ouvertes, l'une par saint Augustin et l'autre par Jean Cassien : dans une lettre-traité de 418/419, le premier insistait sur le rôle déterminant de la Grâce dans le Salut, sans laquelle le libre arbitre de l'homme, totalement abimé par le péché originel, ne pouvait se prononcer<sup>41</sup> ; entre les doctrines pélagienne et augustinienne, Jean Cassien<sup>42</sup> dégagea en 426 une *via media*<sup>43</sup> qu'il

---

<sup>41</sup> *Epistulae*, 194 (PL, 33, col. 874-891 : dite « Lettre à Xyste », un prêtre romain), dans laquelle il présente la Grâce ainsi que la « *fides igitur ad Christum nos trahit* » (foi qui nous attire vers le Christ : 3, 12) comme « *gratuita bonitate donata* » (un don par bonté gratuite : 2, 4, PL, 33, col. 878) alors que « *peccati universa massa damnata est* » ([du fait] du péché, la masse entière est damnée : 3, 14. Augustin d'Hippone explicite plus loin cette image en faisant implicitement référence à une autre image, biblique, celle de l'humanité façonnée comme un vase à partir d'une masse originelle : 6, 22, PL, 33, col. 882). Il reconnaît pourtant plus haut que « *Pelagius tamen in ecclesiastico iudicio Palaestino [...] anathematizavit eos qui dicunt gratiam Dei secundum merita dari* » (Pélage, dans l'assemblée tenue en Palestine [...] a anathématisé ceux qui disent que la grâce de Dieu est donnée selon les mérites : 3, 7, PL, 33, col. 876) mais ajoute que « *nihil aliud in eorum etiam posterioribus disputationibus invenitur, quam meritis dari eam gratiam* » (pourtant, dans les écrits postérieurs des pélagiens, on ne trouve rien d'autre si ce n'est que la Grâce est donnée aux mérites : *ibid.*).

<sup>42</sup> On parlera à partir de maintenant des « lérino-cassiniens » comme de ceux proches de sa doctrine et, symétriquement des « augustinien ». En toute rigueur de termes, il faudrait distinguer les cassiniens, des Marseillais d'une part, des lériniens d'autre part, et ces derniers des Provençaux, pour progresser par cercles successifs. Cela supposerait de disposer d'une documentation suffisamment fine et centrée sur la question de la Grâce, ce qui n'est pas le cas. C'est pourquoi nous avons choisi par simple esprit pratique le qualificatif de « lérino-cassinien », qui a le mérite de la clarté et est plus précis que celui de « Provençaux » parfois utilisé dans le même sens, mais qui vise peut-être un peu large. On ne comprendra en tout cas pas « lérino-cassinien » et « augustinien » au sens restrictif de disciples respectifs de Jean Cassien (et des moines de Lérins) et d'Augustin d'Hippone.

<sup>43</sup> Fautivement assimilée à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle à du semi-pélagianisme dans le cadre de la controverse ayant opposé les auteurs protestants aux catholiques. En fait, Jean Cassien ne condamnait pas moins le pélagianisme que les augustinien et avait avec eux de nombreux points d'accord, sa doctrine ayant une inspiration radicalement différente de celle de Pélage, autant que l'on puisse la reconstituer. Aucun des lérino-cassiniens n'adhéra aux thèses de Pélage : ainsi Fauste de Riez ouvrait son *De gratia* par un chapitre au titre on ne peut plus clair : « *Quod Pelagii sensus, qui gratiam negavit, primo loco necesse sit destrui* » (qu'il faut en premier lieu que soit détruite l'opinion de Pélage qui nie la grâce : FAUSTE DE RIEZ, *De la grâce de Dieu et du libre arbitre*, 1, 1, *op. cit.*, p. 5). Les lérino-cassiniens voulaient seulement tempérer les droits de la justice divine avec ceux de sa miséricorde, et tous, augustinien comme cassiniens, étaient révoltés à l'idée que l'on puisse attribuer à Dieu d'avoir créé des hommes pour les damner : on pourra par exemple comparer le texte des *Collationes*, 13, 7, 1 de Jean Cassien cité dans la note suivante avec cette affirmation de Prosper d'Aquitaine selon laquelle « *dicamusque cum apostolo, quoniam Deus "uult omnes homines saluos fieri, et in agnitionem ueritatis uenire"* (1 Tm, 2, 4) [...]. *Omnium ergo hominum cura est Deo* » (nous disons avec l'Apôtre [saint Paul] que Dieu "veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent dans la connaissance de la vérité" [...]. Donc, Dieu prend soin de tous les hommes : *Pro Augustino Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*, cap. 8, *responsio*, PL, 51, col. 163-164). De même, cassiniens et augustinien admettaient que le libre-arbitre humain avait été blessé par le péché originel, Cassien rappelant que « *nam libertatem Scriptura diuina nostri confirmat arbitrii [...] sed infirmitatem eius Apostolus manifestat* » (certes la Divine Ecriture confirme [l'existence] de notre arbitre [...] mais l'Apôtre [saint Paul] manifeste son infirmité : JEAN CASSIEN, *Conférences*, 2, *op. cit.*, 13, 10, 1) et Augustin d'Hippone enseignant que « *ipsa est enim per peccatum primi hominis, quod ex libero eius uenit arbitrio, uitata et damnata natura* » (en effet, par le péché du premier homme, qui vint de son libre arbitre, la nature a été réellement viciée et condamnée : *De gratia Christi et de peccato originali*, 1, 50, 55, PL, 44, col. 386). A bien y regarder, s'il y a une différence de nature elle se situe entre, d'une part les thèses pélagiennes et,

enseignait à Marseille et dont l'exposé se trouve concentré dans sa *Collatio XIII*, où il défend à la fois les droits de la Grâce et ceux de la volonté humaine, en reconnaissant qu'elle est affaiblie par les conséquences du péché originel mais en maintenant qu'elle reste cependant efficiente<sup>44</sup>. Un courant augustinien, animé entre autres par Prosper d'Aquitaine († p. 455), et un courant lérino-cassinien, animé entre autres par l'évêque de Riez Fauste († p. 485), prolongèrent le débat jusqu'au concile d'Orange II réuni le 3 juillet 529<sup>45</sup>. Les Pères conciliaires tranchèrent clairement en faveur des thèses d'Augustin d'Hippone et de son disciple Prosper d'Aquitaine — cités dans 80% des canons<sup>46</sup>, validant l'essentiel de la doctrine augustinienne de la Grâce<sup>47</sup>, sans toutefois en accepter toutes les implications ultimes : ainsi, ils établirent d'une part que le libre-arbitre abimé par le péché originel pouvait être restauré par le baptême<sup>48</sup> et d'autre part que Dieu ne prédestine pas au mal, les Pères conciliaires menaçant d'anathème quiconque enseignerait le contraire<sup>49</sup>.

Le concile d'Orange avait été réuni à l'initiative d'un ancien moine de Lérins et métropolitain d'Arles, saint Césaire, ce qui peut surprendre quand on ne prend pas en compte le réseau lérino-cassinien<sup>50</sup> au sein duquel il s'inscrivait<sup>51</sup> : ce réseau

---

d'autre part, les thèses cassiniennes et augustinienes, ces deux dernières ne se distinguant que par une différence de degré : on s'en convaincra là encore en comparant les textes de Jean Cassien et d'Augustin d'Hippone dans la note suivante, et en comparant la différence de perspective à propos du baptême des enfants (cf. note *infra*).

<sup>44</sup> Jean Cassien enseigne que « *et idcirco licet in multis, immo in omnibus possit ostendi semper auxilio Dei homine indigere nec aliquid humanam fragilitatem quod ad salutem pertinet per se solam, id est sine adiutorio Dei posse perficere* » (en bien des choses, et pour mieux dire, en toutes, l'homme a besoin sans cesse du secours divin. L'humaine fragilité ne peut rien accomplir de ce qui regarde le Salut par soi seule et sans l'aide de Dieu : JEAN CASSIEN, *Conférences*, 2, *op. cit.*, 13, 6, 1), mais il ajoute que « *propositum namque Dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut in perpetuum uiueret* » (Dieu n'a pas créé l'homme pour qu'il se perde, mais pour qu'il vive éternellement : *ibid.*, 7, 1). Sa position n'est donc pas fondamentalement opposée à celle de Augustin d'Hippone mais le premier regarde la question de la Grâce à travers le filtre de Salut alors que le second la regarde à travers celui de la Chute. Quoiqu'il en soit, Augustin d'Hippone ne pouvait adhérer à la formule de Cassien selon laquelle « *et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa* » (la Grâce et la liberté se mêlent et, pour ainsi dire se confondent : *ibid.*, 11, 1).

<sup>45</sup> *CCSL*, 148 A, p. 54-76.

<sup>46</sup> Respectivement les canons 2 ; 6 ; 7 ; 11 ; 13 ; 24 ; 25 et les Canons 8 ; 9 ; 12 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 22 ; 23.

<sup>47</sup> La liberté humaine a été atteinte par le péché originel (canons 1, 8), les conséquences de la faute d'Adam étant portée par toute sa descendance (canon 2), le don de la Grâce étant gratuit (canons 3, 4, 18) et conférant la foi (canon 5), les efforts faits par l'homme ne lui valant pas la miséricorde de Dieu (canons 6, 19) ni le Salut (canon 7), l'homme n'ayant accès au mystère de ce Salut que par la Révélation (canon 8) et ne pouvant pas faire le bien par lui-même (canon 20) mais seulement le mal (canon 22).

<sup>48</sup> Canon 13.

<sup>49</sup> *Definitio fidei* (BRIGITTE BASDEVANT & JEAN GAUDEMET, *Les Canons des conciles mérovingiens : VI<sup>ème</sup>-VII<sup>ème</sup> siècles*, 1, p. 172).

<sup>50</sup> Par opposition aux « augustinien ». En toute rigueur de termes, il faudrait distinguer les cassiniens, des Marseillais d'une part, des Lériniens d'autre part, et ces derniers des Provençaux, pour progresser par cercles successifs. Cela supposerait de disposer d'une documentation suffisamment fine et centrée sur la question de la Grâce, ce qui n'est pas le cas. C'est pourquoi nous avons choisi par simple esprit pratique le qualificatif de « cassinien », qui a le mérite de la clarté et est plus précis que celui de « Provençaux » parfois utilisé dans le même sens, mais qui vise peut-être un peu large. On ne comprendra en tout cas pas « lérino-cassinien » et

unissait en effet des hommes ne se reconnaissant ni dans le pélagianisme ni dans l'augustinisme le plus rigoureux, preuve que les contemporains n'avaient pas attendu le concile d'Orange pour se rendre par avance à sa conclusion équilibrée. Malgré tout, les hommes composant ce réseau n'avaient pas la même opinion sur la Grâce et c'est certainement pourquoi Constance de Lyon, le biographe de saint Germain d'Auxerre, ne dit pas un mot du contenu des discours que ce dernier adressa aux Pélagiens de Bretagne romaine, où il avait été envoyé pour combattre cette hérésie, ce qu'il fit avec la plus grande vigueur. Ce silence est d'autant plus frappant que la description de la mission anti-pélagienne de saint Germain d'Auxerre s'étend pourtant à travers de longs chapitres. Il est donc clair que, à l'instar de Constance de Lyon, les autres auteurs de *Vitae sancti* gauloises montrèrent la plus grande prudence pour que leurs saints ne puissent pas être soupçonnés d'avoir adhéré aussi peu soit-il aux thèses de Pélage.

La position arrêtée à Orange devait permettre de distinguer radicalement le héros antique du saint chrétien car, Si la vision de Pélage s'était imposée, la sainteté n'aurait finalement été regardée que comme une forme aboutie d'ascèse, Pélage estimant que l'homme pouvait atteindre la sainteté par ses propres forces en usant de son libre arbitre, ce qui minimisait le rôle de l'initiative divine, laquelle n'était dès lors ni nécessaire ni même première. Paradoxalement, en condamnant les excès de la doctrine augustinienne et en refusant de condamner explicitement les thèses lérino-cassiniennes, sans aller jusqu'à condamner explicitement les thèses lérino-cassiniennes comme certains appelaient à le faire<sup>52</sup>, les Pères conciliaires d'Orange allaient dans le même sens : en effet, s'ils avaient maintenu l'idée d'une prédestination à l'enfer, ils auraient ébranlé profondément les fondements de l'espérance chrétienne, sans laquelle la sainteté aurait été regardée comme un exercice vain. Un millénaire plus tard, en recreusant le sillon augustinien refermé par les Pères conciliaires

---

« augustinien » au sens restrictif de disciples respectifs de Jean Cassien (et des moines de Lérins) et d'Augustin d'Hippone.

<sup>51</sup> Dans ce débat, les clercs arlésiens étaient en effet au premier rang, car ils avaient eu pour pontifes successifs deux moines de Lérins (saint Honorat, fondateur du monastère, et son parent saint Hilaire, qui rédigea sa *Vita*), plusieurs de leurs proches étaient acquis à la doctrine de Cassien, dont Vincent de Lérins, et les Arlésiens étaient inscrits au sein d'un réseau d'échelle régionale : ainsi, le principal adversaire du pélagianisme, saint Germain d'Auxerre, qui était un proche de saint Hilaire d'Arles, partit combattre l'hérésie en Bretagne romaine en compagnie de saint Loup, qui était le propre frère de Vincent de Lérins, le beau-frère de saint Hilaire d'Arles ; et avait été l'époux de Pimeniola une parente de saint Honorat d'Arles, qu'il rejoignit à Lérins avant d'être choisi comme évêque de Troyes, peu de temps avant que saint Honorat d'Arles ne remit sa charge abbatiale à saint Maxime de Riez. De surcroît, saint Germain d'Auxerre avait ramené avec lui de Bretagne romaine Fauste de Riez, après lui avoir administré le baptême et l'avoir formé, et avant que ce dernier ne succédât à saint Maxime de Riez d'abord comme abbé de Lérins puis comme évêque de Riez, où il se montra un fervent partisan de la doctrine de Jean Cassien contre celle de Prosper d'Aquitaine.

<sup>52</sup> Au premier rang desquels Fulgence de Ruspe : originaire de Carthage, il avait été très marqué par la pensée de Augustin d'Hippone et réfuta le *De gratia* de Fauste de Riez, dans une œuvre monumentale composée de sept livres, tous perdus.

d'Orange, Calvin devait amèrement faire l'expérience que seule la contrainte la plus brutale pouvait permettre de maintenir une société fondée sur une telle doctrine. En rappelant que Dieu prédestine tout homme au Salut — même si ce dernier peut le refuser par exercice de son libre-arbitre —, les Pères conciliaires d'Orange fondèrent sans le vouloir la sainteté chrétienne comme une communion de la Grâce divine et de l'agir humain.

### **Les mots pour le dire : aux sources d'une tradition**

Entre la sainteté ainsi regardée et celle définie par les canonistes des X<sup>ème</sup>-XIII<sup>ème</sup> siècles, il ne paraît pas y avoir de solution de continuité, et on serait tenté d'y voir la démonstration que l'Eglise institution aurait capté à son seul profit ce qui aurait relevé jusqu'alors de l'Eglise peuple de Dieu. En dehors du fait que cette présentation contemporaine n'aurait pas été comprise par les hommes de la fin de l'Antiquité, et du fait que la *uox populi* censée avoir été l'expression dudit peuple de Dieu est loin d'avoir pris la forme que l'on imagine habituellement, plusieurs éléments démentissent ce fait.

Faute d'espace suffisant, on se contentera de citer le plus parlant. Quand on analyse de façon fine le vocabulaire utilisé par les *Vitae sancti* gauloises des IV<sup>ème</sup>-VI<sup>ème</sup> siècles, qui forment le fond de cette étude, on voit apparaître avec le temps une très nette hiérarchisation des termes attachés à la sainteté. Deux se distinguent : *sanctus* d'une part, *beatus* de l'autre, alors que la somme des seize autres termes qui servent à désigner un saint<sup>53</sup> peine à atteindre le même niveau, la part de chacun de ces termes pris isolément étant plus que négligeable. Or, *sanctus* et *beatus* restent pendant toute la période concernée, des synonymes pour l'essentiel, ce qui montre bien que les auteurs n'étaient pas conscients du décrochage de ces deux mots. Quand l'Eglise formalisa la reconnaissance de la sainteté, la hiérarchie qu'elle établit entre *sanctus* et *beatus*, ne fut rien d'autre que la reconnaissance de ce fait qui s'était imposé de lui-même.

Michel FAUQUIER  
Khâgne de la Perverie (Nantes)  
Institut Albert-le Grand (Les Ponts-de-Cé)

---

<sup>53</sup> *Amicus, benedictus, celebrer, clarus, confessor, consecratus, dominus, egregius, famulus, homo, pastor, plenus, sacer, senior, seruus, uenerabilis.*

## BIBLIOGRAPHIE

### Abréviations

CCSL : *Corpus Christianorum Series latinae* (Turnhout, Brepols).

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*.

*Auct. ant.* : *Auctores Antiquissimi*, 4, 1, FREDERICK LEO éd., Berlin, 1881.

*Scr. rer. mer.* : *Scriptores Rerum Merovingicarum*

1, 1, 3<sup>ème</sup> éd. rev. et corr., BRUNO KRUSCH & WILHELM LEVISON éd., Hanovre, 1993.

1, 2, rééd., BRUNO KRUSCH éd., Hanovre, 1969.

2, BRUNO KRUSCH éd., Hanovre, 1888.

PG : *Patrologia graeca*, R. P. JACQUES-PAUL MIGNE éd., 161 vol., Paris, 1844-1865.

PL : *Patrologia latina*, R. P. JACQUES-PAUL MIGNE éd., 221 vol., Paris, 1844-1865.

SC : collection « Sources chrétiennes » (Paris, Le Cerf).

### Sources

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarratio in psalmum 81*, PL, 37, col. 1046-1051.

*Id.*, *Epistulae*, 194, PL, 33, col. 874-891.

*Id.*, *De gratia Christi et de peccato originali*, PL, 44, col. 359-410.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Sur la mort*, MARIE-HELENE STEBE & PIERRE CRAS éd., coll. « Les Pères dans la foi », Paris, 1980.

EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, 4, GUSTAVE BARDY & R. P. PIERRE PERICHON éd., 1960, rééd. augm. et corr., SC, 73, Le Cerf, Paris, 2008.

FAUSTE DE RIEZ, *De la grâce de Dieu et du libre arbitre*, Association pour l'étude et la sauvegarde du patrimoine religieux de la Haute-Provence, Digne, 1996.

GOUILLOUD ANDRE (R. P.), *Saint Just, évêque de Lyon et moine de Scété (IV<sup>ème</sup> siècle)*, Lyon / Paris, 1886, p. 199-204.

GREGORIUS EPISCOPUS TURONENSIS, *Vita Patrum II*, MGH, *Scr. rer. mer.*, 1, 2, p. 218-222.

HONORAT DE MARSEILLE, *La vie d'Hilaire d'Arles*, SAMUEL CAVALLIN & PAUL ANDRE JACOB éd., coll. « SC », 404, Paris, 1995.

IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Laudatio sancti Eustathii*, PG, 50, col. 597.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, 3 vol., DOM EUGENE PICHERY éd., 1955-1959, éd. augm. et corr., coll. « SC », 54 bis, Paris, 2009.

METHODIUS, *Convivium Decem Virginum*, PG, 18, col. 28-220.

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean*, 2, SC, 157, CECILE BLANC éd., Paris, 1970.

PROSPER TIRO, *Pro Augustino Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*, cap. 8, *responsio*, PL, 51, col. 163-164.

SULPICE SEVERE, *Gallus : Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, JACQUES FONTAINE & NICOLE DUPRE éd., col. « SC », 510, Paris, 2006.

*Id.*, *Vie de saint Martin*, 1, JACQUES FONTAINE éd., SC, 133, Paris, 1967.

VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita sanctae Radegundis reginae*, MGH, *Scr. rer. mer.*, 2, p. 364-377.

*Id.*, *Vita sancti Medardi*, MGH, *Auct. ant.*, 4, 2, p. 67-73.

### Etudes

- BASDEVANT BRIGITTE & GAUDEMET JEAN, *Les Canons des conciles mérovingiens : VI<sup>ème</sup>-VII<sup>ème</sup> siècles*, 1, éd., coll. « SC », 353, Paris, 1989
- DELEHAYE HIPPOLYTE (R. P.), *Sanctus : Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, 1927, rééd., SH, 17, Bruxelles, 1970.
- FAUQUIER MICHEL, Quand Martin invente la sainteté nouvelle, *Histoire du Christianisme*, 19, décembre 2003, p. 32-38.
- FAUQUIER MICHEL & VILLETTE JEAN-LUC, *La vie religieuse dans les cités grecques aux VI<sup>ème</sup>, V<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles*, coll. « Synthèse Σ Histoire », Ophrys, Paris, 2000 ;
- VAUCHEZ ANDRE, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge (1198-1431) : Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, BEFAR, 241, 1988, 3<sup>ème</sup> éd., Rome / Paris, 1994.