Y a-t-il eu une *interpretatio gallica* du christianisme ?

Patrice Lajoye

Résumé : *La découverte récente, à Orléans (France), puis la publication d'une tablette de malédiction sur plomb en langue gauloise, datant du IIe siècle après J.-C. et semblant viser des chrétiens, tout en invoquant Mars Rigisamus, invite à se poser la question d'éventuelles démarches d'interprétation entre la religion gallo-romaine et le nouveau monothéisme venu d'Orient.*
Mots-clés : *defixio ; interpretatio ; christianisme ; religion gallo-romaine ; culte civique.*
Abstract : *The recent discovery in Orléans (France), followed by the publication of a lead curse tablet in the Gaulish language, dating from the 2nd century AD and seemingly targeting Christians, while invoking Mars Rigisamus, invites us to consider possible interpretive approaches between Gallo-Roman religion and the new monotheism from the East.*
Keywords : *defixio; interpretatio; Christianity; Gallo-Roman religion; civic religion.*

La défixion d'Orléans

Suite à un diagnostic archéologique réalisé en 2016, une fouille programmée a eu lieu sur le site de l'ancien hôpital Porte Madeleine à Orléans (Loiret). Cela a permis la mise au jour partielle d'une nécropole gallo-romaine jusqu'ici inconnue,

dont près de 80 sépultures ont été fouillées jusqu'en 2025. Beaucoup ont livré des tablettes de malédiction sur plomb : 22 exemples ont été découverts[1]. Ces tablettes sont encore en cours de déchiffrement, à l'exception d'une seule qui a été publiée en 2024 et qui était porteuse d'un texte en langue gauloise[2]. Cette tablette était déposée dans la fosse d'un individu adulte inhumé dans un cercueil en bois de genévrier. La tombe contenait aussi des céramiques et des monnaies. Elle a été datée du milieu ou de la seconde moitié du II^e^ siècle.

Le texte a été édité par Pierre-Yves Lambert, qui a cependant pris soin de consulter à ce sujet les principaux chercheurs compétents dans ce domaine[3] : on peut donc dire sans trop de risque que sa lecture du texte et son interprétation sont issus d'un consensus. Je ne suis pas linguiste, je n'ai aucune compétence en langue gauloise, mais peux raisonnablement m'appuyer sur la compétence de ces collègues pour ce qui va suivre.

Le texte débute par une invocation à Mars Rigisamus, auquel on a accolé une épithète qui pourrait dire « qui transperce les noms ». S'ensuit l'adresse : cette malédiction vise un groupe d'hommes et de femmes. Puis vient une expression, *sod-esti*, qui peut vouloir dire « ceci est » ou « tu fixes, transperce », l'objet de ce transpercement étant à la phrase suivante.

1 Millereux, Courtois et Lœillet, 2026.

2 Millereux, Courtois et Lœillet, 2024 ; Lambert, 2024 ; Stifter, 2024 ; Dupraz, 2024.

3 Lambert, 2024, p. 91, n. 1.

Le premier mot de cette phrase semble incomplet : *cIsin…* Le sens pourrait être « en deçà », ou bien le mot pourrait être un anthroponyme : Cisinius. Les mots suivants sont particulièrement importants : ils semblent être tous des emprunts au grec : *apoSSlon* pour απόστολος, « apôtre » ; *atlon* pour ἆθλον, « prix (d'un concours) », ἆθλος, « épreuve sportive, combat », ou bien ἄθλιος, « malheureux, misérable » ; *atem(s)iton* pour ἀθέμιστος, « injuste ; inique, contraire à la loi ; sans loi ».
La phrase pourrait donc être interprétée par « En deçà de l'envoyé *(apoSSlon)* misérable et impie », « qui ont mis en œuvre la réclamation malheureuse et injuste » ou encore « Cissinius l'apôtre misérable et ne respectant pas la loi ».
Suit une liste des personnes visées, accompagnée d'une possible invocation à la déesse Regina.

Un texte contre des chrétiens

Si David Stifter avance quelques hypothèses concernant l'expression *apoSSlon atlon atem(s)iton,* invoquant des éléments celtiques, il le fait avec beaucoup de précautions montrant qu'il n'est pas sûr de ses propositions[4].
On peut donc considérer comme fiable l'interprétation proposée par Pierre-Yves Lambert : l'emploi de trois mots empruntés au grec et très bien attestés dans un contexte

4 Stifter, 2024, p. 118.

chrétien ou plu largement judéo-chrétien[5] incite à y voir une malédiction contre des chrétiens. Cela fait de la tablette d'Orléans un document fondamental, car il s'agirait d'une des toutes premières attestations de la présence du christianisme en Gaule, la tablette étant datée de la seconde moitié du IIe siècle après J.-C. On a coutume de penser, en raison de l'histoire célèbre des martyrs de Lyon et de Vienne en 177, que cette implantation en Gaule est le fait de gens venus d'Asie mineure, parlant le grec : la totalité des noms des martyrs relève de l'onomastique hellénistique ou latine[6]. L'historien du christianisme Charles Pietri a cependant émis des doutes sur cette origine orientale, suggérant à la place une origine romaine, après avoir relevé « la part déjà notable de convertis venus de la latinité »[7].

De fait, la liste onomastique de la tablette d'Orléans livre beaucoup de noms latins : Solemnius (écrit sous la forme dénasalisée Sollebne), Marullia, Sulpicius, Flavia, Tiberius, etc. Quelques anthroponymes gaulois sont aussi présents : les plus certains sont Cantognatus et Ateporix[8]. Pierre-Yves Lambert a noté la présence d'un membre d'une famille présente en Bétique et à Rome : G. Curiatius Maternus. Cette onomastique majoritairement latine et partiellement gauloise, montre qu'il s'agit d'un milieu aisé et cultivé.

5 Lambert, 2024, p. 99-104 et 112.

6 Quentin, 1905.

7 Pietri, 1978, notamment p. 222.

8 Lambert, 2024, p. 109-110.

Les chrétiens cibles de malédictions

La mention de personnes chrétiennes sur des tablettes de défixion est exceptionnelle. Nous connaissons un autre document de ce type qui le fait, mais la date, et surtout la structure du texte diffèrent. Il s'agit d'une des tablettes de Bath, découvertes dans le temple de Sulis. Celle-ci date du IV^e^ siècle, et elle s'ouvre non pas par une invocation de la divinité, mais par la définition de la personne potentiellement visée : qu'elle soit « païenne ou chrétienne, homme ou femme, jeune homme ou jeune femme, esclave ou libre » (« *Seu gen(tili)s seu Ch(r)istianus qu<i=AE>cumque utrum vir [u]trum mulier utrum puer utrum puella utrum s[er]vus utrum liber* »). Il s'agit de retrouver le coupable d'un vol. Le revers de la tablette porte une liste de noms[9].
La portée des deux malédictions est toutefois différente : le texte d'Orléans semble viser explicitement, et uniquement, des chrétiens. Celui de Bath au contraire, introduit sur le tard une nouvelle distinction dans un formulaire déjà bien connu par le passé et qui n'est employé que lorsqu'on ne sait pas exactement qui on vise. La défixion de Bath n'est donc pas spécifiquement contre des chrétiens.

Le dieu invoqué : Mars

Mars est rarement invoqué sur les défixions. Nous connaissons actuellement huit documents le concernant, et ils proviennent

9 Cunliffe, 1988, n°88.

tous d'anciens territoires celtiques. Une des tablettes, peu compréhensible, vient de Mayence. Le dieu y est possiblement surnommé Mogunus[10]. Une autre a été découverte dans le sanctuaire de Rajat à Murol (Puy-de-Dôme)[11]. Toutes les autres proviennent de Grande-Bretagne : elles ont été découvertes à Marlborough[12], à Uley[13] et à Bath[14].

Sur l'une des inscriptions de Uley, Mars y est curieusement qualifié de Mercure (« Deo M(a)rti Mercuri[o 3] »). Il est, dans la plupart des cas, question d'un vol qu'il faut punir. À l'exception de celle de Marlborough dont le contexte de découverte n'est pas connu, toutes proviennent de sanctuaires.

L'épiclèse *Rigisamus* est intéressante. Elle est déjà connue à Bourges[15] et à West Coker[16]. Ce nom, qui peut vouloir dire le « Très Royal », a été rapproché du point de vue sémantique du grec ηγεμόνιος[17] et du point de vue étymologique du sanscrit *samrāj*[18]. Cette épithète s'intègre à toute une série désignant un Mars celtique « royal »[19].

10 Blänsdorf, 2012, p. 507.

11 Verdier, 1963, p. 241 ; Urbanova, 2018, n°225.

12 Urbanova, 2018, n°290.

13 AE 2017, 00875 ; Woodward et Leach, 1993, p. 128, 24 ; AE 1991, 01123.

14 AE 1983, 00633 ; Urbanova, 2018, n°275 et 251.

15 CIL 13, 01190.

16 RIB 01, 00187.

17 Bernardo Stempel, 2007, p. 61.

18 Lajoye, 2019, p. 170-171.

19 Lajoye, 2025, p. 74.

Reste l'expression : « qui transperce les noms ». Pierre-Yves Lambert a rapproché celle-ci d'un passage de l'*Énéide*, durant lequel Énée ordonne à des chefs vaincus de porter des troncs d'arbres, lesquels sont couverts de leurs armes, « et d'y graver les noms de l'adversaire » (*Énéide*, XI, 84-85)[20]. Les traductions modernes du textes rendent toute l'expression « *nomina figi* » par « graver les noms ». Mais le verbe *figō* a pour sens premiers « ficher, enfoncer, planter, fixer ». Les noms ne sont donc pas gravés sur ces troncs qui vont servir de trophées, mais fixés, cloués.

Reste à savoir pourquoi on a invoqué Mars Rigisamus « qui fixe les noms » contre des chrétiens. La mention d'un vocabulaire possiblement chrétien sur la tablette d'Orléans invite à se demander quels ont pu être les mobiles qui ont amené à invoquer le dieu Mars contre eux. Cette tablette a été découverte dans une tombe, ce qui est un fait courant. On ne peut donc pas dire que c'est le lieu d'enfouissement qui a déterminé le choix du dieu : il ne s'agit pas d'un sanctuaire ou d'un site consacré à Mars, et Mars n'a pas d'affinité avec le monde des morts.

Il faudrait donc se demander en quoi Mars aurait pu être efficace contre des membres d'une religion nouvelle. Dans la mythologie classique, Mars, dieu de la guerre, est fils de Jupiter, dieu céleste maître du panthéon. Il est le plus souvent représenté armé, tenant une lance qui est son principal attribut. Il est le protecteur de l'*ager*, le territoire cultivé, et

20 Lambert, 2024, p. 94-95.

donc des ressources. Dans les anciens territoires celtiques, il est souvent qualifié de Teutates (dans les textes) ou Toutatis (sur les inscriptions)[21], mot dont le sens pourrait être « Père de la Tribu », « Père du Peuple » (de **Touto-tatis*) ou plus simplement « Celui du Peuple » (de *Touto* + suffixe d'appartenance *-atis*)[22]. Il s'agit sans doute d'une manière de désigner le dieu souverain et protecteur d'un peuple gaulois.

Or parallèlement, il existe une série de Mars indigènes qui portent le nom de peuples gaulois des environs des Alpes. Il s'agit d'Albiorix, de Caturix et de Latobius. Albiorix (le « Roi du Monde ») est éponyme des Albici, peuple des environs d'Apt et de l'actuel plateau d'Albion. Latobius (le « Héros », ou bien l'« Ardent ») est éponyme des Latobici, peuple qui était présent sur le territoire actuel de la Slovénie et dans le sud de l'Autriche. Sur une des inscriptions qui le mentionne, Mars Latobius est aussi qualifié de Toutatis. Caturix (le « Roi du Combat ») est éponyme des Caturiges. La royauté de ce Mars celtique est symbolique, étant entendu que le maître du panthéon gaulois reste l'équivalent local de Jupiter.

On peut noter aussi que Mars, avec ses diverses épithètes indigènes (Lenus, Mullo, Camulus, Segomo, etc.) prédomine largement en Gaule dans la liste des divinités poliades, autrement dit des divinités protectrices de la cité, qui sont au cœur des cultes civiques[23]. Ce simple fait que Mars soit le

21 Voir les références aux textes et inscriptions dans Lajoye, 2025, p. 70-75.

22 Delamarre, 2003, p. 58-59, sv. *Ater ;* p. 295-296, s. v. *teuta, touta*.

23 Raepsaet-Charlier, 2022, p. 184.

protecteur des cités gauloises, suffirait à justifier son invocation contre des chrétiens, à qui on reproche notamment leur refus de participer au culte civique et surtout au culte impérial[24]. Mais il est peut-être possible d'aller encore plus loin.

Mars est le fils du dieu céleste Jupiter, maître du panthéon. Jésus est le fils de Dieu. Mars est qualifié de Rigisamus. Le Christ est qualifié, par le Romain Ponce Pilate qui le fait par dérision, de « Roi des Judéens »[25]. Le Mars d'Orléans est « celui qui transperce les noms ». Le titre de « Roi des Judéens » est gravé. Selon Marc, Mathieu et Luc, cette inscription est au-dessus de la tête du Christ, donc a priori sur la croix. Selon Jean, l'inscription est faite sur un autre support (une planchette?), lequel est fixé à la croix. On rejoint ici la comparaison établie par Pierre-Yves Lambert, avec l'acte d'Énée qui fit graver les noms de ses adversaires sur les trophées en bois qui portaient leurs armes. L'attribut de Mars est la lance. Le Christ n'est certes pas armé. Mais selon l'évangile de Jean, il est, lors de la crucifixion, percé d'un coup de lance – laquelle connaîtra par la suite un destin légendaire fameux sous le nom de lance de Longinus. Il est peut-être même possible d'aller plus loin en rappelant que Mars peut lui-même être une des interpretatio de Lugus, lequel, si l'on se

24 Cela deviendra un motif littéraire et ce reproche contre les chrétiens sera régulièrement placé dans la bouche des empereurs, préfets et autres gouverneurs dans les multiples passions de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge.

25 Jean, 19, 19 ; Marc, 15, 26 ; Mathieu, 27, 37 ; Luc, 23-38.

base sur les matériaux gallois médiévaux et quelques rares représentations antiques, est un dieu jeune, tué d'un coup de lance, retrouvé en haut d'un arbre et ressuscité[26].
L'évangile de Jean, qui permet ici le plus de comparaisons, est certes le plus tardif, mais il est déjà connu en Gaule à l'époque où la tablette d'Orléans est gravée : Irénée de Lyon le mentionne explicitement[27].

Une *interpretatio* du christianisme ?

L'hypothèse que j'ai posée ci-dessus suppose l'existence d'une *interpretatio* du christianisme par le paganisme local, une *interpretatio* à caractère négatif, et donc ne visant pas à assimiler les deux dieux, mais au contraire à les opposer en raison de la similitude de leurs caractères. Le phénomène d'*interpretatio* est courant dans le monde hellénistique puis romain. Cela consiste, par le biais d'analogies diverses, à identifier l'une à l'autre deux divinités de religions distinctes. On a longtemps parlé d'*interpretatio romana,* expression employée par Tacite lorsqu'il décrit les dieux des Germains, en leur attribuant des noms latins[28]. Cela présuppose d'accepter que les religions concernées disposent bien d'une mythologie, ce qui n'a pas toujours été le cas de la part de tous les chercheurs[29].

26 Lajoye, 2025, p. 158-159, avec bibliographie antérieure.

27 Mangenot, 1921, p. 100.

28 Tacite, *Germanie*, 43, 4.

29 Ainsi, Charles Pietri contestait l'idée de l'existence d'une « mythologie chrétienne » : « À la fin du siècle dernier, un disciple de la

Le fait que le christianisme soit un monothéisme n'est sans doute pas un obstacle à ce phénomène. On trouve ainsi déjà de nombreuses traces d'*interpretatio* dans l'Ancien Testament, qui permettent d'établir des correspondances entre Yahvé et Ahura Mazda ou encore Marduk[30], tandis que Baal, notamment dans le livre des Rois, se pose régulièrement comme une sorte d'alter ego de Yavhé. Plus tard, Géronte l'Athénien, émissaire d'Antiochos IV, s'efforce de faire en sorte que le temple de Jérusalem et celui du mont Gazirim soient transformés en sanctuaires de Zeus[31]. Et dès le IIe siècle avant J.-C., il est possible qu'on ait assimilé à Rome Iao Sabaoth à Jupiter Sabazius, s'il l'on en croit un passage de Valère Maxime[32].

Le christianisme lui aussi, à l'époque même de la rédaction de la tablette d'Orléans, a fait l'objet de multiples essais

Religionsgeschichtlicheschule, Ernest Lucius, alors établi à Strasbourg, s'efforça de retrouver à son tour le modèle de la tradition païenne, en établissant une continuité d'attitudes mentales et d'expressions rituelles entre le culte des héros antiques et celui des martyrs. Cette thèse eut quelque succès et fit le bonheur des folkloristes : les saints devenaient les successeurs des dieux déchus. On se prit dès lors à imaginer que la représentation du saint empruntais à un fonds d'antiques traditions. De là, l'expression de mythologie chrétienne qui vient inconsidérément sous quelque plume érudite, sans que l'on sache si l'auteur sait bien ce qu'est une mythologie ou plus sûrement s'il ignore que le christianisme s'exprime forcément dans une histoire » (Pietri, 1989).

30 Giambrone, 2020.

31 2 Maccébées, 6.

32 Lange, 2022, p. 19. Lane, 1979, a cependant émis l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'une erreur maintenue par la tradition manuscrite du texte.

d'*interpretatio* par le philosophe de langue grecque Celse, dont l'œuvre est perdue, mais est abondamment citée par Origène dans son *Contre Celse*. Ainsi pour Celse, le nom de la divinité suprême n'a pas d'importance : « Il n'importe en rien qu'on appelle le Dieu suprême 'Zeus' du nom qu'il a chez les Grecs, ou 'un tel' comme par exemple chez les Indiens, ou 'un tel' comme chez les Égyptiens »[33]. Pour lui, la naissance du Christ n'a rien d'extraordinaire : « Les anciens mythes qui ont attribué à Persée, Amphion, Éaque et Minos une naissance divine – et nous ne les avons même pas crus – étalent du moins avec complaisance leurs œuvres grandes, admirables et véritablement surhumaines, pour ne point paraître indignes de foi »[34]. Tous les personnages cités sont fils de Zeus. Il compare aussi sa mort et sa résurrection à ce qui est dit de Zalmoxis, de Pythagore, de Rhampsinit, puis d'Orphée, de Protésilas, d'Héraclès et Thésée[35]. Les passages comparatifs sont nombreux.

Si l'œuvre de Celse repose purement sur une interprétation philosophique et une volonté polémique[36], rien n'empêche que ce type de comparaisons ait été tentée ailleurs, à la même époque, avec cette fois-ci une volonté pratique, comme sur la tablette d'Orléans.

33 *Contre Celse,* I, 24, éd. et trad. Borret, 1967.

34 *Contre Celse,* I, 67.

35 *Contre Celse,* II, 55.

36 Sur cette polémique et la réponse d'Origène, il importe de consulter Fédou, 1988.

La question de l'*interpretatio romana*

Il me faut ici revenir sur la question de l'*interpretatio romana*. La grande majorité des travaux anciens sur ce sujet porte en fait sur l'excursus concernant la religion gauloise écrit par Jules César, lequel décrit brièvement le panthéon gaulois en ne donnant que des noms de divinités latines[37]. Mais l'expression *interpretatio romana* suppose un regard romain sur le panthéon observé, et donc un regard initialement étranger[38]. Or il est invraisemblable que chaque sanctuaire, chaque lieu de culte ait eu un desservant romain à même d'interpréter les divinités locales en divinités latines. « On peut penser, néanmoins, que les auteurs de ces inscriptions savaient très bien quel dieu ils entendaient honorer par là », comme le dit Jan de Vries[39]. Il ne peut s'agir que d'habitants des lieux.

William Van Andringa va jusqu'à dire que « l'étude des Mars indigènes a montré que l'*interpretatio romana* apparaît d'abord comme un processus officiel qu'il est nécessaire de placer dans le contexte de l'élaboration politique de la cité. Les dieux interprétés ont été en priorité ceux des structures communautaires indigènes, intégrées directement dans la

37 Voir les remarques de De Vries, 1963, p. 26-30, et celles plus récentes d'Ando, 2005.

38 Duval, 1993, p. 67.

39 De Vries, 1963, p. 29. Plus récemment, Patrizia de Bernardo Stempel a proposé que certaines des épithètes celtiques associés à des divinités latines ne soient ni plus ni moins que des traductions du latin voir du grec : De Bernardo Stempel, 2005.

construction poliade [...] »[40]. Il tempère plus loin son propos en ajoutant toutefois que « Le processus de l'*interpretatio* ne s'applique pas uniquement à la sphère publique ; le mécanisme valant également pour le domaine privé »[41].

Mais doit-on alors encore parler d'*interpretatio romana* ? Le regard n'étant pas étranger, mais local, il serait plus judicieux de parler d'*interpretatio gallica*. Ainsi, avec la tablette d'Orléans, nous pourrions avoir affaire à une possible *interpretatio* locale du christianisme, élaborée dans un contexte lettré, avec un probable arrière-plan politique.

Conclusion

Arrivé-là, je suis bien conscient que ce que j'ai écrit ci-dessus repose sur un assez grand nombre d'hypothèses, et que l'idée que je me suis efforcé de présenter s'appuie avant tout sur l'interprétation donnée par Pierre-Yves Lambert du texte gaulois de la tablette de malédiction d'Orléans. Si une autre interprétation, supposée meilleure, venait à être produite, cette idée s'effondrerait sans doute. Je me garde donc d'être affirmatif, et aucune des comparaisons que j'ai mentionnées n'a la prétention d'être la vérité vraie.

Quoi qu'il en soit, il faut espérer une publication rapide et complète des vingt-et-une autres tablettes découvertes sur le même site : sans doute celles-ci nous livrerons de riches

40 Van Andringa, 2002, p. 150.

41 *Ibid.*, p. 151.

renseignements sur les pratiques religieuses des habitants d'Orléans. Elles devraient former, je l'espère, un corpus aussi exceptionnel que ceux de Uley, Bath ou Mayence[42].

Clifford Ando, « *Interpretation romana* », *Classical Philology*, 100, 1, 2005, p. 41-51.

Jürgen Blänsdorf, *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums,* 2012, Mayence, Generaldirektion Kulturelles Erbe.

Marcel Borret, *Origène, Contre Celse*, t. I, 1967, Paris, Cerf.

Barry Cunliffe, *The temple of Sulis Minerva at Bath,* vol. 2, *The finds from the sacred spring,* 1988, Oxford, Oxford University School of Archaeology.

Patrizia de Bernardo Stempel, « Continuity, *translatio* and *identificatio* in Romano-Celtic religion: the case of Britain », *in* Ralph Häussler et Gerhard Bauchhenß (éd.), *Continuity and innovation in religion in the Roman West* 2, *Journal of Roman Archaeology,* supplement, 67.2, 2008, p. 67–82.

Patrizia de Bernardo Stempel, « Teonimia en las Aquitanias céticas : análisis lingüístico », *in* Hainzmann Manfred (éd.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. FERCAN - Workshop, Graz 9.-12. Oktober 2003,* 2007, Vienne, Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 57-66.

Xavier Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise,* 2003, Paris, Errance.

42 Je tiens à remercier particulièrement Valéry Raydon, Guillaume Oudaer, Romain Ravignot, Julien d'Huy et Raphaël Nicolle pour leurs remarques précieuses.

Jan de Vries, *La Religion des Celtes,* 1963, Paris, Payot.

Emmanuel Dupraz, « Un suffixe **-iyo-,* spécifique d'un dialecte gaulois ? », *Études celtiques,* 50, 2024, p. 121-126.

Paul-Marie Duval, *Les Dieux de la Gaule,* rééd. 1993, Paris, Payot.

Michel Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène,* 1988, Paris, Beauchesne.

Anthony Giambrone, « *Interpretatio iudaica :* Le monothéisme juif à l'époque du second Temple », *Communio*, 2020, 3-4, 269-270, p. 43-59.

Lajoye Patrice, « Sovereigns and sovereignty amon pagan Slavs », *in* Patrice Lajoye (éd.), *New Researches on the Religion and Mythology of the Pagan Slavs,* 2019, Lisieux, Lingva, p. 165-181.

Patrice Lajoye, *Lugus et le panthéon gaulois,* 2025, Longues-sur-Mer, PHAE.

Pierre-Yves Lambert, « La défixion d'Orléans, Hôpital Porte Madeleine, F 2199 : essai d'interprétation », *Études celtiques,* 50, 2024, p. 91-116.

Eugene N. Lane, « Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: A Re-Examination », *Journal of Roman Studies,* 69, 1979, p. 35-38.

Armin Lange, « Constructions of Jewish and Antisemitic Identities in Antiquity: The Example of Paul », *in* Rachel Blumenthal, Daniel M. Herskowitz et Kerstin Mayerhofer (éd.), *Constructing and Experiencing Jewish Identity*, 2022, Leiden, Brill, p. 3-29.

E. Mangenot, « Le témoignage de Saint Irénée sur les Actes des Apôtres et son auteur », *Revue des Sciences Religieuses*, 1, 2, 1921, p. 97-117.

Caroline Millereux, Julien Courtois et Matthieu Lœillet, « La nécropole romaine de l'ancien hôpital Porte Madeleine d'Orléans », *Études celtiques,* 50, 2024, p. 79-90.

Caroline Millereux, Julien Courtois et Matthieu Loeillet, « ‘Soyez maudits !’ Les tablettes de malédiction gallo-romaines d’Orléans », *Storia Mundi,* 2026, https://app.storiamundi.com/conferences/89ece298-edc7-4d1b-a578-f46416b2b33d

Charles Pietri, « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », *Les Martyrs de Lyon (177),* 1978, Paris, Éditions du CNRS, p. 211-231.

Charles Pietri, « Saints et démons : l’héritage de l’agiographie antique », in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI),* t. I, 1989, Spolète, La Sede del Centro, p. 15-90.

Henri Quentin, « La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 », *Analecta Bollandiana,* 1905, p. 113-138.

Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, « Culte public et panthéons civiques dans les cités des Trois Gaules. Le rôle des *pagi* et des sanctuaires du territoire dans leur reconnaissance », *Revue belge de Philologie et d’Histoire*, 100, 1, 2022, p. 159-208.

David Stifter, « Comments on the Orléans inscription, Hôpital Porte Madeleine, F 2199 », *Études celtiques,* 50, 2024, p. 117-120.

Daniela Urbanová, *Latin curse tablets of the Roman Empire,* 2018, Innsbrück, Innsbrücker Beiträge zur Kulturwissenschaft.

William Van Andringa, *La Religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^er^-III^e^ siècle apr. J.-C.),* 2002, Paris, Errance.

Henri Verdier, « Le Sanctuaire de Rajat (Puy-de-Dôme) », *Gallia*, 21, 2, 1963, p. 241-247.

Ann Woodward et Peter Leach, *The Uley shrines,* 1993, London, English Heritage.