HAL
open science

Constantin et l'encens. Constantin a-t-il procédé à une révolution liturgique ?

Béatrice Caseau

▶ **To cite this version:**

Béatrice Caseau. Constantin et l'encens. Constantin a-t-il procédé à une révolution liturgique ?. Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine, dir. G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi, Bari, 2012, p. 535-548., 2012. hal-03864750

HAL Id: hal-03864750

https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03864750v1

Submitted on 22 Nov 2022

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

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

BEATRICE CASEAU

CONSTANTIN ET L'ENCENS.
CONSTANTIN A-T-IL PROCEDE A UNE REVOLUTION LITURGIQUE?

«Il est temps de comparer la situation nouvelle à l'ancienne, d'examiner son progrès vers le mieux en le comparant au pire»[1]. C'est en ces termes qu'Eusèbe de Césarée, chargé de proclamer les louanges de Constantin lors de la célébration de ses trente ans de règne, insiste sur la discontinuité entre le règne de Constantin et celui des Tétrarques. Comme Lactance, Eusèbe souligne l'origine divine de l'élimination des empereurs impies[2]. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe écrit:

> Les impies ayant été ainsi écartés, les parties de l'empire qui leur appartenaient furent gouvernées fermement et sans contestation par les seuls Constantin et Licinius. Ceux-ci purifièrent d'abord le monde entier de la haine de Dieu, puis manifestèrent parmi les biens dont Dieu leur avait sagement confié l'administration, leur amour de la vertu et leur amour de Dieu, leur piété et leur reconnaissance envers la divinité par leur législation en faveur des chrétiens[3].

Il est clair que pour Eusèbe, une ère nouvelle s'est ouverte avec l'arrivée au pouvoir de Constantin. Il le décrit comme un «ange de Dieu» dans la *Vita Constantini* et en fait le modèle de l'empereur chrétien[4]. Les chrétiens lui sont en effet redevables, au moins pour une majorité d'entre eux, de ses actions en faveur de leur religion. Parmi les nouveautés apportées par Constantin, on peut naturellement citer la liberté religieuse pour les chrétiens, même s'il n'est pas le premier à leur avoir donné un édit de tolérance religieuse[5]. Il leur fit restituer leurs biens quand ces derniers avaient été confisqués. Eusèbe transmet la lettre que Constantin écrivit au proconsul d'Afrique Anulinus:

> Nous voulons que, lorsque tu recevras cette lettre, si quelqu'un des biens qui appartenaient à 1'Eglise catholique des chrétiens, en quelque ville ou d'autres lieux, est retenu maintenant, soit par des citoyens soir par d'autres, tu le fasses restituer sur le champ, à ces mêmes Églises[6].

Même si cette restitution occasionna des frictions, ce qui conduisit en particulier à la crise donatiste en Afrique, un grand nombre d'Eglises purent recouvrer les biens confisqués. Il donna aux clercs un statut privilégié, équivalent à celui des

---

[1] *Triakontaérétikos,* IX, 1, trad. dans *Eusèbe de Césarée, la théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, introduction, traduction et notes par Pierre Maraval, Paris 2001, 132 ; éd. I. A. Heikel, Eusebius Werke, t. 1, Leipzig, 1902.

[2] Lactance, *De la mort des persécuteurs*, éd. et trad. J. Moreau, Paris 1954 (réimp. 2006).

[3] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IX, XI, 8, éd. et trad. G. Bardy, Paris 1993, 75 (SC 55). Ce passage finissait le livre IX dans la première édition de l'histoire ecclésiastique.

[4] Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, III, 10.

[5] Edit de Galère en 311: Lactance, *De la mort des persécuteurs*, 34, éd. et trad. J. Moreau, Paris 1954: «considérant aussi, à la lumière de notre infinie clémence, notre constante habitude d'accorder le pardon à tous, nous avons décidé qu'il fallait étendre à leur cas aussi, et sans aucun retard, le bénéfice de notre indulgence, de sorte qu'à nouveau, ils pussent être chrétiens et rebâtir leurs lieux de réunion, à condition qu'ils ne se livrent à aucun acte contraire à l'ordre établi».

[6] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, X, V, 16, trad. Bardy, 107.

rabbins, les dispensant des charges municipales[7]. Il convoqua le premier concile œcuménique et permit aux évêques invités d'utiliser le *cursus publicus*.

Outre ces mesures législatives en faveur des chrétiens, Constantin est aussi commémoré pour sa générosité qui permit la construction de splendides églises qu'il dota lui-même ou fit doter par un membre de sa famille[8]. L'intérêt personnel de l'empereur pour certains de ces projets, en particulier en Terre Sainte, et son souci du détail y compris pour la décoration intérieure est attesté par des documents transmis par Eusèbe de Césarée[9]. Le nom de Constantin est ainsi associé à plusieurs églises à Rome et à Jérusalem[10].

Dans le cas de Rome, on est toutefois moins directement renseigné sur l'intérêt que l'empereur pouvait porter aux constructions qu'il finançait, car Eusèbe n'en parle pas et ne transmet aucune lettre que Constantin aurait envoyée à l'évêque Silvestre. On dispose toutefois du *Liber Pontificalis ecclesiae romanae* qui attribue à Constantin la construction de sept basiliques chrétiennes et de deux baptistères à Rome. Dans la *Vita Silvestri*, la notice du pape Silvestre, le *Liber* dresse la liste des propriétés et des objets liturgiques dont la donation est attribuée à Constantin. Le *Liber Pontificalis ecclesiae romanae* est une compilation de courtes biographies des papes, qui comporte outre des éléments biographiques personnels, des notes sur les constructions et donations faites à l'Eglise de Rome pendant leur pontificat[11]. Il commence avec saint Pierre et s'achève, selon les manuscrits, avec le pontificat du pape Hadrien II (867-872), ou avec celui d'Etienne V (885-891).

La compilation du *Liber Pontificalis* n'est pas contemporaine du règne de Constantin et les Vies des papes les plus anciens contiennent de nombreux anachronismes. La première partie du *Liber pontificalis* a été compilée au 6e siècle. Peut-être commencée sous le pontificat d'Hormisdas (514-523), elle a été éditée sous Felix IV (526-530), à la fin du règne ostrogothique en Italie et avant la reconquête justinienne[12]. Louis Duchesne comme Theodor Mommsen ont chacun produit une édition du *Liber pontificalis* à quelques années d'intervalle (1886-92 et 1898). Ils pensaient l'un comme l'autre qu'il y avait eu deux versions du *Liber* mais ils n'étaient pas d'accord pour les dater. Le premier voyait une première édition dans les années 530 puis une seconde édition sous le pape Vigile (537-555), complétée vers 580, enfin une reprise de la rédaction des notices biographiques des papes au début du 7e siècle, tandis que le second pensait que les deux versions dataient du 7e siècle. R. Davis, traducteur des notices du *Liber* jusqu'en 715, lie la compilation au conflit entre Laurent (498-499 ; 502-506) et Symmache (pape de 498 à 514) pour le contrôle du siège de Rome et l'attribue à

---

[7] R. Delmaire, *Introduction* à *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose (312-438). Code Théodosien (Livre XVI)*, éd. T. Mommsen, trad. J. Rougé, introduction et notes R. Delmaire, Paris 2005, 56.

[8] *Eusèbe de Césarée* ... par Maraval, 138-142.

[9] Lettre de Constantin à Macaire, évêque de Jérusalem transmise par Eusèbe de Césarée dans la *Vita Constantini*, III, 30.

[10] R. Krautheimer, *The Ecclesiastical Building Program of Constantine* , in G. Bonamente, F. Fusco (eds.), *Costantino il Grande*, vol. 1, Macerata 1992, 509-552.

[11] Mgr L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vol., Paris, 1981 (reimpr de l'édition de 1955).

[12] Mgr L. Duchesne, *Introduction*, in *Le Liber Pontificalis,* XXXV.

un partisan de Symmache[13]. Plus récemment, Herman Geertman a plutôt choisi la chronologie de Louis Duchesne et date la production du *Liber Pontificalis* des années 535[14]. Encore plus récemment, Kristina Sessa propose que les *Vies* des papes aient été rédigées pour la plupart à la fin du 5e siècle et compilées au 6e siècle avec l'addition de nouvelles *Vies* entre 530 et 546[15]. Sur l'auteur de cette compilation primitive, il n'existe aucune certitude mais il s'agit probablement d'un clerc romain. La discussion porte sur son degré dans le clergé et son accès à l'information. Le compilateur, s'est appuyé sur le catalogue libérien, une liste (parfois erronée) des papes jusqu'au pontificat de Libère (352-366)[16]. Il a probablement aussi eu accès à d'autres documents d'archives.

La liste des propriétés avec leurs revenus et des objets avec leur matière et poids que fournit la *Vita Silvestri* est précise et Monseigneur Duchesne, l'éditeur du *Liber pontificalis*, a émis l'hypothèse qu'il s'agissait précisément de documents d'archives de l'Eglise de Rome que le compilateur avait recopiés. Il pense à des «livres de compte, des inventaires [17], des chartes de fondation» que le compilateur se serait contenté de transcrire[18]. Charles Pietri tout en soulignant les défauts et les erreurs du *Liber Pontificalis* veut tout de même faire remonter à Constantin l'ensemble des donations. Il note l'apparition de la légende du baptême de Constantin à Rome, qui n'est pourtant pas corroborée par les documents de son époque. Il «surprend en flagrant délit d'affabulation le rédacteur», mais il veut voir dans ses maladresses et dans ses insertions incomplètes de listes d'objets et de propriétés une preuve d'authenticité et l'improbabilité d'un faux[19]. La précision des données porte en effet par endroit la marque de la copie d'un inventaire. Qu'une telle liste n'a pas pu être inventée est aussi l'avis de T. Barnes dans son ouvrage sur Constantin publié en 2011, idée reprise par J. Bardill dans sa biographie de l'empereur publiée en 2012[20]. Mais la question n'est pas tant de savoir si un clerc du 6e siècle a pu imaginer de fabuleux trésors donnés par Constantin, que d'essayer d'établir de quand datent ces documents d'archives. Même si l'on admet qu'il y a un noyau constantinien, il n'en résulte pas que tous les éléments insérés soient constantiniens. La distribution d'objets en or ou en argent faisait partie des largesses impériales

---

[13] R. Davis, *The Book of Pontiffs* (*Liber pontificalis*). *The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715*, Liverpool 1989, V-VI.

[14] H. Geertman (éd.), *Atti del colloquio internazionale. Il Liber Pontificalis e la storia materiale (Roma 21-22 febbraio 2002)* (Mededelingen van het Nerderlands Instituut te Rome, 60-61), Rome 2003, 1.

[15] K. Sessa, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy. Roman Bishops and the Domestic Sphere*, Cambridge 2012, 32.

[16] Duchesne, *Introduction*, XXXIV.

[17] Je n'ai pu consulter M. Maiuro, *Archivi, amministrazione del patrimonio e proprietà imperiali nel* Liber Pontificalis: *la redazione del* libellus *imperiale copiato nella* Vita Silvestri, in D. Pupillo (éd.), *Le proprietà imperiali nell'Italia romana. Economia, produzione, amministrazione*, Quaderni degli Annali dell' Università di Ferrara, sezione storia 6, Firenze (2007), 235-258.

[18] Duchesne, *Introduction*, CXLV.

[19] Ch. Pietri, *Evergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IVe à la fin du Ve siècle: l'exemple romain*, Ktèma, 3(1978), 317-337: 319.

[20] T. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011, 86; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, 2012, 248.

courantes[21]. Mais cela ne fait pas nécessairement remonter tous les objets ou même toutes les fondations à Constantin[22].

L'organisation même du document montre que le clerc rédacteur a utilisé des inventaires des biens qui étaient rédigés église par église. Plutôt que d'imaginer qu'il a fait une synthèse de chartes de fondation et des actes de donation, ne serait-il pas plus probable qu'il ait utilisé un inventaire du type de ceux qu'on a retrouvé sur papyrus[23] et qui fournissent la liste des objets et biens d'une église à une date donnée. Il est probable qu'existaient des listes, église par église, du trésor liturgique et des revenus des domaines, inventaires dressés comme cela est requis pour les autres Eglises à chaque vacance du siège épiscopal. Si les archives romaines enregistraient les biens de chaque église au fur et à mesure de leur don, il a pu avoir accès à des documents contenant des éléments remontant au début du 4e siècle et d'autres appartenant aux deux siècles qui séparent Constantin de l'époque de la rédaction[24]. Cela expliquerait la disparité chronologique des éléments contenus dans la *Vita Silvestri* du *Liber Pontificalis*. En combinant archéologie et sources écrites, on peut repérer ce qui n'est pas constantinien. T. Barnes souligne par exemple que se trouve dans les propriétés données à la basilique Saint-Pierre une *domus Datiani*, qui a du appartenir à Datianus, un conseiller de Constance qui en a fait un consul en 358 et qui lui a donné le titre de patrice en 360. Le don de cette propriété par Datianus a pu se faire alors qu'il accompagnait Constance à Rome en 357. Cette partie de la donation ne peut donc pas remonter à l'époque de Constantin. Il existe d'autres anomalies dans les attributions de basiliques à Constantin, des additions comme des omissions. La *basilica apostolorum* dédiée à Pierre et Paul sur la voie Appia, connue ensuite sous le nom de Saint-Sébastien, n'apparaît pas dans la liste du *Liber* mais remonte probablement à Constantin dont le monogramme orne le seuil d'entrée. La fondation de la basilique Saint-Pierre elle-même serait postérieure à 339 selon A. Logan[25] et G. Bowersock qui exposent des arguments assez convaincants pour T. Barnes[26]. Les archéologues ne sont pas en reste pour souligner les différences entre ce que le texte du *Liber* expose et ce que les fouilles découvrent. Jean Guyon note que dans la *Vita Silvestri* du *Liber Pontificalis*, le mobilier liturgique de la basilique du Vatican est à exacte parité avec celui de la basilique construite en l'honneur de saint Paul sur la route d'Ostie et il conclut que il y a eu une probable révision du texte du *Liber pontificalis*, dans la mesure où les fouilles archéologiques de cette dernière église n'ont révélé que

---

[21] R. Delmaire, *Les largesses impériales et l'émission d'argenterie du IVe au VIe siècle*, dans N. Duval et F. Baratte (éds.), *Argenterie romaine et byzantine: actes de la table ronde (Paris 11-13 octobre 1983)*, Paris 1988, 113-122: 113.

[22] J. Guyon, *L'Eglise de Rome du IVe siècle à Sixte III (312-432)*, dans J.-M. Mayeur et alii (éds.), *Histoire du christianisme*, t. 2, *Naissance d'une chrétienté*, Paris 1995, 773-774.

[23] B. Caseau, *Objects in Churches: the Testimony of Inventories*, dans L. Lavan (éd.), *Late Antique Archaeology: Objects in Use*, Leiden 2008, 551-579.

[24] Sur les archives de la papauté, K. Blair-Dixon, *Memory and Authority in Sixth-century Rome : the* Liber Pontificalis *and the* Collectio Avellana , dans K. Cooper, J. Hillner (éds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge 2007, 59-76: 75-76.

[25] A. Logan , *Constantine, the* Liber Pontificalis *and the Christian Basilicas of Rome* , dans A. Brent, M. Vinzent (éds), *Studia Patristica*, Leuven 2011, p. 31-53: 44-48.

[26] G. Bowersock, *Peter and Constantine*, dans J .-M. Carrié, R. Lizzi Testa (éds), Humana Sapit : *Etudes d'Antiquité tardive offert à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, 209-217 ; Id. *Peter and Constantine*, dans W. Tronzo (éd.), *St. Peter's in the Vatican*, Cambridge 2005, 5-15 ; T. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011, 88.

des restes modestes pour le début du 4e siècle au regard de l'importante basilique de l'époque théodosienne. L'exacte parité montre qu'il y eut, probablement à la fin du 4e siècle, un désir de mettre Paul à égalité avec Pierre.

Louis Duchesne avait déjà constaté qu'il y avait d'autres donations que celles de Constantin dans le *libellus*, mais il n'a pas été suivi par Ch. Pietri ou D. Vera. L'un des arguments soulignés en faveur de l'authenticité des listes de propriétés par Ch. Pietri était la connaissance de la géographie administrative propre à l'époque constantinienne. Par exemple, le rédacteur savait (ou recopie un document disant) que l'Egypte appartenait au diocèse d'Orient, une situation qui dure au plus tard jusqu'en 386. Mais cela prouve simplement que certains des documents recopiés remontaient à une époque antérieure aux années 380. Mais il y a aussi des éléments anachroniques par rapport à l'époque constantinienne qui montrent que la liste a du être modifiée et sans doute amplifiée au cours du temps, entre l'époque de Constantin et celle du compilateur. Parmi les arguments montrant à l'évidence que les listes datent au plus tôt de la fin du 4e siècle, il faut signaler la présence des *tremissis*, unité monétaire qui apparaît à partir de 383. Comme le note Jean-Pierre Callu, c'est seulement après cette date qu'ont pu être transcrites les estimations des sommes telles qu'on les trouve dans la *Vita Silvestri*[27]. Cela suppose que les documents utilisés par le rédacteur du *Liber pontificalis* au 6e siècle, dataient de la fin du 4e siècle et non du début du siècle. Pour sauver l'origine constantinienne de l'ensemble des dons, D. Vera fait l'hypothèse que les données numériques ont été actualisées lors d'une seconde rédaction du *Liber*[28]. Il reprend l'hypothèse de Monseigneur Duchesne d'une rédaction primitive perdue mais dont les abrégés félicien et cononien donneraient un aperçu. Mais cette dernière hypothèse a été remise en cause et remplacée par l'idée que ces abrégés connus par des manuscrits du 9e siècle dérivent du *Liber* et ne sont pas des témoins d'une rédaction primitive de ce dernier[29]. Emettre l'hypothèse que tout n'est pas constantinien revient à ébranler un édifice très solidement construit par Monseigneur Duchesne[30] mais qui reste problématique, en raison de la complexité de la tradition manuscrite et des éléments anachroniques contenus dans certaines des notices. L'attachement de certains historiens de l'Eglise ou de l'Italie du Bas Empire à ne pas contester l'origine constantinienne et donc l'authenticité pleine et entière de ces fondations et des

---

[27] J.-P. Callu, *Le 'centenarium' et l'enrichissement monétaire du Bas-Empire*, Ktèma, 3(1978), 301-316, repris dans *La monnaie dans l'Antiquité tardive. Trente-quatre études de 1972 à 2002*, Bari 2010, 121-136:129.

[28] D. Vera, *Osservazioni economiche sulla* Vita Sylvestri *del* Liber Pontificalis», dans F. Chausson, E. Wolff (éds.), Consuetudinis amor. *Fragments d'histoire romaine (IIe -VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome 2003, 419-430.

[29] M.-Y. Perrin, recension de F. Chausson, E. Wolff (éds), Consuetudinis amor. *Fragments d'histoire romaine (IIe-VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, (Saggi di storia antica, 19), Rome, 2003, dans Plekos, 7, 2005 (http://www.plekos.uni-muenchen.de/2005/rcallu.html):«Patrizia Carmassi et Hermann Geertman — voir leurs contributions respectives dans Atti del colloquio internazionale « Il Liber Pontificalis e la storia materiale », Roma, 21-22 febbraio 2002, H. Geertman éd., dans Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome. Antiquity, 60-61, 2001-2002, p. 235-266 et 267-284 — ont en effet récemment proposé de voir dans les abrégés, non une source du texte que nous possédons, mais des dérivés. Si une telle hypothèse venait à recueillir le *consensus omnium doctorum*, la reconstitution de Domenico Vera serait sérieusement ébranlée».

[30] Ch. Pietri, grand admirateur de Monseigneur Duchesne, écrivait en 1978: «L. Duchesne a présenté, dans l'introduction de son *Liber pontificalis*, une étude des sources dont les conclusions, à quelques retouches près, ne paraissent pas ébranlées», dans *Evergétisme et richesses ecclésiastiques*, 318.

donations qui les accompagnent est assez remarquable[31]. Pour eux, il semble que ces donations fondent non seulement la puissance foncière des basiliques constantiniennes mais encore un style de décor qui faisait de ces églises la vitrine de la richesse impériale mise au service de la communauté chrétienne pour la gloire de Dieu. Mais trop d'éléments viennent pourtant rendre cette attribution globale impossible. Il convient de repérer ce qui a pu être ajouté à une époque postérieure à celle de Constantin dans d'autres domaines que la numismatique.

Dans la liste des objets donnés aux églises de Rome selon la *Vita Silvestri*, certains éléments ont frappé des historiens de l'art comme anachroniques, en particulier le *fastigium*[32]. Le *Liber pontificalis* décrit un décor de statues, avec le Christ debout entouré des apôtres d'un côté et le Christ assis en trône entouré d'anges armés de lances. Pour reprendre les mots de Sible de Blaauw, qui ne doute cependant pas de l'origine constantinienne de la donation, ce décor suppose un iconographie chrétienne très développée, qui semble irréconciliable avec ce que nous connaissons de l'art chrétien d'avant la Paix de l'Eglise[33]. Ce choix artistique a de quoi étonner pour cette période ancienne, car la statuaire n'est pas connue pour avoir été choisie comme décor d'église durant la période antique. Même si on sait peu de choses des décors d'églises pre-constantiniennes, faute d'en avoir un grand nombre, il est fort peu probable qu'elles aient abrité des statues. Il existe en effet un discours chrétien très hostile à la statuaire divine antique comme conduisant à l'idolâtrie. Les apologistes chrétiens prétendent que ceux qu'ils appellent les païens rendaient un culte aux statues qu'ils prenaient pour des dieux et ils ne se privent pas de se moquer de ceux qui adressent des prières à des objets inertes[34]. La statuaire divine est donc l'objet de vives critiques dans les sources chrétiennes des siècles précédents le règne de Constantin et elle continue à l'être tout au cours du 4e siècle[35]. Durant les persécutions, les chrétiens ont du offrir un sacrifice d'encens ou une libation devant une statue divine ou impériale et le refus d'obtempérer conduisait à une condamnation à mort. La statuaire était donc de surcroît associée à des événements traumatisants pour les communautés chrétiennes. Et même si certains chrétiens appartenant à l'élite sociale comprenaient la valeur de la statuaire civile comme moyen d'honorer les personnalités de premier plan dans une cité, les magistrats ou les prêtres, il leur était demandé de prendre des distances avec la statuaire religieuse et de débarrasser leurs maisons autant que possible des idoles et des autels. La statuaire divine avait une forte présence domestique dans la mesure où des ateliers produisaient de petites statues de terre cuite pour des bourses peu fournies et des

---

31 Pour ne prendre qu'un exemple récent, F. Marazzi, *I « patrimonia Sanctae Romanae ecclesiae » nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestinali*, Roma, 1998.

32 J. Engemann, *Der Skulpturenschmuck des 'Fastigiums'. Konstantins I. Nach dem Liber Pontificalis und der 'Zufall' der Überlieferung*, Rivista di archeologia cristiana, 69(1993), 179-203.

33 S. de Blaauw, *Imperial Connotations in Roman Church Interiors. The Significance and Effect of the Lateran* Fastigium, in J. Rasmus Brandt, O. Steen (éds.), *Imperial Art as Christian Art - Christian Art as Imperial Art. Expression and Meaning in Art and Architecture from Constantine to Justinian*, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, XV, Institutum romanum Norvegiae, Rome 2001, 137-146.

34 B. Caseau, *Rire des dieux*, dans E. Crouzet-Pavan, J. Verger (éds.), *La dérision au Moyen Âge : de la pratique sociale au rituel politique*, Paris 2007, 117-141.

35 N. Hannestad, *How did Rising Christianity Cope with Pagan Sculpture?*, dans E. Chrysos, I. Wood (eds.), *East and West : Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden1999, 173-203; B. Caseau, *Religious Intolerance and Pagan Statuary*, Late Antique Archaeology 7, in L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden 2011, 479-502.

magnifiques copies de statues grecques en marbre pour les gens fortunés[36]. Le rejet chrétien de la statuaire divine païenne fortement ancré dans la littérature apologétique chrétienne, fait largement partie de l'ethos chrétien et a pu occasionnellement conduire à la destruction ou à la mise au rebut des statues[37].

Dans ce contexte, quelques années après la fin des persécutions, le choix de mettre des statues du Christ et des apôtres en plein centre de l'église aurait donc été très révolutionnaire et hautement critiquable. Car comment identifier sans ambiguïté les statues ? Même Richard Krautheimer, spécialiste des basiliques romaines, et qui considère les donations contenues dans la *Vita Silvestri* comme authentiques, trouve que la description du *fastigium* a du être ajoutée postérieurement. Il souligne que le *fastigium* avec ses statues du Christ, des apôtres et des anges fait penser à un objet d'une autre époque que celle de Constantin. Il juge donc que le *fastigium* n'est pas authentiquement de l'époque de cet empereur et le repousse à une date postérieure au milieu du 4e siècle[38]. Le silence d'Eusèbe dans la *Vita Constantini* qui fait pourtant référence à des conversations qu'il a eu avec l'empereur au sujet de ses jeunes années, et de sa période occidentale n'aide pas à éclaircir le mystère autour de ces objets et renforce plutôt l'idée qu'ils ne datent pas de l'époque constantinienne[39]. Il n'y a toutefois pas de consensus sur cette question. Beat Brenk cite le *fastigium* comme une exception : Constantin aurait ignoré les soupçons qu'il favorisait une forme de culte très proche du paganisme[40]. En fait Brenk s'appuie sur S. de Blaauw qui veut croire à une origine constantinienne de l'ensemble[41]. Il note l'entrée dans le *Liber Pontificalis* de la restauration du *fastigium* sous Sixte III (432-440) après sa destruction au moins partielle lors du sac de 410[42]. Il en conclut que le *fastigium* existait avant 410 et comme il n'y a pas dans le *Liber Pontificalis* de notice d'une donation d'une telle structure après le pontificat de Silvestre, il en conclut que l'objet remonte donc à l'époque de Constantin. Mais pour admettre cette conclusion très logique, il faut supposer que toutes les donations et constructions

---

[36] P. Stewart, *Statues in Roman Society. Representation and Response*, Oxford 2003.
N. Hannestad, *Tradition in Late Antique Sculpture. Conservation, Modernization, Production*, Acta Jutlandica, LXIX, 2 (Humanities Series 69), Aarhus1994.

[37] B. Caseau, ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. *La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive*, in M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, Paris 2001, 61-123; P. Stewart, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, dans R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London1999, 159-189.

[38] R. Krautheimer,*The Constantinian Basilica*, DOP, 21(1967), 130, n. 47: «The only item of dubious date listed in the *Liber Pontificalis* among Constantine's donations to the Lateran basilica is, in my opinion, the *fastigium*. Its figural decoration, statues of Christ *doctor mundi* and the twelve apostles facing the congregation, and Christ in majesty flanked by angels carrying spears, suggest at the present state of our knowledge a date after the middle of the century. Or could the beginnings of three-dimensional figural groups antedate their appearance in mosaic and painting ?»

[39] R. Grigg, *Constantine the Great and the Cult without Images*, Viator, 8(1977), 3-4.

[40] B. Brenk, *Art and Propaganda fide: Christian Art and Architecture, 300-600* , dans A. Casiday, F. W. Norris (éds.), *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 698.

[41] S. de Blaauw, *Imperial Connotations in Roman Church Interiors: the Significance and Effect of the Lateran* Fastigium, Acta ad Archaeologiam et artium historiam pertinentia XV(2001), 137-146. Malgré ses efforts pour faire admettre l'origine constantinienne du *fastigium*, S. de Blaauw doit admettre sa gêne à l'égard de la statuaire à cette date: «the statues may have been acepted as a gesture of imperial benevolence, but their use could not be freely adopted in a tradition which was hostile towards idolike representations»

[42] Sur le côté partiel de la destruction, U. Nilgen, *Das* Fastigium *in der Basilica Constantiniana und vier Bronzesaülen des Lateran*, RömQSchr, 72(1977), 1-31: des colonnes de bronze en place devant l'autel de la basilique du Latran ont pu servir de support au *fastigium*.

ont été enregistrées dans le *Liber Pontificalis* et qu'il n'y a pas eu de manipulation dans la documentation, replaçant sous le nom de Constantin ce qui a pu être offert par ses successeurs à la basilique constantinienne. Or donner à Constantin ce qui est le fait de ses successeurs n'est pas rare : dans la littérature patriographique byzantine on attribue ainsi à Constantin la construction de Sainte-Sophie dont la fondation revient en fait à Constance II[43]. Les historiens de l'art ont de sérieux doutes sur l'attribution à Constantin de l'église Santa Croce à Rome[44]. Le début du VIe siècle est une période particulièrement riches en faux documents. Il suffit de citer les faux canons placés sous l'autorité du pape Silvestre à l'occasion d'un concile réuni à Rome par l'évêque et par l'empereur Constantin dans les thermes de Domitien, après le concile de Nicée I[45]. Il y a donc de multiples raisons de suspecter les informations fournies par le *Liber pontificalis* concernant les donations constantiniennes.

Il existe enfin un autre domaine de recherche que l'histoire de l'art qui peut contribuer à apporter un éclairage sur l'authenticité constantinienne de l'ensemble de la liste des donations : l'histoire de la liturgie. En effet, parmi les objets donnés pour le culte chrétien, on note à côté des calices et des patènes, la présence d'encensoirs. Parmi les ornements de la basilique constantinienne, on trouve, cités après les domaines fournissant des revenus à l'église: «*thymiamateria II ex auro purissimo, pens. Lib. XXX; donum aromaticum ante altaria, annis singulis lib. CL*»[46]. La place de ces encensoirs non pas avec les autres objets liturgiques mais séparés, à la suite de la liste des propriétés aurait du faire intriguer Monseigneur Duchesne. Un autre encensoir est cité quelques lignes plus bas: il servait à parfumer le baptistère où selon la *Vita Silvestri* Constantin fut baptisé[47]. Un troisième encensoir est cité dans les objets donnés à la basilique du bienheureux Pierre: «*thymiamaterium ex auro purissimo cum gemmis ex undique ornatum numero LX, pens. Lib. XV*»[48]. Le don d'encensoir n'apparaît par la suite dans le *Liber Pontificalis* pour la période antique que dans la *Vie* du pape Sixte III (432-440)[49]. L. Duchesne n'avait rien trouvé d'anormal dans listes d'objets liturgiques de la *Vita Silvestri* car il les comparait avec celle de la donation beaucoup plus modeste de Fl. Valila, *comes et magister utriusque militiae*, qui comporte aussi un *thimiamaterium* mais qui est cependant postérieure de plus d'un siècle et demi, puisqu'elle date de 471[50]. Il eut été chronologiquement plus

---

[43] G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des* Patria, Paris 1984 (Bibliothèque byzantine. Études, 8) ; sur l'église SainteSophie et sa construction en 360 par Constance II, R. J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, London 1988, 131.

[44] R. Ross Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven 2004, 67 : « Although the church is attributed to Constantine by the Liber Pontificalis, initially a simple list of the bishops of Rome expanded in the sixth century and later into biographies of each, this information could be a conflation of the great emperor's name with a building sponsored by one of his sons. »

[45] *Gesta Silvestri* éd. dans E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom*, *Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514)*, Münich 1993, concile de Silvestre version 1, 228-246 ; version 2, 308-314; version laurentienne, 324-340; ancienne édition dans Ch. Poisnel, *Un concile apocryphe du pape saint Sylvestre* , Mélanges d'archéologie et d'histoire, 6(1886), 4-13.

[46] *Vita Silvestri*, éd. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, 174, l. 7-8.

[47] *Vita Silvestri*, éd. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, 174, l. 17.

[48] *Vita Silvestri*, éd. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, 177, l. 5.

[49] Tableau des objets cités dans le *Liber Pontificalis* pour le pontificat de Silvestre dans *Hic fecit basilicam. Studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Louvain 2004, 162.

[50] *Charta Cornutiana*, éd. Duchesne, *Liber Pontificalis*, CXLVI.

adéquat de comparer ces listes avec celle des objets confisqués à l'église de Cirta en 303 dont les *Gesta apud Zenophilum* nous donnent la liste[51].

La présence d'encensoirs au début du 4e siècle doit étonner puisque l'utilisation de l'encens était largement rejetée par les auteurs chrétiens des premiers siècles. Si la liste était authentiquement du début du 4e siècle, cela signifierait que Constantin a introduit une révolution liturgique et a pesé sur la manière de célébrer le culte dès son installation à Rome. Non seulement il aurait introduit des statues au cœur de l'église, autour de l'autel, mais il aurait de surcroît donné de quoi faire brûler de l'encens dans des encensoirs précieux.

L'encens était si lié aux pratiques sacrificielles, idolâtriques aux yeux des chrétiens que Tertullien au début du 3e siècle condamne non seulement les offrandes d'encens mais même le commerce de l'encens car il favorise l'idolâtrie. Il demande donc qu'on exige des nouveaux convertis au christianisme qu'ils renoncent à leur commerce s'ils vendent de l'encens[52]. L'encens apparaît dans les sources chrétiennes des apologistes pour y être vivement critiqué. Cyprien de Carthage parle de l'encens comme de cette puanteur fétide qui s'élève de l'autel du diable[53]. Dans la littérature de controverse, l'encens sacrificiel est très fortement décrié, pour son association aux rituels d'offrande aux divinités tant dans les temples que sur les autels domestiques. Les apologistes condamnent tout autant le culte juif du Temple de Jérusalem, désormais révolu, que les cultes du polythéisme gréco-romain de leur époque. Selon ces auteurs, juifs et païens ont une conception anthropomorphique erronée de la divinité: Dieu n'a pas de nez et donc n'a pas besoin d'encens. Les chrétiens ne nourrissent pas leur Dieu du fumet des sacrifices, car Dieu n'a pas besoin d'offrandes matérielles et réclame au contraire une conversion du cœur. Pour appuyer leur démonstration, les auteurs chrétiens reprennent les versets de l'Ancien Testament qui critiquent les sacrifices qui sont rejetés par la divinité dont le peuple est désobéissant. Dans Jérémie 6, 20, Dieu s'exclame par la bouche du prophète: «Que m'importe l'encens importé de Sheba, le roseau odorant qui vient d'un pays lointain? Vos holocaustes ne me plaisent pas, vos sacrifices ne m'agréent pas».

L'encens avait de surcroît la mauvaise réputation d'être entaché du sang des martyrs. Il avait été très utilisé lors des persécutions des chrétiens, puisqu'il représentait avec les libations de vin une matière de sacrifice assez peu couteuse. Le sacrifice d'encens évoquait pour les chrétiens des premiers siècles les sacrifices obligatoires imposés à tous les habitants de l'Empire par plusieurs empereurs romains et les persécutions infligées à ceux qui se refusaient à les offrir. Des chrétiens étaient donc morts pour avoir refusé de brûler quelques grains d'encens devant une statue divine ou une image impériale, tandis que d'autres avaient apostasié aux yeux de leur communauté pour avoir fait ce simple geste de mettre des grains d'encens sur des charbons ardents en sacrifice aux divinités. L'encens avait donc très mauvaise presse au 2e et au 3e siècle dans les milieux chrétiens. Les critiques des auteurs chrétiens contre la statuaire divine et les sacrifices d'encens est si vive qu'on a du mal à imaginer une église chrétienne de leur époque dans laquelle des statues du Christ et des apôtres auraient reçu une offrande sacrificielle d'encens. Il faut aussi noter les références explicites au fait

---

51 *Acta Munati Felicis* in *Gesta apud Zenophilum*, CSEL, t.XXVI, éd. C. Ziwsa, Vindobonae 1893, 186-188.

52 Tertullian, *De idololatria*, 11, 6, J.H. Waszink and J.C.M. Winden (éds.), Leiden 1987, 43.

53 Cyprien, *De lapsis*, 8, Saint Cyprien, *Sur ceux qui sont tombés pendant la persécution* (De lapsis), texte et traduction par M. Lavarenne, Clermont-Ferrand 1940, 20

que les chrétiens ne brûlent pas d'encens, références que l'on trouve chez un certain nombre d'auteurs du 4e siècle. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut citer Arnobe, auteur africain qui écrit clairement que les chrétiens ne font ni de sacrifices d'encens ni de libations[54].

L'encens sacrificiel n'est pas offert dans le culte chrétien primitif. Il n'apparaît pas dans les sources évoquant la liturgie avant la fin du 4e siècle et seulement d'abord dans le contexte du culte funéraire. La pèlerine Egerie qui visite Jérusalem dans les années 380 évoque l'encens offert sur le lieu du tombeau du Christ, dans la chapelle de l'Anastasis. Dès que le coq a chanté, le dimanche matin, les clercs et la foule se réunissent à la chapelle de l'Anastasis et chantent des psaumes. On apporte alors des encensoirs qui emplissent l'espace de parfum puis l'évêque lit le récit de la résurrection. L'encens tient la place des aromates que les femmes venues embaumer le Christ portaient avec elles et qu'elles n'utilisèrent pas puisqu'il était ressuscité.

La fin du 4e siècle voit donc l'entrée de l'encens dans les églises chrétiennes, à travers le culte funéraire. Aucun autre texte que le *Liber Pontificalis* ne signale de l'encens dans le culte chrétien au début du 4e siècle. Curieusement Mgr Duchesne qui a écrit sur l'histoire de la liturgie[55] aurait du repérer cette anomalie mais il ne fait aucune remarque dans son introduction où il classe seulement l'encensoir dans les vases moins communs que les calices, patènes, *scyphi* et *amae*[56]. Il ne met aucune note à la mention des encensoirs précieux cités dans la *Vita Silvestri*. On mesure l'influence de ce grand savant au fait que parmi les liturgistes très peu nombreux sont ceux qui vont questionner la contradiction entre le discours chrétien hostile à l'encens et le don d'encensoirs par l'empereur Constantin. Pendant des générations, sauf exception, les spécialistes de l'Eglise ancienne n'ont pas remis en doute l'origine constantinienne des listes d'objets liturgiques du *Liber pontificalis*. Ch. Pietri parle du rôle liturgique de l'encens en citant les inventaires du *Liber pontificalis*, tandis que Sible de Blaauw utilise les listes du *Liber* pour affirmer que l'encens était déjà utilisé au 4e siècle dans la liturgie chrétienne[57]. L'autorité de Mgr Duchesne l'a emportée sur ceux qui avaient noté la contradiction entre un discours chrétien hostile à l'encens et le don d'encensoir par l'empereur. Gregory Dix avait bien noté l'opposition des Apologistes à l'encens sacrificiel, tant celui offert aux divinités du polythéisme que celui du temple de Jérusalem avant sa destruction. Il n'a cependant jugé utile de relever la révolution liturgique introduite par Constantin en la matière et ne commente pas outre mesure le changement[58]. Pourtant, en 1909, un spécialiste de l'histoire des usages de l'encens dans les églises chrétiennes, C. F. Atchley, conscient de l'opposition des chrétiens des premiers siècles aux sacrifices d'encens, avait daté l'introduction de l'encens du 5e siècle et il avait conclu qu'il n'est pas possible de faire aveuglément confiance au *Liber Pontificalis* pour le 4e siècle (et pour les siècles antérieurs) sur cette question précise[59]. Son œuvre plus limitée que celle de

---

[54] Arnobius, *Adversus Gentes*, VI, 3.

[55] L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1898, 5e édition revue et augmentée, 1920 (réimpression 1925).

[56] Duchesne, *Introduction*, in *Le Liber Pontificalis*, CXLIV.

[57] Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440),* Rome 1976, 578 ; S. de Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardo-antica e medievale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994 (Studi e testi, 355-356), 141.

[58] G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, 311 et 427.

[59] C. F. Atchley, *A History of the Use of Incense in Divine Worship* (*Alcuin Club Collections*), London, 1909.

Mgr Duchesne a eu moins d'influence et son opinion, pourtant fondée sur une enquête fonctionnaliste sérieuse n'a pas été suivie. Le grand spécialiste de la liturgie byzantine, Robert Taft le cite mais il suit Gregory Dix et C. Schneider sur le sujet, acceptant sans sourciller l'introduction de l'encens dans les églises romaines à l'époque de Constantin dans son livre sur la grande entrée dans la liturgie de saint Jean Chrysostome[60]. Comme ses illustres prédécesseurs, il note l'opposition à l'encens dans l'église ancienne et sa présence dans l'église médiévale mais ne cherche pas à approfondir la question de la date de son introduction et ne remet donc pas en cause ce qu'il faut donc bien considérer comme une révolution constantinienne. Finalement les historiens de l'Eglise et de la liturgie n'ont pas essayé d'expliquer pourquoi Constantin a voulu offrir des encensoirs alors que l'encens était rejeté du culte chrétien et jugé comme un produit dangereux pouvant conduire à l'idolâtrie. Pourquoi Constantin aurait-il fait un cadeau offensant ?

Il y a trois façons d'envisager le problème des encensoirs présents dans ces listes. Première hypothèse: les donations reflètent une époque bien postérieure à celle de Constantin (le 5e ou le 6e siècle, époques au cours desquelles l'encens était brûlé dans les églises), elles ne sont donc pas authentiquement constantiniennes dans leur intégralité. C'est cette hypothèse que je retiens. La présence des encensoirs est un élément de plus pour rejeter l'authenticité constantinienne de l'ensemble des objets cités dans la *Vita Silvestri*. Certains remontent probablement à l'époque de Constantin mais pas tous et il convient de ne pas prendre ces listes en un bloc. En toute probabilité, les inventaires utilisés dataient de la fin du 4e siècle et peut-être même du siècle suivant, comme le calcul des revenus des propriétés donnés en *solidi* et *tremisses* pousse à le conclure[61].

On peut formuler une seconde hypothèse: l'encens était déjà utilisé dans les églises chrétiennes avant l'époque constantinienne et la littérature apologétique ou épistolaire conservée ainsi que les inventaires omettent d'y faire référence. On ne trouve en effet pas trace d'encensoirs chrétiens dans les inventaires les plus anciens. Cette seconde hypothèse se heurte à l'opposition très forte et clairement exprimée des auteurs chrétiens aux sacrifices d'encens. Elle ne me semble plus recevable, même si j'ai cherché à montrer que les usages domestiques, médicaux et funéraires de l'encens étaient sûrement partagés par les chrétiens, qui croyaient comme leurs contemporains dans les vertus bienfaisantes et protectrices de l'encens.

Une troisième hypothèse serait que Constantin a importé dans les églises des pratiques qui étaient exogènes au christianisme, venant du culte impérial par exemple. Constantin aurait introduit une révolution en pesant sur les pratiques liturgiques par des cadeaux inappropriés et nouveaux. Si la seconde hypothèse est rejetée, et qu'on admet la troisième, il faut conclure que Constantin a souhaité faire des dons d'objets officiellement réprouvés par des générations de chrétiens

---

[60] R. Taft, A History of the *Liturgy of St. John Chrysostom.* Volume II : *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites*, Rome 1998, Orientalia Christiana Analecta 200, 149-151; C. Schneider, *Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien*, Kyrios 3 (1938), 149–90. R. Taft est beaucoup plus prudent dans le tome V de son histoire de la liturgie de Saint Jean Chrysostome qui concerne les rites avant la communion, ouvrage qui est paru en 2000 et dans lequel il évoque les prières pour l'encens que l'on trouve dans les manuscrits liturgiques médiévaux. Il admet que ces prières présentes par exemple dans la liturgie de saint Jacques sont anciennes mais non antérieures au 5e siècle : R. Taft, A History of the *Liturgy of St. John Chrysostom.* Volume V : *The Precommunion Rites*, Rome 2000, Orientalia Christiana Analecta 261, 97.

[61] Pace Cl. Brenot, *De l'or et des épices pour l'Eglise : à propos des fondations romaines de Constantin*, Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1999, 91-95 : 92.

pour leur association avec les sacrifices aux divinités païennes. Suffisait-il de brûler cet encens dans le cadre plus pacifique des nouvelles basiliques chrétiennes pour faire oublier les scènes violentes des procès des confesseurs de la foi?

Admettre la présence de statues autour de l'autel, celle d'anges armés de lances, celle d'encensoirs revient à reconnaître que Constantin a mis en place une révolution liturgique et préconisé un culte chrétien très différent de celui des siècles précédents. Sachant que selon Eusèbe de Césarée, il n'a pas souhaité prendre part aux débats du concile de Nicée qu'il présidait cependant, ce trait d'un autoritarisme brutal semble bien peu probable.

Prête-t-on trop à Constantin en matière d'innovation? Constantin continue de fasciner et un ouvrage récent évoque le côté révolutionnaire de son règne[62]. Déjà dans le passé, il avait été critiqué par les auteurs protestants précisément pour avoir fait dévier le culte de la simplicité recommandée par les écrits du Nouveau Testament, et pour avoir «paganisé» l'Eglise en introduisant des pratiques non chrétiennes comme le fait de brûler de l'encens. En retour, les historiens catholiques et en particulier les spécialistes de la liturgie n'avaient rien trouvé à redire à l'introduction de l'encens par Constantin et célébraient l'empereur pour sa générosité qui permettait de célébrer avec un faste impérial le Dieu des chrétiens. Pour les uns donc, déviance, pour les autres, magnificence bienvenue, mais dans les deux cas, l'admission au moins implicite qu'il y a eu une révolution constantinienne en matière de célébration du culte. C'est ce qui explique qu'il y ait eu si peu d'auteurs pour remettre en cause l'origine constantinienne de l'introduction de l'encens dans les églises et dans la liturgie. S'il y avait une figure impériale pour imposer toute une série de nouveautés, ce devait être Constantin. Mais la lecture des documents constantiniens ne pousse pas à penser qu'il ait cherché à offenser ou à imposer aux évêques des façons de faire qui auraient froissé leur conscience[63]. Or rien ne pouvait être plus sujet à controverse que de l'encens offert non loin de statues, si peu de temps après la fin des persécutions. L'encens dont les volutes parfumées s'élevaient si gracieusement dans les cathédrales médiévales était dans la période antique trop marqué par son usage dans les cultes sacrificiels juif ou païens pour être librement utilisé par les chrétiens qui cherchaient à se démarquer des uns comme des autres. L'encens était encore trop lié aux persécutions et entaché du sang des martyrs au début du 4e siècle pour être ainsi offert sans arrière-pensée et il faut sans doute attendre quasiment un siècle pour que l'offrande d'encens accompagne l'entrée des reliques dans les églises. Les pratiques funéraires qui incluaient de combattre l'odeur de la mort par une abondance de parfum furent introduites dans les églises à la suite des corps des martyrs et des saints et Constantin ne pouvait pas prévoir cette évolution. Dans le mausolée des Saints Apôtres qu'il avait fait construire pour abriter sa tombe, il était entouré de cénotaphes et non pas de corps des saints défunts. C'est pourquoi on peut légitimement suspecter la référence à l'encens à bruler pour les saints Pierre et Marcellin, qui se trouve dans la *Vita Silvestri*,

---

[62] R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007.

[63] C'est la conclusion à laquelle arrive aussi P. Liverani: Constantin a donné les grandes lignes pour les basiliques qu'il a fait construire mais il a laissé aux évêques le soin des détails, ce qui explique que l'on n'ait aucun document venant directement de l'empereur ou de son entourage qui donne des normes sur la manière de construire ou de décorer les basiliques chrétiennes: P. Liverani, *L'architettura costantiniana, tra commitenza imperiale e contributo delle élites locali,* dans A. Demandt, J. Engemann (éds), *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption*, Trier, 2006, 235-242: 236.

comme un ajout bien postérieur à l'époque constantinienne[64].

[64] *Vita Silvestri*, éd. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, l. 10-11.