

STÉPHANE BACIOCCHI ET CHRISTOPHE DUHAMELLE

LES RELIQUES ROMAINES « HORS LA VILLE,
EN QUEL LIEU QUE CE SOIT DU MONDE »

Au regard de la pensée religieuse, la partie vaut le tout; elle a les mêmes pouvoirs, la même efficacité. Un débris de relique a les mêmes vertus que la relique intégrale.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)

Cet ouvrage est le fruit d'une enquête collective coordonnée par le Centre d'anthropologie religieuse européenne (CARE), équipe jusqu'en 2015 du Centre de recherches historiques (CRH, UMR 8558 EHESS-CNRS). Il s'inscrit dans une tradition vivante de ce centre, celle d'entreprises concertées, longuement mûries, autour d'objets et de sources communs appréhendés dans un espace large et sur une période longue. Le travail sur les saints des catacombes prend ainsi la suite de plusieurs chantiers portant sur les pèlerinages¹ et, plus directement encore, d'une réflexion collective sur les reliques à l'époque moderne. Lorsque celle-ci a abouti à la publication de deux forts volumes², l'enquête sur les catacombes était déjà bien engagée. Ses fondements reposent en réalité sur les travaux de Philippe Boutry³, membre du CARE, et ils ont été posés en 1999 lors des pre-

¹P. Boutry, D. Julia (dir.), *Reine au Mont Auxois. Le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Paris et Dijon, 1997; P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 2000; P. Boutry, D. Julia (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, 2000; D. Julia, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 241-295, p. 277.

²P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, II, Paris, 2009.

³Voir son article fondateur pour l'historiographie des saints des catacombes : P. Boutry, *Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)*, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge-temps modernes*, 91-2, 1979, p. 875-930.

nières réunions de lancement du travail commun, et surtout par le travail de lecture et de transcription de Françoise Le Hénand, alors ingénieure au CARE, sur les registres romains qui seront présentés en détail plus loin⁴. Autant dire qu'une enquête collective a besoin de temps; outre les aléas, les retards, les impondérables, le rythme de la réinterprétation collective d'un objet est lent⁵.

Il l'a été ici. Car les « corps saints des catacombes » étaient un thème à réinventer. Longtemps focalisée autour des controverses de l'archéologie chrétienne, leur étude a subi, au même titre que les reliques elles-mêmes, une considérable dévalorisation. De surcroît, l'ambition qui était la nôtre de travailler à l'échelle européenne, et même mondiale, s'est heurtée non seulement à la difficulté de réunir des spécialistes et de leur permettre de travailler sur des terrains dispersés, mais également à la segmentation nationale, voire locale des historiographies et donc à la nécessité d'inventer, par l'échange permanent, un vocabulaire, un questionnaire et une méthode⁶. Il a fallu passer d'une histoire fragmentaire et lacunaire des reliques des catacombes romaines, à une histoire sociale du monde catholique qui, des siècles durant, a reconnu ces reliques, s'en est emparé et les a construites autant qu'elles ont contribué à le construire⁷.

⁴Françoise Le Hénand a élaboré sur cette base documentaire un premier bilan général qui a constitué une étape décisive et une source permanente d'inspiration pour le développement de l'enquête collective : F. Le Hénand, *La diffusion des corps saints des catacombes*, multigraph, pré-publications du Centre d'anthropologie religieuse européenne (EHESS), 1, juin 2006, 26 fol.

⁵Les deux responsables du volume, Stéphane Baciocchi ingénieur d'études à l'EHESS (CRH) et Christophe Duhamelle directeur d'études à l'EHESS (CRH), sont devenus les animateurs de l'enquête assez tard, en 2008. Ils ont élaboré, en collaboration avec tous les « enquêteurs », le *Guide d'enquête sur les « corps saints des catacombes »* de 73 pages (juillet 2009) qui a conféré à l'enquête une certaine unité de vocabulaire, de méthode et d'esprit dont les contributions de ce volume portent témoignage et dont plusieurs séances du séminaire mensuel du CARE ont encore affermi les bases. Ils savent leur dette et expriment leur reconnaissance envers tous les membres du CARE, singulièrement Pierre-Antoine Fabre, Philippe Boutry et Dominique Julia, ainsi que – mais ce sont souvent les mêmes – envers tous les contributeurs de ce volume qui se sont adonnés (tous en-dehors de leur « spécialité ») à une entreprise aussi exigeante et déroutante que passionnante.

⁶Signalons ici une autre tentative pour appréhender le phénomène des reliques des catacombes dans sa généralité : M. Durand, *Les saints venant des catacombes, quelques exemples*, dans B. Berthod (dir.), *Reliques et reliquaires, l'émotion du sacré*, Paris, 2014, p. 25-48; Id., *Inventions de reliques, création de saints et naissance d'une controverse : les corps saints extraits des catacombes romaines (XVII^e-XIX^e siècles)*, dans *Actes du deuxième colloque de pathographie (Loches, avril 2007)*, Paris, 2007, p. 49-72.

⁷L'enquête a déjà donné lieu à deux publications collectives dans la « Bibliothèque du CRH » qui rassemble les actes des journées de réflexion col-

Il en résulte, dans ce volume, une grande cohérence des interrogations et des manières de les formuler. C'est cette cohérence que l'introduction cherche à mettre en valeur. C'est pourquoi elle mêle intimement le recours à l'historiographie et les renvois constants aux contributions du volume. Et, comme l'enquête, elle commence par une réflexion sur son objet – les « corps saints » des catacombes. Elle aborde ensuite les deux grands mouvements qui structurent l'analyse de la diffusion de ces reliques, la « transaction » (la construction du sens social) et la « translation » (la construction du sens religieux) afin de rendre manifeste l'enseignement qui parcourt ensuite toutes les contributions : ces deux constructions sont indissociables. L'introduction revient enfin sur l'ambition première d'une enquête certes transnationale, mais dont le point commun est un ensemble de sources localisées à Rome : les territoires et les échelles des reliques des catacombes.

L'objet de l'enquête

L'invention des corps saints des catacombes : de la providence romaine à l'histoire sociale

C'est un coup de pioche qui, en apparence, fait advenir l'objet de l'enquête – le coup par lequel, le 31 mai 1578, des ouvriers ont fortuitement découvert l'entrée de ce qui se révéla être l'une des catacombes de Rome. Lorsque le lecteur aura refermé ce livre, le bruit de pioche lui paraîtra bien assourdi. Il saura que les galeries

lective de ce laboratoire : S. Baciocchi, P. Boutry, C. Duhamelle, P.-A. Fabre, D. Julia, pour les participants à l'enquête collective du CRH-CARE, *La distribution des corps saints des catacombes à l'époque moderne : de Rome aux nations*, dans J.-P. Zúñiga (dir.), *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, Paris, 2011, p. 101-120; le dossier « Translations de corps saints en contexte. Les coulisses d'un cérémonial », comprenant : M.-É. Ducreux, *Introduction* (p. 209-215), P.-A. Fabre, *Reliques romaines à Mexico (1575-1578) : contextes de réception* (p. 217-228), V. Berger, *Translations en contexte(s). Le cas parisien de saint Ovide* (p. 229-234), M.-É. Ducreux, *Les parcours de « saint » Héraclius, Prague 1706-1708* (p. 235-271), dans F. Brayard (dir.), *Des contextes en histoire*, Paris, 2014. Les publications suivantes ont par ailleurs été élaborées en lien avec l'enquête collective : A. Bonzon, *La relique des faubourgs : les augustins déchaussés de Rouen et le corps de sainte Colombe*, dans *Revue du Nord*, 400-401, 2013, p. 607-620; A. Burkardt, *Les fêtes de translation des saints des catacombes en Bavière (XVII^e-XVIII^e siècles)*, dans B. Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, 2009, p. 79-98; A. Burkardt et P.-A. Fabre, *Une communauté souterraine : les corps saints des catacombes*, dans M. Claude-Ferragu et alii (dir.), *La cour céleste*, Turnhout, 2014, p. 203-217.

souterraines de la Ville n'avaient jamais été vraiment oubliées et que l'étude des corps saints qui en furent extraits a été ici largement déplacée au-delà des entrailles miraculeuses de Rome, que ce soit du point de vue de la chronologie, de la géographie, ou du type d'interrogation. Il n'en reste pas moins que la découverte de 1578 a été rapidement interprétée comme un événement providentiel permettant à Rome de s'affirmer à la fois comme le centre et la racine de la catholicité. Le récit en est fixé un demi-siècle plus tard, dans la *Roma sotterranea* d'Antonio Bosio (1634) qui se fait également l'écho de la conviction donnant toute leur valeur aux ossements des souterrains romains : selon Bosio, ceux-ci renferment en effet principalement des martyrs ou des confesseurs de la foi, et des chrétiens de l'Église primitive. Cet ouvrage monumental est aussi essentiel que la trouvaille de 1578 pour l'identification des reliques. Il est en effet à la fois le fruit et le déclencheur des premières explorations systématiques des catacombes et d'une archéologie chrétienne qui, en voulant affermir la connaissance et organiser l'exploitation du gisement de corps saints⁸, aboutit également à une volonté nouvelle d'en limiter l'accès, d'en réglementer l'authentification, d'en encadrer la diffusion et la vénération. De l'archéologie chrétienne naîtra aussi le doute qui en réponse aux moqueries protestantes multiplie les précautions d'abord, les discrètes mises en garde ensuite, les désaffections enfin – pour aboutir aux connaissances actuelles, que la contribution d'Éric Rebillard dans ce volume présente avec précision, et qui interdisent de voir dans les corps reposant sous Rome uniquement, ou même majoritairement, des chrétiens et *a fortiori* des martyrs⁹. L'invention des reliques des catacombes procède ainsi du même mouvement qui aboutira à mettre en doute leur authenticité.

Ce processus suscite d'abord une entreprise de définition et de norme. Le décret pris le 10 avril 1668 par la congrégation des indulgences et très saintes reliques marque une étape décisive en fixant les « signes certains » qu'une dépouille trouvée dans les catacombes est celle d'un martyr¹⁰. Ce décret est suivi en 1672 de la constitution

⁸J.B. Erenstoft, *Controlling the Sacred Past : Rome, Pius IX, and Christian Archaeology*, Buffalo, 2008.

⁹Au long de l'ouvrage on trouvera pourtant la mention « martyrs romains », souvent sans guillemets. Il ne s'agit évidemment pas d'une prise de position aussi tardive qu'inutilement rétrograde sur la nature des ossements des catacombes mais de la reprise d'une dénomination courante à l'époque moderne. La même remarque vaut pour l'expression « corps saints », elle aussi reprise sans les guillemets qui seraient pourtant – l'ensemble de ce volume le démontrera amplement – largement justifiés.

¹⁰A. Ferrua, *Il decreto dell'anno 1668 sull'estrazione dei corpi santi dalle*

Ex Commissae par laquelle Clément X régleme l'extraction et la distribution des reliques. Se met ainsi en place une armature institutionnelle jugulant le désordre des premiers prélèvements effectués avec ou sans autorisation, ou selon des privilèges particuliers. Le texte de 1672 ne marque toutefois pas une césure absolue; dès 1657 débutent en effet les registres d'attribution tenus par les services de Mgr sacriste, le sacristain du pape, signalant une autre date essentielle pour notre enquête, le début des listes qui documentent, de 1657 à 1791, l'attribution de plus de 35 000 reliques des catacombes et encore plus de 2 000 entre 1814 et 1850.

La référence aux origines romaines du christianisme, le coup de pioche de 1578 reformulé en 1634, 1668 comme aboutissement de la première archéologie chrétienne, 1672 comme mise en place du cadre institutionnel de la distribution et du culte, enfin 1657, début de la base documentaire commune de l'enquête collective : on le voit, la difficulté qui apparaît dès lors qu'il s'agit de fixer l'origine des corps saints des catacombes montre d'emblée que ces reliques font l'objet d'une création permanente, et non d'une redécouverte unique. Le processus de sémantisation, de diffusion et d'appropriation ne constitue pas un accident historique greffé sur l'essence de la relique, il est, toujours renouvelé, la véritable sinon l'authentique invention des reliques.

Au sein de cette évolution, une inflexion majeure s'achève vers 1670. Elle fixe la carte d'identité des corps présents dans nos sources romaines. Le décret de 1668 et la constitution de 1672 formalisent en effet une mutation administrative de la relique romaine (les textes réglementaires qui suivent et par lesquels le cardinal vicaire, chargé d'exercer à Rome la juridiction épiscopale du pape, reprend et réitère les décisions pontificales, sont présentés en détail dans la contribution de Jean-Marc Ticchi). L'exceptionnel des débuts – du présent pontifical prestigieux aux méandres des filières parallèles – tend à laisser la place à une procédure plus routinière, comme si la curie prenait la mesure, à la fois, du danger de la banalisation et de la nécessité de gérer mieux des ressources qui ne sont pas inépuisables.

Cette administration des reliques s'organise désormais pour l'essentiel autour de deux pôles institutionnels : le « custode », un ecclésiastique qui sous l'autorité du cardinal vicaire et de son vice-gérant forme l'articulation principale entre la distribution des reliques,

l'exploration des catacombes, et la restriction de l'accès à ces trésors souterrains¹¹; et le sacristain du Pape, « Monseigneur sacriste », généralement nommé assez vite évêque *in partibus* de Porphyre. Le double monopole d'extraction et de distribution ainsi instauré s'avère très durable : en 1839 encore, dom Prosper Guéranger en fait la description dans ses *Explications sur les corps des saints martyrs*¹². Le rôle exercé par les notaires romains, très important dans les premiers temps, ainsi que par les notaires apostoliques tout au long des chaînes de transmission, tend à s'effacer derrière la suprématie des documents d'authentification délivrés par ces instances de la Ville.

L'administration des catacombes procède après l'extraction, si nécessaire, à la prénomination des corps anonymes. Si certains ossements peuvent en effet, dans les galeries souterraines, être identifiés par l'indication d'un nom, la plupart en sont dépourvus et doivent donc être « baptisés ». C'est à cette pratique que de nombreux saints des catacombes doivent leur nom, rappel des vertus supposées du martyr : Generosus, Felix, Victor¹³... La prénomination n'est toutefois pas une opération séparée de la diffusion. Au contraire, l'examen des listes de distribution permet régulièrement d'apercevoir une négociation à l'issue de laquelle le bénéficiaire de l'attribution d'un corps saint obtient un nom qui se rapporte à l'usage auquel il destine la relique, ou encore à sa propre personne. Dans les listes éditées par Stückelberg pour la Suisse¹⁴, l'abbé Placidus d'Einsiedeln

¹¹ Sur ce personnage, voir dans le présent volume la traduction en français du texte de N.A. Cuggiò avec l'aimable autorisation de Domenico Rocciolo qui l'a d'abord fait paraître en italien : D. Rocciolo (éd.), *Della giurisdittione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Cuggiò segretario del tribunale di Sua eminenza*, Rome, 2004.

¹² P. Guéranger, *Explications sur les corps des saints martyrs extraits des catacombes de Rome et sur le culte qu'on leur rend*, Angers, 1839, p. 15, cité dans la contribution de P. Boutry à ce volume.

¹³ Mais aussi, parmi les nombreux prénoms relevés au cours de notre enquête : sainte Abondance, saint Abondant, saint Amateur, saint Barthélémy, saint Béat, saint Benin, saint Bon, saint(e) Candide, saint Clément, sainte Colombe, saint Concorde, sainte Constance, sainte Couronne, saint Begnigne, saint Épiphané, saint Expedit, sainte Exupérance, saint Exupère, saint Felicissime, saint Félicité, saint Festus, saint Fortunat, saint Fructueux, sainte Honeste, saint Hospice, saint Illuminé, saint Innocent, sainte Justice, saint Juvence, saint Justin, saint Libérat, saint Mansuète, saint Martial, saint Modeste, saint Pacifique, saint Patient, sainte Perpétue, saint Placide, saint Primitif, saint Prosper, saint Restitut, saint Secours, saint Sévère, saint Spécieux, saint Urbain, saint Valent, saint Valide, saint Venerand, saint Vétuste, saint Victorin, saint Vigilant, saint Vital. Voir l'index en fin de volume.

¹⁴ E.A. Stückelberg, *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*, II, Zürich-Bâle, 1902-1908.

reçoit ainsi un Placidus, l'abbé Célestin de Saint-Gall un Célestin, Caecilia von Sonnenberg se voit attribuer une Caecilia, etc.

À la fin du XVII^e siècle, les procédures d'identification, de sélection et de nomination des corps saints des catacombes sont donc bien fixées. Il en est de même de leur certification. La relique, placée dans une petite boîte scellée (la *capsula*), doit être systématiquement assortie de son authentique. Ce type de document n'apparaît pas, loin de là, avec l'administration des reliques romaines. Au cours du Moyen Âge, il a évolué d'une «bandelette de parchemin jointe à une relique et portant le nom du saint auquel est censée avoir appartenu la relique» vers un modèle plus proche de la charte, voire de «petits procès-verbaux de translations de reliques ou d'inventions et d'ostensions de reliques» sans que pour autant d'ailleurs la première forme ait entièrement disparu¹⁵. L'authentique romaine des XVII^e et XVIII^e siècles prend quant à elle l'aspect d'un formulaire administratif : le canevas (à partir des années 1660) est imprimé, les «blancs» sont remplis au moment de l'attribution de la relique (fig. 1). La contribution de Jean-Pascal Gay, dans ce volume, montre remarquablement ce qu'apporte l'étude précise d'un «trésor d'authentiques», celui de São Roque à Lisbonne.

Cette inflexion romaine détermine-t-elle toutefois l'histoire des corps des catacombes, qu'il faudrait placer entièrement du côté d'une politique pontificale permettant de hiérarchiser nettement un centre agissant et une périphérie réceptive? C'est bien en effet une donnée majeure de l'histoire des corps saints des catacombes : tout vient de Rome, tout oblige à se concentrer sur quelques lieux concrets de la Ville qui distribuent *capsulae* et authentiques, tout semble faire signe vers une volonté, dirigée par Rome, de répandre vers les nations un objet matériel ainsi que sa validation par l'administration romaine et la signification qui en assurera le culte. Sortes de hussards noirs de la papauté que l'on doit «faire porter hors la ville, en quel lieu que ce soit du monde» pour reprendre une formule présente dans les authentiques, les corps saints des catacombes sont-ils uniquement l'illustration d'une «offre romaine» répandue dans la catholicité tout entière?

Mais c'est précisément la relation que les catacombes imposent entre l'évidence de la centralité romaine – seul lieu d'origine possible – et l'universalité catholique de la diffusion – attestée par les registres romains – qui amène à relativiser ce point de vue. D'abord parce qu'il faut venir à Rome pour entrer en possession des reliques,

¹⁵P. Bertrand, *Authentiques de reliques : authentiques ou reliques?*, dans *Le Moyen Âge*, 112-2, 2006, p. 363-374.

ou bien les faire venir de Rome. Les registres semblent montrer en effet que l'attribution d'ossements répond toujours à une demande. L'administration des catacombes normalise, authentifie, attribue – mais elle ne procède de sa propre initiative à aucun envoi, à aucune diffusion. Certes, cette primauté de la demande peut constituer un biais documentaire et surtout elle n'apparaît pas aussi impérieuse pour la première période de distribution, celle qui échappe à nos registres et qui s'est révélée pourtant essentielle. Alors, et sans doute ensuite, le don pontifical ou la décision d'un extracteur romain peut initier le départ de la relique sans correspondre à aucune demande préalable. Plus généralement, entre l'entregent romain d'un grand acteur ecclésiastique ou aristocratique et l'installation dans une paroisse, la «demande» devient culte imposé du dehors, même si ce dehors était solliciteur à Rome. Plus qu'une soif universelle de reliques ou qu'une politique autoritaire de la papauté, apparaissent des cercles précis qui aspiraient à Rome à une distinction que Rome avait intérêt à leur conférer, ce qui incite à inverser l'interrogation : pourquoi allait-on chercher au loin – ou recevait-on avec reconnaissance – un objet si autochtone de Rome ?

Cette première remarque en sous-tend une seconde. L'«universalité catholique» de la diffusion ne renvoie pas à l'abstraction d'un espace unifié mais signifie au contraire que la demande se décline en autant de situations locales. C'est donc non en Rome seule, mais dans l'articulation entre Rome et le contexte précis de chaque sollicitation que se déploient l'espace et le temps de l'enquête. Un exemple, présenté par la contribution d'Annick Delfosse, rend sensible à la complexité de cette interaction. La diffusion des reliques romaines dans les Pays-Bas du sud connaît un regain d'intensité au moment précis où un prélat originaire de cette contrée, Pierre-Lambert Le Drou, est sacristain du pape et évêque de Porphyre (de 1692 à 1712) et occupe donc une des deux fonctions-clefs dans l'attribution des corps des catacombes. Cette conjoncture est tout à la fois romaine en ce qu'elle procède des rouages de l'administration des reliques, et régionale par les effets qu'elle a sur le développement du culte dans l'actuelle Belgique; elle soulève donc de nombreuses questions sur l'importance des relais romains et sur la façon dont les demandes cristallisent, dans une région, la plus-value que procure une position à la cour pontificale.

L'historiographie qui existe sur les reliques romaines – en mettant ici à part l'abondante érudition traitant des catacombes elles-mêmes – reflète fortement cette dimension nationale. À vrai dire, le phénomène n'a jamais été véritablement appréhendé dans sa globalité. Outre les études locales sur le destin ou le culte d'une relique particulière, c'est bien le cadre national qui est privilégié. La bibliographie de travail que nous avons constituée pour ce volume

et qui donne donc une vision assez complète des écrits sur les corps des catacombes romaines concerne surtout le XVII^e siècle, premier indice d'un intérêt porté à la relation envers la Rome triomphante et la nouveauté des catacombes davantage qu'à l'appréhension sur le long terme du phénomène. La grande majorité des ouvrages et articles sont issus, à parts grossièrement égales, de l'aire italophone et de l'aire germanophone, Suisse alémanique comprise (l'aire francophone arrive loin derrière). L'importance de la littérature italophone n'est pas faite pour surprendre, puisque l'Italie constitue à la fois le lieu d'extraction et de diffusion majoritaire des reliques romaines. L'on s'arrêtera plutôt sur le fait que les deux aires qui ont produit le plus grand nombre d'études sur les corps des catacombes s'ignorent assez largement l'une l'autre (même si les érudits allemands ont apporté leur pierre à l'archéologie chrétienne romaine), pour des raisons linguistiques sans doute, mais également parce qu'elles se sont élaborées selon des cadres disciplinaires distincts.

Côté germanique, les reliques romaines des XVII^e et XVIII^e siècles ont ainsi sollicité avant tout l'attention des «*Volkskundler*» – des ethnologues-folkloristes dont la spécialité, selon les répartitions universitaires locales, comprend la dimension à la fois religieuse et historique des «*usages populaires*» et de leurs aspects matériels. Cette orientation se traduit dans les centres d'intérêt privilégiés par les études. L'exemple d'un article important de Wolfgang Brückner peut être ici développé pour préciser certains traits de l'historiographie des saints des catacombes. Publié en 1994, le texte a pour titre «*Les catacombes dans la conscience de foi du peuple catholique*»¹⁶. Les aspects matériels (présentation des reliques, modalités du culte) sont particulièrement développés, de même que la réflexion sur les guides allemands publiés à l'usage des pèlerins se rendant à la Ville sainte. Rome comme destination et représentation pour les Allemands est donc mise au premier plan et elle est appréhendée au travers des usages «*populaires*» – en d'autres termes, l'article aborde le phénomène des corps saints des catacombes de manière à l'inscrire dans le champ d'étude de la «*Volkskunde*» et dans une relation spéculaire entre le catholicisme romain germanique et la Ville éternelle. Ce que nous savons des réseaux de diffusion, de translation et d'implantation de ces reliques est en revanche totalement absent, comme l'est également toute tentative de comparaison.

Les études italiennes présentent quant à elles d'autres traits saillants. La contribution de Massimiliano Ghilardi – l'un des auteurs

¹⁶W. Brückner, *Die Katakomben im Glaubensbewußtsein des katholischen Volkes. Geschichtsbilder und Frömmigkeitsformen*, dans *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 89-3-4, 1994, p. 287-307.

les plus éminents de cette historiographie – figure dans ce volume, et le lecteur pourra s’y reporter pour apprécier le dialogue précis et inventif mené avec une tradition très romaine et très érudite : celle de l’archéologie chrétienne intimement liée à la définition même des reliques des catacombes et à la connaissance précise des lieux ombreux dont elles sont issues autant que de ceux qui s’y sont risqués et parfois perdus. La richesse même du terrain romain marque fortement cette historiographie, moins soucieuse en revanche de ce qui advient des reliques après leur départ vers les nations.

L’objet de l’enquête n’impose donc pas d’emblée son évidence. Le coup de pioche de 1578 n’en résume pas l’invention. La romanité triomphante n’est pas le seul moteur de sa diffusion. Toute l’épaisseur d’une administration, tout l’équilibre d’un jeu d’offre et de demande, toute l’étendue de la catholicité compliquent l’appréhension des corps saints des catacombes et de leur diffusion. Restent les registres romains, lieu d’unité de l’enquête, et point de départ de la manière dont elle a construit son objet.

Ce qu’il reste des registres du custode et de ceux de Mgr sacriste ont pour l’enquête collective dont cet ouvrage est le fruit une importance singulière. Repérés et exploités d’abord par Philippe Boutry¹⁷, ils ont fait l’objet d’un travail systématique de Françoise Le Hénand, ont été microfilmés, transcrits et saisis sous la forme de tableaux de données. Ce sont 34 470 notices des registres de Mgr sacriste (dont 841 concernant un « corps entier »), allant de 1657 à 1690 puis de 1713 à 1756, auxquelles s’ajoute une liste de 1 184 corps entiers distribués de 1752 à 1790. La custode des reliques – l’institution dépendant du cardinal vicaire – a quant à elle livré des registres allant de 1738 à 1791 et comportant 1 420 notices, l’incendie de la demeure du custode Boldetti en 1737 expliquant très probablement l’absence de listes plus anciennes. L’ensemble souffre certes de manques puisqu’il ne couvre ni toute la chronologie, ni tout le dispositif institutionnel présidant à la distribution des reliques. Il conduit ainsi à surestimer les caractéristiques singulières de la distribution par Mgr sacriste, singularité que l’absence de point de comparaison suffisant du côté de la custode ne permet d’ailleurs pas de connaître suffisamment (fig. 2).

La plus importante de ces absences concerne les premières décennies de la distribution. Même s’il s’agit moins là d’une « lacune » que de l’indice d’une construction progressive de la relique romaine et des mécanismes de sa diffusion, il n’en reste pas moins que les

¹⁷P. Boutry, *Les saints des catacombes...* cit., p. 875-930.

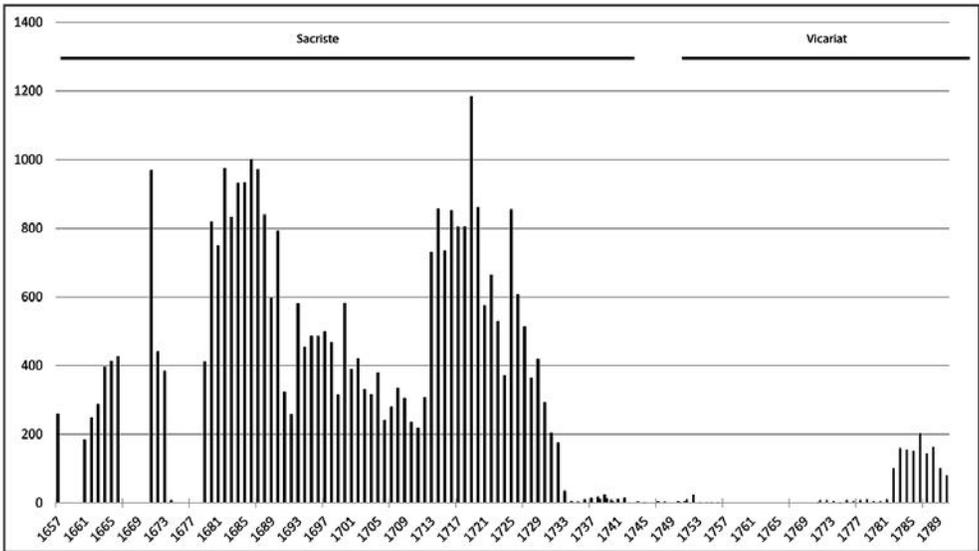


Fig. 2 – Évolution générale des attributions dans la source romaine.

phénomènes présents dans la base de données de l'enquête prennent souvent naissance dans la période antérieure que les registres romains ne renseignent pas. Mais ces faiblesses ne doivent pas occulter l'essentiel : les listes disponibles, par leur ampleur, offrent un aperçu sans pareil sur la masse des distributions romaines et permettent d'identifier non seulement des individus, mais aussi des zones géographiques, des rythmes, des évolutions ; elles donnent également la possibilité de reconstruire des réseaux, ecclésiastiques et sociaux.

Ces potentialités supposent toutefois de relier les registres au document élaboré à Rome qui certifie la relique. L'authentique « administrative » d'un corps des catacombes comporte en effet, outre la date précise à laquelle le corps saint a été délivré, une mention de folio, en bas et à gauche, qui renvoie aux registres tenus par les deux institutions distributrices. L'authentique permet donc de rattacher précisément – en théorie tout au moins – les reliques répandues à travers le monde catholique aux listes établies par les institutions distributrices romaines.

Tout en se prémunissant par avance contre les déceptions que n'allait pas manquer d'engendrer cet espoir, les initiateurs de l'enquête sur les corps saints des catacombes souhaitaient associer, dans le plus grand nombre de cas possible, une des 35 000 mentions d'attribution romaine à une relique concrète, identifiée, localisée et reconnue. En ce sens, nous restions tributaires d'une vision privilégiant à la fois l'offre romaine, la réception locale et les effets culturels,

et minorant en revanche les mécanismes et les sémantiques de la distribution. Cet espoir a été le plus souvent déçu. Peut-être faut-il s'en réjouir puisque les efforts faits pour suivre le chemin des reliques ont rendu sensible à ce qui s'inventaient d'elles dans l'épaisseur de leur transmission, et puisque la rugosité que l'enquête opposait à l'établissement d'un lien direct entre le lieu de départ – Rome – et les multiples aires d'arrivée réparties entre les enquêteurs a conduit à repenser la définition même de l'objet « reliques des catacombes ». Dans ce volume, c'est sans doute la contribution de Marie-Élizabeth Ducreux, ainsi que celles de J.-M. Ticchi et A. Delfosse, qui illustrent le mieux quels trésors d'érudition et de patience permettent de « pister » les indications fournies par les sources romaines, et de tirer le meilleur profit des limites auxquelles se heurte cette entreprise. Et M.-É. Ducreux de conclure, rejoignant ainsi les étonnements successifs de tous les participants à l'enquête : « nous savons désormais que le décret imposant de noter chaque don ne fut pas intégralement respecté, et que notre registre ne reflète qu'une partie des reliques réellement distribuées chez le sacriste ».

Pour comprendre cette difficulté, mais aussi cette fécondité qu'oppose et propose aux efforts de l'enquête la reconstitution du chemin des reliques, il convient tout d'abord de détailler concrètement les étapes de l'itinéraire – étapes étroitement liées à ce document qui a déjà été présenté : l'authentique.

En effet, la relique romaine ne porte pas par elle-même les signes indubitables et visibles de sa qualité. Si l'on force le trait désenchanté d'un regard artificiellement huron, la relique n'est qu'un amas (voire un fragment) d'ossements vieillis qui pourraient être ceux de n'importe qui. L'authentique seule fait de l'ossement une relique. Avant même le moment normatif des années 1668-1672, les différents circuits de diffusion sont tributaires du désir exprimé par les « clients » d'obtenir le signe certain, authentifié et attesté, que leur acquisition est bien ce qu'elle est. Mais le caractère encore aventureux des explorations confère parfois à ce désir tous les traits de l'angoisse, comme celle qui habite, quinze ans durant, l'évêque de Novare Bascapè rongé par le soupçon qui pèse sur ses reliques et réduit à courser l'insaisissable Toccafondo – ce peintre qui transforme en théâtres de martyre les paisibles scènes qu'il trouve sur les tombeaux souterrains afin d'accréditer les squelettes qu'il en tire¹⁸. Par la suite, cette exigence est le meilleur gage de respect des institutions et des procédures mises en place à Rome pour limiter et encadrer l'attribution des corps saints des catacombes. Il est possible

¹⁸Voir la contribution de M. Ghilardi dans le présent volume.

de contourner le monopole d'extraction, ou de faire passer des restes anodins pour des ossements de martyrs – mais pourquoi le faire si l'on ne dispose pas du document administrativement authentifié qui fait de l'ossement une relique et détermine son usage ?

Dès que la relique est parvenue à son point d'arrivée, une procédure particulière marque cette présence nécessaire de l'authentique. L'évêque du lieu, ou toute personne mandatée par lui, ouvre la *capsula*, examine la relique, consulte l'authentique, et certifie le lien entre les deux. Il s'agit de la *recognitio*. Lorsque l'authentique mentionne la jambe d'un martyr et la *capsula* contient sa tête, ce lien ne peut être établi. Lorsque tout concorde, rien ne vient pour autant dire qu'il s'agit effectivement de ce fémur-là, et non d'un autre – ce qui montre bien que la recognition, par principe, s'apparente à une nouvelle invention. Aussi bien en a-t-elle le même caractère solennel et obligatoire. Davantage qu'une recharge sacrale, elle constitue une recharge d'authenticité et une réitération de sens. La contribution de Marie Lezowski, fondée sur une documentation milanaise exceptionnelle, apporte un éclairage très précis sur cette procédure et ce qu'elle permet de reconstituer (parfois) de l'itinéraire du corps saint.

Entre l'attribution et la recognition, l'authentique doit donc accompagner l'objet dont elle fait une relique. Davantage, elle documente les étapes de sa transmission. L'authentique est en effet parfois surchargée de mentions manuscrites décrivant comment le corps saint et sa compagne de papier sont passés de mains en mains. Ces notations, généralement portées au dos, auront ici le nom d'« endossement » (voir l'exemple reproduit dans la contribution de J.-P. Gay) – le parallèle que ce terme établit avec la lettre de change ou le chèque constate la similarité du procédé et suggère également la parenté de sa fonction sociale, nous y reviendrons. L'endossement confère à l'authentique, en tant que source, une valeur supplémentaire. Mais il serait réducteur de distinguer les deux enseignements, en mettant d'un côté le sens religieux fixé une fois pour toute par le corps de l'authentique, et la signification temporelle et temporaire de l'endossement comme simple renseignement sur le voyage. Authentification, endossement, recognition, sont tous trois des opérations sociales qui contribuent ensemble à la définition de la relique. Ce sont aussi des documents nécessaires pour relier précisément Rome aux nations, puisque les sources narratives (par exemple les récits de translation) omettent bien souvent une ou deux étapes dans les chaînes de donations.

S'il est si rare de disposer du grail initial de l'enquête – une relique, reliée de manière certaine à une authentique, dont il est possible d'établir indubitablement le lien avec une mention dans

la source romaine – c'est parce que cette chaîne sémantique fragile n'a des chances d'être maintenue qu'aussi longtemps qu'existe un accord général à son propos. Ce consensus, pour l'essentiel, est aujourd'hui rompu. Le célèbre passage du roman *Le Guépard* de Giuseppe Tommasi di Lampedusa associant la mise au rebut des reliques des demoiselles Salina avec la déréliction du monde aristocratique peut être pris comme emblème de ce discrédit où sont tombées pêle-mêle les vraies et les fausses reliques, distinguées somme toute uniquement par la volonté d'y croire :

Au bout de trois heures don Pacchiotti reparut, la soutane couverte de poussière, les mains noires, mais tout content, avec une belle sérénité sur son visage à lunettes. Il s'excusa d'apporter un grand panier d'osier :

– Je me suis permis de prendre ce panier pour y jeter les objets que je mettais au rebus : puis-je le poser ici ?

Il mit dans un coin l'engin, qui débordait de papiers déchirés, de cartons, de boîtes, de cartilages, de fragments d'os.

– Je suis heureux de pouvoir vous annoncer que j'ai trouvé cinq reliques parfaitement authentiques et dignes de dévotion. Les autres sont là, fit-il en montrant le panier¹⁹.

Ce texte vaut jalon sur le chemin qui nous a irrémédiablement éloignés des « corps saints des catacombes ». Il est difficile aujourd'hui de se représenter avec quelle ferveur ont pu être accueillis, portés sur soi, ornés d'or et d'argent ces restes incertains exhumés de galeries énigmatiques. Croyant ou non, qui voit désormais dans ces objets autre chose que des parcelles d'os grisâtres ? – le croyant avec une sorte de malaise à l'idée de ne pouvoir se retrouver dans ces manifestations d'une foi qu'il pense partager, l'incroyant avec un reste de ricanement qui le fait un instant douter du sérieux qu'il applique à l'étude de ce domaine historique. Cette extériorité envers l'objet relique se mesure au contraste que nous ressentons, aujourd'hui, entre la magnificence de ce qui enchâsse l'ossement et le pauvre aspect qu'il présente à nos yeux. L'étrangeté est l'irréversible trace que laisse la perte de sens. L'enquête n'en est pas simplifiée. Mais faute de pouvoir se fonder sur l'évidence de la relique, elle acquiert de cette distanciation la volonté d'étudier la construction d'évidence elle-même et donc de prendre la fabrique sociale de la relique et de son sens comme objet de l'enquête. Les ossements n'adviennent véritablement à leur statut et ne débentent, si l'on ose dire, leur carrière historique qu'après qu'ils ont été extraits des catacombes. Si la

¹⁹G. Tommasi di Lampedusa, *Le Guépard* [1958], Paris, 1959, p. 248 de l'édition de poche.

signification qui leur est attribuée exalte leur long sommeil dans les entrailles de la Ville, elles n'acquièrent ce sens qu'à partir de leur entrée dans le monde social.

En effet, la circulation des reliques hors des catacombes revêt une forte dimension collective; elle procède d'une demande, du traitement réservé à cette demande, puis d'un enchaînement d'intermédiaires permettant à la relique d'être transférée, reconnue, installée, vénérée – ou pas. Ce qui se joue entre le moment où la relique, à Rome, est attribuée, et le moment où elle atteint sa place à un autre endroit du monde catholique, n'est pas seulement un transport, ni même une translation, c'est aussi toute l'épaisseur, dans le temps et dans l'espace, des processus par lesquels la relique devient objet de transaction sociale, recherchée par les uns, délivrée par d'autres, échangée, parfois oubliée ou perdue²⁰, mais toujours révélatrice et créatrice à la fois d'une façon de faire advenir des liens sociaux transnationaux.

L'enquête construit donc la relique comme conjoncture et comme espace – comme fait social, objet d'histoire. Ce déplacement, qui éloigne de la question de l'origine, de l'authenticité et de la signification propre des corps des catacombes, ouvre le champ des modalités historiques par lesquelles cette signification, cette origine et cette authenticité sont devenues des enjeux sociaux. C'est désormais moins la définition de l'objet que sa construction qui nous intéresse. Et c'est dans cette optique que nous pouvons revenir plus précisément vers la matérialité de la relique et les enjeux de sa validation.

Le friable objet d'un hésitant désir

L'expression même de « corps saint des catacombes » recouvre une réalité matérielle – on oserait dire anatomique – difficile à saisir. D'autant que toute relique est réputée corps saint, même lorsqu'elle n'est qu'un fragment de squelette (si bien que l'on peut vénérer pleinement le même saint dans les différents endroits où sont répartis des fragments de ses restes), comme le souligne la citation d'Émile Durkheim placée en exergue; cette ambiguïté de l'expression « corps saint » est assumée dans tout l'ouvrage, où l'on réservera en revanche la notion de « corps entier » à un squelette extrait, attribué et transféré dans sa complétude. Pourtant le « corps entier » lui-même ne l'est pas forcément, et le petit tas d'ossements que renferme une *capsula*

²⁰ Un exemple de ces oublis et confusions par les chroniqueurs locaux des XVII^e et XVIII^e siècles : G. Doublet, *Les châsses de saint Vincent et de saint Victor à la cathédrale de Nice*, dans *Nice historique*, 8, 1912, p. 299-316.

doit être inventorié, reconstitué par un regard qui oscille entre la dissection médicale offerte au doute et la vénération qui en fait la relique cohérente d'une personne sainte et unique. Entre les deux, la recognition tente de trier ce qu'elle trouve et de hiérarchiser les restes. C'est ainsi que Séraphin Kaysersberger, gardien du couvent des franciscains de Lucerne, agissant par délégation du nonce apostolique qui exerce ici les prérogatives épiscopales, fait l'inventaire des reliques du saint martyr Euprepes, le 6 octobre 1650 :

1. la tête avec la mandibule et les dents, 28
2. deux grands os des cuisses et deux tibias
3. six os des bras
4. l'extrémité de l'épine dorsale [...]
5. deux os de la hanche
6. deux morceaux de la poitrine
7. deux morceaux des omoplates
8. treize côtes, mais entières
9. jointures de doigt et de pied, treize
10. plusieurs extrémités d'os de la jambe et de jointure, ensemble 10
11. deux petits os ressemblant à la lettre S
12. trente particules de petits os, dans un papier plié
13. trente cinq petites particules dans un papier plié
14. de la poudre en grande quantité, dans un papier plié
15. une ampoule avec du sang, cassée, dans un papier plié, et prise auparavant dans de la terre ou du ciment²¹.

C'est d'abord au sens littéral du terme que la relique des catacombes est un objet friable. Car ces ossements sont singulièrement fragiles et le récit de leur voyage est régulièrement aussi celui des dommages qu'ils subissent et qui rendent difficile leur recognition à leur point d'arrivée. Un témoignage beaucoup plus tardif, celui d'Edmond Lafond en visite aux catacombes de Saint-Caléopde, donne toute la mesure de la fragilité matérielle des reliques romaines :

Le Carme me fait toucher plusieurs de ces restes humains laissés dans les loculi ouverts; c'est quelque chose de saisissant que de sentir, en les touchant, que les siècles ont rendu ces ossements mous et flexibles comme une feuille de papier humide; c'est une sorte de pâte humaine qui cède sous la pression des doigts²².

²¹ Staatsarchiv Luzern, URK 547/10 688. Voir également, par exemple, la scène de recognition rapportée en détail par le père Beurrier et décrite dans la contribution d'I. Brian, où coopèrent autorité ecclésiastique et savoir médical.

²² E. Lafond, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, Paris, 1864, II, p. 158, cité par P. Boutry, *Les saints des catacombes...* cit., p. 910. Voir également la citation

Un rien suffit à pulvériser ces restes. Cette caractéristique contribue à expliquer les hésitations qui sont fréquemment perceptibles lorsque celles et ceux qui les ont reçus doivent décider de ce qu'ils vont en faire. Cette « pâte humaine » a parfois effectivement été incorporée à une pâte n'autorisant que des usages secondaires. À Rome, mais aussi en Suisse, les résidus poudreux des ossements ou bien ceux qui, n'ayant pas résisté au voyage, ne forment plus des fragments suffisamment reconnaissables, sont ainsi mêlés à de la cire en une « pasta de martyri » dont on fait une sorte d'*agnus dei* de couleur plus sombre que ses homologues bénis régulièrement par le Pape; elle entre également dans la composition des « Breve de Marcha », masses fabriquées et débitées en tranches par des capucins de Styrie et dont un rapport de l'official de Passau prétend en 1777 qu'elles comportent 3 542 ingrédients différents²³. Les friables reliques sont alors reléguées dans l'océanique recette de dévots saucissons. Les efforts pour en limiter la pulvérisation sont suivis de peu d'effets – sinon celui de faire éclore le doute : les badigeonner de gomme ne semble pas avoir réussi en 1643 au suisse Pfyffer et le carton qui doit faire tenir le crâne de saint Fortunat fait douter, à Paris en 1668, de la véracité de la relique²⁴.

On comprend d'autant mieux le soin mis à distinguer les modestes particules, celles que pouvait obtenir l'anonyme pèlerin sollicitant la custode, des ossements plus considérables, seuls dignes de recevoir un culte. La constitution *Ex commissae* de 1672 normalise la distinction entre les différents types de reliques tirées des catacombes. Les « reliques insignes » (la tête, la jambe, le bras ou la partie du corps par laquelle le martyr a souffert) sont réservées à ceux qui pourraient établir à leur profit un culte public et qui peuvent en apporter la preuve par une attestation de leur évêque. Les plus insignes des reliques sont les prestigieux mais rares corps entiers. La hiérarchie que, nous venons de le voir, respectait dès 1650 le « guardian » des franciscains de Lucerne en énumérant les

d'A.-F. Artaud de Montor dans la contribution de D. Julia et S. Baciocchi au présent volume.

²³W. Brückner, *Christlicher Amulett-Gebrauch der frühen Neuzeit. Grundsätzliches und Spezifisches zur Popularisierung der Agnus Dei*, dans *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse*; Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag, Munich, 1993, p. 89-134, p. 115-117; B. Schleicher, E. Roskamp-Klein, A. Rothe, « Pasta di reliquie » – eine liebenswerte Form der Reliquienverehrung, dans O. Francisci Osti (dir.), *Mosaics of friendship : studies in art and history for Eve Borsook*, Florence, 1999, p. 267-285.

²⁴Voir dans le présent volume, respectivement, la contribution de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse et celle de D. Julia et S. Baciocchi sur les contextes de Mabillon.

ossements de saint Euprepes montre que la différenciation formalisée en 1672 correspond à un usage plus ancien. Il existe donc un lien direct entre la fragilité matérielle des reliques romaines et les évolutions de leur définition normative.

Dans ses *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri...* (1720), Marc'Antonio Boldetti présente sous forme de tableau ce qui apparaît comme la première statistique sur les extractions de corps saints (fig. 3). Il choisit pour cela l'année 1672, celle où précisément la distinction entre reliques plus ou moins insignes est fixée, et celle où est nommé le premier custode, Vincenzo Guizzardi, par la main duquel, nous dit Boldetti, les squelettes ont été ramenés au jour²⁵. 428 corps ont alors été extraits des entrailles de la Ville, mais seuls 34 d'entre eux sont « de nom propre ». Parmi eux, la liste de Boldetti permet de s'apercevoir que les signes « certains » du martyr, la palme et le vase de sang (*infra*), ne sont pas tous les deux présents – un seul suffit. Quant aux 394 « corpi santi senza nome », ils viendront nourrir les distributions les plus massives, celles que l'absence d'une grande partie des registres du custode (ceux, précisément, dont disposait Boldetti pour établir son tableau) nous empêche d'appréhender dans toute leur ampleur, mais dont un examen au jour le jour des registres – comme on le verra plus loin – porte à penser qu'ils étaient débités en fragments plus ou moins insignes pour répondre à la demande pressante des fidèles.

L'expression « corps saints des catacombes » ne doit par conséquent pas dissimuler la grande diversité d'apparence de ces restes. Ils se répartissent en autant de régimes de matérialité auxquels répondent en partie différents régimes de sacralité ainsi que des groupes hiérarchisés et évolutifs de récipiendaires. Entre le fragment gris et mou d'un saint « baptisé » et le corps entier « de nom propre », l'apparence, mais aussi la définition ainsi que l'usage social créent un gouffre. Parler des reliques des catacombes revient à couvrir tout un spectre allant des plus humbles particules aux squelettes quasi complets – une exception dans le monde des reliques – dont la vénération et la présentation célèbrent cette entièreté rare qui confère une fascinante individualité visuelle au saint depuis peu exhumé des souterrains de Rome.

Il n'en reste pas moins que le tournant normatif de la fin des années 1660 impose également une définition unique du martyr « catacombaire », comme disent déjà les bollandistes. On s'en souvient, l'une des dates d'« invention » possibles des corps des catacombes est

²⁵ Sur Guizzardi, voir la contribution de J.-M. Ticchi dans ce volume, ainsi que celle de P. Boutry.

248 OSSERVAZIONI SOPRA I CIMITERJ

Segni de' Martirj	NOTA DE' CORPI DE' SS. MARTIRI	Nomi de' SANTI MARTIRI	
	Estratti da' Sagri Cimiterj di Calepodio, Priscilla, e Pretestato, nell' Anno 1672. per mano di D. Vincenzo Guizzardi Deputato sopra il Ministerio delle Reliquie.		
	Corpi Santi senza nome con segni di Palma, n.		120
	Corpi Santi senza nome con Bicchieri tinti di Sangue, n.		156
	Corpi Santi senza nome con Caraffine tinte di sangue, n.		50
	Corpi Santi senza nome con Tondini tinti di sangue, n.		68
Tutto il resto di questa casella con Palma	Corpo Santo con Palma, e nome impresso nella Calce, n.	FILONDE	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso nella Calce, n.	OREA	I
	Corpo Santo con Palma, e nome intagliato nell' Avorio, n.	ANGIELLA	I
	Corpo Santo con Palma, e nome scolpito in Lapide di Marmo, n.	URBANO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome scolpito come sopra, n.	MARIANO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso nella Calce, n.	MAURO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso come sopra, n.	MINERALE	I
	Corpo Santo con Palma, ed un grappolo d' Uva, e nome in Lapide di Marmo, n.	SUCCESSO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso in Calce, e Caraffina tinta di sangue, n.	LEONTIO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome scolpito in Lapide di Marmo, n.	SECONDO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso come sopra, n.	VALERIO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso come sopra, n.	MARCELLINO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso come sopra, n.	GIULIO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso in Tavolozza, n.	VUESPIO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso come sopra, n.	VITTORIANO	I
	Corpo Santo con Palma, e nome impresso in Calce, n.	PEGASO	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso nella Calce, n.	MINERICA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	PETRONIA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso in Lapide di Marmo, n.	SECONDILA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso in Lapide di Marmo, n.	VERECONDA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso in Lapide di Marmo, n.	RUFFINA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome scolpito in Lapida di Marmo, n.	RUFFILA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome scolpito in Lapida di Marmo, n.	CRESCENTIO	I

Corpo

Fig. 3 a-b - Tableau des reliques extraites en 1672 selon Marc'Antonio Boldetti (1720).

DE' SS. MARTIRI LIB. I. GAP. XLVI. 249

	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	OLIMPIA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome scolpito come sopra, n.	VITTORINA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	TUSCA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	GIUSTINA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	GIULIA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, impresso come sopra, n.	DONATIA	I
	Corpo Santo col Bicchiere tinto di Sangue, e nome impresso come sopra, n.	SAVINA	I
	Corpo Santo con la Caraffina tinta di Sangue, e nome scolpito nella Calce, n.	ABBONDANZIO	I
	Corpo Santo con la Caraffina tinta di Sangue, e nome impresso in Lapide di Marmo, n.	ALESSANDRO	I
	Corpo Santo con la Caraffina del Sangue, e nome impresso come sopra, n.	SEVERO	I
	Corpo Santo con Boccale tinto di Sangue, e nome scolpito in Lapide di marmo, n.	ASCENTIO	I
	Delli suddetti Corpi tanto col Nome, quanto senza, trenta in circa si sono trovati intieri, ed altri trenta mezzi intieri, i rimanenti erano rotti, e di pochi pezzi, e frammenti.	Sommano in tutti n.	428

Quando ogn' altra notizia mancasse, la già riferita dal Guizzardi è bastante a metter in chiaro, che dopo il mentovato Decreto la Palma da per se sola è stata presa per indubitato e certissimo segno di Martirio. Non erano scorsi più che soli quattro Anni da che la Sagra Congregazione avea pubblicato il Decreto: ed il Signor Cardinal di Carpegna era uno di quelli, che l'aveano stabilito, e che al suo Custode ne avea data l'Istruzione più rigorosa di porlo in esecuzione. E come averebbe potuto egli esibire al Cardinale suddetto, ed a tutta la Sagra Congregazione quel foglio col numero di 136. Corpi estratti col segno della sola palma, quando questa da quei Sapientissimi Padri fosse stata rigetrata come segno ambiguo, e non specifico di Martirio? E come mai il detto Cardinale di Carpegna, e tutto il rimanente della S. Congregazione avrebbero tollerato nel Guizzardi un

ardire sì grande, ed in materia sì rilevante senza risentirsene giustamente? Chi non vede, che alla prima vista di quel foglio, senz' alcun dubbio, lo avrebbero obbligato a riporre di nuovo ne' Cimiterj quei Corpi estratti colla semplice Palma, che al più doveano considerarsi semplicemente per Corpi di Cristiani, e non già di Martiri. E pure, non che rimproveri, meritò il Guizzardi, bensì applauso, e lode nella sua diligente condotta conforme al sentimento del Decreto, e nell' attenzione di riferirla nel foglio accennato, qual egli poi continuò veggente il medesimo Signor Cardinal Vicario, e tutta la stessa Congregazione per lo spazio di molti anni sino che visse.

E ch' egli operasse secondo la mente, e Decreto della stessa Sagra Congregazione, chiaramente apparisce da una sua lettera, o relazione scritta nella seguente congiuntura, e poi stampata dal Papebrochio nell'

I i Ifo-

b)

le décret pris le 10 avril 1668 par la congrégation des Indulgences et Très Saintes Reliques²⁶. Créée en août 1667 et érigée solennellement par une bulle du 6 juillet 1669, cette institution met ainsi de l'ordre dans la définition des « martyrs », tout ossement extrait des galeries souterraines étant jusqu'alors assimilé un peu vite à celui d'un des premiers chrétiens, mort en témoin de sa foi; désormais, il faudra deux signes considérés comme certains, c'est-à-dire la palme inscrite sur le *loculus*, la niche dans laquelle ont été trouvés les restes, ainsi que le vase censé contenir le sang recueilli après le supplice. Le texte normatif fait donc dépendre la véracité de la relique d'éléments qui lui sont extérieurs – la palme et le vase (ou la fiole). La compagne de papier – l'authentique – ne peut exister que si elle s'ajoute aux compagnes de pierre et de sang qui reposaient avec l'ossement dans l'obscurité des souterrains. La mise en place d'une administration de la relique romaine revient à reconnaître que sa seule existence matérielle ne peut suffire à produire sa signification – il faut lui adjoindre des périphéries sémantiques, auxquels nous pouvons ajouter le registre qui dit lui aussi l'essentiel : l'usage social.

Toutefois, en flanquant la relique de critères et d'attestations, le décret de 1668 en rend la définition friable car il l'expose aux critiques dont les signes de reconnaissance font déjà l'objet.

La critique protestante envers les reliques, leur authenticité et leur culte n'est pas nouvelle; la soudaine multitude de « saints » issus du sous-sol romain apporte un aliment supplémentaire et durable à sa verve : « S'ils ont la bonne fortune de trouver un os [...], que ce soit celui d'un chien, d'un porc, d'un mouton ou de toute autre bête, ils peuvent aujourd'hui dire de quel saint est cet os », écrit dès 1582 Anthony Munday, l'un des premiers protestants anglais à être descendu dans les catacombes²⁷. Ces assauts ont suscité chez les catholiques une réaction plus complexe qu'il n'y paraît. La nécessité de réfuter les réfutations protestantes contraint en effet à soumettre les reliques à la rationalité de la preuve et donc à remettre en cause, dans son propre camp, ce qui prêche trop manifestement le flanc aux assauts du camp adverse²⁸. Les normes de 1668 prennent position

²⁶ On trouvera la disposition essentielle de ce texte en latin dans P. Boutry, *Les saints des catacombes...* cit., p. 876, note 4, et en traduction française dans la contribution de P. Boutry au présent volume.

²⁷ A. Munday, *The English Romaine Lyfe* (1582), cité par R.W. Gaston, *British travellers and scholars in the Roman catacombs 1450-1900*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46, 1983, p. 144-165, p. 146. Voir plus généralement P.-A. Fabre et M. Wilmart, *Le Traité des reliques de Jean Calvin (1543)*, dans P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Reliques modernes...* cit., I, p. 29-68.

²⁸ D. Julia, *L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et cri-*

dans un débat qui a déjà commencé et qu'elles ne parviennent pas à trancher définitivement.

L'abbé Charles Le Maistre, qui accompagne le duc de Brissac dans son grand tour européen, rend compte de sa visite aux catacombes de saint Sébastien, à Rome, en décembre 1664. Son texte montre bien que la codification effectuée dans les années suivantes formalise (mais transforme) des savoirs que les demandeurs avisés savaient déjà mobiliser et qui établissaient une première distinction entre les reliques les plus assurées et celles sur lesquelles pouvait porter le doute :

Les marques que les premiers Chrétiens mettoient sur quelques tombeaux des martyrs dans les Catacombes, étoient de trois sortes, comme on en voit encore quelques unes de reste dans ces lieux. La première étoit une petite lampe de verre où ils mettoient de l'huile, pour y entretenir une lumière qui éclairoit devant le corps; la seconde étoit une petite phiole du sang du martyr, laquelle on plaçoit en dehors de son sépulchre; et la troisieme enfin étoit un certain chiffre de lettres entrelassées, qui faisoient connoître que celui qui étoit inhumé en ce lieu-là étoit mort pour Jésus-Christ, pro Christo. Quand on voit dans les Catacombes une de ces trois marques dont je viens de parler posées sur des sépultures, on peut s'assurer que les corps qui sont en ces endroits sont les reliques de quelque martyr. Hors cela la chose est fort douteuse; et ce fut pour cela que je détourné M. le duc de Brissac d'accepter un corps qu'on voulut luy donner, parce qu'on vouloit le prendre d'un endroit où il n'y avoit aucune de trois marques dont je viens de parler. Cela fit que nous ne nous chargeasmes point de cette voiture, quoy que le Pape l'eust vraysemblablement baptisé de quelque beau nom de martyr, comme il baptize tous ceux qu'on enlève de là pour envoyer en diverses parties du monde²⁹.

Pour un abbé familier de l'aristocratie française, en 1664, tout corps des catacombes, fût-il authentifié et baptisé par le souverain Pontife, n'est pas la relique d'un martyr romain. Il faut aussi des «marques»; mais ce ne sont pas les «signes certains» définis peu après. L'interaction subtile entre jugement savant, créance en la relique, et distinction sociale se lit déjà dans un texte qui souligne de surcroît de quelle concrète manière cette interaction détermine la diffusion elle-même – puisqu'il faut bien que des voyageurs acceptent de «se charger» des ossements pour que ceux-ci soient «envoyés» de par le monde. Le jugement n'est pas postérieur à la distribution,

tique (XVI^e-XVIII^e siècle), dans P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Reliques modernes...* cit., I, p. 69-120.

²⁹ C. Le Maistre, *Voyage en Allemagne, Hongrie et Italie 1664-1668*, présentation et édition de P. et O. Ranum, Paris, 2003, p. 449.

il en est un des éléments – et les signes sur lesquels il repose ne font pas consensus.

D'autres feront savoir avec plus d'éclat les doutes qu'ils nourrissent envers les critères permettant d'établir une équivalence entre corps des catacombes et reliques des martyrs de la chrétienté naissante. L'un des premiers est le jésuite espagnol Juan de Mariana, dont les lettres adressées en 1597 à son roi Philippe II et au pape Clément VIII dressent un sévère réquisitoire des critères à ses yeux trop laxistes présidant à l'extraction des nombreux « martyrs » romains, doutent que tous ceux enterrés dans les catacombes soient tous des martyrs et non de simples chrétiens et recommandent en particulier au souverain de redoubler de prudence pour ne pas être la dupe des tromperies qui entourent le culte des saints³⁰. Le bénédictin français Jean Mabillon tient une place éminente dans cette mise en cause – une place que le texte de Dominique Julia et Stéphane Baciocchi dans ce volume inscrit dans tous ses contextes. Lorsqu'il publie en 1698 en latin (une traduction française paraît en 1705) la lettre prétendue d'un romain, Eusèbe, au français Théophile sur « le culte des saints inconnus » (*De Cultu sanctorum ignotorum*), il affirme que la vénération des martyrs des catacombes, surtout ceux qui sont baptisés, ne respecte aucune des règles que l'Église s'est données pour encadrer et valider le culte des saints. Adouci après avoir échappé de justesse à la mise à l'index, le texte de Mabillon n'en relance pas moins un débat qui connaît ensuite de multiples rebondissements, jusqu'au XIX^e siècle, et qui fait porter le soupçon sur tous les signes « certains » du martyre et sur les procédures qui permettent de les établir pour un corps particulier³¹.

En apparence, le décret pris en 1668 par la congrégation des Indulgences et sacrées reliques fixe une fois pour toutes la norme romaine puisqu'il résiste à toutes les critiques qui lui sont adressées, étant confirmé envers et contre tout en décembre 1863 – alors qu'ont lieu les dernières extractions, définitivement interdites en 1881. Les institutions romaines ne dénonceront ja-

³⁰ Une analyse détaillée de ces lettres dans G. Cirot, *Études sur l'historiographie espagnole. Mariana historien*, Bordeaux, 1904, p. 53-58. Voir également : G. Lazure, *Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial*, dans P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Reliques modernes...* cit., I, p. 371-404, p. 373, note 8 ; K.A. Harris, « *A known holy body, with an inscription and a name* » : *Bischof Sancho Dávila y Toledo and the Creation of St. Vitalis*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 104, 2013, p. 245-271, p. 253-254.

³¹ Une mise au point détaillée dans D. Julia, *L'Église post-tridentine...* cit., p. 85-87.

mais officiellement les procédures et les critères établis en 1668³². Derrière cette apparente impassibilité s'inscrit pourtant toute l'histoire de l'archéologie chrétienne³³ dont l'un des plus remarquables représentants au XIX^e siècle, de Rossi, intronise Antonio Bosio comme le père fondateur, le «Christophe Colomb des catacombes»³⁴. Il restait pourtant beaucoup à faire et dès l'œuvre de Bosio la tension est perceptible entre une volonté de réserver à une investigation rigoureuse et à une exploitation réglementée les cimetières souterrains, et un désir de faire servir les catacombes à une apologétique de l'Église primitive dont elles seraient intégralement le fidèle reflet. L'un des acteurs de cette double entreprise est le chanoine Marcantonio Boldetti, custode des catacombes de 1700 à 1749, dont Pierre-Antoine Fabre et Jean-Marc Ticchi analysent dans ce volume le savant traité *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri* (1720). L'entreprise de Boldetti révèle que la dévotion savante – ou la science dévote – ne va pas sans une inquiétude toujours tendue entre savoir et témoignage, localisation et diffusion. L'innombrable cohorte des martyrs romains est magnifiée – Paolo Arringhi dans un ouvrage publié en 1651 estime par exemple le nombre des «martyrs» reposant dans les seules catacombes de Callixte à 174 000³⁵ –, mais cet immense réservoir

³² La loi italienne du 25 mars 1985, qui ratifia l'accord du 18 février 1984 intervenu entre la République italienne et le Saint-Siège et modifiant le Concordat du Latran de 1929, précise dans son article 12, § 2 que le Saint-Siège « conserve la disposition des catacombes chrétiennes existant dans le sol de Rome et de tout autre partie du territoire italien » et qu'il est habilité à y procéder au transfert des « sacrées reliques ». Nous remercions vivement Jean-Marc Ticchi de nous avoir signalé ce texte législatif.

³³ Résumant tous les acquis de l'archéologie chrétienne, le Suisse Wilhelm Schnyder, historien de l'Église, peut ainsi affirmer en 1931 que du XVI^e au XIX^e siècle, « un seul et unique corps de martyr bien certain » a été tiré des catacombes : W. Schnyder, *Die Reliquien und Reliquienbeigaben der Katakombenheiligen in der Schweiz*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 25, 1931, p. 134-149, p. 141. Pasquale Testini, en 1966, défend une position similaire : la seule tombe sainte identifiée de manière certaine serait celle du martyr Jacinthe (P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologne, 1966, cité par É. Rebillard dans sa contribution à ce volume).

³⁴ Un « Christophe Colomb » qui a été précédé de nombreux explorateurs. Pour ne prendre qu'un exemple, le Flamand Philips van Winghe (1560-1592) a produit les premiers plans systématiques de certains cimetières des catacombes, plans ensuite repris dans l'œuvre de Bosio : C. Schuddeboom, *Research in the Roman catacombs by the Louvain antiquarian Philips van Winghe*, dans I. Bignamini (dir.), *Archives and Excavations: Essays on the History of Archaeological Excavations in Rome and Southern Italy from the Renaissance to the Nineteenth Century*, Londres, 2004, p. 23-32.

³⁵ P. Arringhi, *Roma subterranea novissima*, Rome, 1651, cité par T. Johnson, *Holy Fabrications: The Catacomb Saints and the Counter-Reformation in*

est menacé par le vol, la diffusion incontrôlée, l'évaporation en de trop nombreuses mains. De même, l'insistance sur la transmission ininterrompue du témoignage, depuis les premiers âges chrétiens, va de pair avec l'angoisse, pourtant, de l'authentification. Rome est profuse, mais éparpillée; elle est originelle, mais cette origine doit être prouvée.

À l'époque moderne, les corps saints des catacombes ont d'emblée fait l'objet d'un projet de science chrétienne: celle de l'histoire providentielle. La parenté est profonde entre cette entreprise et celle que poursuit, face aux protestants, la théologie de controverse. Mais ses méthodes ont avec la vérité un autre rapport que celui qu'entretient la pensée dogmatique avec l'orthodoxie. Les débats, ici, portent sur le sens ambigu d'inscriptions à demi effacées, sur ce qu'il faut penser d'une trace rougeâtre dans un flacon, et la réponse ne peut se suffire d'une déduction bien menée. Le Maistre ou Mabillon sont parmi d'autres les promoteurs et les témoins d'un précoce soupçon porté sur l'authenticité des reliques romaines. Pour les esprits savants, l'authentique ne suffit plus – au moment pourtant où ce document, désormais imprimé et rempli selon des procédures éprouvées, atteint son plus haut degré de normalisation: lorsque saint Ovide arrive à Paris, en 1665, on demande aux médecins d'examiner les restes – ils y trouvent, Dieu sait comment, les signes certains d'un coup de sabre et d'une décollation – comme si la *recognitio* ne suffisait plus³⁶. Science ou dévotion: l'ambiguïté se déploie définitivement dans les controverses des années 1840 et 1850 (par exemple sur le « vase de sang ») dont la contribution de Philippe Boutry, dans ce volume, rappelle les linéaments et signale l'importance – et dont les réflexions présentées par la contribution d'Éric Rebillard marquent une sorte d'aboutissement.

Bavaria, dans *Journal of Ecclesiastical History*, 47-2, 1996, p. 274-297, p. 279, note 12. Un document autorisant en 1589 un jésuite espagnol à prélever des corps saints dans les catacombes et édité en 1913 par Rodolfo Lanciani propose déjà ce chiffre de 174 000 martyrs reposant dans les cimetières de saint Callixte; on retrouve la même estimation dans une lettre de 1610 conservée à Saint-Gall et dans les archives d'Olivone (Tessin), ce qui porte à penser que ces fabuleuses comptabilités – en l'occurrence stabilisées par le Martyrologe romain – accompagnaient partout les reliques et les environnaient de leur sacrée cohorte (indications tirées de W. Schnyder, *Die Reliquien...* cit., p. 135 note 2).

³⁶V. Berger, *Translations en contexte(s)...* cit., p. 231.

La relique : une transaction

La valeur de la relique

Le « corps saint des catacombes » : un objet friable, dont la définition est controversée – et pourtant un objet de désir dont s'emparent, tout au long de la période considérée, des constellations sociales que la relique permet d'observer. Sa circulation revêt une dimension collective forte dont les conjonctures, les répétitions, les personnages qui l'animent ne sont pas d'aimables péripéties accompagnant le chemin de la relique déjà réellement existante dans le ventre terreux de la Ville éternelle, mais bien tout ce qui lui donne sa valeur : une transaction.

Utiliser ce terme à propos des reliques n'est pas réduire le propos à leur pure matérialité : les transactions impliquent des significations – des « conventions », si l'on veut parler le langage de l'interactionnisme. On peut le dire autrement : réduire la relique à sa matière serait se condamner à n'y rien comprendre – pourquoi tant d'efforts pour de vieux os gris et mous ? Ce sont donc bien ces efforts eux-mêmes qu'il faut ici prendre en compte, car ce sont eux qui façonnent la valeur de la relique et qui, dans une mesure dont l'enquête nous a progressivement permis de mesurer l'ampleur, constituent cette valeur même.

Parler de transaction ne vise pas davantage à focaliser l'attention sur les coûts financiers de la diffusion. Ils sont certes bien réels. Lorsqu'elles le peuvent, les contributions du volume ajoutent d'autres exemples à celui des religieuses de Pütrich (Munich), à qui l'acquisition et la décoration du corps de Geminus ont coûté en 1690 plus de 1 063 florins : 105 florins pour les faux-frais à Rome, 13 florins et 54 kreuzer pour les frais de dossier auprès de l'évêché, le reste avant tout pour donner au corps l'aspect et l'écrin dignes de son éminence – encore la procession de translation fut-elle relativement modeste (36 florins et 48 kreuzer). Par comparaison, 1 000 florins forment alors une prébende annuelle très confortable³⁷. Cependant, la relique ne peut être l'objet d'une transaction commerciale au sens strict car elle est juridiquement exclue du commerce des hommes et les « abus » qui suscitent à la fois les critiques et la mise en place progressive de l'appareil administratif de la distribution ne se rap-

³⁷ S. John, « mit Behutsambkeit und Reverentz zu tractieren ». *Die Katakombenheiligen im Münchner Pütrichkloster. Arbeit und Frömmigkeit*, dans *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1995, p. 1-34, p. 18-19. Dans les conditions monétaires plus stables qui se mettent en place au XVIII^e siècle, on peut proposer une équivalence 1 florin = 2,5 livres tournois.

portent pas seulement au soupçon d'inauthenticité, mais également à celui de marchandisation.

La notion de transaction ne réduit donc pas la relique à un échange monétaire. Elle vise plutôt à établir une comparaison fructueuse avec la monnaie elle-même. Convoquer ici un passage de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Karl Marx pourrait sembler n'être qu'une inutile provocation si l'on ne rappelait pas que ce Rhénan – qui écrit au moment où le pèlerinage connaît au sein du catholicisme allemand une renaissance dont l'étape la plus éclatante et la plus controversée fut le pèlerinage vers la Sainte-Tonique d'Aix-la-Chapelle en 1844 drainant sans doute plus de 500 000 fidèles, quinze ans avant la parution de l'ouvrage de Marx – établit lui-même explicitement une passerelle entre son propos et les reliques. Remplaçant « marchandise » par « relique », disons donc que cette dernière « se présente sous le double aspect de *valeur d'usage* et de *valeur d'échange* » et qu'au cours de sa carrière hors des catacombes ce double aspect est lié par une solidarité profonde. Si Marx ajoute dans le livre 1 du *Capital* que « rien ne résiste à cette alchimie » (celle de la marchandisation), « pas même les os des saints » (« nicht einmal die Heiligenknochen »), nous pouvons quant à nous affecter cette alchimie d'une autre signification : non ce qui transforme les ossements en marchandises, mais ce qui les transforme en reliques³⁸. Que Castoldi, l'un des grands courtiers en corps des catacombes qui précèdent l'ère des custodes, soit également un expert en maniement d'argent n'est peut-être pas tout à fait le fruit du hasard³⁹.

Il s'agit donc de considérer que, comme la monnaie, la relique reçoit sa valeur non de dormir dans les coffres-forts romains de la sainteté primitive, mais d'en sortir, d'être transmise, donnée, redonnée, cadeau de choix, présent pédagogique, arme envoyée en première ligne de la Chrétienté, ou humble souvenir remis au pèlerin, et d'être embellie, magnifiée, décorée, parfois découpée, offerte encore, cette fois à des fidèles qui à leur tour lui accordent, par leur usage, une valeur nouvelle. Ici, les « endossements » des authentiques, dont nous avons parlé plus haut, s'offrent idéalement à illustrer la com-

³⁸ Les auteurs de cette introduction avaient déjà mobilisé cette citation de Marx lorsqu'ils ont découvert – avec plaisir – qu'elle était également appliquée aux reliques dans l'article de Katie Harris qui mène plus généralement une réflexion importante sur les « transactions » dans les différents sens où elles sont envisagées ici : A.K. Harris, *Gift, Sale, and Theft : Juan de Ribera and the Sacred Economy of Relics in the Early Modern Mediterranean*, dans *Journal of Early Modern History*, 18, 2014, p. 193-226.

³⁹ G. Signorotto, *Cercatori di reliquie*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 21, 1985, p. 383-418.

paraison. Ils ne permettent pas seulement de pister les étapes de la transmission, ils autorisent également à considérer que, d'une part, la valeur authentique des reliques est si intimement liée à la chaîne des transactions que l'une et l'autre doivent être consignées sur le même document, et que d'autre part, comme la masse monétaire, la valeur de la relique est fonction de sa circulation : l'authentification porte d'ailleurs autant sur une vérification de cette chaîne, de sa continuité et de la « solvabilité » de ses acteurs en termes de crédibilité, que sur l'examen de la relique elle-même⁴⁰. C'est lorsque, selon des calendriers divers, se brise le passage de relais des valeurs que la relique tombe véritablement dans la poussière de l'oubli.

La valeur attribuée à la relique n'est pas aléatoire. Il s'agit bien d'une relique, catholique, et romaine. Mais elle n'est pas davantage *sui generis*, et c'est pourquoi cet ouvrage consacre une part importante de son attention à la relique comme transaction sociale.

Microcosme romain, macrocosme catholique

Les reliques romaines sont d'abord des reliques données à Rome. Il faut aller chercher, ou faire chercher, les ossements aux lieux prévus pour cela. Les demandes sont plus ou moins précises. L'impétrant doit effectuer bien des démarches. Il n'en reste pas moins que, très concrètement, nul ne peut obtenir une relique si elle n'est pas en « stock ». Nous ne disposons pas de tous les éléments qui permettraient d'établir une histoire de ce stock – combien, au jour le jour, sont les corps extraits, et de quelle catacombe ? Où sont-ils entreposés ? Les premières pages du registre de Mgr sacriste donnent il est vrai un instantané : 382 corps y sont soigneusement numérotés, extraits entre février 1656 et mars 1662. Une chose semble assurée : tout a été fait pour que, dans la période documentée par les registres romains, la source ne tarisse pas.

Il est vrai que les modalités concrètes de la distribution font en sorte qu'elle soit intarissable. En effet, la nature même de la relique, insigne ou insignifiante, dépend d'emblée du geste par lequel, à Rome, on adapte le don au statut social de celui qui l'obtient, formant l'exceptionnel pour le prestige, et le multiple pour la multitude. Un « corps entier » n'est pas seulement un corps *trouvé* entier ; c'est aussi un corps *transmis* entier – ce choix vaut déjà faveur envers celui qui en bénéficie et reçoit ainsi le privilège d'en faire bénéficier ses obligés. Pour les autres, il y a autant de reliques que l'on en crée, et non que l'on en trouve. Dès que le corps saint sort de son ombreux

⁴⁰ Voir la contribution de M. Lezowski sur Milan.

séjour, son anatomie est une fabrication sociale : le custode, nous dit Nicolò Antonio Cuggiò vers 1717, met dans un boîtier « un peu de ces saints ossements selon ce qu'il juge adéquat »⁴¹.

Un de ces corps en sera notre témoin. Transportons-nous dans les registres de l'automne 1681 et voyons comment est débité le squelette nommé « Candidus, martyr ». Le 9 septembre, Gerardo Tellini reçoit ses dents. Le 20 septembre, Lamberto Maret⁴² obtient des os du bras de Candidus, J.B. Angelini une partie de ses côtes, Hier. Peregrino, chanoine du Latran, certaines de ses vertèbres. Le lendemain, c'est au tour d'Antonio Riva, puis de Maria Angela Milletti, enfin d'Andrea Eschenberger, d'obtenir un fragment non précisé de ce corps. Le lendemain encore, 22 septembre, le tibia de Candidus aboutit entre les mains de Petro de Parmes, un os de sa cuisse est donné à Prospero Ciogni, d'autres fragments non désignés le sont à Antonio Thomas, à Joanni, à Sebastiano Baldazzi, à J. Domenico Cozzardi, à Domenico Tirio. Enfin, le jour s'achève avec l'attribution d'un os du bras de Candidus à Ludovico Pfyffer – membre d'une famille suisse experte dans la distribution des corps des catacombes, il reçoit en même temps un tibia de Columbus, des vertèbres de Placidus, et un tibia d'Innocentius. Le 28 septembre, ce qui reste de Candidus est de nouveau mis à contribution : deux fragments vont à Franc. de Abreu ; le 3 octobre, c'est un os du bras que reçoit Gabrieli Cail, tandis que l'abbé Candido repart avec deux clavicules, heureux sans doute d'obtenir des reliques d'un martyr, Candidus, comme fait pour son nom de famille.

Un mois, un corps, dix-huit attributions : c'est d'abord à Rome qu'est construite l'abondance des reliques romaines, la libéralité de leur distribution, l'usage différent qu'en feront des demandeurs prestigieux ou obscurs, rompus à la circulation des reliques ou sollicitant un don exceptionnel, inscrit dans l'intime de leur vie. C'est dans le côtoiement de ces solliciteurs, dans la diversité de leurs parlers retranscrits à grand peine par le scripteur du registre, que s'exprime d'abord ce singulier tissu de diversité et de centralité qui fait le catholicisme « romain ». C'est dans l'écartèlement d'un seul corps que s'initie le mélange de profusion et d'unité dont chacune des chaînes de transaction qui construisent les milliers de « saints des catacombes » répandus par le monde tire à la fois sa singularité et ses traits communs. Tout commence à Rome – mais Rome n'est pas seulement le lieu d'origine des sacrés ossements ; elle est d'emblée le terrain de leur sémantisation sociale.

⁴¹ Texte édité par D. Rocciolo et traduit dans le présent volume.

⁴² Nous reprenons ici les orthographes présentes dans la source.

À un moment de grande effervescence autour des reliques des catacombes, vers 1650, les démarches pour obtenir le corps souhaité multiplient devant les impétrants embûches et dépenses dont ils ne peuvent triompher sans entregent. Une lettre qu'un officier de la Garde suisse, Johann Rudolf Pfyffer, grand pourvoyeur de corps saints dont la contribution sur la Suisse parle longuement, adresse au prince-abbé de Saint-Gall le 17 janvier 1643, en fournit une vivante illustration : le confesseur du pape, dit-il,

m'a fait comprendre en passant que si l'on porte ses vœux vers un corps, il est d'usage que l'on fasse un don à la sacristie, grâce auquel on fait ensuite faire des ornements d'église ou d'autres choses indispensables. Mais afin que je puisse savoir ce qui était en usage, j'ai fait faire mon enquête auprès de personnes qui s'y connaissent et j'ai trouvé que ce qu'offrent les autres est bien trop élevé; c'est pourquoi j'ai demandé au confesseur lui-même ce qu'il convenait de donner, et celui-ci m'a aussi indiqué qu'il était offert tout de même au moins 4 et 500 couronnes. Mais comme monsieur le Cardinal est favorable à ma démarche et que je suis actuellement au service du pape et des princes, cela doit être laissé à ma libre appréciation. Mais moi je n'ai pas voulu me contenter de cela, mais j'ai voulu savoir précisément comment je devais me comporter afin de ne pas me déshonorer, et il m'est revenu de partout que je devais faire une offrande de 80 couronnes⁴³.

Il est donc un filtre romain qui, pour n'être pas encore complètement institutionnalisé ni moulé dans la routine administrative instaurée dans les années 1660, comporte déjà quelques figures fonctionnelles qu'incarnent tour à tour des personnages changeants. Il est tout d'abord nécessaire d'obtenir un accès direct aux sommités – une proximité physique si elle n'est pas sociale, comme le montre l'importance considérable, que l'on retrouvera au fil des diverses contributions, des gardes du Pontife, des ecclésiastiques de sa maison, de ses camériers, plus généralement des multiples institutions permettant d'approcher la Curie. Une chaîne de transaction débute toujours par la présence concrète de son premier maillon dans la ville de Rome – constatation d'apparence triviale, mais qui donne toute son épaisseur au microcosme romain pour la distribution des corps saints. Il faut ensuite – seconde figure fonctionnelle – l'autorisation

⁴³Lettre citée par H. Achermann, *Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz*, Stans, 1979, p. 35-36. Un quart de siècle plus tard, le père Rapine de Sainte-Marie écrit que sa volonté de se procurer des reliques à Rome « m'a fait faire des pas dont le peu d'honneur que j'ay éprouvé en cette poursuite en beaucoup d'Italiens m'a cent et cent fois rebuté ». Cité par I. Brian dans sa contribution au présent volume.

suprême, celle de prélever dans les catacombes. Cette nécessité s'est définitivement établie au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, lorsqu'une série d'édits du cardinal vicaire (1599, 1603, 1604) a tenté de restreindre absolument les extractions à ceux qui disposaient pour ce faire d'une approbation écrite du pape⁴⁴. Émanée du souverain Pontife, l'autorisation n'est cependant valable qu'une fois formalisée et certifiée par les méandres de l'administration curiale. Cela ne pose sans doute pas de problèmes majeurs aux cardinaux qui, comme le cardinal Petrocchini obtenant licence de prélever des reliques par un bref de juin 1610, ont « l'habitude de donner de précieuses reliques à des hommes illustres et de nobles dames de l'Italie et de toute l'Europe »⁴⁵. Le chemin est en revanche plus difficile pour les autres. Gianvittorio Signorotto détaille les tribulations de son héros chercheur de reliques pour transformer la grâce verbalement dispensée par le Saint-Père en une supplique acceptée en bonne et due forme écrite – confirmant ainsi le conseil donné par le relais romain de ce demandeur : il est nécessaire de pouvoir compter sur les faveurs d'un personnage influent à la Curie⁴⁶. Les interrogations de Pfyffer au moment de ses premiers prélèvements – plus tard, il sera un expert consommé – montrent que ces tribulations prennent aussi la forme d'hommages sonnants et trébuchants. Le texte de Cuggiò et les réflexions de J.-M. Ticchi donnent en outre à penser que, même après la régulation administrative de la distribution, une sourde concurrence continue à exister entre Mgr sacriste et le custode du cardinal vicaire.

La troisième figure fonctionnelle enfin est celle de l'extracteur, ou pour le dire autrement de l'accès effectif à la relique, soit en effectuant directement l'inquiétant voyage souterrain, soit en fréquentant ceux qui entreposent les ossements fraîchement extraits – soit plus prosaïquement en trouvant dans son jardin un accès aux catacombes⁴⁷. Dans les premières décennies, la plongée dans les entrailles de la Ville revêt encore un caractère aventureux

⁴⁴ Voir la contribution de J.-M. Ticchi dans le présent volume, ainsi que la traduction en français du texte de N.A. Cuggiò édité par D. Rocciolo; voir également M. Ghilardi, « *Auertendo, che per l'osseruanza si caminarà con ogni rigore* ». *Editti seicenteschi contro l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane*, dans *Sanctorum*, 2, 2005, p. 121-137. Ces dispositions répondent aux critiques qui s'élèvent contre les prélèvements anarchiques et donc le soupçon d'inauthenticité entachant certaines reliques.

⁴⁵ M. Ghilardi, *Paolino e gli altri martiri. Il culto dei « corpi santi » nella prima età moderna*, dans *Quaderni per la ricerca (Il Cardinal Montelpare. Atti del Convegno Montelpare 17 giugno 2012)*, 17, 2013, p. 101-125, citation p. 105.

⁴⁶ G. Signorotto, *Cercatori...* cit.

⁴⁷ Voir le récit de 1656 dans la contribution de J.-M. Ticchi.

et ceux qui en connaissent les détours sont à la lisière entre le héros découvreur de reliques et l'imposteur, adepte de douteuses bacchantes (où trempa peut-être même l'illustre Bosio) et gibier de galère. Parmi ces figures qui participent à la fois de l'exploration, de la popularisation, mais aussi de l'extraction «sauvage» et de la diffusion des reliques souterraines, le peintre Santini, dit le Toccafondo – présenté dans ce volume par la traduction d'un article de celui qui est sans doute le meilleur connaisseur de cette première phase romaine de l'histoire moderne des catacombes, Massimiliano Ghilardi – constitue un cas particulièrement intéressant : employé pour le relevé iconographique systématique des sépultures, il est aussi incarcéré à plusieurs reprises comme faussaire et voleur de reliques. Les souterrains romains dégagent à la fois une odeur de sainteté et un parfum de soufre. Plus tard, les ouvriers du custode, pour être moins flamboyants, sont eux aussi soupçonnés de dépecer sans grand ménagement des ossements vite béatifiés⁴⁸. Toujours, le soupçon pèse sur les saints ombreux que seuls peuvent faire émerger ceux qui, à la lueur de torches vacillantes, ont l'étrange courage d'affronter de tortueux boyaux.

Ces trois figures fonctionnelles – que le tournant administratif des années 1660 stabilisera autour de Mgr sacriste et du custode pour les deux dernières, sans pour autant faire disparaître l'importance de la première – sont présentes dès les premiers récits d'attribution. Moins elles sont institutionnalisées, plus elles ont tendance à se concentrer sur quelques spécialistes qui maîtrisent, par leur expérience et leur entregent, sinon ces trois figures ensemble, du moins la capacité à les associer en une séquence efficace. Dès la fin du XVI^e siècle sont ainsi attestés des intermédiaires qui cumulent la connaissance concrète des souterrains, les connexions pontificales et les relations avec l'aristocratie cosmopolite rassemblée à Rome, et dont les activités approchent de très près le vol et l'imposture pratiqués abondamment, et depuis longtemps, par ces bandes spécialisées que les tribunaux romains condamnent régulièrement mais n'éradiquent jamais⁴⁹. Deux de ces médiateurs privilégiés sont apparus avec une netteté particulière : Giovanni Giacomo Castoldi, le marchand milanais dont G. Signorotto a dépeint en détail les efforts, couronnés de succès à l'extrême fin du XVI^e siècle, pour faire

⁴⁸ Sur le travail des extracteurs, voir le récit très précis effectué en 1700 par Jean Expert et cité dans la contribution de D. Julia et S. Baciocchi au sein de l'ensemble de textes consacrés à la France dans le présent volume.

⁴⁹ Voir A.K. Harris, *Gift, Sale, and Theft...* cit. On y trouvera d'ailleurs, p. 214-216, des informations complétant le portrait de Santini (le Toccafondo) dressé dans ce volume par la contribution de M. Ghilardi.

pleuvoir sur sa ville de Milan une manne de saints catacombaire⁵⁰. Marie Lezowski nous montre ensuite comment ils furent authentifiés et redistribués; et Tommaso Candido (*alias* Thomas Candide, ou même Thomas Blanchard) chevalier vénitien dont l'activité multiforme autour de 1650-1660 préside au départ de reliques vers tous les horizons de la catholicité – horizons à partir desquels, par un des meilleurs bonheurs de cette enquête collective, nous avons pu à rebours tous ensemble reconstruire une partie de cette activité⁵¹.

Les jésuites enfin constituent eux aussi, aux premiers temps de la diffusion massive, des vecteurs actifs et essentiels dont les effets sont perceptibles sur tous les terrains d'enquête. Le premier privilège d'extraction leur est accordé dès 1575 – ce qui relativise « l'invention » de 1578 – et de la propriété qui leur est offerte par le pape en 1576 sur la via Salaria, idéalement placée pour les prélèvements dans les catacombes, partirent ensuite un grand nombre d'ossements grâce à des autorisations répétées accordées par les pontifes, par exemple au jésuite tolédan de Hernandez en 1589⁵². Dans l'actuelle Belgique, les disciples d'Ignace introduisent massivement et diffusent systématiquement les corps saints romains dès les années 1610⁵³. La même décennie voit arriver à Milan une masse considérable d'ossements de la Rome souterraine amenés par les jésuites⁵⁴. Plus spectaculaire encore – et plus précoce – est l'action du père Nicolaus Lancicius qui en 1606 repart de Rome vers Cracovie accompagné de deux voitures portant au mois quatre-vingts corps entiers et qui consacre sa vie à la promotion et la répartition des reliques, d'abord dans les collèges de la compagnie⁵⁵. Enfin, les efforts des jésuites emmènent très tôt les saints des catacombes vers un outre-mer lui aussi nouvellement découvert et promesse de conquête catholique⁵⁶. Les oratoriens, mais aussi les antonins⁵⁷, constituent également des filières autonomes d'extraction et de diffusion très actives avant la mise en place des

⁵⁰ G. Signorotto, *Cercatori...* cit.

⁵¹ Voir la notice collective consacrée à Tommaso Candido, *alias* Candide, en épilogue de ce volume. Autre exemple de grand pourvoyeur muni depuis 1623 d'une autorisation d'extraire des corps saints des catacombes : le cardinal Eitel Friedrich von Zollern, promoteur de la première vague de translations vers la Bavière; T. Johnson, *Holy Fabrications...* cit., p. 282, note 22.

⁵² M. Ghilardi, *Oratoriani e Gesuiti alla 'conquista' della Roma sotterranea nella prima età moderna*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, 22, 2009, p. 183-231, en particulier p. 196, 198 et 200.

⁵³ Voir la contribution d'A. Delfosse dans ce volume.

⁵⁴ Voir la contribution de M. Lezowski dans ce volume.

⁵⁵ Voir la contribution de M.-É. Ducreux dans ce volume.

⁵⁶ Voir la contribution de P.-A. Fabre dans ce volume.

⁵⁷ Voir le texte introductif de S. Baciocchi, A. Bonzon et D. Julia au dossier sur la France dans ce volume.

institutions et des registres encadrant plus étroitement l'invention des martyrs des catacombes.

L'instauration d'un « guichet » auprès de la lipsanothèque du custode (installée au domicile personnel de ce savant ecclésiastique) atténue certes la viscosité de ce milieu romain. Même les jésuites, à partir du pontificat d'Urbain VIII (1623-1644), seront progressivement soumis à la règle générale et ils apparaissent comme les autres dans nos sources romaines. Désormais, un simple pèlerin peut sans connaître quelque monseigneur se faire attribuer une relique, sans doute pas d'insigne qualité, mais dûment authentifiée par un formulaire en bonne partie imprimé. Il n'en reste pas moins que, pour les plus éminents des corps saints, le mélange singulier d'exclusivisme social, de centralité ecclésiastique et de cosmopolitisme de l'Église universelle qui constitue le « milieu curial » continue de peser lourd.

La contribution de Jean-Marc Ticchi attire l'attention sur les oscillations spécifiques que la conjoncture romaine impose à la courbe des attributions de reliques : elle montre que l'origine géographique des papes, la succession des détenteurs des plus grandes charges, l'omniprésence des familles de l'aristocratie romaine, forment durablement des facteurs essentiels pour rendre compte, à Rome même, des modalités et des variations de la distribution des saints des catacombes dans l'espace italien. Il faut y ajouter les pestes, les guerres, les années saintes en prévision desquelles sont d'abord réduites les distributions, afin d'assurer des réserves suffisantes pour faire face à l'afflux de pèlerins. Ces variations ne sont pas uniquement chronologiques : à l'intérieur de l'Italie surtout, elles peuvent également affecter la répartition régionale des hautes eaux de reliques.

Le temps du microcosme romain forme donc une composante importante du rythme de la diffusion vers le macrocosme catholique. La distinction entre les deux est toutefois délicate à manier, puisque précisément l'étude de la distribution des corps des catacombes revient à explorer la relation entre l'un et l'autre, sous la forme des chaînes de transaction de la relique – on se souvient qu'un sacristain du Pape venu des Pays-Bas affecte à la fois la conjoncture romaine et, plus encore, celle de son pays d'origine. Les variations de voltage de l'impulsion romaine ne peuvent, à elles seules, expliquer les complexes réseaux que suit la distribution des reliques. Une réflexion précise sur la « conjoncture » est donc nécessaire, et c'est l'enquête elle-même qui a permis de l'élaborer.

Les conjonctures sociales des corps saints des catacombes

Une répartition des milliers de notices de la source romaine selon certaines catégories sociales et en fonction des oscillations

chronologiques est possible, en dépit de certaines limites et imprécisions de la documentation. Pourtant, cette première approche s'est rapidement avérée insuffisante. On comprendra pourquoi en opposant deux situations théoriques simples. Si, au cours d'une décennie, cent pèlerins français apparaissent dans nos registres sans qu'il soit possible d'établir entre eux quelque connexion significative, le flux et la chronologie n'auront absolument pas le même sens que si, dans la même période, cent demandeurs suisses, présents dans les mêmes registres, peuvent tous ou presque être reliés à la même fonction, à la même institution, voire au même réseau familial. Pourtant, les courbes que ces deux groupes dessinent sur un graphique sont similaires. La différence entre les deux ne tient pas principalement au fait qu'il s'agisse de Français dans un cas, de Suisses dans l'autre, mais bien à la nature même du groupe, agrégat de hasard dans un cas, révélateur d'une cohérence dans l'autre; on parlerait donc dans le premier cas d'une *agrégation* des demandes, dans le second de leur *concentration*. C'est pourquoi une répartition globale, selon des critères généraux, de l'ensemble des notices (soit : du flux des bénéficiaires et des caractéristiques permettant de les qualifier) n'a qu'un sens limité ou pour être précis n'a pas toujours grand sens. En reprenant les deux exemples théoriques, elle fournit des indications plus pertinentes dans le cas des cent Français, elle passe en revanche sous silence ce qui fait l'intérêt du groupe helvétique et que seule une figure graphique beaucoup plus élaborée, représentant le réseau et son degré de densité, permet d'atteindre. La réalisation de ce type de figure, toutefois, demande un travail beaucoup plus approfondi qu'un simple relevé des notices romaines. Elle ne peut être envisagée que sur une fraction limitée de l'enquête. À vrai dire, seule une étude de cas comme celles qui sont livrées dans ce volume permet de parvenir à ce degré de précision.

Il existe donc deux manières de présenter les flux, les variations chronologiques, les répartitions sociales parmi les récipiendaires de reliques romaines. L'une se fonde sur un traitement exhaustif, mais nécessairement superficiel, de toutes les données. L'autre repose sur l'analyse approfondie, mais nécessairement partielle, d'une partie de ces données – et d'une partie dont le « découpage » n'est pas effectué *a priori* mais résulte de l'analyse elle-même. Comment rendre ces deux approches compatibles afin de ne pas abîmer la présentation des « transactions » sociales soit dans la fadeur des généralités, soit dans le pointillisme des études de cas ?

C'est précisément le caractère collectif de l'enquête et les échanges entre ceux qui ont accepté d'y participer qui offrent un premier élément de réponse. En comparant les résultats des uns et des autres, il a été possible de détecter des régularités dans la configuration de chacun des cas particuliers – et, en retour, de pister de manière ciblée

ces régularités dans la succession d'énigmes que présente chaque section (par région, par période, etc.) de la liste des quelque 35 000 attributions. La construction progressive par chacun des secteurs de l'enquête d'événements conjoncturels significatifs, en termes chronologiques et sociaux, autorise un retour vers la courbe générale et donne des indications sur son mode global de fonctionnement.

Cette démarche collective a fait alors émerger un second élément permettant de concilier en partie les oscillations générales et les réseaux particuliers. Par hypothèse, la relation entre les unes et les autres pouvait présenter bien des visages. On pouvait par exemple imaginer que les réseaux structurés des «habitues» de la diffusion assuraient une distribution limitée mais constante et que de brusques flambées de la courbe marquaient l'irruption d'une demande plus large, mais beaucoup plus diffuse socialement. Ce schéma peut exister, par exemple au cours des années jubilaires. Mais très souvent c'est un autre jeu entre courbes et réseaux que l'enquête collective a permis d'établir : une coïncidence entre les moments de forte diffusion et l'existence de configurations sociales élaborées et cohérentes se saisissant de la relique romaine pour animer, renforcer, confirmer leurs ressorts et leurs dynamiques. Ce couplage n'est pas automatique si l'on prend comme termes de comparaison les courbes *particulières* et la courbe *générale* des distributions : la conjoncture catacombaire des Pays-Bas du Sud – pour reprendre un exemple déjà exposé – au moment où Pierre-Lambert Le Drou est le premier non-italien à revêtir la charge de sacristain du Pape connaît par exemple une véritable envolée alors qu'au contraire la quantité générale des attributions se situe dans une phase de basses eaux. Mais il est en revanche significatif pour chacune des courbes particulières et aide donc à comprendre, à partir des différents mouvements qui la composent, la courbe générale. Le parallélisme entre répétition et concentration se retrouve en outre lorsque, adoptant une vue cavalière sur l'ensemble des notices, on compare le nombre global et les demandes «répétées», c'est-à-dire celles qui voient revenir plusieurs fois le même individu dans les listes – indice sûr de la présence dense d'un petit groupe très connecté parmi les bénéficiaires des reliques – et on constate que ces deux courbes révèlent les mêmes variations (fig. 4). Parmi les quelque 35 000 notices des registres, 27 924 concernent, autant que nous parvenons à le savoir, un individu qui n'y apparaît qu'une fois. 2 516 noms reviennent plusieurs fois : ils sont 9% des demandeurs, mais ils obtiennent 19% des reliques – *a minima*, le chiffre augmenterait à coup sûr en poussant plus avant les identifications. C'est parmi ces 9% que l'enquête a permis de repérer les moteurs principaux des rythmes et des espaces de la diffusion des corps saints des catacombes.

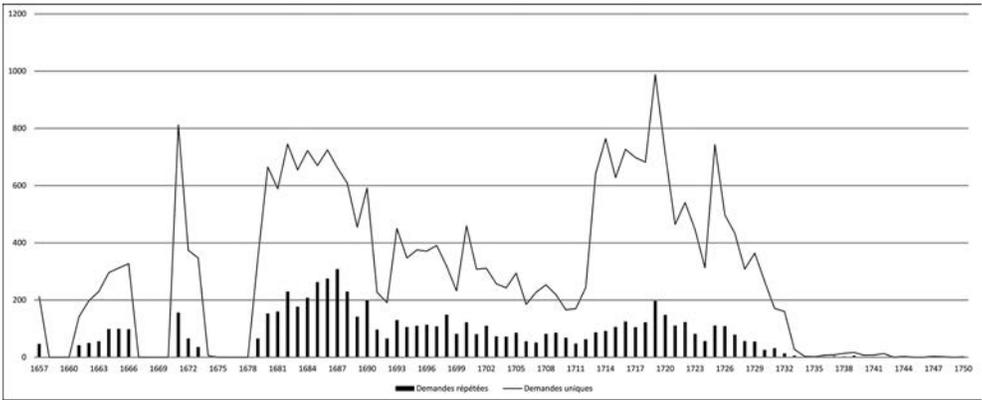


Fig. 4 – Les demandes répétées parmi l'ensemble des demandes (chiffres absolus).

La solidarité entre les rythmes de la distribution et la concentration des transactions confirme donc la nécessité de replacer le chemin de la relique dans l'étude des correspondances entre plus-values sociales et plus-values sacrales du corps saint. Car nous pouvons tirer un enseignement général des périodes où l'attrait des reliques et la densité des relations sociales qui s'expriment autour de lui coïncident : ce sont des moments où valeur d'échange et valeur d'usage montent, dans leur commune inflation, les indissolubles liens qui les unissent.

Chronologie et analyse sociale se marient par conséquent pour identifier non *une* conjoncture, mais des configurations inscrites à la fois dans le temps, l'espace et les relations – configurations qui peuvent être désignées par les notions de « pics » et de « bruits de fond ». Pour reprendre le vocabulaire introduit un peu plus haut, le « pic » représente une période où une forte agrégation et une forte concentration des demandes se rejoignent, fournissant l'indice d'un collectif sous-jacent qui, sur une période donnée, est cristallisé par les transactions de corps saints des catacombes. Le « bruit de fond » correspond à un phénomène de plus longue durée qui stabilise la courbe générale mais présente une concentration (au sens d'un réseau direct, vécu, de relations personnelles entre de nombreux demandeurs) plus faible. Ces notions s'avèrent d'autant plus opérantes qu'elles offrent un instrument pour relier les mouvements conjoncturels que la source romaine permet d'appréhender à ceux qui lui échappent, puisqu'ils ont lieu avant la date où débutent les registres conservés et qu'ils ne peuvent donc être identifiés qu'au travers d'études partielles. Comprendre de quels éléments la courbe générale est faite permet de ne pas isoler son étude de celle des éléments comparables qui peuvent être observés avant que soient disponibles les listes romaines.

Il n'est pas nécessaire de développer ici en détail les «pics» les plus spectaculaires puisqu'ils ont retenu l'attention de nombreux auteurs des contributions de ce volume. Chacun signale une modalité différente de la valeur sociale attribuée à la relique – échange asymétrique ou entre-soi, valeur marchande, combativité confessionnelle, gage politique, ou tout à la fois – mais tous, par la densité et la redondance des liens, illustrent l'accélération que se confèrent réciproquement densité du réseau et valeur de transaction. Les pics présentent également, à des degrés variés, quatre éléments faisant de la distribution de reliques des catacombes un événement social collectif : un accès romain privilégié, un groupe s'emparant de la relique comme marqueur de distinction, une demande particulière que ce groupe s'emploie à satisfaire, et la présence des armatures concrètes de la chaîne de transaction.

Le premier facteur remet en mémoire la contribution du microcosme romain à ces envols conjoncturels. L'accès privilégié aux trésors souterrains de la Ville sainte suppose en effet un relais sur place. Les séminaires mis en place à Rome pour former l'élite des clergés des nations sont un bon exemple de ces connexions. Pendant la période où il accueille avant tout la noblesse catholique de l'Empire, le *collegium germanicum* joue ainsi un rôle considérable pour comprendre les réseaux de diffusion des martyrs romains au sein de l'aristocratie allemande⁵⁸ ; il joue ce rôle plus tardivement pour les Hongrois qui le peuplent également. La fonction de ces établissements est d'autant plus notable qu'elle permet de situer la notion de relais romain dans une étape des biographies ecclésiastiques : c'est souvent au moment de repartir du collège qu'est formulée la demande d'un corps saint des catacombes. La garde suisse du pape – recréée en 1548, et dont les postes de commandement sont en 1565 réservés exclusivement au patriciat de Lucerne – constitue quant à elle le cas le plus frappant d'une institution assurant à un groupe restreint un accès privilégié et direct à la personne du souverain Pontife et aux reliques des cimetières romains.

Le second facteur s'est progressivement imposé à l'enquête. Les pics de diffusion font apparaître des réseaux extrêmement denses

⁵⁸ Voir la contribution de C. Duhamelle sur l'aristocratie germanique ainsi que celle de M.-É. Ducreux dans ce volume : dans les registres romains, une attribution à un noble germanique sur cinq concerne directement un élève ou ancien élève du *Collegium*, et deux attributions sur trois peuvent être mises en relation avec cet établissement ; la courbe chronologique de fréquentation du séminaire par l'aristocratie coïncide d'ailleurs assez bien avec celle de la présence des élèves du *Collegium* dans les listes du custode ou de Mgr sacriste. P. Schmidt, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914)*, Tübingen, 1984.

d'interrelations familiales et sociales au sein de collectifs étroits et homogènes scellant ainsi une étape particulière de leur consolidation. Le corps saint des catacombes n'est pas un objet neutre, mais bien la marque d'une orientation romaine, d'un dynamisme de la Réforme catholique, et d'une recomposition autour de ces deux facteurs. Ainsi, deux cas parmi les plus révélateurs (celui de la fraction du patriciat lucernois qui achève alors d'établir sa prééminence, et celui de l'aristocratie catholique rassemblant et fusionnant en partie les différentes noblesses allemandes qui obtiennent la plus grande réussite dans la prélatrice et le patronage viennois) connaissent leur pic immédiatement après la paix de Westphalie, événement majeur pour l'histoire de l'Europe centrale en ce qu'il fixe la frontière confessionnelle et permet un nouveau développement des deux camps ainsi pérennisés⁵⁹. Étudié par Anne Bonzon, le réseau qui anime les nombreuses distributions initiées par Pierre de Bonzi (1631-1703), évêque de Béziers, puis archevêque de Toulouse, enfin de Narbonne et cardinal, est d'un autre type mais fait preuve lui aussi de la même densité relationnelle et du même dynamisme mariant réforme catholique et promotion sociale : il mêle en effet autour de cet Italien du Languedoc connexions familiales, relations de cour, patronages locaux et concurrences entre réguliers⁶⁰. Quant aux attributions aux cardinaux – sans doute les plus gros consommateurs et redistributeurs de corps saints des catacombes – elles forment une sorte de pic itératif marqué lui aussi par une extrême distinction au sein même du Sacré Collège : 5% des cardinaux de la période raflent une bonne moitié de tout ce qu'obtient leur groupe. Ce second facteur correspond donc à la coalescence entre la construction d'une identité sociale collective et l'affirmation d'une identité confessionnelle offensive.

Le troisième facteur – un déficit de reliques – est particulièrement présent, on y reviendra, dans les régions de recatholicisation et de frontière où il s'agit de reconquérir et borner l'espace sacré, et contribue par conséquent à inscrire la diffusion des reliques des catacombes dans la dimension « contre-Réforme » de la Réforme catholique. Sans être étranger à ce premier aspect, la constitution de trésors dynastiques de reliques constitue elle aussi un puissant appel concentrant sur un circuit restreint et des localisations ponctuelles un flux d'ossements romains qui mobilise tout particulièrement les chaînes d'intermédiaires puisque les dynastes sont assez rares à

⁵⁹ Voir la contribution de C. Duhamelle (sur l'aristocratie germanique) et celle de C. Duhamelle et S. Baciocchi (sur la Suisse) dans le présent volume.

⁶⁰ Voir la contribution d'A. Bonzon sur la région de Montpellier.

venir chercher eux-mêmes leurs reliques à Rome⁶¹. Le cas espagnol étudié par Cécile Vincent-Cassy rend particulièrement sensible à ces conjonctures dynastiques : dès les derniers temps de règne des Habsbourg d'Espagne, alors que les connexions avec le reste de la dynastie (grande pourvoyeuse de reliques coloniales) s'affaiblissent, mais surtout après qu'en 1700 les Bourbons sont montés sur le trône ibérique, la source romaine prend une importance nouvelle, et première, pour accroître et renouveler d'insatiables trésors de reliques – engendrant ainsi un nouveau « pic » tardif à l'échelle de l'ensemble de la diffusion des corps saints des catacombes. Tous ces schémas se nourrissent également d'événements plus accidentels, comme l'incendie de la grande abbaye bénédictine helvétique d'Einsiedeln en 1577, nourrissant la soif de corps saints qu'exprime ce lieu central des flux reliquaires comme des chemins pèlerins. Le troisième facteur est donc un « besoin » de reliques, et il est pour beaucoup dans la conjoncture des « pics » : de ce point de vue, la fin de la guerre de Trente Ans et la resacralisation de régions dévastées, ou encore le renouveau d'intérêt pour les corps saints romains dans la France de la Restauration⁶², s'inscrivent dans un schéma similaire. Beate Plück présente d'ailleurs à propos du facteur de la demande, et *a contrario*, une hypothèse intéressante : si les saints des catacombes ont laissé si peu de traces dans le catholicisme rhénan des XVII^e et XVIII^e siècles, c'est aussi parce que la riche présence de reliques anciennes, particulièrement à Cologne, a d'autant moins suscité le désir des nouveaux venus qu'elle était alors revivifiée par une érudition hagiographique et une pastorale active animées l'une et l'autre par les jésuites, qui en d'autres lieux ont au contraire figuré parmi les actifs promoteurs des martyrs provenant de Rome⁶³.

La documentation rend plus difficile de mettre au jour le quatrième facteur. Il s'impose pourtant d'évidence : les pics ne peuvent être effectifs que si, du relais romain à la demande locale, le réseau efficace dispose des truchements susceptibles de transporter concrètement les fragiles restes extraits des catacombes et scellés dans leur *capsulae* – ainsi que d'assurer aisément, sur place, les procédures de reconnaissance et d'autorisation que nous avons évoquées plus haut. La présence d'ecclésiastiques dans les réseaux familiaux et de patronage structurant un pic règle gé-

⁶¹ À propos des trésors dynastiques, sur lesquels cette introduction reviendra plus en détail *infra*, voir en particulier la contribution d'A. Burkardt dans le présent volume, ainsi que celles de C. Vincent-Cassy et de J.-P. Gay.

⁶² Voir la contribution de P. Boutry.

⁶³ B. Plück, *Der Kult des Katakombenheiligen Donatus von Münstereifel*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, NF 4, 1981, p. 112-126, p. 124-125.

néralement la question des procédures. Pour le transport, à qui s'en remet-on? Le cas suisse, encore une fois, est emblématique : on sait que les soldats revenant de Rome se chargeaient parfois d'un saint fardeau. Mais les corps des catacombes empruntent également des voies diplomatiques et la constance avec laquelle les retours d'ambassadeurs rythment leur arrivée en Espagne est sous cet angle très révélatrice⁶⁴. L'instruction que le père Bach reçoit en 1637 de Richelieu permet même de se demander si la diplomatie sert les reliques, ou l'inverse : elle suggère en effet qu'un minime espagnol pourra venir « terminer les différens, sous prétexte d'apporter des reliques »⁶⁵. Les cortèges des prélats en visite *ad limina* sont également autant d'occasions de véhiculer les martyrs – mais d'autres indications montrent qu'étaient mobilisés en outre des circuits marchands suivant leurs propres routes⁶⁶ et des pèlerins de connaissance. Sans pouvoir appuyer cette assertion sur un début de preuve statistique, gageons que les reliques des « pics » – au même titre, car ce sont souvent les mêmes, que les reliques les plus insignes – se sont moins souvent perdues sur les chemins que les fragments remportés par d'humbles voyageurs.

Ces quatre facteurs vont de pair lorsqu'il s'agit d'étudier un « pic », un moment de forte diffusion s'accompagnant de grappes de noms les plus nettes dans la source romaine : même personne présente plusieurs fois, patronyme fréquemment répété, familles liées par le cousinage. L'étude en est en retour simplifiée, l'identification des acteurs devenant plus aisée. Dans certains cas, le relais romain, le réseau, la demande et le transfert se superposent autour d'une seule figure, pic à elle toute seule. C'est le cas du cardinal Howard (1629-1694) – un exemple que nous développerons un peu puisqu'il n'est traité par aucune contribution. La place singulière qu'il occupe dans la diffusion vers les catholiques anglais des restes romains se situe à l'intersection de ses différentes positions. Cardinal en 1675, il réside à Rome à partir de 1676 et y dispose d'un dévoué secrétaire, Philipp Michael Ellis qui le seconde (puis lui succède) dans son rôle de pourvoyeur de reliques⁶⁷. Protecteur de l'*English College* de Rome⁶⁸, il exerce son patronage auprès des

⁶⁴ Voir la contribution de C. Vincent-Cassy dans ce volume.

⁶⁵ Cité dans le texte introductif de S. Baciocchi, A. Bonzon et D. Julia au dossier collectif sur la France dans le présent volume.

⁶⁶ Quitte à égarer parfois les reliques : la contribution d'A. Delfosse dans ce volume présente l'exemple de corps des catacombes qui se sont ainsi retrouvés par erreur en Hollande calviniste.

⁶⁷ Philip Michael Ellis (1652-1726), dominicain, apparaît dans les registres romains en 1693, 1695, 1701, 1703 et 1708.

⁶⁸ À partir de 1679 il est également cardinal protecteur de la nation anglaise,

séminaristes qui, comme leurs homologues germaniques, repartent munis de martyrs romains vers leur dangereux ministère. Issu d'une des plus prestigieuses familles de la pairie (celle des ducs de Norfolk) et membre influent de la cour des Stuart en exil, il est proche d'autres aristocrates anglais qui sollicitent alors custode et sacriste. Supérieur enfin des dominicains (après avoir fondé un couvent et un collège de dominicains à Bornem et de dominicaines à Vilvorde, aux Pays-Bas, pour les catholiques anglais exilés) il leur assure dans les circuits catacombaire une place de choix qu'ils perdront immédiatement après sa mort⁶⁹. Au total ce sont 20% de toutes les demandes anglaises qui peuvent être inscrites dans ces nébuleuses et qui dessinent le « pic Howard »⁷⁰.

Un dernier élément relie enfin tous ceux qui viennent d'être évoqués : la diffusion des corps saints des catacombes, dans ses manifestations les plus spectaculaires, celles qui dessinent les conjonctures les plus puissantes et les réseaux les plus actifs, est un phénomène profondément aristocratique, liant le plus souvent la haute noblesse et le haut clergé. Cette connexion apparaît sur tous les terrains de l'enquête : Rome et l'Italie, le Saint-Empire, l'Espagne, la France, les Pays-Bas du Sud⁷¹. L'espace centre-européen étudié par M.-É. Ducreux est de ce point de vue particulièrement révélateur : la diffusion nobiliaire est, pour longtemps, structurante ; elle inscrit les martyrs romains au cœur d'un *habitus* et d'un *cursus* aristocratiques, elle les diffuse dans une géographie où les puissantes seigneuries de l'Europe orientale sont des moteurs premiers de la catholicisation, elle abreuve enfin les maisons des réguliers, beaucoup moins pré-

succédant au cardinal Barberini, membre de la mieux fournie en reliques des catacombes de toutes les familles papales : voir la contribution de J.-M. Ticchi dans le présent volume.

⁶⁹ La part des dominicains parmi les réguliers anglais demandeurs de reliques des catacombes passe de 60% avant 1694 (décès du cardinal Howard) à 15% après cette date.

⁷⁰ Ce développement croise les enseignements apportés par les registres romains et la bibliographie disponible sur ce personnage, dont G. Anstruther, *Cardinal Howard and the English Court (1658-1694)*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, 28, 1958, p. 315-361 ; C. de Clercq, *Le cardinal Philippe-Thomas Howard et ses activités romaines*, dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 51, 1981, p. 167-196, un article qui – et c'est un indice de l'inconfort de l'érudition chrétienne récente envers les reliques des catacombes – ne fait aucune allusion au goût décidé du cardinal pour la diffusion des martyrs romains (10 attributions en son nom propre entre 1680 et 1693 dans les registres romains, sans compter son entourage, *l'English College*, etc.).

⁷¹ Voir également A.K. Harris, *Gift, Sale, and Theft...* cit., et cette formule p. 203 : « Les pratiques nobiliaires touchant les reliques peuvent être appréhendées à la fois comme des actes dévotionnels et comme des marqueurs de distinction sociale ».

sents dans les registres romains qu'ils ne le sont parmi les bénéficiaires finaux des complexes circuits par lesquels les saints romains confèrent et acquièrent à la fois le lustre aristocratique de leurs pourvoyeurs. Dans ces régions éloignées de Rome, les « pics » aristocratiques ne cèdent jamais vraiment la place aux déplacements plus humbles dont est fait le « bruit de fond » des attributions de reliques.

Le « bruit de fond » présente des caractéristiques différentes – dont nous pourrions sans doute affiner l'analyse si nous disposions de l'ensemble des registres de la custode. À tous les niveaux de l'enquête et de manière régulière dans les listes romaines apparaissent ainsi les nonces apostoliques, dont le nombre s'accroît et la permanence s'institutionnalise à l'époque même où les martyrs romains commencent leur voyage vers tous les confins de la catholicité, et qui, pourtant, sont relativement discrets dans les pics les plus remarquables. Les ordres réguliers, par la constance de leur présence dans les listes romaines, forment également une basse continue du « bruit de fond » de la diffusion. Les visites que les dignitaires doivent rendre à Rome permettent de les retrouver régulièrement sur les registres de Mgr sacriste et les mettent en contact avec les maisons de leur ordre qui, au bord du Tibre, concentrent un nombre considérable de reliques des catacombes; cela vaut aussi pour les procureurs des ordres auprès de la cour romaine, souvent portés pourtant comme « romains » dans les registres. Ces déplacements sont principalement masculins, et les hommes sont donc les plus représentés – sauf pour la ville de Rome elle-même, où de nombreuses nonnes viennent chercher des corps saints. Sous cet angle, les jésuites et les franciscains apparaissent comme privilégiés, tant en raison de l'importance de leurs infrastructures romaines que de la mobilité dont ils font preuve. Pour ne prendre qu'un exemple, la coïncidence est grande entre les congrégations générales jésuites et les attributions de corps saints aux membres portugais de la compagnie⁷². Ces ordres structurent des réseaux de transmission qui leur sont propres (le Hyacinthe de l'abbaye cistercienne de Fürstenfeld, en Bavière, est ainsi acquis en 1672 par l'entremise d'un autre établissement du même ordre, Stams au Tyrol⁷³), ce qui n'exclut ni les évolutions,

⁷² Voir la contribution de J.-P. Gay dans ce volume, ainsi que sur d'autres terrains celles de M.-É. Ducreux et A. Delfosse. Les congrégations générales jésuites de 1593, 1615-1616 et 1645-1646 constituent ainsi des moments privilégiés pour la diffusion des reliques romaines dans le monde catholique.

⁷³ C. Böhne, *Der heilige Hyazinth in der Fürstenfelder Klosterkirche*, dans *Amperland*, 2, 1966, p. 36-37.

ni les concurrences qui existent entre eux. Par exemple, lorsque les nonnes franciscaines de Pütrich à Munich sont accusées par leur supérieur d'avoir en 1662 fait venir une relique catacombaire par l'entremise d'un capucin, elles se défendent en faisant valoir l'efficacité reconnue et le faible coût des capucins en ce domaine et en soulignant que les franciscains réformés, eux, n'ont pas encore fait venir une seule relique romaine en Bavière⁷⁴. De la même façon, la translation de sainte Colombe à Rouen en 1697 s'inscrit précisément dans l'histoire assez longue des fortes réticences éprouvées par le clergé local envers l'installation des augustins déchaussés en 1630 et les dévotions nouvelles qu'ils introduisent, ainsi que des efforts consentis par ces derniers pour mieux s'intégrer tout en signalant leur originalité⁷⁵.

Enfin, l'ample déambulation des pèlerins vers Rome (et Lorette), avec son rythme annuel – pour les attributions de reliques comme pour l'afflux des dévots, Pâques est en moyenne le moment culminant de l'année – et ses oscillations conjoncturelles – les guerres pour les années maigres, les jubilé pour les années fastes – confère elle aussi constamment certaines de ses régularités chronologiques à la distribution des corps saints des catacombes. La répartition mensuelle des attributions et du nombre de pèlerins (fig. 5) présente une similarité d'autant plus remarquable – l'attribution des reliques intervenant plutôt en début de pèlerinage – que les extractions, elles, ont plutôt lieu en hiver et au début du printemps⁷⁶.

Le lien durable entre pèlerinage à Rome et diffusion des reliques de la Ville sainte mérite une attention particulière. Combien de modestes pèlerins venus au bord du Tibre – et il y en eut, pendant l'époque moderne, des centaines de milliers⁷⁷ – sont, comme

⁷⁴ U. Strasser, *Bones of contention : Cloistered Nuns, Decorated Relics and the contest over Women's Place in the Public Sphere of Counter-Reformation Munich*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 90, 1999, p. 255-288, p. 278.

⁷⁵ Voir la contribution d'A. Bonzon sur Rouen dans le présent volume, ainsi que Ead., *La relique des faubourgs...* cit.

⁷⁶ De début novembre au mois de juin selon le texte (1717) de N.A. Cuggiò traduit dans le présent volume ; il en est encore de même au début du XIX^e siècle, selon P. Guéranger cité par P. Boutry dans sa contribution à ce volume.

⁷⁷ D. Julia (éd.), *Gilles Caillotin, pèlerin : le retour de Rome d'un sergier rémois, 1724*, Rome, 2006, p. 271-273 pour un bilan des informations chiffrées dont dispose la recherche. L'estimation du nombre de pèlerins pour les seules années jubilaires est par exemple de 200 000 en 1625, de 100 000 en 1600, 85 000 en 1725, 137 000 en 1750 et encore 100 000 en 1775. En ce qui concerne les Français – qui n'étaient pas les plus nombreux à entreprendre le pèlerinage de Rome – le nombre estimé de pèlerins accueillis à l'hôpital de Saint-Louis-des-Français est par exemple de 65 000 à 70 000 pour tout le XVIII^e siècle : P. Boutry, D. Julia,

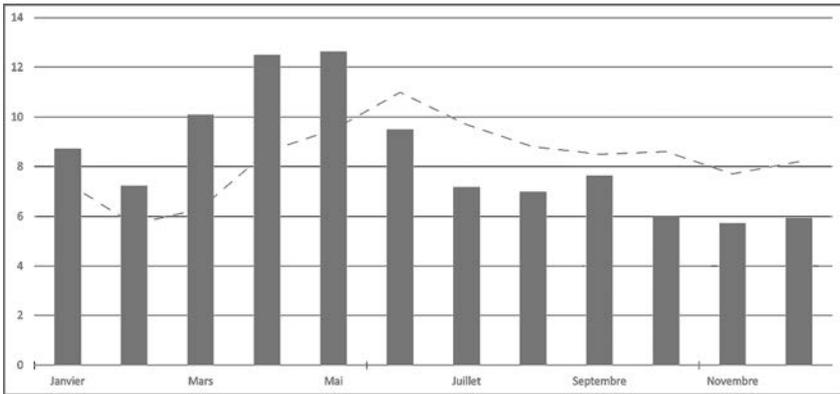


Fig. 5 – Répartition mensuelle de l'attribution des corps saints et du nombre de pèlerins à Rome.

le Rémois Gilles Caillotin, repartis de la Ville Sainte avec dans leur humble bagage une bimbeloterie pieuse où figure de la poussière de martyrs, d'une origine mal assurée ?

Le Vendredi premier jour du mois de septembre 1724, je sortis de chez Monsieur Gabriel Rolain, qui me fit présent de quelques reliques de s[ain]ts m'assurant qu'il les détenait de la propre main de la nièce du Pape Clément onzième, trois *Agnus dei* tant par morceaux qu'un qui était en son entier, deux agnus faits de taffetas, au dedans est de croûte faite de la poudre des martyrs dont l'inscription contient ces mots [blanc], sept ou huit vieilles médailles, quelques morceaux d'une pierre spongieuse venant de la Terre Sainte⁷⁸.

On reviendra un peu plus loin sur l'inscription croissante des catacombes dans la topographie des dévotions pèlerines aux bords du Tibre. Ici nous retient la constance, tout au long de la période, d'un voyage que chacun peut entreprendre et qui entre en correspondance avec le sens attribué aux saints catacombaux. Tout comme la valeur du pèlerinage pour les pèlerins, la valeur de la relique romaine pour les fidèles résulte aussi du cheminement, qui porte vers Rome et qui revient de Rome. Le trajet des martyrs peut être identifié à l'aller-retour constitutif du pèlerinage. Tel en tout cas est le témoignage de Claude Robin, à une date relativement tardive où les critiques envers

Les pèlerins français à Rome au XVIII^e siècle d'après les registres de Saint-Louis-des-Français, dans Eid. (dir.), *Pèlerins et pèlerinages...* cit., p. 403-454, p. 409.

⁷⁸ D. Julia (éd.), *Gilles Caillotin...* cit., p. 39.

l'authenticité des saints des catacombes – accrues encore par le fait que les extractions sont désormais effectuées depuis plus de 150 ans – parviennent jusqu'à ce pèlerin. On lui expose en effet, nous dit-il, « que les reliques ne doivent pas être chères à Rome puisque ce sont des ossements pris au hasard dans les premiers cimetières et que, s'il n'en était pas ainsi, il faudrait que Rome eût bien des saints depuis qu'elle en donne ». Sa réponse témoigne du parallèle établi entre pèlerins et martyrs romains, les uns et les autres affluant à Rome pour mieux faire rayonner dans toute la catholicité l'ancienneté et la vertu insigne du centre : « Mais peut-on douter en effet que Rome n'ait eu des milliers de martyrs pendant 300 ans que cette Babylone s'est enivrée de leur sang ? On les amenait des extrémités de la terre pour être jugés et pour souffrir⁷⁹ ».

L'invention et la banalisation

Le « bruit de fond » constitue une configuration différente du « pic » ; il ne peut toutefois pas lui être strictement opposé. Il signale certes un phénomène stable, et non un événement dont la valeur distinctive et dynamique pour le groupe qui l'anime rend également compte de sa durée limitée. Mais la démarcation entre l'un et l'autre est poreuse. Les éléments qui garantissent le dynamisme d'un « pic » peuvent être puisés dans le réservoir du « bruit de fond » et mobiliser telle institution romaine, tel ordre régulier, ou les commodités ambulations des pèlerins. Les cardinaux, dont un grand nombre reçoit des reliques tirées du ventre de la Ville, en sont une parfaite illustration. Il s'agit bien d'un « bruit de fond » : l'attribution suit presque automatiquement l'élévation à la pourpre. Mais l'éminence des princes de l'Église, le rôle qu'ils jouent comme protecteurs des nations ou représentant d'un parti régional en cour de Rome, leur implication fréquente dans les luttes de pouvoir et l'armature institutionnelle de la papauté, en font tout aussi bien, fréquemment, les pièces maîtresses et les animateurs d'un « pic » concernant telle ou telle contrée de la catholicité⁸⁰.

Lorsque le pic est passé, l'importance de l'institution ou de

⁷⁹ Bibl. mun. d'Angers, ms. 1841 (147), p. 390-392, cité par D. Julia, *Le jubilé romain aux XVII^e et XVIII^e siècles à travers les récits de pèlerins français (1650-1750)*, dans B. Maës, D. Moulinet, C. Vincent (dir.), *Jubilé et culte marial. Moyen Âge – époque contemporaine*, Saint-Étienne, 2009, p. 229-256, p. 251-252.

⁸⁰ La place des cardinaux, la plasticité de leurs connexions, leur inscription aussi dans les cercles aristocratiques romains, sont précisées dans la contribution de J.-M. Ticchi.

l'ordre pour la distribution des corps saints des catacombes n'est pas totalement effacée. Par exemple, les séminaires des nations domiciliés à Rome ne disparaissent pas des registres romains après que l'aristocratie impériale pour le *collegium germanicum* ou le réseau Howard pour l'*English College* les ont désertés. Mais leur présence devient plus discrète et ne « coagule » pas avec d'autres connexions. L'institution européenne du « grand tour » aristocratique est typique de cette articulation entre « pic » et « bruit de fond ». Elle mène en effet les élites nobiliaires (pas seulement catholiques) presque systématiquement à Rome, et les premiers temps de la distribution, avant la « routinisation » dont on a parlé plus haut, font jouer à plein le caractère socialement distinctif de la relique des catacombes qui, avec l'audience pontificale et les connexions à l'aristocratie romaine, devient un élément nécessaire à un séjour honorable : « il n'y a pas un grand seigneur qui en revienne qui n'en rapporte quelque martyr, à qui il se fait honneur de fonder une dévotion et une fête dans quelque église qu'il affectionne », selon les termes d'Esprit Fléchier en 1698⁸¹. Puis le corps saint perd de son aura ; pourtant, il demeure un passage obligé du grand tour dont on s'acquitte, même si le cœur n'y est plus et si le doute est là, et tout duc de Brissac n'a pas un Charles Le Maistre pour le dissuader. Le « grand tour » est une figure de voyage à Rome qui permet de saisir la transition progressive entre pic et « bruit de fond », entre invention extraordinaire et routine désenchantée⁸².

La relation entre pic et bruit de fond s'apparente en effet parfois à celle qui existe entre le spectaculaire d'une inauguration et la banalité qui finit par suivre sa réussite. Il n'est pas anodin que le premier édit du cardinal vicaire restreignant strictement les autorisations d'extraire date de 1599, anticipant les fièvres de l'année sainte dont Castoldi lui aussi, le « chercheur de reliques » présenté par Signorotto, est saisi ; les jubilés suivants ne présenteront plus, de ce point de vue, le même caractère de nouveauté, même si celui de 1700 marque encore une forte hausse des attributions après une

⁸¹ Lettre d'Esprit Fléchier à Mabillon, 2 mai 1698 (A.-C. Valéry (éd.), *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, Paris, 1846, III, p. 7-8), citée dans la contribution de J.-M. Ticchi au présent volume.

⁸² Sur ce point, on se reportera en particulier à la contribution de M.-É. Ducreux dans ce volume. Le rôle de la demande de reliques romaines comme « passage obligé » du grand tour est jusqu'ici passé assez inaperçu auprès des nombreux historiens qui se sont intéressés à ce voyage aristocratique de formation, précisément parce que les récits de voyage, souvent rédigés par les précepteurs-accompagnateurs, négligent de relater cet élément – ce qui fournit un indice supplémentaire de sa banalisation.

année de restriction et de «thésaurisation»⁸³. Le moment Pfyffer de la diffusion helvétique est d'une densité éclatante autour de 1650 seulement, même si on trouve des Pfyffer et des gardes suisses dans les listes romaines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Le poids considérable des jésuites dans la distribution des martyrs est attesté presque partout et toujours – c'est toutefois dans les pics initiaux qu'ils jouent, grâce à leurs privilèges d'extraction, leur rôle le plus spectaculaire. Les élites qui animent ces surgies catacombares, pour détourner le vocabulaire d'Alphonse Dupront, sont souvent aussi celles qui sortent retrempées dans leur catholicisme des collèges de la compagnie, qui ornent ses autels et communient avec elle dans le sentiment exaltant de l'exclusivisme social autant que de l'athlétisme de la foi; sentiment qui a besoin de renouveler ses supports pour pouvoir perdurer, la rançon de son succès résidant dans l'imitation toujours plus large, par les autres, de ses attributs. Articuler pics et bruit de fond, c'est se souvenir que si les ossements des catacombes exaltent un toujours-là chrétien, ils sont aussi tributaires d'une redécouverte récente et sont donc soumis à un phénomène d'usure de la nouveauté, de retour dans le rang des traditions dévotes, de mode sociale au sens le plus général du terme, celui qui renvoie au perpétuel carrousel de la distinction.

Car la relation entre pic et bruit de fond n'est pas seulement de nature chronologique. Elle comporte une dimension territoriale dont il sera question plus tard; et elle fait également signe vers des phénomènes de distinction – puis de dévalorisation – sociale dont nous allons parler maintenant car ils offrent une clef essentielle pour appréhender, sur la longue durée, la manière dont évolue la transaction, part constitutive de la relique.

Les participants à l'enquête en ont fait l'expérience : les listes romaines «parlent» moins à la fin du XVIII^e siècle qu'au milieu du XVII^e car on y rencontre une proportion plus petite de person-nages (ou de noms) considérables. L'historiographie des reliques en général, celle des catacombes en particulier, n'est pas d'un grand secours pour pallier ces difficultés puisque sa curiosité et ses désirs interprétatifs s'essoufflent en général bien avant d'atteindre le mitan du siècle des Lumières, sans parler de son couchant – le XIX^e siècle est mieux traité, grâce en particulier à Philippe Boutry. On se souvient en outre que les réserves exprimées par les érudits envers l'assimilation de tous les restes trouvés dans les catacombes à d'authentiques martyrs contribuent dès le XVII^e siècle et plus encore

⁸³ Voir la contribution de J.-M. Ticchi dans ce volume.

depuis la *Lettre à Théophile* de Mabillon (1698) à brouiller aux yeux des esprits savants, ecclésiastiques ou non, le statut des reliques romaines. Il serait cependant présomptueux d'établir une filiation directe entre les débats savants et la dévalorisation du culte rendu aux corps des catacombes. La critique n'est d'ailleurs pas exclusive de la dévotion et Mabillon, comme Baluze, n'a pas manqué de répandre et distribuer lui-même des reliques des catacombes⁸⁴ : la relique ne relève pas que de la critique positiviste, elle trouve sa puissance dans les dévotions qui lui sont offertes et les usages sociaux qui en sont faits. La désaffection progressive que connaissent ces corps saints ne relève donc pas uniquement de l'histoire intellectuelle. Rien ne permet de surcroît d'affirmer que toutes les élites sociales sont cultivées et ont absorbé docilement les idées de leurs professeurs ou de leurs lectures « philosophiques », et d'innombrables indices attestent le maintien jusqu'à la fin du XVIII^e siècle de pratiques dévotes tournées vers les reliques au sein de la haute aristocratie catholique européenne. Parmi ces éléments figurent les sources romaines de l'enquête : l'armorial, les cardinaux, les dynasties n'en sont jamais absents.

Mais ils s'y raréfient. Autant qu'une rupture épistémique ou un désenchantement partiel, cette évolution progressive suggère donc de lire les modifications perceptibles dans les listes du custode et de Monseigneur sacriste comme les indices d'une lente descente sociale. Tout se passe comme si la fête huppée des « pics » avait laissé la place, en cuisine, aux grises mastications des saucissons de martyrs.

La routinisation administrative romaine, qui correspond à un monopole nouveau sur les extractions et laisse moins d'espace – y compris dans la matérialité des authentiques – pour l'expression de la distinction sociale et de la richesse des réseaux, joue également son rôle, souligné en particulier dans ce volume par les contributions de Jean-Pascal Gay et Marie Lezowski. Les limites imposées par la bureaucratisation des authentiques aux pratiques sociales de circulation des reliques ont certes été à tel point contournées qu'elles ont été progressivement mises de côté, comme l'atteste la diminution du rôle des notaires dans les chaînes de transaction⁸⁵. Il n'en reste pas moins que, comme le souligne J.P. Gay, « la routinisation n'a pas eu lieu sans s'accompagner déjà d'une démonétisation de la relique, du moins de sa valeur dans les transactions sociales en limitant le jeu social possible autour des pratiques d'authentification ». La standar-

⁸⁴ Voir le texte de D. Julia et S. Baciocchi sur Mabillon.

⁸⁵ Le décret de 1668 a réduit le cercle de ceux qui peuvent émettre des actes légitimes sur les reliques mais divers endossements postérieurs tendent à prouver qu'il n'a pas été intégralement respecté.

disation imprimée des formulaires apparaît donc bien comme une césure qui a la fois fixe le sens de la relique romaine et contribue à la dévaloriser en gommant l'exceptionnel de chaque attribution et faisant trop bien apparaître sa banalité. Car la différence entre «pics» et «bruits de fond», ainsi que le phénomène de descente sociale, peuvent également être décrits en termes de procédure : aux grands privilèges généraux d'extraction des débuts, concernant principalement des ecclésiastiques de haut vol et de haute lignée, et aux présents pontificaux documentés par un manuscrit unique et disert, succède le plus grand anonymat d'un comptoir de custode où chacun vient demander sa relique⁸⁶; lorsque débutent les registres romains, les privilèges d'extraction ne sont bientôt plus qu'un souvenir, même si la présence, pour quelques décennies encore, de «super-bénéficiaires» multipliant les demandes et désormais surtout laïcs forme comme une butte-témoin des structures de départ de la distribution.

Fritz Markmiller a comparé la translation de deux saints des catacombes en Bavière, Amantius à Frontenhausen en 1708, Faustina à Dingolfing en 1770⁸⁷. Les deux événements, célébrés avec faste et un grand concours de fidèles, présentent de nombreuses similitudes et, dans les deux bourgs, l'obtention d'une relique romaine a été initiée sur place, par le curé en 1708, par une corporation en 1770. Il est donc d'autant plus frappant de constater que les autorités temporelles et ecclésiastiques ainsi que la noblesse participent pleinement à la première cérémonie et sont en revanche absentes de la seconde. Aucun juge de Dingolfing, aucun prélat des alentours, aucun seigneur d'une région qui n'en manque pas ne se soucient de figurer dans une festivité qui prend ainsi un caractère strictement paroissial et populaire. Lorsqu'en 1743 le capucin Maximilian von Wangen, profitant d'un séjour à Rome pour obtenir plusieurs corps saints des catacombes destinés à la Haute-Souabe, omet de joindre l'authentique à la relique qu'il fait envoyer au monastère d'Urspring, la réaction du vicaire général de Constance ne condamne pas seulement la légèreté du moine, elle est également révélatrice de cette dévalorisation progressive des saints catacombaires, devenus trop nombreux, et désormais associés à un culte populaire :

les corps saints de ce type commencent petit à petit à être très nombreux sur nos terres allemandes, mais le petit peuple qui pour la qua-

⁸⁶ Sur ce point voir également la contribution de M. Lezowski dans le présent volume.

⁸⁷ F. Markmiller, *Die Übertragung zweier Katakombenheiliger nach Niederbayern im 18. Jahrhundert*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, NF4, 1981, p. 127-159.

lité du culte ne sait pas suffisamment établir de distinctions a pris l'habitude de témoigner de plus de révérence envers de tels ossements sacrés qu'envers le mystère du Très-Saint Sacrement lui-même⁸⁸.

Ces deux cas pris dans le Saint-Empire font écho, entre autres, à une importante étude italienne qui, portant non sur les reliques des catacombes mais sur celles de sainte Praxède, signale également autour de 1729 un souci accru d'authentification, de re-consécration et de distance critique envers la profusion parfois incontrôlée des cultes populaires – en l'occurrence envers le nombre des reliques de la sainte, excédant largement les ressources anatomiques d'un seul corps⁸⁹.

Ces travaux ne permettent pas d'établir une chronologie valable pour toute l'Europe de la progressive désaffection envers les formes cultuelles que l'on commence alors à qualifier de populaires. Il revenait à un historien suisse de souligner, par contraste, que la France de ce point de vue constitue par sa précocité une exception⁹⁰. En revanche, l'évolution que ces exemples dessinent peut être généralisée : c'est la paroisse, et en particulier la paroisse rurale, qui devient progressivement l'initiatrice et l'actrice principale des transferts de corps saints des catacombes. En ce XVIII^e siècle où la noblesse européenne achève de s'urbaniser, les martyrs romains se ruralisent.

Alors que la désaffection des élites atteint au moment des Lumières un premier apogée, on peut même observer face aux saints des catacombes un mouvement des paroisses rurales prenant le contre-pied de l'attitude nouvelle adoptée par le clergé envers les critiques et moqueries protestantes pointant du doigt les éléments les plus spécifiques de la piété catholique – par exemple le culte des reliques. En effet, tandis que la hiérarchie, en particulier là où les différentes religions voisinent et cohabitent, cherche désormais à gommer les marqueurs confessionnels qu'elle promouvait encore une ou deux générations plus tôt, les fidèles des campagnes manifestent au contraire leur volonté de défendre leur singularité et

⁸⁸ Rapport du vicaire général au prince-évêque Damian Hugo von Schönborn, cité par A. Polonyi, *Römische Katakombenheilige. Signa authentischer Tradition. Zur Wirkungsgeschichte einer Idee in Mittelalter und Neuzeit*, dans *Römische Quartalschrift für Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 89, 1994, p. 245-259, p. 255.

⁸⁹ C.-G. Coda, *Duemilatrecento corpi di martiri. La relazione di Benigno Aloisi (1729) e il ritrovamento delle reliquie nella basilica di Santa Prassede in Roma*, Rome, 2004.

⁹⁰ P. Hersche, « Klassizistischer » Katholizismus. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, dans *Historische Zeitschrift*, 262, 1996, p. 357-389.

montrent ainsi à quel point ils ont fait du catholicisme un élément de leur honneur collectif et localisé, y compris, désormais, contre les autorités ecclésiastiques⁹¹. Les saints des catacombes peuvent devenir dans ce contexte des recours bienvenus – au moment même où les élites s'en détournent –, pour non pas désarmer, mais bien braver la critique protestante. C'est en tout cas ainsi que l'on peut interpréter la requête adressée par un curé de campagne de la Forêt-Noire en 1779 pour obtenir de Rome un corps saint des catacombes afin à la fois de satisfaire l'esprit de clocher jaloux des clochers environnants, et de rétorquer aux ricanements des voisins luthériens par une relique qui ressemble vraiment à un corps :

Giuseppe Schmautz, archiprêtre et recteur de l'église paroissiale de Hoffwir, dans le diocèse de Strasbourg, expose très respectueusement à Votre Seigneurie qu'ayant la cure de plus de 800 âmes et découvrant dans ce peuple fidèle un zèle très ardent et une dévotion spéciale envers les saints martyrs de Rome, il désire en amplifier le plus possible le culte et la vénération comme le prouve l'attestation de l'ordinaire ci-jointe. Et comme ce peuple voit que dans d'autres églises des alentours on conserve et on vénère divers corps de saints martyrs, saisi par un sainte et chrétienne envie, il a toujours ardemment désiré voir aussi sa principale église paroissiale ornée de quelque signe sacré analogue qu'il a déjà demandé, voici longtemps, par l'intermédiaire de l'archiprêtre. Il a fait diverses demandes très instantes pour le recevoir, mais n'a jamais pu obtenir que quelques rares fragments de ces saintes reliques.

Le culte qui devrait être rendu dans leur église à un corps entier de saint martyr, susciterait non seulement un grand accroissement de la religion chrétienne mais servirait aussi à rabaisser et confondre les hérétiques qui cohabitent avec les fidèles et qui se moquent du culte que chez les catholiques on rend aux petits os ou fragments et à ces corps saints. Et peut-être pourrait-on en attendre la conversion de certain d'entre eux, comme cela est parfois advenu⁹².

Dernière venue parmi les demandeurs de reliques romaines, la paroisse rurale offre en outre parfois l'exemple de la plus grande continuité dans leur culte et pour ainsi dire dans leur adoption.

⁹¹ C. Duhamelle, *Vergleich als Aufklärung. Annäherung und Abgrenzung der Katholiken gegenüber den Protestanten im Eichsfeld*, dans H.E. Bödeker, M. Gierl (dir.), *Jenseits der Diskurse. Aufklärungspraxis und Institutionenwelt in europäisch komparativer Perspektive*, Göttingen, 2007, p. 371-394.

⁹² Cité à partir des archives de la custode par U. Amacher, *Barocke Körperwelten. Wie Ritter Heinrich Damian Leonz Zurlauben die Katakombenheilige Christina von Rom nach Zug brachte*, Olten, 2012, p. 12-13, texte original italien aimablement traduit par Jean-Marc Ticchi. Le corps de Justine, avec vase de sang, fut accordé au curé Schmautz de Hofweier.

Un article de François Gaziello, nourri d'érudition locale et de chaleureuse adhésion à la fois, nous en offre à la veille du concile de Vatican II un remarquable témoignage. Consacré à saint Claude martyr, patron de Saorge, un village de la région niçoise, le texte fondé sur de précises sources locales décrit la façon dont le conseil de communauté a été à l'origine du transfert, en 1660, de ce corps des catacombes⁹³. L'auteur a pris soin de consulter le bollandiste Maurice Coens dont la réponse – parente de celle que faisait déjà en 1675 son prédécesseur Papebroch dans une lettre éditée par le même Coens⁹⁴ – laisse transparaître le détachement savant envers des reliques d'autrefois, foisonnantes et mal assurées :

Il s'agit d'un de ces martyrs dits « catacombaires » dont les reliques extraites des cimetières romains antiques après leur redécouverte en 1578, furent en assez grand nombre envoyées à des églises de la chrétienté aux 17^e et 18^e siècles [...] je n'ai pas été surpris de ne découvrir aucun renseignement d'ordre historique sur la personnalité et les actes du saint Claude de Saorge. Nulle mention non plus dans les martyrologes.

Cette réponse du bollandiste renvoyant le Claude de Saorge à une curiosité d'antiquaire n'empêche pourtant pas l'historien local de débiter et de finir son article par ces mots :

Depuis bientôt trois siècles, notre village vénère saint Claude martyr dont l'église paroissiale possède les reliques [...]. Tels sont les souvenirs de l'histoire de Saorge qui ont trait à la dévotion envers saint Claude martyr, qui depuis le XVII^e siècle est le vrai *palladium* de notre petite patrie.

L'ancrage progressif des corps saints des catacombes dans les paroisses rurales n'a pas été initié par celles-ci. Rares sont les curés de campagne dans les grands « pics » du XVII^e et du début du XVIII^e siècles. Si, alors, des martyrs romains parviennent dans les villages, ils y sont amenés par les élites laïques et des réseaux ecclésiastiques où dominent les ordres réguliers. Au fil de l'enquête, nous avons pu rencontrer ces « redistributeurs secondaires », qui ne vont pas toujours eux-mêmes à Rome mais qui contribuent à l'installation des reliques (souvent fragmentées et re-fragmentées) jusque

⁹³F. Gaziello, *La dévotion à saint Claude martyr, premier patron de Saorge*, dans *Nice Historique*, 126, 1959, p. 86-90.

⁹⁴M. Coens, *Une correspondance de Papebroch avec les moniales de la Chaise-Dieu-du-Theil à propos de S. Juvence martyr catacombair*, dans *Analecta Bollandiana*, 64, 1946, p. 181-199. Voir cette citation plus loin.

dans les plus humbles églises : il ne s'agit pas seulement des grandes abbayes bénédictines de Suisse alémanique comme Einsiedeln ou Saint-Gall ou de l'abbaye de Saint-Antoine-de-Viennois, mais aussi, par exemple, du mauriste Louis Tardy ou du « prêtre itinérant » François La Croix, rencontrés par A. Bonzon en Languedoc à la fin du XVII^e siècle, ou encore de Gaspard Chappe à Saint-Marcellin⁹⁵. Ces circulations qui ont lieu parfois longtemps après le départ de Rome et qui aboutissent à un culte villageois sont difficiles à saisir, mais omniprésentes ; elles engendrent un décalage chronologique entre les flux de diffusion tels que les sources romaines permettent de les appréhender et la création beaucoup plus tardive, singulièrement à l'échelle des paroisses rurales, de cultes locaux. Ainsi, lorsqu'à partir de 1760 le curé Rueff s'évertue à faire de Vitus, saint des catacombes, le culte identitaire de sa paroisse de Reistingen en Souabe, la parcelle de relique qu'il met en avant est arrivée de Rome une génération auparavant et le décalage est parfois plus grand encore⁹⁶. Il arrive également que les reliques soient reprises par les paroisses après que les couvents qui les abritaient ont été supprimés, comme c'est le cas dans la Hongrie de Joseph II⁹⁷ – et davantage encore dans le Saint-Empire à la suite des sécularisations de 1803⁹⁸. Mais il ne s'agit pas que de réemploi : la nouveauté, lorsque le « bruit de fond » domine dans les sources romaines, tient à ce que désormais le bas-clergé séculier et les modestes paroissiens prennent eux-mêmes l'initiative d'aller à Rome ou d'y faire demander une relique⁹⁹.

Si l'on peut parler de descente sociale du corps saint des catacombes, il serait donc imprudent de conclure à sa désaffection, les

⁹⁵ Voir les textes correspondants dans la série de contributions consacrées à la France dans ce volume.

⁹⁶ H. Lausser, *Die Wallfahrten des Landkreises Dillingen. Der Versuch einer Wallfahrtstypologie unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwendung als Mittel zum Ausbau oder zur Festigung von Herrschaft durch ideologische Einflußnahme auf die Untertanen*, dans *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte*, 40, 1977, p. 75-119, p. 103-106.

⁹⁷ G. Tüskes, É. Knapp, *Volksfrömmigkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*, Dettelbach, 1996, p. 43-64, 576-578.

⁹⁸ E. Krausen, *Schicksale römischer Katakombenheiliger zwischen 1800 und 1880*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, NF4, 1981, p. 160-167. Voir également, sur les reliques en général, les évolutions qui affectent la France révolutionnaire : S. Baciocchi et D. Julia, *Reliques et Révolution française (1789-1804)*, dans P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia (dir.), *Reliques modernes... cit.*, II, p. 483-585.

⁹⁹ Un exemple plus tardif dans E. Harvolk, *Die Translation eines Katakombenheiligen im Jahre 1825. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit nach der Säkularisation in Bayern*, dans H. Gerndt, K. Roth, G.R. Schroubek (dir.), *Dona Ethnologica Monacensia. Festschrift für Leopold Kretzenbacher*, Munich, 1983, p. 83-98.

campagnes continuant partout à rassembler l'immense majorité numérique des fidèles. La promotion et l'autonomisation des paroisses rurales ne dessinent pas seulement une nouvelle répartition des martyrs catacombaux dans l'espace. Elles les inscrivent également dans une continuité particulière : en aval, dans une permanence qui fera un siècle plus tard le bonheur des folkloristes ; mais également en amont, car ces saints n'étaient plus des inconnus. Dans un village voisin, au sein de la ville proche, entre les murs du monastère où l'on va rendre ses vœux, un Victor ou une Fortunata, parfois depuis le premier tiers du XVII^e siècle, propose au fidèle une dévotion devenue autochtone. Les demandes paroissiales pérennisent et diversifient moins une nouveauté romaine qu'une tradition locale des corps des catacombes.

En effet, la valeur du corps saint est évolutive. Elle n'est pas fonction uniquement des acteurs de son transfert et des chaînes de transaction concrètes. Elle est également, et en même temps, fonction de ce qu'on pourrait appeler des chaînes de transaction sémantiques, où le déplacement est aussi signifiant que celles et ceux qui l'ont organisé, et où le culte, sédimentant une tradition miraculeuse, s'inscrivant dans les évolutions permanentes d'un paysage sacré, forge lui aussi les valeurs d'usage de la relique.

Porté au monde social par l'évènement collectif de son extraction et de sa distribution, le saint des catacombes n'est pas le simple passager de ce voyage, il en est aussi la figuration puisque pleinement romain et pleinement d'ailleurs. Sa valeur est indexée à sa translation autant qu'à sa transaction. « La démonstration de l'identité des reliques se fonde sur la restitution d'une chaîne continue de transmission », écrit M. Lezowski à propos des reconnaissances milanaïses ; ensuite, la construction de l'identité du saint s'effectue dans une réappropriation locale qui forme elle aussi une chaîne complexe. C'est à la jointure entre transaction et translation, et dans l'établissement d'une continuité entre les deux, que se joue le destin dévotionnel – ou l'obscurité finale – des corps saints des catacombes.

La relique : une translation

Une ubiquité constitutive

Venue d'ailleurs, la relique reste pleinement romaine – et cette signification fait partie intégrante du processus de translation et d'acclimatation. Le coup de pioche de 1578 a été bien préparé¹⁰⁰.

¹⁰⁰ M. Ghilardi, *Subterranea Civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal medioevo all'età moderna*, Rome, 2003 ; I.T. Oryshkevich, *The history of the*

Que l'on n'ait pas perdu entièrement la mémoire des catacombes et de leur localisation, c'est ce que montrent les pieuses vigiles que saint Philippe Neri a passées dans le sous-sol de la Ville entre 1540 et 1550. Dans le sillage de sa dévotion exaltant Rome, lieu de souffrance, de vérité et de continuité, les premiers érudits de la Ville souterraine partent des écrits primitifs, et non des explorations à la lueur vacillante des flambeaux, pour en déduire que les catacombes sont les lieux où palpitait l'Église originelle. Dès 1568 par exemple, Onofrio Panvinio dans son *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos* énumère à partir de sa documentation quarante-trois catacombes alors qu'il ne peut en situer concrètement que deux ou trois. Antonio Bosio lui-même, dont la *Roma sotterranea* (1634) a ensuite été érigée en monument liminaire de l'archéologie chrétienne, est avant tout préoccupé de retrouver dans les boyaux des cimetières cachés la preuve de la continuité de l'Église établie par les textes¹⁰¹. Ce que l'on vient chercher à Rome avant même la « redécouverte » des catacombes – et c'est aussi sous l'impulsion de Neri que le pèlerinage romain acquiert son rythme et son espace¹⁰² – c'est l'Église primitive, double souterrain de l'Église tridentine censée en être l'indubitable reflet. Contre les critiques protestantes portant à la fois sur la primauté romaine et sur la Tradition et souhaitant rétablir la pureté évangélique de la chrétienté, c'est la réaffirmation tout à la fois de la continuité apostolique et de sa centralité romaine qui donne, par avance, son sens aux catacombes. De ce point de vue, le retentissement de l'année sainte de 1575 et l'exhortation de Charles Borromée à reprendre les pèlerinages vers Rome jouent pour les reliques des catacombes un rôle au moins aussi important que la « redécouverte » de 1578. Bouclant cette boucle, la figure hagiographique de ce dernier passant en 1580 une nuit de prières dans la catacombe de Saint-Sébastien magnifie l'ancrage romain des martyrs et le sens du pèlerinage au moment même où l'archevêché de Milan doit organiser l'arrivée massive de reliques des catacombes¹⁰³.

Roman catacombs from the age of Constantine to the Renaissance, PhD, Columbia University, 2003; J. Osborne, *The Roman catacombs in the Middle Ages*, dans *Papers of the British School at Rome*, 53, 1985, p. 278-328.

¹⁰¹ S. Ditchfield, *Text before Trowel: Antonio Bosio's Roma sotterranea revisited*, dans R.N. Swanson (dir.), *The Church retrospective. Papers read at the 1995 Summer Meeting and the 1996 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge, 1997, p. 343-360.

¹⁰² Voir par exemple S. Carell, *Die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen Roms. Aufkommen und Wandel im Spiegel der deutschen Pilgerführer*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, NF 9, 1986, p. 112-150.

¹⁰³ Voir la contribution de M. Lezowski dans ce volume.

Trois tendances sont donc étroitement liées : le renouveau d'intérêt, incarné par Neri et les oratoriens, envers l'*Urbs* comme paysage sacré d'une dévotion des origines dont il s'agit de montrer, au rebours des critiques protestantes, qu'elle perdure, non corrompue, dans une identité de lieu ; la volonté d'opposer à l'historiographie protestante (articulée autour d'une rupture-captation romaine de la Vérité) une lecture de l'histoire de l'Église établissant au contraire la droiture d'une Tradition sans lacune et suprêmement illustrée par la monumentale entreprise du cardinal Baronio, lui aussi oratorien ; et le récit d'invention quasi miraculeuse (le coup de pioche de 1578) d'une surabondante procession souterraine de corps saints venant faire se rencontrer ce passé, en le révélant par la matérialité des témoins, et ce paysage, en le dotant d'un double ombreux et providentiel, pour affirmer l'éminence et la légitimité de Rome¹⁰⁴. Pour le dire avec les mots de Gérard Labrot, « la suture entre un passé vénéré et un présent contesté au nom du premier est faite sans réplique. Le simple contact d'une couche avec l'autre, soigneusement souligné, démontre qu'il y a ici croissance imperperturbable, continuité doctrinale scrupuleuse entre foi initiale et foi présente »¹⁰⁵.

Ce lien qui fait tout converger vers la tête de la catholicité est toutefois paradoxal puisqu'il en fait également le lieu d'où, légitimement, tout rayonne. Le thème récurrent d'une Rome faisant office, en quelque sorte, d'une pompe aspirant et refoulant la sainteté – un motif que l'on a rencontré plus haut sous la plume du pèlerin Claude Robin – exprime cette instabilité des corps, corollaire de la stabilité du centre romain et donc de sa capacité à organiser les circulations. La relique témoigne d'autant mieux de l'éminence romaine qu'elle peut en témoigner jusqu'aux confins de la catholicité.

La terre romaine abreuvée du sang des « martyrs » est donc

¹⁰⁴ M. Ghilardi, *Et intus altera sub roma roma sepulta iacet. Le catacombe romane metafora della città sotterranea in età moderna e contemporanea*, dans M. Boiteux, M. Caffiero et B. Marin (dir.), *I luoghi della città. Roma moderna e contemporanea*, Rome, 2010, p. 263-288 ; Id., *Baronio e la « Roma sotterranea » tra pietà oratoriana e interessi gesuitici*, dans L. Gulia (dir.), *Baronio e le sue fonti, Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 10-13 ottobre 2007*, Sora, 2009, p. 435-487. Certains auteurs protestants eux-mêmes opposaient aux fausses reliques le soin pris par les premiers chrétiens envers les dépouilles de leurs martyrs – soin considéré avec plus d'indulgence : A. Joblin, *L'attitude des protestants face aux reliques*, dans E. Bozóky, A.-M. Helvétius (dir.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 1999, p. 123-141, p. 130.

¹⁰⁵ G. Labrot, *L'image de Rome. Une arme pour la contre-Réforme, 1534-1677*, Seyssel, 1987, p. 269, et plus généralement le suggestif chapitre « Les enjeux du vertical », p. 266-285.

un lieu éminemment situé, et pourtant elle n'est pas un seul lieu puisqu'elle affirme la vérité première de l'Église universelle. Les catacombes portent témoignage d'un temps précis et originel, et pourtant elles échappent au temps en fournissant la preuve d'une continuité. Les saints qui en sont extraits portent la gloire du combat premier pour faire advenir la chrétienté, et pourtant ils constituent des renforts nouveaux pour le dernier combat contre le protestantisme. Voilà toute l'ambiguïté d'une dévotion « romaine » et (donc) exportable. Ces dualités permettent la plasticité des sémantisations dévotionnelles qui se cristallisent autour de saints tous étrangers, et tous autochtones, partant des souterrains de Rome pour être répandus dans l'espace catholique. En effet, la notion de « translation » qui marque pour toutes les reliques leur instauration culturelle acquiert pour les corps saints des catacombes une densité particulière. Témoignant de la centralité d'un lieu et de l'incorruptibilité d'une origine, ils ne peuvent cependant en témoigner qu'en étant amené en un endroit précis et à un moment précis. La transformation d'un passé toujours là, mais caché, en gloire visible passe par une inauguration paradoxale : fonder ce qui est fondateur. C'est donc au moyen de la translation que se joue l'insertion de la relique vénérable et romaine dans le contexte nouveau qui l'accueille.

En ce sens, la translation est inséparable de la « transaction » dont nous venons de parler puisqu'il s'agit bien toujours de créer la valeur d'usage de la relique à partir de la valeur latente qu'est, aux yeux de ceux qui lui accordent du prix, sa dormition dans les souterrains romains. En retour, l'universalité du saint ne peut être portée aux fidèles que par un transport, des intermédiaires et une destination singuliers qui actualisent la possibilité de la proclamer et de lui rendre un culte. Le martyr originel devient ainsi un saint nouveau. Dans cette installation du providentiel dans le particulier, la translation énonce le sens que la transaction a fait advenir. On aura donc compris que si se succèdent ici la mise en contexte social de la distribution des corps saints des catacombes et sa mise en contexte dévotionnel, l'un et l'autre mouvement sont l'avvers et le revers d'une même monnaie.

Le processus d'acclimatation

Le sens attribué aux reliques des catacombes n'est pas seulement fonction de leur ubiquité. Il s'inscrit également dans une chronologie antérieure à la diffusion romaine. On ne saurait ici parcourir la longue et riche histoire des translations de reliques, particulièrement bien étudiée par les spécialistes du Moyen Âge. Ils ont signalé quel rôle central elles jouaient dans la légitimation des pouvoirs et l'orga-

nisation des espaces¹⁰⁶. Vols, conquêtes, échanges, dons, inventions et transferts « miraculeux » : les saints des catacombes ne sont pas les premiers à voyager ni à connaître le processus de sémantisation inséparable de ces tribulations. Leur translation s'inscrit dans une histoire longue où ils ont d'ailleurs été précédés jadis par de premiers martyrs tirés des mêmes souterrains¹⁰⁷.

Elle s'inscrit également dans une histoire plus courte qui nous retiendra davantage ici car elle exerce une influence directe sur la grille de lecture appliquée aux saints venus de Rome. La circulation des reliques ne s'interrompt pas en effet avec les critiques de la Réforme; elle ne connaît pas davantage un renouveau absolu avec l'exploitation des trésors de sainteté de la Rome souterraine. Les « pics » qui marquent les conjonctures catacombaies s'insèrent plutôt dans une succession de rencontres entre une offre sacrale, une demande dévotionnelle, et la plus-value sociale résultant de la capacité à se saisir de l'une pour satisfaire l'autre. Ces rencontres forment autant de précédents qui dessinent, pour l'accueil des corps romains, un horizon sémantique déjà éprouvé, et qui éliminent en partie l'obstacle qu'aurait pu opposer à leur acclimatation la nouveauté absolue de leur étrangeté. Ainsi, les reliques des catacombes ont été précédées de saintes compagnies similaires offrant comme elles une abondance inusitée et préparant pour elles circuits de diffusion et schémas d'interprétation.

Les martyrs de la légion thébaine – plus de 6 000, et même 6 666 légionnaires martyrisés entre Rhin et Alpes selon une légende élaborée progressivement depuis le plus haut Moyen Âge – connaissent eux aussi une lente diffusion qui s'accompagne d'ailleurs également d'une attribution de prénoms à certains de ces anonymes au moment où débute le culte dont ils sont l'objet. La chronologie soulignée par

¹⁰⁶ À titre d'exemples marquants et sans aucune prétention à l'exhaustivité : E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris, 2006; H. Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter*, Stuttgart, 2002; J.M.H. Smith, *Rulers and Relics c.750-c.950 : Treasure on Earth, Treasure in Heaven*, dans A. Walsham (dir.), *Relics and Remains*, Oxford, 2010, p. 73-96. Voir également un tour d'horizon large : P. Cordez, *Les reliques, un champ de recherches. Problèmes anciens et nouvelles perspectives*, dans *Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne*, 43, 2007, p. 102-116. Voir également C.W. Bynum, *Christian Materiality : An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, 2011.

¹⁰⁷ Un aperçu dans A. Polonyi, *Römische Katakombenheilige...* cit., p. 246-248 : la *Lex Salica* de 763/ 764 en fait même un critère de distinction entre Romains et Francs : « Les corps des saints martyrs que les Romains ont livrés au feu ou tranchés par le fer ou jetés aux bêtes pour être lacérés, les Francs les ont recouverts d'or et les ont ornés de pierres précieuses ».

Jean-Michel Carrié («Ce n'est que dans un deuxième temps, par rebonds successifs, que l'ampleur de l'effectif légionnaire a été exploitée comme réservoir inépuisable de saints munis d'une identité pour les besoins de la cause»¹⁰⁸) suggère, par sa parenté avec la chronologie générale des saints des catacombes, le saut quantitatif que connaît le culte des reliques dans la période de la Réforme catholique; l'implication croissante des innombrables paroisses rurales y est assurément pour quelque chose.

Le parallèle s'impose également avec la compagnie des vierges martyres – onze mille – compagnes de sainte Ursule et victimes comme elles, disait-on, des Huns devant Cologne. La distribution de leurs reliques à travers toute l'Europe forme une histoire longue dont la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle constituent une étape importante¹⁰⁹. À Naples, en Espagne, les «gisements» de reliques nombreuses jouent, comme les catacombes et à la même époque, le double rôle de surabondance du témoignage et de profusion de la ressource – sans parler de «compagnies» plus obscures, comme ces reliques de dix mille martyrs, saint Aiglu et ses compagnons, que l'on mène en procession le troisième jour des rogations à Grasse¹¹⁰.

Légionnaires thébains, vierges colonaises et martyrs des catacombes empruntent des voies ressemblantes, et parfois même semblables, qui suggèrent une continuité de forme, de fonction et en partie de sens. La nécessité, dans les trois cas, de se procurer la relique, de l'authentifier et d'effectuer son implantation, est pour cette parenté un élément essentiel qui vient rappeler le lien étroit entre valeur de la transaction et sens de la translation. Même si les saints romains sont les plus tard venus, cette continuité ne prend pas toujours l'allure d'un passage de relais : les trois diffusions coexistent et s'entrecroisent. À Tarbes par exemple Salvat d'Iharse, évêque en 1602, ramène de Rome plusieurs reliques dès le début de son épiscopat, et l'un de ses successeurs, Marc Mallier du Houssay, organise en avril 1674 la translation solennelle de reliques «insignes» – le

¹⁰⁸ J.-M. Carrié, *Des Thébains en Occident? Histoire militaire et historiographie*, dans O. Wermelinger et alii (dir.), *Mauritius und die thebäische Legion/ Saint Maurice et la légion thébaine*, Fribourg, 2005, p. 9-35, p. 28. Le mouvement de diffusion, d'individualisation et de multiplication du culte des martyrs Thébains est particulièrement marqué dans les décennies qui suivent le concile de Trente.

¹⁰⁹ Pour un relevé très précis et illustré permettant de prendre la mesure de la diffusion européenne des reliques des Vierges colonaises sur plusieurs siècles : A. Legner, *Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur*, Cologne, 2003, p. 267-400.

¹¹⁰ M.-H. Froeschlé-Chopard, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, Paris, 1980, p. 293.

vocabulaire est le même – de saint Maurice et de ses compagnons en la cathédrale de Tarbes¹¹¹. À Lucerne, dans les années qui suivent 1614 (neuf ans avant l'arrivée du premier saint des catacombes), la rapide mise en place d'un vaste ensemble de peintures sur bois pour décorer le pont couvert *Kappelbrücke* comprend un cycle consacré à saint Maurice et à la légion thébaine¹¹². Martyrs romains et vierges colonaises se partagent également les faveurs des Borromée à Milan¹¹³. De même, l'envoi de reliques par l'empereur Ferdinand I^{er} en 1554 à sa sœur et sa nièce, princesses du Portugal, présente les mêmes caractéristiques – circulations politiques, dimension dynastique et trésors de sacralité – que celles étudiées dans ce volume par Cécile Vincent-Cassy; toutefois à cette date il ne concerne pas des saints des catacombes, mais des vierges de Cologne¹¹⁴ qui pour longtemps encore joueront un rôle prédominant dans les circulations de reliques au sein de la Maison d'Autriche.

Le parallélisme se retrouve également, plus tard, dans la dévalorisation d'abord savante qui les affecte : cette sainteté massive est par là même fragile puisque la remise en cause du récit historique et providentiel qui la fonde écorne la valeur accordée non à une seule relique, mais à des milliers. Leur nombre, qui doit multiplier la force de leur témoignage, devient alors la vulnérabilité principale des martyrs thébains comme des corps saints des catacombes. Dans les deux cas, la polémique sur le fondement historique de leur sainteté rebondit à la fin du XVII^e siècle. Pour la légion thébaine, c'est un pasteur français exilé à Londres, Jean Dubourdieu, qui fait paraître en anglais en 1696, puis en français en 1705, une *Dissertation historique et critique sur le martyre de la légion thébaine* faisant porter un doute radical sur la réalité du supplice collectif, concluant : « nous enlevons à l'Église romaine dans cette dissertation 6 666 saints »¹¹⁵.

¹¹¹ J.-F. Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVII^e siècle (Le diocèse de Tarbes de 1602 à 1716)*, Pau, 1974, p. 279.

¹¹² U. Habegger, *In Luzern in Vergessenheit geraten: der Schutzpatron Mauritius und sein Bilderzyklus auf der Kapellbrücke*, dans O. Wermelinger et alii (dir.), *Mauritius... cit.*, p. 477-481.

¹¹³ G. Signorotto, *Cercatori... cit.*

¹¹⁴ A. Jordan Gschwend, *Catherine of Austria and a Habsburg relic for the monastery of Valbemeito, Obidos*, dans *Journal of the History of Collections*, 2-2, 1990, p. 187-198. Voir également, sur ce point, les analyses dans ce volume de J.-P. Gay sur la constitution en 1588 du trésor de reliques de São Roque à Lisbonne.

¹¹⁵ D. Schlumpf, *6666 Heilige auf einen Schlag. Jean Dubourdieu und der Streit um die Historizität des Martyriums der Thebäischen Legion im 18. Jahrhundert*, dans *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 59-2, 2009, p. 214-225; citation de Dubourdieu p. 220.

Il est important ici de relever que les arguments des répliques catholiques contre le texte de Dubourdieu (le bénédictin de l'Isle en 1737, le bollandiste Jean Clé en 1757) reposent autant sur l'évidence et la continuité du culte que sur une argumentation érudite et historique. Les martyrs thébains, comme ceux des catacombes, tirent ainsi leur valeur de leur diffusion et de leur réception autant que de leur origine. Leur ubiquité fondatrice est également le rempart de leur pérennité en dépit des coups que la critique historique porte à leur authenticité. Pour tous ces saints «collectifs» et exportés, la diffraction dans des cultes locaux prend ainsi une part prépondérante dans la valeur d'usage dévotionnel qui leur est accordée. Les circulations massives qui mènent d'un lieu-ressource regorgeant de martyrs vers l'endroit où s'actualise un culte font en effet de la translation non seulement une étape concrètement nécessaire, mais également une transformation indispensable articulant la puissance du témoignage collectif des saints à l'éparpillement qui seul permet à toute la catholicité de communier dans ce témoignage.

Cette articulation ne naît donc pas avec la diffusion des reliques romaines qui suit la «redécouverte» de 1578. En ce sens, il peut arriver que l'invention des corps saints des catacombes doive, localement, davantage aux vierges colonaises ou à la légion thébaine qu'aux pioches des terrassiers romains. Ces flux anciens et nouveaux, d'autre part, activent des chemins et des carrefours éprouvés, et qui sont parfois les mêmes. Le rôle de Milan, plaque tournante et étape essentielle qui est liée aussi bien à Cologne qu'à Rome, apparaît dans plusieurs contributions. Les exemples à la fois antérieurs et parallèles de sainteté de masse engendrant un fort flux de reliques constituent en partie une préformation des corps des catacombes.

Le laps de temps qui sépare le voyage de la relique après son extraction romaine de la fête de translation proprement dite et des débuts d'un culte doit lui aussi retenir l'attention. Il pourrait certes nous apparaître comme un retard inévitable, une simple viscosité de la diffusion, et il est difficile à appréhender puisqu'il est généralement documenté «en creux», par le seul écart des dates. Certains cas, sans doute plus tardifs, suggèrent même que ce retard aurait à voir avec la dévalorisation progressive des corps extraits de la *Roma sotterranea* : «on a bien l'impression que, pendant des années, celles-ci ont quelque peu "traîné"» entre de multiples intermédiaires, dit même Albrecht Burkardt au sujet de reliques rassemblées par la duchesse de Bavière dans les années 1670¹¹⁶. Pourtant, plusieurs

¹¹⁶Voir la contribution d'A. Burkardt dans le présent volume.

éléments portent à donner également à cette vacance le sens d'une latence et à lui attribuer – comme aux similitudes qui rapprochent les reliques romaines de leurs consœurs colonaises ou des martyrs thébains – la fonction de préformation de la valeur dévotionnelle des corps saints des catacombes.

Premier de ces éléments : la lenteur du cheminement de la relique n'est pas inévitable, et ne dénote donc pas une limite structurelle. Il est utile ici d'entrer dans le détail d'un contre-exemple où tout se passe très vite. Le corps de Dorothea, avec quelques autres reliques des catacombes, arrive de Rome, via Venise, le 28 décembre 1662 chez les capucins de Munich ; dès le lendemain, il est transporté vers le couvent de religieuses cloîtrées (tiers-Ordre franciscain) de Pürich, dans la même ville. Celles-ci envoient aussitôt à l'évêque de Freising les authentiques afin d'obtenir leur recognition ; l'évêque charge alors le provincial franciscain, Modestus Reichart, d'examiner les restes arrivés de Rome et de vérifier qu'ils correspondent bien aux authentiques, une procédure effectuée en présence des moniales, au couvent, le 15 février 1663, couronnée de succès, et dûment notifiée dans un acte notarié aussitôt expédié à Freising. L'approbation et l'autorisation du culte public ne tarderont pas davantage : elles arrivent dès le 10 mars 1663 à Munich. Les religieuses se mettent alors au travail pour donner au squelette tous ses atours et la fête de translation solennelle peut avoir lieu le 2 septembre 1663. Un an auparavant, le corps de Dorothea était encore à Rome¹¹⁷.

Les cas, plus nombreux, où plusieurs années séparent le départ de Rome de la naissance au culte, sont donc significatifs puisqu'ils ne sont pas mécaniquement nécessaires. La contribution sur la Suisse, dans le présent volume, présente un tableau statistique de ces latences lorsqu'elles peuvent être repérées (fig. 2) : elles atteignent ou dépassent 6 ans dans 27% des cas. Ce « passage à vide » de la relique est sans doute pour beaucoup dans la difficulté qu'a maintes fois éprouvée l'enquête au moment de relier de manière certaine une attribution romaine avec l'instauration d'un culte local. Il relève d'explications complexes qui ne s'excluent pas : la contribution d'Annick Delfosse montre par exemple que la relique suit parfois les chemins des héritages intra-familiaux avant de ressurgir à l'occasion d'une donation. Les recognitions successives – allant jusqu'à se substituer dans la documentation à l'authentique – et la prise de pouvoir qu'elles instaurent sur ces saints étrangers de la part des divers échelons d'autorités locales constituent un premier élément d'interprétation.

¹¹⁷S. John, *mit Behutsambkeit...* cit., p. 10. Cette grande rapidité doit être reliée à l'atmosphère conflictuelle qui entoure cette translation (U. Strasser, *Bones of contention...* cit.).

Tout ne se passe pas toujours de manière aussi fluide qu'entre Munich et Freising. Les étapes successives de la fragmentation et de la redistribution à partir des centres principaux multiplient également les stations nécessaires et allongent le processus. Mais, là encore, ces explications fonctionnelles sont inséparables du sens et de la valeur de la relique : l'épaisseur sociale de la distribution, comme l'épaisseur temporelle de la translation, participent de l'acclimatation du saint romain, c'est-à-dire de la conversion culturelle de son ubi-quité.

En effet, le temps de « dormition » des reliques romaines répond au besoin de faire naître à nouveau ces martyrs dont on ignore tout et qu'il faut bien souvent baptiser pour les sortir de leur vénérable obscurité. Le texte de Pierre-Antoine Fabre et Jean-Marc Ticchi permet de voir à quel point les réseaux dévots de Boldetti avaient souvent à voir avec l'enfance et il est permis de penser que l'identification entre les martyrs des catacombes et l'innocence du premier âge, si essentielle au nouvel essor de ce culte au XIX^e siècle¹¹⁸, s'annonce auparavant dans la place même que tient la jeunesse (par le biais des collègues romains et plus généralement des visites romaines qui marquent bien des aubes de carrières ecclésiastiques, comme par celui du « grand tour », voyage initial d'une carrière aristocratique, marqué par un détour au guichet des reliques catacombaire) dans l'avènement du corps tiré des ombres à une vie nouvelle. L'implication particulière et précoce des jésuites, ordre enseignant qui sature ses collègues de martyrs romains et fait tenir leur rôle, dans les fêtes de translation, par des enfants, va également dans ce sens¹¹⁹. On peut y voir comme une tentation d'indexer le martyr presque anonyme à une enfance elle aussi à compléter – manière de situer et conjurer à la fois l'incertitude qui pèse sur ces corps sans biographie, sur ces anciens-nés dont les étapes qui séparent leur sortie des limbes catacombaire de leur avènement au culte public constitueraient une sorte d'adolescence de sacralité et même de nouveau baptême : les noms latins des martyrs – qu'ils soient, à Rome, inventés au sens archéologique ou au sens poétique du terme – sont reformulés selon des désinences locales (on en trouvera bien des exemples tout au long du volume; et c'est notre choix d'en avoir laissé subsister toute la diversité sans chercher à aligner ces noms sur leur modèle romain originaire) et même les authentiques sont parfois traduites. C'est bien ce parallélisme entre latence et adolescence que suggère

¹¹⁸ P. Boutry, *Les saints des catacombes...* cit., p. 914-915.

¹¹⁹ Voir la contribution d'A. Delfosse dans le présent volume. On verra en outre, un peu plus loin, que certains saints des catacombes ont été invoqués par la suite par les fidèles dans un sanctuaire à répit ou, ailleurs, pour la guérison des enfants.

d'ailleurs Arnold van Gennepe incluant la relique dans son travail sur les rites de passage :

La translation des reliques comprend, elle aussi, une période de marge entre le départ de l'endroit où elles se trouvaient d'abord conservées, et l'endroit où elles seront déposées définitivement; il existe à ce sujet, dans l'église catholique, un rituel spécial, la marge plaçant tous les participants à la translation dans une situation sacrée spéciale¹²⁰.

La période de latence rejoue en quelques années l'ancienneté qui est pour beaucoup dans l'aura de ces témoins de la première Église. Elle permet de substituer aux prosaïsmes d'un voyage récent une sorte de surgissement spontané, hors d'un trésor endormi dans telle abbaye ou tel cabinet princier, patiente ordalie qui s'apparente aux inventions miraculeuses auxquelles nombre de lieux de pèlerinages doivent leur existence : statues trouvées en retournant un champ, images refusant d'être transportées, etc. L'objet sacré survient; il n'arrive pas en chaise de poste. La liturgie de la translation comprend d'ailleurs, au moins depuis le X^e siècle, des séquences (*inventio* et *elevatio*) qui rejouent l'extraction des ossements hors de la terre locale et leur avènement à une dignité nouvelle¹²¹; il s'agit, littéralement, de donner à voir la naissance du sens de la relique ou, pour le dire autrement, de marquer dans l'autochtonie et le temps de l'acclimatation que Rome est partout dans la catholicité. C'est parce que le saint romain sort de sa latence que le lieu où il s'expose peut devenir, en quelque sorte, son choix et sa localité. L'exemple le plus frappant qu'offre ce volume est sur ce point la contribution de Pierre-Antoine Fabre sur les jésuites mexicains : l'éloignement et l'étrangeté de Rome, les inquiétudes sur les usages « idolâtres » qui pourraient être faits des reliques, concourent à une entreprise ambiguë de la part des jésuites, visant à « transformer le Nouveau en Ancien par le miracle de ces reliques, elles-mêmes transformées de l'Ancien dans le Nouveau » (P.-A. Fabre) et aboutissant en un récit tardif de naufrage des reliques devant les côtes du Mexique, et de

¹²⁰ A. van Gennepe, *Les Rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, 1909, p. 266-267.

¹²¹ H. Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin, 2000, p. 528-529.

réapparition elle-même miraculeuse qui s'apparente à une nouvelle invention.

Car paradoxalement les corps venus de Rome, pour peu qu'ils disposent de ce privilège assez rare parmi l'ensemble des reliques de constituer un corps entier, deviennent des saints éminemment locaux puisqu'il est certain qu'aucune autre portion de leurs restes ne se trouve ailleurs et ne participe ainsi à la multiplication infinie des reliques du même saint qui avait excité la verve satirique de Calvin¹²². Le lieu qui les reçoit en a désormais le monopole. Toutefois, pour ces corps entiers comme pour les autres, fragments plus ou moins fragiles et poussiéreux, cette «localisation» passe par un certain nombre d'opérations qui, avec d'infinies variantes, se retrouvent dans tous les cas présentés dans ce volume.

Une exposition parisienne de la fin du XX^e siècle juxtaposait des squelettes et des crânes donnés à voir dans différentes cultures, à des époques variables. Tous avaient en commun d'être ornés, transformés, civilisés par un conditionnement spécifique. La présence, parmi ces morts fardés, de reliques des catacombes dans leur présentation des XVII^e et XVIII^e siècles avait le mérite de rappeler le cadre plus général de cet apprivoisement du cadavre, fascination et conjuration à la fois, dont participe également l'exhibition sublimée des reliques¹²³. La construction de valeur qui fait d'ossements blanchis un objet de vénération ressortit également à cette opération-là.

On s'en souvient, la relique romaine arrive dans sa *capsula* scellée. La reconnaissance comporte un tri et un inventaire, parfois un peu perplexe, de restes plus ou moins pulvérisés. Ces ossements sont ensuite replacés en vrac dans leur récipient et doivent subir un traitement avant de pouvoir être exposés aux fidèles. Entrent alors en scène, dans la plupart des cas¹²⁴, des religieuses qui introduisent un élément féminin dans une séquence d'opérations dominées par les hommes. Ulrike Strasser suggère de manière convaincante que les nonnes confrontées aux nouvelles rigueurs de la clôture ont pu

¹²² Cette particularité est soulignée par T. Johnson, *Holy Fabrications...* cit., p. 287.

¹²³ Y. Le Fur (dir.), «*La mort n'en saura rien*». *Reliques d'Europe et d'Océanie*, catalogue d'exposition, Paris, 1999. Un autre volume plus récent et richement illustré : P. Koudounaris, *Heavenly Bodies. Cult Treasures & Spectacular Saints from the Catacombs*, Londres, 2013.

¹²⁴ L'interdiction faite aux orfèvres et marchands de tirer de l'ornement des reliques et autres agnus dei un profit assimilé à la simonie (voir par exemple l'édit de 1716 présenté dans la contribution de Jean-Marc Ticchi) contribue à réserver aux institutions religieuses, réputées ne faire payer que le prix exact du matériau et du travail, le marché de ces opérations de conditionnement.

retrouver dans cette activité un revenu, un travail lié à leur ancien commerce textile désormais impossible, une manière enfin de reparaître dans un espace public dont le clergé masculin aspire à les exclure. L'acquisition, puis l'ornementation par des franciscaines munichoises de la martyre romaine Dorothea en 1662-1663 est en tout cas l'occasion pour elles d'affirmer leur savoir-faire, de faire prévaloir une autonomie d'action sur leur superviseur franciscain, et d'assurer à leur église un afflux nouveau de fidèles. La relique devient, dans l'espace dorénavant clos des couvents féminins, une lucarne conquise vers le monde¹²⁵. On est hélas assez peu renseigné sur les savoir-faire qui président à ce conditionnement artistique, sur leur transmission, sur le degré de spécialisation des couvents; différentes contributions de ce volume présentent des centres renommés, indiquent le tarif de la mise en présentation, suggèrent la nécessaire existence de circuits d'approvisionnement en matières précieuses ou semi-précieuses¹²⁶. Le pan économique des dévotions catholiques de l'époque moderne, qui ont recours à une infinie diversité de médailles et souvenirs pieux, de vignettes imprimées et de modestes livrets, ainsi que l'infrastructure accueillant, nourrissant, abreuvant et chaussant les nombreux pèlerins, n'ont que très peu été étudiés, en tout cas sans jamais aboutir à une vue d'ensemble. Le travail des nonnes ornant les reliques des catacombes n'échappe pas à cette règle regrettable.

Nous en connaissons mieux le résultat qui, en dépit des massives destructions des époques ultérieures, est encore sous nos yeux. Les corps entiers peuvent être présentés selon deux conceptions différentes du réalisme. Soit celui-ci porte sur la matérialité du squelette, montré en ce qui pour nos regards est une mise en scène macabre et précieuse : couché sur le côté et se redressant sur un coude, ou campé en une pose martiale, le saint écorché est rehaussé de pierreries et de filigranes d'argent sans que soit cachée son anatomie décharnée – au contraire : les ornements sont fixés sur une gaze suffisamment fine pour laisser voir en transparence l'ivoire des ossements¹²⁷. L'autre réalisme, lui, aspire à donner au saint venu de loin et, souvent, baptisé de frais, un visage et un corps. La relique proprement dite est alors engainée de cire (un procédé qui devient largement majoritaire au XIX^e siècle) donnant une

¹²⁵ U. Strasser, *Bones of contention...* cit.

¹²⁶ Voir en particulier la contribution de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse; voir également G. Tüskes, É. Knapp, *Volksfrömmigkeit...* cit.

¹²⁷ R. Henggeler, *Die Katakombenheiligen der Schweiz in ihren bildlichen Darstellungen*, dans *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 1, 1939, p. 156-175 + 8 planches.

apparence étonnamment vivante, blessure du martyr comprise¹²⁸. Mais toutes les reliques des catacombes ne sont pas entières, loin de là. Celles qui ne sont ni transformées en pâtes thérapeutiques, ni encloses dans des autels, peuvent former des tableaux ornés, sur fond de tissu cramoisi ou de papier mâché, chaque parcelle se trouvant dans une petite ampoule de verre. La taille de ces assemblages est extrêmement variable, de la collection de grande dimension au petit reliquaire privé. On s'épuiserait à faire l'inventaire de toutes les combinaisons, les présentations, les conditionnements possibles. Qui flâne dans les églises de Venise y verra fréquemment, par exemple, des caissons ornés mais non transparents disposés sous les autels latéraux et portant le nom d'un saint ou d'une sainte des catacombes. L'accumulation ostentatoire des Déchaussées royales, dans le texte de Cécile Vincent-Cassy, le rictus vainqueur des saintes sentinelles de la catholicité, dans la contribution sur la Suisse, les fragments romains disposés en attributs d'un buste-reliquaire, un peu plus loin dans cette introduction, ne sont que quelques exemples du travail effectué par de pieuses nonnes ou d'habiles orfèvres.

Les nombreuses gravures et les frontispices accompagnant les récits des fêtes de translation montrent en tout cas que le conditionnement est déjà effectué lorsque le saint est solennellement conduit au lieu où il pourra bénéficier de la vénération des fidèles. Ces festivités rassemblent en une occasion mémorable de nombreux éléments des transactions et des translations qui ont amené le corps

¹²⁸ Voir le dossier iconographique présenté par M. Ghilardi, *Paolino...* cit., p. 118-125, avec des exemples italiens, espagnols et mexicains; voir également, avec quelques illustrations, G. Fassino, *Reliquie di martiri e nuovi culti di santi in Piemonte (secoli XVII-XIX)*, dans *Studi di museologia agraria*, 51, 2011, p. 125-140. Pour le XIX^e siècle, voir la contribution de P. Boutry dans ce volume. Une sorte de «standardisation» du conditionnement semble s'être installée au XIX^e siècle, dont témoigne un échange entre deux prêtres paroissiaux que, grâce à la générosité de Jean Guyon, professeur émérite d'histoire ancienne à Aix-en-Provence qui a transcrit ce document et que nous remercions de nous autoriser à l'utiliser, nous pouvons extraire du manuscrit «Reliques de Saint Jules Martyr historique» qui se trouve dans le *Livre de paroisse de Saint-Pierre de Chaillol*, fol. 1-53. Il s'agit de la lettre du Père Bonaventure, curé de St Pierre, qui écrit de Marseille, le 2 février 1863, au Père Aymard : «1°) voulez-vous le Corps Saint, tout bonnement dans une boite en carton, tel quel on le donne au Vicariat de Rome? 2°) Ce Corps Saint, doit être fait en un corps de cire, ou en carton pierre, avec le corps dedans comme il se fait ordinairement? 3°) Ce Corps Saint, doit être habillé convenablement et mis dans une chasse ou urne, avec les ornements nécessaires? 4°) Quel prix voulez-vous mettre à toutes les dépenses, commission, habillement, chässe etc etc? Toutes ces questions il faut les résoudre avant de mettre la main à l'œuvre: car il y a des personnes qui mettent 200 f., 300, et 1.000 francs pour l'habillement seul du saint, sans compter le reste» (fol. 6).

des catacombes à sa véritable naissance au monde dévot. Elles méritent donc une attention particulière.

La documentation à ce sujet est la plus massive sans doute de toutes celles dont on dispose au sujet des saints catacombaires. La luxuriance des détails et la surabondance baroque de la sémantique ont suscité, sur les relations de translations solennelles, des travaux remarquables¹²⁹. Plusieurs contributions du volume reviennent sur ces cérémonies où le nouveau saint est à la fois introduit – au sens de l'introduction des ambassadeurs –, accueilli, inséré dans le contexte local et « inauguré » puisque la translation souhaite préfigurer le culte qui lui sera rendu¹³⁰. Par la mise en scène et le texte, le martyr est doté d'une identité (allégorique, à défaut qu'elle soit biographique) et présenté à son nouvel environnement; la valeur exemplaire du martyr est rappelée à tous les participants. L'accompagnement littéraire et théâtral participe ainsi d'une réappropriation catholique du martyr, en réaction aux martyrologes protestants : le supplice lointain et ancien, ainsi que la constance de ceux qui l'ont subi, deviennent les éléments centraux pour une représentation figurée du système de vérité catholique¹³¹. Le travail de conditionnement effectué auparavant trouve ici son premier public, puisqu'il permet au corps saint, orné et apprêté, de jouer lui-même son propre personnage.

La cérémonie de translation ne peut toutefois être uniquement lue au prisme du discours et de l'iconographie qu'elle secrète. Elle forme également l'aboutissement des chaînes de transaction qui ont permis l'arrivée de la relique : le donateur, les réseaux ecclésiastiques ou laïques, plus généralement une représentation ordonnée du social, sont très présents dans ces fêtes qui sont aussi un acte de pouvoir – pas seulement par la présence fréquente de troupes de soldats et du bruit des canons. La genèse de la fête de translation et

¹²⁹On citera en particulier H. Achermann, *Die Katakombenheiligen...* cit.; H. Achermann, *Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, 4, 1981, p. 101-111; ainsi que : A. Burkardt, *Les fêtes...* cit.; M.-É. Ducreux, *Les parcours de « saint » Héraclius...* cit.; V. Berger, *Translations en contexte(s)...* cit.

¹³⁰Voir en particulier les contributions d'A. Bonzon sur Montpellier et Rouen, de M. Wilmart et d'I. Brian, celle de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse, celle d'A. Delfosse sur les Pays-Bas du sud.

¹³¹C. Biet, M.-M. Fragonard (dir.), *Tragédies et récits de martyres en France (fin XVI^e-début XVII^e siècle)*, Paris, 2009. Voir également les travaux de Jean-Marie Valentin sur le théâtre jésuite dans l'aire germanique, en particulier J.-M. Valentin, *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande : répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés; 1555-1773*, Stuttgart, 1983-1984.

celle de la joyeuse entrée d'un prince sont en effet intimement liées depuis le haut Moyen Âge¹³². Dans les deux cas, la communauté offre une image d'elle-même contextualisée, et à géométrie variable, comme le montre l'exemple déjà cité des deux cérémonies étudiées par Markmiller¹³³.

La translation agit autant sur le lieu qui accueille le saint que sur le saint qui y est accueilli. Heraclius à Prague, et auparavant Vincentius à Cheb, inaugurent davantage que leur propre présence : ils sont également reçus et présentés comme les garants sacrés de l'action des jésuites à tel point qu'une véritable osmose s'effectue entre les nouveaux saints venus des catacombes et les nouveaux saints issus de l'ordre¹³⁴. Lors de la translation, le lointain et le local interagissent, c'est-à-dire se transforment réciproquement, et le « martyr romain », vénérable mais obscur, est à la fois paré de tout ce que ses introducteurs le chargent de signifier, et voué à donner une autorité nouvelle à ce message, celle d'un horizon lointain, d'un passé originel, et d'une nouveauté conquérante. Les dispositifs de définition – quitte à combler sans trop de vergogne les zones d'ombre qui entourent l'identité du saint – d'explication et de diffusion qui s'expriment par l'événement, son paratexte et son image, sont de la part de ceux qui y président également un travail sur eux-mêmes.

La fête, abondamment commentée et étudiée, n'est toutefois qu'une journée unique dans l'histoire longue de ces saints. Elle n'en concerne d'ailleurs qu'une part minoritaire : les corps entiers ou au moins les reliques les plus insignes¹³⁵. La fête doit être située dans son contexte, par rapport aux saints romains déjà établis dans le voisinage et donc dans une logique de densification territoriale ou de concurrence entre localités. Enfin, ce jour peut également être considéré dans sa relation avec la longue théorie des jours suivants, ceux où se met en place – ou pas – un culte auquel le jour de la translation et sa trace écrite dûment publiée cherchent à donner son sens et sa forme, mais qui pourtant connaît une évolution autonome.

¹³² H. Kühne, *Ostensio reliquiarum...* cit., p. 520-551, en particulier p. 523 et p. 539.

¹³³ F. Markmiller, *Die Übertragung...* cit.

¹³⁴ Voir M.-É. Ducreux, *Les parcours de « saint » Héraclius...* cit.

¹³⁵ Rares sont les fêtes de translation organisées pour de simples « fragments ». Le curé Rueff de Reistingen, en Souabe, en organise bien une, d'ampleur modeste, en 1760 – c'est un exemple tardif qui s'inscrit dans le processus déjà évoqué de « descente » du culte dans les paroisses rurales et qui procède en outre d'une activité très volontariste de ce curé qui rédige également cantiques, prières et litanies pour « son » saint dont le culte semble s'étioler après sa mort. H. Lausser, *Die Wallfahrten...* cit., p. 103-106.

Le devenir du culte

Il est possible de transférer vers l'époque moderne la forte expression de Philippe Boutry sur les saints des catacombes au XIX^e siècle : « le corps saint est une page blanche où s'inscrit librement la piété des fidèles »¹³⁶. La disproportion frappante entre le nombre des distributions attestées par la source romaine – même en le restreignant à celui des corps entiers – et les cas bien documentés où un culte durable s'est développé autour d'un saint des catacombes permet d'imaginer que cette page est souvent restée vierge. Le « merveilleux "artificiel" »¹³⁷ des fêtes de translation ne débouche pas toujours sur une insertion du nouveau saint dans l'épaisseur des dévotions locales et de leurs formes accoutumées. Le scepticisme envers des reliques venues de Rome sans autre histoire que celle qui arrive avec elles n'est pas non plus l'apanage des élites savantes, et l'un des miracles de saint Épiphané, à Saint-Étienne-du-Mont, aurait été de convertir aux reliques une paroissienne qui, auparavant, disait « à ses voisines de la place Maubert que c'étoit le corps mort de quelqu'un que M. le Curé avoit fait déterrer de son cemetière pour y attirer ses paroissiens »¹³⁸.

Lorsqu'en revanche la greffe prend, il faut se garder d'opposer, comme on opposerait la norme à la pratique, le récit établi par la translation de celui que se met alors à écrire le culte – un récit pluriel, fait d'appropriations locales et de miracles répétés, modelé par la présence troublante, agissante et évolutive de la relique. Autour du saint se crée une nouvelle tradition, non indépendante de la translation mais distincte d'elle en raison des défis particuliers posés par l'acclimatation.

Ces défis sont d'abord d'ordre liturgique. Où doit-on placer le nouveau venu dans le calendrier et les pratiques ? Le nom du saint est incertain, son histoire obscure. La tentation est donc grande de l'assimiler à des repères connus, d'autant que les prénoms des corps des catacombes sont souvent imités de martyrs déjà révéérés. Le Martyrologe romain – une compilation qui, dans la lignée de la réforme des ouvrages liturgiques initiée par le concile de Trente, et sous l'impulsion du pape Grégoire XIII (1572-1585), a été imprimée pour la première fois en 1583¹³⁹ – fournissait aux autorités bap-

¹³⁶ P. Boutry, *Les saints des catacombes...* cit., p. 882.

¹³⁷ A. Burkardt, *Les fêtes...* cit., p. 98.

¹³⁸ Mémoires du curé Paul Beurrier (1608-1696); texte cité dans la contribution d'I. Brian dans le présent volume.

¹³⁹ Corrigée dès janvier 1584, cette publication est suivie d'environ 130 autres jusqu'à nos jours; elle participe d'une volonté impulsée par le pape Grégoire XIII de récapitulation et de normation des saints et de l'année litur-

tisant les reliques anonymes, à Rome, un répertoire de prénoms, et aux diverses instances locales, là où ces martyrs finissaient leur voyage, l'occasion d'accrocher leur saint à la liste canonique. Or, le *Martyrologium romanum* comporte, pour ne prendre que quelques exemples de prénoms que l'on retrouvera au fil des contributions, 35 Victor, 20 Donatus, 19 Fortunatus, ou 8 Leontius¹⁴⁰. Les reliques des catacombes viennent accroître cette profusion, au risque de diluer l'identité de chaque saint. Révélateur de cet embarras, l'*Avertissement* par lequel s'ouvre le fascicule consacré au Donat de Münsteriefel et aux fragments de ce saint catacombaire qui ont été transférés à Arlon, prend bien soin de préciser :

Comme il y a quantité de Reliques répandues dans le monde sous le nom de *saint Donat*, on ne peut ici se dispenser de prévenir le Lecteur, que saint Donat Martyr, qui est ici invoqué comme un Patron reconnu contre le Tonnerre, l'Orage & le Grêle [...] n'est point saint Donat Evêque & Martyr, dont l'Eglise tient la Fête le 7. d'Août; ni un des autres saints Donats dont le Martyrologe Romain fait mention pendant le cours de l'année; car celui-ci est le seul *Donat* martyrisé dans Rome, & les dix-sept autres hors de Rome [...]. Après un tel discernement qui écarte tout équivoque, il n'est point permis de prendre le change au sujet du nom de *Donat*, & encore moins à l'occasion d'une infinité de Reliques tirées des catacombes de Rome, & baptisées du nom de *Donat*, faute de savoir leur véritable nom; parce que les ossemens & les cendres de celui-ci ayant été tirés à Rome du Cimetière de sainte Agnès [...], on trouva son nom parfaitement gravé sur la pierre de sa tombe, *Sancti Donati Martyris*¹⁴¹.

Le Martyrologe (qui range tous les martyrs répertoriés au jour de leur fête) donne certes la possibilité d'échafauder aisément le

gique, au même titre que la réforme contemporaine du calendrier («grégorien») ou que les Annales ecclésiastiques du cardinal Cesare Baronio, qui participe d'ailleurs activement à l'élaboration du Martyrologe. Quelques années plus tard, la congrégation des rites deviendra la gardienne des modifications apportées à ce répertoire, qui intègre d'ailleurs certains martyrs «de nom propre» récemment découverts dans la Rome souterraine. Voir C. Johnson et A. Ward (éd.), *Martyrologium Romanum*, Rome, 1998, p. XIX et G.A. Guazzelli, *Cesare Baronio e il Martyrologium Romanum: problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico*, dans M. Firpo (dir.), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Florence, 2005, p. 47-89.

¹⁴⁰ Ces chiffres sont certes tirés de l'édition de 1956 rééditée (voir note précédente) et non d'une édition de l'époque moderne. Mais les variations postérieures à 1584 sont suffisamment mineures pour ne pas ôter au décompte des prénoms sa valeur au moins indicative.

¹⁴¹ *Origine et progrès de l'invocation de St. Donat martyr contre le tonnerre, la foudre & la grêle...* Nous utilisons ici l'édition de Liège, 1761. Avertissement liminaire non paginé.

calendrier d'un culte public – la normalisation romaine, on s'en souvient, fait obligation de l'instaurer dans le cas de reliques insignes – mais prête tout autant le flanc à la critique. Ainsi, la « Vie » que l'évêque Sancho Dávila y Toledo publie en 1601 dote son Vitalis (un corps entier extrait pour lui en 1594 des catacombes de Saint-Sébastien, où ne subsistait aucune autre indication que son nom, et devenu depuis le fleuron de sa collection personnelle de reliques) d'une vie itinérante, forgée à partir d'archétypes hagiographiques et de rapprochements hasardeux, qui en fait l'un des évangélisateurs de Tolède ainsi qu'un compagnon parisien de saint Denis¹⁴². Tous les promoteurs des « martyrs romains » n'ont pas adopté la noble indétermination que choisit Fénelon dans son sermon pour la fête d'un martyr : « Qu'importe que la mémoire de sa sainte vie et de sa courageuse mort soit ensevelie dans les débris de tant de corps sacrés [...]. Pour nous mes frères, il nous suffit de savoir que c'est un de ces généreux fidèles qui ont livré leur âme pour le nom de Jésus-Christ »¹⁴³. L'imagination fut souvent plus vive.

Le 17 mai 1675, le père Daniel Papebroch, successeur de Bollandus, adresse d'Anvers une lettre aux religieuses de la Chaise-Dieu-du-Theil qui lui demandaient des précisions sur le rapport entre le saint Juvence dont elles avaient des reliques « de nom propre » tirées des catacombes de saint Calixte et certifiées par une authentique romaine rédigée par le vicariat à la date du 6 juillet 1665, et le martyr du même nom inscrit au Martyrologe. Ce document fournit non seulement un signe supplémentaire des interrogations qui sont déjà celles du clergé savant, mais également un indice des glissements, des assimilations, des détournements auxquels le culte de ces saints surabondants donne lieu :

Pour ce qui est du genre de martyr, lieu et temps, je vous n'en demande rien, estant assuré que vous n'en sçavez répondre, ny personne qui vive. Doncques ne vous amusez pas à les chercher, mais à illustrer les mémoires qu'avez en nous les envoyant. Et, bien que je ne croie pas que vous ayez le corps de celui dont le nom est porté au premier juin, soit de *Viventius* ou de *Iuventius* (estant assuré que tous ceux dont les corps sont immédiatement apportez des cimetières de Rome n'ont jamais eu de place dans les martyrologes), j'en veul néanmoins faire mention à tel jour (comme d'un autre du mesme nom), parce que vous en faites alors la feste, si vous m'envoyez les mémoires requises. Il est vray qu'on eusse fait plus sagement en mettant sa feste non à tel jour qu'on trouve le nom au Martyrologe Romain (qui est un abus fort grand, mais ordinaire, et cause que plusieurs se

¹⁴² K.A. Harris, *A known holy body...* cit., en particulier p. 260-266.

¹⁴³ Cité dans la contribution de D. Julia et S. Baciocchi.

disent avoir le mesme saint pour avoir un corps de ce nom, bien que peut-estre il y en ait cent et mil), mais au jour de la translation, qui lui seroit vrayment propre, et ne donneroit point d'occasion à tant de confusions. Mais c'est une chose faite, et vous le célébrez à tel jour et, cela estant, il ne faut rien changer, mais seulement corriger l'appréhension qu'avez que c'est celuy dont parle le martyrologe. Tenez le pour martyr selon les documents que vous avez et que cela vous suffise pour l'honorer, puisque tout le reste n'est rien à l'égard de cela¹⁴⁴.

« Les documents » (l'authentique) imposent le silence au doute de l'érudit mais ne prescrivent pas la forme du culte. Tout se passe comme si la valeur spectaculaire et pédagogique de la cérémonie extraordinaire était aux yeux de ceux qui ont organisé le voyage d'un saint catacombaire plus grande que la valeur du martyr lui-même. En tout cas, c'est souvent la date de la translation qui fournit ensuite celle de la fête¹⁴⁵, et c'est elle également qui est la date de référence des jubiléés permettant de repérer les cultes qui se sont inscrits dans la durée¹⁴⁶.

Installé on oserait dire par effraction dans l'année liturgique, le saint romain devient ensuite ce que les usages en font. Les diverses contributions du volume en présentent un éventail assez large.

Cette diversité reflète d'abord les multiples états physiques, donc les différents régimes de sacralité, des ossements venus de Rome. Sans que l'on puisse l'affirmer avec la dernière certitude, il y a peu de chance qu'un prestigieux corps entier de nom propre ait jamais servi à fabriquer de la « pasta de martyri ». Les fragments, la poussière, les reliques non insignes engendrent d'autres usages – dont nous reparlerons un peu plus loin. Quant au sang des martyrs, il fait l'objet d'un culte particulier, d'autant qu'il a été élevé au rang de preuve de leur sainteté lorsque le « vase de sang » est trouvé avec eux dans les *loculi* des souterrains romains. Alors que ce signe du martyre cristallise dès la fin du XVII^e siècle les querelles érudites sur l'authenticité des saintetés catacombaies, il suscite à Rome même une vénération envers le sol de la Ville, gorgé du sang des martyrs, et une dévotion particulière, traduite par l'iconographie, envers le sang et ses vases¹⁴⁷.

Les martyrs catacombaies ont parfois été adoptés comme per-

¹⁴⁴ M. Coens, *Une correspondance...* cit., citation p. 185.

¹⁴⁵ H. Achermann, *Die Katakombenheiligen...* cit., p. 250.

¹⁴⁶ Voir dans ce volume la contribution de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse; voir également G. Tüskes, É. Knapp, *Volksfrömmigkeit...* cit.

¹⁴⁷ M. Ghilardi, *Sanguine tumulus madet. Devozione al sangue dei martiri nelle catacombe nella prima età moderna*, Rome, 2008.

sonnes saintes à part entière : leur nom a été donné à des associations professionnelles en formes de confréries, en Suisse, à Rouen¹⁴⁸ ou à Dijon ; Leontius autour de Muri en Suisse ou le Neitus de Rožnava en actuelle Slovaquie ont pris une place, certes modeste, parmi les prénoms attribués localement¹⁴⁹ ; et certains saints romains ont accédé à la dignité de saints patrons locaux, particulièrement en Europe orientale où Paulina, réputée avoir sauvé la ville d'Olomouc de la peste en 1623, en devient la patronne, où Auratianus devient le patron de České Budějovice – et où même un cardinal un peu retors proclame sainte Felicissima « patronne de la libre élection » lorsqu'il s'agit de convaincre la diète polonaise de refuser ses voix à Auguste de Saxe¹⁵⁰ – mais aussi en Suisse, où Irénée est devenu le saint patron de Sursee¹⁵¹. L'exemple de Crescentino, en Piémont, est un peu particulier : le curé s'est employé à obtenir en 1662, via l'ambassadeur de Savoie auprès du Saint-Siège, un saint « de nom propre », appelé *Crescentius* et que l'usage local, en le transformant en *San Crescentino*, a achevé d'acclimater au village¹⁵².

La popularité des reliques est plus généralement due à leur capacité – plus ambiguë, car au moins autant liée à l'efficace par contact de la relique-objet qu'à l'exemple proposé par la personne dont elle constitue les restes – à susciter un miracle. Certains corps saints des catacombes ont été intégrés aux pratiques et aux dispositifs d'intercession miraculeuse. Ils l'ont été parfois d'emblée, même si tous les récits de translation ne comportent pas de miracle initial. À Ursberg par exemple, le grand sanctuaire à répit du sud-ouest de l'Allemagne, le premier miracle a lieu en 1686, un an après l'arrivée du saint catacombaire Prosper qui, avec ses deux homologues Charitas et Candidus, est ensuite étroitement associé au crucifix miraculeux qui est au centre des dévotions¹⁵³. Au collège jésuite de Porrentruy, la translation de saint Pacifique en 1679 déclenche aussitôt, et durablement, une poussée miraculeuse et un afflux pèlerin ; Pacifique est en particulier un recours apprécié pour les enfants qui

¹⁴⁸ Non sans y devenir le support d'une confrontation sociale : voir la contribution d'A. Bonzon.

¹⁴⁹ Voir dans ce volume la contribution de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse ; voir également G. Tüskes, É. Knapp, *Volksfrömmigkeit...* cit.

¹⁵⁰ Voir la contribution de M.-É. Ducreux dans ce volume.

¹⁵¹ Voir la contribution de C. Duhamelle et S. Baciocchi sur la Suisse dans ce volume.

¹⁵² G. Fassino, *Reliquie di martiri...* cit., p. 127.

¹⁵³ J. Gélis, *Lebenszeichen – Todeszeichen : Die Wundertaufe totgeborener Kinder im Deutschland der Aufklärung*, dans J. Schlumbohm, B. Duden, J. Gélis et P. Veit (dir.), *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*, Munich, 1998, p. 269-288, p. 272-273.

ont du mal à marcher¹⁵⁴. L'activité des martyrs romains peut en effet être thaumaturgique – rien de surprenant à cela : les maladies des hommes et des bêtes, là où des compilations de miracles autorisent à se faire une idée des soulagements souhaités, sont au premier rang du triste catalogue des malheurs humains. Mais la demande peut concerner d'autres terreurs et d'autres espoirs, et il n'est pas toujours facile de saisir les correspondances qu'établissent les fidèles entre ces saints obscurs, souterrains et lointains sur lesquels peuvent se greffer tous les rêves, et les tribulations qui les assaillent. Quelles sont par exemple les motivations exactes de cette supplique venue du royaume de Naples, conservée dans les archives romaines du vicariat, et appelant de ses vœux l'armée des ombres catacombaïres pour dompter les soubresauts telluriques ? Elle montre en tout cas que les « nouveaux saints » peuvent devoir leur popularité au même désir que celui qui commande d'essayer un nouveau traitement quand tout a échoué :

Les religieux dominicains du couvent d'études et d'observance de la terre de Bagnolo dans le diocèse de Nusco et le royaume de Naples, atterrés par les trop fréquents tremblements de terre par lesquels la justice divine continue de visiter les Calabres et Messine, de très violentes secousses s'étant encore fait sentir le 8 et 10 du mois courant de juillet 1784, avec fracas dans l'air et mugissement horrible venu de dessous terre, qui ont projeté toute la population des environs dans la consternation la plus douloureuse ; et après les recours faits à l'amoureuse intercession de nombreux saints, désirant ardemment cependant trouver quelque nouveau protecteur en qui la divine miséricorde veuille bien se glorifier pour l'élever parmi les hommes au culte et à l'honneur des autels, ainsi que cela est intervenu de nombreuses fois, les suppliants demandent humblement à Votre Sainteté de daigner leur accorder le corps d'un saint martyr avec le nom de saint Célestin qu'ils placeront dans leur église, chargeant la piété insigne de Monseigneur vicaire de les consoler¹⁵⁵.

Parmi les manifestations miraculeuses des saints des catacombes, la protection contre les dangers météorologiques prend, au

¹⁵⁴D. Julia, *Sanctuaires...* cit., p. 277. Leontius à Muri, Colombe à Rouen, sont également sollicités pour des miracles concernant les enfants, ainsi, semble-t-il, qu'Ovide à Paris (voire les contributions correspondantes dans le présent volume). Il s'agit là d'indices qui renforcent la conjonction établie entre les saints des catacombes et l'enfance, la jeunesse – lien signalé plus haut.

¹⁵⁵Supplique conservée dans les registres du vicariat, traduite et citée par F. Le Hénand, *La diffusion...* cit., fol. 8. Il était rare que les suppliants souhaitent un nom précis, encore plus rare que leur vœu soit exaucé. Ce fut pourtant le cas ici.

moins dans le domaine germanique, la dimension d'une véritable spécialité. Le Donatus présenté par B. Plück n'est en effet pas le seul à préserver du mauvais temps¹⁵⁶ ; c'est le cas également du Tiberius de Marchtal en Souabe¹⁵⁷ ou encore des dix corps saints acquis au cours du XVIII^e siècle par l'abbaye de Waldsassen dans le Haut-Palatinat et d'un autre Donatus accueilli en 1736 dans le diocèse de Freising¹⁵⁸, mais aussi du Henri que l'on expose à Mons pour faire cesser les pluies trop importunes¹⁵⁹. Dans certaines régions, on accorde le même pouvoir à la croix de Caravaca – une importation espagnole s'inscrivant dans un riche arsenal d'amulettes et de supports de dévotion¹⁶⁰ – comme s'il revenait à ces croix et à ces saints venus de très loin de mieux connaître et de pouvoir apprivoiser le cours incertain des nuages et des vents au-delà de l'horizon quotidien. Les martyrs acclimatés deviennent des recours climatiques.

Nous ne pourrons jamais tout connaître de cette diffraction du martyr des catacombes dans les prières, les espoirs, les calculs, les souvenirs et les déceptions de ceux qui, parfois des siècles durant, leur ont accordé une valeur se distinguant de celle qu'avaient forgée la transaction et la translation ayant présidé à leur installation. Encore n'avons-nous envisagé ici que les usages collectifs, sanctionnés par un culte public. Mais toutes les reliques n'étaient pas insignes, les dévotions sont parfois solitaires. Les quelques éclats qui nous en sont accessibles rappellent que la diversité de l'offre dévotionnelle propose à la définition des individualités un riche arsenal. Ainsi de la vénération passionnée que voue le carme romain Angelo Paoli, ami du custode Boldetti, aux martyrs des catacombes¹⁶¹ ; ainsi également – en écho plus modeste au trésor incertain des demoiselles Salina – d'une supplique tardive (1785) de Gioacchino Pieri, prêtre romain, qui ouvre un aperçu sur la familiarité discrète et intime qui pouvait s'établir entre un croyant et des reliques :

désirant pour sa dévotion avoir quelques reliques de SS Martyrs pour les placer dans une urne et les mettre dans sa chapelle domestique supplie la bonté innée et la clémence de Votre Seigneurie Illustrissime et Révérendissime de vouloir lui accorder une telle grâce et le susdit

¹⁵⁶ B. Plück, *Der Kult...* cit., p. 120.

¹⁵⁷ A. Polonyi, *Römische Katakombenheilige...* cit., p. 258.

¹⁵⁸ T. Johnson, *Holy Fabrications...* cit., p. 296.

¹⁵⁹ Voir la contribution d'A. Delfosse dans ce volume.

¹⁶⁰ H.O. Münsterer, *Das Caravacakreuz und seine deutschen Nachbildungen*, dans Id., *Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde*, Ratisbonne, 1983, p. 69-115, p. 79-80.

¹⁶¹ Voir la contribution de P.-A. Fabre et J.-M. Ticchi dans le présent volume.

ne manquera pas de prier le Seigneur et les Saints Martyrs pour votre exaltation et prospérité¹⁶².

Le large spectre des dévotions privées ne peut toutefois qu'être entr'aperçu, par exemple dans l'abondance des attributions aux nonnes romaines. Selon Marc'Antonio Boldetti, même le fil tenu de l'authentique nous manque dans ces cas-là : «petits fragments non scellés et sans authentique», les reliques les plus modestes doivent être selon lui «laissées au culte privé des personnes qui les ont obtenues»¹⁶³. La perte de l'essentiel des registres des custodes, prédécesseurs et successeurs de Boldetti, se fait dans ce domaine cruellement sentir.

Les usages culturels, les transformations locales, les différents niveaux de dévotion – collective ou individuelle – relèvent d'autant de temporalités dont il est difficile d'appréhender toutes les logiques. En se souvenant de la page du *Guépard* qui a été citée plus haut, on imaginera par exemple qu'une relique catacombaire, même humble, entrée dans un trésor aristocratique, puisse devenir le support pérenne d'une mémoire familiale en dépit du phénomène de «descente sociale» signalé précédemment – comme ces vieux portraits qui ne sont plus au goût du jour mais que l'on garde quand même car ils illustrent l'ancienneté de la lignée. La relique qu'un Gioacchino Pieri a demandée pour lui ou la poussière de martyrs ramenée de Rome par un pèlerin connaîtra une conjoncture particulière : intime objet de dévotion pendant une vie, elle peut tomber dans l'oubli lorsque cette existence s'achève. Si le saint romain devient un saint paroissial, incarnation de l'esprit de clocher, la vigoureuse survie du culte au contraire s'installera dans une durée longue déifiant la dévalorisation progressive des martyrs des catacombes : nombre de saints dressés en légionnaires chrétiens ou couchés en douleurs de cire sont aujourd'hui encore visibles dans les églises. Certains ont même connu un inattendu renouveau : alors qu'en 1841 la suppression du couvent de Muri, en Suisse, lui avait donné un coup mortel, le pèlerinage pour Leontius est ressuscité par une cérémonie célébrant en 1947 le tricentenaire de la translation de ce saint catacombaire¹⁶⁴.

Par conséquent, au-delà des évolutions générales que permet

¹⁶² Cité et traduit par F. Le Hénand, *La diffusion...* cit., fol. 4.

¹⁶³ M.A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri* [...], Rome, 1720, p. 691-692, cité dans la contribution au présent volume de J.-M. Ticchi.

¹⁶⁴ E. Baumann, *Die Wallfahrt zum Katakombenheiligen Leontius in Muri*, dans L. Schmidt (dir.), *Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz, Festschrift für Gustav Gugitz zum 80. Geburtstag*, Vienne, 1954, p. 25-51, p. 32.

de dégager l'histoire « institutionnelle » des catacombes (celle des normes romaines et des évolutions de l'archéologie chrétienne) et que révèle également l'étude sociale des mécanismes de la diffusion (pics et bruits de fond), le temps des saints romains se diffracte dans l'infinité de conjonctures particulières, celles des cultes qu'ils ont fait naître, même s'il ne perd pas dans ces tribulations sa spécificité qui renvoie à l'universalisation d'une terre gorgée par le sang des martyrs – du moins est-ce ainsi que l'on peut interpréter ces mots de Margit Gari, vieille paysanne du nord-est de la Hongrie à la fin du XX^e siècle :

La terre est sacrée, et cela c'est sûr ! Elle a été assez arrosée de sang sacré. Tout morceau de la terre sur lequel nous posons le pied est sanctifié puisque baigné par le sang d'innocents ou de martyrs. Et ces cimetières où dorment tant d'innombrables saints anonymes ! Pas un pouce de la Terre – et cela nous pouvons l'affirmer – qui ne contienne des créatures de Dieu. Aussi la Terre est-elle sanctifiée¹⁶⁵.

Soulignons toutefois pour finir un phénomène qui affecte toutes ces conjonctures : l'offre cultuelle se renouvelle régulièrement, faisant naître ainsi (indépendamment même des changements théologiques et des inflexions de la sensibilité) des phénomènes de mode et d'attrait de la nouveauté, sans doute plus marqués au sein du catholicisme romain que dans le monde protestant, et qui au niveau du culte, mais à un rythme différent, font écho au carrousel de la distinction contribuant à expliquer les « pics » de diffusion. Pour antiques qu'ils soient, les martyrs romains ont eu leur heure de nouveauté. Mais d'autres viennent ensuite : saints jésuites, nouveaux saints de la Réforme catholique. Les « martyrs des catacombes », sans même qu'il soit nécessaire d'invoquer une démonétisation qui les toucherait pour eux-mêmes, doivent tout simplement faire une place aux nouveaux venus. On trouvera dans la contribution sur la Suisse des nonnes cisterciennes qui, en 1783, réduisent les fêtes consacrées aux saints catacombaires en les rassemblant toutes sur une seule journée – conséquence des nombreuses fêtes nouvelles consacrées, depuis la translation de ces saints, à des dévotions plus récentes. L'exemple des confréries romaines illustre également ce phénomène de désaffection relative découlant quasi mécaniquement des renouveaux culturels : vers 1620, les trésors reliquaires récem-

¹⁶⁵ M. Gari, *Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise (Mémoires recueillis et présentés par Edith Fél)* [1983], Paris, 1983, p. 19 de l'édition de poche. Margit Gari a vécu à Mezőkövesd, à proximité d'Eger et de Monok, deux lieux où est attestée la présence d'un corps saint des catacombes ; Margit Gari se rendait régulièrement en pèlerinage à Eger.

ment accrus de ces confréries comprennent, parmi les saints, des «saints des origines» (où abondent les martyrs des catacombes) pour les trois quarts; un siècle plus tard, vers 1720, ils n'en forment plus qu'une grosse moitié. Entre temps, les saints plus récents, en particulier ceux des ordres réguliers, sont devenus les fournisseurs principaux de reliques qui permettent, par leur nouveauté, d'activer tout à la fois les mécanismes de la distinction sociale et les attraits novateurs d'une dévotion diversifiée¹⁶⁶.

Philippe Boutry, en décrivant dans ce volume le renouveau que connaît le goût pour les martyrs romains dans la France des années 1840 vient toutefois rappeler que ces conjonctures, parfois, peuvent se retourner – et l'immense succès de sainte Philomène, singulièrement en Italie et en France, en est alors le plus éclatant emblème¹⁶⁷.

Les territoires de la relique romaine

L'ambiguïté de la dévotion aux saints des catacombes comporte une dimension spatiale : de même que ces corps sont inscrits dans leur antiquité et dans l'inauguration nouvelle de leur translation, de même, ils sont tout à la fois ancrés dans l'éminence d'un lieu abreuvé du sang des premiers martyrs, dans l'universalité que ce martyr proclame, et dans la réalité de leur présence agissante, à Lucerne ou à Bari, à Prague ou aux Indes. La question de leur territorialité semblerait donc s'épuiser vite dans une alternative : ils tirent leur sens du lieu unique d'où ils viennent ; ils expriment ce sens aux lieux singuliers où ils sont parvenus. Comme on l'a signalé plus haut, une grande partie de l'historiographie sur la diffusion des martyrs romains à l'époque moderne privilégie l'un de ces deux termes, soit qu'elle se consacre avant tout aux catacombes elles-mêmes, soit qu'elle consiste principalement en des études locales ou nationales.

C'est une des ambitions principales de cette enquête que de vouloir étudier pour eux-mêmes et, sinon dans leur globalité, du moins sans limitations posées d'emblée, les territoires de la relique romaine. D'abord parce que l'utilisation d'une source commune, celle des registres d'attribution tenus à Rome, se prête à cette ambition. Ensuite parce que l'accent mis sur les processus concrets d'intermédiation, sur les réseaux sociaux de diffusion, sur l'épaisseur

¹⁶⁶ A. Serra, *Culti e devozioni delle confraternite romane in Età moderna*, thèse, Rome et Clermont-Ferrand, 2010, en particulier p. 199-205.

¹⁶⁷ Une première rencontre entre P. Boutry et Philomène, sainte des catacombes, dans P. Boutry et M. Cinquin, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle*. *Ars et Paray-le-Monial*, Paris, 1980, en particulier p. 81-88.

des appropriations, incite à soumettre les catégories spatiales de l'enquête à l'examen de ces processus plutôt que l'inverse. Enfin parce que des questions apparemment simples – comment répartir selon des critères géographiques les noms de bénéficiaires rencontrés dans les registres romains, par exemple – ont obligé l'enquête dans son ensemble, et chacun de ses contributeurs, à poser en des termes sans cesse nouveaux la question de la répartition spatiale.

Pourtant, une partie des collaborateurs de l'enquête avaient au départ été sollicités en fonction de compétences « territoriales », afin de « couvrir » qui l'aire ibérique, qui l'aire germanique, qui l'Europe centrale, etc. Ces terrains de prédilection ont bien vite été déformés : tous ont dû accepter de se tourner vers Rome, même lorsqu'ils n'en étaient pas « spécialistes », tous ont dû à la fois restreindre et élargir les espaces qui leur étaient assignés pour suivre les chaînes de transaction, pour comprendre les rythmes heurtés de la diffusion. Ce faisant, il a fallu que s'ajoute aux savoirs de chacun – vite dépassés par ces distorsions – la manière de compétence collective que secrète une enquête comme la nôtre, et qu'aux rassurantes répartitions territoriales se substitue, par l'échange, par la comparaison et par l'élaboration d'un vocabulaire commun, une réflexion partagée sur le jeu d'échelles grâce auquel l'ubiquité spatiale des corps saints des catacombes peut commencer à être appréhendée.

Rome n'est plus dans Rome ?

Le premier territoire de la relique romaine, c'est Rome. Nous le savons déjà : la Ville est l'arrimage nécessaire de toute chaîne de transaction et le substrat premier de toute chaîne de sémantisation. Elle constitue aussi un terrain d'implantation – en surface – des reliques arrachées à ses entrailles, selon une topographie comportant ses propres logiques, celle d'une diffusion « locale » dont Jean-Marc Ticchi décrypte les linéaments : en arrondissant les chiffres, la moitié des reliques des catacombes dont l'attribution nous est connue reste en Italie, de cette moitié un tiers demeure à Rome, et de ce tiers une moitié encore revient aux communautés religieuses et au Sacré Collège. La capillarité de la diffusion à Rome même témoigne d'un chevelu plus riche et plus fin que partout ailleurs – multipliant d'autant les possibilités de redistribution et de départ, ensuite, vers d'autres horizons, mais gorgeant surtout la Rome visible de ses trésors telluriques et offrant aux visiteurs et aux pèlerins, avant de satisfaire leur volonté d'emporter avec eux un des martyrs des premiers temps, la présence immédiate des catacombes dans le circuit et l'abondance des dévotions de surface. Rome reste la plus riche en sainteté romaine – songeons aux oblates bénédictines de

Tor de' Specchi qui apparaissent, à elles seules, 76 fois dans les listes d'attribution de Mgr sacriste.

Enfin, l'étude des territoires de la relique romaine doit d'emblée revenir vers Rome pour une troisième raison : c'est là que s'écrivent les registres qui nous guident. Leur rédaction trahit concrètement les oreilles et les plumes romaines parfois bien en peine au moment de transcrire les noms exotiques de ceux qui reçoivent les ossements des catacombes et de les situer dans le vaste monde ; elle relève aussi d'une logique qui, au moment de décider qui est romain ou pas, illustre bien l'interpénétration entre le microcosme du centre et le macrocosme de la catholicité. Ainsi, la romanité de la source est à la fois un premier révélateur de l'espace des reliques et une difficulté pour son appréhension.

Les sources romaines laissent en effet leur lecteur bien démuni lorsqu'il tente de répartir les bénéficiaires selon de grandes aires géographiques. Les indications d'appartenance nationale y sont rares – et, il n'est pas inutile de le rappeler, ne donnent de toute façon qu'un indice bien vague dans une Europe où la coïncidence entre État et nation est encore exceptionnelle. Un « allemand », par exemple, peut aussi bien être un noble d'Empire (il s'en trouve en Bohême, mais aussi en Italie et dans toute l'Europe centrale, dans des alliances variées entre le prestige du titre impérial et les ancrages locaux) qu'un régulier rhénan (mais il figurera souvent sous une autre indication « géographique »), il peut être aussi à tout prendre un membre de la « nation » allemande, on dirait aujourd'hui de la communauté, reconnue en droit dans les pays Baltes ou en Transylvanie, dans l'actuelle Roumanie. Pour autant que l'on puisse reconstituer les raisons qui poussent le scripteur romain à porter une telle mention dans son registre, il semble que la langue – telle en tout cas qu'il la perçoit – de son interlocuteur puisse être déterminante. Le diocèse est plus fréquemment indiqué – mais quel diocèse ? Celui d'origine, celui d'où vient le bénéficiaire, celui dont il relève ? S'ajoutent les cas où plusieurs mentions géographiques sont possibles. Par exemple, un premier examen des listes romaines ne permet pas à l'importance des gardes suisses du Pape dans la diffusion des corps saints des catacombes de sauter aux yeux. Pourtant, lorsque le phénomène apparaît dans toute son ampleur – en partie grâce aux relevés établis par Hansjakob Achermann¹⁶⁸ – et permet de revenir vers les listes romaines, armé cette fois des noms des familles les plus constamment présentes parmi les officiers de la garde pontificale, il apparaît que

¹⁶⁸H. Achermann, *Die Katakombenheiligen...* cit.

les gardes suisses n'y sont qu'assez rarement portés comme suisses ou allemands, et plus souvent comme... romains.

Cette imprécision des indications d'origine géographique pourrait être considérée comme une lacune. Mais elle est peut-être davantage encore un indice. Elle montre en effet que le critère national ou régional n'est pas prioritaire pour la rédaction de registres qui parviennent par contraste à une plus grande précision dans les domaines que ceux qui les tiennent considèrent comme essentiels – la distinction, par exemple, entre les reliques ordinaires, les reliques insignes et les corps entiers. Surtout, l'imprécision géographique de la source romaine renvoie à la réalité sociale des chaînes de transaction et doit donc être replacée dans l'ensemble des dimensions de notre enquête. Le bénéficiaire porté sur les registres est toujours, d'une certaine façon, un « romain ». Quant au rapport entre son origine « nationale » et la destination finale de la relique, il est généralement médiatisé par l'épaisseur des opérations sociales qui contribuent pleinement à construire la valeur et le sens de la relique. Lors des « pics » initiaux en particulier, ceux qui mettent en œuvre une manière d'élite de la Réforme tridentine, l'aristocratie laïque et les réguliers de choc dont il est question cousinent, voïsinent, échantent à une échelle européenne où circule l'air raréfié de l'entre-soi de la sainteté¹⁶⁹. C'est pourquoi la répartition globale des notices romaines par aires géographiques ne peut suffire à elle seule à dessiner les territoires des corps saints des catacombes – encore ne peut-elle le faire qu'après qu'a été effectuée, lorsque la chose est possible, une correction et donc une interprétation de la liste (remettre par exemple en Suisse les gardes du Pape qui se trouvent pourtant bien à Rome). Le seul moyen exact de tracer l'espace de déplacement d'une relique est de documenter entièrement son trajet et celui de l'authentique, et on a vu que cette opération n'était réalisable que dans une minorité de cas.

C'est donc d'abord grâce aux réseaux de transaction que peuvent se dessiner des territoires qui constituent des espaces sociaux autant que des répartitions géographiques, des échelles relationnelles davantage que des implantations statiques, et qui aboutissent à des lieux précis où, après un si long chemin, c'est la place de la relique qui lui donne sens ou insignifiance. Sans perdre de vue les liens qui les unissent, il est possible de distinguer trois de ces échelles

¹⁶⁹Un exemple entre cent : le texte introductif (S. Baciocchi, A. Bonzon et D. Julia) au dossier sur la France dans ce volume montre comment certaines des premières reliques romaines introduites en France font le détour par l'Espagne pour venir d'Italie.

territoriales qui sont en même temps des espaces sociaux et des rythmes sémantiques.

Trésors et autels : des territoires en petit

Où placer la relique catacombaire, après qu'elle a été reconnue, ornée et accueillie? Cette question semble assez éloignée de celle des territoires. Elle y ramène pourtant, le voisinage concret de la relique faisant souvent se rejoindre les horizons dans lesquels s'inscrivent transactions et translations qui l'ont amenée là.

C'est par exemple le cas des grandes abbayes comme Einsiedeln et Saint-Antoine-de-Viennois, et des collections princières, issues d'une longue tradition, et dans lesquelles la préformation de la relique romaine par analogie aux grandes compagnies de martyrs plus anciennes prend tout son sens. La contribution d'Albrecht Burkardt sur la dynastie bavaroise des Wittelsbach donne toute la mesure des ambiguïtés et des évolutions du trésor de reliques. Ambiguïté, car la relique voisine alors les « curiosités », vaut par son antiquité, peut-être par l'art de l'enchâsser au milieu de rares bijoux, autant que par elle-même. À Rome, l'exploration des catacombes cousine avec la recherche passionnée de sculptures antiques pour les grandes collections aristocratiques et les acteurs sont parfois les mêmes dans les deux cas, comme Leonardo Agostini¹⁷⁰. La « chapelle des reliques » des Médicis au palais Pitti offre un autre exemple de cette fusion entre cabinet de curiosités, collection d'art appliqué aux merveilles reliquaires, et trésor de reliques¹⁷¹. On peut en outre indexer cet usage de la relique comme curiosité à la banalisation qui affecte l'acquisition de corps saints des catacombes lors du « grand tour » – on voit même un jeune prince protestant, Ferdinand de Brunswick-Lunebourg, demander à Rome en 1664 des reliques qui rejoindront sans doute, avec les lampes à huiles qu'il a rapportées de ses promenades dans les catacombes, son cabinet de curiosités¹⁷². C'est hors des palais, dans l'église des jésuites de Munich, puis dans tout le duché, que la ferveur reliquaire des ducs Wittelsbach doit

¹⁷⁰ I. Herklotz, *Excavations, collectors and scholars in seventeenth-century Rome*, dans I. Bignamini (dir.), *Archives and Excavations...* cit., p. 55-88, p. 59-60 pour les catacombes.

¹⁷¹ R. Gennaioli, M. Sframeli (dir.), *Sacri Splendori. Il Tesoro della « Cappella delle Reliquie » in Palazzo Pitti*, Florence, 2014. Voir par exemple le reliquaire et l'authentique (1618) de S. Cesonius (p. 158-163) ou le reliquaire de S. Candida (p. 214-215), ainsi que le grand nombre de reliques catacombaires, souvent présentées en ensemble de parcelles entourant une relique plus importante, dans le catalogue dressé en 1753 et transcrit p. 341-373.

¹⁷² Voir la contribution de M.-É. Ducreux dans ce volume.

par conséquent s'investir pour acquérir tout son sens dans l'optique d'une sacralisation de l'espace bavarois – perdant au passage une partie de l'investissement dynastique qui ne ressuscite en faveur des martyrs romains, quatre-vingts ans plus tard, que dans la dévotion privée d'une princesse un peu bigote et nostalgique de sa Savoie natale.

Si la relique romaine prend fréquemment sens dans une collection, une accumulation, elle n'y occupe donc pas toujours la première place. C'est ici le moment de se rappeler à quel point elle est souvent friable et fragmentaire – surtout si elle a été divisée et redistribuée – offrant en quelque sorte du matériau sacré de deuxième classe, abondant mais médiocre, mal tiré de l'anonymat par des prénoms arbitraires et répétitifs. Cela vaut aussi pour la redistribution milanaise, une administration bien rôdée où, nous montre Marie Lezowski, «les mêmes noms sont inlassablement recopiés, chaque bénéficiaire recevant un éclat des mêmes corps saints», redoublant ainsi le premier démembrement dont la source romaine, plus haut, nous avait permis de suivre le processus – une fragmentation qui contribue à son tour à minorer la valeur de «ces os réduits à presque rien par l'appétit des hommes». Les poussières d'ossements procèdent davantage d'usages sacrés, *ex opere operantis*, comme les sacramentaux, plutôt que d'un culte proprement dit ou de l'espérance du miracle.

La mise en espace à grande échelle – celle qui est offerte aux regards – du corps saint catacombaire devient alors la traduction des ambiguïtés du culte, le «MR» désignant les martyrs romains, mais l'agencement du trésor de reliques acclimatant les nouveaux-venus en les accolant à des figures plus anciennes, plus prestigieuses, plus localisées. Walter Pötzl a par exemple recensé de nombreux cas, en Suisse, en Autriche et dans le sud de l'Allemagne, où les corps saints des catacombes sont devenus les «attributs» d'images miraculeuses auxquelles ils adjoignent un supplément de sacralité riche de toutes les significations plastiques qu'endossent ces saints à la fois nouveaux et très anciens, mais derrière lesquelles ils restent condamnés à jouer les seconds rôles – et le visiteur de l'église des jésuites de Lucerne verra toujours aujourd'hui une pléiade de particules de saints des catacombes entourer le buste-reliquaire de saint Charles Borromée, qui a joué un rôle déterminant dans la Réforme catholique de la Suisse centrale (fig. 6)¹⁷³.

¹⁷³ Voir également la figure 3 de la contribution de M. Lezowski à ce volume.



a)

Fig. 6 a-b – Buste-reliquaire de saint Charles Borromée et reliques des catacombes comme attributs en l'église des jésuites de Lucerne.



b)

Parmi ces cas, l'exemple de Maria Brännlein, près de Wemding, est d'un intérêt singulier : ce lieu de pèlerinage est né autour d'une image miraculeuse de la Vierge rapportée de Rome en 1684 par un pèlerin qui se trouve être le cordonnier local. Lorsqu'en 1780 est installé au-dessus de l'autel le corps entier de saint Théodore, reçu de Rome l'année précédente, c'est pourtant toujours la statue de Marie qui tient la vedette, comme le montre une image de dévotion de la même année. Venu comme elle de la Ville sainte, Théodore repose au pied de la statue et souligne sa romanité sans susciter pour lui-même un culte particulier¹⁷⁴. Le même schéma se retrouve pour saint Félix à Hommokkomáron, un des saints des catacombes qui en Hongrie suscitent au XVIII^e siècle une dévotion attestée par de nombreux miracles (un recueil en compte 462 entre sa translation de 1751 et 1786) : placée sous le tableau du maître-autel, la relique nouvelle est intimement liée à la vénération plus ancienne dont bénéficiait cette image¹⁷⁵.

Un des usages réservés aux fragments et poussières des corps baptisés tirés des souterrains de Rome mérite une attention particulière car il illustre ce régime de « sacralité basse » qui se marie à la relative médiocrité et à l'abondance inépuisable des ossements romains. Il s'agit de la consécration des autels, qui suppose qu'y soient placées des reliques sans qu'elles fassent nécessairement l'objet d'une vénération particulière – une utilisation à laquelle les parcelles romaines semblent particulièrement destinées puisqu'elle est censée remonter à l'installation, dans les catacombes, des premiers autels chrétiens au-dessus des tombeaux des martyrs¹⁷⁶. Là où la période baroque se traduit par la multiplication des nouvelles constructions, le besoin de reliques authentiques mais disponibles pour ce modeste usage prend des proportions non négligeables. On en trouvera de nombreux exemples dans la contribution sur la Suisse, et Trevor Johnson signale que les reliques destinées à la consécration (ou la re-consécration) des autels lors de la recatholicisation du Haut-Palatinaat conquis en 1621 par la Bavière catholique après une longue période protestante forment la phase initiale d'une importation massive de reliques au premier rang desquelles figurent

¹⁷⁴W. Pötzl, *Katakombenheilige als « Attribute » von Gnadenbildern*, dans *Jahrbuch für Volkskunde*, 4, 1981, p. 168-184, sur Maria Brännlein : p. 182-183, image de 1780 reproduite p. 176.

¹⁷⁵G. Tüskes, É. Knapp, *Volksfrömmigkeit...* cit.

¹⁷⁶*Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, Paris, 1923 (3^e édition), col. 2580-2581.

les parcelles des premiers martyrs romains arrivés dans le territoire du conquérant¹⁷⁷.

La disposition de la relique dans l'espace étroit du lieu qui l'accueille l'inscrit donc dans l'espace large de son origine, de son déplacement, de son acclimatation, de sa sémantisation. La façon dont le corps saint est situé n'est toutefois pas seulement la résultante de ces processus; il peut être le prélude à leur continuation. En effet, les grands trésors de reliques catacombaies sont également le point de départ d'une nouvelle redistribution, par parcelles, à partir du centre qui a organisé la relation directe à Rome. Le Milanais permet de bien observer le double jeu d'échelles suspendu pour un temps dans le trésor de reliques : un jeu de concentration qui exhibe à la fois la richesse des réseaux et l'universalité des saintetés (jeu dont l'acmé est une interminable cérémonie autour du trésor rassemblé); un jeu de diffraction fécondant en reliques un territoire spécifique – ici, 120 églises de Milan et des environs qui se partagent le trésor en une décennie¹⁷⁸.

L'espace à grande échelle de la collection et de la disposition ouvre donc, à bien des égards, vers d'autres échelles, qu'il combine et à qui il confère un sens particulier. Le trésor des Déchaussées Royales de Madrid, analysé par Cécile Vincent-Cassy, est par exemple un lieu unique où se rêve l'unité de lieux éclatés. Ceux de la dynastie, tissés par les hasards conquis de stratégies matrimoniales heureuses, puis redéfinis lorsque se pérennise la séparation des Habsbourg en deux branches cousines mais disjointes – plus encore avec les Bourbons vite plus italiens que français. Les lieux de la diplomatie également, renforçant les alliances par l'accumulation des intercesseurs, jaugeant les rapports de force par la captation des reliques, balisant les chemins de la translation comme ceux des transports de troupes. Ceux de la catholicité enfin, regroupant les saints réfugiés des territoires perdus, proclamant l'espoir de la reconquête mais aussi l'ambition plus secrète d'être promu comme centre rédempteur de cette Église mutilée, à l'instar des « images outragées » envoyées des Pays-Bas vers Madrid pour s'y fondre dans cette communion habsbourgeoise des saints martyrs. En ce sens, la collection madrilène peut être rapprochée de la collection muniçoise analysée par Albrecht Burkardt, elle aussi fruit, entre autres,

¹⁷⁷T. Johnson, *Holy Fabrications...* cit., p. 285. Le phénomène se retrouve dans la France post-révolutionnaire où les reliques des catacombes sont également très souvent sollicitées pour les consécration d'autels : voir par exemple F. Lemeunier, *Consécration d'église et d'autels au XIX^e siècle*, dans *La Province du Maine*, 76, 1977, p 102-105.

¹⁷⁸G. Signorotto, *Cercatori...* cit.

du désir de « sauver » les reliques abîmées en pays protestants – ces lieux qui ont « mené la guerre aux os des Saints » comme le dit une relation portugaise en 1588¹⁷⁹. Mobiles et nombreux comme de tridentins mercenaires, les corps des catacombes cimentent ces différents chemins dont le trésor reliquaire se veut, immobile, l'ardent carrefour. De leur présence en un trésor, ils tirent à la fois un surcroît et une diminution de sens, ils signalent, par la conjonction de leur motilité, de leur nombre et de leur modestie, la « priorité de la collection sur la relique », pour reprendre l'expression de Jean-Pascal Gay au sujet du trésor de São Roque à Lisbonne. Ils prennent rang, avec les onze mille vierges et les martyrs thébains, dans une longue théorie de corps sauvés des eaux protestantes par les Armadas des dynasties catholiques ; ce rang n'est pas le premier, loin de là – mais il les ordonne dans une sémantique d'affrontement confessionnel, même là (surtout là) où les protestants ne parviendront jamais, à Madrid, à Lisbonne ou à Munich.

L'unique lieu où se côtoient les reliques est, en ce sens, déjà un territoire de frontière.

Territoire et controverse : la dimension frontalière de la relique romaine

Pendant la Diète d'Empire de Ratisbonne qui devait pérenniser l'ordre impérial issu de la paix de Westphalie et où se jaugèrent toutes les oppositions confessionnelles corsetées par le cadre juridique nouveau, le prince-évêque de Ratisbonne, François Guillaume von Wartenberg, organisa en grande pompe, le 20 avril 1653, une procession de translation vers la cathédrale des reliques du saint martyr Leontius, un présent que lui avait fait le pape Urbain VIII¹⁸⁰. Il s'agissait d'affirmer, au cœur d'une ville majoritairement protestante, la combativité du camp catholique et sa prétention à dominer comme avant l'espace sacré de l'Empire ici rassemblé. Mais Leontius, bastion avancé de la Rome militante, ne pouvait rien changer au statut protégé de la ville libre de Ratisbonne, ni à la parité acquise par les princes et les cités protestantes au sein de la Diète en matière de religion.

Cet exemple a valeur d'emblème. Il attire l'attention d'abord sur la reconquête chrétienne, celle qui se joue contre l'Empire ottoman tout au long de l'époque moderne, et surtout après la « redécou-

¹⁷⁹ M. de Campos, *Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa [...]*, Lisbonne, 1588, cité par J.-P. Gay dans sa contribution à ce volume.

¹⁸⁰ B. Stollberg-Rilinger, *Les vieux habits de l'empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne* [2008], Paris, 2013, p. 172.

verte» des catacombes. Le rythme de la rechristianisation et celui des implantations de martyrs romains coïncident : l'une des étapes les plus importantes de la conquête par les Habsbourg de l'espace slave et hongrois occupé par les Turcs au XVI^e siècle est la paix de Passarowitz, signée en juillet 1718; dès le mois de septembre de la même année, Luca Natale (ou Natali), évêque de Belgrade depuis longtemps mais qui devient évêque résident, demande pour la première fois des reliques à Mgr sacriste¹⁸¹. Mais une autre frontière joue un rôle fondamental dans la diffusion et la répartition des saints des catacombes – moins marquée par la reconquête, mais d'autant plus complexe et propice à une riche sémantisation de ces sentinelles de la romanité – la frontière entre catholicisme et protestantisme.

Dans toute l'Europe centrale, la période qui encadre et qui suit la paix de Westphalie, événement majeur dans les relations entre catholiques et protestants, est également celle où se pressent le plus grand nombre de «pics» de diffusion des corps saints des catacombes. Dans des contextes différents, il s'agit de refonder une identité catholique qui est d'abord celles de groupes élitaires et de procéder à une recharge sacrée, comme le montrent le voisinage des corps romains et des reliques récupérées en terre protestante dans les grands trésors des Habsbourg, mais également la place très importante que tiennent les dynasties converties parmi les aristocrates d'Empire qui reçoivent des reliques à Rome. Il s'agit ensuite, lors de l'implantation locale après la période de latence dans les trésors ecclésiastiques ou aristocratiques, de dessiner une ligne de front symbolique venant se substituer à celle que les armées ne sont plus appelées à tenir. L'échelle ici signifiante est moins l'ensemble national ou régional que l'espace linéaire de la frontière : ainsi pour l'Italie c'est cette dimension qui contribue à expliquer le contraste entre Nord et Sud : «à l'échelle de l'aire italienne c'est sur le "front" du Nord qu'après la paix de Westphalie on construit un rempart» (J.-M. Ticchi).

L'élimination physique du camp adverse est définitivement impossible – c'est le sens le plus profond de la paix de Westphalie, qui abandonne la fiction d'un accommodement provisoire en l'attente de la réunification des Églises. Est alors pérennisée non la réconciliation, mais la confrontation. Les saints des catacombes, dans ce contexte, sont placés à l'intersection de deux espaces : celui, fluide, qui relie une marge de catholicité au centre romain par le truchement de ceux qui peuvent ainsi faire valoir leur position d'intermédiaire; celui, hérissé, qui s'érige face au voisinage protestant

¹⁸¹ Voir la contribution de M.-É. Ducreux dans ce volume.

comme une armée symbolique garante d'une victoire finale. Que les mêmes acteurs s'attachent à la fois à faire venir les corps romains et à récupérer les reliques en déshérence dans les territoires protestants, et les fassent cohabiter, comme on l'a vu, dans les mêmes trésors et les mêmes ostensions, fait apparaître le territoire de la relique romaine comme une figure du temps, celle de la reconquête de continuité, autant que comme une figure de l'espace, celle qui sanctionne la division.

Les chaînes de transaction, les logiques sémantiques de la translation, la construction agonistique du territoire, se rejoignent donc dans l'engouement qui saisit les élites de la contre-Réforme pour ces martyrs, ces saints combattants en troupes nombreuses que l'on habille et dresse si souvent en légionnaires romains¹⁸². L'identification entre corps saints et soldats chrétiens est d'ailleurs très explicite dans le traité d'Ottavio Panciroli (1600) sur les reliques romaines : dans cette optique, les catacombes sont autant de campements militaires d'une armée vouée à la christianisation¹⁸³. Leur supplice même est un défi lancé aux martyrologes protestants, éléments essentiels de la construction d'une identité et d'une mémoire chez les luthériens et, surtout, les calvinistes : les martyrs romains, plus nombreux, et plus anciens, gagnent sur les deux tableaux du témoignage. La présence constamment soulignée d'un fort appareil militaire lors des fêtes de translation vient encore renforcer la parenté entre saints des catacombes et légions de la Réforme catholique.

Encore faut-il distinguer entre plusieurs tactiques de ces armées des ombres souterraines placées dans la pleine lumière de la controverse. Car la frontière confessionnelle n'est pas partout la même. Elle est parfois diffuse, échelonnée, lorsque les répartitions sont mal définies, lorsque l'adversaire est clandestin et doit être traqué, converti, ou encore lorsque la guerre de position s'est transformée en campagne de reconquête. C'est le cas par exemple en France. L'implantation des saints des catacombes correspond davantage à une stratégie qu'à une linéarité dans les régions où leur translation et leur culte visent explicitement à s'opposer aux protestants et connaissent une période d'intensité maximale, précisément, vers 1675-1685. Selon Alain Joblin, « la reprise de contrôle par les catholiques d'un espace précédemment occupé par les huguenots se fit presque toujours par le déroulement d'une procession avec exposition de reliques » et les sources catholiques ne manquent pas

¹⁸² Voir dans ce volume, par exemple, la contribution sur la Suisse.

¹⁸³ G. Palumbo, *L'assedio delle reliquie alla città di Roma : le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini*, dans *Roma Moderna e Contemporanea*, 5, 1997, p. 377-403.

de signaler les miracles vengeurs que les sacrés ossements font pleuvoir sur le ricanement protestant¹⁸⁴. On observe une configuration spatiale similaire dans le Haut-Palatinat, région recatholicisée par la Bavière à partir du 1621, où les reliques romaines jouent les fantasmes de la reconquête. Après plusieurs décennies de protestantisme, reliques et sanctuaires sont en nombre restreint. Les corps saints des catacombes – plusieurs translations solennelles se succèdent à partir de 1669 et jusque dans la seconde moitié du XVIII^e siècle – y acquièrent donc une importance particulière. Ils permettent au plan sémantique d'affirmer une continuité intacte et longue de l'orthodoxie et, au plan pratique, de baliser un nouveau paysage sacré sur la table presque rase laissée par les protestants. Ils autorisent également l'alliance entre l'affirmation des liens romains et bavarois et l'insertion locale (nombre des nouveaux venus deviennent aussitôt les saints patrons de leur paroisse) non sans conflit parfois comme l'illustre la bataille autour de saint Crescentianus que se disputent à Amberg en 1668-1669 les jésuites, qui le souhaitent pour leur chapelle, et la ville, qui voit l'occasion de regarnir une église laissée vide de reliques – et qui finit par avoir gain de cause¹⁸⁵. Dans le Haut-Palatinat, les martyrs romains, toujours mobilisés au service de la Contre-Réforme, exercent moins la fonction de sentinelles que celle de troupes d'occupation d'un espace laissé vide par les protestants. Là en revanche où la frontière est bien établie, structurée et renforcée par une frontière politique, figée et exacerbée par la paix confessionnelle, la répartition des corps saints des catacombes se fait d'abord à l'extrême bord de la lisière, puis seulement, de manière échelonnée, dans le reste du territoire. La Suisse, parmi les cas étudiés dans cet ouvrage, en est l'exemple le plus frappant.

Cette dimension frontalière mobilise en outre de façon efficace l'ambiguïté de la relique romaine qui associe ancienneté éminente du martyr et nouveauté concrète de la translation. Venant relayer les reliques et les dévotions obliées par la réforme des cultes, voire l'iconoclasme, pratiqués par les protestants, le corps saint des catacombes s'inscrit à la fois dans une rupture, et dans la cicatrisation de cette rupture; son origine lointaine est justifiée par la nécessité de la pénurie – l'éventuel intrus peut être présenté comme un sauveur. C'est ainsi que le récit de translation étudié par Anne Bonzon à Rouen suggère un accommodement de sacralité entre sainte Agnès dont la relique du chef a été détruite en 1562 et la

¹⁸⁴ A. Joblin, *L'attitude des protestants...* cit., p. 138. Voir également le dossier sur la France dans le présent volume.

¹⁸⁵ T. Johnson, *Holy Fabrications...* cit., en particulier p. 291-293 pour le conflit autour de saint Crescentianus.

nouvelle sainte venue de Rome, Colombe, présentée comme « une autre sainte Agnès »¹⁸⁶.

Essentielle, dans ses modalités diffuse ou frontale, pour comprendre l'implantation des reliques des catacombes en Suisse, en Allemagne mais aussi en France, la frontière peut concerner d'autres distinctions que l'opposition entre les chrétiens et les autres, ou entre catholiques et protestants. On a vu plus haut que certaines paroisses demandaient des ossements romains afin de tenir leur rang face à leurs voisines; et les efforts systématiques effectués par Borromée pour peupler de nouvelles reliques son diocèse milanais avaient assurément aussi pour fonction de l'exalter par rapport aux autres. L'échelle frontalière n'épuise de toute façon pas toute la question des territoires des corps saints catacombaires. Mais elle attire l'attention sur le caractère relationnel et construit de cet espace. La translation ne relève pas uniquement d'une liaison entre Rome et le lieu singulier où reposera le saint. Elle s'inscrit également dans les relations de ce lieu avec ceux qui l'entourent.

Une échelle « macro » ?

Peut-on, à petite échelle, établir des conjonctures nationales de la diffusion des corps saints des catacombes ? Outre les difficultés – évoquées plus haut – qu'opposent à ce projet les sources elles-mêmes, c'est le caractère construit et relationnel du territoire des reliques, tout au long des transactions, des translations, et des implantations locales, qui dissuade d'aller très loin dans cette direction. Certes, on retrouve, dans la mesure (restreinte) où l'on peut les saisir, des mouvements généraux qui ont été observés, par exemple, dans la répartition des demandes d'indulgences émises par les confréries¹⁸⁷ ou dans celle, plus difficilement mesurable, des pratiques pèlerines : déclin relatif de la France, vigueur plus tardive du catholicisme germanique, constante suprématie de l'espace italien. L'encadrement normatif plus ou moins restrictif de certaines formes de dévotion, les linéaments complexes de l'éloignement ou au contraire de la proximité envers Rome – aux plans politique, ecclésiastique, ou tout simplement géographique –, les incertaines hypothèses sur la popularité, ou la dévalorisation, de telle ou telle pratique : tous ces éléments sont délicats à manier pour opposer, tout d'un bloc, la France à l'Allemagne, ou l'Espagne à la Hongrie. Il faudrait de toute façon comparer termes à termes : les

¹⁸⁶ Voir les deux contributions d'A. Bonzon à ce volume, sur Rouen, ainsi que sur le Languedoc.

¹⁸⁷ M.-H. Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, 2007.

élites françaises avec les élites allemandes, les villageois espagnols avec les villageois hongrois. Il faudrait en outre se livrer au délicat exercice consistant à distiller ce qui, dans la géographie générale des pratiques dévotes, des normes étatiques ou des dilections romaines, permet d'isoler les caractéristiques propres d'un espace des catacombes répandues parmi les nations.

Peut-être est-ce donc en partant de ces caractéristiques elles-mêmes qu'il est possible de dessiner d'autres types de territoires larges, « macro », ou plutôt des configurations territoriales récurrentes susceptibles d'entrer en résonance avec les autres échelles déjà évoquées. Deux de ces constellations s'offrent en particulier à l'analyse.

La première permet de revenir, en termes spatiaux, sur l'importance des chaînes concrètes de transaction. Les routes sur lesquelles est transportée une *capsula* sont les mêmes que celles qui animent le commerce, au sens étroit de l'échange marchand des biens comme au sens large des relations humaines. La géographie des transports – telle qu'elle s'organise au départ de Rome, scandée par des pivots comme Milan ou Cologne, resserrée autour des piémonts et des cols alpins, relayée par l'axe rhénan – structure une constellation territoriale qui distingue une zone forte de l'implantation des saints catacombaires d'une zone plus faible (fig. 7). Cette géographie est également celle des pèlerinages au long cours, dont les proximités avec la diffusion des reliques romaines ont été plusieurs fois soulignées et qui, par exemple, empruntent en Suisse les mêmes cols et les mêmes vallées que les reliques et aboutissent, comme elles, à l'abbaye d'Einsiedeln ou à celle de Saint-Antoine-de-Viennois. Elle est également celle d'une diffusion dense et précoce de la Réforme tridentine. Une sorte de « dorsale alpine » combine cette échelle à celle qui, plus localement, relie la densité des corps romains à la frontière confessionnelle : ainsi de l'actuel Doubs français¹⁸⁸, zone de forte circulation entre le nord et le sud, également caractérisée par sa proximité avec la Suisse, et marquée par une présence importante et durable des martyrs venus des catacombes. Dans ce cas, la double particularité des flux qui animent la contrée et de son voisinage confessionnel semble former une référence spatiale beaucoup plus significative que celle qui l'inscrirait dans un ensemble « français » – voire, plus tôt, dans un ensemble « espagnol ». Mais c'est l'étude de l'Italie qui fait le mieux ressortir la différence de densité reliquaire des grands ensembles géographiques et qui met en valeur la concentration au nord, à l'orée des Alpes, là où les grandes routes commerciales redistribuant les corps saints en Europe et le rôle

¹⁸⁸ Voir le texte introductif au dossier sur la France dans le présent volume.

assumé d'avant-poste transalpin de la lutte contre les protestants se conjoignent pour enrichir la signification de cette « dorsale alpine ».

L'autre constellation pourrait être qualifiée de « costale missionnaire » au sens où elle dessine moins un territoire stable qu'une circulation intense entre le centre romain et des aboutissements militants, abolissant en quelque sorte l'éloignement par la similitude rêvée entre la source et la répétition du martyr. Voici par exemple comment des jésuites en terres lointaines présentèrent leur demande d'une relique romaine :

Les Procureurs de la Compagnie de Jésus des Iles Philippines suppliants très humbles de votre Éminence, vous représentent très humblement qu'étant privés dans ces églises et missions de saintes reliques qui sont extrêmement prisées par les peuples convertis, ils vous supplient de bien vouloir leur accorder quelque corps saint des catacombes afin de les placer dans une des principales églises de ces Iles qui servira à accroître la dévotion et à étendre de manière encore plus grande le rayonnement du Saint-Siège¹⁸⁹.

Le front missionnaire est ici présenté comme le prolongement et l'extension directs du centre romain – un espace elliptique tout entier compris dans le trésor répandu des catacombes. Si, dans l'interaction constante entre transaction et translation, la « dorsale alpine » soulignait sous l'angle territorial le premier terme, la « costale missionnaire » fait donc porter l'accent sur le second et suggère que la sémantisation de la relique romaine est un élément essentiel de la construction de son espace.

Celui-ci, connectant martyrs missionnaires et martyrs des catacombes, ne se déploie pas seulement dans les contrées lointaines. Il forme par exemple une échelle essentielle à la compréhension de la diffusion vers l'Angleterre des reliques romaines. La fondation de l'*English college* en 1579 et la publication en 1583 des premiers extraits de la *Roma Sancta* de Gregory Martin coïncident avec le début des extractions des catacombes et fusionnent dans une exaltation du martyr où se marient la vénération envers les premiers chrétiens de Rome et la fervente fonction identitaire attribuée au supplice de catholiques dans l'Angleterre désormais protestante. Les reliques romaines voisinent, parmi les Anglais en exil, celles des saints de leur pays d'origine et, comme elles, sont destinées à un hypothétique retour¹⁹⁰. Les saints des catacombes forment donc, pour les catho-

¹⁸⁹Supplique conservée dans les registres du vicariat, satisfaite le 8 mai 1740 par la remise du corps entier de saint Faustin avec un vase de sang. Citation traduite et éditée par F. Le Hénand, *La diffusion...* cit., fol. 5.

¹⁹⁰L. Corens, *Saints beyond borders : Relics and the expatriate English catho-*

liques anglais, la matérialisation d'une géographie particulière, celle de l'exil d'un côté, de la clandestinité de l'autre, du martyr enfin qui unit en une seule signification providentielle ces deux espaces tronqués : « le pèlerinage, le martyr et Rome étaient puissamment symboliques pour les Anglais »¹⁹¹.

En définitive, l'échelle « macro » de l'enquête est l'enquête elle-même : les territoires de la relique romaine sont inséparables de sa construction sociale. Les « pics » de la diffusion, leurs acteurs, leurs connexions, la signification qu'ils attribuent aux reliques, puis le passage au premier plan d'un bruit de fond plus diffus, plus modeste, plus paroissial, forment autant de configurations spatiales particulières, qui ne peuvent se réduire au lieu de départ, au lieu d'arrivée, et au chemin pris par la relique, mais qui comprennent également l'horizon des concurrences, la conjoncture des déficits ou des trop-pleins de reliques, les cohortes glorieuses évoquées en compagnonnage par les fêtes de translation, les constellations de la faveur et de la famille qui ont rendu ces fêtes possibles – tout cela ancré dans des lieux précis et dessinant des itinéraires singuliers.

De ce point de vue, les cartes présentées dans le texte introduisant le dossier « France » de notre enquête et dû à S. Baciocchi, A. Bonzon et D. Julia, sont emblématiques de notre réflexion sur les territoires : elles décomposent la carte générale et l'image qu'elle semble imposer d'une réception « française » des corps saints des catacombes en autant de configurations régionales, qui sont souvent aussi des réseaux européens, et en autant de moments, chacun caractérisé par une figure de l'espace, instantané d'une constellation sociale et d'une période de l'histoire du catholicisme. Les évolutions qu'elles dessinent, résultant de capillarités sociales et spatiales autant que d'implantations dévotionnelles, attestent l'infrangible solidarité de ces trois dimensions. Laïcs et ecclésiastiques, réguliers et séculiers, élites aristocratiques ou curé de paroisse obstiné : chacun mobilise, construit et imagine à la fois sa carte, reproduisant un modèle éprouvé, inaugurant une connexion nouvelle. L'archipel des cours princières (sur laquelle l'exemple des trésors madrilènes, la primauté chronologique de Munich, « épice centre sacré » nous dit A. Burkardt, dans la diffusion bavaroise ainsi que le cas de la Hongrie vers laquelle, pour les saints des catacombes, la route passait par Vienne¹⁹²,

lic community, dans J. Spohnholz et G. Waite (dir.), *Exile and the Formation of Religious Identities in the Early Modern World*, Londres, 2014, p. 25-38, en particulier p. 30 pour le saint catacombaire Gordian.

¹⁹¹ J. Champ, *The English Pilgrimage to Rome. A Dwelling for the Soul*, Leominster, 2000, p. 65-84, citation p. 84.

¹⁹² Voir la contribution de C. Duhamelle pour le rôle de Vienne dans la cons-

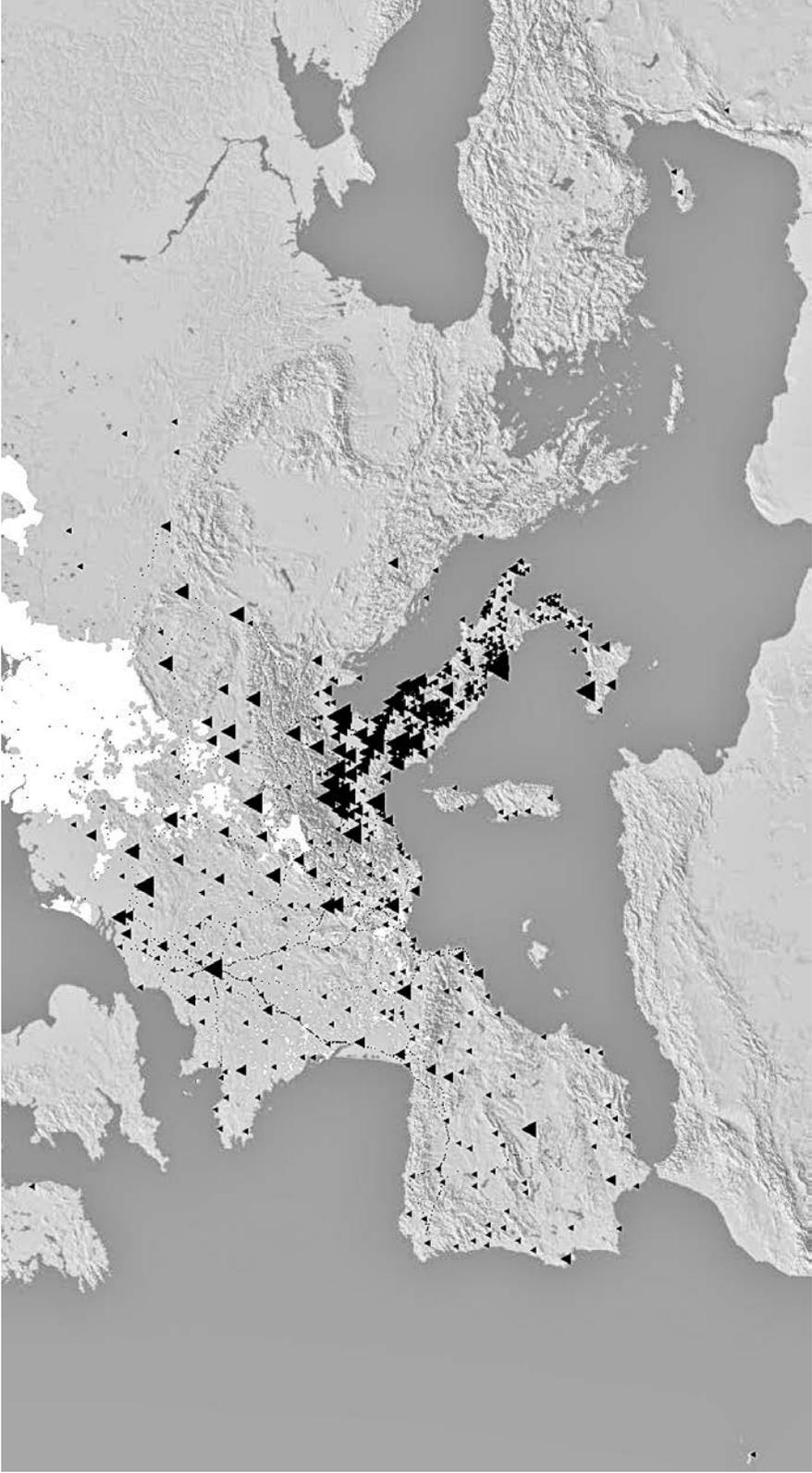


Fig. 7 – Carte générale de la distribution des reliques romaines.

mais également la place de Paris dans la diffusion française, attirent l'attention), les passages obligés des transhumances aristocratiques, la galaxie des monastères bénédictins, ou encore le chemin poussiéreux d'un modeste pèlerin : telles sont les échelles macro où s'inscriraient par hypothèse trois translations qui pourtant, toutes trois, emprunteraient la même route de Rome aux Alpes, pour déboucher à Stans puis Einsiedeln, et continuer ensuite leur progression, d'étape en étape et d'endossement en endossement. Chaque « pic » a ainsi sa territorialité, c'est-à-dire la manière, le rythme, l'ampleur et la valeur qui caractérisent la construction sociale d'un espace.

* * *

Le volume est réparti en trois parties. Les thèmes que l'introduction vient d'évoquer sont pourtant présents dans toutes les contributions, avec des accentuations et des déclinaisons différentes et chaque partie entretient des relations étroites avec les deux autres.

La première (*Rome et les catacombes : archéologie, institutions, distribution*) revient en détail sur l'organisation romaine de la distribution des corps saints des catacombes. Elle débute par une contribution d'Éric Rebillard qui, d'emblée, résume toutes les raisons accumulées par la recherche actuelle pour douter que les squelettes extraits des catacombes soient tous les restes de chrétiens, *a fortiori* de martyrs. Le texte de Nicolò Antonio Cuggiò (vers 1717) et le travail de Pierre Antoine Fabre et Jean-Marc Ticchi sur le traité de Marcantonio Boldetti (1720) nous plongent ensuite au cœur des rouages administratifs de l'attribution des reliques, à Rome, tandis que l'article traduit de Massimiliano Ghilardi permet d'apercevoir à quelles entreprises plus individuelles ce tournant bureaucratique succède. La contribution de Jean-Marc Ticchi récapitule les grandes étapes de la normalisation romaine et, en analysant la distribution italienne des reliques, signale à quel point Rome et la diffusion hors de Rome sont intimement liées. Le texte de Philippe Boutry qui clôt cette partie est notre principal excursion vers les continuités et les ruptures qui marquent la reprise des distributions de corps saints des catacombes au XIX^e siècle ; ce texte, en soulignant la nouvelle vigueur des demandes françaises, rend également sensible aux chronologies

truction du groupe aristocratique dont les attributions de reliques romaines sont, autour de 1700, une des cristallisations visibles. Voir également les contributions de C. Vincent-Cassy et d'A. Burkardt. La diversité plus grande de ces centres initiaux pour la Suisse – Lucerne, Einsiedeln et, d'emblée, le tracé de la frontière confessionnelle, plus proche et plus présente – correspond aux caractéristiques politiques et confessionnelles particulières de la Confédération Helvétique.

et aux géographies qui forment les thèmes principaux de la séquence suivante.

La seconde partie (*Les catacombes hors les murs : réseaux, translations, acclimations*) accompagne les corps saints dans leur voyage. Ici, les contributions explorent chacune une région précise, mais c'est à travers elles que s'illustrent au mieux les différentes échelles de l'objet de ce volume et de l'enquête qui l'a précédé. Car toutes, également, reviennent à Rome, et font porter l'analyse sur ce qui construit les chemins qui en partent et y retournent. Toutes font aussi davantage apparaître des configurations sociales – souvent similaires – que des spécificités « nationales ». Jésuites, aristocrates, grands prélats d'un côté, fêtes, implantation différenciée et culte de l'autre : c'est de transactions autant que de translations que traitent les contributions d'Annick Delfosse sur les Pays-Bas du Sud, de Marie-Élizabeth Ducreux sur l'Europe centrale, le texte de Christophe Duhamelle et Stéphane Baciocchi sur la Suisse, ainsi que l'ensemble de textes sur la France (véritable enquête collective dans l'enquête collective, animée par Stéphane Baciocchi et menée par Anne Bonzon, Isabelle Brian, Dominique Julia et Mickaël Wilmart) et enfin la contribution de Pierre-Antoine Fabre sur Mexico.

La troisième et dernière partie (*La relique, corps social : distinction, validation, collection*) rassemble des études de cas permettant d'approfondir certains des mécanismes dont la première partie a montré le centre unificateur et la seconde l'enchevêtrement dans la mise en place des réseaux de diffusion et de réception. L'exemple milanais est traité par le texte de Marie Lezowski sur les mécanismes de validation et de distribution mis en place dans le diocèse des Borromées. Trois contributions se penchent ensuite sur des trésors et des collections où se construisent dans un espace restreint la large dimension des reliques, et où se joue la valeur fluctuante des martyrs des catacombes parmi d'autres saintetés : il s'agit de textes d'Albrecht Burkardt sur les trésors de reliques des ducs de Bavière, de Jean-Pascal Gay sur la collection de reliques et d'authentiques de saint Roch à Lisbonne et de Cécile Vincent-Cassy sur le trésor des déchaussées à Madrid. La partie s'achève par un exemple où la distinction sociale qui s'opère par la relique romaine apparaît nettement : le texte de Christophe Duhamelle sur la noblesse germanique.

En épilogue enfin, la figure de Thomas Candide vient illustrer ce qu'a été notre enquête – son caractère collectif, le décentrement chronologique qu'elle a opéré au regard de ses sources principales, la façon dont en quittant Rome elle n'a cessé d'y revenir, et les pistes qu'elle a ouvertes sans toujours pouvoir les explorer.