

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI[®]



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Anaclet Dupar

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (théologie)

GRADE / DEGRÉ

Faculté de théologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La formation du patrimoine des Églises d'Afrique romaine. Recherche des fondements théologiques

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Kevin Coyle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Pierluigi Piovanelli

Normand Provancher

John Renken

**Claude Lepelley
Université de Paris X**

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

La formation du patrimoine des Églises d'Afrique romaine
Recherche des fondements théologiques

Par Anaclet DUPAR Lalhé

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention du doctorat en théologie
Directeur : Pr. J. K. COYLE



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-66016-4
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-66016-4

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■+■
Canada

TABLE DES MATIÈRES

Sigles et abréviations	iv
Liste des tableaux et illustrations	v
Remerciements	vi
Résumé de la thèse	viii
Introduction générale	1
1. Énoncé du sujet	1
2. Problématique	4
3. Hypothèse	7
4. Parcours méthodologique	10
5. Les étapes ou la division de la recherche	12
Chapitre 1 : Une Église africaine dans son milieu	19
Introduction	19
1.1. L'Afrique dans l'Empire romain	20
1.1.1. Le contexte historique	20
1.1.2. Une mosaïque culturelle organisée autour d'une identité	22
1.1.3. Les potentialités économiques	27
1.1.3.1. Le « grenier » de l'Empire	28
1.1.3.2. Les ressources minières	38
1.1.3.3. Commerce et industrie	39
1. 2 : Organisation et vie de l'Église africaine	43
1 .2. 1. Structure administrative de l'Église africaine	43
1. 2. 2. Les conciles	54
1. 2. 3. Les ministères et autres services	65
1.2.3.1. La charge épiscopale	68
1.2.3.2. Les prêtres et les autres clercs	71
1.2.3.3. Les laïcs	77

Conclusion	84
Chapitre 2 : La formation du patrimoine et la vie économique des Églises africaines	
Introduction	88
2.1. La typologie du patrimoine ecclésiastique africain	91
2.1.1. La propriété foncière	91
2.1.2. Les propriétés immobilières et mobilières	95
2.1.3. Les nécropoles et autres monuments funéraires	103
2.2. Les sources du patrimoine ecclésiastique africain	104
2.2.1. Les sources externes	104
2.2.2. Les professions et activités génératrices de revenus des Églises africaines	109
2.2.2.1. De l'agriculture à l'artisanat	109
2.2.2.2. Commerce et industrie	118
2.2.2.3. Thésaurisation et comptes bancaires	119
2.2.2.4. Les offrandes et aumônes des fidèles	130
2.2.2.5. Les prestations des clercs aux fidèles	138
2.2.2.6. Le culte des martyrs	142
2.3. Administration et destination des biens	144
2.3.1. L'hospitalité et l'assistance des pauvres	145
2.3.2. Les émoluments des clercs	148
2.3.3. Les dépenses associées au culte	150
Conclusion	151
Annexes au chapitre 2	154

Chapitre 3 : Théologie sous-jacente à la formation du patrimoine économique	
Africain	158
Introduction	158
3.1. Une ecclésiologie africaine au service de la praxis théologique	159
3.2. Les Pères africains et le rôle de la richesse dans l'Église	163
3.2.1. Tertullien : aux interstices du rigorisme moral et du réalisme	163
Evangelique	163
3.2.2. Cyprien de Carthage : les richesses et la <i>sollicitudo ecclesiae</i>	170
3.2.3. Augustin : les jalons d'un exposé théologique systématique sur la richesse	182
3.2.3.1. La richesse et l'appartenance ecclésiale	183
3.2.3.1.1. Les aumônes et richesses, sacrements de la foi	184
3.2.3.1.2. De l'aumône et du jeûne	186
3.2.3.1.3. L'aumône et le pardon des péchés	188
3.2.3.2. La propriété et l'universalité biblique des biens de la création	190
3.2.3.3. Le Christ, fondateur de la propriété ecclésiastique	191
3.2.3.4. L'imitation de la <i>clementia Dei</i>	194
3.2.3.5. Regards critiques et perspectives sur la systématisation augustinienne des richesses	200
3.3. Quelques considérations sur la théologie africaine de la richesse	207
Conclusion	210
CONCLUSION GÉNÉRALE	213
Bibliographie	227
Table des matières	I-III

Sigles et abréviations

AFLM : Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata.

Apol. : Apologeticum

BA : Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Paris.

CCL : Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout.

C.I.L. : Corpus Inscriptiorum Latinorum.

C Th : Code Théodosien

CSEL : Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.

DACL : Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne Latine, Paris

D.E.C.A : Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Paris

D.H.G.E : Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, Paris

D.T.C : Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris

Epist. : Epistula

EFR : École Française de Rome, Rome

Enarr. : Enarratione in Psalmos

H.E. : Histoire ecclésiastique

H.E.S.E : Histoire Sociale et Économique de l'Empire Romain

MEFR : Mélanges de l'École Française de Rome

P.L. : Patrologia Latinorum (Éd. J.-P. Migne).

O.S.A : Œuvres de Saint Augustin (Traduction française de Peronne, Paris)

SC : Sources Chrétiennes, Paris.

SP : Studia Patristica, Berlin.

Liste d'illustrations

- Tableau comparé : pyramide sociale et revenu annuel Rome /Afrique -----, p.
26
- Principaux types d'amphores africaines aux Ier et IVe siècles -----, p.
41
- Structure hiérarchique des ministères et services de l'Église africaine-----,
p. 83
- Tableau synoptique des professions et métiers des chrétiens dans l'œuvre de
Saint-Augustin -----,
p. 115-116
- Tableau de valeur pondérée en métaux précieux et valeur marchande dans
l'empire romain -----
-, p. 154-155
- Tableau de l'indice de prix en Afrique romaine -----, p.
156
- Tableau de coût funéraire en Afrique romaine -----,
p. 157
- Carte géographique de l'Afrique romaine chrétienne -----, p.
157 b

Remerciements

La recherche que j'ai entreprise a bénéficié de la contribution de nombreuses personnes, chacune à sa manière, à qui je dois mon admiration et ma plus vive gratitude. Certaines méritent d'être mentionnées explicitement tant leur apport est considérable. Je pense en tout premier lieu au Professeur John Kevin Coyle, mon assesseur, qui, de main de maître, m'a initié à la rigueur scientifique et accompagné dans la rédaction de cette dissertation doctorale. Je ne le dirai jamais assez, le Professeur Coyle n'a ménagé aucun effort pour m'indiquer tant par les publications récentes que par des colloques internationaux, des informations relatives à mon sujet de thèse. Sa disponibilité et son accueil légendaires ne se sont jamais démentis, et il a su me faire profiter non seulement de son immense savoir pour me guider dans les dédales de la théologie historique, mais aussi de sa connaissance des spécialistes de l'Afrique romaine. Je tiens à le remercier de façon particulière.

J'ai une grande dette de gratitude envers le Professeur Claude Lepelley dont les publications sur l'Afrique romaine m'ont été d'une grande inspiration et qui m'a fait l'insigne honneur d'évaluer cette thèse. Ses remarques, propositions et commentaires d'archéologue et historien m'ont aidé à accroître ma connaissance de la civilisation romaine et de l'Église d'Afrique ancienne elle-même.

Je dois aussi beaucoup aux Professeurs Normand Provencher et Pierluigi Piovanelli ; le premier pour sa rigueur méthodologique et sa vaste connaissance en théologie, le second pour son souci de précision des termes et sa connaissance du christianisme ancien. Ils ont été à côté du Professeur Coyle les accompagnateurs

sûrs sur la route rocailleuse de mon aventure intellectuelle. Qu'avec le Professeur John Renken ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je salue avec déférence la présence de Madame Louise Ramazani, la Chargée d'Affaires de la R.D.Congo au Canada et de son personnel diplomatique qui, en dépit de leurs nombreuses occupations, ont décidé de venir me témoigner de leur solidarité patriotique. Aksanti sana ; merci mingi na beno yonso bana ya nsi.

Je ne passerai pas sous silence l'apport combien inestimable de la faculté de Théologie et de la bibliothèque Allie de l'Université Saint-Paul et de son personnel.

À vous, mes confrères oblats de Deschatelets et du C.M.O., qui m'avez beaucoup donné par charité fraternelle, je dis à chacun et à tous un sincère merci. Mes remerciements vont aussi à vous mes amis et proches d'ici et d'ailleurs qui m'avez soutenu, épaulé et encouragé quand la trouille m'étreignait et la tentation d'abandon me hantait...

Le dernier et non le moindre de mes mercis, je voudrais l'exprimer à mes parents : à mon père qui m'a appris l'art ou la sagesse de vivre dans l'adversité et l'amour du travail bien fait ; à ma mère, d'heureuse mémoire, à qui je dédie ce travail ; à mes frères et sœurs, neveux et nièces qui n'ont jamais cessé de me témoigner de leur affection.

Résumé de la thèse

Dans cette recherche, nous avons essayé de répondre à la question de savoir si les Églises africaines anciennes disposaient d'un patrimoine économique important et, surtout, comment elles l'avaient acquis.

Le décryptage de différentes sources archéologiques, historiques et théologiques que nous avons interrogées nous a dévoilé les résultats ci-après :

1° L'existence d'un patrimoine économique pour les Églises africaines ne fait pas l'ombre d'un doute. Ce patrimoine s'est constitué au fil de temps et selon des circonstances historiques, sociales et économiques de la région de l'Afrique romaine. Moins spectaculaires pendant les persécutions, c'est-à-dire jusqu'à la première moitié du IIIe siècle, les biens économiques des Églises africaines se sont accru dans la seconde moitié du IIIe et sont devenus importants dès le début du IVe siècle. La paix ramenée en Occident à l'avènement de Constantin y avait certainement contribué.

2° Mais contrairement au patrimoine ecclésiastique de Rome, constitué essentiellement par les donations de Constantin, celui de l'Église d'Afrique provenait en majeure partie des offrandes des fidèles et des activités lucratives légitimées par les institutions ecclésiastiques africaines elles-mêmes.

3° La situation économique on ne peut plus prospère de l'Afrique, mais surtout la foi en la bonté des biens de la création, la *Clementia Dei* et en l'expérience pastorale du Christ – lequel disposait d'une bourse pour ses disciples -, inculquée aux chrétiens africains, ont servi de support incontournable à la constitution du patrimoine ecclésiastique africain.

L'argumentaire est ainsi organisé en trois chapitres de volume presque égal, selon la méthode historico-théologique. Notre objectif dans une telle étude est double. Il s'agit d'abord d'écrire le chapitre économique qui jusqu'ici faisait défaut à la vitalité flamboyante des communautés chrétiennes antiques et, ensuite, d'en trouver ou de définir le support socio-économique et théologique. Cela dans le but de contribuer, tant soit peu, aux efforts de recherche d'autonomie financière et d'élaboration d'un cadre théologique et praxiologique pour les Églises d'aujourd'hui. N'est-ce pas là réveiller à l'Église sa vocation de « *Lumen*

gentium », dans un monde où l'économique tend à devenir le leitmotiv de presque toutes les fibres voire institutions sociales ?

1. Problématique

L'intérêt pour l'Église d'Afrique romaine n'a jamais cessé de piquer la curiosité des chercheurs depuis le XIXe siècle, étant donné certainement son influence dans la vie et le développement du christianisme occidental. En effet, si d'aucuns considèrent cette Église comme la forge des expressions doctrinales, disciplinaires et canoniques, d'autres la prennent pour le cerveau de la littérature chrétienne latine. Il suffit, pour s'en rendre compte, de remuer le génie créateur de ses pasteurs et penseurs comme Tertullien, Cyprien, Tyconius, Optat de Mileve, Augustin, etc., dont l'œuvre et la pensée ont traversé l'épaisseur de la tradition chrétienne et du patrimoine culturel de l'humanité. Ce n'est donc pas exagérer de dire que l'Église africaine ancienne demeure le « berceau de la théologie latine ». Il est particulièrement significatif de constater que nombreuses sont les recherches des historiens et théologiens modernes qui scrutent, remuent et approfondissent les oeuvres et la pensée des Pères africains.

Toutefois, s'il y a unanimité sur cette reconnaissance et le caractère distinct de l'Église africaine au sein de la *Catholica* – singularité due certainement aux particularismes mêmes de son milieu de vie -, le nuage plane toujours sur sa capacité d'acquérir des richesses matérielles, même si cette Église a évolué dans une région réputée « grenier de Rome ». Nous voudrions dire par là que le domaine du patrimoine ecclésiastique africain demeure un sujet qui n'a pas encore été traité dans son ensemble, tant sous son aspect historique que théologique, en

comparaison avec la propriété ecclésiastique des autres Églises du monde latin. De fait, historiens et théologiens s'interrogent toujours et encore sur l'existence ou la non existence d'un patrimoine ecclésiastique proprement africain. Une illustration récente d'un tel débat est le colloque auquel nous avons assisté, *Reconsiderations II : Saint Augustine*, organisé en 2006 par l'Institut augustinien de Villanova University, Pennsylvania (U.S.A), lequel fait une mise au point rapide mais importante sur la situation économique de l'Église africaine au temps de saint Augustin¹. On m'en voudrait si je ne mentionnais pas John Kevin Coyle² qui, intéressé au thème nodal de l'ecclésiologie du christianisme nord africain, en ouvre les perspectives de la question patrimoniale. Nous la reformulons en ces termes: l'Église africaine était-elle réellement riche ? Si oui, quelles étaient l'étendue et la qualité de ces richesses ? Comment et pourquoi les communautés chrétiennes africaines ont-elles acquis ces richesses ?

C'est à l'approfondissement de ces questions que nous nous sommes investi dans la présente recherche. Plus exactement, notre étude a consisté à faire un essai de reconstitution du patrimoine ecclésiastique et de la vie économique de l'Église africaine et, partant, d'en trouver les fondements ecclésiologiques et théologiques.

Mais, il est toujours important de définir et de préciser les termes de sa recherche pour se faire comprendre et éviter tout malentendu. Par « Églises d'Afrique romaine »³, nous entendons les communautés implantées dans le

¹ Voir surtout la contribution de Claude LEPELLEY, « Saint Augustine lecture. Facing Wealth and Poverty : Defining Augustine's Social Doctrine », dans *Augustinian Studies*, 38, 1, 2007, p. 1-17.

² John Kevin COYLE, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Cours inédit – Université Saint-Paul/Ottawa, 2003.

³ Nous préférons cette désignation à celle des « Églises d'Afrique du Nord » pour ne pas prêter confusion avec les pays du Maghreb actuel incluant l'Égypte. Nous faisons par ailleurs remarquer

diocèse de l'Empire anciennement appelé *Africa* qui englobait les provinces de Proconsulaire, Numidie, Byzacène, Maurétanie Césarienne, Maurétanie Sifienne et la Tripolitaine. On situerait aujourd'hui ces communautés chrétiennes dans le Maghreb arabe, c'est-à-dire l'Algérie, le Maroc, la Lybie et la Tunisie. En termes de chronologie événementielle, ce sont des Églises dont l'histoire officielle commence en 180, avec les Actes des Martyrs Scillitains, premier document écrit de l'histoire du christianisme en Afrique romaine, et se termine vers 596, avec le concile de Numidie, le dernier de l'histoire des grands conciles africains. Le choix de cette période de l'histoire de l'Église africaine ancienne se justifie par l'abondance et la richesse de la documentation trouvée ; par ailleurs, c'est la période où cette Église, quoique mise au défi - persécutions romaines et invasions vandales, querelle doctrinale et disciplinaire avec l'Église de Rome sur la réintégration des *lapsi* ou les appels à Rome, controverses donatiste et pélagienne, etc., - produit une riche théologie de l'Église (l'unité de l'Église catholique, la collégialité épiscopale, les activités conciliaires, etc.).

2. Objectif et hypothèse

Cela étant dit, l'objectif que nous nous fixons dans cette recherche est d'écrire le chapitre économique des Églises d'Afrique romaine et, surtout, de trouver un cadre théorique (théologique) de légitimation de la possession des biens temporels par les premières communautés chrétiennes africaines. Notre hypothèse de recherche peut alors se présenter comme suit : la constitution du patrimoine ecclésiastique africain est le corollaire de l'affirmation de l'autonomie de l'Église

que nous emploierons indistinctement les « Églises d'Afrique romaine », « Églises africaines » ou encore « l'Église africaine », dans la suite de cette dissertation.

locale et de sa praxis théologique qui cherche sans cesse à promouvoir la conciliation entre la mission spirituelle de l'Église et les réalités terrestres. À l'arrière-fond de cette conciliation, il y a chez les Pères africains la foi en la bonté des biens de la création inspirée de la *Clementia Dei* (cf. Gn 1, 21.31.35) et de l'expérience de vie du Christ qui avait une bourse pour ses disciples (Jn 13, 20).

2. Méthodologie

Pour vérifier cette hypothèse, nous avons fait une relecture théologique critique des Actes des conciles et quelques écrits des Pères africains que nous avons cherchés à comprendre en les replaçant dans les contextes économique, historique et social qui les ont fait naître, grâce à la méthode historico-théologique. Nous avons procédé concrètement de la manière ci-après : de la banque d'informations d'intérêt général sur le christianisme ancien, nous avons opéré un tri afin de ne retenir que les documents contenant de nombreuses allusions sur la vie économique et les questions patrimoniales ecclésiastiques des communautés chrétiennes africaines. Venait ensuite notre interprétation théologique que nous déduisons de la théologie et de l'exégèse des Pères africains de certains textes bibliques relatifs à des données économiques. Ces documents sont entre autres les Actes des conciles, la liturgie et les œuvres des théologiens africains comme Tertullien, Cyprien, Optat de Milev, Tyconius et Augustin que nous avons confrontés aux autres sources tels que les Actes des conciles généraux de l'Église catholique romaine, la législation romaine, quelques recherches des historiens anciens et modernes de la période susmentionnée. Il convient de signaler à ce niveau que dans le décryptage de ces documents l'accent est mis non pas sur la relation chronologique des faits

historiques – travail d'historien dont nous n'avons pas la prétention –, mais sur l'évolution de la conception théologique de la richesse et de la pauvreté des penseurs africains.

Comme avantage de cette méthode historico-théologique, il convient de souligner que la rigueur scientifique qu'elle impose dans la recherche de l'authenticité et de la crédibilité nous a permis de nous rapprocher du sens même de discours des Pères africains en recourant aux documents de première main. En d'autres mots, grâce à cette méthode nous avons été à même de cerner les différents sujets ou aspects de problème traités, de déceler les intentions des auteurs en les replaçant dans le contexte ou les circonstances qui les ont produites. Toutefois, il faut se dire que le fait de recourir à la fois à l'histoire et à la théologie nous a créé la difficulté de trouver l'équilibre entre les données économiques et historiques ou sociologiques qui, nombreuses au fil de la recherche, semblaient s'imposer sur l'herméneutique biblique et théologique des richesses chez les Pères africains. Quelles sont les conclusions tirées d'une telle analyse ?

4. Les résultats et étapes de la recherche

Le décryptage de différentes sources archéologiques, historiques et théologiques que nous avons interrogées nous a dévoilé les résultats suivants :

1° L'existence d'un patrimoine économique pour les Églises africaines ne fait pas l'ombre d'un doute. Ce patrimoine s'est constitué au fil de temps et selon des circonstances historiques, sociales et économiques de la région de l'Afrique romaine. Moins spectaculaires pendant les persécutions, c'est-à-dire jusqu'à la première moitié du III^e siècle, les biens économiques des Églises africaines se sont

accru dans la seconde moitié du III^e et sont devenus importants dès le début du IV^e siècle. La paix ramenée en Occident à l'avènement de Constantin y avait certainement contribué.

2° Mais contrairement au patrimoine ecclésiastique de Rome, constitué essentiellement par les donations de Constantin, celui de l'Église d'Afrique provenait en majeure partie des offrandes des fidèles et des activités lucratives légitimées par les institutions ecclésiastiques africaines elles-mêmes.

3° La situation économique on ne peut plus prospère de l'Afrique et, surtout, la foi en la bonté des biens de la création des chrétiens africains ont servi de support incontournable à la constitution de ce patrimoine.

L'étude est divisée en trois grands chapitres de volume presque égal. Le premier présente la prospérité économique de l'Afrique romaine conditionnant la richesse des communautés chrétiennes africaines et la structure organisationnelle de celles-ci. Le but de ce chapitre est de montrer comment le développement économique de l'Afrique romaine explique dans une large mesure l'essor de ses Églises et leur prospérité matérielle. Justement, du fil à l'aiguille, le deuxième chapitre se propose de montrer que l'Église africaine est aussi relativement riche que son milieu de vie. Elle possède des domaines fonciers, des ressources de revenu comme les offrandes et aumônes provenant des fidèles, les auberges pour pèlerins de cultes des martyrs, les prestations des clercs, la thésaurisation et comptes bancaires, commerce maritime, etc., et aussi des édifices de culte. L'acquisition et l'accroissement de ce patrimoine s'étaient constitués au fil du temps, selon les circonstances historiques et topographiques. La troisième et dernière partie traite de

la « théologie sous-jacente de la propriété ecclésiastique africaine ». Ici, nous avons essayé de chercher à comprendre en profondeur la « théologie » de la richesse de trois ténors de l'Église africaine, à savoir Tertullien, Cyprien et Augustin. Chez Tertullien et Cyprien, un double langage sur les biens de ce monde : une condamnation de principe de la possession de richesses, et même un refus de la propriété individuelle chez Cyprien, et aussi, chez le même, un éloge de vierges sacrées fortunées secourant les nécessiteux à Carthage, ou encore de riches chrétiens aidant les pauvres lors d'une épidémie de peste. Selon Cyprien, l'aide aux pauvres confère aux richesses une fonction sociale et une justification religieuse. Finalement, chez l'un comme chez l'autre, la richesse est bonne en soi ; c'est son mauvais usage qui pervertit, c'est-à-dire éloigne de Dieu et du prochain. Pour Augustin, Dieu est le vrai et seul propriétaire de toutes les richesses de ce monde ; il les met à la disposition de l'homme, « petit mendiant qui frappe à la porte de Dieu ». Par ailleurs, pour le Docteur de la grâce, la possession des richesses par l'Église et les chrétiens est théologiquement justifiée par l'exemple du Christ qui détenait une bourse afin de subvenir aux besoins de ses apôtres et autres nécessiteux.

5. Conclusion

Dans cette recherche, nous avons essayé de répondre à la question de savoir si les Églises africaines à l'aube du christianisme disposaient d'un patrimoine économique important et comment elles l'avaient acquis. Le but d'une telle étude n'était pas la réécriture de l'histoire économique et sociale de l'Empire ni de celle de la Province d'Afrique, mais une tentative de reconstitution de la vie et du patrimoine économique des Églises africaines à la lumière de la foi. Justement,

notre modeste contribution a consisté à montrer que l'existence du patrimoine ecclésiastique africain était un fait historique qui relevait à la fois de l'essor ou de la prospérité économique de l'Afrique romaine et de la foi des chrétiens africains en la bonté des biens de la création. Autrement dit, les quelques faits de l'histoire « profane » de l'Afrique que nous avons glanés ici et là, nous ont servi de tremplin à la formation du patrimoine ecclésiastique africain. Nous ne nous y sommes pas tellement attardé afin d'éviter le piège de plusieurs questions dans une seule thèse, en l'occurrence celles du rapport entre certains aspects de la mission de l'Église et de la pastorale. En effet les intuitions créatrices des Pères africains tant sur l'Église et sa vie économique que sur leur méthode de théologiser – que nous pourrions qualifier d'« empirico-théologique » ou de « pragmatisme théologique » -, ne demeurent pas sans susciter des interrogations du genre : « Un patrimoine est nécessaire pour faire vivre les ministres et assurer l'aide aux indigents, mais qu'apporte-t-il pour la mission de l'Église, comme annonce de la Parole et la sanctification des fidèles ? Une Église trop soucieuse des biens matériels, même s'ils sont utiles, ne prend-elle pas le risque parfois de négliger sa mission première ? » D'aucuns pourraient aussi chercher à saisir la pertinence de certains textes bibliques exploités par les Pères africains.

Ce sont là des questions pertinentes d'herméneutique biblique et théologique qui n'ont certes pas pu trouver de réponses dans la présente dissertation ; mais le simple fait qu'elles y soient posées suscite peut servir, tant soit peu, de balises d'une théologie de l'économie encore en recherche pour les Églises d'aujourd'hui. Celle-ci pourrait s'énoncer comme suit : 1- la théologie se constitue à travers

l'histoire ou l'expérience du croyant ou de l'Église dans son *Sitz im Leben* ; 2- la création, même dans ce qu'elle a de « profane », est l'épiphanie de la seigneurie et de la bonté du Dieu-Créateur, elle s'inscrit dans l' « économie » du Père ou dans le dessein divin de l'humanisation et de la divinisation de l'homme ; 3- « la théologie se développant sur des principes qui sont devenus des slogans, est une théologie de nivellement, de facilité et finalement de liquidation totale »⁴.

Il revient aux communautés chrétiennes de réinventer, *mutatis mutandis*, ce cadre théologique de légitimation de possession des biens économiques dans le contexte d'aujourd'hui où l'économique est entré dans la fibre existentielle des cultures et des individus. Des brèches sont ainsi ouvertes pour d'autres sujets de recherche que nous espérons explorer et approfondir ultérieurement.

⁴ H.U. von BALATHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Desuchesne, 1968, p. 97.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Énoncé du sujet

Dans la mouvance du « renouveau » ecclésiologique et théologique où se sont investis bon nombre de chercheurs depuis le concile Vatican II, l'Église catholique en Afrique romaine est restée le champ privilégié des études. Et ce, parce qu' « il y a toujours quelque chose de nouveau »¹ à découvrir de cette Église africaine riche du génie créateur de ses théologiens et pasteurs. Des nouvelles découvertes archéologiques ou historiques et la grande diffusion des œuvres des Pères et écrivains ecclésiastiques africains dans de nombreuses publications de nos jours, demeurent des témoins éloquents de cette actualité.

En effet, en arpentant les galeries de l'histoire de l'Afrique romaine, on ne peut pas ne pas être impressionné par l'importance des fouilles archéologiques des Églises africaines qui disposent d'un patrimoine riche diversifié. Ceci laisse, bien sûr, percevoir l'intrusion de l'économie dans la vie de ces anciennes communautés chrétiennes. Avant d'aller plus loin, précisons d'abord les deux concepts-clés, à savoir « patrimoine » et

¹ “Ex Africa semper aliquid novi!”, ainsi s'exclamait PLINE L'ANCIEN parlant de l'Afrique dans son *Histoire naturelle*, Livre 8, 42 [Texte établi, traduit et commenté par Jehan Desanges, Paris, “Les Belles Lettres”, 1980]. Voir aussi l'article de George LAWLESS, « Ex Africa semper aliquid novi : The Rules of Saint Augustine », dans *Augustinian Studies* 36 : 1 (2005) 239-249. La particularité de l'Église d'Afrique du Nord est soulignée par plus d'un chercheur comme John Kevin COYLE, « Particularities of Christianity in Roman Africa », dans *Studia patristica*, vol. XXXIX, Paris-Leuven, 2006, p. 13-26; Id., « The Self-Identity of North African Christians », dans Pierre-Yves FUX (éd.), *Augustinus Afer. Saint Augustin : Africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba*, 1-7 avril 2001, Fribourg, Éditions universitaires, 2003, p. 61-73. Voir aussi l'abondante bibliographie sur la théologie de l'épiscopat en Afrique de Paul ZMIRE, « Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique », dans *Recherches Augustiniennes*, Paris, Études augustiniennes, 1958, p. 3-71 [note 2, p. 3]. C'est surtout le commentaire qu'il en fait qui est intéressant : « Aucune Église d'Occident, dit-il, ne peut être comparée à celle-ci [l'Église d'Afrique], ni pour sa doctrine, ni dans la pratique de la collégialité ».

« Églises d'Afrique romaine ». Le mot *patrimoine* peut revêtir plusieurs acceptions selon la typologie ci-après : patrimoine archéologique, culturel, écologique, géographique, génétique, historique, scientifique, économique, etc. C'est de ce dernier qu'il sera question dans la présente étude. Nous entendons par là un ensemble des biens matériels et financiers dont dispose, à un moment donné, un agent économique². Il s'agit, pour les Églises africaines des maisons, domaines fonciers, lieux de cultes et autres ressources génératrices de revenus dont elles se servaient pour accomplir leur mission. Les conciles africains les désignaient par des termes *Massa diocesium*³ ou *Massa fundorum*⁴ ou encore *ecclesiasticae pecuniae*⁵. Quant aux « Églises d'Afrique romaine »⁶, nous entendons les communautés implantées dans le diocèse de l'Empire anciennement appelé *Africa*, qui englobait les provinces de Proconsulaire, Numidie, Byzacène, Maurétanie Césarienne, Maurétanie Sifienne et la Tripolitaine. On situerait aujourd'hui ces communautés chrétiennes dans le Maghreb arabe, c'est-à-dire l'Algérie, le Maroc, la Lybie et la Tunisie. En termes de chronologie événementielle, ce sont des Églises dont l'histoire officielle commence en 180, avec les Actes des Martyrs Scillitains, premier document écrit de l'histoire du christianisme en Afrique romaine, et se termine vers 596, avec le concile de Numidie, le dernier de l'histoire des grands conciles africains.

² Cf. J-P. PIRIOU, *Lexique de sciences économiques et sociales*, Paris, La Découverte, 1999, p. 83.

³ Cf. Concile de Carthage de 397, can. 56.

⁴ Cf. Concile de Carthage de 345/348, can. 6.

⁵ Cf. CYPRIEN, *De unitate ecclesiae catholicae* 26; *De opere eleemosynis* 11 (CCL 3A, p. 62); AUGUSTIN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, LXII 5 (CCL 36, p. 485).

⁶ Nous préférons cette désignation à celle des « Églises d'Afrique du Nord » pour ne pas prêter confusion avec les pays du Maghreb actuel incluant l'Égypte. Nous faisons par ailleurs remarquer que nous

Deux raisons fondamentales justifient ce choix. *Primo*, l'absence d'étude approfondie dans le domaine du patrimoine ecclésiastique en Afrique tandis qu'il en existe dans les autres Églises de l'Empire. *Secundo*, c'est la période des premiers essais de théologie systématique de l'Église africaine, où les auteurs ecclésiastiques montrent de plus en plus l'originalité de leurs pensées en accompagnant l'acquisition des biens d'un discours ecclésiologique et théologique et leur conscience d'appartenir à une Église qui se réalise pleinement en un lieu, une Église locale qui vit sa catholicité en communion avec les autres Églises de la *Transmarina*. À côté de ces mobiles théoriques, des raisons d'ordre économique ont motivé cette recherche. Il s'agit d'une part de la dépendance financière des Églises aux institutions séculières et, d'autre part, du phénomène de restructuration des paroisses et maisons religieuses de nos jours faute de ressources financières rassurantes.

L'objectif principal que nous nous fixons dans cette recherche est de trouver l'argumentaire théologique sur lequel était posé le patrimoine ecclésiastique africain. Mais, cela ne va pas sans chercher à reconstituer aussi une page de la vie économique de cette Église africaine ancienne reconnue comme le berceau de la théologie latine. Nous estimons ainsi compléter, tant soit peu, la page d'histoire de la vie économique des Églises antiques et contribuer aux efforts de réflexion théologique sur le rôle des richesses dans la vie des Églises d'aujourd'hui. Enfin, quoi de plus noble que de faire sortir cette Église africaine des ornières générales romaines sur lesquelles on l'a endormie jusqu'ici, afin de la rejoindre dans son âme berbère !

2. Problématique

Dans les débats épistémologiques des dernières décennies sur les rapports entre réalités économiques et vie ecclésiale, la question du patrimoine économique de l'Église d'Afrique romaine ne semble pas suffisamment avoir été exploitée. On peut même alléguer qu'elle a été purement et simplement jetée aux oubliettes⁷, quand on considère le volume de recherches faites sur cette question patrimoniale dans les autres Églises latines. En effet on connaît, pour l'Italie, le *Liber Pontificalis*⁸, l'un des plus anciens et importants livres d'histoire du diocèse de Rome et de la papauté, dont la section intitulée « fondations et dotations d'Églises », est consacrée aux actifs et revenus des églises de Rome et hors de Rome. On connaît en outre l'intéressante recherche doctorale de Putrino à l'université pontificale du Latran⁹ ou encore l'œuvre monumentale de Charles Pietri qui font état de « L'établissement matériel : donations et puissance économique » des diocèses d'Italie¹⁰. Les Églises de la Gaule se prévalent elles aussi de

africaine », dans la suite de cette dissertation.

⁷ Voir Victor SAXER qui parle de la nécessité d'une étude approfondie sur l'économie de l'ancienne Église africaine dans *Vie liturgique et vie quotidienne à Carthage vers le milieu du III^{ème} siècle. Le témoignage de Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Citta del Vaticano, 2^{ème} édition, 1984, p. 8. Et, dans le domaine canonique, Charles Munier s'étonne que les chercheurs ne se soient pas émerveillés aussitôt de la richesse des canons des Églises africaines. Cet historien du droit ecclésiastique en reste, en effet, plein d'éloge et d'admiration. « Comparées, dit-il, à la pauvreté des archives de la plupart des Églises d'Occident, face au laconisme des canons disciplinaires orientaux [...], la richesse, la précision, la perfection technique des canons africains avaient de quoi séduire. On comprend dès lors qu'ils étaient si souvent reproduits dans les collections canoniques, du V^{ème} au XII^{ème} siècles » (Ch. MUNIER, « Concilium (Concilia) », dans *Augustinus-Lexikon* 1, 1986-1994, col. 1085-1106 [col. 1085] ; ID, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident*, IV^{ème}-XII^{ème} siècles, London, Variorum Reprints, 1987, p. xi').

⁸ Cf. Cyrille VOGEL (éd.), *Le liber pontificalis*, Paris, E. de Boccard, 1955, Section VII, 77- 79, p. CXLI-CXLVIII.

⁹ Voir G. PUTRINO, *Il patrimonio della chiesa di Roma in Sicilia durante il pontificato di san Gregorio Magno*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1984.

¹⁰ *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311 - 440)*, Rome, École Française de Rome, 1976, p. 3-96.

la floraison des propriétés, à en croire l'ouvrage d'Emile Lesne¹¹. La situation économique de l'Église d'Égypte est aussi très bien connue grâce aux recherches sur les documents papyrologiques effectuées par E. Wipszycka¹².

Au sujet de l'Église d'Afrique, les chercheurs font preuve d'une certaine insouciance; ils demeurent pour la plupart évasifs, pour ne pas dire, muets sur les ressources économiques de cette Église¹³ en dépit de l'insertion de cette dernière dans une région reconnue « grenier de l'Empire romain ». À vrai dire ce que l'on connaît de ces dernières ce sont quelques allusions dans certains ouvrages ou articles d'intérêt général¹⁴. Il convient de mentionner toutefois quelques intéressantes recherches quoique limitées à une période ou à quelques villes épiscopales. Nous pensons notamment à la thèse de H. Bach¹⁵, présentée et publiée à la faculté de théologie protestante de l'université de Paris. Cette étude, sans doute la première du genre, considère les offrandes des fidèles comme seules ressources de revenu de l'Église de Carthage ; une opinion que nous jugeons très restrictive, parce que, comme nous le verrons, l'Église de Carthage, déjà du temps de Tertullien, disposait des ressources de revenus diversifiées, à

¹¹ E. LESNE, *L'histoire de la propriété ecclésiastique en France. Tome I : époques romaine et mérovingienne*, Lille et Paris, 1910.

¹² E. WIPSYZKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles, 1972.

¹³ À titre illustratif, voir les deux très récents ouvrages : le guide bibliographique de F. BERTRANDY et M. COLTELLONI-TRANNOY, *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (69-439). Enjeux historiographiques, méthodologie et bibliographie commentée*, Paris, Armand Colin, 2005, et le remarquable ouvrage de Cl. BRIAND-PONSART et Ch. HUGONIOT, *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

¹⁴ Voir par exemple : J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, Sirey, 1989, p. 288-315 ; A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, 1964, p. 894-910; P. FOURNERET, « Biens ecclésiastiques », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 2/1, col. 843-878.

¹⁵ H. BACH, *Les ressources et les dépenses de l'Église de Carthage pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, Impr. A. Parent & A. Davy, 1881.

l'instar du commerce. Une autre recherche, celle de Charles Saumagne¹⁶, ne nous renseigne pas non plus suffisamment sur le patrimoine économique de cette Église de Carthage; elle se contente de livrer seulement quelques informations sur l'état de ce patrimoine pendant l'occupation vandale. En effet, selon notre auteur, il faudra se départir de l'opinion généralement répandue, selon laquelle tous les biens des catholiques, immeubles et mobiliers, étaient confisqués par les ariens à leur entrée à Carthage et que seuls quelques édifices de culte occupés par les hérétiques ont été restitués à leurs propriétaires originaires légitimes grâce à la législation de l'empereur Justinien (de 534 et 535), dite « nouvelles 36 et 37 », qui abolissait les dispositions de la « Pragmatique d'avril 534 » et ordonnait la restitution immédiate des basiliques, des autres biens meubles et immeubles. Cette législation justinienne ratifiait donc la résolution de récupérer tous les biens de l'Église africaine aux mains des hérétiques, ariens ou donatistes et des Vandales, résolution prise par 229 évêques africains rassemblés en concile général, autour de *Reparatus*, évêque de Carthage, dans la *Basilica Fausti*. L'étude on ne peut plus recommandable serait, à notre avis, l'article de Houssine Jaïdi¹⁷ où l'auteur présente une situation économique flamboyante des Églises d'Afrique à partir de l'œuvre de Saint Augustin. L'Église d'Hippone sous Augustin est naturellement considérée comme le paradigme du patrimoine immobilier de l'Église

¹⁶ « Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les nouvelles 36 et 37 de Justinien », dans *Byzantinische Zeitschrift*, 22 (1913), p. 77-87.

¹⁷ « Remarques sur la constitution des biens des églises africaines à l'époque romaine tardive », dans A. CHASTAGNOL et Cl. LEPELLEY, *Splenditissima Civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-191.

africaine, acquis dans une large mesure par la contribution remarquable – offrandes, dons testamentaires - de ses fidèles et pasteurs.

La note caractéristique des recherches précédentes peut se ramener à ceci que, outre la réserve qu'elles émettent sur l'étendue de ce patrimoine, elles hésitent sur la capacité réelle de l'Église africaine d'acquérir des richesses et biens matériels de grande importance. Nous nous proposons de reconstituer d'abord le patrimoine ecclésiastique en Afrique et les ressources économiques qui l'ont généré et d'en examiner ensuite les fondements théologiques. La question principale qui conduira notre recherche est la suivante : comment expliquer la présence d'un tel patrimoine dans un environnement ecclésial et moral qui, pourrait-on dire, faisait planer la suspicion sur des richesses matérielles ? Y aurait-il une relation de cause à effet entre la réflexion théologique des Pères et penseurs africains et les réalités économiques de l'époque, entre la vie économique et le patrimoine ecclésiastique, et vice-versa ?

3. Hypothèse de travail

De prime abord, on serait tenté de justifier la présence de ces *ecclesiasticae pecuniae* africaines par les seuls facteurs externes, c'est-à-dire historiques. Avec raison, peut-être parce que quelques sources historiques semblent indiquer que l'Église africaine, comme toutes les autres Églises de l'Empire, avait acquis son patrimoine grâce aux libéralités impériales. La législation romaine de l'époque accordait, en effet, l'exemption aux clercs des *munera* municipaux¹⁸, alors que les empereurs à leur tour,

¹⁸ Cf. La lettre de Constantin au proconsul d'Afrique, Anulinus, dans laquelle l'empereur lui notifie l'exemption de toutes les charges publiques imposées aux clercs des Églises catholiques, qu'a conservée EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, X,v, 15-17 (SC 55). Pour plus de détails sur ces

accordaient de nombreuses faveurs allant de l'assistance pécuniaire à la construction des édifices de culte.

Sans nier la pertinence de ces faits historiques, il convient cependant de constater aussi que ces libéralités impériales ne sont devenues significatives que vers la première moitié du IV^{ème} siècle et qu'il est déjà fait mention des biens des Églises saisis pendant les persécutions des chrétiens aux II^{ème} – III^{ème} siècles. En Afrique, Tertullien et Cyprien de Carthage parlent avec fierté de l'accroissement du nombre des chrétiens et, consécutivement, des dons aux Églises à des proportions exponentielles. Ne devra-t-on pas plutôt trouver à partir de là des motivations beaucoup plus profondes que les faveurs impériales, c'est-à-dire des mécanismes internes propres créés et développés par ces Églises ? On observe en effet que tant à l'aube qu'au crépuscule du christianisme en Afrique, les fidèles offrent de plus en plus à leurs communautés, sur invitation de leurs pasteurs, des terres, du blé, du vin, de l'huile, du raisin, du bétail, des maisons, des ateliers artisanaux, de l'argent, des vêtements, des vases, des meubles, des bateaux, etc.

Il est particulièrement symptomatique de noter que la plupart des Actes des conciles, des écrits et enseignements des Pères africains regorgent d'incitations ou de recommandations aux fidèles de pourvoir aux besoins de leurs communautés locales et des plus pauvres, en faisant des dons et des aumônes ; le salut d'ailleurs en dépendait. Aux riches chrétiens, il était demandé non pas l'abandon ni la haine, mais l'humble détachement et la mesure dans la possession et l'usage des biens et richesses du monde.

munera, voir Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^{ème} – V^{ème} siècles)*, Paris, 1981, p. 144-149 ; et surtout Claude LEPELLEY, *Les cités romaines d'Afrique au Bas-Empire*, Tome 1, Paris, 1979, p. 279-386.

Le partage avec les pauvres et l'Église devenait ainsi, pourrait-on dire, signe d'appartenance à cette dernière et, partant, instrument efficace pour conjurer les dangers des richesses.

Si nous nous en tenons à ce *sensus ecclesiae* inculqué aux fidèles à l'aube comme au crépuscule du christianisme en Afrique - qui supplantait l'évergétisme des empereurs romains du IV^{ème} siècle - nous pouvons alors formuler l'hypothèse suivante: la constitution du patrimoine ecclésiastique africain était le corollaire de l'affirmation de l'autonomie de l'Église locale et de sa praxis théologique qui cherchait sans cesse à promouvoir la conciliation entre la mission spirituelle de l'Église et les réalités terrestres. Selon toute vraisemblance, les *seniores laici*, collège de conseillers laïcs de l'évêque et institution typiquement africaine, auraient été créés pour des raisons économiques : seconder l'évêque dans l'administration des *Massa diocesium* et, surtout, veiller à leur accroissement. À l'arrière-fond de cette conciliation, il y avait chez les Pères africains ce qu'ils appelaient la *clementia Dei* : les biens de la création, bons de leur état original, ne sont pas seulement propriété de Dieu, mais sont des dons communs à nous et aux pauvres. Dès lors, l'appropriation des maisons, lieux de culte, cimetières, ressources financières et autre patrimoine économique semble avoir été un droit divin dont on se prévalait dans les rapports avec Dieu, l'être humain et la mission de l'Église, peuple de Dieu et corps du Christ. C'est donc convaincu de cette bonté de la création qu'un Augustin, par exemple, va même plus loin en considérant le Christ comme le fondateur de la propriété ecclésiastique.

4. Parcours méthodologique

Notre recherche s'insère dans le cadre épistémologique de la théologie systématique et de l'histoire : sans faire de l'histoire, nous nous servons de celle-ci comme support de notre argumentation théologique. Autrement dit, nous ferons recours à la méthode historico-critique et théologique pour vérifier notre hypothèse et, naturellement, trouver certaines explications aux questions que nous nous sommes posées dans cette recherche. Ce que tout en étant une interprétation théologique créatrice, notre démarche se veut une « manière historique de penser », une analyse du fonctionnement technique de la recherche historique approfondi, visant à vérifier l'authenticité, le contenu et le contexte de l'élaboration du discours des conciles et Pères africains.

Ce parcours méthodologique se présente à peu près comme suit. De la banque d'informations d'intérêt général sur le christianisme en Afrique de cinq premiers siècles, il nous faudra opérer un tri afin de retenir les documents contenant de nombreuses allusions sur la vie économique et les questions du patrimoine des anciennes Églises africaines. La priorité est donc donnée aux Actes des conciles et aux œuvres des auteurs ecclésiastiques les plus anciens, comme Tertullien, Cyprien, Optat de Milev, Augustin et Tyconius, dont la réflexion théologique avait marqué l'occident latin et traversé la tradition chrétienne. Mais, comme ces données économiques ne se laissent pas découvrir à l'évidence chez ces premiers théologiens africains, nous aurons recours à certains Actes des conciles généraux de l'Église catholique, à la législation romaine de la période susmentionnée et à quelques œuvres d'historiens anciens comme modernes.

Nous sommes conscient des risques éventuels d'extrapolation que pourrait présenter une telle méthode de travail ; c'est pour y pallier que nous aurons souvent recours à quelques témoignages de première main : textes latins et leurs éditions critiques autorisées. Cela nous fera déboucher sur quelques moments d'appropriation, où il nous reviendra dès lors de chercher à travers ces différentes sources les fondements ecclésiologiques et théologiques du patrimoine ecclésiastique africain. Ce qui nous aidera à établir, bon gré mal gré, un lien de cause à effet entre les différentes notes ecclésiologiques et les nombreuses données économiques que nous aurons glanées, ici et là, à travers les Actes des conciles, la liturgie, les Lettres, Sermons ou autres écrits des Pères africains. Une attention particulière est alors mise sur l'exégèse que ces Pères font de certains textes bibliques en rapport avec ces données économiques. Saint Augustin y occupe une place de choix. Et pour cause ! La pénétrante réflexion théologique de l'évêque d'Hippone sur la vie de l'Église africaine et les réalités historiques, la synthèse qu'il fait de celle de ses devanciers comme par ailleurs il les complète, les corrige et les dépasse. C'est son pragmatisme théologique... Bien plus, et c'est le cas de le dire, l'œuvre de Saint Augustin, outre la profonde connaissance qu'elle donne sur l'Afrique en général et l'Église africaine en particulier, contient de nombreuses et précieuses allusions économiques et financières sur l'Église d'Afrique.

5. Les étapes ou la division de la recherche

Notre étude est divisée en trois grandes parties de longueur presque égale, qui se complètent les unes les autres.

Le premier chapitre trace quelques lignes maîtresses du contexte historique, économique et social de l'Afrique dans l'Empire romain. Ce qui frappe de prime abord, c'est le fait que même sous l'occupation et la domination romaine, le pays de Tertullien, Cyprien et Augustin, avait réussi à garder ses particularismes, son autonomie ou encore son image de société distincte. C'est ce que certains historiens ont appelé « la résistance à la romanisation ». Quelques notes caractéristiques de cette résistance : la survivance des pratiques ancestrales et la permanence des cultes aux divinités africaines ainsi que l'insurrection contre l'autorité impériale à cause de l'accroissement du poids fiscal.

La singularité de l'Afrique résulte aussi de son rôle du « poumon économique » du monde romain. Cette économie africaine est essentiellement fondée sur l'agriculture bien que tournée aussi aux mines, au commerce, à l'industrie textile, etc. L'Afrique est en effet grande productrice de blé, d'huile d'olive, de vin et de céréales, suffisants pour l'approvisionnement de l'Italie, Rome en particulier, et des autres régions de l'Empire. Et, c'est à juste titre que l'Afrique est appelée « le grenier de l'Empire » et connaît un essor d'urbanisation, le plus important, peut-être, de l'Empire. Carthage, la métropole et sa capitale, est le carrefour de peuples divers et d'échanges commerciaux entre romains, juifs, grecs, etc. Mais cette prospérité économique que connaît l'Afrique à partir de la première moitié du III^{ème} siècle de notre ère, devient aussitôt fragile à cause de la

surexploitation du sol et du poids de la fiscalité romaine écrasante sur les fermiers paysans ; l'invasion vandale en consacrera le déclin au V^{ème} siècle.

Le point culminant de ce premier chapitre reste évidemment la reconstitution de l'organisation et de la vie de l'Église africaine dans le contexte décrit ci-dessus, que nous avons essayé de mettre en lumière à partir des Actes des conciles et des œuvres des Pères africains. Et ce qu'il convient de souligner, en premier lieu, c'est que cette Église est vraiment vivante et enracinée dans son *Sitz im Leben*. Cette vitalité est perceptible à travers son organisation liturgique, la forme de ses ministères, le témoignage de foi de ses fidèles, une tradition conciliaire hors pair et sa structure administrative. On dénombre, en effet - depuis les martyrs Scillitains (17 juillet 180) jusqu'au dernier concile sur le donatisme (596) - plus de six cents diocèses regroupés en provinces ecclésiastiques, administrés, chacun, par un évêque. Ces diocèses, dont les sièges sont souvent situés dans en ville et liés à l'ancienneté de l'évêque, sont, à leur tour, formés de plusieurs communautés locales que desservent, au nom de l'évêque, des prêtres et des diacres.

La physionomie avec laquelle l'Église d'Afrique se présente dans le monde romain est celle d'une Église épiscopale, fortement hiérarchisée. Carthage, la métropole, abrite la première Église africaine dont l'évêque est le primat. Et c'est à ce titre qu'il convoque et préside tous les conciles pléniers africains et en conservent les actes. L'Église de Carthage, comme d'ailleurs toutes les autres d'Afrique, dispose de tous les ministères et ministres nécessaires ou presque pour la vie de l'Église, allant de l'évêque à l'exorciste, en passant par les *confessoires*, les veuves et les vierges. Ce modèle

ecclésiologique est spécifié par chacun des trois ténors de l'Église africaine. Tertullien nous présente une Église de type épiscopal, où l'on peut facilement remarquer la dichotomie, la séparation tranchée entre supérieurs et inférieurs au sein de l'ordo clérical même, puis entre les clercs et les laïcs. Les premiers ont tout à dire et font tout, tandis que les derniers exécutent simplement. Chez Cyprien, l'Église est hiérarchique mais aussi décentralisée. Chaque évêque est le pasteur de son Église qu'il administre devant Dieu seul, appelé à assurer l'unité de ses membres et la communion avec les évêques d'autres Églises. Le *collegium* épiscopal dont il se fait le champion et la *fraternitas* vécus tant avec les autres évêques qu'avec ses fidèles de Carthage au niveau quotidien et de la célébration des conciles, sont la plus forte expression de cette unité. C'est donc un modèle ecclésiologique qui accorde beaucoup d'importance à la participation effective et efficace de tous les fidèles à la vie de l'Église. Augustin d'Hippone qui épouse finalement le modèle ecclésiologique de Cyprien, explicite la différence dans les fonctions des fidèles et fait la promotion de leur égalité dans la grâce baptismale. L'évêque n'est pas le monarque absolu, mais le Serviteur des serviteurs. Une évolution dans la conception des rapports évêque-Église, clercs-laïcs qui avait, sans doute, contribué à l'acquisition et à l'administration du patrimoine de l'Église africaine.

Ce qu'il convient aussi de souligner, c'est le pouvoir ordinaire dévolu à l'assemblée des fidèles quand il fallait élire l'évêque d'une communauté donnée ou proposer à celui-ci des laïcs pour la cléricature. Les critères de sélection ou de l'élection imposés par la *plebs* méritent une attention particulière et même une analyse approfondie. La plupart des candidats évêques ou clercs sont élus non seulement à cause

de leurs qualités morales ou de leur profondeur spirituelle, mais aussi et surtout pour leur statut social et leurs ressources économiques. Ce que nous appelons le *Proprium christianorum* de l'Église d'Afrique, c'est son originalité ou son « réalisme théologique », un aspect qui est très peu souligné ou presque pas dans la plupart des études sur l'Église africaine des premiers siècles, que nous nous efforcerons de faire ressortir dans les deux derniers chapitres.

Malgré sa structure monarchique, cette Église africaine accorde une place et une importance à la *Plebs*, la communauté de tous les fidèles, clercs et laïcs, au nom de leur baptême. Parmi ces derniers, les *Seniores* forment autour de l'évêque le conseil des Anciens et constituent, à côté du presbyterium, la main séculière de l'évêque. Ils administrent avec l'évêque et en son nom le patrimoine de l'Église locale, président l'assemblée des fidèles pour sanctionner les laïcs récalcitrants, voire déposer l'évêque en cas d'inconduite. Ces différents ministères et services nous laissent percevoir que l'Église africaine était riche d'abord de la qualité de ses fidèles et pasteurs hors pair.

Le deuxième chapitre se focalise sur la vie économique des communautés chrétiennes africaines. Deux choses essentielles peuvent être retenues à ce niveau. Il faut d'abord noter que ces Églises sont effectivement riches : elles disposent d'un important patrimoine économique diversifié qui provient de deux sources. Les ressources internes, constituées pour la plupart des cas par les aumônes, les donations et les revenus du travail des fidèles comme des pasteurs, sont les plus importantes et significatives. La prédication des évêques à l'occasion des célébrations liturgiques et les Actes des conciles généraux constituent des facteurs catalyseurs de la générosité des fidèles

africains. Et puis, l'insertion des fidèles dans la vie de la cité fait qu'ils occupent des professions qui font des rentrées régulières et importantes dans les caisses des communautés qui, dans certains cas, gèrent des centres industriels et artisanaux importants. Les ressources externes, quant à elles, sont faites essentiellement de libéralités impériales, surtout au IV^{ème} siècle, grâce à la « paix constantinienne ». Leur apport dans la constitution du patrimoine ecclésiastique africain demeure appréciable, dans la mesure où ces « faveurs » ont offert un environnement propice aux Églises de l'empire en général et celles d'Afrique en particulier. Ce qu'il convient de souligner en deuxième lieu, c'est la collaboration inconditionnelle des fidèles laïcs, des théologiens et de la hiérarchie dans l'acquisition du patrimoine ecclésiastique et des revenus nécessaires pour l'autonomie financière des communautés et la mission de ces dernières. Somme toute, c'est grâce à leurs revenus consistants et réguliers que les Églises africaines ont su venir en aide aux démunis et nécessiteux, assurer les services liturgiques et garder une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir civil et religieux romain.

De façon un peu plus élaborée, nous avons, au troisième et dernier chapitre, essayé de dégager de l'ensemble des discours et écrits des Pères africains une théologie de la richesse. Dans un premier temps, de Tertullien comme de Cyprien ressortent la fermeté et les nuances, la profondeur en même temps que les accentuations de la doctrine catholique en matière d'articulation de la morale chrétienne et de la culture africaine, de l'Écriture et de la philosophie. Ils vacillent, pourrait-on dire, entre mépris ou condamnation et prudence ou tolérance, pour ne pas dire acceptation des richesses,

parce que, croient-ils, avec la possession des biens matériels, il y a chez le chrétien une forte probabilité de tomber dans les pièges de l'idolâtrie, de l'avarice, de l'orgueil ou de la domination du riche sur le pauvre, etc. Il faut se dire que le contexte des persécutions d'un côté et la législation romaine de l'époque de l'autre, favorable à la propriété collective et balbutiante sur la propriété individuelle, pourraient avoir exercé une influence non négligeable dans l'élaboration de ces discours ambivalents des devanciers d'Augustin. On retiendra cependant qu'au-delà de ces dangers éventuels des richesses qu'ils dénoncent, Tertullien et Cyprien préviennent les fidèles du mauvais usage, comme ils les rassurent d'ailleurs que ces richesses terrestres émanent toutes de Dieu. D'où les appels incessants à partager ces biens avec les pauvres et la communauté croyante locale. Augustin leur emboîte le pas tout en allant encore plus loin : Dieu est le vrai et seul propriétaire de toutes les richesses de la terre, tandis que l'homme, riche ou pauvre, en demeure le petit « mendiant qui frappe à la porte de Dieu ». Mais l'originalité du Docteur de la grâce et, sans doute, sa plus grande découverte en la matière, reste son affirmation selon laquelle le Christ est le fondateur de la première propriété ecclésiastique. En ce sens que, selon Augustin, par la bourse qu'il détenait, le Seigneur non seulement subvenait aux besoins de ses disciples et d'autres nécessiteux, mais aussi recommandait à son Église de disposer de patrimoines, aumônes et autres revenus de son travail afin de continuer sa mission évangélisatrice du monde.

Pour l'essentiel, nous pouvons retenir que la réflexion théologique des Pères africains sur l'acquisition ou l'usage des propriétés et richesses, fait bon ménage avec les thèmes bibliques de la bonté de la création, de l'eschatologie et du partage d'une

part, et leur conception ecclésiologique d'autre part. Autrement dit, pour eux, les biens matériels, loin de constituer à strictement parler un obstacle ou un naufrage tant pour l'Église que pour ses fidèles, sont plutôt un *locus theologicus* à explorer¹⁹.

Il y a donc lieu de croire qu'une relecture méthodique des balbutiements théologiques des Pères africains sur la richesse pourrait, de nos jours, servir de pierre de lance d'une authentique théologie de l'économie. Bien sûr que les catégories théologiques et historiques des Pères africains ne sont plus celles d'aujourd'hui. Néanmoins, elles nous auront appris que la théologie se constitue à travers l'histoire ou l'expérience concrète du croyant ou de l'Église dans son *Sitz im Leben* ; la création, même dans ce qu'elle a de « profane », est l'épiphanie de la seigneurie et de la bonté du Dieu-Créateur, s'inscrit dans l'« économie » du Père ou dans le dessein divin de l'humanisation et de la divinisation de l'homme. Il s'ensuit que tout en dépassant les vieux « faux » antagonismes du « temporel » et du « spirituel », de « profane » et de « sacré », il est impérieux de repenser la théologie de la sécularisation, voire de l'Église, de passer donc du stade de systématisation théorique à celui de la praxis qui lève effectivement le voile sur le postulat de l'incompatibilité entre la foi chrétienne et le monde moderne sécularisé²⁰.

¹⁹ Cf. Yves CONGAR, « L'histoire comme "lieu théologique" », dans *Concilium* 57 (1970), 75-83.

²⁰ Une synthèse critique de cette « Théologie de la sécularisation » dont on attribue la paternité de systématisation à Friedrich Gogarten est disponible chez Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 139-172. Il nous faut renvoyer aussi aux débats passionnés sur la compréhension du phénomène de la sécularisation qu'essaie de présenter Augustin LÉONARD (dir.), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai, Casterman, 1970.

Chapitre premier

Une Église africaine dans son milieu

Introduction

Ce chapitre étudiera la vitalité de l'Église d'Afrique romaine dont la structure organisationnelle et les formes de ministères demeurent les figures paradigmatiques. On s'apercevra dès lors que deuxième en importance et en privilège en Occident, après l'Église de Rome¹ bien sûr, l'Église d'Afrique possède une structure organisationnelle et une histoire autant proches que distinctes et originales de celles de Rome. Mais avant d'y arriver, un petit regard sur le contexte historique et économique de l'Afrique pourrait peut-être nous donner la clé de compréhension de la vie de l'Église qui y avait élu domicile, car selon l'opinion d'un spécialiste de l'Afrique, « connaître la place occupée par l'Afrique dans l'Empire aide à comprendre comment l'Église s'est organisée »².

L'originalité de l'Afrique paraît circonscrite dans la préservation de son identité culturelle en symbiose avec l'altérité romaine. G. Charles-Picard l'exprime peut-être mieux quand il écrit: « Il existe à l'époque impériale une culture africaine originale ; cette culture est latine et procède de modèles italiens qui n'ont jamais été reniés ; mais elle acquiert très vite une originalité qui se manifeste dans tous les domaines »³. Loin de nous la prétention d'explorer tous les contours de cette « culture africaine »; nous nous proposons d'en repérer seulement les éléments qui, estimons-nous, avaient

¹ Carthage, siège primatial de toute l'Église d'Afrique, « étant, après Rome, le siège de grande importance » en Occident (SC 500, p. 84).

² Victor SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage*, Paris-Tournai, Desclée, 1969, p. 5.

³ Gilbert CHARLES-PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, Études Augustiniennes, 1990, p. 294.

exercé une certaine influence sur quelques aspects de la vie de l'Église africaine, notamment sa structure organisationnelle et la formation de son patrimoine.

1.1. L'Afrique dans l'Empire romain

1.1.1. Le contexte historique

Africa, c'est ainsi que les auteurs anciens désignent le territoire *Transmarina*⁴, coiffé au Nord par la Méditerranée, borné à l'Ouest par l'Atlantique et à l'Est par la vallée du Nil et l'Égypte. Cette longue bande de terres arables de deux mille six cents kilomètres de long, s'étire d'Est en Ouest, limitée au Nord par la mer Méditerranée, à l'Ouest par l'océan Atlantique, à l'Est et au Sud par le désert de Sahara.

Cette région du monde méditerranéen sera plus tard appelée « Afrique romaine » pour plusieurs raisons. En 146 avant Jésus-Christ, Rome conquiert l'*Africa* et mit à sac sa capitale, Carthage, carrefour des civilisations des peuples Gétules, Maures, Libyens, Phéniciens, Juifs, etc. Ce fut alors le commencement d'un processus d'assimilation et d'occupation romaine, dit « romanisation »⁵, lequel connut son apogée sous la dynastie des Sévères (193-235). En effet, Septime Sévère, un africain

⁴ Les territoires séparés de Rome par la mer Méditerranée ou situés sur l'autre rive de la Méditerranée, comprenant l'Afrique, la Sardaigne et la Sicile (Cf. TACITE, *Histoires*, Livre I, chap. LXXVI, 6-8 dans *Œuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal, Paris, Gallimard, 1990, p. 109-369).

⁵ Ce concept traîne une certaine ambiguïté, en ce sens qu'il traduit à la fois un processus et son résultat. J.K. Coyle, à la suite de François Decret, de M. Benabou et de bien des historiens, fait justement remarquer que les notions de « romanité » et de « romanisation » sont en elles-mêmes problématiques. "Though the notions of romanitas and 'romanization' are themselves problematic, it is clear that there was no systematic imperial policy of assimilation, even though, of course, some assimilation was bound to occur." (COYLE, *The Self-identity*", p. 61-73 [p.61-62]). Nous l'entendons ici dans le sens de transfert de civilisation, c'est-à-dire des institutions, de la religion et de la langue, disons mieux, de la culture des Romains aux peuples indigènes sous leur occupation, comme le comprend Marcel BENABOU, « Résistance et Romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire », dans D.M. PIPPIDI, (dir.), *Assimilation et résistance à la culture greco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques - Madrid, septembre 1974*- Paris, « Les Belles Lettres », 1976, p. 369 sq.).

originaires de Leptis⁶ Magna (Tripolitaine), en fut la cheville ouvrière ; mais son fils, Caracalla, en fit le couronnement en Afrique avec l'octroi de la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'empire, en 232.

Il faut cependant noter que ce processus de remplacement systématique des us et coutumes aborigènes par la culture romaine⁷ ne fut pas un succès dans tous les domaines et dans tous les territoires conquis. Ici et là, dans les campagnes africaines et même dans des villes, parmi les intellectuels « romanisés », la survivance des pratiques traditionnelles était monnaie courante afin de préserver l'*Africanitas*, l'identité africaine. Signalons, par exemple, le mariage entre cousins⁸, la conjuration du mal ou de la maladie par des formules magiques⁹, la manière de s'habiller, la transposition des noms ou prénoms romains à des noms africains¹⁰, le maintien du gentilice ou des noms typiquement africains dans la liturgie¹¹, la persistance des cultes aux divinités carthaginoises, en l'occurrence le culte de Baal-Hammon et celui de Tanit-Pen-Ba'al dans la religion africaine par excellence, celle de Saturne¹², etc.

⁶ S'écrit aussi Lepcis Magna chez plusieurs auteurs, comme Cl. LEPELLEY et S. LANCEL, « Africa », dans *Augustinus-Lexikon*, col. 185.

⁷ Le latin, par exemple, était imposé dans les tribunaux, les curies, les légions, dans la littérature et l'enseignement. L'étudiant africain devait suivre le même *cursus studiorum* que son collègue romain : montrer sa maîtrise du latin, « langue nationale » de l'Empire tant aux niveaux primaire, secondaire que supérieur ou universitaire (cf. Henri-Irénée MAROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome II : Le monde romain*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, p. 63-96). Il n'y a pas, par ailleurs, d'évidence que la liturgie se célébrait dans des langues autres que le latin.

⁸ Pratique très répandue aussi bien en Afrique que dans le reste de l'Empire, contre laquelle saint Augustin s'était opposé (Cf. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XV, 16 ; Texte traduit par G. COMBÈS, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 105-111).

⁹ Cf. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, Livre II, XX, 30-31 ; XXI, 32 ; Texte critique, introduction et traduction de Madeleine Moreau, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 183-189.

¹⁰ Comme Quodvultdeus, Adeodatus, Monna, etc.

¹¹ C'est avec fierté que Augustin, par exemple, reprend certains noms typiquement africains (Miggin, Sanam, Namphamo, Lucitas) parmi les martyrs, en dépit de railleries du grammairien païen Maximus de Madaure (cf. *Epistula* 16, 2). Il lui écrira à ce propos : « Neque enim usque adeo te ipsum obliuisci potuisses, ut homo afer scribens Afris, cum simus utriusque in Africa constiti, punica nomina exagitanda existimares » (*Epistula*. 17, 2 ; CSEL 34.1.39-44).

¹² S. GSELL affirme plutôt que la romanisation s'était faite sans heurt (voir son ouvrage *Histoire ancienne*, t. VII, p. 110). Une opinion difficilement soutenable de nos jours quand on considère les récentes recherches historiques, notamment *Les nouvelles Lettres de Saint Augustin* découvertes par

Du point de vue politique et administratif, l'Afrique est un diocèse de l'Empire, administré par un vicaire de l'empereur romain qui siège à Carthage. La réforme de Dioclétien porte à six le nombre de ses provinces : la Tripolitaine, la Byzacène, la Proconsulaire, la Maurétanie Césarienne, la Maurétanie Sitifienne et la Numidie. Le territoire correspondrait au Maghreb arabe actuel¹³, c'est-à-dire la Libye (Tripolitaine), l'Algérie et la partie sud du Maroc (Maurétanie Césarienne et Maurétanie Sitifienne)¹⁴, la Tunisie (Byzacène et Proconsulaire) et l'Algérie (Numidie)¹⁵.

1.1.2. Une mosaïque culturelle organisée autour d'une identité

Plusieurs peuples occupaient ces différentes contrées africaines et formaient des entités culturelles fort disparates. Ils habitaient soit la campagne, soit la ville, à en croire les témoignages des auteurs anciens, en l'occurrence Pline l'Ancien, Salluste et Tacite, et ceux de certains historiens modernes. Ce fut d'abord les peuples nomades dont les Gétules, les Maures, les Libyens et les Numides¹⁶, auxquels s'étaient joints, sous les vagues de l'expansion commerciale et « coloniale » romaine, les Juifs,

Johannes DIVJAK en et l'intéressante étude sur cette question de résistance africaine en matière religieuse face aux croyances religieuses des Romains faite par M. LE GLAY, *Saturne africain*, Tome I : *Histoire*, Paris, de Boccard, 1966.

¹³ Voir carte, Annexe 1. Nous nous référons ici à l'article de Claude LEPELLEY et Serge LANCEL, « Africa », dans Cornelius MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, Vol. 1, Fribourg, Schwabe & Co. AG, Basel, 1986-1994, col., 180-221, et à Alfred BAUDRILLART (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome 1, Paris, Letouzey et Ane, 1912, col.705.

¹⁴ Selon les historiens, en l'occurrence LANCEL et LEPELLEY, « Africa », dans *Augustinus-Lexikon*, p. 181 et 186, ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique*, p. 57, une troisième Maurétanie, la Tingitane (la partie nord du Maroc) était administrativement rattachée à la péninsule Ibérique (Espagne).

¹⁵ Pour de plus amples détails sur le contexte historique et géographique de l'Afrique romaine, nous renvoyons à ces quelques ouvrages et articles de référence : Auguste AUDOLLENT, *Carthage romaine : 146 avant Jésus-Christ, 698 après Jésus-Christ*, Paris, A. Fontemoing, 1901 ; Yves MODERAN, « Gildon, les Maures et l'Afrique », dans *MEFR* 101 (1989), p. 821-872 ; Dominique ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Karthala, 2001 ; Claude LEPELLEY, *Antiquités africaines* 1, Paris, 1967 ; Cl. LEPELLEY & S. LANCEL, « Africa », dans Cornelius MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, col. 180-220 ; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, col. 705-822.

¹⁶ Cf. SALLUSTE, *La guerre de Jugurtha*, XVIII ; XIX. Après la destruction de Carthage, Rome fit du royaume des Berbères son État vassal. Jugurtha, roi des Berbères, mena, vers 118 avant Jésus-Christ, une guerre contre cette occupation et cette domination de Rome.

Phéniciens et Romains¹⁷. Ces premiers occupants, les autochtones, sont décrits comme des peuplades habitant les campagnes ou des « Barbares »¹⁸ des steppes n'ayant « ni coutumes, ni lois, nulle espèce de gouvernement »¹⁹. Dans la même veine, Tacite mentionne parmi ces indigènes des campagnes, qu'il appelle aussi « Barbares », les Garamantes et les Musulames²⁰. Des recherches archéologiques et historiques faites vers les années cinquante mentionnent, parmi les Gétules, la présence des Noirs²¹. Barbares, devenus par euphémisme « Berbères²² », tous ces peuples vivaient dans un clivage marqué entre les citoyens des villes et ceux des campagnes.

La réalité de ces « deux Afrique » de cités et de villages transparait dans la littérature chrétienne africaine sous forme de lutte contre l'exploitation des campagnes par les villes, les injustices sociales des riches à l'égard des pauvres. Augustin d'Hippone, par exemple, ne ménageait aucun effort pour dénoncer le grand contraste qui catalysait la tension sociale entre nantis et démunis. Dans une lettre adressée à Romulus, un grand propriétaire foncier de la région, Augustin invitait ce dernier à ne plus exercer et multiplier des exactions sur les colons de son domaine qui parvenaient à peine à payer leurs redevances. Car, pour l'évêque d'Hippone, continuer à agir ainsi reviendrait à condamner ces colons à la misère²³. Encore plus incisif, Augustin montre combien grande était la désolation des pauvres devant les propriétaires de grands domaines : « les pauvres qui regardent et murmurent, gémissent, vantent et jalouent,

¹⁷ Cf. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, V, 29-30.

¹⁸ Pour l'évolution sémantique du mot, voir Peter BROWN, *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Seuil, 1997, p. 20-25.

¹⁹ SALLUSTE, *Guerre de Jugurtha*, XVIII.

²⁰ Cf. TACITE, *Histoires*, Livre IV, chap., L, 7-8 ; ID, *Annales*, Livres IV, chap., LI, 1.

²¹ Cf. CHARLES-PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, Plon, 1954, p. 1.

²² Le nom « Berbères » serait « la déformation du latin *Barbari* appliqué par les Romains aux indigènes non romanisés à la fin de l'Empire » (G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique*, p. 2).

²³ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 247 ; C.S.E.L., 57, p. 585-589.

désirent égaler et se désolent de leur infériorité ; ceux-là [les riches] seuls vivent »²⁴. Le contraste entre riches et pauvres se laisse lire aussi, à quelques nuances près, au niveau de l'éducation, dans les modes de vie, les us et coutumes, les croyances et pratiques, aussi distincts. En effet, dans les villes, le latin était le véhicule de la civilisation romaine à travers la formation classique et universitaire, le droit, les divertissements culturels : spectacles et théâtres, etc., pendant que la population des campagnes demeurait fidèle aux traditions ancestrales, notamment l'usage de la langue libyque ou des dialectes berbères, les sacrifices et libations aux morts dans des cimetières, la célébration de mariage entre cousins, etc.

Certains historiens modernes comprennent cette identité culturelle comme un argument de forte affirmation de l'africanité et, partant, la qualifient, selon l'expression élégante de Claude Lepelley, de signe évident de « fragilité de la romanisation du pays, de son caractère de vernis superficiel »²⁵. Christian Courtois le faisait remarquer une vingtaine d'années avant Lepelley, à savoir que l'Empire n'aurait fait qu' « éblouir les hommes de son incomparable illusion »²⁶. Mais, plus qu'une illusion, la hiérarchisation de la société était une réalité vécue dans l'empire avec, peut-être, un cachet particulier pour chaque région.

En Afrique, comme dans le reste de l'Empire, la société était divisée en fonction d'un système de classes. Les classes supérieures, d'une part, constituées des *honestiores* et, d'autre part les *humiles*, les pauvres, formant les classes inférieures. Entre les deux, la classe moyenne, pourrait-on dire, les curiales dont les

²⁴ Et maxime hoc diuites audire debent. Audite, diuites, qui aurum et argentum habetis, et tamen cupiditate ardetis : quos quando pauperes intuentur, murmurant, gemunt, laudant et inuident, aequari optant et impares se dolent (AUGUSTIN, *Sermo*, 345, 1 ; PL 39, 1517-1522).

²⁵ LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine*, p. 12.

²⁶ COURTOIS, *Les vandales de l'Afrique*, p. 369.

membres étaient aussi bien les grands propriétaires dont le style de vie était proche de celui des sénateurs que les gens aux ressources médiocres comme la famille d'Augustin. Dans cette structure organisationnelle de forme pyramidale que coiffaient les sénateurs, les critères d'ascension sociale étaient soit l'appartenance à une famille d'honneurs, soit la richesse, soit encore le nombre des propriétés possédées. Mais le cas du cultivateur de Mactar, qui n'était pas de toute évidence un phénomène isolé²⁷, est très suggestif à ce sujet. On ne peut pas s'empêcher de supposer que le paysan africain n'était pas le misérable de l'Empire ; il savait assurer « la base nécessaire pour pouvoir vivre de ses rentes » étant donné que la richesse était « assez heureusement répartie dans la province [d'Afrique], mieux en tout cas, qu'en Italie, et dans la plus grande partie de l'Empire : pas d'opulence démesurée et une masse assez considérable de gens vivant dans une certaine aisance »²⁸.

Tant cela paraît vrai, il nous faut cependant faire observer avec G. Charles-Picard que c'était les élites, représentant la minorité très visible, qui jouissaient de cette aisance de vie pendant que la majorité de la population côtoyait la misère et la pauvreté au quotidien. La pyramide sociale et de revenu annuel de vie ci-dessous²⁹ nous laisse percevoir d'un trait les différences remarquables de niveau de vie entre, d'une part, les catégories sociales des populations africaines elles-mêmes, et d'autre part, entre les habitants d'Afrique et ceux du reste de l'Empire. En effet, les pauvres qui couvraient les trois quarts de la population active, constituaient la base de la

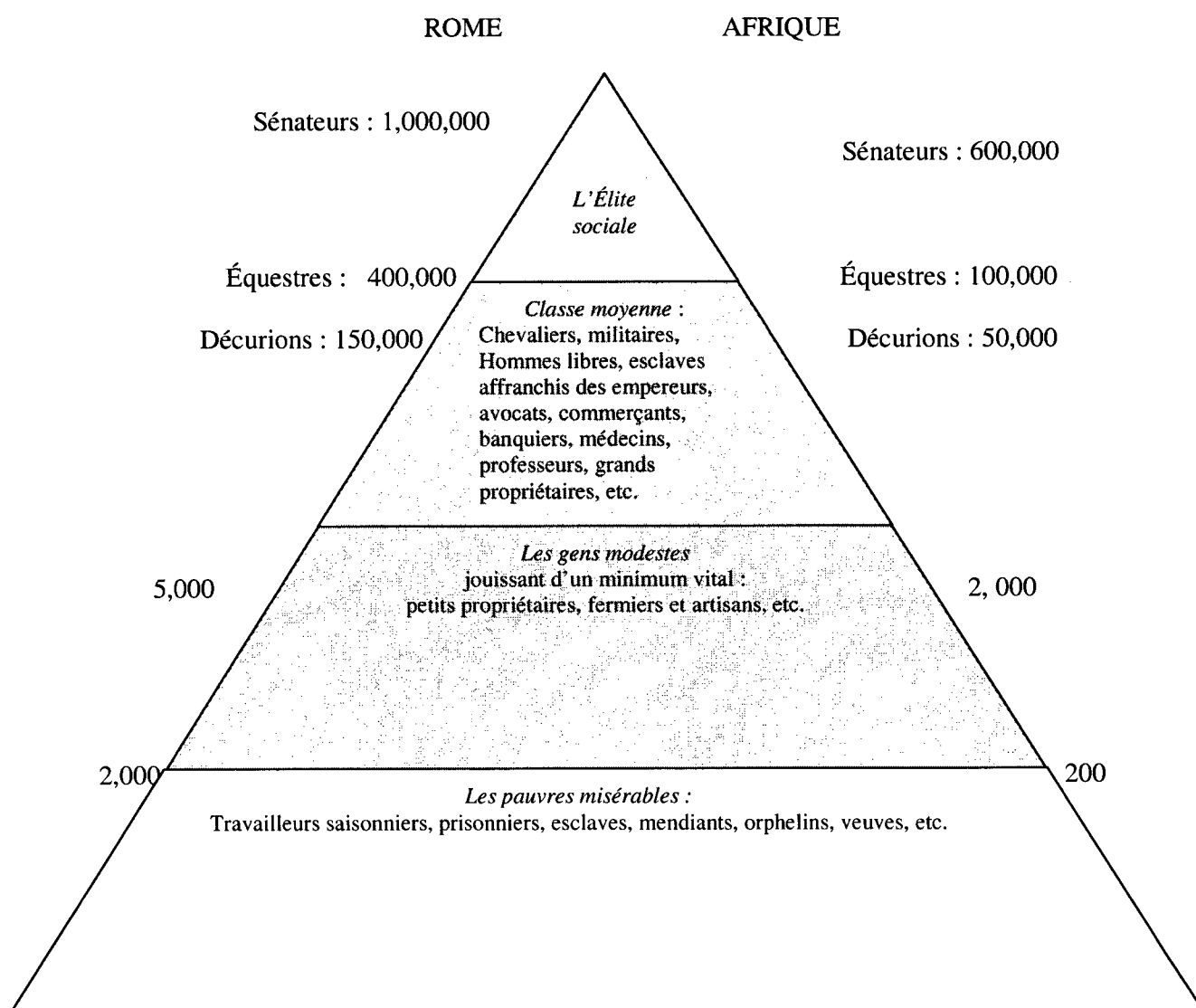
²⁷ On peut aussi signaler les cas de Pinarius Mustulus, de la même ville de Mactar, d'Apulée ou encore de Pudentilla, son épouse (cf. G. Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 115).

²⁸ CHARLES-PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 113.

²⁹ Cf. *Infra*, p. 22. Cette pyramide est la résultante de la confrontation des données de CHARLES-PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 110-151 avec celles de E. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement. A social History of its First Century*, Minneapolis : Fortress Press, 1999, p. 53-136.

pyramide et se situaient dans la tranche des revenus annuels oscillant entre 200 et 5,000 sesterces (en Afrique), 1,200 à 20,000 (à Rome) ; tandis que les riches, en dépit de leurs faibles effectifs, en occupaient le sommet. Le revenu annuel de ces derniers pouvaient être estimés de l'ordre de 50,000 à 600,000 en Afrique ou de 150,000 à 1,000,000 sesterces à Rome.

Pyramide sociale et revenu annuel comparé



Deux petites remarques sur cette pyramide sociale méritent d'être soulignées. 1- Les décurions qui ferment la marche de l'élite sociale, constituaient une classe hétéroclite des professions diverses. Le fait que l'empereur n'y figure pas n'est pas aléatoire : il était l'aigle qui planait au-dessus de la mêlée, le « dieu » auquel le reste du commun des mortels rendait un culte. Son mode de vie, ses revenus ne devaient pas être dévoilés sous peine de lèse-majesté. 2- La vie communautaire et la solidarité des riches qui ouvraient leurs maisons aux pauvres et leur offraient du travail sont deux facteurs qui semblent avoir beaucoup joué pour atténuer tant soit peu la misère des pauvres de la province de l'Afrique et soigner ainsi l'image de cette dernière vis-à-vis de Rome. C'est l'un des éléments de la société distincte qu'était l'Afrique dans le monde romain. Charles-Picard argumente bien à ce propos :

La différence de situation entre la métropole et l'Afrique s'explique donc tout naturellement : ici d'énormes fortunes et une main-d'œuvre rare ; là au contraire, une répartition relativement égale de la richesse et une ascension démographique qui jetait des masses de travailleurs libres sur le marché³⁰.

Notons, enfin, que cette perception de gestion des richesses au niveau de la société civile africaine aura une influence quant à leur production. L'Église s'en servira, du moins indirectement.

1.1.3. Les potentialités économiques

D'après certaines études archéologiques et historiques récentes³¹, l'Afrique avait joué un rôle d'importance capitale dans l'empire romain, surtout dans le domaine économique. De fait, le pays d'Augustin avait connu une période de plus grande

³⁰ Cf. CHARLES-PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 134.

³¹ Lire à ce sujet : Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie – Algérie – Maroc. Des origines à la conquête arabe (647 ap. J.C.)*, Paris, Payot, 1964, p. 148 ; Michel Ivanovic ROSTOVTSEFF, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain* (traduit de l'anglais par Odile Demange), Paris, Robert Laffont, 1988, p. 263 ; A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979, p. 117-145 ; 265-294, [p.118] ; Paul CORBIER & Marc GRIESCHEIMER, *L'Afrique romaine 146 av.J.-C. – 439 ap.J.-C.*, Paris, Ellipses, 2005, p. 341. Nous y reviendrons avec moult détails quand nous traiterons de l'agriculture.

prospérité économique, qui continua probablement vers le milieu du quatrième siècle de notre ère³². Une prospérité assise essentiellement, sans doute, sur la production agricole qui assurait le ravitaillement d'une Italie devenue parasitaire et qui poussait à l'exploitation maximale du sol. D'aucuns n'hésitent d'ailleurs pas d'appeler cette province « le grenier de l'empire ».

Nous n'avons évidemment pas la prétention de traiter de toute l'activité économique de l'Afrique latine en soi³³ ; nous cherchons plutôt à en analyser les incidences sur la vie et les structures organisationnelles des Églises africaines. Autrement dit, ce bref aperçu de l'économie africaine nous servira de grille de lecture pour l'acquisition et l'administration des biens des Églises d'Afrique. C'est sur le domaine de l'agriculture, du commerce et de l'industrie que se portera essentiellement notre attention, étant données les nombreuses allusions qu'y font les institutions et écrivains ecclésiastiques africains.

1.1.3.1. Le « grenier » de l'Empire

La production agricole et la propriété foncière constituaient les poumons de l'économie de l'Afrique romaine et en demeurent le pivot incontestable³⁴. Sans doute, parce que « les principaux revenus de l'État étaient constitués par les impôts qui

³² Plus d'un spécialiste de la région attestent cet essor économique, à l'instar de Claude BRIAND-PONSART et Christophe HUGONOT, « L'économie africaine », dans *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine 146 av. J.-C. – 533 ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 177- 233 ; Claude LEPALLEY, « Peuplement et richesses de l'Afrique romaine tardive », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin (IV^e-VII^e siècle). Réalités byzantines*, Paris, 1989, p. 17-31 ; Jean-Paul BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958, p. 13.

³³ Plusieurs études y ont déjà été consacrées comme, par exemples, ROSTOVTSEFF, *Histoire économique et sociale*, p. 228-245 ; A. BOUGAROL-MUSSO, « Recherches économiques sur l'Afrique romaine », dans *Revue Africaine*, 75(1934), p. 354-414 ; 491-520 ; Richard DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire. Quantitative studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 63-119 ; R.M. HAYWOOD, « Roman Africa », in Tenny FRANK (éd.), *An Economy Survey of Ancient Rome*, New Jersey, Paterson, 1959, p. 1-120.

³⁴ Cf. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, p. 148 ; ROSTOVTSEFF, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, p. 436 ; Stéphane GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Tome VII : La République romaine et les lois indigènes* (réédition), Otto Zeller, 1972, p. 74-98.

frappaient les terres cultivées et les têtes des paysans »³⁵. Un coup d'œil sur les recherches historiques et littéraires, la législation romaine, les documents archéologiques et épigraphiques nous en donnera une certaine idée.

Dans ses *Annales*, Tacite témoigne que l'Afrique représente la contrée la plus riche en grain de l'Empire, qui en assurait l'approvisionnement à l'Italie :

Il y eut disette de grain et, pour résultat, une famine, que l'on ressentit comme un signe envoyé par les dieux. [...]. Mais, par Hercule, autrefois l'Italie envoyait du ravitaillement aux légions dans des provinces lointaines, et encore maintenant elle ne souffre pas de stérilité, mais nous recourons de préférence à l'Afrique et à l'Égypte³⁶.

L'importance du ravitaillement par l'Afrique est par ailleurs attestée par Tacite à l'occasion des guerres civiles qui avaient secoué l'Empire et l'Italie jusqu'à l'accession au pouvoir de Vespasien. Ce dernier réussit, en effet, à maîtriser l'insurrection d'Anicetus en attaquant « par terre et par mer l'Afrique, qui se trouve du même côté de la Méditerranée que l'Égypte, de manière, en fermant toute possibilité de ravitaillement, à provoquer chez l'ennemi disette et discorde »³⁷.

Rappelons aussi l'émerveillement de Pline³⁸ ou de Virgile³⁹ devant la fertilité du sol africain pour la culture des céréales, du blé et de l'olivier ou encore le credo de

³⁵ André PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, P.U.F., 1972, p. 306 ; Claude LEPELLEY, « La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone », dans FUX, *Augustinus Afer*, p. 95-107 ; [p. 98].

³⁶ Tacite, *Annales*, Livre XII, chap. 43, 1 et 2, dans *Œuvres complètes de Tacite*, Textes traduits, présentés et annotés par Pierre GRIMAL, Paris, Gallimard, 1990, p. 658. Notons que plusieurs années avant Tacite (78-112 ap. J.C.), Horace (65-8 av. J.C.) parlait déjà de l'importance du grain africain dans le Bas-Empire. Voir Horace, *Odes et Épodes*, Livre I, chap. 1, 10 (Texte établi et traduit par F. Villeneuve, Paris, « Les Belles Lettres », 1964, p.).

³⁷ Tacite, *Histoires*, Livre III, chap. XLVIII, 4, dans *Œuvres complètes*, p.260. Voir aussi *Ibid.*, Livre I, chap. LXXIII, 1 et 2.

³⁸ Il parle de la Byzacène comme « regio fertilitatis eximiae, cum centesima frugae agricolis fenus reddente terra » (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre V, chap.III, § 24 ; Texte établi, traduit et commenté par Jehan Desanges, Paris, Éd. « Les Belles Lettres », 1980, p. 56 et 57).

³⁹ Devant la fascination du sol africain qui fait pousser l'olivier sans demander des soins particuliers, il s'écrie : « Contra non ulla est oleis cultura ; neque illae Procuruam exspectant falcem rastroke tenaces, Cum semel haeserunt arvis aurasque tulerunt. Ipsa satis tellus, cum dente recluditur unco, sufficit umorem et gravitas cum vomere fruges. Hoc pinguem et placitam Paci nutritor olivam » (VIRGILE, *Géorgiques*, II, 420 et 425 ; Cf. Raymond BILLIARD, *Les géorgiques de Virgile*, Paris, Éditions d'histoire et d'art, 1933, p. 105-106).

Salluste selon lequel l’Afrique est connue avant tout comme « *ager frugum fertilis* »⁴⁰, terre fertile en céréales, surtout. Des témoignages qui trouvent écho chez le célèbre agronome punique, Magon, dont *Le traité sur l’agriculture*⁴¹, par l’originalité de ses méthodes d’irrigation et de culture, montre à suffisance l’importance de l’agriculture dans la société africaine de l’antiquité tardive.

Des fouilles archéologiques on retiendra la vallée des Nemenchas, en Algérie, riche en eau, qui témoignerait de l’existence des plantations d’oliviers et d’une huilerie à côté d’une grande agglomération. On se croirait devant une agriculture on ne peut plus intensive et productive, vu les canaux d’irrigation creusés dans le rocher, les animaux de trait (vaches, chameaux, etc.) et la particularité des autres instruments mis à contribution, en l’occurrence les « massues » et la « *tudicule* »⁴². Par ailleurs, dans la région de Négrine, toujours en Algérie, on a découvert des épitaphes en langues libyques portant des invocations faites aux divinités, à caractère éventuellement agricole⁴³. La vocation agricole des terres africaines est encore bien perceptible à travers de nombreuses mosaïques gravées sur les pavements des domaines des riches propriétaires. Des tableaux qui représentaient entre autres les bâtiments de ferme, les scènes de labour ou de semailles, de vendange ou de récolte, de chasse, d’élevage, etc.

⁴⁰ SALLUSTE, *Jugurtha*, XVII (Texte traduit par Félix BROUILLARD, *Les auteurs latins. Salluste, Jugurtha ou guerre de Jugurtha*, Paris, Hachette et Cie, 1875, p. 63).

⁴¹ Le livre a été emporté à Rome et traduit sur ordre du Sénat pour servir de traité de référence aux grands propriétaires romains travaillant en Afrique. Il est malheureusement perdu et il n’en reste que quelques extraits ici ou là, à en croire HAYWOOD, « *Roman Africa* », in TENNY FRANK, *An Economic Survey*, p. 5.

⁴² Une sorte de pilon ou broyeur fait de bois et bronze qui servait à écraser les olives ; les « massues », instruments creux, en bronze, étaient pour le battage du blé. Nous signalons cette remarque des archéologues selon laquelle ces deux instruments agricoles ne sont nulle part ailleurs, dans l’Empire, que dans les fermes africaines. Voir les recherches de Jean-Pierre LAPORTE, « La tudicule, machine antique à écraser les olives », dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques (1975-1975). Fascicule B. Afrique du Nord*, Paris, 1978, p. 167-174.

⁴³ Cf. Philippe LEVEAU, « Une vallée agricole des Nemenchas dans l’antiquité romaine : l’oued Hallaïl entre Djeurf et Aïn Mdila », dans *Bulletin archéologique*, 1921, p. 103-121.

C'est le cas, pour ne citer que celles-ci, des mosaïques de Cherchel⁴⁴, du Seigneur Julius⁴⁵ et de Tabarka⁴⁶. Les inscriptions d'Henchir Mettich, d'Aïn el Djemala⁴⁷, de Souk el Khémis⁴⁸ et celle d'Aïn Ouassel⁴⁹, nous renseignent abondamment sur la redevance des colons et la législation de l'exploitation agricole de grands domaines des empereurs en Afrique. L'inscription d'Henchir Mettich⁵⁰, par exemple, définit en conformité avec la *lex Manciana* les droits et devoirs de différents protagonistes - du grand propriétaire au colon en passant par les *conductores* ou commissaires - d'un domaine agricole. Signalons enfin l'épithaphe en vers, dite du «moissonneur de Mactar» qui met encore plus en lumière l'importance de l'agriculture dans la société africaine. Un pauvre fermier de la ville de Mactar, à 160 km au sud-ouest de Carthage, raconte en effet que grâce à la richesse accumulée de l'exploitation de son champ, il

⁴⁴ Un tableau des travaux des champs, du début ou milieu du troisième siècle ap.J.C., reproduisant le labour d'une olivette et ses semailles, le déchaussage d'une treille et le sarclage de la vigne (Cf. Jean BERARD, « Une mosaïque inédite de Cherchel », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 1936, p. 113-143).

⁴⁵ La mosaïque a été découverte à Carthage, au IV^eme de notre ère. Elle représente un champ de blé dont les plants portent des épis. Une vaste maison d'habitation surplombe le champ, avec, à chaque côté, des scènes de départ pour la chasse (Cf. A. MERLIN, « La mosaïque du Seigneur Julius à Carthage », dans *Bulletin archéologique*, 1921).

⁴⁶ Un morceau de pavement trouvé en Tunisie, représentant une vigne (Cf. L. LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaine*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958, p. 80-89).

⁴⁷ Cf., C.I.L., VIII, 25943 ; Paul Frédéric GIRARD, *Textes de droit romain*, Paris, Rousseau & Cie, 1937, p. 879-881.

⁴⁸ Cf. C.I.L., VIII, 10570 ; HAYWOOD, "Roman Africa", in *op.cit.*, p.98.

⁴⁹ Cf. C.I.L., VIII, 26416 ; GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 881-883.

⁵⁰ Cette inscription qui date de 116/117 ap. J.C. était découverte en 1896 à Henchir Mettich, en Tunisie (cf. C.I.L., VIII, 25902) . Et depuis, elle aurait été l'objet de plusieurs études critiques qui l'avaient identifiée à « une lettre de procurateurs impériaux, réglant *ad exemplum legis Mancianae*, les rapports entre les fermiers principaux et les sous-fermiers, les colons, d'un domaine appelé de son nom complet la *villa Magna Variana sive Mappalia Siga*. » (P.Fr. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 875. Voir aussi Gilbert CHARLES-PICARD et Jean ROUGÉ, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'Empire romain 31 avant J.-C. – 225 après J.-C.*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1969, p. 211-215). Le destinataire de la lettre serait l'empereur Trajan. Une autre traduction française de cette lettre, suivie d'un appareil historique très élaboré, est faite par Paul CORBIER & Marc GRIESHEIMER, *L'Afrique romaine*, p. 343-346.

était parvenu à vivre dans l'aisance et à recevoir différents honneurs jusqu'à celui de censeur de la cité⁵¹.

La législation romaine n'est pas en reste. Outre la romanisation qui ne semble pas avoir été un simple processus d'assimilation des africains à la culture romaine, l'expropriation de leurs terres, sol et sous-sol, par l'État romain, montre à suffisance l'importance de la vocation agricole de l'Afrique. Déjà sous la République, des lois comme la *Lex Appuleia* et *lex Rubria*, faisaient des terres africaines *ager publicus populi romani*⁵², la propriété publique du peuple romain. L'État romain, qui en réalité disposait de ces terres, les assignait à l'aristocratie romaine et, là où il s'avérait nécessaire, aux aristocrates africains, avec l'imposition de taxes ou d'impôts dits *stipendium*. Cette politique qui remonte à la République a continué *mutatis mutandis* sous l'Empire. De la politique d'urbanisation des territoires nouvellement conquis, d'Auguste à la politique économique de Constantin, en passant par celle de Hadrien ou par la *Lex Manciana*⁵³, les terres africaines auraient connu plusieurs typologies de régime foncier, notamment 1° les *saltus impériaux*: terres qui appartenaient aux empereurs, formées d'anciens domaines de membres du sénat et de terres des tribus mises en réserve par les empereurs ; 2° les *saltus privati* : de vastes étendues de terres

⁵¹ L'étude comparée avec les autres monuments funéraires de Mactar, daterait cette célèbre épitaphe de 260-270. Cf. G. CHARLES-PICARD, « Le dossier de l'agriculture africaine », dans *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale*, p.212-227 [p. 225]. ID, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 114. Voir aussi STONE, « Culture and investment in the rural landscape : the North African *bonus Agricola*, dans *Antiquités Africaines*, 34 (1998), p. 103-119.

⁵² Aussi, Cicéron dénonce au sénat la maladresse de Rullus qui vendait les « possessions » du peuple romain, dont le riche et fertile territoire de Carthage et ses campagnes environnantes, acquises par ses prédécesseurs au prix de rudes conquêtes (Cf. CICERO, *De lege agraria*, I, 2,5 ; II, 19,51 ; Texte traduit by John Henry FREESE, *Cicero in twenty-eight volume*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, p. 329-497 [p. 370 ; 374 ; 424]).

⁵³ Cette loi, du nom de Curtilius Mancina, peut-être proconsul d'Afrique, régularisait les droits et devoirs tant des riches propriétaires que des sous-traitants en matière de propriétés publiques et privées (Cf. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord*, p. 119-126 ; CHARLES-PICARD, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale*, p. 216).

appartenant aux familles sénatoriales mais confisquées par les empereurs, qui en firent leurs domaines privés ; 3° des terres qui composaient le territoire d'une cité, qu'il s'agit d'une colonie, d'une municipalité ou d'une simple *civitas* dotée de droit quasi municipaux ; 4° des terres qui formaient le territoire d'une tribu (*gens*) et furent réparties et organisées par le gouvernement impérial ou qui ne furent pas mesurées parce que servant essentiellement de pâturages aux populations autochtones semi-nomades ; 5° des domaines miniers et forestiers appartenant aux empereurs et affermés en partie à des compagnies d'hommes d'affaires, en l'occurrence les *Socii Talenses*⁵⁴.

Ces terres étaient cultivées, pour la plupart, soit par des *colons*, c'est-à-dire des paysans affermés par les grands propriétaires romains⁵⁵, soit par des ouvriers

⁵⁴ La conquête des terres africaines serait-elle alors pour raison économique ? La question est âprement discutée entre chercheurs. R.M. Haywood, par exemple, tout en attestant la signature d'un traité commercial entre Rome et Carthage, privilégie la raison politique. Il s'appuie ainsi sur le témoignage de l'écrivain grec Polybius selon lequel Rome voulait briser, casser l'importance grandissante de Carthage qui constituait une menace à sa suprématie. Quant à M. I. Rostovtseff il n'y a pas l'ombre d'un doute, l'occupation de l'Afrique par Rome était pour des raisons économiques. En effet, selon cet historien, le développement de ressources naturelles africaines, en l'occurrence l'agriculture, avait suscité la jalousie des propriétaires fonciers romains et constitué « la raison majeure qui avait poussé Caton et ses partisans à détruire ces communautés florissantes ». Une opinion qui s'apparente à celle de Stegemann pour qui l'Afrique se prêtait mieux pour Rome à la province génératrice des ressources économiques et financières nécessaires tant pour l'achat des armes et le paiement des salaires de ses légionnaires que pour l'approvisionnement en blé des militaires et du reste de la population de Rome. Nous estimons, quant à nous, que la raison politique n'exclut pas le mobile économique. Au contraire, l'une appelle l'autre, en ce sens que pour maintenir sa suprématie « mondiale », Rome, dont les ressources économiques et financières s'étaient épuisées suite à ses conquêtes expansionnistes de nouveaux territoires et visées de construction des cités « modernes », ne pouvait pas ne pas tirer de ceux-ci des revenus dont elle avait besoin. Qui dit mieux, la guerre devait s'autofinancer et les victoires procurer des revenus aux conquérants ! L'Afrique, vu la richesse de son sol et le développement de son agriculture, ne devait que servir de terre nourricière à l'Italie. La discussion peut être élargie au niveau de la politique des empereurs romains pour toutes les nouvelles provinces conquises. Voir Jean ANDREAU, « L'Italie impériale et les provinces. Déséquilibre des échanges et flux monétaires », dans *L'Italie d'Auguste à Dioclétien* (ouvrage collectif), Rome, EFR, 1994, p. 175-203 ; ID, « Pompei et le ravitaillement en blé et autres produits de l'agriculture », dans *Le Ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut-Empire* (ouvrage collectif), Rome-Naples, EFR, 1994, p. 129-136 ; M.I. ROSTOVTSSEFF, « La politique économique et sociale des Flaviens et des Antonins », dans *Histoire économique et sociale*, p. 255-284.

⁵⁵ Le colon était cet homme « libre » qui, sous le Bas-Empire, avait perdu presque tous ses droits de citoyen pour vivre dans la condition de quasi-esclave. En effet, il pouvait posséder une propriété foncière personnelle ou être engagé dans une ferme. Une condition héréditaire qui lui interdisait de se séparer de sa ferme, de se marier sans autorisation de son maître, ou encore de se marier hors de sa classe, de devenir soldat (cf. FUSTEL DE COULANGES, « Condition des colons au point de vue du

saisonniers, dits *circoncilliones*⁵⁶. Les grands propriétaires recouraient parfois à la main d'œuvre bon marché des esclaves⁵⁷ pour mettre en valeur leurs vastes étendues de terre qui couvraient parfois cent cinquante mille hectares⁵⁸ et se prêtaient mieux aussi bien à la culture de céréales (blé, orge) qu'à la plantation d'arbres fruitiers (figuiers, oliviers, pommiers, etc.). Ils faisaient gérer ces énormes exploitations par des *conductores* (entrepreneurs ou administrateurs), ou encore les faisaient louer par des *villici* (chefs d'exploitation, intendants) moyennant une redevance en espèces ou en nature selon le contrat légalement établi, c'est-à-dire en conformité avec la *Lex Manciana*⁵⁹.

Selon toute vraisemblance, le blé aurait été la culture la plus florissante des fermes africaines et le produit de prédilection dans les échanges commerciaux entre les cités de l'Afrique et le reste de l'Empire, Rome et l'Italie en particulier. À cause de son blé, la province d'Afrique était la région d'intérêt stratégique à surveiller en temps

droit », dans *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, p. 98-117).

⁵⁶ La signification attribuée à ces personnages demeure difficile à trancher. D'aucuns comme A.G. Hamman et Stein, qui s'inspirent certainement de Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Tome IV, Paris, 1905, considèrent ces circoncillions comme des « barbares » qui usent de la violence physique pour revendiquer leurs droits. Charles Saumagne, quant à lui, récuse cette « image déformée et mutilée de la réalité » des circoncillions. De fait, pour lui, « Ces circoncillions, s'ils émergent de-ci de-là, dans le bref éclat d'un tumulte ou dans l'ouragan d'une grande révolte, tout le reste de temps et durant des milliers de mois, ce sont des sujets paisibles et, sinon fervents, du moins résignés de l'Empire. Et dans le sein de l'Empire, ils composent un ordo, une 'classe' cohérente par la qualité sociale de ses membres et honorée par le nom même qui les groupe et les identifie [...]. La loi antique nous donne la certitude que le législateur a placé à son rang de la hiérarchie civile et politique, sous le nom de circoncillions, une caste d'hommes exerçant, dans les cadres de la société africaine du IV^{ème} siècle, une profession définie et assumant une fonction économique importante » (Charles SAUMAGNE, « Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers ? Les circoncillions d'Afrique », dans *Annales d'histoire économique et sociale*. T. VI, 1934, p. 352).

⁵⁷ On peut voir, par exemple, au registre supérieur de la Mosaique du Seigneur Julius (voir supra, note 44, p. 25.), une femme assise, peut-être l'épouse du propriétaire de l'exploitation agricole, à qui des serviteurs apportent des produits de la ferme : canards, olives, agnelet ; et en bas du tableau, à droite, le Seigneur Julius lui-même qui accueille deux autres serviteurs. Il est fort probable que ces « serviteurs » soient des esclaves (cf CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 351 ; S. GSELL, « Les esclaves ruraux dans l'Afrique romaine », dans *Mélanges à Glots*, Tome I., p. 397-415).

⁵⁸ Cf. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord*, p. 118.

⁵⁹ Cf. CHARLES-PICARD et ROUGÉ, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale*, p. 216-217.

de conflit ou de guerre, au point où l'on pourrait dire que qui avait la main mise sur l'Afrique, s'assurait aussi de la victoire sur son ennemi. Septime Sévère, par exemple, dans la course au trône qui l'opposait à Niger, se dépêcha d'occuper la contrée afin de couper son rival l'approvisionnement⁶⁰ en grains et autres denrées. Par ailleurs, on connaît de la plume de Tacite la panique généralisée de la population romaine qui, pour le mauvais temps qui retint au port les bateaux de grains en provenance d'Afrique, croyait à une possible révolte de Piso, proconsul d'Afrique, contre le pouvoir impérial⁶¹.

Avec le blé, l'huile d'olive, en dépit de sa mauvaise qualité⁶², était la denrée très en demande pour la consommation domestique (cuisine, éclairage de maisons, soins corporels, etc.), dont l'excédent était destiné au commerce extérieur. L'olivier était planté, sans doute, dans toute l'Afrique, eu égard aux nombreuses mosaïques qui lui sont consacrées ; son huile constituait, certainement aussi, avec le blé et le vin, le noyau des produits de l'*annone* africaine⁶³.

La vigne était le thème de plusieurs représentations mosaïques⁶⁴. Ce qui laisse supposer que sa culture était aussi l'une de plus répandues en Afrique. En effet, à en

⁶⁰ Cf. *La vie des Sévères*, 8.

⁶¹ Cf. Tacite, *Histoires*, Livre IV, § 38, dans GRIMAL, *Oeuvres complètes de Tacite*, p. 314.

⁶² À en croire Juvénal : « Toi, le chou blafard qu'on t'apporte, pauvre homme, que l'huile de lampe : c'est que l'huile que l'on met dans vos saucières est celle qu'amènent les descendants de Micipsa dans leur barques en roseaux à la proue aiguë. Comme Boccar s'en sert, personne à Rome ne veut se baigner en même temps que lui, et elle immunise contre la morsure des serpents. » (JUVENAL, *Satires.*, V, 86-91, cité par Paul Corbier, op.cit., p. 341).

⁶³ L'*annone* se comprenait comme le service de ravitaillement officiel en blé de la ville de Rome, qui se faisait soit par des ventes à bas prix, soit par distribution gratuite aux citoyens romains (cf. Tacite, *Histoires*, IV, 38 ; ID, *Annales*, XV, 72 ; Textes traduits par GRIMAL, *Oeuvres complètes de Tacite.*, p. 1012 ; GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique romaine*, Tome VII, p.102). Nous estimons qu'il convient d'étendre ce service de l'*annone* à toutes les denrées alimentaires africaines destinées au ravitaillement de la population romaine, en l'occurrence l'huile d'olive, la viande de porc, etc. (cf. R. CAGNAT, « L'*annone* d'Afrique », dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Vol. 40 (1916), p. 247-267).

⁶⁴ Cf. MERLIN, « La mosaïque du seigneur Julius à Carthage », dans *Bulletin archéologique*, 1921, p. 26.

croire G. Picard, cette culture de la vigne développée vers la fin du II^{ème} siècle de notre ère, serait pratiquée en Afrique dès la colonisation :

Le principal mérite des colons carthaginois fut d'introduire en Afrique les cultures pratiquées dans les pays plus anciennement civilisés de la Méditerranée [...]. Mais l'effort principal porta sur la culture de la vigne que les Tyriens furent sans doute les premiers à pratiquer en Afrique⁶⁵.

Cette vigne africaine produisait certainement plusieurs variétés de raisin selon les régions de culture, entre autres la vigne de Maurétanie dont Pline dit qu'elle donnait des grappes de raisin avec lesquelles on fabriquait un excellent vin important pour la commercialisation⁶⁶ ; ou encore celle de Numidie, dite « *Numisiana* », qui servait à la production de vin aussi commercialisable⁶⁷.

Des fruits et légumineuses comme les poires, les pommes, les fèves, les grenades, les figues⁶⁸, les dattes, les oignons, etc., enrichissaient la gamme de produits que l'Afrique exportait vers Rome et le reste de l'Empire. Les figues africaines étaient certainement réputées d'importance gastronomique au point où Pline l'Ancien disait qu'elles remplaçaient aussi bien le pain que la viande pour les pauvres du pays⁶⁹.

Quelques remarques s'imposent donc sur l'agriculture avant de passer à d'autres aspects de l'économie de l'Afrique. La production agricole était le poumon économique du pays. Elle avait deux phases : la consommation locale et l'exportation commerciale de ses produits vers Rome. De fait, après examen de diverses sources littéraires, historiques, archéologiques et épigraphiques, nous sommes d'avis de considérer avec P. Corbier - mis à part son enthousiasme trop affiché - que l'économie

⁶⁵ Gilbert CHARLES-PICARD, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal (III^{ème} siècle av. J.-C.)*, Paris, Hachette, 1958, p. 89.

⁶⁶ Cf. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XIV, 15-16.

⁶⁷ L. LESCHI, « La vigne et le vin dans l'Afrique ancienne », dans *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaine*, p. 80-89; R. BILLIARD, *La vigne dans l'Antiquité*, p.310.

⁶⁸ Cf. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XIX, 173 ; XIII, 26 ; 111-112 ; XV, 47 ; 55 ; *Horace, Epodes*, 2, 53).

⁶⁹ « Panis simul et obsonii vicem siccatae implent » (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XV, 82).

agricole africaine qui était stimulée par les empereurs pour les besoins de subsistance des Romains, faisait aussi vivre les populations de l'Afrique et qu'elle avait fortement contribué, sans aucun doute, au développement des villes et à l'équilibre social de la contrée.

Orientée vers la production primordiale des denrées dont le marché romain a besoin, céréales, oléiculture et viticulture, l'économie agricole africaine était prospère. L'exportation de ses produits va faire de la capitale de l'*Africa*, Carthage, à la fois une très grande ville et le principal port de l'occident méditerranéen ; cette prospérité est rendue possible par l'incitation des empereurs à produire et commercialiser les produits de masse dont Rome a besoin. Elle fait vivre la très grande majorité de la population et permet même des ascensions sociales où des parvenus s'intègrent au sein des couches dirigeantes urbaines. Grands propriétaires, petits et moyens *possessores*, colons, tous peuvent vivre correctement même si les bénéfices étaient inégalement répartis⁷⁰.

À y regarder de plus près, nous pouvons affirmer, sans forcer la note, qu'une telle opinion est à la tangente de l'économie strictement de subsistance, de l'« *household* » des anciennes sociétés méditerranéennes que décrit E.W. Stegemann⁷¹, ou encore de conclusions généralisantes d'un Rostovtseff pour qui, « Par rapport à la Gaule, la vie commerciale de l'Espagne, de l'Afrique et de la Bretagne ne connut pas un grand développement. Les produits de ces pays n'avaient guère de débouchés, et leur commerce, à l'exception des exportations vers Rome et l'Italie, était essentiellement un commerce intérieur de produits locaux »⁷². De fait, en ce qui concerne au moins l'Afrique, ces thèses doivent être nuancées, pour ne pas dire contestées. Car, s'il est vrai que dans le domaine de l'industrie ou des mines l'Afrique n'a pas brillé dans les échanges commerciaux avec l'Italie et le reste de l'Empire, comme nous le verrons sous peu, ce pays a joué un rôle de premier plan dans le

⁷⁰ CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 356.

⁷¹ « Cities were usually oriented toward consumption, not production [...] The great majority of the population worked in agriculture and existed on a low subsistence level. Their production was oriented toward what they consumed and as a rule permitted no surplus >>. (Ekkehard W. STEGEMANN and Wolfgang STEGEMANN, *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 20).

⁷² ROSTOVITSEFF, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, p. 133.

secteur agricole. Par ailleurs, il convient de faire remarquer que la vision modernisante d'une économie de marché axée sur l'industrie et les ressources minières que Rostovtseff voudrait attribuer au monde romain antique demeure, à notre opinion, presque étrangère à ce dernier ; c'était plutôt l'agriculture qui était le fer de lance du commerce et constituait la base de sa vie économique.

1.1.3.2. Les ressources minières

Les différentes sources que nous avons interrogées jusqu'ici sur l'économie sont presque toutes muettes quant à ce qui concerne l'exploitation minière en Afrique. De fait, à part les «vieilles exploitations minières »⁷³ ou les vagues allusions des « *montes metalli* »⁷⁴ de Cyprien ou encore celles de Tertullien aux chrétiens condamnés dans les mines⁷⁵, il est assez étonnant de constater que Pline l'Ancien qui parle avec moult détails de mines dans toutes les provinces de l'Empire n'en mentionne aucune en Afrique romaine. Serait-ce, comme le pense Picard, le fait que la production agricole, en l'occurrence l'oléiculture et la viticulture, aurait attiré vers elle toute l'attention et occulté ainsi l'importance des mines en Afrique⁷⁶ ? La thèse peut être soutenable vu l'importance toujours grandissante du ravitaillement et des distributions de blé dans la ville de Rome que consacra l'empereur Auguste par la

⁷³ Cf. S. GSELL, « Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord », dans *Hespéris* 8 (1928), p. 1-22. Ces exploitations sont signalées dans l'ancienne Carthage punique et récupérées plus tard par les arabes après avoir chassé les Romains de l'Afrique.

⁷⁴ Cf. CYPRIEN, *Epistula* 77, III. 1 (CCL III C, p.620). Il est vraiment difficile de connaître le contenu exact de ces « montagnes de minerais » dont parlent les « admirateurs » de Cyprien. Serait-ce une simple figure de style ou une réalité ? Nous pensons qu'il y a une forte probabilité que ce soit une carrière de mines, comme le suggère Clarke dans la note 9 de son commentaire de la Lettre 77 adressée à Cyprien : « *montes metalli in planum deduxisti*. By itself this clause might suggest opencut quarrying, e.g. for Numidian marble, were it not for the insistence here on the darkness and smoke » (*Letters of St. Cyprian of Carthage translated and annotated by G.W. CLARKE, vol. IV, New York/ Newman Press, c 1984-1989, p. 290*). Nous signalons que nous nous servons de commentaires de cette édition plus récente et critique des écrits des Pères africains, les Correspondances de Cyprien de Carthage, surtout.

⁷⁵ Cf. « *In metalla damnatur...* », dans *Apologeticum*, XII, 5 (CCL I, p. 110).

⁷⁶ Cf. CHARLES-PICARD, *La civilisation*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1990, p. 75.

création de « la préfecture de l'annone⁷⁷ ». Une autre explication de ce silence sur les métaux précieux africains me paraît être leur faible productivité par rapport aux grands gisements inépuisables de cuivre, d'étain, de fer, d'or, etc., que la Gaule, la Bretagne et la Sardaigne fournissaient à Rome⁷⁸.

Le même doute ne semble plus peser sur les carrières de marbre disséminées ici et là, dans les montagnes africaines. Des documents archéologiques et épigraphiques révèlent entre autres l'*officina Agrippae* à Simitthus, dont on extrayait du marbre jaune fort utilisé pour la décoration des temples, forum et basiliques⁷⁹ ; les carrières de Missua, Thub, Thapsus, Hippo Regius⁸⁰, etc.

1.1.3.3. Commerce et industrie

Quant à son industrie, il convient de noter qu'elle n'était pas aussi développée que celle de l'Italie ou de la Gaule. R.M. Haywood, qui accorde une faible évidence archéologique à l'industrie africaine, signale tout de même ici et là les vestiges d'une petite bijouterie, d'une forge de bronze, d'une fabrique de verres ou encore d'une boulangerie, d'une poterie, etc. découvertes à Hippo Regius⁸¹. C'était donc visiblement le genre des « petits métiers », une industrie de type artisanal travaillant la terre argileuse, la céramique et le textile, etc., qui ne pouvait pas mettre sur le marché des articles très concurrentiels.

⁷⁷ Neuf préfets avaient déjà administré cette institution entre 14 et 96. Il doit y en avoir eu d'autres à la même époque voire aux siècles suivants, selon Ségolène DEMOUGIN, « Un nouveau préfet de l'annone du premier siècle », dans MEF 115/2 (2003), p. 549-561.

⁷⁸ Cette hypothèse trouve une confirmation chez PIGANIOL, *L'Empire Chrétien*, p. 317 ; mais elle doit aussi être nuancée dans la mesure où d'autres chercheurs estiment qu'au lieu de l'Occident, c'était plutôt l'Orient qui possédait des ressources minières plus abondantes et utiles pour l'Empire. Voir par exemple O. DAVIES, *Roman mines in Europe*, Oxford, 1935.

⁷⁹ Cf. C.I.L., VIII, 14580, 1-2; 14578.

⁸⁰ Cf. HAYWOOD, « Roman Africa », dans *op. cit.*, p. 54.

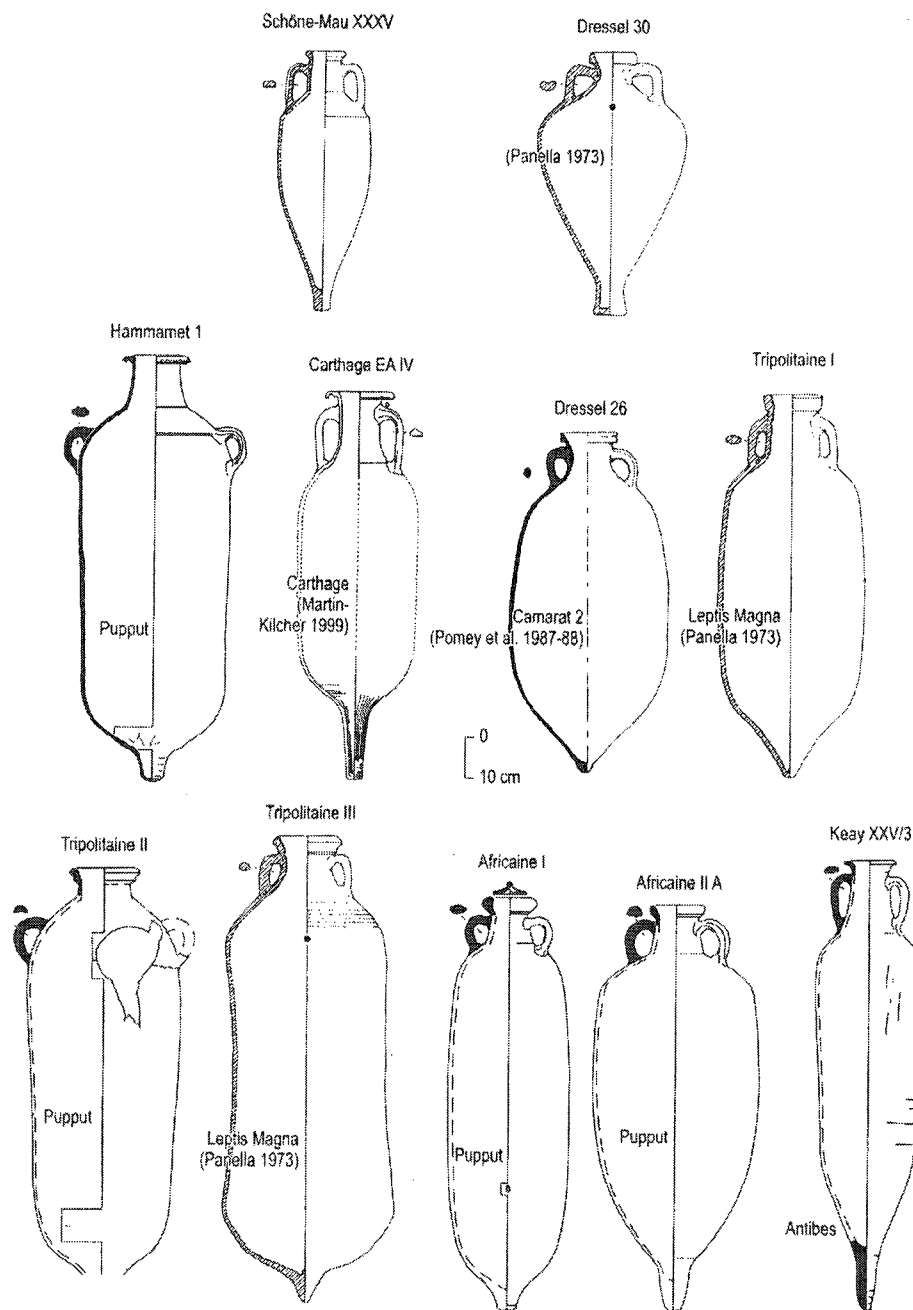
⁸¹ Cf. HAYWOOD, « Roman Africa », dans *op. cit.*, p. 58.

Dans le domaine de la poterie et de la céramique, justement, on imitait le modèle romain pour la fabrication des assiettes et des vases, les amphores surtout, pour la conservation et le transport des céréales, du vin et de l'huile d'olive. Toutefois les vases africains se distinguaient nettement de ceux de l'Italie ou d'ailleurs par la couleur de la pâte et de la composition de la céramique⁸². P. Corbier a conservé des récentes fouilles archéologiques quelques principaux types d'amphores produites en Afrique romaine entre les premier et quatrième siècles⁸³ que nous jugeons utiles de reprendre ci-dessous. Ils montrent la créativité de l'art africain. En effet, ces cruches cylindriques étaient pour la plupart surchargées de motifs empruntés à la mythologie africaine. Les artisans de deux Maurétanies, de la Byzacène et de la Proconsulaire, pour ne parler que d'eux, fabriquaient aussi des statues, tableaux et lampes décorés de scènes inspirées de la vie quotidienne et, le plus souvent, reproduisaient des types divins, celui de Venus surtout⁸⁴. En dépit de sa faible production, l'Afrique savait exporter ses conteneurs de céramique grâce à la vente de l'huile d'olive en forte demande à Rome qui, sans conteste, procurait des bénéfices appréciables aux armateurs et artisans africains.

⁸² Voir l'hégémonie commerciale de l'Afrique – deux tiers de la production de céramique de l'Empire - qui est soulignée par P. SIMONNOT, *Les papes, l'Église et l'argent*, Paris, Bayard, 2005, p. 84.

⁸³ Cf. CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 357-368.

⁸⁴ J.W. HAYES en donne de plus grands et intéressants détails dans son *Late roman pottery*, London, 1972.

Amphores produites en Afrique romaine⁸⁵Principaux types d'amphores produites en Afrique entre les I^{er} et IV^e siècles⁸⁵ Extrait de CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 361.

L'Afrique paraît avoir développé aussi une industrie textile remarquable et bien appréciée à cause de la création de tissage de nouveaux types de vêtements, comme les *collegi vestiariorum*, le *sartor arenarius magister* ou encore le drap à motifs pourpres, eu égard à plusieurs mentions qu'en font quelques documents archéologiques et épigraphiques⁸⁶.

En conclusion, le tableau que nous pouvons dresser de l'économie de l'Afrique romaine, après interrogation des sources à notre disposition, est qu'elle était essentiellement basée sur l'agriculture à triple fin hiérarchisée : d'abord l'approvisionnement de Rome en céréales et en huile, puis le développement des cités africaines et, enfin, l'enrichissement des populations paysannes. À l'agriculture étaient étroitement associés les biens fonciers que possédaient les grands propriétaires, devenus pour la plupart des commerçants et industriels d'importantes cités africaines⁸⁷. En croissance dans les milieux ruraux, cette économie souffrait d'une maladie chronique : le poids d'un régime fiscal complexe. En effet, dans la réforme économique de Dioclétien⁸⁸, par exemple, l'impôt *capitatio-iugatio* taxait en principe l'exploitation agricole d'après sa surface et le nombre de ses travailleurs. Plusieurs petits propriétaires cédèrent leurs parcelles de terre⁸⁹. Ce qui engendra une surpopulation sans terre, surtout sans travail, et, partant, des problèmes et conflits

⁸⁶ Voir par exemple les foulons de Mactar : C.I.L. VIII, 21848 ; de Cirta : C.I.L. VIII, 7158 ; de Hippo Regis : C.I.L. VIII, 5243. Les toutes récentes informations sur l'existence de cette industrie textile nous sont données par les recherches d'Alfaro C. GINER, « La teinture de drap dans les provinces romaines du Nord de l'Afrique », dans *L'Africa romana*, 11 (1994), p. 823-836.

⁸⁷ Nous n'avons pas trouvé nécessaire de reprendre ici les autres facteurs de l'économie africaine, à savoir les moyens de transport et la monnaie, par le simple fait que l'Afrique n'y a pas apporté une contribution remarquable par rapport à la situation générale de l'Empire.

⁸⁸ Cf. James Williams ERMATINGER, *The Economic Reforms of Diocletian*, Saint Kathorinen: Scripta Mercaturae Verlag, 1996.

⁸⁹ Nous y reviendrons avec moult détails quand nous traiterons des « sources » du patrimoine des Églises d'Afrique romaine. D'avance, il sied de retenir que la cession des terres et autres biens par les fidèles à leurs églises était l'un des moyens ordinaires d'enrichissement de ces dernières.

sociaux que la *Lex Manciana*, cherchait, *mutatis mutandis*, à résorber, notamment les inégalités entre riches et pauvres, grands propriétaires et colons, etc. Apparemment, la prospérité économique africaine n'avait pas réduit les inégalités sociales. Elle avait, au contraire, entraîné « de fortes tensions sociales et une indéniable misère d'une bonne partie des paysans » qui, selon Lepelley, devraient constituer l'une de « vraies raisons des malheurs ultérieurs de la romanité africaine⁹⁰ ».

1.2. Organisation et vie de l'Église africaine

L'Église implantée dans l'Afrique romaine ci-dessus succinctement décrite présente de nombreux signes de vitalité qui aussi bien la rattachent de ce milieu de vie, l'en distancient. Ce sont entre autres sa tradition conciliaire et canonique, sa division administrative, son approche de la réalité sociale, ses formes de ministères, etc.

1.2.1. Structure administrative de l'Église africaine

De prime abord, il faut reconnaître qu'il est vraiment difficile d'établir la forme de structure de l'Église africaine durant les premières années de son existence, d'autant plus que l'histoire officielle du christianisme en Afrique - qui nous est connue seulement à partir des martyrs Scillitains⁹¹ - ne nous en fournit pas une abondante documentation. La forme d'organisation de l'Église africaine que dressent les

⁹⁰ LEPELLEY et LANCEL, « Africa », dans Cornelius MAIER, *Augustinus-Lexikon*, col. 202-203.

⁹¹ Douze chrétiens d'un petit village, dit Scillium, de localisation difficile à trouver voire inconnue des historiens modernes, auraient versé leur sang pour la foi au Christ-Jésus, à Carthage, le 17 juillet 180. Cf. Victor SAXER, « L'Afrique chrétienne », dans J.M. MAYEUR (dir), *Histoire du christianisme. Tome 1 : Nouveau Peuple*, Paris, Desclée, 2000, p. 587 – 623 ; François DECRET, « Premiers chrétiens en terre d'Afrique », dans Marie-Françoise BASLEZ, *Les premiers temps de l'Église de saint Paul à saint Augustin*, Paris, Gallimard, 2004, p. 613-622 [p. 613]. Voir aussi le martyr de sainte Perpétue et de ses compagnons intervenu vingt-trois ans après celui de Scillium, c'est-à-dire en 203, sous Septime-Sévère. Cf. *Passion de Perpétue et de Félicité*, p.20 [SC 417, Introduction, texte critique, traduction commentaire et index par Jacqueline AMAT, Cerf, Paris, 1996].

quelques sources disponibles⁹², partirait du milieu du troisième siècle, plus précisément au début de l'épiscopat de Cyprien. Il nous faut donc éplucher d'abord ces sources avant de reconstituer une forme quelconque de structure de cette Église africaine.

Les *Sententiae episcoporum numero LXXXVII*, c'est le tout premier document officiel de l'Église d'Afrique qui porte les noms des évêques avec leurs signatures et lieux de provenance, et nous renseigne sur quelques éléments d'information nécessaires pour reconstituer une structure administrative et une organisation interne de l'Église africaine. De fait, on trouve dans ce compte rendu du concile du 1^{er} septembre 256, tenu à Carthage, quatre-vingt-sept noms des participants, suivis chacun d'un nom de ville que déterminent les prépositions latines « a » et « ab », qui désignaient soit la ville épiscopale, soit le lieu de provenance – diocèse ou province ecclésiastique – des délégués ou des évêques⁹³. Ce qui laisse supposer que cette Église était répartie en provinces ecclésiastiques⁹⁴ qui regroupaient plusieurs diocèses⁹⁵

⁹² Notamment les *Sententiae episcoporum numero LXXXVII : de haereticis baptizandis* du Concile de Carthage de 256 ; édition critique de G.F. DRIECKS, Turnhout Brepols Publishers, 2004 ; CSEL III E. Voir aussi les *Gesta Conlationis Carthaginensis* (411) ; PL 11, 1257-1420 [Traduction française et introduction par Serge LANCEL, SC 194 ; 195 ; 224 ; Paris, Cerf, 1972-1975] et la *Notitia provinciarum et civitatum Africae* (484) ; CSEL 7, 117-134 [Textes établis, traduits et commentés par Serge LANCEL, *Victor de Vita : Histoire de la persécution vandale en Afrique suivie de la passion des sept martyrs, registre des provinces et des cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 250-272]. Nous nous référons aussi à quelques conciles antérieurs à Cyprien mentionnés dans ses *Epistulae*. 1 ; 55 ; 59 ; 71 ; 73, que Jean-Louis MAIER a rassemblés dans son ouvrage *L'épiscopat de l'Afrique romaine vandale et byzantine*, Neuchâtel (Suisse), 1973, en l'occurrence les conciles de Carthage de 220 où soixante-dix évêques africains se réunissent sous Agrippinus, évêque de Carthage ; celui de 236/240, qui connut la participation de quatre-vingt-dix évêques, sous la présidence de Donatus à qui Cyprien avait certainement succédé. Il faut naturellement ajouter à ces *Actes des conciles*, les écrits des Pères africains, en l'occurrence l'*Apologétique* de Tertullien, les *Correspondances* de Cyprien, les nombreuses *Lettres* de Saint Augustin, qui donnent de précieux renseignements sur l'Afrique en général, et l'Église chrétienne africaine, en particulier.

⁹³ Le rapporteur présente toujours les intervenants, par exemple, comme suit : Polycarpus *ab* Hadrumeto et Cyprianus *a* Carthagine dixit...

⁹⁴ Voir les quatre mentions des provinces dans les actes du concile d'Hippone de 393 (Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles*, Tome II, Paris, Letouzey et Ané, 1908, p. 84-90). C'est le can. 19 du concile général de Carthage de 418 qui nomme explicitement cinq provinces en Afrique : province de

administrés, chacun, par un évêque. Les diocèses, dont les sièges étaient pour la plupart situés certainement dans les plus importantes villes⁹⁶, seraient à leur tour formés de plusieurs communautés locales des fidèles⁹⁷ que desservaient, au nom de l'évêque, des prêtres et des diacres.

Cette division administrative et géographique de l'Église est confirmée, tour à tour, près de deux siècles plus tard, par les *Gesta conlationis Carthaginensis* et la *Notitia provinciarum et civitatum Africae*⁹⁸. Selon ces deux documents, en effet, les communautés chrétiennes d'Afrique sont clairement regroupées en six provinces ecclésiastiques : la Proconsulaire, la Numidie, la Byzacène, la Maurétanie Sitifienne, la Maurétanie Césarienne, la Tripolitaine. Trois de ces provinces disposent d'un nombre considérable d'évêchés. La Proconsulaire s'organise autour de Carthage, la métropole, et a plus de cent soixante évêchés. La province de Numidie en compte plus de cent-vingt. La Byzacène atteste un effectif d'au moins cent quatorze évêchés. Des autres provinces telles que la Maurétanie Sitifienne, la Maurétanie Césarienne et la Tripolitaine, on peut dire qu'elles se partagent respectivement trente-sept, quarante-et-

Carthage, province de Numidie, la province de Byzacène, la province de Maurétanie Sitifienne et la province de Tripoli (Cf. Ch. J. HEFELE, *Histoire des conciles*, Tome II, p. 195).

⁹⁵ Cf. Can. 9 du concile général de Carthage de 418 (Ch. J. HEFELE, *Histoire des conciles*, p. 193).

⁹⁶ Voir, par exemple, Carthage, Cirta, Hippone, Hadrumète, Les provinces de Byzacène et de la Proconsulaire comptaient à elles seules plus de cent cinquante villes. Si cet espace restreint de vingt-et-un mille kilomètres carrés gardait une telle concentration de cités, il n'est pas exagéré de porter à plus de deux cents villes sur la vaste étendue de territoire qu'occupaient les autres provinces africaines, quand on sait qu'en Afrique, « les villes se succédaient en moyenne tous les cinq à dix kilomètres. » Claude LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine. Tome I : La persistance de la civilisation municipale*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1979, p. 47 et 48. Par ailleurs, en nous reportant au « total impressionnant de l'ordre de quelque six cents évêchés » (Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 1999, p. 347), à la création d'évêché par ville et au dédoublement des évêchés dans chaque cité africaine suite à la crise donatiste, nous estimerions à trois cents voire plus, le nombre de villes africaines au milieu du Vème siècle ou lors de la Conférence de Carthage de 411. On trouve aussi des sièges épiscopaux dans des bourgades, « castellum », comme Fussala, Thogonoetensis, Calama, etc. Ce sont souvent de nouveaux diocèses créés autour de grandes villes épiscopales.

⁹⁷ Cf. Can. 9 du concile de Carthage de 418 (HEFELE, *Histoire des conciles*, p. 193).

⁹⁸ La liste nominative des évêques des cités et provinces d'Afrique que donne Victor de Vita est très suggestive à ce propos. Voir CSEL 7, p.117-134.

un et cinq diocèses. Quant à la division en diocèses et en paroisses que le troisième concile de Carthage emploie indistinctement l'un pour l'autre⁹⁹, c'est à l'Église de Carthage qu'on devra recourir pour en saisir l'application¹⁰⁰. De fait, d'après les informations contenues dans sa correspondance, surtout celle de son exil, Cyprien est très soucieux de réorganiser l'Église tant à Carthage que dans les environs, en la pourvoyant de ministres ordonnés. Dans la Lettre 40, par exemple, l'évêque explique à son clergé et au peuple de Dieu le choix du confesseur Numidicus qu'il a élevé ou veut élever à la dignité presbytérale, et qui va bientôt intégrer le presbyterium de Carthage¹⁰¹. Par ailleurs, dans sa Lettre 41, Cyprien fait mention d'un certain Felicissimus qui exerçait son ministère dans une montagne [certainement aux environs de Carthage] et s'était séparé de l'Église de Carthage, emportant avec lui une partie de l'argent et des fidèles; le troupeau est ainsi privé de son vrai pasteur, l'évêque¹⁰². Ce qui semble indiquer que l'Église de Carthage était divisée en circonscriptions ecclésiastiques administrées pendant l'absence de l'évêque par des *vicarii* « commissaires¹⁰³ » épiscopaux. La même règle semble être observée vers la fin du

⁹⁹ HEFELE, *Histoire des conciles*, t. 2, p. 22, note 2 : « Dans quelques canons africains, le sens de *dioecesis* n'a plus que celui de paroisse ou de partie d'une circonscription (III^e Concile de Carthage, Can. 42-44-46).

¹⁰⁰ Si l'on en croit Henri LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Tome I^{er}, Paris, Victor Lecoffre, 1904, p. 173, on savait dénombrer une vingtaine de communautés paroissiales dans la banlieue de la métropole.

¹⁰¹ Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginensium numero.

¹⁰² Vehementer contristatus sum, fratres carissimi, acceptis litteris uestris, ut, cum mihi propositum semper et uotum sit uniuersam fraternitatem nostram incolumem continere et inlibatum gregem secundum quod caritas exigit reseruare, nunc nuntietis Felicissimum multa inprobe et insidiose esse molitum, ut praeter fraudes uetere et rapinas... (CYPRIEN, *Epistula* 41, I, 1; CCL III B, p. 196).

¹⁰³ Cf. François DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil, 1998, p. 122. Quoiqu'elle soit vraisemblable, cette interprétation de *vicarii* chargés de régions ecclésiastiques de Carthage pose quand même problème, quand on sait que dans l'Église d'Afrique l'autorité de l'évêque était indivisible, eu égard à la règle d'un seul évêque par ville (Cf. TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, XXXII; CCL1, p. 212-213). En cas de vacance de siège épiscopal, nous le verrons, c'est le presbyterium, épaulé par le conseil des *Seniores*, qui administrait le diocèse jusqu'à l'élection d'un nouvel évêque par l'assemblée des fidèles, la Plebs. De toute façon, il serait impensable voire imprudent pour Cyprien de désigner des *Vicarii* épiscopaux pendant qu'il est en exil et son pouvoir contesté par cinq de ses prêtres. Nous sommes plutôt enclin de penser que Numidicus était un lecteur

IV^{ème} siècle et au début du V^{ème}, dans d'autres circonscriptions pour certaines communautés chrétiennes de l'Afrique profonde. Et cette fois, non pour suppléer à une quelconque absence de l'évêque, mais pour répondre aux besoins réels exprimés par les fidèles devenus de plus en plus nombreux, en l'occurrence la régionalisation de l'Église. En effet, certaines communautés rurales de diocèses souhaitent, tout en dépendant de l'évêque, acquérir leur autonomie vis-à-vis de la *cathedra principalis*, l'Église de la ville épiscopale. C'est le cas d'Epigonus, évêque de Bulla Regia qui, sous la menace de certains de ses prêtres de créer des communautés indépendantes, porte l'affaire au concile de Carthage de 397. Le différend est résolu par la nomination des évêques parmi ces prêtres revendicateurs. Le démembrement d'un diocèse en deux autres ou plus qui forment une même circonscription ecclésiastique semble préférable au risque de séparation ou de schisme avec l'Église¹⁰⁴.

Le diocèse d'Hippone est un autre exemple typique de démembrement d'une Église en plusieurs petites communautés locales, que nous connaissons grâce aux renseignements qu'Augustin fournit lui-même. La Lettre 20* de l'évêque d'Hippone en constitue une véritable mine. Augustin y expose non seulement le crucial besoin des communautés rurales d'avoir la présence permanente d'un prêtre, mais aborde aussi les difficultés administratives récurrentes de grandes communautés africaines, en

d'un diocèse voisin réfugié à Carthage et promu au presbytérat, que Cyprien aurait nommé membre du conseil de son presbyterium à son retour à Carthage. Clarke abonde presque dans le même sens::

“If Numidicus is already a presbyter, his appointment to Carthage is temporary only (*interim quod ostenditur fiat*). Indeed, the broad expectation of promotion for him (*et promovebitur quidem... ad ampliorem locum religionis suae*) makes easier sense if he is to advanced to a bishopric elsewhere (in his home diocese ?) after peace has been restored.” (*The Letters of St. Cyprian of Carthage*. Translated and annotated by G. W. CLARKE, Volume II, Letters 28-54, New York, Newman Press, 1984, p. 196). Il convient, toutefois, de signaler le seul cas de l'Église d'Hippone où le vieil évêque Valère qui, à cause de son âge très avancé et de sa médiocre connaissance du latin, nomme, de son vivant, Augustin évêque coadjuteur d'Hippone avec droit de succession (cf. *Les Confessions*, Préface et notes de J. Trabucco, 1964, p.8-9).

¹⁰⁴ Voir le Concile de Carthage du 28 août 397 et le Reg. Eccl. Carthaginesis exc., can. 53 ; dans CCL 149, p. 189, l. 247-254. Nous nous inspirons de F. Van Der MEER, *Saint Augustin*, t.1., p. 352.

l'occurrence le diocèse d'Hippone. De fait, considérant l'immense étendue de son diocèse et accaparé par de multiples engagements – voyages¹⁰⁵ dans d'autres diocèses, surtout à Carthage, où il est invité soit pour prêcher, soit pour participer aux réunions des conciles – Augustin prend l'initiative de regrouper les petits centres ruraux de l'immense diocèse d'Hippone¹⁰⁶. Ce sont des *castellum* ou bourgades, comme Audurus¹⁰⁷, Calama, Caspaliana, Fussala, Mutugenna, Siniti¹⁰⁸, etc., à la tête desquelles il nomme un presbytre responsable. Ces villages sont pour la plupart les domaines des fermes rentables de grands propriétaires, devenus plus tard des sièges épiscopaux de nouveaux diocèses. Le plus important de ces domaines est sans doute celui de Fussala qui, autrefois bastion donatiste maintenant passé à l'Église catholique d'Hippone, nécessite la présence permanente et immédiate d'un évêque. Augustin, avec la collaboration du primat de Numidie, propose Antoninus, un jeune lecteur du lieu, comme évêque. Il est près de la vingtaine ou, en tout cas, a vingt ans accomplis¹⁰⁹. Notons l'insistance d'Augustin sur le fait que le nouvel évêque est chargé non seulement du diocèse de Fussala mais aussi de toute la région aux environs d'Hippone¹¹⁰. Mais, c'était sans compter sur la tyrannie et les malversations

¹⁰⁵ Pour se rendre compte des nombreux déplacements de l'évêque d'Hippone à travers l'Afrique, il suffit de lire O. PERLER et J.-L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, surtout les tableaux de « chronologie et de topologie augustiniennne », p. 395 sq.

¹⁰⁶ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 3, dans *Œuvres de saint Augustin*. 46 B : Lettres 1*- 29* (Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes DIVJAK), Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 297. Voir aussi Id., *Epist.*, 209, 3 ; CSEL 57, p. 348.

¹⁰⁷ AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XXII, 14-18, dans *Œuvres de saint Augustin* 37, éd. B. Dombart et A. Kalb, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 581-583.

¹⁰⁸ Siniti était une bourgade près d'Hippone, mais un peu plus éloignée que Fussala qui, selon toute vraisemblance, était d'abord un évêché donatiste devenu après catholique (Cf. AUGUSTIN., *Cité de Dieu*, XXII, 7, et 12, dans *Œuvres de saint Augustin* 37, p. 573 ; 579).

¹⁰⁹ AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 4, dans *Œuvres de saint Augustin*. 46 B, p. 298 : « Ingressi ergo tantae sarcinae adolescentem non multo amplius quam uiginti aetatis annos ».

¹¹⁰ AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 3 ; Id., *Epist.*, 209, 2 : « [...] ut in quodam Fussalensi castello quod Hipponiensi cathedrae subiacebat aliquis ordinatur episcopus, ad quem cura regionis illius pertineret ». Cette bourgade de Fussala était dans le sud-est d'Hippone, à quarante milles selon Augustin, soit près

financières qui surgirent du jeune évêque quelques années seulement après son ordination. Ce qui exaspère Augustin et, surtout, ses ouailles qui l'accusent de multiplier des exactions sur eux et lui préfèrent un nouvel évêque. Un synode des évêques de la province de Numidie est convoqué à Hippone, à la grande satisfaction des fidèles. Car on y décide d'ordonner évêque le nouveau candidat élu par les fidèles de Fussala, tandis qu'il est demandé à Antoninus de restituer tous les biens confisqués à ses ouailles, tout en conservant son ministère d'évêque qu'il exercera, non plus à Fussala, mais dans un autre ressort géographique de cet évêché¹¹¹. Augustin estime à neuf le nombre de ces « Castellum » ou « Plebes » dans la circonscription de Fussala qui, sur demande d'Antoninus, forment le nouveau diocèse qu'il administrera avec la *principalis cathedra* dans le fundus Thogonoetensis¹¹². Ce choix fait par Antoninus et, finalement, entériné par la décision du concile provincial d'Hippone, est non seulement pour observer la discipline ecclésiastique d'interdiction de « parachutage » d'un clerc ou d'un évêque d'une Église à une autre, mais aussi pour des raisons économiques : faire bénéficier Antoninus de revenus des fermes et propriétés immobilières des *fundi* de la région sous sa juridiction, en dépit de son comportement qui laisse à désirer. Augustin le raconte à sa façon à une certaine « dame très religieuse », Fabiola, qui avait accueilli l'évêque fautif :

de soixante kilomètres de la ville épiscopale, si l'on en croit Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 357.

¹¹¹ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 8, dans *Œuvres de saint Augustin*. 46 B., p. 304-305. Ce concile, selon l'évêque d'Hippone, ne faisait qu'observer la discipline canonique africaine selon laquelle il était interdit de « parachuter » un évêque dans un autre diocèse : « Nos uero restitui quidem direpta praecepimus, sed episcopo episcopatum suum saluum integrumque seruauimus, mala illa ne omnino impunita remanerent et adhuc uel illi sequenda uel aliis relinquerentur imitanda, hactenus uindicantes ut sederet quidem episcopus in aliqua cathedrarum suarum, ne in alienam contra canones diceretur esse translatus... » Voir aussi AUGUSTIN, *Epist.*, 209, 5, dans CSEL 57, p. 349.

¹¹² Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 9, dans *Œuvres de saint Augustin*. 46 B., p. 306-309

[...] En m'adressant à ta Sincérité j'ai voulu partager avec toi mon affliction de ce qu'un jeune homme élevé par nous dans notre monastère et qui, quand nous l'avons recueilli, n'avait pas de biens à laisser ou à distribuer aux pauvres, ou à apporter en contribution à notre communauté, en soit maintenant à se glorifier de fermes et d'une maison prétendument à lui [...] ¹¹³

Un autre cas de regroupement de communautés rurales autour d'Hippone est celui que nous pouvons tirer de l'examen de la lettre d'Augustin à son prêtre Restitutus¹¹⁴. Il s'agit d'un prêtre, anonyme, que la nuit surprend en visite pastorale dans un village. Il se repose sous la terrasse d'une maison qui lui est offerte en hospitalité, à l'occasion, par les fidèles. Une femme vient et s'étend à côté du prêtre en lui faisant des sollicitations sexuelles. La pluie s'en mêle et disperse les deux amants de fortune : monsieur gagne la porte de la maison sous un auvent, tandis que madame reste sous la terrasse par crainte de se faire réprimander par les occupants de la maison. Déçue de son geste et, surtout, craignant d'être dénoncée par le prêtre, la femme anticipe le scénario et accuse le prêtre, certainement au conseil des Anciens (les Seniores) de la communauté d'avoir abusé d'elle. L'affaire est rapportée à un autre prêtre du nom de Restitutus. Ce dernier en fait, à son tour, rapport à l'évêque d'Hippone et lui demande de prendre une mesure disciplinaire sévère contre le prêtre en cause, conformément à la discipline ecclésiastique de l'époque, selon laquelle « tous les chrétiens, et combien plus les clercs, doivent se garder non seulement de relations charnelles illicites, mais aussi de baisers illicites, d'étreintes illicites et de toute impureté »¹¹⁵. Dans sa réponse à Restitutus, Augustin se réserve d'agir immédiatement contre son prêtre mis en cause selon le rapport et la recommandation de Restitutus, aussi longtemps que, selon lui, l'affaire demeure une rumeur qui, du

¹¹³ AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 32, dans *Œuvres de saint Augustin*. 46 B., p. 341.

¹¹⁴ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 13* ; dans *Œuvres de saint Augustin* 46 B., p. 257-261.

¹¹⁵ AUGUSTIN, *Epist.*, 18*, 1 ; dans *Œuvres de saint Augustin* 46 B., p. 281-285 [p. 281].

reste, n'a pas fait scandale dans la communauté dont ce prêtre a la cure d'âme. Il faut ajouter ici que ce bon jugement de l'évêque résulte du fait qu'il est entré en communication personnelle avec l'intéressé. Par ailleurs, Augustin semble bien connaître cette femme reconnue dans la région pour ses manipulations des hommes.

Nous estimons que Restitutus avait fait son rapport à l'évêque en vertu de sa charge de responsable attribué du secteur de communautés de campagne de l'évêché d'Hippone, dont celle du prêtre mis en cause. Il peut y avoir eu d'autres secteurs de communautés rurales dans le diocèse d'Hippone et d'ailleurs, administrés par des prêtres, mais qui relevaient toujours de l'administration centrale de la ville épiscopale et de l'autorité de l'évêque¹¹⁶. Ce qui, à notre humble opinion, formait la spirale de la structure ecclésiastique africaine : communautés urbaines autour de l'évêché, éclatement de celles-là en secteurs pastoraux avec petites communautés rurales... Un diocèse est ainsi constitué avec ses unités pastorales !

Cette répartition en diocèses et plusieurs circonscriptions épiscopales fait penser incontestablement à un grand nombre de fidèles et à une extension considérable de l'Église africaine¹¹⁷. Tertullien s'en vantait d'ailleurs dans sa mise en garde contre les persécuteurs des chrétiens : « La ville, s'écrie-t-on, est envahie ; jusque dans les campagnes, dans les bourgs fortifiés, dans les îles il y a des chrétiens ; tout sexe, tout âge, toute condition, tout rang même passe au nom chrétien, et l'on s'en afflige

¹¹⁶ AUGUSTIN, *Epist.*, 18*, 1 ; dans *Œuvres de saint Augustin* 46 B., p. 281-285. Augustin expulse de la prêtrise Gitta, responsable de la communauté de Memblibanum, reconnu coupable de scandale sexuel. Il est aussi fait mention, dans la même lettre, d'une autre communauté chrétienne rurale, l'église d'Unapompei.

¹¹⁷ On peut se référer, à ce sujet, aux quelques données statistiques que livre François DECRET, *Le christianisme*, p. 109-112.

comme d'un dommage »¹¹⁸. Plus suggestive encore est la mise au point de Tertullien sur l'administration du baptême qui fait transparaître les types de relations entre les fidèles d'une communauté locale et leurs autorités ecclésiastiques légitimes. Les laïcs doivent se garder de tout empiètement sur les attributions de leurs supérieurs hiérarchiques et, surtout, de toute usurpation des fonctions propres à l'évêque. Ils devraient par contre s'imposer la discipline du respect et de la docilité à l'égard de leurs autorités ecclésiastiques. De même les diacres vis-à-vis des presbytres, ceux-ci et ceux-là, à l'égard de l'évêque¹¹⁹.

La physionomie ecclésiologique que présentent les sources ci-dessus, paraît celle d'une organisation bien structurée et hiérarchisée, qui pourrait remonter jusqu'à l'époque de Tertullien. Ce qui est fascinant, c'est qu'on trouve dans ces Églises d'Afrique une liste presque complète de ministères et services, une liturgie, une tradition conciliaire hors pair et un plein exercice de la collégialité épiscopale qui s'exerce à travers les synodes ou les conciles. Et c'est, nous semble-t-il, l'Église de Carthage, deuxième en occident en dignité et en ancienneté après celle de Rome, qui a donné ce cachet de structure et d'organisation à toute l'Église africaine. Son évêque est le primat de l'Église d'Afrique, qui jouit de notoriété et de dignité parmi ses pairs. En effet, c'est lui qui convoque et préside toutes les « assemblées plénières » des évêques dont la plupart se tiennent à Carthage, et en choisit l'ordre du jour, laissant la

¹¹⁸ TERTULLIEN, *Apologeticum*, I, 7; CCL, 1, p. 86 (Texte traduit par Jean-Pierre Waltzing, p. 2) Plus nuancé que Tertullien, Augustin affirmera plus tard que dans la ville, s'il y a de nombreuses maisons sans païens, il n'en existe pas sans chrétiens (Cf. *Sermo* 302, 21; PL 38, 1392).

¹¹⁹ Superest ad concludendam materiolum de obseruatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo saluo salua pax est. Alioquin etiam laicis ius est: quod enim ex aequo accipitur ex aequo dari potest – nisi <si> episcopi iam aut presbyteri aut diaconi uocabantur discentes domini! [...] Sed quanto magis laicis disciplina uerecundiae et modestiae incumbit cum ea [quae] maioribus competant, ne sibi adsumant [dicatum] episcopi officium. Episcopatus aemulatio schismatum mater est (TERTULLIEN, *De baptismo* XVII, 1-2; CCL, 1, p. 291).

présidence des conciles provinciaux aux doyens en âge des provinces. Dans les procès verbaux des conciles pléniers ou généraux, il signe toujours le premier suivi, du doyen de l'Église de Numidie. Il lui est aussi reconnu le pouvoir de révoquer des prêtres, laïcs et même des évêques récalcitrants, mais sans se prendre pour le *Pontifex maximus*, l'*episcopus episcoporum*¹²⁰, c'est-à-dire sans prétention d'empiéter sur l'autonomie des autres évêques quant à l'administration et à la charge pastorale de leurs diocèses. Somme toute, Cyprien, en dépit de l'autorité dont il jouit auprès de ses pairs, se considère égal à eux en vertu du même Esprit reçu à l'ordination épiscopale.

La collégialité dont Cyprien est l'architecte devient désormais le garant de cette égalité entre les évêques de la *Catholica*. Mais, elle est aussi le moyen d'affirmation de la singularité de chaque Église. Dans le cas de l'Église africaine, elle demeurera la force motrice, disons mieux, son symbole d'unité et d'autonomie vis-à-vis des autres Églises de l'Empire, en particulier celle de Rome. Cyprien de Carthage, dans une histoire circonstanciée du conflit baptismal qui l'opposait à Étienne, l'évêque de Rome qui voulait imposer sa vision à l'Église d'Afrique, défendra ce principe sacro-saint de l'autonomie de son Église dans son allocution d'introduction à l'assemblée des évêques africains tenue à Carthage le 1^{er} septembre 256¹²¹..

Sans surprise, la formule est aussitôt adoptée par ses pairs et devient, en quelque sorte, le leitmotiv de tous les conciles africains postérieurs. Les conciles demeurent dès lors, pourrait-on dire, le lieu et le garde-fou incontestable d'expression de la collégialité épiscopale et de l'unité de l'Église africaine.

¹²⁰ Cf. TERTULLIEN, *De pudicitia*, 1, 6; CCL 2, p.

¹²¹ *Sententiae Episcoporum*, CCL 3 E, p. 7 : Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit [...] Sed exspectemus uniuersi iudicium domini nostri Iesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi.

1.2.2. Les conciles

Ces assemblées épiscopales se tiennent régulièrement, soit une fois l'an, soit tous les deux ans, étant donné que la vie des Églises d'Afrique romaine en dépend plus particulièrement. D'abord conçus comme organes consultatifs, ces conciles sont devenus à la longue, surtout à partir de saint Cyprien, l'instance officielle de l'expression de communion et de vitalité de l'Église africaine. En effet, ces assemblées réunissent, selon l'urgence des circonstances, tous les évêques, les prêtres et laïcs délégués par les évêques empêchés, etc. Aux témoignages des *Sententiae episcoporum*, par exemple, le concile de Carthage 256 avait rassemblé « la plupart des évêques des provinces d'Afrique, de Numidie et de Maurétanie, avec des prêtres et des diacres, en présence d'un grand nombre de fidèles »¹²². Elles débattaient de toutes les questions relatives à la vie de l'Église africaine et de celles résultant de son contexte socio-religieux, en l'occurrence les appels à Rome, les affaires litigieuses et questions doctrinales controversées - le donatisme, le pélagianisme, le rebaptême des hérétiques, l'affaire des *lapsi*, le baptême des enfants - et les questions disciplinaires comme le manque de vocations presbytérales, la formation des clercs et l'inconduite de ceux-ci, l'ignorance des fidèles, la subsistance des clercs et la vie économique des communautés locales africaines, etc. Arrêtons-nous un moment sur quelques-unes de ces questions dans lesquelles l'Église africaine avait fait montre de son « indépendance » de jugement. Notamment la controverse autour des *lapsi* et du baptême des hérétiques, survenue lors des persécutions de Dèce et de Valérien, qui avait marqué les dix ans d'épiscopat de Cyprien et montré l'importance de l'Église

¹²² *Sententiae Episcoporum* ; CCL 3 E, p. 3: Cum in unum Carthagini convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesente etiam plebis maxima parte.

d’Afrique et de son primat. En effet, plusieurs fidèles – évêques, prêtres et laïcs – avaient fait défection et sacrifié aux empereurs¹²³ ou encore livré des Livres Saints à leurs enquêteurs pendant les persécutions. Mais quand celles-ci furent passées, plusieurs fidèles manifestèrent le désir de retrouver leur rang dans leurs communautés respectives. L’Église de Rome trancha pour la réconciliation immédiate des transfuges, en s’en tenant toutefois à la pénitence et à la simple imposition des mains, menaçant d’excommunication tous ceux qui contreviendraient à cette décision¹²⁴. Quand un certain Magnus voulut s’enquérir de l’opinion des évêques africains sur cet unilatéralisme décisionnel de l’évêque de Rome, les évêques africains rétorquèrent sans ambages sous la voix de Cyprien : « Nous déclarons que tous les hérétiques et schismatiques, tous, sans exception, n’ont aucun pouvoir et aucun droit. C’est pourquoi Novatianus ne doit ni ne peut être excepté. Lui aussi, il est hors de l’Église, il combat la paix et la charité du Christ : il doit donc être compté au nombre des adversaires et des antéchrists »¹²⁵. Cette déclaration du concile de Carthage de 255 reprend en quelque sorte la sévère tradition africaine en matière de discipline ecclésiastique dont on retrouve les traces dans deux synodes carthaginois tenus avant Cyprien : l’assemblée de quatre-vingt-seize évêques sous Agrippinus, au sujet des adultères qu’on pourrait admettre à la pénitence et des hérétiques à qui on exigeait de se faire rebaptiser pour réintégrer la communauté¹²⁶ ; le synode présidé par Donatus, où on décida de déposer Privatus et de l’interdiction « aux clercs et aux ministres de

¹²³ Le cas de l’évêque d’Assuras qui avait faibli certainement lors de la persécution de Dèce et dont Cyprien demande la démission auprès des fidèles de ladite communauté (Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 65, 1 ; CCL 3C, p. 426).

¹²⁴ Déclaration de Rome telle que résumée par CYPRIEN, *Epist.*, 71, 2-3 ; 74, 1 et 3

¹²⁵ CYPRIEN, *Epist.*, 74, 8 ; 75, 25

¹²⁶ Id., *Epist.*, 71, 4 ; 73, 3. V. Saxer pense que c’est Tertullien qui, en Afrique, durcissait cette discipline pénitentielle selon laquelle l’adultère était un péché irrémissible. Agrippinus, évêque de Carthage, contemporain de Tertullien, avait assoupli cette discipline en admettant les adultères à la pénitence que seul l’évêque devrait administrer.

Dieu » d'accepter d'être « tuteurs ou curateurs » d'affaires temporelles par testament¹²⁷. C'est la voie désormais ouverte par les conciles africains de revendiquer leur place au soleil au sein de la *Catholica*.

Les deux controverses doctrinales et la persécution de Dioclétien – la plus systématique que l'Église d'Afrique ait connue – constituent de vrais antécédents historiques pour le donatisme. Ce mouvement contestataire auquel se sont facilement ralliés les circoncillions - ces masses paysannes injustement traitées par les grands riches propriétaires terriens de Numidie – était au fond une question ecclésiologique. Il posait le problème du rôle de l'Esprit Saint dans l'Église ou, si l'on veut, cherchait à répondre à la question de savoir quelle était la véritable Église, c'est-à-dire celle qui possède l'Esprit Saint. Deux issues étaient dès lors possibles : soit une église-communion des saints, soit une église des pécheurs. Dans les deux cas, l'état du ministre des sacrements déterminait la validité de ces derniers. Comme tous les autres chrétiens de l'époque, les Africains considéraient l'Église comme cette communauté où le genre humain entrait par l'action salvatrice du Christ Rédempteur; mais avec, peut-être, la seule différence que cette logique rédemptrice était poussée on ne peut plus à outrance. Cette dernière pourrait être formulée comme suit : en dehors de la communauté visible constituée autour de l'évêque et des évêques, à l'instar de l'Église catholique, il n'y avait aucune autre possibilité de salut. Mais cette définition étroite de l'Église, taillée sur mesure, montra très tôt ses limites. Beaucoup de chrétiens africains qui apostasièrent lors des persécutions, sollicitèrent leur réconciliation avec l'Église. Une question épineuse surgit : faut-il accepter ces nombreux repentis ? Par ailleurs, les

¹²⁷ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 1, 1-2. Jean-Louis MAIER, *L'épiscopat africain*, p. 18, place la tenue du concile sous Agrippinus vers 220, alors qu'on est sans date pour le synode présidé par Donatus. Cette dernière assemblée paraît avoir traité aussi des moyens de subsistance des clercs et de leurs droits de posséder des propriétés. On ne dispose pas malheureusement des Actes de ce synode.

sacrements conférés ou célébrés par un évêque ou un prêtre qui avait sacrifié pendant les persécutions, étaient-ils valides ? Nous venons de le voir, la partie catholique, sous l'inspiration de Cyprien, militait pour leur réconciliation, mais par étapes, dont la pénitence en serait une. Ils fondaient leur position sur la conviction selon laquelle l'Église, lieu de salut, devrait accueillir aussi les pécheurs. De leur côté, comme leurs prédécesseurs novatiens, certains chrétiens africains sous l'influence de l'évêque Donat, restèrent convaincus que la vraie Église était l'église des martyrs et des pauvres : eux seuls possédaient l'Esprit de sainteté. Les donatistes, ainsi appelés par leurs adversaires, restèrent convaincus que tout fidèle – clerc ou laïc – qui avait trahi l'Église, était par ce fait même en dehors de celle-ci et ne pouvait plus donner ce qu'il n'avait plus, c'est-à-dire la sainteté et sa source, l'Esprit. Par conséquent, le ministre des sacrements qui avait perdu son innocence, c'est-à-dire la sainteté de l'Esprit, ne pouvait en aucun cas conférer un sacrement valide.

Cette controverse tint en haleine l'Église africaine et l'affaiblit pendant plus de deux siècles, c'est-à-dire de la fin du règne de Dioclétien à l'invasion musulmane. Plus de cinquante conciles sont convoqués sans parvenir à résorber cette crise typiquement africaine; la chrétienté africaine demeure désormais cloisonnée : l'Église catholique d'un côté, l'Église donatiste de l'autre¹²⁸. Ce schisme qui avait pour conséquences

¹²⁸ Pour un développement approfondi et critique de la crise donatiste, voir W.H.C. FRENCH, *The Donatist Church : A Movement of Protest in Roman North Africa*, New York : Oxford University Press, 1971. Voir aussi Jean-Louis MAIER, *Le dossier du donatisme*, Tomes I et II, Berlin, Akademie-Verlag, 1987-1989. C'est une étude qui analyse ce mouvement schismatique dans le contexte religieux, politique, économique et social qui l'a fait naître en Afrique, dans les années 303-750. L'auteur met en parallèle plusieurs documents historiques de l'époque, écrits en grec et en latin, qu'il traduit en français et prend bien soin d'analyser en les faisant suivre d'un commentaire ou d'une petite introduction. Ce sont surtout des documents comme les *édits impériaux*, les archives officielles, provinciales, municipales, ecclésiastiques, etc. Bref, des documents autres que les textes donatistes de Tyconius, par exemple, et antidonatistes d'Optat de Milève et d'Augustin qui ont déjà été publiés soit dans les *Sources Chrétiennes*, soit dans la *Bibliothèque Augustinienne*. Sur ce point, il est innovateur et à plusieurs longueurs d'ondes de certains historiens modernes qui, pour la plupart, ne reprennent que les

immédiates la fragilisation et le dédoublement des institutions ecclésiales, en avait certainement causé d'autres au niveau de l'acquisition et de la gestion du patrimoine des deux Églises séparées. Nous aurons l'occasion d'en parler dans les lignes qui suivent. Contentons-nous de souligner pour l'instant qu'en dépit de sa faible fréquence par rapport aux sujets d'ordre disciplinaire et doctrinal, cette question paraît avoir préoccupé les participants aux conciles africains. Et ces derniers l'avaient souvent traitée avec tact. Cyprien fait d'un trait allusion à un concile qui interdisait aux clercs d'accepter des legs testamentaires, quels qu'ils soient¹²⁹; des évêques et des prêtres accusés de malversations financières se voient réprimandés par leurs pairs réunis en concile, sans nécessairement perdre leur office¹³⁰, etc. On pourrait même se demander pourquoi une telle politique de deux poids, deux mesures. Peut-être que, pour les Pères conciliaires africains, les questions financières, même si souvent elles flambaient sur la scène publique, ne constituaient pas une pesante menace contre l'unité de l'Église comme l'avaient été le donatisme ou la controverse des Lapsi, pour ne citer que ceux-là.

Ces assemblées semblent avoir été de deux catégories : les conciles provinciaux, qui regroupaient les évêques d'une même province ecclésiastique, sous la présidence du plus ancien dans l'épiscopat parmi eux ; puis les conciles généraux ou pléniers, *concilia plenarium* ou *concilium totius Africae* ou encore *concilium universale*, ainsi appelés parce qu'ils réunissaient tous les évêques, primats, laïcs et

thèses de Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Tome IV, Paris, Ernest Leroux, 1912, p. 4-7 ; 487-510.

¹²⁹ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 1, 1.

¹³⁰ Voir l'affaire Antoninus de Fussala que nous rapporte AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 292-342.

prêtres délégués de toutes les provinces et de tous les diocèses d'Afrique¹³¹. On comptait aussi parmi les participants de ces dernières assemblées ecclésiales africaines, les légats du pape ou de l'empereur ou encore les représentants des autres Églises¹³². En termes quantitatifs, les conciles universels étaient plus nombreux que les provinciaux, et se tenaient en général à Carthage, l'Église primatiale africaine. Ils étaient présidés d'ordinaire par l'évêque de Carthage. Cyprien et Augustin témoignent de l'existence de deux conciles antérieurs à Cyprien¹³³, le premier sous l'épiscopat d'Agrippinus et le deuxième sous Donatus. Par ailleurs, Cyprien fait savoir lui-même avoir convoqué et présidé au moins sept conciles pléniers pendant ses dix ans d'épiscopat¹³⁴ avec une moyenne d'un concile par année¹³⁵. Cette régularité ne s'était certes pas maintenue : la durée pour la tenue des conciles varie entre une année et sept ans ou plus.

Somme toute, les conciles avaient exercé un impact réel sur la vie des Églises d'Afrique. Au niveau de la hiérarchie, ils avaient cultivé dans l'épiscopat africain une conscience commune, une cohésion d'action et de pensée, de doctrine et discipline, surtout aux temps de grands prélats que furent Augustin, Aurelius et Cyprien. Par ailleurs, ces assemblées avaient permis aux communautés chrétiennes de se connaître

¹³¹ En nous en tenant à cette déclaration des *Sententiae Episcoporum* ci-dessus. Voir note 30, p. 11.

¹³² Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 151, 8 : Flavius Marcellinus, le commissaire de l'empereur Honorius, à la fameuse Conférence de Carthage de 411, sur le schisme donatiste, dont saint Augustin loue les qualités intellectuelles dans une brillante oraison funèbre.

¹³³ CYPRIEN, *Epist.*, 71, 4; 73, 3. Nous supposons que ces deux premiers étaient des conciles provinciaux, étant donné que, même tenus à Carthage, leurs procès verbaux ne mentionnent pas les noms des évêques d'autres provinces de l'Afrique ou d'ailleurs. Preuve probable qu'ils n'y étaient pas invités...

¹³⁴ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 45; 48; 49; 57; 64; 67; 70; 72.

¹³⁵ Plusieurs études historiques confirment que Cyprien avait présidé successivement, à Carthage, les assemblées des évêques africains des années 251, 252, 253, 254, 255, 256. Voir à ce propos Victor SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, 2^e édition, Città del Vaticano, 1984, p. 13-15; Jean-Louis MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Rome, Institut Suisse de Rome, 1973, p. 19-24; Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Tome deuxième : Saint Cyprien et son temps*, Paris, Ernest Leroux, 1902, p. 41-48.

et de se constituer en une Église africaine capable de revendiquer et de défendre son autonomie vis-à-vis de l'Église de Rome tout en sauvegardant la communion de la *Catholica*. Aux yeux des africains, l'Église, en dépit de sa diversité, est une, c'est-à-dire unie et unique par la volonté même de Dieu ; l'évêque est à la fois le symbole et le centre de référence de cette unité. En effet, si « L'Église, dit Cyprien, c'est le peuple uni à son évêque, le troupeau attaché à son pasteur »¹³⁶, il en résulte que « L'épiscopat est un, et chaque évêque en détient une partie en indivision. L'Église est une, tout en devenant multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité »¹³⁷.

Eu égard à ce qui précède, nous sommes porté à penser que l'expansion rapide des communautés chrétiennes, les formes de ministères et les structures d'organisation qui en résultent, posent le problème de la genèse de ces institutions et, par ricochet, des origines du christianisme en Afrique. Certains historiens défenseurs de la thèse des origines romaines du christianisme africain, n'ont pas hésité à soupçonner l'Église africaine en général, celle de Carthage en particulier, d'avoir calqué sa structure administrative de celle de l'Église de Rome, à cause de quelques ressemblances d'organisation décelées dans les deux Églises¹³⁸. Signalons le cas de P. Monceaux

¹³⁶ CYPRIEN, *Epist.*, 66, 8.

¹³⁷ CYPRIEN, *L'unité de l'Église*, 5 ; SC 500, p. 184-185 : *Episcopatus unus cuius singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur*. Voir aussi ID, *Traité de l'unité de l'Église catholique*, 5 (Trad. Victor SAXER, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 29.

¹³⁸ Le débat sur les origines du christianisme en Afrique romaine a fait couler beaucoup d'encre et de salive des historiens spécialistes de la région, depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours. Pour l'essentiel, ce débat se déroule entre les « Romanistes », défenseurs de la thèse selon laquelle le christianisme africain viendrait de Rome, et les « Orientalistes » qui attribuent plutôt cette origine à l'Orient. C'est donc une problématique complexe qui est loin d'être épuisée et que nous n'avons pas l'intention d'aborder ici afin de ne pas déborder les contours de notre sujet de recherche. Les détails sur cette question controversée peuvent être trouvés, à titre indicatif, chez MONCEAUX, *L'histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, T.1, p. 3-9 ; DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, p. 21 ; HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, p. 25-26 ; Peter BROWN, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Seuil, 1997 ;

qui, s'appuyant sur une lettre du pape Innocent I^{er}, considère que les chrétiens de Carthage avaient adopté la division administrative romaine de la cité, et que les premiers témoignages qui permettent de retracer l'organisation définitive du christianisme africain – certainement en régions ecclésiastiques de Carthage –, seraient du début du V^{ème} siècle. Sa conclusion est formelle : « On doit donc admettre que l'organisation de l'Église de Carthage, et, par suite, des Églises de toute la région, a été calquée sur celle de l'Église de Rome »¹³⁹. Dans la même veine, Ch. J. Hefele soutient que l'organisation de l'Église de Carthage avait certainement adopté le système romain de diviser la ville en régions dirigées par des prêtres¹⁴⁰ ; tout comme R. Coulon reconnaît en la personne du pape Fabien « l'organisateur éminent de l'administration paroissiale »¹⁴¹ de Rome en régions dirigées par des diacres sous la supervision des prêtres.

On prendra avec prudence ces deux hypothèses, aussi vraisemblables qu'elles paraissent, étant donné l'absence de tout témoignage explicite de première main sur le dossier et la situation religieuse on ne peut plus particulière de Carthage par rapport à celle de Rome, compte tenu de sa forte densité démographique qui faisait de la ville de Cyprien le carrefour et le mélange d'influences des religions traditionnelles africaines, romaines, juives et phéniciennes. La construction et l'organisation des villes africaines sont, sans aucun doute, l'œuvre de la politique colonialiste des empereurs ou proconsuls romains en Afrique, dont il ne faudra pas par ailleurs gommer les

Dominique ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Karthala, 2001.

¹³⁹ Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Tome 3, Paris, Ernest Leroux, 1905, p. 5.

¹⁴⁰ Cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, note 2, p. 22-23.

¹⁴¹ R. COULON, « Saint Fabien », dans *DTC*, Tome V/2^{ème} partie, col. 2050

différences spécifiques¹⁴². Mais considérer l'organisation de l'Église africaine comme résultant directement de celle de l'Église romaine, semble une hypothèse trop brusque et forcée, pour ne pas dire œuvre de pure imagination de connivence avec la thèse des origines romaines de l'Église d'Afrique. Ce que l'on ne peut pas s'empêcher d'affirmer, c'est que la création et le développement des cités ont joué un rôle d'importance dans la naissance et la multiplication des sièges épiscopaux en Afrique. Autrement dit, l'implantation des communautés chrétiennes africaines suivait le tracé de l'urbanisation qui partait de grands centres vers les campagnes. Dès lors on peut conjecturer, sans grand risque d'être contredit, que l'institution ecclésiastique africaine a emprunté sa structure organisationnelle de l'institution municipale. Cyprien y fait d'ailleurs allusion dans une lettre où il compare l'organisation de l'Église qu'il préside à l'organisation de la municipalité qu'il habite¹⁴³. Tout n'est pas clair, pourtant. Il convient de revenir sur ces quelques remarques. La première est celle suscitée par Yvette Duval, dans la conclusion d'une étude très documentée faite il y a une vingtaine d'années sur la multiplication des évêchés africains au siècle de Cyprien.

Mais une question est restée dans l'ombre : on ne sait comment sont nés ces multiples évêchés. Quand, comment décide-t-on de créer un nouvel évêché ? Qui décide et définit la nouvelle circonscription ? Quel est le rôle des communautés elles-mêmes ? Procède-t-on par subdivision de sièges épiscopaux à grands territoires ?¹⁴⁴

Au regard de la complexité de l'histoire africaine, nous sommes d'accord avec Serge Lancel – qui a prolongé la recherche d'Yvette Duval - que plusieurs éléments

¹⁴² Cf. Claude LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-empire*. Tome II : *Notices d'histoire municipale*, Paris, Études Augustiniennes, 1981 ; Jacques GASCOU, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime-Sévère*, Rome, 1972 ; ROSTOVTSSEFF, « Les cités de l'Empire romain sous les Flaviens et les Antonins », dans *Histoire économique*, p. 110-126.

¹⁴³ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 66, 6; CCL 3 C, p. 440.

¹⁴⁴ Y. DUVAL, « Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien », dans *MEFR*, 96 (1984), p. 493-521 [p. 520].

pourraient avoir concouru à la création de ces évêchés, notamment les rapports entre les progrès de l'urbanisation et la définition de nouveaux évêques, la rivalité entre l'Église catholique et l'Église donatiste¹⁴⁵. En tout état de cause, on ne devra pas ignorer - c'est la deuxième remarque - que la division administrative civile ne coïncidait pas toujours avec l'extension ecclésiastique : les provinces civiles étaient souvent plus petites que les provinces ecclésiastiques, beaucoup plus vastes, surtout après la réforme administrative de Dioclétien qui avait porté de cinquante-sept à quatre-vingt-seize le nombre des provinces de l'empire¹⁴⁶. La plupart du temps, « le domaine imparti à un évêque coïncidait le plus souvent dans l'espace avec les frontières civiles de sa cité épiscopale et parfois même en débordait »¹⁴⁷. L'évêché d'Hippone, par exemple, certainement le plus vaste des diocèses d'Afrique, englobe les limites du territoire civil d'Hippo Regius, qu'il déborde d'ailleurs à l'ouest, au sud-ouest et à l'est, en touchant de trente à quarante kilomètres les frontières des provinces civiles de Proconsulaire et de Numidie¹⁴⁸. C'est en ce sens que Cyprien considérait, nous semble-t-il, les quatre provinces civiles de l'Afrique comme formant l'unique

¹⁴⁵ Cf. S. LANCEL, « Évêchés et cités dans les provinces africaines (III^e-V^e siècles), dans *L'Afrique dans l'Occident romain (I^{er} siècle av. J.C. – IV^e siècle ap. J.C.)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome sous le patronage de l'Institut national d'archéologie et d'art de Tunis (Rome, 3-5 décembre 1987), École Française de Rome, 134, Rome, 1990, p. 273-290 [p. 290].

¹⁴⁶ Ce que Y. Duval fait remarquer à juste titre : « le découpage des provinces, la géographie ecclésiastique ne suit pas partout les cadres administratifs », dans son article, « L'Afrique : Aurelius et Augustin », dans Jean-Marie MAYEUR (dir.), *Histoire du christianisme*, tome II, Paris, Desclée, 1995, p. 799-812 [p. 802].

¹⁴⁷ Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 347. Pour en savoir plus sur les limites ecclésiastiques en Afrique, on peut consulter les études plus récentes de Serge LANCEL, « Africa, organisation ecclésiastique », dans *Augustinus-Lexikon*, vol., I, 1994, col., 206-216 ; Id., « Évêchés et cités dans les provinces africaines », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, 1990, p. 276-280. On pourrait aussi se référer à ces autres études plus anciennes : Henri LECLERC, « Division administratives et ecclésiastiques », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV, 1923, col. 1212-1219 ; Id., « Paroisses rurales », dans op. cit., XIII, 1938, col., 2197-2199 ; Gustave BARDY, « Afrique, les institutions », dans *Dictionnaire de droit canonique*, I, 1936, col., 294-307.

¹⁴⁸ Cf. Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 348-353.

province ecclésiastique¹⁴⁹. La structure d'organisation de l'Église d'Afrique romaine est alors avant tout une question afro-africaine.

Cela dit, cherchons maintenant à identifier les acteurs de la vitalité de cette structure ecclésiastique administrative et à mesurer leur poids économique dans la balance sociale des Églises africaines¹⁵⁰. Nous entendons par là passer en revue quelques éléments constitutifs de l'Église chrétienne en Afrique : les activités liturgiques, les sacrements, les ministères et services, etc. Ce que l'évêque d'Hippone, en confrontation avec les donatistes, appelle *uestigia ecclesiae*, « quod habent de Christi ecclesia »¹⁵¹ ou encore « bona ecclesiae »¹⁵², « les biens d'Église ».

¹⁴⁹ Cf. CYPRIEN, *Epist.* 45

¹⁵⁰ Plusieurs études ont abordé la question des ministères dans les Églises d'Afrique que nous reprendrons dans la bibliographie générale. Nous ne signalons à ce niveau que quelques-unes, les plus récentes: Jean-Anatole Sabw KANYANG, *Episcopus et plebs : l'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*, Bern, Bruxelles/New York, Oxford, 2000. L'auteur traite naturellement en primeur du ministère de l'évêque et, avec lui, de celui des prêtres, des diacres et ordres mineurs dans la vie de l'Église africaine, eu égard aux questions de recrutement, de l'ordination, de la liturgie, de la justice sociale, de l'administration des biens ecclésiastiques, etc., dans le contexte historique de l'Afrique dans l'empire romain, en scrutant les conciles et quelques écrits ou lettres des Pères africains. Le rôle de la plebs – des fidèles – y est fortement souligné et associé, surtout, dans l'élection de l'évêque de la communauté chrétienne locale. C'est, à notre opinion, la meilleure étude de théologie historique sur les ministères en Afrique, qui a su rassembler et approfondir les anciennes théories disparates sur l'Église africaine. Sur ce point précis, c'est-à-dire le rôle du peuple dans l'Église africaine, on regrette que Kanyang n'ait exploité que l'ancienne édition française de Bayard, *Correspondances de Saint Cyprien* -, et laissé de côté l'édition critique de G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, New York : Newman Press, 1984-1989, qu'il mentionne seulement dans sa bibliographie générale ; ce qui aurait pu enrichir davantage le débat sur les ministères laïcs. C'est peut-être là le talon d'Achille de l'œuvre de Kanyang, qui ne devrait tout de même pas mériter le sévère jugement d'Yvette DUVAL : « Malgré son titre, la thèse de J. A. Sabw Kanyang n'apporte guère du neuf sur le rôle de la plebs, car elle commente les mêmes sources que les études précédentes et surtout en adopte le plus souvent les vieilles conclusions. Il faut surtout noter que, quand il cite la correspondance de Cyprien, l'auteur utilise l'édition Bayard, ignorant l'apport décisif, sur ce problème comme sur les autres, des commentaires de G.W. Clarke » (Yvette DUVAL, « La plebs chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église », dans *Revue d'Études Augustiniennes*, 48 (2002), 43-78 [note 21, p. 56]). Autres références utiles : P. GRANFIELD, « Episcopal elections in Cyprian : clerical and lay participation », dans *Church, Ministry and Organisation in Early Church*, ed. Ev. Ferguson, 1993, dont Yvette DUVAL s'est certainement inspirée pour la série de ses trois intéressants articles sur « La plebs chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église », dans *Revue d'Études Augustiniennes*., 47(2001), 251-282 ; 48 (2002), 23-41. Notons que contrairement à J.A. S. Kanyang – qui mentionne la situation financière comme l'un des critères d'élection des clercs en Afrique -, Y. Duval reste muette là-dessus ou le fait d'un trait. Or c'est ce que semblent privilégier les fidèles africains dans le choix d'un évêque ou des clercs d'une Église locale.

¹⁵¹ AUGUSTIN, *De Baptismo*, III, xix, 25 ; CSEL 51, p. 216.

1.2.3. Les ministères et autres services

Dans l'entendement des Pères africains, la réalité Église, *Ecclesia*, a plusieurs acceptions¹⁵³. Elle désigne soit l'ensemble des communautés d'une région ou d'une province ecclésiastique, soit l'assemblée des fidèles, la communauté locale, soit encore l'édifice qui réunit les fidèles avant d'être une institution. Cyprien - qui est le théoricien et l'artisan de l'ecclésiologie latine -, considère l'Église comme *fraternitas*, la communauté chrétienne constituée de l'évêque, du clergé et de fidèles laïcs¹⁵⁴, rassemblés autour de la « Table de la Parole » et de la « Table du pain et de vin ». Autrement dit, les membres de cette *fraternitas* sont organisés, comme du temps de la première communauté chrétienne, suivant le ministère de la Parole d'une part et le service social d'autre part¹⁵⁵. Ce sont des clercs et des fidèles laïcs qui servent, dans la

¹⁵² Id., *Contra Cresconium*, III, Ivii, 63 ; CSEL 52, p. 469. Voir aussi OPTAT de MILEV, *Traité contre les donatistes* I, 12, 1-3 ; II, 2-9 (Trad. Mireille LABROUSSE, Paris, Cerf, 1995, SC 412, p. 197 et 199 ; 245-263) pour qui les hérétiques et les schismatiques ne peuvent plus prétendre posséder les « dons » de l'Église parce qu'ils ne s'abreuvent plus à la vraie source, l'Église catholique qui, seule, les possède. Les Écritures constituent l'un de ces « biens de l'Église » dont les hérétiques ne peuvent se dire héritiers, parce qu'ils en torpillent le sens et en forcent l'interprétation aux fins fantaisistes (Cf. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, XV et XVII [Trad. R.F. REFOULÉ et P. DE LABRIOLLE, SC 46, Paris, Cerf, 1959, p. 109 et 110])

¹⁵³ Les études sur l'ecclésiologie africaine sont assez nombreuses. Nous n'indiquons ici que quelques-unes de plus récentes que nous avons consultées : Cyrille ATITUNG, *Typologie et sainteté de l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de Tertullien et de Cyprien*, Rome, 2004 ; Victor SAXER, « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans Michele MACCARRONE (éd.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Vaticano, 1991, p.173-216 ; Paul ZMIRE, « Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique », dans *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), p. 3-72 ; Émilien LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972 ; Id., *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969.

¹⁵⁴ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 51, 2 : « Merito illos reuertentes summo, ut scribitis, gaudio et clerus et plebs, *fraternitas* omnis exceptit » ; CCL 3B, p. 241. C'est nous qui soulignons. Nous préférons ce terme *fraternitas* à « Congregation », foule, ainsi traduit par G.W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, op.cit., p. 81 ; car il exprime mieux le sens profond que Cyprien voulait donner à l'Église, entendue comme une « Fraternité ». Tous les membres de cette fraternité sont pour l'évêque de Carthage, ses « bien aimés frères », l'expression par laquelle il commence et termine souvent ses Lettres.

¹⁵⁵ Les ministères, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme services rendus dans l'Église par un ministre ordonné ou reconnu tel, ont été précisés par les Pères africains. On lira avec intérêt l'article de Jan Michael TONCAS, « Clergé d'Afrique du Nord », dans Allaand FITZGERALD (dir.), *Encyclopédie saint Augustin : Saint Augustin, a Méditerranée et l'Europe IV^e – XX^e siècles*, Paris, Cerf, 2005, col. 967-970.

complémentarité¹⁵⁶, la communauté selon leurs charismes propres. Les clercs, qu'on peut appeler ministres de culte, constituent une catégorie à part parmi les fidèles. Ils sont divisés en deux classes, à savoir les clercs supérieurs et les clercs inférieurs¹⁵⁷. Les premiers forment l' *ordo sacerdotalis*¹⁵⁸ ou l' *ordo ecclesiasticus*¹⁵⁹ ou encore l' *ordo ecclesiae*¹⁶⁰ : ce sont les évêques, les presbytres, les diacres ; tandis que les sous-diacres, lecteurs, portiers, acolytes et exorcistes¹⁶¹ appartiennent aux ordres mineurs. Chacun de ces ministres de culte exerce des fonctions clairement définies et distinctes, comme le fait savoir Tertullien¹⁶², pour la vie de la communauté.

Cet *ordo ecclesiae* semble définitivement constitué à Carthage, sous l'épiscopat de Cyprien, et s'est maintenu jusqu'au V^{ème} siècle, voire après, à Cirta, à Milev comme à Hippone. En effet, au milieu du IV^{ème} siècle, Optat de Milev définit

¹⁵⁶ Cette classification était facilement perceptible par les places dans les assemblées liturgiques, comme on peut le constater dans cette exhortation de Tertullien : « Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesia auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus... » (TERTULLIEN, *De exhort. Castit.*, 7). Voir aussi TERTULLIEN, *De baptismo*, 17.

¹⁵⁷ C'est avec Augustin, me semble-t-il, que cette distinction en degrés supérieurs et inférieurs dans l'ordo des clercs, latente chez Tertullien et Cyprien, devient plus précise et tranchée (Cf. *Encyclopédie saint Augustin*, col., 266 b-267 a). Voir aussi OPTAT DE MILEV, *Contre les donatistes*, II, 24,1; SC 412, p. 293 : « Il existe [...] quatre sortes de têtes dans l'Église : les évêques, les prêtres, les diacres et les fidèles. »

¹⁵⁸ Cf. TERTULLIEN, *De Exhortatione*, 7 ; CSEL 70, p. 137.

¹⁵⁹ Cf. TERTULLIEN, *De Idololatria.*, 7; *De Exhortatione*, 7 et 13; CSEL 70, p. 137 et 152.

¹⁶⁰ Cf. TERTULLIEN, *De Exhortatione*, 7 ou *De Monogamia* XI, 4: « Quomodo totum ordinem ecclesiae monogamis disponit » Ce terme *ordo* que les Pères africains emploient pour désigner globalement la hiérarchie de l'Église locale, semble avoir été emprunté au langage romain de l'époque, en l'occurrence l'*ordo equestris* ou l'ordo du sénat, qui désignait un groupe de personnes qualifiées par rapport au commun des mortels. Voir à ce sujet P. Van BENEDEN, « Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie », dans *Vigiliae christianae*, 23 (1969), p. 161-176.

¹⁶¹ Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum*, XXIII, 15-16; Id., *De baptismo*, XVII, 2-3; CYPRIEN, *Epist.* 23; 25; 29; 33, 2; 39, 5; 69. Il convient de faire remarquer ici que Tertullien aussi bien que Cyprien reconnaissent à tout chrétien le pouvoir de chasser les démons de par la grâce baptismale reçue et non comme ministre ordonné, agrégé à l'ordo sacerdotalis par l'ordinatio. Tout fidèle pouvait aussi, en cas de nécessité - en l'occurrence l'urgence de danger-, baptiser, réconcilier les pénitents ou même offrir l'eucharistie, mais seulement sur mandat explicite de l'évêque, quand ce dernier ou un autre ministre ordonné était indisponible.

¹⁶² Superest ad concludendam materiolam de obseruatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus ; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo saluo salua pax est (TERTULLIEN, *De baptismo*, 17, 1; CCL 1, p. 291).

l'Église comme la « colombe unique » et « l'épouse bien aimée »¹⁶³ du Christ, qui « possède comme membres qui lui sont propres les évêques, les prêtres, les diacres, les servants et la foule des fidèles »¹⁶⁴. Il estime que ce sont les trois premiers qui constituent réellement le clergé tandis que les sous-diacres, les lecteurs et acolytes, sont des servants¹⁶⁵. Augustin reconnaît, lui aussi, les différents degrés de l'ordo auquel il ajoute d'ailleurs les portiers; on n'arrive cependant pas à comprendre chez lui si les exorcistes et les acolytes appartiennent à l'*ordo sacerdotalis*. Il n'est pas exclu que ces derniers aient existé aussi bien à Carthage qu'à Hippone. De fait, dans deux de ses lettres, Augustin parle d'un certain Albinus, acolyte, chargé du courrier personnel de l'évêque, qu'il appelle « dilectissimum filium nostrum *acolithum Albinum* »¹⁶⁶.

La question qu'on peut se poser à ce niveau, c'est de savoir s'il fallait franchir chacun des degrés inférieurs de la cléricature avant d'accéder aux ordres supérieurs. Nous n'avons pas assez d'éléments pour répondre par l'affirmative ou la négative, étant donné que l'Église d'Afrique ne présente aucun cursus de formation spécifique pour les clercs. Les quelques cas d'élection au presbytérat et à l'épiscopat plus connus relèvent des circonstances particulières. Augustin et Cyprien, par exemple, sont déjà prêtres quand ils sont élus ou ordonnés évêques. Ont-ils d'abord été diacres, sous-diacres, lecteurs, acolytes ou exercé l'un de ces ministères ? Pontius semble l'insinuer, du moins pour Cyprien dont il dit, sans préciser, qu'on lui avait conféré « tous les

¹⁶³ OPTAT DE MILEV, *Traité contre les donatistes*, II, 1, 2 ; op. cit., p. 237.

¹⁶⁴ OPTAT DE MILEV, *Traité contre les donatistes*, II, 24, 1 ; op. cit., p. 293..

¹⁶⁵ Cf. OPTAT DE MILEV, *Traité contre les donatistes*, I, 13 et 21 ; II, 14, 1 op.cit., p. 269

¹⁶⁶ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 191, 1 ; CSEL 57, p. 163. Voir aussi *Epist* 192, 1 : *Et ecce subito profecturi a nobis carissimi fratris nostri Albini acolithi gratissima occurrit occasio.*

degrés du sacerdoce »¹⁶⁷ jusqu'à l'épiscopat. Par ailleurs, on connaît les cas d'Antoninus, de Caecilianus et Deogratias, élevés à l'épiscopat, alors qu'ils étaient respectivement lecteur, acolyte et diacre. Remarquons que dans tous les cas, l'Église africaine ne fait pas mention de l'élection d'un catéchumène aux ordres mineurs encore moins aux ordres supérieurs, comme le cas d'Ambroise de Milan qui, « une fois baptisé, remplit toutes les fonctions ecclésiastiques et, le huitième jour, fut ordonné évêque »¹⁶⁸.

1.2.3.1. La charge épiscopale

L'évêque est le responsable numéro un de chaque Église locale. On lui attribue plusieurs titres qui charrient, chacun, une unité des sens autour de sa principale charge pastorale ou liturgique et de son engagement social¹⁶⁹. Ce sont : *episcopus, summus sacerdos, pastor, pontifex, antistes, praepositus, gubernator, custodus, rector*¹⁷⁰, etc. Le ministère épiscopal est d'abord perçu comme signe d'unité ou de communion des membres d'une Église locale et de celle-ci avec les autres Églises locales et la *Catholica*. Ce lien, au niveau local, est tellement profond entre les fidèles et leur évêque, que Cyprien voit dans ce dernier le chef de l'Église en qui cette dernière se

¹⁶⁷ PONTIUS, *Vita Cypriani*, 3 ; CCL 3 C, p. 90 [Trad. Française de PLAZANET-SIARRI, *Trois vies*, p. 25]. Nous faisons observer que Pontius y mentionne plus de six fois le statut sacerdotal de Cyprien, qu'il distingue d'ailleurs de la dignité épiscopale de ce dernier.

¹⁶⁸ Ambroise est en effet élu évêque de Milan en 374 alors qu'il n'est que simple catéchumène. Voir PAULIN de Milan, *Vita Ambrosii* 7 et 9 ; PL 14, col. 27-46 [Trad. Française de PLAZANET-SIARRI, *Trois vies*, p. 6]

¹⁶⁹ Cet engagement social ne semble pas s'être limité seulement aux ouailles de la fraternitas de l'évêque. Au contraire, il profite à tous les peuples de la ville épiscopale, sans distinction de religion ni d'origine sociale. Cyprien, par exemple, dans son *Epistula* 12, insiste auprès de ses prêtres, diacres et fidèles à ce qu'ils accordent une sépulture digne à toutes les victimes de la persécution. Augustin, en plus de ses nombreuses interventions en faveur des pauvres, siégeait certainement comme juge au conseil municipal d'Hippone (Cf. *Sermon* 161, 4 ; PL 38, col. 879 ; *Ennarratio in Ps.* 118, 24 ; PL 37, col. 1 570).

¹⁷⁰ Cf. TERTULLIEN, *De baptismo*, 17 ; AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XX, 9,2 ; Id., *Epistula*, 69 ; 228 ; *Sermo*, 46 ; 47 ; 227 ; *Enn. Ps.*, 126 ; 132.

définit¹⁷¹ : « L'Église, dit-il, c'est le peuple uni à son pontife, le troupeau resté près de son pasteur »¹⁷². L'évêque est le président de sa communauté, celui qui célèbre l'eucharistie par laquelle il assure le lien de charité entre tous ses fidèles et l'unité avec les autres Églises locales. Il est le ministre ordinaire de réconciliation des pécheurs et de l'initiation chrétienne¹⁷³, qui prescrit les jeûnes, appelle aux ordres et ordonne les autres ministres du culte ; mais il est aussi l'administrateur des biens matériels¹⁷⁴ de son Église, qui, souvent, se fait le défenseur et l'avocat des pauvres¹⁷⁵. L'évêque détient la plénitude des pouvoirs sacerdotaux qu'il peut, en cas de besoin ou d'exception, députer aux prêtres ou aux diacres, et même aux laïcs. On lui doit respect et obéissance, afin de sauvegarder la paix de l'Église, car « la jalousie envers

¹⁷¹ Cf. CYPRIEN, *Epistula* 66, 101. On peut se demander si ce n'était pas aussi en fonction de cette identification qui, d'une façon ou d'une autre, l'assimilait au *Pater Familias* de la société romaine d'antan, qu'on conférait longtemps à l'évêque de Carthage le titre de *Papas* ou *Papa*. En fait, c'est ainsi que s'exclamaient Perpétue et ses compagnons à la vue de leur évêque : « Et diximus illis 'Non tu es papa noster, et tu presbyter ?'... » (*Passion de Perpétue et de Félicité*, XIII, 3, p. 150 [Trad. Jacqueline AMAT, SC 417, Paris, Cerf, 1996]). En effet, Cyprien de Carthage s'est vu plusieurs fois attribué ce titre par ses fidèles, les autres évêques africains et même le clergé de Rome (Cf. CYPRIEN, *Epistulae* 8, 1 ; 30, 1 et 8 ; 31, 1 ; 36, 1). Même le proconsul Galerius Maximus appelle Cyprien par ce titre : « Tu Papam te sacrilegae mentis hominibus praebuisti ? » (*Acta proconsularia Cypriani*, 3). Tertullien, par ironie, donne le même titre à l'évêque de Rome : « bonus pastor et benedictus papa » (*De pudicitia* 3).

¹⁷² CYPRIEN, *Epistula* 66, VIII.3 : « Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, [...], ecclesia tamen a Christo non recedit et illi sunt ecclesia, plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Vnde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse » (CC L, 3 C, p. 443).

¹⁷³ Cf. TERTULLIEN, *De baptismo*, 17, 1 ; CCL 1, p. 291 : « Episcopatus aemulatio scismatum mater est ».

¹⁷⁴ La *Lettre 7* de Cyprien, nous en donne un témoignage éloquent. De fait, Cyprien présentant son exil suite à la tension qui monte d'un cran entre ses partisans et les cinq prêtres opposés à son accession au siège épiscopal de Carthage à la mort de Donatus, confie l'administration de ses biens à l'un de ses prêtres, Rogatianus. Par ailleurs, de sa cachette exilique, le nouveau pasteur de Carthage ne s'empresse pas de regagner son siège malgré la requête insistante de ses fidèles prêtres et diacres. Au contraire, il les instruit de ne pas lésiner sur leurs moyens pour venir en aide aux veuves, infirmes, pauvres, orphelins, etc., de faire des ponctions pécuniaires nécessaires sur ses propres fonds, afin de préserver la paix dans son Église et ce, jusqu'à son retour.

Augustin, dans des circonstances on ne peut plus différentes de Cyprien, considérant sa lourde charge pastorale, juge bon de confier l'administration des biens de son Église à des *Procuratores* (cf. *Epistula*, 125).

¹⁷⁵ Cf. AUGUSTIN, *Epistula*, 133, 2 ; *Sermones* 50, 7 ; 161, 4 ; 359, 1 ; Id., *Enarr. Ps.*, 118, 24 ; 128, 5 ; etc.

l'épiscopat est la mère de tous les schismes »¹⁷⁶. C'est le *summus sacerdos*, l'*auctoritas* par excellence de l'Église, le « surveillant », dirait Augustin, qui veille avec sollicitude sur ses ouailles, enseigne la saine doctrine, corrige et, au besoin, sévit, excommunie les clercs et fidèles attachés aux hérésies. Mais quelle que soit cette autorité qui le hisse au sommet de la pyramide cléricale et de son Église, l'évêque doit être au milieu de ses fidèles l'humble serviteur de tous¹⁷⁷. Dans ses sermons au peuple, Augustin ne cesse de leur rappeler cette réalité de la vie de l'évêque, dans une formule restée célèbre : « Pour vous, je suis évêque; avec vous, je suis chrétien »¹⁷⁸.

La simplicité de l'évêque, disons mieux, son humilité se traduit aussi dans sa tenue vestimentaire, qui était celle du commun des mortels¹⁷⁹. On savait tout de même le distinguer par sa place surélevée dans l'assemblée liturgique : la *cathedra*, siège à haut dossier placé dans la chaire de l'église¹⁸⁰. Ce siège était, sans aucun doute, le symbole le plus significatif du pouvoir épiscopal. C'est là, en effet, la table où est « servi le festin des Saintes Écritures »¹⁸¹, le lieu où l'évêque enseigne, instruit ses fidèles ou les sermonne quelquefois en cas de méconduite ou d'hérésie, les exhorte à donner de l'aumône pour leur Église ou à poser des actes de charité pour les nécessiteux de la communauté ou ceux des Églises sœurs. C'est en effet du haut de la *cathedra* que Cyprien ne ménage pas une riche dame très soucieuse de se parer de

¹⁷⁶ TERTULLIEN, *De Baptismo*, 17, 2; CCL 1, p. 291 : *Episcopatus aemulatio schismatum mater est*.

¹⁷⁷ Cf. AUGUSTIN, *Epistulae*, 134, 1; 130, 1; 217, 1.

¹⁷⁸ AUGUSTIN, *Sermo* 341, 1 ;

¹⁷⁹ Dans son *Apologeticum* 42, 1, Tertullien n'hésite pas à témoigner que rien, en tout cas, du point de vue de la vie sociale et économique, ne distinguait les chrétiens du reste des peuples d'Afrique de son temps, sinon exceller dans la vertu « *Homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus* ». Cyprien est encore plus explicite en affirmant que les chrétiens sont opposés aux philosophes du fait qu'ils ne portent aucun vêtement spécial : « *Nos ... qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus* » (Bon. Pat., 3 ; H. 398). Des faits que confirment les *Acta proconsulana* 5 (H, CXIII), parce que lors de son martyre, Cyprien était vêtu de *byrrus* et la *dalmatica*, qui étaient des pièces de la tenue civile de l'époque.

¹⁸⁰ Selon le canon 35 du VI^{ème} concile de Carthage de 401; Cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, p. 35.

¹⁸¹ AUGUSTIN, *Sermon* 90, 9 ; PL 38, col. 565.

bijoux de grand prix, mais indifférente aux besoins de plus démunis¹⁸² ; qu' Augustin livre ses nombreux sermons, tant à Hippone qu'à Carthage où il se rendait plusieurs fois.

Ce ne sera pourtant pas forcer la note que de conjecturer que malgré la structure fortement hiérarchique de l'Église africaine, il y avait place aussi à la collaboration participative des autres ministres ordonnés et des laïcs. Dans son ministère de pasteur et d'administrateur, l'évêque se faisait assister de clercs et de fidèles à qui il confiait des tâches bien spécifiques. Ceux-ci considéraient la *domus ecclesiae* comme leur propriété propre pour laquelle ils avaient de graves responsabilités de croissance spirituelle et d'assistance financière.

1.2.3.2. Les prêtres et les autres clercs

Ils constituent autour de l'évêque une espèce de cercle plus restreint de la hiérarchie que les Pères africains appellent *presbyterium*¹⁸³. Ce sont les proches collaborateurs de l'évêque, au service de l'Église locale, qui en certaines circonstances remplacent l'évêque et jouissent, dans ce cas, des mêmes honneurs que lui. D'après Cyprien et Augustin, les presbytres peuvent, en effet, célébrer l'eucharistie, assurer la formation des catéchumènes, réintégrer les pénitents à la communion de l'Église¹⁸⁴. Ils administrent, avec l'évêque et sous son autorité, les biens de l'Église locale. Chez Tertullien, par contre, les tâches des presbytres ne paraissent pas tellement mises en exergue ; certainement parce qu'il les assimile aux *Seniores*, ces « vieillards

¹⁸² Cf. CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*, 14-15 (Trad. Michel Poirier, SC 440, Paris, Cerf, 1999).

¹⁸³ C'est Cyprien qui semble être le créateur de cette appellation. Il l'emploie six fois dans ses Lettres : *Ep.* 1, 1, 2 ; 24, 1 ; 39, 5 ; 40, 1 ; 45, 4 ; 52, 3. Un autre terme équivalent à *presbyterium*, c'est le substantif *compresbyteri* que l'évêque de Carthage utilise à peu près dix fois : *Epist.* 1, 1 ; 7, 1 ; 14, 4 ; 24 ; 41 ; 44, 2 ; 45, 2 ; 48, 1 ; 55, 2 ; 71, 1. *Presbyterium* est par contre absent du vocabulaire de Tertullien ; il parle plutôt de *consensus sacerdotalis*. Cf. *De exhortatione*, 7 ; CSEL, 70, p. 138.

¹⁸⁴ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 69 ; 228 ; Id., *Sermo* 227. Il faut cependant faire remarquer que chez Augustin la charge de réconcilier les pénitents et les hérétiques n'est pas clairement dévolue aux presbytres, mais seulement à l'évêque.

éprouvés », qui président les assemblées chrétiennes¹⁸⁵. En tout cas, le grand apologiste chrétien ne semble pas, du point de vue de l'administration sacramentelle, distinguer à première vue le rôle des presbytres de celui des diacres pour le baptême¹⁸⁶ ou de celui des confesseurs et veuves pour la préparation au mariage¹⁸⁷, ou encore pour la réconciliation publique des pécheurs¹⁸⁸. Toutefois, on sait voir Tertullien souligner le rôle sacramentel des presbytres dans certaines circonstances. Ils décident avec l'évêque, par exemple, de la réconciliation ou de l'excommunication des pénitents¹⁸⁹; dans la célébration eucharistique, ce sont les presbytres qui présentent l'offrande portée à l'autel par les fidèles¹⁹⁰; lors des funérailles, c'est le presbytre qui dit la prière sur le défunt¹⁹¹. Soulignons enfin le lien que Tertullien, et après lui Cyprien et Augustin, établit entre le sacerdoce et les sacrifices, entre la communauté et le sacrifice eucharistique, expression suprême de la communion ecclésiale. Aussi, la réconciliation des pénitents se faisait-elle toujours lors d'une célébration eucharistique, le plus souvent celle de Pâques¹⁹². Ces tergiversations entre, d'une part le caractère discret, voire effacé et l'affirmation explicite de la fonction du presbytre, d'autre part, pourraient s'expliquer, pensons-nous, par l'insistante nécessité, à l'époque, de la

¹⁸⁵ Cf. *Apologeticum*, 39, 1.5; CCL 1, p. 150-151. On rencontre aussi *Fideles seniores* (Cf. OPTAT DE MILEV, *De Schismate*, 17) ou encore *seniores laicorum* (Cf. Augustin, *Epist.*, 78). Notons que ces « Seniores » ne se rencontrent nulle part ailleurs, sauf dans l'Église africaine. Deux références importantes sur ces *seniores*: W.H.C. FRIEND, « The Seniores laici and the origins of the Church in North Africa », dans *Journal of Theological Studies*, XII (1961), p. 280-284; P. G. CARON, « Les Seniores laici de l'Église africaine », dans *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, VI (1951), p. 7-22.

¹⁸⁶ Cf. *De baptismo*, 17, 1; CCL 1, p. 291.

¹⁸⁷ Cf. *De monogamia* 11, 1; CCL 2, p. 1244.

¹⁸⁸ Cf. *De pudicitia*, 13; CCL 2, 1303 sq.

¹⁸⁹ Cf. *Apologeticum*, 39, 4-5.

¹⁹⁰ Cf. *De exhortatione* 11; CCL 2, p. 1030-1031..

¹⁹¹ Cf. *De anima* 51; CCL, 2, p. 842. Notre messe pour les défunts proviendrait-elle de cette pratique ?

¹⁹² Cf. *De pudicitia*, 9; 13; CCL 2, p. 1298; CSEL 20, 237. Le sacerdoce du presbytre devrait être une imitation fidèle de l'action du Christ lors de la dernière Cène.

participation effective des laïcs à la mission de l'Église et, aussi, par la «conversion» de Tertullien lui-même du catholicisme au montanisme.

Outre leur fonction principale des ministres des sacrements, les clercs en général et les presbytres en particulier, semblent avoir exercé un rôle économique bien réel au sein la société africaine d'antan. En effet, selon les statuts issus des Actes de quatre derniers conciles de Carthage sous Aurèle, «le clerc doit par un travail manuel ou par l'agriculture se procurer des vêtements et sa nourriture, sans cependant négliger ses fonctions»¹⁹³. Mais que dire de l'opinion de Cyprien selon laquelle «ceux qui ont l'honneur du divin sacerdoce, et sont engagés dans les devoirs de la cléricature, ne doivent prêter leur ministère qu'au sacrifice et à l'autel et ne vaquer qu'à la prière [...] "Un soldat de Dieu, dit-il, ne s'engage pas dans l'embaras des choses du siècle, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé" (2 Tm. 2,4)»¹⁹⁴. On se croirait d'abord devant un conflit d'intérêts chez les clercs, voire une opposition tranchée entre les réalités d'en haut et les préoccupations séculières¹⁹⁵. Autrement dit, les presbytres et tous les autres serviteurs de l'autel, devraient se contenter seulement de leurs *sportulae* ou *divisiones mensurae* que donnaient les fidèles laïcs en offrandes¹⁹⁶, le plus souvent en nature, pour l'eucharistie¹⁹⁷. Mais, quand on suit de près la pensée de Cyprien, il paraît qu'il est bien question de savoir établir une échelle des valeurs ou, si l'on veut, de savoir faire une organisation de travail dans l'Église qu'on sert. Notons en effet qu'au deuxième paragraphe de cette même Lettre 1, Cyprien parle du rôle des membres de

¹⁹³ Can 52 du concile de Carthage de 398; trad. Charles Joseph HEFELE, *Histoire des conciles*, tome II, Paris, Letouzey et Ané, 1908, p. 121.

¹⁹⁴ CYPRIEN, *Epist.*, 1, 1 [Trad., Chanoine BAYARD, «Les Belles Lettres», Paris, 1925, p. 2]

¹⁹⁵ C'est ainsi qu'on interprétait cette lettre de Cyprien jusque vers les années 50. J.P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme en Afrique chrétienne*, représente cette tendance.

¹⁹⁶ Cf. *Epist.*, 1, 1; 34, 4; 65, 3.

¹⁹⁷ Cf. *De opere*, 15.

la tribu de Lévi - mis à part et libérés de la culture des terres aux fins du service du Temple – et de celui des onze tribus qui devaient cultiver le sol afin de payer la dîme et assurer la subsistance des Lévites¹⁹⁸. Par ailleurs, cette analogie établie entre l'activité cultuelle des prêtres de l'Ancien Testament voués au service exclusif du temple et de celle des clercs du temps de Cyprien n'est pas innocente. Cyprien réagit, me semble-t-il, au « statut social » des clercs lié aux conditions socio-économiques de l'Afrique de son temps, fière ou même orgueilleuse de sa prospérité économique inégalée jusqu'ici dans l'empire. Dans les circonstances d'un tel essor économique de la région et d'une telle générosité des fidèles, il était tout à fait indiqué que les serviteurs de l'autel s'adonnassent pleinement au culte sans avoir toujours besoin de recourir aux occupations temporelles pour leur subsistance.

Qu'à cela ne tienne, il sied quand même de nous demander si outre le devoir de charité fraternelle que représente l'importante contribution financière – 100, 000 sesterces - issue d'une quête extraordinaire des fidèles de Carthage, sous l'initiative même de Cyprien, pour les Églises de Numidie, victimes de razzia¹⁹⁹, il n'y a pas là aussi une volonté d'affirmation voilée d'une Église on ne peut plus riche financièrement. Nous reviendrons sur la question aux deuxième et troisième chapitres, quand nous aborderons le point néomatique de cette dissertation doctorale, à savoir les arguments théologiques pour la possession des biens matériels et ressources financières des Églises africaines. Il convient donc maintenant de voir d'abord ce qu'il en est du dernier rang des ordres supérieurs.

¹⁹⁸ Cuius ordinationis et religionis formam leuitae prius in lege tenuerunt, ut, cum terram diuiderent et possessiones partirentur undecim tribus, leuitica tribus, quae templo et altari et ministeriis diuinis uacabat, nihil de illa diuisionis portione perciperet, sed aliis terram colentibus illa tantum deum coleret et ad uictum atque alimentum suum ab undecim tribus de fructibus qui nascebantur decimas perciperet. (CYPRIEN, *Epist.*, 1, 2; CCL IIIB, p. 2).

¹⁹⁹ Cf. *Epist.*, 62, 4

À côté des presbytres, on trouve des diacres qui s'occupent des services de charité et, parfois, de l'administration des biens. De fait, l'Église africaine avait coutume de prendre en charge les pauvres, les infirmes, les veuves et les orphelins²⁰⁰ et d'assurer une sépulture digne à tous les membres de la communauté²⁰¹. C'est la tâche principale assignée aux diacres. Mais outre cela, il semblerait que les diacres, à l'époque de Cyprien exerçaient, aussi une fonction liturgique, qui consistait à accompagner les prêtres à l'autel lors de la célébration de l'eucharistie et que, pour ce faire, chaque prêtre, l'évêque par surcroît, avait son diacre²⁰². Ce ministère liturgique deviendra la fonction essentielle des diacres au temps d'Augustin. En tout cas, selon l'évêque d'Hippone, le diacre est désormais attaché au ministère de l'évêque. Il lui est attribué d'autres ministères comme, conduire la prière de l'assemblée liturgique²⁰³, donner la catéchèse aux catéchumènes²⁰⁴. Un cumul pesant de fonctions qui, à mon sens, nécessitait la présence d'un autre groupe de clercs : les sous-diacres, *hypodiaconi*²⁰⁵. Ils aidaient les diacres dans leur ministère de charité au sein de la communauté et faisaient parfois office de courriers²⁰⁶, comme d'ailleurs les acolytes²⁰⁷, avec lesquels on pouvait facilement les confondre.

²⁰⁰ Cf. TERTULLIEN., *Ad Marc.*, 2, 19, 2 ; CCL 1, p. 496 ; 4, 14,2 ; Id., *Scap.*, 4, 7 ; CCL 2, p. 1131 ; *Apol.*, 67, 7 ; *Virg.*, 9, 2 ; CCL 2, p. 1219. Voir aussi CYPRIEN, *Epist.*, 7, 2 ; CCL 3B, p. 39

²⁰¹ Cf. CYPRIEN, *Dem.*, 10, CCL 3A, p. 41, qui se plaint du fait qu'on n'ait pas assisté les mourants et respecté les morts. Voir aussi son *Epist.*, 12, 1, 2, où il insiste, lors de la persécution de Dèce, que toutes les victimes de cette sauvagerie soient enterrés avec beaucoup de soins par le reste des fidèles de la communauté.

²⁰² Cf. *Epist.* 34, 1, où Cyprien témoigne par exemple que le prêtre Gaius Didensis est excommunié avec son diacre. Quant au diacre personnel de l'évêque, voir. Cyprien, *Epist.*, 5, 2.

²⁰³ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 55, 18, 34.

²⁰⁴ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 84, 2. Nous faisons remarquer par ailleurs qu'avec l'évêque d'Hippone, les diacres ne sont plus au service des prêtres comme chez Cyprien, mais attachés directement à l'évêque.

²⁰⁵ Cf. CYPRIEN, *Epist.* 24 ; 29 ; 34 ; 35 ; 77 ; 78 ; 79 ; 80 ; COMMODIEN, *Instructions*, II, 26.

²⁰⁶ Cf. les cas du sous-diacre Mettius par qui Cyprien envoie une lettre d'appui à l'évêque de Rome Cornelius face au conflit qui opposait ce dernier à Novatianus (*Epist.*, 45, 2 ; CCL IIIB, p. 222) ; ou de celui de Marcellinus envoyé au pape Zosime par les Pères conciliaires africains afin de lui apporter une lettre synodale relative à leur ratification de la sentence papale prononcée contre Pélage et Celestius (cf. lettre jointe aux décrets adressés au pape Zosime, du concile de Carthage de mai 418 [trad. HEFELE,

Mais ce sous-diaconat ne paraît pas avoir bénéficié d'un statut spécial à côté des autres ordres inférieurs de la hiérarchie cléricale, en l'occurrence les acolytes, les portiers, les exorcistes et, surtout, les lecteurs. Ces derniers sont peut-être les plus importants du rang aussi bien en nombre qu'au niveau du rôle liturgique proprement dit²⁰⁸. De fait, c'est à eux que revenait de chanter, de l'ambon placé dans la chaire de l'église, l'alléluia après la lecture des Écritures qui ouvrait la célébration eucharistique²⁰⁹. Par ailleurs, c'est de ce rang qu'on choisissait le plus souvent les candidats pour le presbytérat et même l'épiscopat. Et cela sans doute à cause de leur formation chrétienne éprouvée ou, en tout cas, de leur familiarité avec les Écritures saintes dont ils étaient probablement les gardiens²¹⁰. Mais, dans la plupart des cas, c'est l'origine familiale²¹¹ ou la situation financière personnelle qui devenait le critère principal de l'élection du candidat. Les exorcistes étaient aussi au service de l'évêque et du prêtre et exerçaient une fonction liturgique propre : dans la liturgie baptismale, ils priaient pour chasser le démon de l'élu.

Histoire des conciles, p. 190]. Voir aussi le cas du confesseur Optatus, promu sous-diacre *necessitate urgente* par Cyprien (cf. *Epist.* 29, 1, 2).

²⁰⁷ Voir l'acolyte Nicephorus que Cyprien envoie avec le sous-diacre Mettius apporter des documents au pape Cornelius, évêque de Rome (cf. CYPRIEN, *Epist.*, 45, 3 ; CCL 3B, p. 223). Augustin mentionne aussi par deux fois Albinus comme acolyte d'Hippone, chargé, apparemment du courrier de l'évêque (cf. AUGUSTIN, *Epist.* 191 et 193).

²⁰⁸ Le lectorat semble être l'échelon le plus décisif d'accession au prestigieux rang presbytéral. Aurelius et Celerinus sont institués lecteurs par Cyprien, aussitôt après leur confession de foi au Christ lors de la persécution de Dèce, en vue de la prêtrise. Mais ils bénéficient déjà d'honneurs et avantages réservés aux presbytres, ce en dépit de leur jeune âge : émoluments mensuels, siéger au conseil des Anciens (Cf. *Epist.*, 39, 5,2 ; CCL 3B, p. 191-192).

²⁰⁹ À en croire le témoignage de Victor de Vita selon lequel un lecteur s'était fait tuer par les Ariens pendant qu'il chantait l'alléluia de son *pulpitum* (cf. *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, trad. Serge LANCEL, Paris, 2002, p. 116).

²¹⁰ C'est une hypothèse que nous formulons à partir de perquisitions faites dans l'Église de Cirta.

²¹¹ Le cas de Celerinus dont Cyprien loue les origines nobles et la respectable expérience spirituelle : « Nec rudis iste aut nouus est in Celerino carissimo nostro titulus gloriarum. Per uestigia cognationis suae gratitur, parentibus ac propinquis suis honore consimili diuinae dignationis aequatur. Auius eius Celerina iam pridem martyrio coronata est. Item patruus eius et auunculus Laurentinus et Egnatius in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed ueri et spiritalis dei milites... » (*Epist.*, 39, 3,1; CCL 3B, p. 188).

1.2.3.3. Les laïcs

C'est la catégorie majoritaire des chrétiens que, pour la distinguer des clercs, on appelle habituellement « Plebs »²¹², peuples ou encore simples fidèles, c'est-à-dire les chrétiens baptisés qui participent activement à la vie de l'Église, à toutes les activités et célébrations liturgiques²¹³ et peuvent assister à toutes les cérémonies. Ces fidèles laïcs s'organisent en plusieurs catégories, dont trois semblent être spécialement bien considérées et jouir d'une autorité particulière : les *confessores*²¹⁴, les *uiduae*²¹⁵ et les *uirgines*²¹⁶.

Les veuves et les vierges sont chargées du ministère de la charité. Aussi, Tertullien et Cyprien s'empressent-ils de rappeler à ces respectueuses femmes chrétiennes que leur principale fonction consiste à assister des pauvres et des infirmes²¹⁷. On pourrait même conjecturer qu'ils les reconnaissaient comme une espèce d'ordre de diaconesses au service du clergé et de tous les chrétiens nécessiteux²¹⁸. Elles devraient, pour ce faire, jouir d'une attention particulière et être

²¹² Yvette Duval a fait une pénétrante et enrichissante analyse sur la signification de ce terme chez Cyprien dans une série de trois articles auxquels nous renvoyons tout lecteur désireux d'approfondir sa connaissance sur l'institution du laïcat dans l'Église africaine. Voir Y. DUVAL, « La Plebs chrétienne au 'Siècle de Cyprien' jusqu'à la paix de l'Église », dans *Revue d'Études Augustiniennes* 47 (2001), p. 251-282; 48 (2002), p. 3-32; 48 (2002), p. 43-78.

²¹³ Cf. TERTULLIEN., *De praescriptione*, 41,8 ; CCL1, p. 222.

²¹⁴ Cf. TERTULLIEN., *De corona.*, 2, 1 ; CCL 2, p. 1041

²¹⁵ Cf. TERTULLIEN., *De baptismo.*, 18, 6 ; CCL 1, p. 293 ; Id., *De pudicitia*, 13, 7 ; CCL 2, p. 1304 ; *De praescriptione.*, 3, 5 ; CCL 1, p. 188 ; etc. ; CYPRIEN., *Epist.*, 8, 3,1 ; CCL3b, p. 42 ; AUGUSTIN., *De sancta virginitate* ; ID., *De bono coniugali* [Trad., Gustave COMBES, « Le bien du mariage », dans *Œuvres complètes de Saint Augustin. Problèmes moraux*, Paris, Brouwer, 1937, p. 19-87].

²¹⁶ Cf. TERTULLIEN., *De virginibus velandis*, CCL 1, p. 1209-1226 ; Id., *De resurrectione mortuorum.*, 61, 6 ; CCL2, p. 1010 ; CYPRIEN., *Epist.*, 4,1,1 ; 59, 1,1 ; 76, 6 ; Id., *De mortalitate.*, 15 ; CCL 3A, p. 25.

²¹⁷ Cf. CYPRIEN., *De dominica oratione*, 5 ; CCL 3 A, p. 92.

²¹⁸ Cf. TERTULLIEN., *De virginibus*, CCL 2, p. 1209-1226 ; Id., *De resurrectione.*, 61, 6 ; CCL 2, p. 1010 ; CYPRIEN., *De habitu virginum.*, 3 ; 7 ; CSEL 3/ 1, p. 192 ; *De mortalitate.*, 26 ; CCL 3 A, p. 31. Mais il faut noter que la virginité à laquelle on fait référence n'est pas une réalité strictement ou exclusivement chrétienne ; Tertullien témoigne de l'existence des prêtresses de la « Ceres » africaine, c'est-à-dire des femmes âgées qui consacraient leur chasteté à une déesse (cf. *De exhortatione castitatis*, 13, 2 ; CCL 2, p. 1034).

récompensées par un rang honorifique, celui de l'ordo des vierges, ou encore occuper une place réservée dans l'église ou dans toute autre assemblée liturgique²¹⁹. Il y avait parmi ces femmes chrétiennes de nombreuses bienfaitrices économiques de la communauté qui lui faisaient des legs et des contributions financières considérables. L'insistance des Pères sur la virginité et le veuvage n'était pas toujours pour des motifs purement religieux ; les besoins économiques des communautés, des prêtres et des moines y avaient certainement exercé une grande influence²²⁰.

Le groupe des *confessores* et des martyrs occupe une place prééminente dans l'ensemble des fidèles. Il est constitué par tous ceux qui, pour des raisons diverses, au temps des persécutions par exemple, avaient souffert à cause de leur foi. On compte parmi eux des clercs aussi bien que des laïcs qui, à cause de cette haute considération, avaient exercé une grande influence morale parmi leurs coreligionnaires. De fait,

²¹⁹ Si l'on considère le fait que le pénitent, lors de la cérémonie de réconciliation, se prosternait devant les veuves et les prêtres, saisissait la frange de leurs vêtements, embrassait la trace de leurs pas et les prenait par les genoux, comme le témoigne TERTULLIEN, dans *De pudicitia*, 13. Évidemment, pour faciliter le bon déroulement de ce rite, il était fort indiqué que les veuves occupent les premiers sièges. Nous reviendrons au chapitre suivant sur l'institution de cette congrégation des vierges, veuves et autres riches femmes chrétiennes comme moyen d'enrichissement pour les Églises de l'Empire, en général, celles d'Afrique en particulier. Contentons-nous de signaler à ce niveau seulement le cas de Mélanie, épouse de Pinianus, de famille très noble et très riche de la ville de Rome, réfugiée en Afrique lors de la mise à sac de Rome par Alaric en août 410. Ce jeune couple aristocrate qui avait fait vœu de chasteté après la mort de ses deux enfants, possédait d'immenses propriétés foncières dans toutes les provinces de l'empire et, surtout, en Afrique. À leur arrivée dans la province, trois évêques africains, Alypius de Thagaste, Aurelius de Carthage et Augustin d'Hippone, rivalisèrent à les persuader de s'installer dans leurs diocèses respectifs afin de tirer profit de leur fabuleuse richesse. Pinianus était même forcé par les fidèles d'Hippone et Augustin à devenir prêtre de la communauté en dépit de sa résistance et de l'opposition de sa belle-mère Albina. Ce qui généra un conflit entre les trois évêques et suscita l'indignation et le mécontentement de leurs pairs (Voir *Vie de sainte Mélanie*, 20 ; SC 90, p. 171 ; AUGUSTIN, *Epist.* 122 ; CSEL 34, 2 ; Id., 124 ; CSEL 44, 1-2 ; 125 ; CSEL 44, 3-7 et 126 ; CSEL 44, 7-18).

²²⁰ Dans une certaine mesure, nous pouvons dire avec P. Brown que dans l'Italie de Saint Ambroise comme dans l'Afrique de saint Augustin, « Les traités sur la virginité ne circulaient plus comme des exhortations à s'abriter pour vivre pieusement. Ils étaient rédigés pour modifier l'opinion de la haute société – pour persuader les empereurs, les préfets et les gouverneurs provinciaux – d'autoriser des veuves et des vierges fortunées à rester consacrées à l'Église, de tolérer que ces femmes détournent les pans de fortune des grandes familles vers des causes pieuses » (Peter BROWN, *Le renoncement à la chair*, p. 415-416). Une petite remarque : il ne faut pas oublier que ces veuves, chrétiennes ou autres, constituaient aussi un poids économique pour l'Église, quand elles venaient à épuiser toutes leurs ressources ou n'en avaient pas du tout. L'Église devrait prendre toujours soin d'elles, sans distinction.

ceux-ci les consultaient en toute matière et leur demandaient conseil, surtout dans le domaine de la foi. Lucianus, par exemple, un confesseur emprisonné lors de la controverse des « Lapsi », est sollicité par un certain Celerinus afin qu'il intercède tant pour lui que pour ses proches.²²¹ Il convient de signaler aussi que c'est parfois parmi les *confessores* laïcs qu'on avait la préférence de choisir les clercs. Le revers de la médaille de cette haute considération c'est que certains confesseurs en abusaient : ils étaient devenus chefs de l'aile la plus radicale quant à l'attitude adoptée vis-à-vis des Lapsi. Cyprien, par exemple, sera marqué par l'intransigeance et l'inflexibilité de Felicissimus et de son groupe de presbytres rebelles qui avaient délibérément séparé le troupeau de son pasteur et galvaudé ainsi l'unité des *fraternitas*²²².

Ces confesseurs et martyrs africains ne pouvaient pas ne pas peser de toute leur considération pour conseiller aux fidèles fortunés de donner richesse ou propriété, comme d'ailleurs sainte Mélanie et Pinien, sur conseil de Alypius, évêque de Thagaste, dotèrent cette Église « de revenus et d'offrandes, en bijoux d'or et d'argent, ainsi qu'en voiles de grand prix [...] Ils y construisirent aussi deux grands monastères, leur fournissant un revenu suffisant, le premier habité par des saints, des hommes au nombre de quatre-vingts, l'autre par des vierges au nombre de cent trente »²²³.

Nous pouvons également compter parmi ce groupe des fidèles, les pénitents qui, après avoir été excommuniés pour diverses raisons comme l'adultère, l'homicide ou l'idolâtrie²²⁴, sollicitaient leur réintégration et expiaient leur péché en

²²¹ Cf. CYPRIEN., *Epist.*, 21 ; 23 ; Id., *De unitate.*, 20-21 ; CCL 3, p. 263-265.

²²² Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 45, 2 ; CCL 3B, p. 222

²²³ *Vie de Sainte Mélanie*, 21-22 ; SC 90, p. 171-172 [Introduction, traduction et notes par Denys GORGE, Paris, Cerf, 1962]

²²⁴ Cf. TERTULLIEN, *De pudicitia.*, 22, 1 ; CCL 2, p. 1323 ; CYPRIEN., *Epist.*, 4, 4,1.

accomplissant la pénitence qui leur était imposée par l'évêque²²⁵. Ils étaient ainsi assimilés aux catéchumènes, exclus de la communion et interdits de participer au gouvernement de l'Église pendant tout le temps de leur pénitence²²⁶. Enfin, mentionnons les *catechumeni*, appelés aussi *audientes*, *accidententes* ou encore *venientes*²²⁷ qui, pour des raisons proprement religieuses, sont distincts des autres fidèles. Ce sont les débutants, les aspirants, les nouveaux venus à la vie chrétienne qu'on initie à cette dernière et qu'on prépare au baptême. Il leur était permis de n'assister à la messe que jusqu'au moment de l'offertoire²²⁸, sans doute à cause de la discipline de l'arcane qui interdisait aux baptisés d'exposer les mystères chrétiens – surtout l'Eucharistie, le Symbole de foi et le Pater - aux non initiés, c'est-à-dire les païens et les catéchumènes²²⁹.

Tous ces fidèles laïcs n'étaient pas de simples « servants » de messe sous tutelle de l'évêque ou du prêtre ; au contraire, ils participaient à la vie même de l'Église et exerçaient différentes fonctions liturgiques, comme nous l'avons dit plus haut. Mais leur participation était significative surtout au niveau du gouvernement et des finances de l'Église. En effet, selon les témoignages de Tertullien, certains fidèles laïcs, les *Seniores*, présidaient les assemblées chrétiennes et étaient élus par l'assemblée générale des fidèles, non par prix d'argent, mais par considération du bon

²²⁵ Cf. TERTULLIEN, *De paenitentia*, 7, 1-3 ; CCL 1, p. 306-307.

²²⁶ Cf. TERTULLIEN, *De paenitentia*, 7 sq.

²²⁷ TERTULLIEN, *Ad nationes*, 1, 7 ; CCL 1, p. 17 ; *Ib.*, *De baptismo*, 20, 5 ; CCL 1, p. 295.

²²⁸ TERTULLIEN, *De idololatria*, 24 ; CCL 2, p. 1124 ; *ID.*, *De praescriptione*, 41, 2 ; CCL 1, p. 221 ; *ID.*, *De corona*, 2, 1 ; CCL 2, p. 1041 ; CYPRIEN, *Epist.*, 71 ; CCL 3, p. 769 ; AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 1, 1 ; CCL 46, p. 121. Pour l'initiation au catéchuménat dans l'Église africaine, voir AUGUSTIN, *De catechizandis*, 26 et 27 ; CCL 46, p. 173-178.

²²⁹ Cf. D.E.C.A, Paris, Cerf, 1990, col. 210 b.

témoignage qui leur était rendu²³⁰. Ce sont là des critiques dirigées à l'endroit des hérétiques dont les élections étaient faciles ou arbitraires²³¹ et acquises par la simple présence, qui nous font percevoir l'arrière-fond de la pensée de Tertullien. L'allusion faite à la « *summa honoraria* » n'est pas innocente : elle montre, pour Tertullien, l'originalité et l'indépendance de l'Église africaine qui, par son système électoral, se démarquait déjà de celui du choix des magistrats et fonctionnaires sous l'Empire, à qui il était exigé de verser des pots-de-vin avant leur entrée en fonction. Les hérétiques se seraient-ils laissés corrompre par la pratique séculière ? La comparaison établie par Tertullien semble le suggérer.

Cyprien laisse encore mieux percevoir la participation efficace des fidèles à qui il a coutume de demander conseil pour la gestion de la « *res ecclesiae* », en l'occurrence l'ordination des clercs²³². Ce sont eux, en effet, qui choisissent leurs pasteurs, les prêtres, les diacres et surtout l'évêque²³³, selon les mérites de ce dernier²³⁴. Mais, en même temps qu'ils jouissent de cette prérogative de l'élection de leurs clercs, les fidèles ont le pouvoir de les démettre en cas d'inconduite²³⁵. On ne connaît pas exactement la façon dont se déroulait cette élection ou cette démission dans les Églises d'Afrique, comme dans celles du reste de l'Empire, sinon quelques

²³⁰ TERTULLIEN, *Apologeticum.*, 39, 5; CCL, I, p. 150 : Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur.

²³¹ TERTULLIEN, *De praescriptione.*, 41, 6-7; CCL, I, p. 221 et p. 223 : temerariae, leves, inconstantes.

²³² CYPRIEN, *Epist.*, 38, I, 1 ; CCL 3B, p. 183 : In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus uos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare.

²³³ CYPRIEN, *Epist.*, 17 ; 67, 3-5. Nous précisons ici que, dans les cas de l'élection des presbytres et des clercs mineurs, si l'initiative du choix des candidats revenait à l'évêque, elle devait rencontrer l'assentiment de l'assemblée des fidèles et du clergé (Voir CYPRIEN, *Epist.*, 3, 1; CCL, 3B, p. 14 ; *Epist.*, 29, 1 ; CCL, 3B, p.137).

²³⁴ TERTULLIEN, *De praescriptione*, 43; CCL I, p. 223.

²³⁵ CYPRIEN, *Epist.*, 56, 1 ; Id., *Epist.*, 67, 3; *Conc. Carthage 254*.

détails sur le rite d'ordination de l'évêque que donne la *Tradition apostolique*²³⁶ et ces autres élucubrations selon lesquelles le choix de l'évêque par les fidèles laïcs était fait par divination. C'est-à-dire qu'on ouvrait au hasard les évangiles et on recherchait dans la page qui se présentait des indications permettant d'identifier l'élu²³⁷. Ce n'est d'ailleurs pas l'objet de notre propos. Il convient cependant de faire remarquer que ce pouvoir des laïcs n'était pas quelquefois bien accueilli des clercs. Ces derniers voyaient souvent de mauvais œil la participation active des laïcs, qu'ils craignaient à la longue de voir tourner à l'usurpation de leurs fonctions ou même à celle des attributions de l'évêque, en l'occurrence l'administration du baptême.

Les laïcs surtout, martèle Tertullien, doivent s'imposer la discipline du respect et de la docilité, ne pas empiéter sur les attributions de leurs supérieurs, ne pas usurper des fonctions qui appartiennent à l'évêque. La rivalité avec l'épiscopat est la mère des schismes²³⁸.

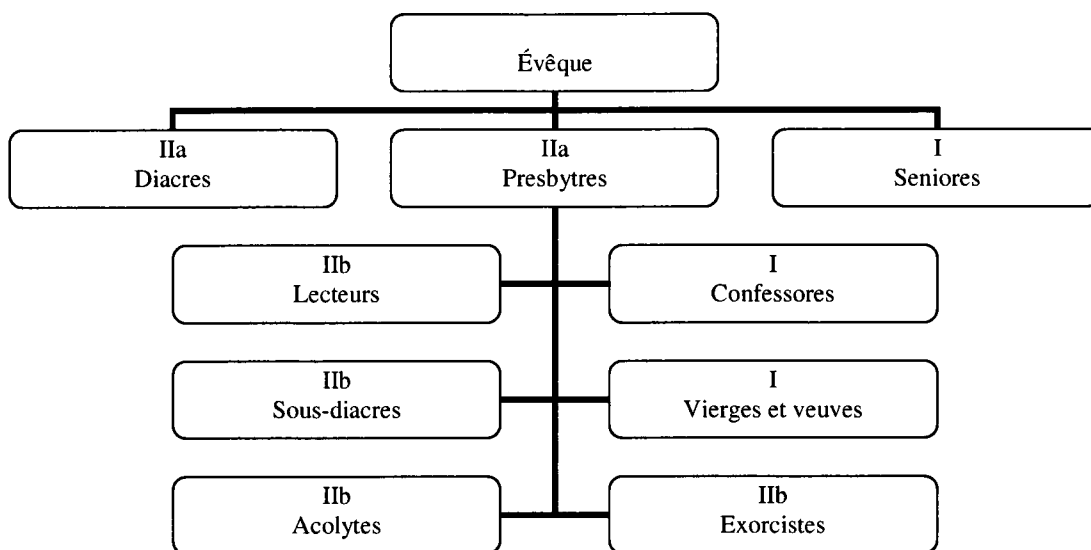
Cette mise en garde de Tertullien paraît on ne peut plus surprenante quand on sait par la plume du même théologien que l'administration du baptême n'était pas une attribution exclusive de l'évêque; les prêtres et les diacres, ou en leur absence les laïcs, en avaient aussi le pouvoir, moyennant bien entendu l'autorisation de l'évêque.

De façon schématique, la structure hiérarchique des ministères et services de l'Église d'Afrique romaine peut se présenter comme suit :

²³⁶ Dans les autres Églises de l'empire, celle de Rome, par exemple, la *Tradition Apostolique* nous donne de très précieux renseignements : « Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple, [qui est] irréprochable. Lorsqu'on aura prononcé son nom et qu'il aura été agréé, le peuple se rassemblera avec le presbyterium et les évêques qui sont présents, le jour de dimanche. Du consentement de tous, que ceux-ci lui imposent les mains, et que le presbyterium se tienne sans rien faire. Que tous gardent le silence, prient dans leur cœur pour la descente de l'Esprit. Après quoi, que l'un des évêques présents, à la demande de tous, en imposant la main à celui qui est fait évêque, prie... » (*Tradition apostolique*, II ; éd. B. BOTTE, Munster, 1963, p. 5-7).

²³⁷ Cf. E. C. RATCLIFF, "Apostolic tradition. Questions concerning the appointment of the Bishop", dans *Studia patristica*, vol. VIII (1966), p. 266-270.

²³⁸ TERTULLIEN, *De baptismo*, 17, 1 ; CCL I, p. 291.



Comme on peut le constater, tous les ministères et services découlent de l'évêque, dépendent de lui et sont à son service. Contrairement à la structure sociale romaine qui place l'empereur au-dessus de la mêlée²³⁹, celle de la communauté chrétienne africaine met l'évêque à la place de présidence dans l'Église²⁴⁰ face aux deux grandes catégories de ses membres : les laïcs – représentés sur le schéma par le chiffre romain I – les clercs, signalés IIa pour les clercs supérieurs et IIb inférieurs. Les ministères ou services sont mis face à face et en rapport hiérarchique sans relation nécessaire de dépendance. C'est le signe de complémentarité dans le service de l'évêque et de la communauté. Cela nous montre que la communauté chrétienne africaine, bien qu'elle emprunte la forme de la structure hiérarchique de la société civile, reste différente de cette dernière quant à sa signification particulière de société à la fois séculière et spirituelle. Nous le verrons sous peu, ce tandem de sens avait profondément marqué les relations que le chrétien africain entretenait avec son milieu

²³⁹ Voir *supra*, p. 22, la pyramide sociale.

²⁴⁰ En effet, « l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque », comme l'atteste Cyprien dans sa lettre 66, 8.3 [Trad. Chanoine Bayard, Paris, « Belles Lettres », 1925, p. 226].

social, en ce qui touche particulièrement l'acquisition du patrimoine ecclésiastique africain.

Conclusion

La petite exploration du contexte historico-économique de l'Afrique romaine nous a fait voir comment cette région avait conservé son patrimoine culturel et connu un développement et une prospérité économique relativement enviable dans l'Occident latin. L'Afrique était célèbre pour la richesse de ses terres, l'abondance de ses productions et la vitalité de son commerce, dans ses ports et ses marchés. En effet, terre des grands domaines, elle fit de la plupart de ses habitants, des villes comme des campagnes, des riches propriétaires et attira de nombreuses familles nobles et sénatoriales romaines. On y produisait des céréales dont le raisin et, surtout, le blé, base de l'alimentation des populations africaines et du ravitaillement de Rome et des autres régions de l'Empire. Les autres productions agricoles étaient celles de la figue, des pommes, des poires, des amandes et de l'huile d'olive, dont le volume des exportations atteignit le niveau le plus élevé du monde romain.

Cette agriculture était devenue très rentable grâce, certainement, à un système d'irrigation fort bien développé. Outre l'agriculture qui constituait sa principale richesse, l'élevage des bovins, des porcins, des pintades et des animaux sauvages, en l'occurrence les lièvres, les autruches et les paons; le commerce des amphores, l'industrie textile et les richesses de la mer, étaient des activités économiques qui faisaient parler de l'Afrique. Les forêts africaines hébergeaient aussi des panthères, des lions et éléphants dont la chasse générait un important commerce et de grands profits. En effet, les bêtes sauvages féroces, souvent capturées vivantes, étaient

domptées et vendues à Rome pour des spectacles dans les amphithéâtres, comme les combats des gladiateurs ou le carnage des personnes par les fauves, que dénonçaient souvent les Pères Africains.

L'Église chrétienne enracinée dans ce milieu de vie a su forger une image et une identité propres tant au niveau d'acquisition de son patrimoine qu'à celui de sa structure organisationnelle. La physionomie avec laquelle elle se présente dans le monde romain est celle d'une Église épiscopale, fortement hiérarchisée. Carthage, la métropole, abrite la première Église africaine dont l'évêque est le primat. Et, c'est à ce titre qu'il convoque et préside tous les conciles pléniers africains et en conserve les Actes. L'Église de Carthage, comme d'ailleurs toutes les autres Églises d'Afrique, dispose de tous les ministères et ministres nécessaires ou presque pour la vie de l'Église, allant de l'évêque à l'exorciste, en passant par les *confessores*, les veuves et les vierges. Malgré sa structure monarchique, cette Église africaine accorde une place et une importance à la *Plebs*, la communauté de tous les fidèles, clercs et laïcs, au nom de leur baptême. Parmi ces derniers, les *Seniores* forment autour de l'évêque le conseil des Anciens et constituent, à côté du presbyterium, la main séculière de l'évêque²⁴¹. Ils administrent avec l'évêque et en son nom le patrimoine de l'Église locale, président l'assemblée des fidèles pour sanctionner les laïcs récalcitrants, voire déposer l'évêque en cas d'inconduite. Ces différents ministères et services nous laissent percevoir que l'Église africaine était riche d'abord de la qualité de ses fidèles et pasteurs hors pair. Nous l'avons fait ressortir à partir de l'insistance particulière des Pères africains par rapport au modèle ecclésiologique que chacun conçoit et, partant, au genre de rapports

²⁴¹ Sur ces *Seniores laici*, qu'on ne rencontre jamais ailleurs que dans l'Église africaine, lire par exemple FRIEND, W.H.C., « The *Seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa », dans *Journal of Theological Studies*, 12 (1961), p. 280-284.

clercs et laïcs. Tertullien nous présente une Église de type épiscopal, où l'on peut facilement remarquer la dichotomie, la séparation tranchée entre supérieurs et inférieurs au sein de l'ordo clérical même, puis entre les clercs et les laïcs. Les premiers ont tout à dire et font tout, tandis que les derniers exécutent simplement. Chez Cyprien, l'Église est hiérarchique mais aussi décentralisée. Chaque évêque est le pasteur de son Église qu'il administre devant Dieu seul, appelé à assurer l'unité de ses membres et la communion avec les évêques des autres Églises. Le *collegium* épiscopal dont il se fait le champion et la *fraternitas* vécue tant avec les autres évêques qu'avec ses fidèles de Carthage au niveau quotidien et dans la célébration des conciles, sont la plus forte expression de cette unité. C'est donc un modèle ecclésiologique qui accorde beaucoup d'importance à la participation effective et efficace de tous les fidèles à la vie de l'Église. Augustin d'Hippone qui épouse finalement le modèle ecclésiologique de Cyprien, explicite la différence dans les fonctions des fidèles et promeut leur égalité dans la grâce baptismale. L'évêque n'est pas le monarque absolu, mais le Serviteur des serviteurs. Une évolution dans la conception des rapports évêque-Église, clercs-laïcs qui avait, sans doute, contribué à l'acquisition et à l'administration du patrimoine de l'Église africaine. Nous le verrons sous peu, dans le deuxième chapitre.

Ce qu'il convient aussi de souligner c'est le pouvoir ordinaire dévolu à l'assemblée des fidèles quand il fallait élire l'évêque d'une communauté donnée ou proposer à celui-ci des laïcs pour la cléricature. Les critères de sélection ou de l'élection imposés par la *plebs* méritent une attention particulière et même une analyse approfondie. La plupart des candidats évêques ou clercs sont élus non seulement à cause de leurs qualités morales ou de leur profondeur spirituelle, mais aussi et surtout

pour leur statut social et leurs ressources économiques. Ce que nous appelons le *Proprium christianorum* de l'Église d'Afrique, c'est-à-dire son originalité ou son « réalisme théologique »; un aspect qui est très peu ou presque pas souligné dans la plupart des études sur l'Église africaine des premiers siècles, et que nous nous efforcerons de faire ressortir dans les deux derniers chapitres.

Chapitre II

La formation du patrimoine et la vie économique des Églises africaines

Introduction

Le premier chapitre nous a donné l'occasion de faire un bref tour d'horizon de la situation économique de l'Afrique dans le monde romain et de la structure organisationnelle de l'Église qui a élu domicile dans un tel environnement. Nous sommes ainsi à même d'entrer dans les méandres du deuxième chapitre qui justement portera sur la typologie patrimoniale et les réalités économiques proprement dites de l'Église africaine. En effet, il nous reviendra de montrer que l'Église africaine est aussi riche que son milieu de vie, étant donné que la question du patrimoine et de la vie économique n'est pas un appendice, mais un élément constitutif de la vie même de cette communauté chrétienne.

Nous soulevons là une question importante qui est longtemps restée dans les oubliettes, ou si l'on veut, n'a pas suffisamment été exploitée. À vrai dire, ceux qui s'y sont intéressés, n'ont laissé derrière eux que de vieux chantiers éparpillés. Ce qui, pour paraphraser Victor Saxer, nécessite une étude approfondie et unifiée sur l'économie de cette Église africaine¹. Nous nous donnons alors pour tâche de présenter le patrimoine ecclésiastique africain dans tous ses états – économique, historique, social et théologique - et d'en définir les moyens d'acquisition et de gestion.

La question principale qui guidera ce chapitre est de savoir comment cette Église africaine a acquis son patrimoine, avec en sourdine celle du pourquoi de ce

¹ SAXER, *Vie liturgique et vie quotidienne à Carthage*, p. 8.

patrimoine. Mais avant de chercher à répondre à cette question, il nous reviendra de faire d'abord une prospection ou une prise de vue panoramique de la richesse de l'Église catholique en Afrique, c'est-à-dire de dresser, si possible, un inventaire physique de ses biens économiques depuis l'époque de Tertullien jusqu'à l'invasion des Vandales. Ensuite viendra un travail d'investigation sur les stratégies, les mécanismes d'acquisition, d'administration et de destination de ces biens, avant d'en connaître les principes de gestion ou mieux les ressources génératrices des revenus et les dépenses encourues. Nous pouvons donc alléguer qu'avec le troisième, qui sera centré sur la théologie de la richesse des Pères africains, ce deuxième chapitre constituera le point noématique de la présente recherche.

Quelles sont alors nos sources ? Elles sont aussi nombreuses que diversifiées qu'on ne le pense généralement. Nous voudrions dire par là que nous interrogerons tour à tour les sources ecclésiastiques, en l'occurrence les Actes des conciles et les écrits des Pères africains², les *Gesta apud Zenophilum consularem*³, la *Passio*

² Voir par exemple *Concilia Africae 345-525* : CCL 149 (éd. Charles MUNIER); *La conférence de Carthage de 411* (SC 194; 195; éd. Serge LANCEL); *Nicene and post-Nicene Fathers*, vol. 14 (éd. H.R. PERCIVAL); CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*; AUGUSTIN, *De opere monachorum* : BA 3, p. 395-543; AUGUSTIN, *Sermons* 355 et 356 : CCL 41 (éd. C. LAMBOT, Turnhout, 1961).

³ Cf. CSEL 26, p. 185-197. C'est un document issu de l'Église de Cirta, le premier du genre de l'Église africaine, qui contient plus ou moins sept dossiers religieux et civils, dont les *Acta Munatii*, le compte rendu du procès de l'évêque de Cirta, Paulus, et de ses autres clercs « traditeurs », dressé par Felix Munatius, le curateur de la ville, chargé de mettre en application le premier édit de persécution de Dioclétien (303) portant sur la saisie des biens et édifices culturels des chrétiens; l'interrogatoire du grammairien Victor; le compte rendu du procès de Silvanus, nouvel évêque élu de Cirta (320), accusé par son diacre Nundinarius devant le gouverneur Zenophilus de « traditio » d'objets sacrés alors sous-diacre lors de la perquisition effectuée dans la basilique de Cirta; etc. Augustin désigne le dossier *Gesta apud Zenophilum consularem*, du nom du gouverneur consulaire de la Numidie, Zenophilus, plusieurs fois mentionné dans ses écrits : *Contra Cresconium.*, III, 28, 32; 29, 33; IV, 56, 66; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 18, 46; *Epist.*, 43, 6, 17; 53, 2, 4. Vu la diversité des comptes rendus ou procès-verbaux de sujets traités, ces *Gesta* ont certainement suscité l'intérêt des chercheurs contemporains qui en ont fait une étude critique. Voir, par exemple, Jean-Louis MAIER *Le dossier du donatisme, t.I. Des origines à la mort de Constance II*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987, et Yvette DUVAL qui en a fait « une relecture » dans son ouvrage *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne*, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 2000.

*martyrium Abitinae*⁴ et les *Acta purgationis Felicis episcopi Thiubicae*⁵ qui, parfois, ne poursuivent pas toujours les mêmes objectifs que les documents archéologiques, littéraires, historiques⁶ ou encore la législation romaine de Constantin à Julien, notamment le fameux « édit de Milan » de 313 et le *Code Théodosien*⁷, pour ne citer que ceux-là. Il est vrai que les questions économiques ne s’y laissent pas lire à l’évidence : les pièces de comptabilité et de gestion financière de ces Églises font défaut; mais la patience, la lecture attentive et la confrontation avec des données archéologiques et historiques nous en feront découvrir les traces.

⁴ Cf. « La Passion des martyrs d’Abitini », dans MAIER, *Le dossier du donatisme*, p.57-92.

⁵ Cf. « Les actes de la passion de Félix, évêque de Thibica », dans MAIER, *Le dossier du donatisme*, p. 49-56.

⁶ Voir par exemple le *Liber pontificalis*; L. DUCHESNE, *Étude sur le Liber pontificalis*, Paris, Ernest Thorin, 1877. Parmi les études modernes, nous nous référons surtout à l’ouvrage de. DUVAL, *Les chrétiens d’Afrique à l’aube de la paix constantinienne*, p. 349-423, qui reste une très bonne synthèse historique des résultats des fouilles antérieures sur les édifices culturels et les mobiliers des Églises africaines, essentiellement celles de Cirta et d’Abthugni. La « relecture des *Gesta apud Zenophilum* » que l’auteur y fait, donne à l’ouvrage un caractère éminemment scientifique, qui exploite avec élégance la méthode historico-critique. Trois autres références parmi tant d’autres que nous avons consultées : J.P. CAILLET et Cie, *Basiliques chrétiennes d’Afrique du Nord. Inventaire de l’Algérie*, Paris, Études Augustiniennes, 1992 ; E. MAREC, *Monuments chrétiens d’Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1955 ; H.I. MARROU, « La basilique chrétienne d’Hippone d’après le résultat des dernières fouilles », dans *Revue d’Études Augustiniennes*, 6 (1960), p. 109-154.

⁷ *Le code Théodosien Livre XVI et sa réception au Moyen Âge* (Texte latin-français, avec introduction, notes et index d’Élisabeth. MAGNOU-NORTIER, Paris, Cerf, 2002).

2.1. La typologie du patrimoine ecclésiastique africain

D'après nos sources, on n'est pas en mal de conjecturer que les Églises africaines de l'antiquité tardive possédaient un patrimoine économique bien diversifié, en l'occurrence des domaines terriens, des édifices de culte et matériels liturgiques, des hospices et maisons en location, des cimetières, des ateliers et caisses de dépôt, des biens de consommation, etc.

2.1.1. La propriété foncière

La possession des terres semble avoir été une préoccupation de la hiérarchie de l'Église africaine. Des évêques réunis en concile votent des dispositions afin de faire bénéficier aux communautés qu'ils ont servies des terres acquises par des diacres, prêtres et évêques pendant l'exercice de leur ministère. Au concile de Carthage de 345, par exemple, il est convenu que les clercs des ordres supérieurs, les diacres et les prêtres surtout, sont interdits de gérer leurs propres domaines⁸; tandis qu'au synode de Carthage de 419, on leur défend l'aliénation des terres sans autorisation de l'évêque⁹. On voit par ailleurs certains clercs octroyer librement leurs terres aux Églises. C'est le cas d'Aurelius, évêque de Carthage, qui fait don de lopins des terres au monastère de Thagaste¹⁰; du diacre Severus qui dispose de ses terrains pour l'Église d'Hippone¹¹ ou encore du sous-diacre Valens qui promet de céder ses terres à la communauté d'Hippone afin que le revenu serve à la subsistance des siens qui se consacraient à la « vie de sainteté »¹². Augustin lui-même, une fois devenu

⁸ Cf. Can. 32 ; CCL 149, p. 127 Cf. *Nicene and post-Nicene Fathers*, vol., 14, p. 19 (Ed. PERCIVAL).

⁹ Cf. Can. 33, CCL 149, p. 145. Voir aussi *Nicene and post-Nicene Fathers*, vol. 14, p. 19.

¹⁰ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 22, 2.

¹¹ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 356, 5.

¹² *Idem.*, *Sermo* 356, 3.

prêtre, donne à sa communauté de Thagaste les vingt hectares de terres héritées de son père¹³.

L'intérêt dévolu à la propriété foncière montre, sans doute, non seulement sa vocation agricole, mais aussi et surtout l'importance qu'elle a de se prévaloir comme la principale ressource génératrice des revenus tant des Églises que de la société romaine¹⁴. L'Église d'Hippone, au dire de Saint Augustin, est propriétaire de grands domaines de terres fertiles des deux fleuves, El-Kebir et Seybouse, qui étaient certainement aussi de grands centres agricoles. Ces *fundi* ou *saltus* qu'on pourrait dénombrer jusqu'à une vingtaine, étaient gérés par de grands fermiers ou intendants dits *conductores*. C'est le cas du *saltus Paratianensis* administré par un certain Faventus¹⁵ et du *saltus Hispaniensis*¹⁶ ou de la *uilla Titiana*¹⁷, ou encore du *fundus Strabonianensis*¹⁸. Dans la plupart de ces domaines agricoles était érigée soit une chapelle, soit une église, comme la *memoria* des martyrs Gervais et Protas dans le domaine appelé *uilla Victoria*, à près de trente milles d'Hippone¹⁹.

Des preuves de possession des grands domaines terriens par les autres communautés catholiques africaines proviennent aussi des témoignages de Tertullien, quand il stigmatise et dénonce les violences populaires contre les propriétés des

¹³ Idem., *Epist.*, 125, 1 et 126, 7.

¹⁴ Comme l'écrit à juste titre Richard DUNCAN-JONES: « The overwhelming importance of agriculture in the Roman economy is generally recognised. Most of the wealth of Roman Society came from this source », dans *The Economy of the Roman Society*, London, Cambridge University Press, 1974, p. 33. Le même constat est fait par JONES, *The Later Roman Empire*, p. 895-898.

¹⁵ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 115.

¹⁶ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 15*, 4 (B.A. 46B, p. 268.): "Est autem homo iste Cresconius procurator saltus Hispaniensis habens quod est peius uxorem".

¹⁷ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 44, 14.

¹⁸ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 65, 1

¹⁹ Cf. AUGUSTIN, *De civitate*, XXII, 8, 215 (CCL 48, p. 820): "Victoriana dicitur uilla, ab Hippone regio minus triginta mikibus. Memoria martyrum ibi est Mediolanensium Protasii et Geruasii".

chrétiens²⁰ ou encore de Cyprien qui critique certains évêques africains de s'être approprié frauduleusement des *fundi*²¹. En fustigeant ainsi la façon frauduleuse d'acquérir ces propriétés, l'évêque de Carthage sous-entend une manière légitime pour l'Église et ses membres de devenir propriétaire. Il est sans aucun doute que les Églises africaines ont dû hériter de beaucoup de biens, dont les terres, de nombreux convertis et fidèles des classes nobles²². Parmi les convertis, on retient le cas de Cyprien qui donne lors de sa conversion des domaines à la communauté de Carthage et distribue une grande partie de ses biens aux pauvres de cette même église²³. Mais il a aussi le cas de ceux qui étaient incapables de payer les taxes et impôts que leur imposait la législation impériale²⁴. Notons au passage que le poids de ces impôts était tellement lourd et contraignant que l'Église catholique en Afrique se vit dans l'obligation de se constituer en *defensor plebis* à travers ses prêtres et évêques. Augustin, par exemple, dans une lettre adressée à son ami Alypius, évêque de Thagaste et à Peregrinus,

²⁰ Cf. TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, IV, PL 2, col. 781.

²¹ Cf. CYPRIEN, *De lapsis*, 6, 1.

²² Dans son *Ad nationes* 1, 4 et 8 ; CCL 1, p. 15, Tertullien nous fournit quelques noms de ces personnages, en l'occurrence Lucius Titius et Caius Seius.

²³ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 66 ; CCL 3C, p. 438; PONTIUS, *Vita Cipriani* 2.

²⁴ On distingue plusieurs catégories d'impôts: la *capitatio plebeia* ou *capitatio humana* (cf. *CTh.*, XIII, 10, 2) – l'impôt par personne contribuable qui consistait en un versement annuel de 4800 drachmes (= 1200 deniers)- ; les *munera sordida* – qui sont des corvées consistant à donner, non pas de l'argent, mais à faire des travaux d'intérêt public pendant quelques jours par année, par exemple la fabrication de chaux et de charbon de bois, les travaux de restauration des édifices publics, des ponts, des routes, la confection et la cuisson des pains pour l'armée, etc. (*CTh.*, XI, 16, 18) - le *jugocaput* ou l'impôt foncier, appelé aussi « *annone* » (cf. *Codex Justinianum*, XI, 55, 1), contribution payée en nature selon la superficie des terres et la variété des produits cultivés ; les impôts de classe versés en métaux précieux à l'occasion des anniversaires impériaux : le *follis senatorius* ou *glebalis collatio* ou encore *aurum coronarium* (cf. LIBANIUS, *Discours sur les patronages.*, XVIII, 193), l'or coronaire, payé par les curiales ; le *lustralis collatio* en or et argent exigé tous les quatre ans de marchands et artisans ; les impôts indirects : les *portorium* ou droits de douane sur les marchandises (*CTh.*, IV, 13, 3), le *chrysargyre* ou l'impôt sur les commerçants et les artisans (*CTh.* XVI, 2, 14). Pour les détails sur la fiscalité, voir, à titre indicatif, les publications ci-après : A. DELEAGE, *La capitation au Bas-Empire*, Paris, Maçon, 1945 ; A. CHASTAGNOL, *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris, 1977 ; Id., « Économie et finances », dans *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain*, Paris, Sedes, 1994 ; A. CÉRATI, *Caractère annonaire et assiette de l'impôt foncier au Bas-Empire*, Paris, 1975, p. 335-382 ; L. NEESEN, « Die Entwicklung der Leistungen und Ämter (munera et honores) im römischen Kaiserreich des zweiten bis vierten Jahrhunderts », dans *Historia*, 30 (1981), p. 203-235.

certainement en visite à Rome, demandait à ceux-ci d'intervenir auprès de l'empereur pour nommer un défenseur de cité à Hipponne afin de mettre fin aux exactions fiscales et autres tourments auxquels étaient exposés les *humiliores*²⁵. Le concile plénier de Carthage de 407 emboîtait le pas à Augustin quand il réclamait à son tour des empereurs romains la nomination des *defensores* pour protéger les pauvres contre les exactions des riches et soulager du même coup l'Église, c'est-à-dire défendre ses intérêts dans les conflits, d'ordre matériel par exemple²⁶.

Il faut se dire que la fiscalité était une ressource importante de revenus de toute la structure administrative de l'empire romain²⁷ et, paradoxalement, un instrument d'oppression des puissants et des riches contre les pauvres²⁸. Les débats qui en ont résulté entre les écrivains et penseurs de l'antiquité tardive, que nous n'avons pas l'intention de reprendre ici²⁹, en disent long. Pour l'essentiel, certains fustigent directement les percepteurs qui usaient de tous les moyens pour remplir les caisses de l'État, souvent au détriment de petites gens ; d'autres réagissent farouchement contre les administrations publiques de leur temps, en stigmatisant de façon particulière le

²⁵ AUGUSTIN, *Epist.*, 22*, 4: Unde nostri Hipponienses uolunt quidem et me maxime uolente habere defensore, sed incerti sumus utrum militantem liceat impetrare (BA 46 B, p. 350)..

²⁶ Cf. *Concilia Africae* ; CCL 149, p. 202. Voir aussi LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine*, p. 193-194.

²⁷ Voir à ce propos ce qu'écrit Peter Brown : « C'est dans ces unités traditionnelles [les villages] relativement faciles à contrôler que le système fiscal de l'Empire romain devint réalité. Un budget fiscal annuel était rédigé de la main de l'empereur pour ses préfets du prétoire, qui le transmettaient à chaque gouverneur de province. Les conseils municipaux des différentes cités de chaque province étaient alors convoqués au palais du gouverneur... La rencontre des représentants de l'empereur avec les conseils municipaux, qui ouvrait l'année fiscale, était un événement solennel...L'empereur fixait le montant des impôts » (P. BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 44-45).

²⁸ Si l'on en croit SALVIEN DE MARSEILLE, contemporain de Saint Augustin, qui parle de « scandale des impôts romains », dans son *De gubernatione Dei*, V, 17-61 : SC 220, p. 323-359 et BROWN, *Pouvoir et persuasion*, p. 45, pour qui « Les conseillers municipaux arrivaient généralement à faire payer le plus lourd du fardeau par les autres et non par eux-mêmes ».

²⁹ L'essentiel de ces débats est assez bien résumé par Salvatore COSTANZA, « Fonti letterarie pagane e cristiane », dans *Aspetti e problemi della fiscalità nel tardo impero romano*, San Cataldo, Edizioni Lussografica, 2005, p. 65-91.

comportement des curions – *curialis*, conseillers municipaux - et ceux qui se servaient de leurs fonctions ou offices pour en tirer des profits illicites³⁰.

2.1.2. Les propriétés immobilières et mobilières

Le réflexe ci-dessus des évêques africains au concile de Carthage de 407 et celui d'Augustin d'exiger des empereurs des *defensores ecclesiae*, c'est-à-dire des avocats chargés de défendre les intérêts de l'Église, insinue visiblement que les biens des Églises d'Afrique pourraient être considérables. Et il paraît que les propriétés immobilières et mobilières constituent, du point de vue de la quantité, la partie la plus importante de ce patrimoine ecclésiastique africain. Les lieux de culte et de réunion y occupent le devant de la scène étant donné la croissance exponentielle des convertis à la « nouvelle religion » dans l'Empire en général et la province d'Afrique en particulier³¹. De fait, la Conférence de Carthage de 411, qui réunissait certainement près de six cents évêques africains, peut déjà nous donner une idée de cette expansion du christianisme en terre africaine et, partant, du nombre des fidèles et des édifices qui devaient les accueillir. Selon toute vraisemblance, on compterait plus ou moins six

³⁰ Deux noms-symboles et contemporains de cette lutte contre l'oppression fiscale : LIBANIUS D'ANTIOCHE, *Discours sur les patronages* (éd. L. HARMAND, Paris, 1955) et SALVANIUS DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* (SC 220). De nos jours, Claude Lepelley est certainement celui qui prolonge ces débats dans une analyse très éclairante sur les profits illicites des décurions. En effet, il se demande si le *munus* – la charge ou fonction – de perception des taxes a été pour les décurions « un travail non rétribué particulièrement lourd, difficile et fastidieux » (et cause de l'abandon ou du retrait de la curie), ou bien il représentait pour ses détenteurs une « possibilité de s'enrichir » [Cl. LEPELLEY, « 'Quot curiales tot tyranni'. L'image du décurion oppresseur au bas-empire », dans *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III^{ème} – milieu du IV^{ème} siècle ap. J.-C.)*, Actes du Colloque de Strasbourg, déc. 1981, Strasbourg, Éd. Frezouls, 1983, p. 143].

³¹ Si l'on en croit la verve oratoire de Tertullien, le nombre des chrétiens dans chaque ville africaine serait plus grand que celui des païens (cf. *Ad Scapulam*, 2 et *Apologeticum*, 37) et se comptait par milliers (cf. *Ad Scapulam*, 5). On peut concéder cela à Tertullien quand on sait que la population générale de la ville de Carthage vers le milieu du III^{ème} siècle serait estimée entre 125, 000 et 700, 000 habitants (Cf. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne en Afrique*, p. 7). L'accalmie relative observée à la fin des persécutions pourrait avoir été un facteur important pour de nombreuses conversions au christianisme dans plusieurs villes africaines. Voir par exemple une ancienne étude qui estimait à 20, 000 âmes la population chrétienne de Carthage et à plus de 100,000 celle de toutes les provinces africaines du milieu du troisième siècle de notre ère (Voir MÜNTER, *Primordia*, p. 20 et 24, cité par BACH, *Les ressources et les dépenses de l'Église de Carthage*, p. 12). Ce chiffre pourrait sensiblement avoir augmenté lors de la « paix constantinienne ».

cents églises cathédrales ou épiscopales sur l'ensemble du territoire africain, ayant des annexes pour des services domestiques, des salles de rencontre ; des églises ou basiliques secondaires situées hors de la ville épiscopale ou dans les bourgades ; des églises privées ou chapelles³².

La ville de Carthage devait compter plusieurs églises – une vingtaine de basiliques³³ – dont celle dite « Sainte Restitue », à côté desquelles était érigé un complexe des salles de réunion comme la *casa maior*³⁴, où les fidèles de l'église locale se rassemblaient pour des réunions importantes, en l'occurrence l'élection de Cyprien à l'évêché de Carthage ; la *domus ecclesiae*, la pièce principale ayant une capacité plus grande pour accueillir des rencontres de nombreux évêques africains, à

³² Cf. *Actes de la Conférence de Carthage de 411* (CCL 149). En se référant aux listes de participants à cette Assemblée ecclésiastique africaine, Serge Lancel estime à 610 le nombre d'évêques présents et absents tant du côté catholique (Cf. LANCEL, « Africa », *loc. cit.*, p. 215, note 35). Des études antérieures parlent même de 768 à 900 (Cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, t. 3, p. 43). Si l'on en croit une étude récente, ces estimations sont portées de 400 à 450 évêchés répertoriés (Cf. CORBIER et GRIESCHMEIMER, « La géographie des évêchés en 411 », dans *L'Afrique romaine*, p. 273-275..

³³ Cf. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique au temps de saint Augustin*, p. 289. Il convient de signaler que Hamman est le seul qui avance ce chiffre sans aucune autre précision sur le nom, l'emplacement ou la période de ces lieux de culte à Carthage. SAXER, *Vie liturgique et vie sociale*, p. 61, parle d'une seule construction architecturale servant de bâtiment de culte à Carthage au temps de Cyprien. Serait-ce la basilique Sainte Restitue dont parle Charles MUNIER dans son préambule des *Concilia Africæ* 345-525 : CCL 149, p. 6,- qui, grâce à son imposante capacité d'accueil abritait tous les conciles de Carthage présidés par Cyprien, comme nous l'apprend PONTIUS, *Vita Cypriani*, 5, 4. Ces différents chiffres ne se contredisent pas, à mon avis; ils nous font plutôt croire que l'Église de Carthage s'est acquise ou a construit plusieurs lieux de culte à différents siècles jusqu'à l'invasion vandale, suivant les circonstances et les besoins auxquels elle faisait face.

³⁴ Il faut noter que ce terme ne traîne pas un seul sens, mais plusieurs. *Casa maior* désigne entre autres aussi l'église principale, l'église « cathédrale » de la ville épiscopale. Nous en voudrions pour preuve le parallélisme qu'on peut établir entre le témoignage du diacre Castus : « ... illo [Silvanus] tulit in *casa maiore* », au procès de Silvanus, évêque de Circe, en 320, et la « *domus in qua christiani conveniebant* » dont parlent les *Acta Munatii Felicis*, lors de la perquisition de la basilique de Circe, en 303. La *casa maior* est, en ce sens, le pendant de la *basilica Restituta*, la grande basilique de Carthage où se tenaient tous les conciles généraux africains ou encore de l' *ecclesia maior*, la basilique de Deuterius, évêque métropolitain de Cherchel en Maurétanie Césarienne, où Augustin et plusieurs autres évêques catholiques de la province s'étaient réunis contre l'inspirateur du donatisme. Voir AUGUSTIN, « Gesta cum Emerito donatistarum episcopo », dans *Scripta contra Donatistas*, CSEL 53, p. 181 : « Gloriosissimis imperatoribus Honorio duodecimo et Theodosio octavo consulibus duodecimo Kalendas octobres Caesareae in *ecclesia maiore* cum Deuterius episcopus metropolitatus Caesareae una cum Alypio Tagastensi, Augustino Hipponiensi, Possidio Calamensi, Rustico Cartenitano, Palladio Tigabitano et ceteris episcopis... » La *casa maior* est ainsi distincte de la *domus ecclesiae* ou *domus episcopi*, la maison de l'évêque qui rassemblait outre la résidence privée de l'évêque, le presbytère et d'autres salles pour la communauté.

l'instar des conciles provinciaux ou universels. Plusieurs décennies avant Cyprien, Tertullien nous donne quelques informations qui peuvent nous faire croire aussi à l'existence de quelques lieux de culte dans la ville de Carthage. Il parle en effet d'un édifice, dit « demeure de notre colombe qui ne soit simple, toujours située sur des lieux élevés et découverts »³⁵ et de plusieurs autres lieux de rencontre des chrétiens qu'il désigne sous différents termes comme *domus Dei*, *ecclesiae* ou encore *templum*. Un autre témoignage qui pourrait nous faire croire à l'existence de plusieurs lieux de culte à Carthage du temps de Tertullien, c'est ce que écrit ce grand moraliste africain sur les femmes chrétiennes qui voulaient avoir un mari riche : elles n'allaient pas chercher ces *honestiores* dans les « églises » parce qu'elles savaient que ces derniers ne les fréquentaient pas³⁶.

La question que nous pouvons nous poser à ce niveau est celle de savoir si ces lieux de rencontre étaient fixes ou s'ils changeaient selon les besoins. Autrement dit, étaient-ils des édifices publics ou des maisons de particuliers prêtées à l'occasion ? Les témoignages de Tertullien suggèrent la coexistence de ces deux formes de lieux de culte, avec prédominance, certes, des maisons privées. Selon toute vraisemblance, les assemblées des chrétiens avaient toujours lieu aux mêmes endroits. Certains de ceux-ci étaient des *domus ecclesiae*, en l'occurrence l'édifice dont il est dit qu'il était un endroit élevé, sans couverture, à l'air libre. Toujours de Tertullien, nous apprenons que l'espace des *domus* n'était pas très grand et que ces « maisons des riches et

³⁵ Cf. TERTULLIEN, *Adversus Valentinianos.*, III, 1 ; CCL 2, p. 754 : *Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis ad lucem.* La traduction française est de SC 280, p. 83.

³⁶ TERTULLIEN., *Ad uxorem.*, VIII, 3; CCL 1, p. 392 : *Nam quanto diues aliqua est et matronae nomine inflata, tanto capaciorem domum honoribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat. Sordent talibus ecclesiae : difficile in domo dei diues, ac si quis est, difficile caelebs.*

matrones » avaient un autel³⁷ et, éventuellement, une croix en bois³⁸, un baptistère³⁹, une salle de rencontre des prêtres⁴⁰ et aussi un *uestibulum*, salle d'attente pour les pénitents⁴¹. Remarquons aussi l'utilisation du pluriel quand il fait savoir que les païens connaissaient les « lieux de réunion des chrétiens ».

Il est difficile de conclure que ces espaces correspondaient toujours ou ne correspondaient pas à une partie de domicile privé. Dans le cas où c'était un secteur d'une maison – ce qui est plus probable –, cela pourrait suggérer que les salles utilisées pour le culte avaient seulement cette destination de façon ponctuelle parce que l'autel et la croix pouvaient être des éléments portables et placés seulement pendant les offices religieux⁴². Cela veut aussi dire que ces salles servaient à l'usage domestique pendant les autres moments de la journée. Mais il est aussi sensé de croire à l'existence de quelques édifices permanents de culte, construits ou donnés par les fidèles, à l'époque de Tertullien ou de Cyprien, tout aussi dans la deuxième moitié du troisième siècle. De fait, l'existence des maisons des particuliers mises à la disposition

³⁷ Id., *De oratione.*, XI, 1; CCL 1, p. 263 : Memoria praeceptorum iuam orationibus sternit ad caelum, quorum praecipium est, ne prius ascendamus ad altare Dei; ibid., p. 268 : si et ad aram Dei steteris ?; ibid., p. 273 : inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus. Voir aussi CYPRIEN, *De unitate*, 17; CCL III, p. 262 : hostis altaris, aduersus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens seruus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis uocibus facere.

³⁸ Cf. TERTULLIEN, *Ad nationes*, 1, 12; CCL 1, p. 30 : Crucis qualitas signum est de ligno.

³⁹ En tout cas tout donne à interpréter le mot *alueus* de la phrase suivante comme un endroit de l'administration du baptême: ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alueo diluatur (TERTULLIEN, *De baptismo*, 4, 3; CCCL 1, p. 280).

⁴⁰ Probablement la sacristie où ils se rencontraient pour « honor per ordinis consessus sanctificatos deo. Vbi ecclesiastici ordinis non est consessus » (TERTULLIEN, *De exhortatione.*, 7, 3; CCL 2, p. 1025). Voir aussi CYPRIEN qui place ce lieu « in consessus nostri honore » (*Epist.*, 40, 3; CCL IIIB, p. 195) ou « in cleri nostri sacrum uenerandumque congestum » (*Epist.*, 59, 18; CCL IIIC, p. 369).

⁴¹ Cf. TERTULLIEN, *De paenitentia.*, 7, 10 ; CCL 1, p. 333-334 ; CYPRIEN, *Epist.*, 30, 6 ; CCL 3B, p. 147-148.

⁴² La description de l'autel, des autres objets liturgiques, mobiliers et des aménagements à l'intérieur des lieux de culte africains sont abondamment commentés par Y. DUVAL, « Meubles et aménagements intérieurs de la basilique », dans *Chrétiens d'Afrique*, p. 382-397. Voir aussi N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides. T. 2, Inventaire des monuments, interprétation*, Paris, De Boccard, 1973; J.P. CAILLET et alii, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. T.1. Inventaire de l'Algérie*, Paris, Études Augustiniennes, 1992; SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 191-197.

des communautés chrétiennes pour des fins liturgiques est signalée dans des cités comme Abitina et Thibiuca, grâce à deux documents historiques du règne de Dioclétien, à savoir la *Passio martyrium* de l'Abitina et la *Passio sancti Felicis episcopi Thibiucæ*. Le premier relate qu'au moment de leur détention les martyrs d'Abitina – le prêtre Saturninus, ses quatre enfants, Dativus, Felix, Ampelius et autres, se trouvaient rassemblés pour la célébration du « service dominical » dans la maison d'Octavius Felix⁴³, alors que les *Acta Passionis sancti Felicis episcopi* témoignent qu'une fois décapité, le corps de l'évêque martyr fut « déposé à la voie dite des Scillitains, dans Fausti »⁴⁴.

Toutefois, il faut reconnaître qu'à partir de la seconde moitié du troisième siècle les grands édifices cultuels deviennent de plus en plus nombreux et ravalent les maisons privées des chrétiens. C'est le cas de la communauté chrétienne de Cirta où une *casa maior* est attestée au début de IV^{ème} siècle. De fait un curateur de Cirta – nommé Munatius Felix – confisque chez les lecteurs ou sous-diacres de cette église plusieurs objets de culte dont il dresse un inventaire très détaillé des vases et luminaires : deux calices d'or, six calices d'argent, six aiguières ou burettes d'argent, un petit bassin d'argent, deux grands chandeliers, sept lampadaires de bronze avec lampes, onze lampes de bronze avec chaînes. En plus de ces vases sacrés et lucernaires à usage liturgique, on dénombre des livres : quatre *quiniones*, vingt-six codices ; des vêtements et chaussures: quatre-vingt-deux tuniques, trente-huit voiles, quarante sept

⁴³ Cf. MAIER, *Le dossier*, p. 59; 62-63.

⁴⁴ MAIER, *Le dossier*, p. 56 : Qua completa oratione, ductus a militibus decollatus est et positus in uia quae dicitur Scillitanorum, in Fausti.

paires de sandales pour femmes ou jeunes filles, seize tuniques et treize paires de sandales pour hommes, dix-neuf capes de paysans, etc.⁴⁵

Somme toute, la présence de ces objets, pour la plupart liturgiques, nous fait croire que la perquisition avait été faite dans un bâtiment de culte, d'une église ou un local adjacent. Les *Acta Munatii Felicis* indiquent d'ailleurs que la *casa* ne correspondait pas à un domicile privé d'un fidèle, mais qu'il était dédié à un usage exclusivement cultuel. Ce document nous informe par ailleurs qu'à côté du noyau central – qui était la partie principale de la *domus ecclesiae* – se développait l'autre secteur de la maison qui contenait le *tablinum*, salle réservée aux rencontres de la communauté, le *triclinium* ou salle pour les agapes, la bibliothèque et aussi une grande salle de réception – *l'oecus* où l'évêque, entouré de son clergé, recevait les autres fidèles et fonctionnaires de l'État. Cette dernière salle semble indiquer aussi que c'était l'endroit où se réunissaient l'évêque avec les prêtres ou l'endroit où on célébrait des conciles.

Les objets confisqués suggèrent aussi l'existence d'une cuisine, d'un magasin de vêtements, ou encore d'un garde à manger et qu'il y avait à côté de l'église, l'édifice principal, la maison de l'évêque dont la distribution interne avait beaucoup de ressemblance avec le prototype de la maison nord-africaine faite de plusieurs résidences organisées autour d'un *patio*⁴⁶. Il n'est pas exclu qu'un tel complexe pouvait disposer d'autres dépendances comme des auberges et des centres

⁴⁵ Cf. *Gesta apud Zenophilum*, PL 8, col. 726-731; CSEL 26, p. 194.

⁴⁶ Cour intérieure à ciel ouvert d'une maison centrale, sur laquelle s'ouvraient toutes les chambres. Voir ce à propos la mosaïque de Henchir Toungar, reconstituée par Gilbert Charles-Picard, qui représente le modèle d'un très grand domaine africain, regroupant sur une cour clôturée, la maison du maître, le jardin, des édifices sacrés dont une chapelle tétrastyle abritant une statuette d'une divinité, placés à côté droit de la villa (Cf. G. CHARLES-PICARD, « Mosaïques et société dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique dans l'occident romain – Colloque organisé par l'École française de Rome du 3 au 5 décembre 1987*, École Française de Rome 134, 1990, p. 3-14 ; [p. 6-7]).

commerciaux ou industriels⁴⁷ quand on sait que les voyageurs, les pauvres, les esclaves et artisans chrétiens habitaient l'enceinte de la *domus ecclesiae*, en l'occurrence les cent vingt captifs libérés de marchands galates au port d'Hippone et pris en charge par l'église en l'absence de saint Augustin⁴⁸.

Revenons un peu à la *casa maior* de Cirta dont l'interprétation semble faire problème. S'agit-il d'une salle de rencontre où avaient lieu les principales célébrations de la communauté ou d'un autre édifice cultuel ou encore d'un « cimetière des martyrs » dans lequel était implantée cette *casa maior*⁴⁹? D'après les *Gesta apud Zenophilum*, Silvanus était élu évêque par des fidèles qui étaient enfermés dans le cimetière et dans la *casa maior*. Or, dans son analyse du mini-concile – appelé « Protocole de Cirta » - quelques évêques numides, Optat de Milev nous laisse voir que cette petite réunion de confirmation de l'élection controversée de Silvanus était faite dans la maison d'Urbanus Carisus « parce que les basiliques n'avaient pas encore

⁴⁷ Nous nous basons sur les résultats des recherches archéologiques réalisées par MARROU, « La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles », *loc. cit.* p. 109-154. Voir aussi l'ouvrage de MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone*. En effet, les deux savants français reconnaissent dans la même « insula chrétienne » l'existence des vestiges de la « grande Basilique chrétienne d'Hippone » dont la partie nord-ouest était occupée par des installations industrielles, où se développait probablement une intense activité économique étant donné la présence des traces d'un grand marché. Ce cas de l'église d'Hippone ne me semble pas être un hapax; les autres églises de grandes villes africaines pourraient avoir développé le même modèle d'activité économique. Nous y reviendrons quand nous parlerons de ressources économiques des Églises africaines.

⁴⁸ Ante quattuor fere menses quam ista scriberem de diuersis terris et maxime de Numidia congregati a Galatis mercatoribus – hi enim uel soli uel maxime his quaestibus inhiante incumbunt – ut a litore Hipponiensi transportarentur, adducci sunt. Non defuit fidelis morem nostrum in elemosynis huiusmodi sciens qui hoc nuntiaret ecclesiae [...] a nostris me quidem absente centum ferme et uiginti homines liberati sunt (AUGUSTIN, *Epist.*, 10*, 7, 140; BA 46B, p. 178).

⁴⁹ La dernière hypothèse, celle d'une chapelle du cimetière, est avancée et soutenue par MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique*, t. 3, p. 100 « ... les notables étaient prisonniers au cimetière, dans la chapelle des martyrs » et par GSELL qui affirme : « La casa maior de l'area des martyrs servait d'église... On se réunit donc au cimetière pour l'élection [de Silvanus] », *DACL*, s.v. Constantine, col., 2720 (cités par DUVAL, *Chrétiens d'Afrique*, p. 301-302). Voir aussi MAIER, *Le dossier du donatisme*, p. 234, note 125 : « La casa maior de Cirta était une chapelle funéraire relativement importante ».

été restituées [aux chrétiens]»⁵⁰. Ces témoignages contradictoires, à l'évidence, nous font surtout savoir que l'essentiel dans ce débat reste la possibilité de l'existence d'un ou plusieurs édifices de culte dans la ville de Cirta et d'autres villes africaines importantes.

Mais c'est la communauté chrétienne d'Hippone qui fait figure de grand propriétaire à cause de ses nombreuses acquisitions : basiliques, églises, hospices pour les pauvres, hôtels pour pèlerins, monastères et chapelles qui, pour la plupart, sont mentionnés dans les écrits de Saint Augustin, particulièrement ses lettres et sermons⁵¹. Les sermons 356 et 357, par exemple, constituent une véritable mine d'informations sur les acquisitions immobilières et les aménagements de certains édifices culturels réalisés sous l'épiscopat d'Augustin à Hippone, selon les besoins de cette communauté. La chapelle Saint-Étienne est aménagée dans les dépendances de la *basilica maior*, aux frais du diacre Eraclius. Et puis, sous l'instigation de l'évêque d'Hippone, son prêtre économe, Leporius, organise une quête auprès des fidèles, laquelle lui permet de construire tour à tour un hospice, le *Xenodochium*, pour accueillir de nombreux pèlerins à Hippone pour la *memoria* de Saint-Étienne et la basilique des Huit-Martyrs, en place et lieu de la modeste chapelle dédiée à ces martyrs, certainement devenue exigüe pour contenir l'afflux des pèlerinages au culte de ces saints martyrs. Et la satisfaction de l'évêque bâtisseur est ainsi à son comble⁵².

⁵⁰ OPTAT, I, 14; CSEL 26, p. 16 : post persecutionem apud Cirtam civitatem, quia basilicae necdum fuerant restituae, in domum Urbani Carisi conederunt. Voir aussi AUGUSTIN, *Contra Cresc.* III, 27-30; CSEL 52, p. 435, qui situe ce lieu de l'élection dans la *domo Urbani Donati*.

⁵¹ C'est le cas notamment de la *basilica maior* : *Sermo* 258, PL 38, col., 1194, appelée aussi *basilica pacis* : *Epist.*, 213, CSEL 57, p. 372 ; la basilica Leontiana : *Sermones* 260 et 262, PL 38, col. 1202 et 1207 ; la *memoria ad Viginti-Martyres* : *Sermo* 325, PL 38, col. 1449 et *De civitate Dei*, XXII,8,9,11 ; la *basilica donatistorum* : *Epist.*, 29, 11 ; la *memoria sancti Thogenesis* : *Sermo* 158, PL 38, col., 273 ; etc.

⁵² *Opus ante oculos habemus... Habebat xenodochium aedificandum, quod modo uidetis aedificatum* [*Sermo* 356, 10 (éd. Lambot)].

Il ne faut pas oublier la construction d'une auberge, dite la *matricula pauperium*⁵³, à vocation d'hébergement des pauvres ou des indigents et, finalement, des monastères qu'Augustin a fait construire pour ses prêtres et religieuses.

2.1.3. Les nécropoles et autres monuments funéraires

Il nous faut mentionner enfin dans cet ensemble patrimonial de l'Église africaine, les *area ad sepulchra* et mausolées chrétiens, ces lieux privilégiés de rassemblement des fidèles avant les basiliques, auxquels ils donnaient une signification particulière. En effet, grâce à eux les chrétiens africains étaient légitimés devant la loi comme « association funéraire » pouvant légalement tenir des assemblées, percevoir des cotisations des membres, posséder des propriétés et des cimetières⁵⁴.

En tout cas, à en croire Tertullien, la communauté chrétienne de Carthage disposait dès le début de ses propres nécropoles⁵⁵. Il doit y en avoir aussi pour les chrétiens à l'époque de Cyprien si l'on considère sa condamnation sévère de la conduite d'un évêque espagnol qui avait laissé déposer les corps de ses fidèles dans le domaine funéraire d'une association païenne⁵⁶. Quelques fidèles auraient cédé leurs cimetières à l'Église. C'est le cas du cimetière de Cherchel que Ianuarius fit d'abord construire pour les membres de sa famille avant de le passer à la communauté de Cirta.

Ce fastidieux exercice de fouille historique a, pour notre propos, un très grand intérêt. Il nous a permis dans un premier temps de constater l'existence d'une

⁵³ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 2 ; BA, 46 B, p. 294

⁵⁴ Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome 1, p. 15-16 ; 20-21.

⁵⁵ Cf. TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, 3 : cum de areis sepulchrorum nostrum acclamassent. V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques, en Afrique chrétienne*, p. 95, estime au moins à quatre le nombre des cimetières chrétiens à Carthage, sous Septime Sévère.

⁵⁶ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 67, 6.

importante et variée propriété ecclésiastique en Afrique du Bas-Empire et, en second lieu, nous pousse à chercher comment ces biens ont été acquis. De fait, devant une si importante quantité d'édifices culturels diversifiés et de leurs ensembles connexes dont l'intérieur s'imposait soit par des mobiliers, soit par des aménagements remarquables, soit encore par des décorations riches de matériaux divers de grande valeur⁵⁷, on ne peut pas ne pas chercher à comprendre les mécanismes de leur acquisition et de leur administration. Nous voulons parler des sources de revenus des Églises africaines et de leur gestion.

2.2. Les sources du patrimoine ecclésiastique africain

Eu égard à ce qui précède, nous pouvons retenir deux genres de mécanismes externes et internes pour l'acquisition et l'accroissement du patrimoine économique des Églises d'Afrique.

2.2.1. Les sources externes

En décryptant les nombreux documents de l'histoire du christianisme dans l'Empire romain⁵⁸, on est pas mal renseigné sur une série des dispositions législatives des III^{ème} et IV^{ème} siècles, surtout, par lesquelles les empereurs reconnaissent de façon explicite l'existence des biens matériels qui appartenaient aux communautés chrétiennes avant les persécutions, biens qui pour la plupart ont été confisqués ou en tout cas volés d'une certaine manière, mais qui ont été restitués à leurs propriétaires légitimes. La première de ces mesures paraît être le jugement arbitral d'Alexandre

⁵⁷ Cf. N. DUVAL, *Dizionario patristico*, s.v. Edificio di culto, col. 1082-1084. Id., "Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes", dans *Hortus atrium medievalum*, 5, Zagreb-Motovun, 1999, p. 7-30, surtout p. 14-24.

⁵⁸ Voir par exemple Ch. PIETRI, *Roma christiana*, p. 3 – 96 ; H. JAÏDI, « Remarques sur la constitution des biens des Églises africaines à l'époque romaine tardive », dans *Splendidissima civitas*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-191.

Sévère (222-235) qui trancha en faveur des chrétiens de Rome dans le conflit qui les opposait aux *taberneris* pour la location d'un terrain public de la ville. L'empereur estima qu'il était plus indiqué d'accorder la place aux chrétiens parce qu'ils adoraient un dieu plutôt qu'à leurs concurrents ivrognes⁵⁹. C'était déjà là, pour les fidèles du Christ, une reconnaissance légale qui leur donnait le droit d'existence et leur accordait la possibilité de posséder aussi des biens. Même si elle ne le dit pas explicitement, cette décision d'Alexandre devrait avoir eu des implications sociales et économiques qu'attendait l'évêque de Rome.

Dans le même ordre d'idée, Eusèbe de Césarée témoigne que l'édit de Gallien, promulgué aussitôt après la persécution de Valérien (257-259), permit la dévolution progressive des endroits de culte confisqués aux chrétiens⁶⁰. Toujours selon la même source, les empereurs romains qui se sont succédé, tant en occident qu'en orient, publièrent des édits de restitution de tous les *loca ecclesiastica* confisqués aux chrétiens⁶¹. Nous avons comme exemples, les édits de Maximin Daya (305-314) et de Maxence (306-312) qui autorisaient la construction des *loca ecclesiasticae* respectivement dans les parties orientale et occidentale de l'empire⁶². Ajoutons à ces trois premiers documents le célèbre édit de Milan (313) de Constantin qui, en plus de la restitution de tous les biens - les édifices et leurs dépendances, jardins, champs, maisons, terres, etc., - octroyait à l'Église catholique le droit de propriété et d'association légale. Enfin, il ne faut pas oublier toutes les mesures d'exemption de

⁵⁹ Voir *Histoire d'Auguste*,

⁶⁰ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 7, 13.

⁶¹ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 9, 10, 11.

⁶² Notre document de référence pour l'histoire de l'Église de la période qui nous concerne reste naturellement EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*; SC 5; 7; 8; 9; 10; 30; 32; 41; 55. Voir aussi ces quelques références utiles prises parmi tant d'autres : GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain*, 1989; LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine*, 1980; DECRET, *Le christianisme en Afrique*, 1996.

taxes ou de privilèges fiscaux et autres charges préconisés par Théodose au profit de l'Église et de ses clercs⁶³. L'Église catholique en Afrique a naturellement bénéficié de toutes ces faveurs impériales. Eusèbe de Césarée a conservé à ce propos trois précieux documents qu'il nous faut explorer avec objectivité. Il s'agit d'abord de l'ordonnance de Constantin à Anulinus, proconsul d'Afrique, où il est question de faire restituer, sans délai ni restriction, aux églises africaines, dans chaque ville, par les municipalités ou autres détenteurs, les jardins, les édifices et tous les immeubles confisqués pendant la persécution⁶⁴. Constantin adresse par ailleurs une lettre à Caecilianus, l'évêque de Carthage, où il déborde de générosité pour les clercs africains, en déboursant des fonds nécessaires pour leur subsistance. Le contenu est tellement d'importance que nous reprenons presque en intégralité l'extrait de cette lettre :

Constantin Auguste à Caecilianus, évêque de Carthage. Comme il m'a paru bon, dans toutes les provinces, dans les Afriques, les Numidies et les Maurétanies, de fournir quelque chose pour leurs dépenses à certains serviteurs désignés de la très sainte religion catholique, reconnue par les lois, j'ai envoyé une lettre au perfectissime Ursus, *rationalis* d'Afrique, et je lui ai notifié qu'il ait à faire diligence pour compter trois mille *folles* à Ta Fermeté. Quant à toi, lorsque tu auras fait constater le paiement de ladite somme (d'argent), ordonne que ces biens soient distribués à tous ceux qui ont été antérieurement désignés dans le mémorandum qu'Ossius t'a envoyé. Mais si tu apprends qu'il manque quelque chose pour accomplir ma décision sur ce point envers tous ceux-là, tu dois demander à Héraclidès, le procureur de nos biens, ce que tu auras appris sans contestation être nécessaire. En effet, j'ai ordonné en sa présence que, si Ta Fermeté lui demande de l'argent, il ait soin de le compter sans aucune hésitation⁶⁵.

Cette lettre de l'empereur, qui semble reprendre l'argumentation de l'*Apologétique* de Tertullien, devrait être, à mon humble avis, d'importance capitale

⁶³ Cf. *Code Théodosien*, XVI, 2, 1-10, p. 123-139 [Trad., SC 550].

⁶⁴ "Salut, Anulinus, notre très vénérable...Par suite, nous voulons que, lorsque tu recevras cette lettre, si quelqu'un des biens qui appartenaient à l'Église catholique des chrétiens, en quelque ville ou d'autres milieux, est retenu maintenant, soit par des citoyens, soit par d'autres, tu le fasses restituer sur-le-champ à ces mêmes églises, puisque nous avons décidé que les propriétés que possédaient auparavant ces mêmes Églises soient restituées à leur domaine... Empresse-toi de leur restituer au plus vite toutes choses, jardins, maisons, ou quoi que ce soit qui appartenait au domaine desdites Églises..." Constantin, cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, X,v, 15-17 (Sources Chrétiennes 55, Traduction et notes par Gustave Bardy, Paris, Cerf, 1958). Cette lettre daterait du 31 octobre 313 selon Gustave Bardy, op.cit., note 1, p.112.

⁶⁵ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, X, VI, 1-3.

pour la vie économique des églises africaines. Ce don de 3,000 *folles* équivalant à 37, 500, 000 de *solidi*, s'ajoutait à la faveur d'exemption de taxes que Constantin avait faite à toute l'Église catholique. Cette situation économique de l'Église serait, sans aucun doute, l'une des raisons principales d'entrée en cléricature de plusieurs riches qui voulaient faire progresser leurs affaires à l'abri de toute taxe et faire procurer ainsi plus de profits à l'Église qu'aux curies, puisque Constantin fut finalement obligé d'interdire aux décurions et leurs enfants l'accès à l'ordo clérical⁶⁶. Dans la foulée de ces faveurs des empereurs, il convient de mentionner finalement la confiscation de plusieurs temples païens⁶⁷, de tous les édifices cultuels et de toute la richesse des schismatiques donatistes et autres hérétiques impénitents⁶⁸.

À ces mesures de restitution des biens ecclésiastiques, s'ajoutent les générosités des aristocrates romains et celles des empereurs surtout, inspirées sans doute de l'évergétisme païen. Constantin, par exemple, est resté célèbre par ses

⁶⁶ Cf. *Code Théodosien*, XVI, 2.3, p. 126 : Ideoque praecipimus his ab omni molestia liberatis illos, qui post legem latam obsequia publica declinantes ad clericorum numerum confugerunt, procul ab eo corpore segregatos curiae ordinibusque restitui et ciuilibus obsequiis inseruire.

⁶⁷ Le christianisme dont on reconnaît l'acte de naissance officielle en Afrique avec les martyrs Scillitains, en juillet 180, avait vécu dans une sorte de coexistence « pacifique » avec les autres religions locales jusqu'en 313, à la publication de l'édit de Milan, acte de reconnaissance officielle de sa licéité et de son statut de religion d'État pour tout l'Empire. Ce qui lui conférait plusieurs droits entre autres la récupération de tous ses biens confisqués pendant les persécutions et des édifices cultuels, en l'occurrence les temples païens. L'Afrique qui était, pourrait-on dire, le « Séminaire » des religiosités, disposait de plusieurs lieux de culte. Le culte de Saturne, le plus répandu en Afrique, avait de nombreux sanctuaires implantés en ville comme en campagnes. Marcel Leglay en dénombre 178 dont 118 en Proconsulaire, 53 en Numidie et 25 dans les deux Maurétanie (Cf. M. LEGLAY, *Saturne africain. Histoire*. Paris, E. Boccard, 1966, p. 265). La construction de ces lieux de culte de Saturne était réalisée pour la plupart, à en croire CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 118, par les offrandes et dons divers des fidèles. Notre auteur estime à 60, 000 sesterces le coût d'un seul édifice de culte, en s'appuyant sur le legs de 50,000 et 10,000 sesterces qu'un certain Lucius Octavius Victor Roscianus fit pour construire à Mactar un monument à Saturne. On peut ajouter à ces temples et sanctuaires plus de 800 stèles trouvées dans la seule ville de Cirta (cf. CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 116) . L'Église catholique en Afrique en était certes devenue propriétaire.

⁶⁸ Ce fut l'une des décisions prises à la Conférence de Carthage de 411.

donations faites aux Églises⁶⁹. C'est la communauté chrétienne de Rome qui, selon les historiens, bénéficie le plus des largesses de l'empereur⁷⁰. En Afrique, par contre, Eusèbe de Césarée signale, outre la construction d'une basilique à Cirta par Constantin en dédommagement de celle confisquée par les donatistes, des dons d'argent importants de l'empereur faits à la communauté chrétienne et aux clercs de Carthage⁷¹.

Quoi qu'il en soit, ces largesses demeurent une source indirecte, voire extraordinaire et circonstancielle, qui avait moins d'impact sur l'accroissement du patrimoine ecclésiastique africain. En effet, selon Augustin, cet élan de générosité poussait les aristocrates romains, les *honestiores* ou les riches à participer au développement des cités. Cette contribution pouvait se faire soit en offrant gratuitement des spectacles aux *humiliores*, soit en supportant les frais de restauration ou de construction des édifices publics et municipaux. Or ces générosités exceptionnelles que reconnaissait par ailleurs la législation romaine n'étaient pas exemptes de recherche d'intérêt personnel : elles conféraient souvent du prestige aux donateurs et, dans la plupart de cas, leur donnaient accès au sacerdoce provincial ou même aux honneurs impériaux, pratique que désapprouve l'évêque d'Hippone⁷². À coup sûr, l'ampleur de ces libéralités impériales fut certainement considérable, mais

⁶⁹ Cf. *Vita Constantini*, 2, 45; 4, 28; G. T. AMSTRONG, *Church History*, 36, 1967, p. 11- cité par Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p. 79, note 2.

⁷⁰ En évaluant le trésor et le patrimoine de l'Église de Rome constitués au IV^{ème} siècle à partir de donations constantiniennes, Ch. PIETRI, *Roma Christiana*, p. 84, note entre autres ceci : « Ces richesses constituent un capital impressionnant : l'évêque [de Rome], au milieu du siècle, détient dans ses églises plus de 500 kg d'or et près de six tonnes d'argent : une masse assez considérable de métal précieux, au point qu'on a supposé que ces largesses impériales avaient contribué inconsidérément à la crise économique ».

⁷¹ Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 10, 6.

⁷² Cf. AUGUSTIN, *Contra Academicos* I, 2 ; BA 4, p. 17-19. Le destinataire de cet opuscule est Romaniannus, ce riche propriétaire terrien de Thagaste et bienfaiteur d'Augustin – prototype de l'aristocrate romain évergète – qu'il exhorte à se consoler d'un revers de fortune grâce à la philosophie ou la sagesse. Sur saint Augustin et l'évergétisme, voir Cl. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique*, p. 298-318.

ne supplanta pas les générosités privées. Celles-ci, moins spectaculaires mais plus nombreuses, avaient puissamment contribué à la constitution du patrimoine ecclésiastique des églises africaines. Cela étant, il paraît justifiée l'opinion selon laquelle l'apport impérial ne représente qu' « un médiocre facteur de leur fortune » et que la source essentielle du patrimoine fut constituée par les générosités privées stimulées par les textes évangéliques et le malheur des temps. Sans aucun doute, l'acquisition et la consolidation du patrimoine des églises africaines devraient être en majeure partie une auto-productivité de ces églises, stimulées et renforcées par le génie créateur de leurs fidèles et leur législation canonique. Cette dernière prenait des mesures contre toute aliénation abusive du patrimoine ecclésiastique par les clercs⁷³.

2.2.2. Les professions et activités génératrices de revenus des Églises africaines

2.2.2.1. De l'agriculture à l'artisanat

En traitant de l'économie de l'Afrique dans l'empire romain, nous avons relevé que cette économie était essentiellement de type agricole et que le rôle de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident latin, particulièrement de l'Italie en pleine récession économique⁷⁴, était d'assurer le ravitaillement de la « ville éternelle » en produits de

⁷³ Les deux canons ci-après du *Synodus apud Carthaginem Africanorum*, en disent long. Can 32 : « Item placuit ut episcopi, presbyteri, diaconi vel quicumque clerici, qui nihil habentes ordinantur, et tempore episcopatus vel clericatus sui agros, vel quaecunque praedia, nomine suo comparant, tanquam rerum dominicarum invasionis crimine teneantur, nisi admoniti in Ecclesiam eadem ipsa contulerint. Si autem ipsis proprie aliquid liberalitate alicujus vel successione cognationis obvenerit, faciant inde quod eorum proposito congruit: quod si a suo proposito retrorsum exorbitaverint, honore ecclesiastico indigni, tanquam reprobi, judicentur » (PL 67, col. 192). Can 33 : « Item placuit ut presbyteri non vendant rem Ecclesiae ubi sunt constituti, nescientibus episcopis suis, quomodo et episcopis non licet vendere praedia Ecclesiae, ignorante concilio, vel presbyteris suis. Non habente [F. habenti] ergo necessitatem, nec episcopo liceat matricis Ecclesiae, nec presbytero rem tituli sui usurpare » (PL 67, col. 192-193). Voir aussi l'édition de PERCIVAL, "The code of Canons of the African Church", dans *Nicene and Post-Nicene Fathers*, p.457-458]: Canons 32 "Whoso after his ordination although he has nothing yet buys a field, shall give it to the Church, unless he got it by succession from a relation or by pure liberality"; Canon 33 "A presbyter is not to sell ecclesiastical property without the consent of the bishop. A bishop is not to sell without the approbation of his synod a country property".

⁷⁴ Voir le premier chapitre de cette recherche. La crise économique de l'Empire est soulignée par des historiens comme Luce PIETRI et Jacques FLAMANT, « Crise de l'Empire romain et montée d'une

consommation comme le blé, le raisin, l'huile d'olive, etc. L'Afrique était ainsi appelée, et à juste titre, « terre nourricière, grenier du monde antique ». Par ailleurs, cette économie, outre la surexploitation de son sol, souffrait d'un régime fiscal très contraignant qu'accentuaient les inégalités sociales très marquées entre riches et pauvres⁷⁵. Or, nous venons de le voir, l'Église africaine disposait, dans un tel contexte socio-économique, d'un important et impressionnant patrimoine économique, en l'occurrence la propriété foncière, dès le début de son histoire⁷⁶. Il est certain que cette Église avait exploité ses terres et autres ressources en vue de contribuer à la croissance économique de la cité et des communautés chrétiennes⁷⁷. Autrement dit : l'Église d'Afrique était héritière de la situation économique de son milieu et de son temps, en ce sens qu'elle produisait, elle aussi, du blé, du raisin, l'huile d'olive et d'autres biens de consommation et de commercialisation. Les témoignages des Pères africains convergent là-dessus. Il n'en reste pas moins que chacun l'exprime à sa manière.

Quand on lit Tertullien, on remarque souvent avec surprise que ce polémiste et critique né de la culture païenne de son temps fait parfois allusion à la participation active des chrétiens d'Afrique à la vie de la cité. À Marcion qui voulait justifier la persécution des chrétiens par leur inutilité dans la construction de la *res publica*,

nouvelle religiosité », dans Jean-Marie MAYEUR (dir.), *Histoire du christianisme*, T 1, Paris, Desclée, 2000, p. 10-15; P. SIMONNOT, *Les papes, l'Église et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Paris, Bayard, 2005, p. 78, 84-85.

⁷⁵ Cf. chap. 1, *la pyramide sociale*, p. 26.

⁷⁶ Voir ci-dessus, chap. 2.1, p. 79-91.

⁷⁷ De fait, après analyse des penseurs sur l'histoire économique des Églises et de la société romaines, comme SANTO MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1951 et l'auteur anonyme du *De rebus bellicis*, on peut statuer qu'il a coexisté deux économies parallèles dans l'Empire : une étatique et l'autre ecclésiastique. Elles sont parallèles parce qu'elles ont des moyens réels propres et des lieux de réalisation différents. Il convient de nuancer tout de suite que bien qu'elles soient complémentaires, les deux économies divergent quant à la poursuite des objectifs : l'économie étatique est orientée vers le développement séculier de la cité tandis que l'économie ecclésiastique visait l'édification de la communauté chrétienne et la proclamation de l'évangile.

Tertullien, avocat de formation⁷⁸, n'hésite pas d'alléguer que les chrétiens d'Afrique sont présents dans toutes les activités sociales : vie économique, commerce, agriculture, armée et qu'ils vivent mêlés aux païens dans leur existence quotidienne⁷⁹. Mais ce qui étonne parfois, c'est qu'il ne donne aucun détail, décrire par exemple les articles ou les produits du commerce ou encore de l'agriculture issus de toutes ces activités. Il se contente plutôt de désigner certains métiers et professions comme étant incompatibles avec la vie chrétienne⁸⁰. Dans la même veine, Cyprien, après avoir brossé le tableau d'une Église africaine avide de préoccupations matérielles à son accession au siège épiscopal de Carthage, fustige certains métiers ou professions qui frisent l'immoralité et l'idolâtrie, en l'occurrence l'histriion, la magistrature publique, le théâtre, la philosophie, et menace d'excommunication ceux qui s'y obstinent⁸¹. Mais, contrairement à son prédécesseur, Cyprien fait dans certains de ses écrits plusieurs allusions avec une proportion mesurée à l'agriculture, à l'artisanat, à la médecine, aux carrières et aux mines⁸². Concernant la médecine, quelques allusions sont faites à la pratique médicale même, c'est-à-dire aux soins et conseils que les

⁷⁸ À en croire Charles MUNIER, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brower, 1996, p. 12-13, outre ses études de rhétorique et de philosophie, Tertullien aurait reçu « une formation juridique solide », à l'issue de laquelle il aurait commencé « une carrière de rhéteur ou d'avocat ». Mais, il faut se dire que la formation juridique et la carrière d'avocat du théologien africain, demeure une question controversée comme le fait bien remarquer Timothy David BARES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971. De fait, au quatrième chapitre, "The Jurist Tertullianus", p. 22-29, l'auteur soutient que Septimus Severus Tertullianus, « The Christian », n'avait pas étudié le droit ; mais un païen de même nom et contemporain que certains critiques littéraires et historiens ont identifié, par erreur, à Tertullien, le chrétien.

⁷⁹ Cf. TERTULLIEN, *Apol.*, 42-43

⁸⁰ Cf. TERTULLIEN, *De l'idolâtrie*, 5 ; 8 ; 11 ; 18 ; 19

⁸¹ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 2 ; Id., *À Donat*, 3. Sans le dire, Tertullien comme Cyprien sont influencés certes par l'impressionnante longue liste des métiers interdits aux chrétiens que dresse la *Tradition apostolique*, 16, à savoir : acteurs et pédagogues, astrologues, soldats et magistrats, fabricants d'amulettes ou de fausse monnaie, concubins, cochers, gladiateurs et fonctionnaires des jeux de cirque, prêtres, gardiens et fabricants d'idoles, souteneurs, sculpteurs, peintres, prostituées, etc.

⁸² Cf. CYPRIEN, *À Donat*, 2 ; *Unité de l'Église catholique*, 9, 9 ; 10 ; *Mort.*, 8 ; *Demetr.*, 3 ; 23 ; *Epist.*, 54, 3 ; 55, 25 et 28 ; 59, 7.

médecins prodiguent à leurs patients⁸³. L'évêque de Carthage livre aussi quelques informations intéressantes sur des maladies, comme la grande peste de 252 qui avait ravagé l'Afrique, les maladies des yeux, la fièvre et les maladies de la peau⁸⁴. En effet, on trouve dans l'une des lettres de Cyprien adressées à ses prêtres et diacres, des informations selon lesquelles, en Afrique romaine, l'été serait la saison favorable au développement de la peste et de beaucoup d'autres maladies récurrentes ; raison pour laquelle il différerait son retour à Carthage⁸⁵. Quant à l'agriculture, Cyprien semble y montrer peu d'intérêt, disons mieux, manque d'intérêt : les allusions y sont très peu nombreuses. Il parle bien sûr de grain, du vin, de l'huile d'olive et des arbres fruitiers, etc., mais sans en donner de renseignements spécifiques sur la culture, encore moins sur leur importance économique. Ces allusions sont pour la plupart tirées de thèmes bibliques en vue d'en tirer un enseignement religieux. Deux de ces références faites à la viticulture méritent cependant une attention particulière. Il s'agit de celles relatives aux deux sortes de presse qui servaient à l'extraction du jus de raisin et à des barres transversales faites de roseau utilisées comme des tuyaux de conduite du vin vers des vases⁸⁶. Était-ce une des activités économiques importantes de la communauté chrétienne de Carthage ? Sans nul doute ! Concernant l'élevage, Cyprien, comme d'ailleurs les autres écrivains patristiques de son époque, fait beaucoup de références au thème du « berger et son troupeau » ; mais comme c'est la règle, ces allusions sont scripturaires à l'origine et ne nous disent pas grand-chose sur la pratique de l'élevage proprement dit.

⁸³ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 31, 6-7 ; 34, 2 ; 59, 15 ; *De lapsis*, 5 ; 14 ; 35 ; *De mortalitate*, 16

⁸⁴ Cf. CYPRIEN, *De mortalitate*, 16

⁸⁵ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 18, 2 ; CCL IIIB, p. 100: Quoniam tamen uideo facultatem ueniendi ad uos nondum esse et iam aestatem coepisse, quod tempus infirmitatibus adsiduis et grauibus infestat, occurrendum puto fratribus nostris

⁸⁶ Cf. CYPRIEN, *Ad Demetrianum.*, 20 (SC 467, p. 113-115).

C'est Augustin qui nous aide à approfondir et à mieux saisir cette situation. Dans ses nombreux *Sermons* adressés aux fidèles d'Hippone et de Carthage, Augustin est presque avare de commentaires sur les métiers et professions exercés en Afrique en général ; les chrétiens y sont concernés outre mesure. Le théologien de la grâce n'entre pas, cependant, dans les discussions formelles de différents métiers et professions de ses contemporains ; il les traite, néanmoins, avec une certaine familiarité ou une certaine aisance qui fait supposer que ces métiers et professions constituent un facteur fondamental de la vie des africains en général, et de celle des chrétiens en particulier. Les nombreuses références faites à ces métiers sont de prime abord à finalité pédagogique religieuse : Augustin y cherche une actualisation de l'Évangile à travers le quotidien africain. Mais elles constituent aussi une mine d'informations sur l'importance du commerce et de l'industrie agricole et minière, comme nous allons le voir.

Notons d'abord que l'agriculture accapare naturellement le plus de références possibles chez Augustin, certainement à cause de la place prééminente qu'occupe cette industrie dans la civilisation ancienne et de l'usage qu'en ont fait ses pairs africains. Quatre produits, selon l'évêque d'Hippone, semblent avoir été très importants : le blé, le raisin, l'olive et les fruits du verger⁸⁷. Augustin va jusqu'à donner certains renseignements sur la culture de ces produits et le processus de leur transformation en produits finis⁸⁸. Les grains, par exemple, sont semés pendant l'hiver alors que le

⁸⁷ Par souci de ne pas multiplier les notes en bas de page, nous renvoyons au tableau de synthèse ci-dessous, où nous pouvons lire d'un trait les différentes occupations et professions des chrétiens et leurs références dans l'œuvre augustiniennne. Nous faisons remarquer que ce petit tableau synoptique n'a aucune prétention d'exhaustivité. L'appel des notes se fera seulement là où nous le jugerons nécessaire.

⁸⁸ Cf. AUGUSTIN, *Enarratione in Psalmos*, 55, 3: Tenetur in torculari corpus eius, id est ecclesia eius. Quid est, in torculari ? In pressuris. Sed in torculari fructuosa pressura est. Vna in uite mittitur in torcular, calcatur, premitur (CCL 39, p. 679). Voir aussi *Enarr., in Ps.*, 47, 9

vannage de ces grains ou le battage est fait à l'aide de la traction des bœufs. Par ailleurs, le fermier dispose d'autant de moyens – du fumier et des greniers - pour conserver et protéger ses grains contre la sécheresse, la tempête et les insectes. Le raisin est une culture intensive pour la production du vin. Après le vannage, les grains de raisin sont broyés sous les pieds. Le vin obtenu de leur jus est gardé dans de grandes amphores et semble avoir été la boisson ordinaire des africains.

Augustin parle aussi de la récolte du fruit d'olive qui intervenait probablement au dernier trimestre de l'année⁸⁹. Selon toute vraisemblance, la culture d'olive était la plus importante étant donné sa production d'huile pour l'exportation ou le commerce outre-mer, lequel rapportait à l'Afrique des produits d'autres provinces, à l'instar de l'or⁹⁰. Des références sont données sur les presses, et, particulièrement, sur les conteneurs, les cuves et réservoirs dans lesquels l'huile était conservée⁹¹. Tout semble indiquer que ces contenants étaient bien fabriqués, produits d'une technique artisanale très élaborée. Outre l'olive, le raisin et le blé, Augustin parle de fruits de verger, en mentionnant spécialement la pomme, la poire et la figue. Le jus de ces fruits sert au brassage d'une variété de boissons délicieuses dont le goût et l'arôme concurrençaient, et même défiaient le goût du vin de raisin. Ces produits ne servaient pas, pour la plupart, principalement à la consommation domestique, mais à l'exportation. C'est ce que Augustin semble signifier en parlant des bateaux surchargés venant d'Asie dont les commerçants donnaient en échange leurs produits avec l'or et l'huile des Africains⁹². Et les chrétiens africains semblent s'être lancés, pieds et poings liés, à ce commerce maritime outre-mer, devenu une véritable manne financière qui a engendré

⁸⁹ Cf. AUGUSTIN, *Enarr., in Ps.*, 136, 9

⁹⁰ Cf. AUGUSTIN, *Sermo*, 177, 10

⁹¹ Cf. *Enarr., in Ps.*, 38, 12

⁹² Cf. AUGUSTIN, *Sermon*, 164, 5

dans la communauté d'Hippone une classe de riches armateurs dont l'évêque dénonce l'avarice dans ses sermons ou refuse certaines donations greffées de taxes ou de dettes éventuelles⁹³.

Très peu d'allusions ou de références cependant sont faites par Augustin à l'élevage. Cela qui ne signifie pas que le maître d'Hippone et ses ouailles y accordent une moindre importance. Au contraire, l'élevage est, après l'agriculture, l'importante activité et, sans doute, l'une de grandes richesses des chrétiens d'Hippone. Augustin prend parfois l'un pour l'autre et vice versa⁹⁴. Augustin s'intéresse aussi aux chrétiens de sa communauté engagés dans l'artisanat et autres professions, à l'instar de l'art oratoire, du droit, de la musique, de la médecine, etc. Le tableau synoptique ci-dessous nous montre l'importance de l'étendue des professions et métiers exercés par les chrétiens dans l'œuvre de saint Augustin.

	Commentaires sur les Psaumes	Sermons	Épîtres et autres
Agriculture	Ps 33, 3 ; 38, 12	Serm. 46, 39 ; 167, 3	Epist., 46, 6
	Ps 47, 9 ; 49, 22	Serm., 60, 7 ; 61, 10	Epist., 91, 8
	Ps 53, 2.8 ; 55, 3	Serm., 205, 2 ; 206, 2	Epist., 102, 25
	Ps 68, 10	Serm., 207 ; 278, 12	Epist., 103, 2
	Ps 70, 17 ; 76, 5	Serm., 331, 1 ; 344, 6	
	Ps 80, 1		
	Ps 90, 6 ; 92, 5 ; 99, 4		
	Ps 101, 10 ; 125, 13		
	Ps 129, 8 ; 136, 5		
	Ps 143, 8 ; 148, 10		
	Ps 149, 3		
Élevage	Ps 38, 13	Serm., 32, 25	
	Ps 53, 7.8	Serm., 239, 6	
	Ps 95, 11	Serm., 311, 13.14	

⁹³ Cf. AUGUSTIN, *Sermon*, 38, 6 ; 306, 3 ; 331, 5 ; Id., *Enarr.*, in Ps 136, 3

⁹⁴ Cf. Ib., *Sermon* 32, 25; 239, 6; 311, 13.14; *Enarr.*, in Ps., 38, 13; 53, 7.8; 95, 11

Commerce	Ps 41, 17 ; 47, 6 ; 49, 21	Serm., 23, 9 ; 28, 2 ; 34, 7	
	Ps 61, 16 ; 128, 4 ; 136, 3	Serm., 38, 6 ; 62, 16 ; 50, 7	
		Serm., 70, 2 ; 107, 8 ; 127,3	
		Serm., 164,5 ; 167,3 ; 177,5	
		Serm., 259, 3 ; 302, 16	
		Serm., 306, 3 ; 331, 5	
		Serm. 330, 3 ; 344, 7	
		Serm., 351, 12 ; 355, 4-5	
Carrières et mines ⁹⁵			Epist., 50, 1
Carrières et mines		Serm., 24, 2 ; 84, 1	
		Serm., 125, 5	
Artisanat			
Fileurs, tisserands		Serm., 9, 3 ; 37, 13 ; 84, 1	
argentiers	Ps 54, 22 ; 67, 39		
couturières		Serm. 9, 3 ; 37, 13 ; 84, 1	
cordonniers	Ps 70, 17		
charpentiers	Ps 38, 13 ; 45, 3 ; 148,10	Serm.,61,10 ; 167,3 ; 337,2	Epist., 46, 7
orfèvres		Serm., 301, 4-5	
potiers		Serm., 276, 3	
peintres		Serm., 301, 4	
Professions			
Juges, avocats	Ps 136, 3 ; 145, 4	Serm., 13, 6-7 ; 52, 9	
		Serm., 47, 22	
Orateurs	Ps 51, 3-4		
Grammairiens et rhéteurs	Ps 6, 3 ; 44, 3.6 ; PS 51, 1	Serm., 1, 11 ; 37,14 ; Serm., 178, 8 Serm., 299, 6 ; 344,5	Epist., 26, 4 ; Confessions, I, 13,20 ; 14,23
Médecins	Ps 6, 3 ; 34, 13 ; 40, 6 Ps 45, 11 ; 102, 5 ; 125, 14	Serm., 40, 4.6 ; 84, 1 ; 158,9 Serm., 278, 4 Serm. 344, 5 ; 357, 4	Confess., IV, 3,5 Epist., 138, 3 ; 159, 3 Tractatus, 7, 12
Architectes		Serm. 60, 6.7 ; 362, 7.8	
Musiciens, soldats et Collecteurs d'impôts	Ps 32, 8 ; 41, 9 ; 44, 3 Ps 32, 5 ; 56, 16 ; 96, 10	Serm., 9, 13 ; 302, 15-16	Epist., 189, 4

⁹⁵ L'industrie minière semble moins attrayante pour les chrétiens, à cause de la dureté des travaux, peut-être. Apparemment donc, depuis l'époque de Cyprien, ne s'y rendaient que ceux qui devaient expier une peine – les prisonniers, par exemple – ou des chrétiens ayant refusé d'obtempérer à l'ordre de sacrifier à l'empereur.

Apparemment, l'oeuvre de l'évêque d'Hippone semble nous faire croire qu' il y a chez les chrétiens africains de son temps cette volonté de présence dans tous les corps de métiers et professions que la société leur offre, exception faite de ceux qui compromettent la foi chrétienne ou éteignent sa ferveur, comme la magie, l'astrologie, l'usure dans le commerce, etc⁹⁶.

Par ailleurs, une autre partie de l'oeuvre de saint Augustin, plus élaborée et structurée, devra susciter une profonde réflexion théologique sur cette présence des chrétiens d'Hippone et, finalement, de toute l'Église africaine, dans leur milieu de vie et cadre professionnel. Nous pensons naturellement d'abord à son intervention sur *Le Travail des moines*⁹⁷ où, sans ambages, il condamne l'oisiveté et ses prétextes mystiques. De fait, aux moines qui méprisent le travail des artisans ou des laboureurs, sous prétexte de se conformer à la parole du Christ de ne pas se soucier des nécessités corporelles et temporelles de cette vie (Matthieu, 6, 24-26), le maître d'Hippone oppose une théologie du travail ouverte à l'impératif nécessaire. Selon Augustin, quand Jésus conseille à ses disciples de ne pas s'inquiéter pour leur vie ou quelque chose que ce soit, il ne leur défend pas « de procurer ce qui est nécessaire en quantité suffisante, par quelque honnête moyen, mais il leur défend de s'absorber dans cette vue et de faire dans ce but tout ce qu'ils doivent faire pour la prédication de l'Évangile »⁹⁸. Ensuite, de *La Cité de Dieu*, on peut faire une lecture de l'histoire comme le lieu où se croisent « deux amours », l'amour de Dieu et l'amour de la cité⁹⁹. Le maître d'Hippone unit donc dans son oeuvre la spiritualité monastique et

⁹⁶ Cf. AUGUSTIN, *Enarrationes in Ps* 54, 14 ; 128, 6 ; *Serm.*, 169, 14; 302, 11.10.

⁹⁷ AUGUSTIN, *Le travail des moines* (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de J. SAINT-MARTIN, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1939, p. 395-515).

⁹⁸ AUGUSTIN, *Le travail des moines*, XXVI, 34 ; *op. cit.*, p. 489.

⁹⁹ Cf. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XXVI (Introduction, notes et traduction par G. COMBÈS, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1994, p. 226).

l'humanisme politique de la cité, pour paraphraser F. Heer¹⁰⁰. Il conviendrait de mentionner aussi deux conciles africains qui stipulent que les clercs peuvent se livrer aux activités économiques pour assurer leur subsistance, en l'occurrence l'exploitation d'un lopin de terre, l'exercice d'un petit métier d'artisanat voire de commerce, en se gardant toutefois de l'appât de l'usure ou d'enrichissement personnel¹⁰¹.

2.2.2.2. Commerce et « industrie »

Dans la situation d'une Afrique-grenier de l'Empire dont nous avons parlé au premier chapitre¹⁰², ne peut-on pas voir dans les timides et indirectes allusions susmentionnées, l'existence d'une petite « industrie » locale et des activités commerciales gérées et exercées par l'Église d'Afrique ? Cyprien est peut-être le premier qui mentionne les carrières et les mines, celle de Sigua¹⁰³ surtout, réputée pour ses minerais d'or et de fer¹⁰⁴. L'industrie de marbre est le plus prospère : elle fournit des matériaux pour la décoration des églises, spécialement pour faire des mosaïques. Des allusions sont faites aussi à certains métiers de l'artisanat qui rapportent gros à la communauté chrétienne de Carthage, notamment les métiers de tisserand et de couturière, celui d'orfèvre et de fabricant de nattes. Cyprien demande aux chrétiens désireux d'exercer ces métiers d'en donner l'argent comme dépôt à l'Église. Quelques noms de ces chrétiens artisans sont cités : Paula, la couturière, Soliassus, Alexius, Getulicus¹⁰⁵. Il convient d'ajouter à ces nombreuses allusions économiques de la

¹⁰⁰ Cf. Friedrich HEER, *The Intellectual History of Europe*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1966, p. 2.

¹⁰¹ Cf. *Bréviaire d'Hippone*, canon 22 (CCL 149, p. 39) et concile de Carthage de 397/398, canons 51-53 (CCL 149, p. 195; traduction française par HEFELE, *Histoire des conciles*, t. 2, p. 116-117).

¹⁰² Voir *Supra*, p. 24.

¹⁰³ Cf. La formule de salutation de CYPRIEN, *Epist.*, 79.

¹⁰⁴ CYPRIEN, *Epist.*, 76 : Quid vero mirum si vasa aurea et argentea in metallum id est auri et argenti domicilium dati estis, nisi quod nun metallorum natura conversa est locaque quae aurum et argentum dare ante consueverant accipere coeperunt. Voir aussi *Epist.*, 77, 3 ; *Demetr.*, 3.

¹⁰⁵ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 17, 3 ; 41, 1 ; 42, 1.

plume des Pères africains, les vestiges d'un centre commercial et des installations industrielles situés dans la grande *insula* chrétienne d'Hippone¹⁰⁶.

2.2.2.3. Thésaurisation et comptes bancaires

La question qu'on peut se poser à ce moment est celle de savoir si les communautés chrétiennes africaines géraient aussi des sommes importantes d'argent. Des allusions de bruit d'argent semblent de plus en plus concordantes dans la vie quotidienne des fidèles et dans le baptistère de ces Églises. De fait, Tertullien laisse entendre que la communauté de Carthage dispose d'une *arca*, sorte de caisse commune, approvisionnée par les dons faits à volonté des fidèles pour les honoraires de l'évêque, les émoluments des presbytres et autres besoins de l'Église locale¹⁰⁷. Dans le même ordre d'idée, les amphores ou grands vases trouvés dans la *casa maior* de la communauté de Cirta au début du IV^{ème} siècle, font penser non seulement aux garde-robes ou aux services liturgiques, mais aussi aux conteneurs de blé, d'huile d'olive et de vin, destinés, certes, au transport et à la commercialisation de ces produits hors de l'Afrique. Les invectives de Cyprien contre les évêques et prêtres de son temps qui s'adonnaient à cœur joie à ces activités lucratives au détriment de leur ministère pastoral, peuvent aussi constituer des éléments de réponse à cette trésorerie.

Examinons d'abord quelques-unes des références de l'*Apologeticum* de Tertullien dans lesquelles il ne cache pas son admiration pour la participation des chrétiens au développement économique de la cité. On ne nous tiendra pas rigueur

¹⁰⁶ Selon les résultats des fouilles effectuées il y a une cinquantaine d'années par Erwan MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville de Saint Augustin*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1958, p. 173-181.

¹⁰⁷ Cf. TERTULLIEN, *De ieiunio* 17, 4 ; CCL 2, p. 1276 : Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur, cum apostolus duplicem honorem dederit ut et fratribus et praepositis. Voir aussi CSEL 20, p. 297. Ce passage fait allusion à 1Tm 5, 17, portant sur la double rémunération (honor) des *presbyteroi*.

d'en reproduire ici un long extrait ; une césure inappropriée pourrait en gauchir la portée d'intelligibilité.

Nous nous souvenons que nous devons de la reconnaissance à Dieu, comme au Seigneur et au Créateur de toutes choses : pas un fruit de ses œuvres que nous rejetions. Seulement nous nous gardons d'en user avec excès ou de travers. C'est pourquoi, sans laisser de fréquenter votre forum, votre marché, vos bains, vos boutiques, vos magasins, vos hôtelleries, vos foires et les autres lieux de commerce, nous habitons ce monde avec vous. Avec vous encore nous naviguons, avec vous nous servons comme soldats, nous travaillons la terre, nous faisons le commerce ; de même, nous échangeons avec vous le produit de nos arts et de notre travail. Comment pouvons-nous paraître inutiles à vos affaires, puisque nous vivons avec et de vous¹⁰⁸.

La portée de ce texte me semble aller au-delà de la finalité purement apologétique faite en faveur des chrétiens en proie à la persécution, sens que lui ont souvent donné la plupart des historiens. Au contraire, il rime avec ce que le premier théologien et moraliste africain fait remarquer, dans *De idolatria*, à savoir que dans les commerces permis les chrétiens devaient se mettre en garde contre les séductions de la cupidité et contre le mensonge¹⁰⁹. Notre opinion est donc que Tertullien cherchait surtout à faire savoir qu'il est le témoin de la réalité d'une Église naissante dans un *Sitz im Leben* particulier, qui doit en exploiter toutes les potentialités économiques, en l'occurrence l'agriculture, l'élevage, l'artisanat, l'hôtellerie, le commerce, etc., sans pour autant délaissier son ultime mission de témoin de la présence de Dieu dans la création.

Par ailleurs, cette forme de participation aux efforts économiques de l'Empire devient aussi un moyen d'« enrichissement » légitime tant pour l'Église de Carthage que pour toute l'Église africaine. C'est en ce sens qu'on devra comprendre la suite de

¹⁰⁸ *Apologeticum*, 42, 2 et 3; CCL 1, p. 157. Meminimus gratiam debere nos Deo domino creatori : nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nudinis uestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Nauigamus et nos uobiscum et militamus et rustinamur et mercatus ; proinde miscemus artes, opera nostra publicamus usui uestro. Quomodo in fructuosi uidemur negotiis uestris, cum quibus et quibus uiuimus, nescio. [La traduction française est de Jean-Pierre WALTZING, *Apologetique*, Paris, Les Belles Lettre, 1929, p. 90].

¹⁰⁹ *De idolatria*, 2 ; CCL 2, p. 1102.

l'engagement ostentatoire ou l'implication, parfois éperdue, des évêques, prêtres et communautés dans la gestion de grands domaines terriens ; les transactions commerciales et bancaires; la préoccupation d'acquérir des terres et de légiférer sur leur gestion, etc., devenues dès lors coextensives à la vie quotidienne de cette Église.

Les allusions à des encaissements semblent aussi présentes dans les discours et sous la plume de Cyprien. L'évêque de Carthage se voit dans l'obligation de rappeler à l'ordre la plupart des évêques et des prêtres africains qui, selon lui, négligent leur ministère pastoral, apostasient ou perdent leur dignité puis la récupèrent à cause de leur cupidité d'argent, des bénéfices et des offrandes. Il parle aussi de nombreuses fraudes commises par les presbytres dans la gestion de grandes quantités d'argent qui leur sont confiées. C'est encore grâce à ce charismatique évêque de Carthage que l'histoire reconnaît que le schisme de Fortunatus et de Felicissimus avait pour agenda caché l'appui moral et financier que les deux évêques schismatiques recevaient d'une partie des fidèles, et que cet argent était mal géré et utilisé¹¹⁰.

Ces invectives prises au pied de la lettre pourraient, naturellement, nous faire croire derechef que l'évêque de Carthage avait une répugnance accrue pour les biens matériels et l'argent, comme son diacre et biographe semble l'insinuer dans l'extrait suivant du récit de la conversion de Cyprien :

Ensuite, ce qui est encore plus admirable, quand il eut des Saintes Écritures une connaissance désormais en rapport, non avec sa condition de novice, mais avec l'enthousiasme de sa foi, il s'appropri aussitôt ce qu'il estima utile pour plaire à Dieu. Il distribua ses biens pour apaiser les souffrances d'une foule d'indigents et, en partageant presque toutes ses richesses, il accomplit d'un seul coup deux bonnes actions : il méprisa l'ambition du monde, le plus grand des fléaux, et en même temps il pratiqua la miséricorde, que Dieu a préférée même aux

¹¹⁰ Voir son *Epistola 1* et *De lapsis 6* où Cyprien affiche sa volonté de préserver ses presbytres et autres ministres de l'autel de tout bruit d'argent..

sacrifices qui lui sont offerts, et que n'a pas su appliquer celui-là même qui se faisait fort d'avoir observé tous les commandements de la foi¹¹¹.

La préoccupation du panégyrique de Pontius demeure évidemment l'édification des fidèles de Carthage par les qualités humaines et spirituelles exceptionnelles qu'incarne ce héraut pasteur avant même son initiation à la vie chrétienne : *Unde igitur incipiam ?... deinde quod maius est, cum de lectione diuina quaedam iam non pro condicione nouitalis...* Comme pour dire que son martyre sanglant est le couronnement, plutôt, la conséquence logique du martyre blanc ou des sacrifices non sanglants auxquels Cyprien se donnait à cœur joie sa vie durant : la continence parfaite, la pratique de la miséricorde et de la charité et, surtout, le renoncement à « l'ambition du monde, le plus grand fléau » dont la distribution de sa richesse demeure l'expression la plus éloquente. Et, selon Pontius, ce renoncement est total et irréversible. La question qui surgit de cette allégation est de savoir si la distribution de ces biens était faite par les mains propres du nouveau converti à son église ou par personnes interposées, en l'occurrence les clercs qui auraient redistribué ces biens aux bénéficiaires... Qu'est-ce qui au fond motivait cette décision : la charité ou le rigorisme ascétique ?

Une lecture attentive d'autres témoignages de Cyprien lui-même, voire de Pontius, suggère que l'évêque de Carthage détenait toujours des biens en nature comme en numéraires, du soir de sa conversion à la veille de son martyre. Lors de la

¹¹¹ PONTIUS, *Vita Cypriani*, 2; CSEL 3, p. 90 ou PL 3, col. 1542 : *Deinde quod maius est, cum de lectione diuina quaedam iam non pro condicione novitalis sed pro fidei festinatione didicisset, statim rapuit quod inuenit promerendo Domino profuturum. Distractis rebus suis ad indigentium multorum pacem sustinendam tota prope pretia dispensans duo buona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret qua perniciosius nihil est et misericordiam quam Deus etiam sacrificiis suis praetulit, quam nec ille, qui legis omnia mandata seruasse se dixerat fecit, impleret, et praepropera uelocitate pietatis paene ante coepit perfectus esse quam discere* [Pour la traduction française, voir Nadine PLAZANET-SIARRI, *Trois vies : Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, « Les Pères dans la foi », Paris, Brepols, 1994, p. 21-51; [p. 24]).

persécution de Dèce, de sa cachette exilique - qui était certainement aux environs de Carthage - il continue d'administrer son Église et de pourvoir aux besoins de subsistance de ses clercs et des pauvres de la communauté en leur envoyant des directives et, souvent, de l'argent dont il ne dévoile toujours pas le montant¹¹². La veille de son martyre, Cyprien est supposé avoir encore quelques propriétés foncières près de Carthage¹¹³. En effet, dans l'une de ses lettres, il fait d'abord savoir qu'il a laissé une partie de son argent – *quantitate mea propria* – à ses clercs de Carthage pour assister les nécessiteux et, ensuite il promet d'en envoyer encore plus pour toute fin utile.¹¹⁴ Mais son traité *Ad Donatum* laisse aussi planer l'ombre des richesses que détenait Cyprien : il y exhorte son ami Donat, riche propriétaire de grands domaines, sans doute, nouvellement baptisé et aussitôt devenu tiède, à se détourner des honneurs et des biens matériels. On dirait que la possession des richesses en vue du partage est conseillée contre leur abondance inutile ou le cumul ostentatoire et égoïste. Autrement dit, aussi bien Cyprien que son ami, comme tout riche, devraient pratiquer le détachement, la « circoncision des biens du monde¹¹⁵ » plutôt que leur rejet¹¹⁶.

Quoique fragmentaires, ces quelques informations offrent des perspectives de possession des ressources financières que Cyprien continuait à gérer comme prêtre et évêque. On pourrait dans un premier temps avancer l'hypothèse d'une partie de biens qu'il avait conservé une partie de ses biens après en avoir distribué une autre partie à

¹¹² Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 66.

¹¹³ Voir l'introduction à *Ad Donatum*, SC 291, p. 10.

¹¹⁴ CYPRIEN, *Epist.*, 7.

¹¹⁵ L'expression est de TERTULIEN, *De cultu feminarum*, II, 9,8 ; SC 173, p. 145.

¹¹⁶ Cf. CYPRIEN, *Ad Donatum*, 12. Sur ce point, Cyprien reprend la pensée de son maître, TERTULIEN, *De cultu fem.*, II, 9,5 : « Comment pourrez-vous satisfaire à l'humilité que nous professons, nous chrétiens, sans donner une façon nouvelle à l'usage que vous faites des richesses ». Cette « façon nouvelle » consiste à chercher une certaine « mesure dans la possession des biens » (Cf. *De cultu fem.*, I, 5,1 ; I,9,2 et 3).

l'Église de Carthage et aux pauvres lors de sa conversion au christianisme¹¹⁷. Si cela est vrai, c'est de cette réserve que Cyprien se serait servi pendant son exil tant pour sa propre subsistance que pour celle de sa communauté. Cela suppose que cette réserve d'argent était importante et qu'il aurait dû, lui-même, ses fidèles diacres ou acolytes, traîner sur le chemin de l'exil des pesantes pièces d'or ou de sesterces. Ce qui, en tout cas, ne semble pas avoir été évident, pour ne pas dire réaliste, devant l'impératif de la persécution imminente qui le traquait. On devra dès lors envisager la deuxième alternative, la plus plausible, je crois, à savoir les revenus des fermes et propriétés que Cyprien gérait toujours à Carthage ou dans les environs. Si cette seconde hypothèse est aussi vraie, cela signifie que Cyprien, de sa retraite, vendait les produits de ses fermes lesquels lui permettaient de subvenir aux besoins des prêtres et autres nécessaires de la communauté de Carthage. Dans ce cas, Cyprien agissait comme les autres évêques africains tout en se gardant à l'abri des appétits égoïstes. Car l'objectif visé par Cyprien, que ce soit dans le partage des biens ou dans les critiques formulées contre ses collègues dans l'épiscopat, n'était pas d'abandonner toutes ses richesses comme tel, mais de se tenir à l'abri des tracasseries d'une gestion individuelle. C'est l'institution ecclésiale qui, en effet, était propriétaire. Une attitude de prudence dans l'usage des richesses que l'on retrouve d'ailleurs dans l'un des écrits antérieurs de Cyprien, *Ad Donatum*, dont l'esprit général, accusé parfois à tort de rigorisme ascétique, cherche plutôt à prévenir l'attachement immodéré qu'on peut avoir vis-à-vis des personnes ou des biens temporels. Cyprien partage alors la doctrine commune des philosophes et intellectuels chrétiens de son époque selon laquelle le vice ne réside pas

¹¹⁷ S'il en est ainsi, l'opinion de son fidèle disciple et biographe selon laquelle l'évêque de Carthage avait vendu tous ses biens lors de sa conversion ne nous paraît plus soutenable.

dans la richesse en soi, mais dans l'usage qu'on en fait¹¹⁸. Il est, en quelque sorte, le défenseur de la propriété individuelle, comme nous le développerons au troisième chapitre de cette recherche.

Mais c'est l'Église d'Hippone qui pourrait davantage éclairer notre lanterne par ces quelques faits réels. Au dire de saint Augustin et sous son épiscopat, la communauté d'Hippone possède de grands domaines¹¹⁹, vingt fois plus que le petit lopin de terre qu'autrefois l'évêque a reçu de son père, à Thagaste, dont la gestion est assurée par des administrateurs¹²⁰. Ce sont de grandes surfaces que les fidèles ou les moines transforment en grands domaines d'exploitation agricole par le travail de leurs mains, dont ils prennent la quasi-totalité de leur subsistance. Augustin ne se réserve pas de commentaires et d'exhortations aux moines qui « ne voulaient vivre que des dons des fidèles, prétendaient [...] qu'en ne demandant au travail ni le nécessaire ni même de quoi le compléter, ils accomplissaient mieux le conseil évangélique "Voyez les oiseaux du ciel et les lis des champs..."(Mt 6, 26) »¹²¹. Augustin évoque aussi l'exemple des religieuses spécialisées dans les travaux de tissage et de confection des vêtements¹²² qui habitaient à Hippone deux ans avant son arrivée dans la ville ou, probablement, vivaient en Égypte.

Il nous faut surtout mentionner le fait que rapporte Augustin dans sa lettre adressée à une certaine Fabiola¹²³, une aristocrate romaine et pieuse chrétienne, qui a

¹¹⁸ Pour comprendre le sens des attaques de Cyprien sur l'avarice des riches, lire Daniel David SULLIVAN, *The Life of the North Africans as Revealed in the Works of St. Cyprian*, Washington, Catholic University of America, 1933, p. 54-56.

¹¹⁹ Cf. *Tractatus in Johannis* .6, 25; CCL, 36, p. 66.

¹²⁰ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 125,1; 126,7; PL 33,474; 480.

¹²¹ Id., *Retractationes*, PL 32, col. 638.

¹²² Cf. Id., *De moribus ecclesiae catholicae*, 31, 68.

¹²³ Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 267 et 165. Selon Augustin, Fabiola doit avoir correspondu avec lui de façon régulière. Elle semble aussi avoir entretenu une relation épistolaire avec JÉRÔME, *Lettre* 126, 2 (Cf.

offert l'hospitalité à Antoninus, le jeune évêque de Fussala, après son scandale financier. En effet, Augustin se plaint auprès de la dame du fait que son hôte se soit aussitôt illustré par des malversations financières, en l'occurrence le détournement du loyer des maisons durant cinq années et l'extorsion de biens divers : « argent, mobilier, vêtements, bétail, récoltes, bois et pierres à bâtir »¹²⁴. Pis encore, le bien-fonds appartenant à l'église d'Hippone, mais situé dans la région de Fussala, qu'Augustin a confié à Antoninus comme moyens de subsistance du jeune évêque et des membres de son église, n'a pu servir qu'à l'enrichissement de l'évêque. Ne serait-ce pas là une somme importante, à valeur de placement bancaire au profit du jeune évêque de Fussala ? On peut le conjecturer, parce qu'à en croire Augustin, l'habile évêque s'en est servi pour l'achat de ses fermes personnelles¹²⁵.

Cette lettre 20* d'Augustin se comprend mieux, me semble-t-il, à la lumière et dans l'esprit de sa lettre 7*, où il est aussi question d'une somme d'argent dont le comte Boniface fait don à l'église d'Hippone. En effet, ce comte fait le dépôt de cet argent chez deux *collectarii*, peut-être comme l'exigeaient les usages bancaires de l'époque, qui devaient à leur tour en faire le transfert bancaire dans le compte de l'église bénéficiaire. Des reçus lui sont remis par les deux *collectarii* pour preuve de paiement. Un premier virement de plus ou moins quatre-vingts sous d'or est effectué au compte de l'église qui s'en est d'ailleurs servi. Mais quelques années plus tard,

JÉRÔME, *Lettres*. Texte établi et traduit Jérôme LEBOURT, Paris, « Les Belles Lettres », 1961, p. 136)..

¹²⁴ AUGUSTIN, *Epist.*, 20*, 120 ; BA, 46 B, p. 302: Pecuniam, suppellectilem, uestem, pecora, fructus, ligna et lapides ut quisque in eorum manus incurrerat amittebat.

¹²⁵ Id. *Epist.*, 20*, 520-525, BA, 46 B, p. 336 : Nam quod forte non crederes, si tibi alius indicasset, non dubitavit uillas emere suo nomine, non ecclesiae, homo qui de monasterio episcopus factus est nihil habens praeter quod ipso die uestiebatur. Quaeris fortassis unde emerit ; absit ut dicam de illis rapinis quae ita rapiabantur continuo consumebantur ; se dei dederam propter suam sustentationem et eorum qui cum illo erant fundum Hipponiensis ecclesiae in eodem Fussalensi territorio constitutum. Hunc locavit et quinquennii totius accepta pensione pretium quo emere posset inuent.

Boniface et les deux *collectarii* – dont Bassus – meurent. La veuve de ce dernier accepte d’abord de faire le deuxième paiement à l’église, mais se ravise aussitôt, préférant plutôt mettre la somme sous séquestre ; elle quitte dans l’entretemps Hippone pour Sitifis. Augustin instruit alors Novatus, évêque de Sitifis, de s’enquérir de la présence de la dame dans la cité et, au besoin, de la persuader de rendre à l’église ce qui lui est dû.

Arrêtons-nous un moment sur ce montant avancé par Augustin avant d’examiner les incidences économiques de sa lettre sur la vie de la communauté d’Hippone. Cette lettre 7* daterait de 426-427, à en croire Johannes Divjak et Roland Delmaire¹²⁶, c’est-à-dire un siècle après les turbulences de deux grandes réformes monétaires successives, en l’occurrence celle de Dioclétien et celle de Constantin, occasionnées par l’inflation galopante des monnaies impériales et l’augmentation vertigineuse du prix des biens, marchandises et services¹²⁷.

On peut alors comprendre l’insistance d’Augustin à retrouver la veuve de Bassus : ce n’est pas seulement pour faire justice à l’église¹²⁸ ; elle insinue aussi que la communauté chrétienne d’Hippone a impérativement besoin d’argent. En effet, si les 80 *solidii* d’or, c’est-à-dire 364 g d’or équivalant alors à une centaine de milliards de

¹²⁶ La datation de la lettre 7* de saint Augustin semble avoir fait couler beaucoup d’encre et de salive aux spécialistes : d’abord fixée entre 428 et 430, la date retenue est finalement celle des années 426-427, suite à la lettre 220 de l’évêque d’Hippone qui place le voyage du comte Boniface en Italie en 426/427 après avoir fait les dépôts d’argent chez les deux *collectarii*. Se reporter à ce sujet à J. DIVJAK, « Introduction à la Lettre 7* », dans *Lettres 1*-29**, BA 46 B, p. 457 et R. DELMAIRE, « Contribution des nouvelles Lettres de saint Augustin à la prosopographie du Bas-Empire Romain », dans *Lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 84.

¹²⁷ Voir les tableaux 1 et 2 en annexe de ce chapitre.

¹²⁸ Cf. *Epist.*, 7*, 2, BA 46 B, p. 150: Petes itaque fratrem Nouatum, ut dignetur ipsam causam diligenter inquirere [...] Si autem cognoverit episcopus iniustam causam esse mulieris, id agat, ut sequester quod apud eum depositum est remota interdictione tribuni Feliciani reddere iubeatur uel permittatur ecclesiae. Si autem mulier apud Sitifim non est, uideat frater Nouatus quid tribunus Felicianus inde respondeat, et ista causa ad comitis Sebastiani notitiam perducatur, qui potest inde statuere quod iustum esse peruiderit.

deniers - la dévaluation aidant - constituaient déjà une bouée de sauvetage pour la communauté chrétienne d'Hippone dans la tourmente des dépenses auxquelles elle faisait face, on attendrait davantage du montant d'argent mis en séquestre par la veuve de Bassus. Il devrait être tellement important que la longue détention en dehors du compte bancaire de la communauté chrétienne pourrait en diminuer les intérêts. Cette hypothèse paraît vraisemblable dans la mesure où l' « Église a d'ores et déjà dépensé » les *solidos octoginta plus minus* - quatre-vingts sous d'or - reçus. S'il en était ainsi, on serait porté à croire que les dépôts faits par Bassus n'étaient pas, à strictement parler, des dépôts bancaires normaux qui donnaient lieu à l'ouverture d'un compte de dépôts. Mais à considérer, d'une part, le silence sur le montant exact de la somme totale que l'église d'Hippone devrait recevoir de Boniface¹²⁹ et, d'autre part, la terminologie technique qu'utilise Augustin – *pittacium* ou reçu de dépôt, *emissa pittacia depositioni*, etc., on est en droit de conjecturer que la communauté chrétienne d'Hippone disposait bel et bien de comptes bancaires. Dans ce cas, la deuxième hypothèse, à savoir l'existence des dépôts bancaires, est plus que vraisemblable. On devra alors considérer que l'église d'Hippone avait deux comptes de dépôts réguliers et irréguliers à intérêt fixe. C'est dans ce dernier compte que devrait être versée la plus importante somme que détenait encore la veuve de Bassus.

Mais pourquoi Augustin n'y fait-il aucune allusion dans sa Lettre 7* dont l'importance et l'intérêt pour la connaissance des métiers bancaires et de la vie

¹²⁹ Id., *Epist.*, 7*, 1, op.cit., p. 146 :... ante istos annos cum adhuc uiueret domesticus Florentinus, aliquantam pecuniam comes Bonifatius ita donauit ecclesiae, ut delegatio fieret ad duos homines, apud quos eam tribunus Bassus de rationibus eius deposuerat et ab eis nomine suo emissa pittacia depositioni acceperat.

financière¹³⁰ dans l'antiquité romaine saute pourtant aux yeux ? Le silence d'Augustin ne constitue pas, à mon entendement, la raison suffisante qui expliquerait l'inexistence de ces comptes à intérêts fixes étant donné qu'en Afrique il était reconnu que le taux de placement normal était de cinq pour cent¹³¹. C'est par pudeur, pensons-nous, que l'évêque d'Hippone ne fait pas allusion à ces intérêts dans une affaire à couleur d'argent face à une pauvre veuve que protégeait la législation ecclésiastique, surtout en matière d'héritage et d'usure. Ce qui semble avoir été la stratégie des évêques africains, si l'on considère à leur juste valeur les mesures disciplinaires adoptées à un

¹³⁰ Voir J. ANDREAU, « La Lettre 7* : document sur les métiers bancaires », dans *Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, p. 165-175 ; Id., « Lettre 7* », dans BA, 46 B, p. 457459. Tout en adhérant à cette pénétrante analyse de Jean Andreau qui offre une nouvelle intelligibilité des sources anciennes, en l'occurrence les 29 Lettres de Saint Augustin découvertes par J. Divjak - laquelle fait estomper peu à peu nos préjugés souvent défavorables sur la vie économique des communautés chrétiennes de l'antiquité, - nous estimons tout de même un peu étrange, pour ne pas dire contradictoire, la position ci-après du savant français. « Quel type de contrats de dépôt Bassus avait-il conclu avec A et B [les deux dépositaires] ? Il s'agissait de dépôts non-scellés (en termes juridiques et plus récents, de dépôts irréguliers), payables à la première demande et qui, probablement, ne rapportaient pas d'intérêts... Si des intérêts avaient été stipulés, je pense qu'Augustin y aurait fait allusion, car le problème se serait posé de savoir si ces intérêts revenaient ou non à l'Église, s'ils avaient été versés à Bassus et à sa veuve, etc. » (*Loc. cit.*, p. 168).

C'est cette dernière partie de l'argumentation que nous pensons qu'il convient de nuancer, car Augustin est souvent très réservé à ce qui touche à l'argent, sans pourtant en être contre. Remarquons d'ailleurs dans la même Lettre 7*, la pudeur avec laquelle Augustin explique, dès le début, cette affaire d'argent - *aliquantam pecuniam comes Bonifatius ita donavit ecclesiae* - et le ton presque revendicatif qu'il utilise vers la fin de la lettre en question: *Si autem cognoverit episcopus iniustam causam esse mulieris, id agat, ut sequester quod apud eum depositum est remota interdictione tribuni Feliciani reddere iubeatur uel permittatur ecclesiae*. Ceci peut insinuer que si le montant de l'argent détenu était insignifiant et sans enjeu économique, Augustin l'aurait, certes, cité et ordonné de le remettre à la dame. Qu'Augustin n'ait pas fait allusion aux intérêts que pourrait produire une telle somme, cela ne veut pas forcément dire qu'il en nie l'existence. Nous y percevons plutôt la subtilité caractéristique de la pensée et de l'agir du Docteur de la grâce, quand il lui arrive d'intelligiser des sujets aussi délicats voire complexes, à l'instar de rapports riches et pauvres ou de relation entre les deux *Cités* : la *Cité de Dieu*, apparemment diamétralement opposée à la *cité terrestre*, se construit paradoxalement avec cette dernière (comparons *Civ. XIV, 1* ; *XIX, 14* et *Tractatus in Iohannis Evangelium, VI, 25-26*, où Augustin explique à ses fidèles et aux donatistes que le droit humain de posséder des biens, dans le cas d'espèce, les fermes, dérive du droit divin).

¹³¹ Cf. PICARD, *La civilisation*, p. 113.

concile de Carthage¹³², sur les droits et devoirs des évêques d'administrer le patrimoine ecclésiastique ou la réprobation de l'usure dans le commerce¹³³.

Cela dit, il paraît qu'en considérant les deux Lettres 7* et 20* d'Augustin, sans oublier les données récoltées des documents antérieurs, les Églises catholiques en Afrique gèrent des biens monnayables et des ressources financières importantes. Ces communautés chrétiennes africaines sont riches non seulement potentiellement mais aussi effectivement par leur production agricole, le commerce, le bail et bien d'autres activités économiques. Par ailleurs, il semble indiqué qu'à ces sources de revenus ordinaires s'en sont ajoutées d'autres qui avaient contribué de façon significative et à des degrés différents, à l'accroissement du patrimoine ecclésiastique africain. Ce sont essentiellement les offrandes des fidèles, les dotations, les prestations ministérielles des clercs.

2.2.2.4. Les offrandes et aumônes des fidèles

L'importance de l'aumône dans la vie des fidèles, qui peut se traduire en deux termes : la récompense divine au donateur dans l'au-delà et la mission de la communauté croyante, est fortement soulignée par les Pères¹³⁴. Et il paraît que chez les latins, cette perception de l'aumône a trouvé sa systématisation avec l'Église africaine. Tertullien, par exemple, lie l'importance de l'aumône à la relation du chrétien avec Dieu :

¹³² Voir par exemple, le Concile de 345, can.6, qui interdisait la gérance de domaines; ceux de 348 (can.13) et 397 (can.16) qui proscrivaient l'usure et sanctionnaient sévèrement les clercs usuriers.

¹³³ Voir AUGUSTIN, *Enn. PS* 127, 11 – CCL 40, p. 1875 -, qui déplore le fait qu'il se trouve dans la communauté chrétienne « d'autres gens peu estimables, comme les usuriers. »

¹³⁴ Voir par exemple ce qu'en dit la CLÉMENT DE ROME, *Épîtres aux Corinthiens*, 16, 11 : « Si vous faites offrande pour le péché, votre âme verra une longue descendance (postérité) » (. Texte grec, traduction française, introduction et index par Annie JAUBERT, SC 167, Paris, Cerf, 1971, p. 127. Voir aussi la traduction d'Hippolyte HEMMER, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909, p. 39).

Nous faisons le bien sans acception de personne, parce que nous faisons pour nous-mêmes, car ce n'est pas d'un homme que nous attendons d'être payés par des louanges ni par des récompenses, mais de Dieu, juge et rémunérateur d'une bienveillance qui ne fait aucune distinction¹³⁵.

L'aumône est pour ainsi dire une énergie positive que déploie le cœur du croyant pour toute personne, qui ne laisse pas insensible, bien sûr, la générosité originelle du Créateur. Comme le courant alternatif où les électrons qui transportent l'électricité circulent dans un circuit fermé, l'aumône donnée devient une énergie déployée qui ne se perd pas; au contraire, elle se régénère en Dieu et est retournée enrichie au fidèle qui l'a produite. L'un des visages concrets de cette générosité des fidèles, selon Tertullien, c'est l'existence d'une *arca*, la caisse commune de la communauté à laquelle chaque fidèle est appelé à participer à volonté et selon ses potentialités financières.

S'il existe chez nous une sorte de caisse commune, elle n'est pas formée par "une somme honoraire", versée par les élus, comme si la religion était mise aux enchères. Chacun paie une cotisation modique, à un jour fixé par mois ou quand il veut, et s'il le veut et s'il le peut. Car personne n'est forcé; on verse librement sa contribution. C'est là comme un dépôt de la piété. En effet, on n'y puise pas pour des festins ni des beuveries, ni pour des lieux de stériles ripailles, mais pour nourrir et inhumer les pauvres, pour secourir les garçons et les filles qui n'ont ni fortune ni parents, et puis les serviteurs devenus vieux, comme aussi les naufragés; et, si des chrétiens souffrent dans les mines, dans les îles, dans les prisons, uniquement pour la cause de notre Dieu, ils deviennent les nourrissons de la religion qu'ils ont confessée¹³⁶.

¹³⁵ TERTULLIEN, *Apologeticum*, 36, 3 ; CCL 1, p. 147: Ne que enim haec opera bonae mentis solis imperatoribus debentur a nobis. Nullum bonum sub exceptione personarum administramus, quia nobis praestamus, qui non ab homine aut laudis aut laudis aut praemii expensum captamus, sed a deo exactore et remuneratore indifferentis benignitatis (Trad. Française de WALTZING, *Apologétique*., p. 78).

¹³⁶ Id, *Apologeticum* 39, 5-6 ; CCL 1, p. 150-151 : Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unus quisque stipem menstrua die, vel ium velit et si modo velit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratissimis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humanisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, item naufragis et si qui in metallis et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt. (Pour la traduction française, voir WALTZING, *Apologétique*, p. 82).

À lire de très près ce texte, ces dons sont des contributions mensuelles volontaires faites par tous les fidèles, les riches surtout, auxquelles il conviendrait d'ajouter les offrandes ou aumônes régulières données à l'occasion des célébrations eucharistiques sinon quotidiennes, du moins hebdomadaires, devenues, pour les chrétiens fortunés de la communauté, un moyen d'expiation avec la perspective d'une récompense divine. Au II^{ème} comme au III^{ème} siècles, en effet, les intellectuels stimulaient la conscience des riches et leur rappelaient leur obligation vis-à-vis des biens qu'ils possédaient. Les chrétiens riches – que guettait le danger du mépris du pauvre et du faible à cause de leur possession des richesses et, partant, la peur de vivre dans le péché – pensaient alors que jeter une aumône consistante dans le tronc de la communauté était une alternative de salut.

Pour sa part, Cyprien insistera sur la valeur expiatoire de l'aumône et la récompense de Dieu qu'en reçoit le donateur. Son traité, *La Bienfaisance et les Aumônes*, exhorte les fidèles de Carthage à la charité, leur explique le bien-fondé des aumônes. Les chrétiens sont invités à donner à leur église, sans compter ni sourciller, patrimoines, fortune ou autres biens acquis ici sur terre pour s'assurer encore de la miséricorde de Dieu pour les péchés après le baptême. L'aumône est ainsi le second moyen de salut après le baptême. En effet, à en croire le pasteur de Carthage, « la remise de nos péchés nous est accordée dans le baptême une seule fois, la constante et inépuisable mise en oeuvre de la bienfaisance pourra, sur le modèle du baptême, nous dispenser à nouveau le pardon de Dieu »¹³⁷. Bien plus, il présente l'aumône comme un spectacle que le chrétien donne à Dieu, « où il obtient la vie éternelle, où l'on ne

¹³⁷ CYPRIEN, *La bienfaisance et l'aumône*, 2 ; SC 440, p. 77 : Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largiatur (SC 440, p. 66).

brigue pas la vaine et passagère faveur de la foule, mais où l'on reçoit en récompense perdurable le royaume du ciel ! »¹³⁸. Pour l'essentiel, Cyprien ne recommande qu'une chose pour la préservation de ce salut : « laver par des aumônes les souillures de toute sorte que nous contractons ultérieurement »¹³⁹.

Saint Augustin n'est pas en reste. L'aumône est en quelque sorte un investissement à long terme pour une parcelle dans la cité céleste, qu'un bon fidèle ne laisse pas passer. « Faire l'aumône, dit-il, c'est donner à ton porte-faix. Il entrepose pour toi au ciel ce que tu lui donnes »¹⁴⁰. Pour l'Évêque d'Hippone, l'aumône, et plus particulièrement les oeuvres de miséricorde et de charité¹⁴¹, constituent le sacrifice du chrétien et remettent nombre de péchés¹⁴². Elle permet au fidèle de s'associer à l'offrande du Maître et de lui rendre les hommages de son adoration. Commentant le verset 13 du Psaume 44, Augustin invite alors les fidèles richissimes à venir participer au Sacrifice suprême du Christ, leur Roi et divin Maître, avec des présents et en répandant les aumônes de leurs mains¹⁴³.

Augustin insiste aussi sur la dîme dont la pratique semble s'estomper dans la communauté d'Hippone au profit du fisc; ce qui fait tarir les faveurs divines.

¹³⁸ Id., *La bienfaisance*, 21; SC 440, p. 139. Texte latin (SC 440, p. 138). :... se duita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius fauor uulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur.

¹³⁹ CYPRIEN, *La bienfaisance*, 1 ; SC 440, p. 73. Voir aussi le texte latin (SC 440, p. 72). : Nec haberet quid fragilitas humanae infirmitas atque inbecillitas faceret, nisi iterum pietas diuina subueniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis uiam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque contrahimus eleemosynis abluamus.

¹⁴⁰ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 60, 8. ; PL 38, col.406..

¹⁴¹ Cf. Id., *Enarratio in Psalmum* 39,12 ;. PL 36, col. 441-442.

¹⁴² Cf. Id., Augustin, *Sermo* 42, I – 1; PL 38, col. 252; *Sermo* 39, IV - 6; PL 38, col. 243.

¹⁴³ Cf. Id., *Enarratio in Psalmum* 44, 13; CCL 38; PL 36, col. 501: Pone, inquit, manum tuam sub femore meo, et sic iura. Quasi diceret : Pone manum tuam ad altare, aut ad euangelium, aut ad prophetam, aut ad aliquid sanctum. Sub femore meo, inquit, pone manum; habens fiduciam, nec reuerens turpitudinem, sed intellegens ueritatem. Propterea, accingere gladium tuum circa femur, potentissime. Potentissime etiam circa femur ; quia quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. Potentissime.

Nos aînés abondaient en toutes les ressources, parce qu'ils donnaient à Dieu la dîme et rendaient à César le tribut. Mais aujourd'hui parce que la piété envers Dieu s'en est allée, s'en est venu l'obligation de l'impôt. Nous n'avons pas voulu partager avec Dieu la dîme : tout nous est enlevé. Le fisc nous prend ce que le Christ n'a pas reçu. Il te faut donner ce que tu as refusé aux pauvres¹⁴⁴.

Il va donc sans dire que pour les Églises africaines ces aumônes constituent, sinon la première, en tout cas, la plus importante contribution des fidèles aux besoins du culte, des pauvres des communautés chrétiennes et du clergé. Ce sont parfois des sommes d'argent données à intervalle régulier ou des cotisations extraordinaires versées dans la caisse de la communauté. La communauté de Carthage, par exemple, sous l'instigation de Cyprien, réussit à réunir 100,000 *sesterces* pour secourir les victimes de la razzia de l'Église de Numidie¹⁴⁵. Mais ces offrandes sont souvent aussi données en nature, sous forme de dîme, pour la subsistance du clergé¹⁴⁶. Somme toute, on peut distinguer deux types d'aumônes : l'oblation liturgique et la collecte. La première, dite aussi « aumône obligatoire »¹⁴⁷, devait servir à la messe et plus particulièrement à la communion. Le pain et le vin mélangé d'eau¹⁴⁸ en constituaient la matière presque exclusive; ils dérivait du blé et des raisins, prémices de la récolte des champs¹⁴⁹. Quant à la collecte, elle était une libre contribution, en espèce ou en nature, remise entre les mains des évêques pour subvenir aux besoins des églises, du clergé et des pauvres.

¹⁴⁴ Id., *Epist.* 7 (36): Congregate illi iustos eius. Quos iustos, nisi uiuentes ex fide, facientes opera misericordiae? Etenim opera illa, iustitiae opera sunt. Habes euangelium: caute iustitiam uestram facere coram hominibus, ut iudeamini ab eis. Et quasi quaereretur: quam iustitiam? Cum ergo facis eleemosynam, inquit. Ergo eleemosynas opera iustitiae esse significauit.

¹⁴⁵ Id. *Epist.* 62,3.1.

¹⁴⁶ Id., *Epist.* I, 1.2.

¹⁴⁷ Cf. Augustin, cité par VIARD, *Histoire de la dîme en France*, p.34-35.

¹⁴⁸ Cf. Concile d'Hippone de 393, canon 23 a; CCL 149, p. 39-40: Vt in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur quam ipse Dominus tradidit, hoc est panem et uinum aquae mixtum.

¹⁴⁹ Cf. Concile d'Hippone de 393, canon 23 b (CCL 149, p. 40) et concile de Carthage de 419, canon 37 (CCL 149, p. 129. Voir aussi Éd. PERCIVAL, p. 460).

Nombreuses sont aussi les générosités privées qu'on appelle soit « donations entre vifs », soit libéralités « *causa mortis* ». En effet, les fidèles offrent de plus en plus à leur Église des terres, du blé, du vin, de l'huile, du raisin, du bétail, des maisons, des ateliers artisanaux, de l'argent, des vêtements, des vases, des meubles, des bateaux¹⁵⁰, etc. Les « donations entre vifs » sont parfois accompagnées d'une charge : la somme d'argent ou la terre affectées à un but cultuel ou charitable, sont souvent faites avec réserve d'usufruit. Autrement dit, le disposant donnait forme dès son vivant à son intention pieuse, mais en remettait la réalisation à son décès¹⁵¹. Il fallait opérer donc un discernement avant d'accepter ces donations. Augustin, par exemple, refuse l'héritage d'un armateur, appelé Boniface¹⁵², dont la compagnie transportait à Rome le blé africain, sachant qu'en cas de naufrage, son Église serait incapable de supporter les dommages. Une forme particulière de donation était la dotation que devrait fournir celui qui décidait l'érection d'une nouvelle église ou d'une chapelle¹⁵³. Il était en effet souhaitable que le fondateur assurât de quoi subvenir au service du culte et aux besoins du desservant. Cette dotation était aussi parfois en terres, dont les revenus servaient aux besoins de l'Église, comme nous l'avons signalé plus haut.

¹⁵⁰ On peut lire avec beaucoup d'intérêt les lettres d'Augustin au diacre Faustus et à l'évêque Victor, dans, *BA 46 B*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p.147-157. *La lettre 7*, que nous avons analysée ci-dessus, adressée au diacre Faustus, relative à la donation d'une somme d'argent- quatre-vingts sous d'or- que le comte Boniface avait faite à l'Église d'Hippone. Voir aussi la *Lettre 8*, à l'évêque Victor, où Augustin demande à ce dernier de restituer au juif Licinius les champs volés que l'évêque aurait achetés de la mère de Licinius.

¹⁵¹ Cf. AUGUSTIN, *Sermo 355*, IV, 5; PL 39, Col.1572.

¹⁵² Cf. Id., *Sermo 356*, IV, 5 (PL 39, 1572) où il est question justement du refus d'une succession grevée de l'obligation au service de *navicularius*.

¹⁵³ Le cas de Fussala, par exemple, qui dépendait d'Hippone ou de cette chapelle, près d'Hippone, construite par deux époux chrétiens dont parle A.G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord*, p.120.

Quant aux libéralités « *causa mortis* », il faut souvent entendre des legs testamentaires, aussi fréquents dans les Églises africaines. On peut en déceler les indices d'abord chez Tertullien qui, de son vivant, avait préparé son épouse à l'exercice du droit d'héritage à la mort de l'un d'eux. « Pour nos affaires temporelles, en effet, nous nous donnons assez de mal et nous voulons qu'il soit pourvu à nos intérêts à l'un et à l'autre, nous ordonnons des testaments à cet effet »¹⁵⁴.

Ce témoignage de Tertullien en appelle d'autres. Lorsque Cyprien apprend la sentence de condamnation à mort prononcée contre lui, il demande un peu de temps pour mettre en ordre ses affaires et disposer de sa dernière volonté. Il donne sous forme de testament une série de dispositions à suivre sur l'argent de subsistance des pauvres qu'il administrait et destine son avoir personnel aux nécessiteux¹⁵⁵. Dans le même registre, un fidèle de Carthage, Geminius Victor, à l'article de la mort, désigne par testament le prêtre Geminius Faustinus tuteur de ses enfants et héritier de tous ses biens¹⁵⁶. La pratique semble être légitimée par un concile de Carthage et étendue aux membres du clergé. En effet les clercs, les évêques surtout, étaient particulièrement priés de laisser en mourant tout ou une partie de leurs biens à l'Église qu'ils avaient servie et qui parfois avait assuré leur subsistance. La discipline africaine frappait d'anathème après sa mort l'évêque qui préférait à son église des étrangers, ses parents hérétiques ou des païens¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cf. TERTULLIEN, *Ad Uxorem*, 2; SC 273, p. 92: *Nam saecularibus satis agentes sumus et utrique nostrum consultum uolumus, talibus tabulas ordinamus.*

¹⁵⁵ Cf. PONTIUS, *Vita Cipriani*, 13, 11.

¹⁵⁶ Cf. CYPRIEN, *Epist.* I,1.2

¹⁵⁷ Cf. Can.81 du Concile de Carthage du 13 sept. 401 "Let a bishop be anathema if he makes heretics and heathen his heirs". Nous nous sommes inspiré de ce commentaire de Henry R. Percival: "It was ordained that if any bishop should prefer to his Church strangers to blood relationship with him, or his heretical relatives, or pagans as his heirs, he shall be anathematized even after his death, and his name shall by no means be recited among those of the priests of God. Nor can he be excused if he died

Plusieurs mobiles peuvent expliquer ces donations des fidèles. Nous y reviendrons plus en détail au troisième chapitre. Signalons-en toutefois la force de persuasion dans la prédication et les exhortations des pasteurs, lesquelles éveillaient dans le chef de leurs ouailles le sentiment d'appartenance à l'Église et, surtout, celui de l'inanité des biens de ce monde par rapport aux trésors du Royaume de Dieu.

Augustin, par exemple, ne cessait de le faire observer aux riches :

Tu as de l'or, tu as de l'argent, des terres, des arbres, des troupeaux; tu as des gemmes, tu as des bijoux, tu as des vêtements de brocart et d'agréables jardins... Que ce riche sache que ses biens sont pour lui une hôtellerie; ils servent à refaire ses forces et à repartir, car il est un voyageur; il n'emporte pas avec lui ce qu'il trouve à l'hôtel. Un autre viendra après lui et y logera à son tour¹⁵⁸.

Il ne serait sans doute pas juste de laisser en sourdine les initiatives privées des fidèles que stimulaient naturellement les textes évangéliques et le contexte socio-économique de l'époque. Les persécutions, la misère du temps, l'insécurité, le régime fiscal suicidaire, etc. avaient certainement conduit certains riches propriétaires et petits fermiers à abandonner leurs terres et d'autres biens à l'Église contre la protection de celle-ci. Il y avait peut-être plus. On pouvait être mu tout simplement par la piété, par la volonté de secourir matériellement l'oeuvre de Dieu sur terre, ou bien par l'ambition, par le désir de faire étalage de ses richesses ou encore de gagner de la popularité. Dans certains cas, on apportait des dons à l'Église pour demander sa guérison ou celle de ses proches, ou pour obtenir l'absolution de graves péchés. Quoiqu'il en soit, il faut reconnaître que plus d'une disposition testamentaire

intestate, because being a bishop he was bound not to postpone making such a disposition of his goods as was befitting his profession", dans *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second series. Volume 14. The seven Ecumenical Councils*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1995, p. 481.

¹⁵⁸ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 311, XIV, 13 (PL 38, col.1418). Voir aussi les invitations ex-cathedra d'Augustin à certains riches comme Proba, Festus, le sénateur romain Pammachius et le grand propriétaire terrien romain Symmaque à venir s'établir à Hippone, sans doute pour la sécurité financière de l'église-cathédrale, dans *Enchiridion*, 110 ; PL 40, col. 283.

donnaient de l'argent à l'Église pour la réalisation des œuvres pieuses ou caritatives¹⁵⁹.

2.2.2.5. Les prestations des clercs aux fidèles

Le principe d'une rémunération des services rendus à la communauté des fidèles ou aux chrétiens individuellement par les ministres ordonnés, semble avoir fait du chemin et être devenu une pratique courante pour les Églises africaines. Si Tertullien s'inscrit en faux contre tout commerce d'argent dans l'administration des sacrements, en l'occurrence le baptême, il semble par ailleurs acquis que certains services des presbytres rendus aux fidèles soient affectés d'un honoraire payé par ces derniers. Il serait anachronique, bien sûr, de parler déjà ici du régime de « pénitence tarifée », des indulgences ou des messes de fondation, en dépit du jumelage de certains paramètres. Pourtant, à l'époque de Cyprien, il paraît que les parents ou proches donnaient une oblation en numéraires pour les messes dédiées à la mémoire de leurs défunts. La pratique se serait étendue avec les offrandes qu'on donnait à l'occasion de la commémoration du martyr des confesseurs de la foi.

Après les persécutions, plusieurs chrétiens riches qui avaient sacrifié à l'empereur par peur de dépossession de leurs biens et patrimoines, demandaient la réconciliation afin de réintégrer l'Église. En contrepartie de cette réintégration, ils remettaient une bonne partie de leurs propriétés à l'Église ou à l'évêque. Mais, certains évêques et prêtres cupides avaient fait de ces biens et bénéfices des fidèles un fonds de commerce devenu leur principale source de revenus personnels. Il semblerait

¹⁵⁹ Voir, par exemple, la loi de Constantin du 3 juillet 321, qui donnait à l'Église catholique la faculté de recevoir des biens par testament.

même que certains prêtres qui avaient le privilège d'accorder le pardon en l'absence de l'évêque exigeaient des numéraires aux pénitents avant leur réintégration. Un autre témoignage qu'on assimile, peut-être à tort, à un abus, est celui de l'évêque Silvanus qui aurait reçu de Victor une somme de vingt *folles* avant de l'ordonner prêtre. Il semble qu'en relisant attentivement ce témoignage, on se rendra bien compte que l'évêque de Cirta est incriminé non par le fait qu'il ait reçu de l'argent pour une ordination sacerdotale, mais plutôt parce qu'il a gardé jalousement cet argent et, surtout, qu'il ne l'a pas utilisé pour la cause des pauvres, comme il s'était comporté vis-à-vis de quatre cents *folles* qu'il avait reçus d'une riche femme noble de la région, Lucilla, pour l'ordination épiscopale de Maiorinus.¹⁶⁰ Augustin notifie un cas similaire de paiement d'argent fait par une autre dame pour l'ordination épiscopale de Maximianus¹⁶¹.

S'il est généralement admis que vus d'abord dans le contexte de la crise donatiste, ces versements d'argent avaient été soigneusement exploités par la partie catholique afin de porter un coup dur à l'église donatiste dans son principe¹⁶², on devra par ailleurs souligner que le comportement de l'évêque donatiste Silvanus et de ses pairs relançait la question de la rémunération des évêques et autres clercs africains

¹⁶⁰ *Gesta apud Zenophilum*, 29, 235-245 (Ed., MAIER, *Le dossier donatiste*, p. 223) : Testis est Christus et angeli eius quoniam tradiderunt quibus communicastis, id est Silvanus a Cirta traditor est et fur rerum pauperum, quod omnes uos episcopi presbyteri diacones seniores scitis de quadringentis follibus Lucillae clarissimae feminae pro quod uobis coniurastis ut fieret Maiorinus episcopus : et inde factum est schisma. Nam et Victor fullo uestri praesentia et populi dedit folles uiginti ut factus esset presbyter, quod scit Christus et angeli eius.

¹⁶¹ Cf. AUGUSTIN, *Epist.*, 43, IX, 26.

¹⁶² Cf. *Les Traités anti-donatistes de saint Augustin*, BA 31, vol. IV [Trad. G. FINAERT, Paris, Desclée de Brouwer 1968], note 32, p. 802-804, dont le commentaire se termine par une longue remarque complémentaire sur les « *Gesta apud Zenophilum* » en ces termes : « On comprend que les catholiques aient exploité à fond ce document. Le coup porté par Nundinarianus à son évêque et ses collègues atteignaient proprement l'Église donatiste dans son principe : sous prétexte de se séparer de prétendus traîtres, c'était par les traîtres authentiques qu'elle avait été fondée, traîtres qui par surcroît s'avéraient des voleurs, des vendus, voire des criminels de droit commun ».

à temps plein, à savoir que la rétribution d'un clerc ne constituait pas en soi un problème et qu'en cette matière, l'Église africaine s'était alignée sur une riche et complexe tradition déjà pratique courante dans toutes les Églises chrétiennes de l'empire. Au II^{ème} siècle à Rome, par exemple, un évêque hérétique pouvait toucher cent cinquante deniers par mois, soit 1, 800 par an, équivalant à 7, 200 sesterces¹⁶³. C'est le salaire minimum qui permettait de vivre de façon décente, qui, comparé à celui d'un légionnaire, était six fois plus élevé, alors qu'il ne représentait pas grand chose devant le salaire de certains fonctionnaires de l'État romain. Le *stipendium* d'un évêque « orthodoxe » ne devait certes pas s'éloigner de cette réalité. Nous savons, en effet, grâce à une recherche historique faite il y a près de trois décennies, qu'une décision d'un pape laissait entendre que le quart des revenus de l'évêché de Ravenne revenait à 3, 000 solidi, c'est-à-dire à plus de 40 livres d'or¹⁶⁴. C'était, à en croire A.H.M. Jones, le *stipendium* du grand évêque métropolitain de cette ville équivalant certainement au plus haut salaire payé par Justinien à un *spectabilis*. Justement, au sixième siècle, l'empereur Justinien, après avoir fixé les frais de consécration des évêques, dressait à cette même occasion un tableau de revenus des évêchés et du *stipendium* versés aux évêques. Il est intéressant de constater que la quantité du *stipendium* sert de thermomètre de richesse et de l'importance des évêchés. En effet, ceux qui allouaient plus de trente livres d'or par année à l'évêque étaient les évêchés des métropoles et aussi les plus riches hissés au plafond tandis que ceux qui en donnaient dans la tranche de trente à dix livres, de dix à cinq, de cinq à deux et en-

¹⁶³ Voir R. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 147-155.

¹⁶⁴ Cf. A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284-602. A Social Economic and Administrative Survey*, vol. II, Oxford, Basil Blackwell, 1964, p. 905.

dessous de deux, se partageaient le milieu et le bas du tableau barémique de l'empereur¹⁶⁵.

À en croire toujours Jones, une attention particulière devra être portée sur l'évêché d'Anastasiopolis classé au bas de l'échelle de ce tableau, dont l'évêque touchait trois cent soixante-cinq *solidi* ou tout juste plus de cinq livres d'or. Car, quoiqu'étant d'une ville de moindre importance en Orient, l'évêque d'Anastasiopolis était mieux payé que les professionnels de la santé, de l'éducation, voire de la justice. C'est-à-dire que son salaire valait six fois plus que celui du médecin de sa ville épiscopale, cinq fois plus que ce que gagnaient les professeurs de rhétorique ou les grammairiens à Carthage ou encore cinq fois plus que les émoluments d'un assesseur judiciaire. Ce qui semble indiquer par ailleurs que le *stipendium* de cet évêque était aussi élevé que celui que recevaient les gouverneurs provinciaux avant la réforme de Justinien¹⁶⁶, fait que nous pouvons faire correspondre à la décision d'un concile de Chalcédoine qui allouait une pension de deux cents *solidi* par an à chacun de deux évêques métropolitains d'Éphèse qu'il venait de déposer « pour raison de subsistance et de consolation »¹⁶⁷. On devra certes placer dans le même panier les démêlés du pape Damase reconnu pour son appétit du luxe, qui se faisait piquer par la feinte ironie d'un célèbre sénateur romain : « Fais de moi évêque de Rome et je deviendrai chrétien demain ».

Bien sûr que les disparités sont notables en matière d'argent entre l'Église chrétienne orientale et celle de l'occident, aussi longtemps que la pratique dans

¹⁶⁵ Cf. JUSTINIEN, *Novelle CXXIII*, 3.

¹⁶⁶ JONES, *The Later Roman Empire*, p. 906-907.

¹⁶⁷ Cf. *Actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine* (Trad. A.J. FESTUGIÈRE, Paris, Beauchesne, 1982, p. 830).

l'acquisition de revenus ou la rémunération des clercs variait selon les milieux de vie. Des rapprochements de conception de cette initiative de rétribution des ministres de l'autel restent pourtant frappants entre Églises. Remarquons le fait qu'à Rome une lettre du pape Corneille recommande que tous les clercs, des évêques aux portiers, soient rémunérés¹⁶⁸, tandis qu'à Carthage Cyprien insiste que seulement ceux qui servent à l'autel à plein temps soient rétribués et que les clercs inférieurs, qui sont par ailleurs autorisés à exercer d'autres métiers, en l'occurrence le commerce, reçoivent de la communauté un supplément pour leur subsistance. Au IV^{ème} siècle aussi, les lecteurs ou acolytes des communautés chrétiennes de Cirta et d'Hippone, tout en étant au service de l'autel, ne trouvent pas encombrants leurs métiers de professeurs, grammairiens ou cordonniers, etc., qu'ils exercent d'ailleurs à plein temps. Il reste donc acquis que dans ces Églises anciennes, les clercs gagnaient leur vie tant par le travail de leurs mains que par les services ministériels à plein temps, lesquels leur procuraient des revenus stables et adéquats pour leur subsistance.

2.2.2.6. Le culte des martyrs

Le culte des martyrs pourrait aussi avoir exercé un impact réel sur l'accroissement dudit patrimoine, étant donné son importance inestimable dans la vie des Églises africaines. Il était d'abord, dans le contexte des persécutions, le lieu d'édification des fidèles et, partant, un moyen de dissuasion des persécuteurs. Mais outre la piété et la dévotion aux *benedicti martyres designati*¹⁶⁹ qu'il inspirait, ce culte serait devenu à la longue, il est difficile de le nier, une sorte d'instrumentalisation économique par la multiplication des reliques des saints et leur hyper-

¹⁶⁸ L'extrait de cette lettre du pape est cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 43.

¹⁶⁹ L'expression est de TERTULLIEN, *Ad martyres* 1, 1; CCL 1, p. 3.

commercialisation. On célébrait, en effet avec faste le *dies natalis*, le jour anniversaire du martyr des chrétiens ; ce qui avait donné lieu à la construction de multiples mausolées et chapelles dédiés en l'honneur des saints confesseurs de la foi¹⁷⁰. Au témoignage d'Augustin, la pratique était presque généralisée en Afrique et s'accompagnait d'une dérive inflationniste de la foi dont il met en garde ses ouailles :

O serviteurs de Dieu, soldats du Christ, méconnaissez-vous à ce point les ruses et les embûches de l'ennemi ? Par toutes ses fétides émanations, il ne cherche qu'à dissiper votre renom, - ce suave parfum du Christ, - de peur que les âmes justes ne disent : « Nous courrons à l'odeur de tes parfums » et n'échappent ainsi à ses pièges. C'est pour cela qu'il a dispersé de tous côtés sous l'habit monastique tant d'hypocrites qui circulent, par les provinces, sans aucune mission, sans domicile, sans aucun point d'attache ni résidence. Les uns colportent des reliques de martyrs si encore ce sont de vrais martyrs ; d'autres vendent leurs franges et leurs talismans [...] ¹⁷¹.

Augustin s'en plaint avec raison : à côté de ces *memoria*, des auberges étaient construites non seulement pour abriter la foule des pèlerins dévots des grandes processions, mais aussi pour faciliter des rentrées financières régulières dans les *arcae* des communautés hôtes¹⁷². On exigeait, en effet, des offrandes dites « offrandes funéraires », lors des célébrations eucharistiques de ces *natale*, selon le témoignage de l'évêque d'Hippone.

¹⁷⁰ Voir par exemple les sanctuaires érigés à Hippone dont Augustin parle dans le *Sermon* 273, 7; PL 35, col. 1251. On en trouve aussi cinq à huit à Carthage, et dans d'autres villes africaines – Utique, Thala – selon V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 183.

¹⁷¹ *De opere monachorum*, XXVIII. 36 ; BA 3, p. 496-497. Voir le texte latin : O servi Dei, milites Christi, itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui bonam famam vestram, tam bonum Christi odorem, ne dicant animae bonae, « Post odorem unguentorum tuorum curremus » (Ct. 1, 3), et sic laqueos ejus evadant, omni modo cupiens obscurare putoribus suis, tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant ; alii fimbrias et phylacteria sua magnificent [...].

¹⁷² Nous nous référons ici à N. HERMANN-MASCARD qui allègue que dans ce contexte « les prières semblent souvent insuffisantes à une époque où un acte matériel doit toujours servir de support aux intentions », dans son ouvrage *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975, p. 226.

2. 3. Administration et destination des biens

Que peut-on alors penser de la gestion et de la consommation de tous ces biens fonciers, immobiliers et donations ? Comme nous venons de le voir, la plupart de ces biens représentaient un capital rentable, en l'occurrence les domaines agricoles et d'une façon générale les biens immeubles qui constituaient des sources génératrices de revenus et de richesses des Églises africaines. D'autres, par contre, comme les offrandes et dons en argent étaient pour la consommation et l'entretien des biens immobiliers.

Depuis Cyprien, et même Tertullien, l'évêque administre les biens de l'église par lui-même. La législation impériale, celle du début de IV^{ème} siècle surtout, reconnaît l'évêque comme responsable de la gestion des biens de l'église tout comme elle en donne le titre de propriété à tout l'ensemble de la communauté chrétienne. La fonction de gestion de l'évêque consiste à acquérir et accroître les biens, à contrôler les recettes, les dépenses et en particulier la caisse communautaire, même ceux des monastères implantés sur le territoire de son église. L'évêque peut cependant se faire aider dans cette fonction par les diacres, les prêtres ou encore les *seniores laici*. On verra Saint Augustin, par exemple, confier l'administration des biens à des clercs, mais qui doivent lui en rendre compte chaque année¹⁷³.

L'évêque jouit d'une entière liberté dans l'administration du patrimoine ecclésiastique. Il ne doit cependant pas dilapider ces biens dont il n'est pas le propriétaire, mais l'intendant. « Les offrandes, les biens, dit Augustin, ne nous appartiennent pas, ils sont aux pauvres dont nous sommes les économes; nous ne

¹⁷³ Cf. POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 24 (PL 32,53).

pourrions pas, sans usurpation condamnable, nous en attribuer la propriété ¹⁷⁴ ». Administrateur et comptable devant Dieu, l'évêque doit chercher à augmenter le patrimoine et non pas le diminuer par vente, hypothèque ou de quelque manière que ce soit. Si nécessité il y a, l'évêque est prié de consulter ses collègues dans l'épiscopat¹⁷⁵. Mais l'évêque comme administrateur devait couvrir un panel des dépenses pour son Église en se servant des oblations, offrandes et autres revenus, entre autres la construction des édifices cultuels et leurs dépendances, les sépultures, le secours des pauvres, l'aide aux voyageurs et aux églises « soeurs » en difficulté, la subsistance des clercs et de l'évêque.

2.3.1. L'hospitalité et l'assistance aux pauvres

Il semblerait que chaque communauté disposait d'une liste de ses pauvres, dite *matricula*, dont elle était chargée non seulement de nourrir¹⁷⁶, mais aussi de vêtir et d'héberger en prenant soin que rien ne leur manque. On y retrouvait des veuves, des orphelins, les victimes des persécutions ou de la peste, des captifs, des lépreux, etc. Et, au cas où une communauté venait à manquer de ressources nécessaires, elle demandait l'aide des autres pour assister ses pauvres. L'église de Carthage, par exemple, sous l'instigation de Cyprien, va voler au secours des vierges consacrées de huit églises de

¹⁷⁴ Cf. AUGUSTIN, *Épist.*.185, IX – 35 (PL33, col.808-809).

¹⁷⁵ Voir *Synodus apud Carthaginem Africanorum*, PL 67, col. 191, Can 26: «Item placuit ut rem Ecclesiae nemo vendat: quod si redditus non habet, et aliqua nimia necessitas cogit, hanc insinuandam esse primate provinciae ipsius, ut cum statuto numero episcoporum utrum faciendum sit arbitretur. Quod si tanta urget necessitas Ecclesiae, ut non posit ante consulere, saltem vicinos testes convocet episcopos, curans ad concilium omnes referre suae Ecclesiae necessitates: quod si non fecerit, reus Deo, et concilio venditor, honore amisso, teneatur». Voir aussi la traduction anglaise de Percival: «Church goods, says The Code of Canons of the African Church, must not be sold. If they bring in no revenue they may be sold at the will of the bishops. If the necessity does not allow that consultation should take place, he who sells shall call together the neighbouring bishops. If he does not do so he shall be held responsible to God and to the Synod» (PERCIVAL, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, p.455).

¹⁷⁶ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 2, 2 ; CCL 3B, p. 7: *inter ceteros qui ecclesiae alimentis sustinentur*.

Numidie, capturées par les barbares en 253, en organisant une quête spéciale dans la ville épiscopale. Cent mille *sesterces* sont « promptement, allègrement, généreusement recueillis au moyen d'une cotisation du clergé et du peuple » et envoyés pour le rachat de ces captifs faits prisonniers¹⁷⁷. La libération des fidèles condamnés à travailler dans des mines pour refus d'apostasier constitue aussi une de plus importantes dépenses des communautés chrétiennes africaines. À Carthage, Cyprien indique, par exemple, que cette sentence a été prononcée contre neuf évêques, plusieurs prêtres et laïcs et que la communauté chrétienne dut leur offrir une aide économique¹⁷⁸.

C'est aussi probable de penser que les Églises déboursaient des montants importants d'argent donnés en pourboires aux fonctionnaires de prison afin d'accélérer la libération des prisonniers. Le cas typique demeure celui du martyr de Cyprien : les chrétiens témoins du massacre se cotisent illico vingt-cinq pièces d'or que leur demande le bourreau afin de récupérer le corps de leur évêque et l'inhumer selon leurs rites¹⁷⁹. Par ailleurs, si l'on en croit Tertullien et Cyprien, la *mater ecclesia* collectait des fonds auprès des fidèles pour cette même fin¹⁸⁰. De toute façon, l'opération semble ne pas avoir connu le succès espéré parce qu'on connaît les cas des confesseurs qui mouraient en prison et de ceux qui, malgré eux, prolongeaient leur séjour derrière les barreaux souffrant de faim et de soif¹⁸¹.

¹⁷⁷ Cf. *Épist.*, 62, 3.1 (PL 33).

¹⁷⁸ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 76 ; CCL 3C, p. 605-617.

¹⁷⁹ Cf. *Acta proconsularis*, 5, 4 : iussit suis ut eidem speculatori aureos uiginti quinque darent.

¹⁸⁰ Cf. TERTULLIEN, *De fuga.*, 10, 2 ; CCL 2, p. 1147 : pulchior est miles in pugna assissus quam in fuga saluus ; CYPRIEN, *Epist.*, 5, 1 ; CCL 3B, p. 27 : cum summula omnis quae redacta est illic sit apud clericos distribute propter eiusmodi casus, ut haberent plures unde necessitates et pressuras singulorum operari possint.

¹⁸¹ Un des rescapés chrétiens de la persécution de Dèce témoigne en effet qu'il avait passé cinq jours en prison avec très peu de pain et d'eau, mais avait survécu pendant huit jours sans manger. Une situation similaire est rapportée dans la *Passio Montani et Lucii* et témoigne que les martyrs n'avaient pas mangé ni bu pendant plusieurs jours.

Le devoir d'assistance se traduisait aussi par les agapes organisées quelquefois dans les maisons des fidèles, mais le plus souvent dans un local approprié où vivaient ensemble tous ces indigents de la communauté. Ce qui pourrait être considéré comme l'ancêtre des centres hospitaliers ou des hospices qui se multiplièrent à partir du IV^{ème} siècle, devenus à l'occasion des lieux d'instruction chrétienne. Augustin, par exemple, héberge toute une famille dans ses monastères : le jeune Antoninus nommé plus tard à l'évêché de Fussala, son père et sa mère. Il fallait donc pour l'évêque d'Hippone multiplier les appels à la générosité en faveur des pauvres. Aussi, clamait-il un jour publiquement quand sa caisse était en souffrance : « Je n'ai plus de quoi faire l'aumône »¹⁸². Certains jours, il se faisait plus incisif : « Donnez aux pauvres, c'est de ma part plus qu'une demande; c'est un avertissement, un ordre »¹⁸³. C'est aussi le cas de l'évêque Deogratias de Carthage qui, en 452, vend les vases d'or et d'argent de son église pour visiter les malades et racheter les prisonniers faits par les Vandales et transforme deux basiliques en lieu de refuge et en hôpital¹⁸⁴.

On entendait aussi par assistance aux pauvres, les dépenses relatives à la sépulture des martyrs et de toutes les personnes qui mouraient en prison. Cyprien y tenait tellement qu'il chargea l'un de ses diacres, Tertullus, d'assurer à tous les morts, chrétiens et païens, une sépulture digne. Ceci, sans doute, par devoir de charité : la communauté chrétienne, en effet, suppléait aux coûts excessivement élevés que les parents ou proches des défunts n'étaient pas capables de défrayer, comme en témoigne le tableau 3 qui reprend quelques noms des défunts et les frais de leur sépulture selon

¹⁸² Cf. *Enarratio in Psalmum* 103,12 (PL 37, col.1335).

¹⁸³ Cf. *Sermo* 61, XII-13 (PL 38, 414).

¹⁸⁴ Cf. VICTOR DE VITA, *Histoires de persécutions*, I, 8.25-26 (PL 58, col.191)

les cités africaines¹⁸⁵. Les défunts dont les noms sont repris dans ce tableau, qui n'a pas du reste la prétention d'exhaustivité, sont pour la plupart des dignitaires de l'armée romaine en Afrique. Et, comme plus d'un de ces morts sont originaires de Numidie, province africaine bastion du donatisme, on pourrait compter parmi eux des catholiques voire des non-catholiques¹⁸⁶ dont l'Église aurait assuré les frais de sépulture et conjecturer que les dépenses pour les pauvres constituaient la partie la plus importante du budget des Églises africaines. Et s'il en était donc ainsi, les évêques ne pouvaient prélever sur les revenus et les offrandes reçus que le nécessaire pour l'entretien de leurs prêtres et personnel; le reste, tout le reste, était le droit du pauvre¹⁸⁷.

2.3.2. Les émoluments des clercs

Dans un passage de son *De monogamia*, Tertullien laisse entendre que la fille d'un prêtre devenue veuve ou répudiée par son mari, devait – au cas où elle n'avait pas d'enfant - retourner chez son père et que ce dernier devrait lui assurer son pain¹⁸⁸. Le premier théologien africain sous-entend par là que le prêtre disposait d'assez de revenus provenant naturellement dans la plupart des cas de l'exercice d'une activité professionnelle ou d'un métier. Ceci laisse aussi penser que le prêtre de l'époque de Tertullien recevait de sa communauté une allocation des offrandes déposées sur l'autel sans laquelle il lui aurait été difficile de subsister.

¹⁸⁵ Voir infra, p. 139.

¹⁸⁶ À Gamar, une localité située à l'entrée de Carthage, on a en effet localisé un grand cimetière où juifs et chrétiens seraient enterrés ensemble. Voir MONCEAUX, *Histoire littéraire*, tome 1, p. 9-10.

¹⁸⁷ Cf. *Epist.*, CLXXXIV bis, 36 (PL 33, col.809).

¹⁸⁸ *De monogamia*, 7, 7 : *Filiam quoque sacerdotis iubet uiduam uel eiectam, si semen non fuerit illi, in domum patris sui regredi et de pane eius ali.*

Mais, de façon on ne peut plus claire, on sait qu'à partir du milieu du III^{ème} siècle, grâce à Cyprien, les clercs africains obtenaient de leurs communautés respectives une rémunération en grande partie en nature en contrepartie des services rendus¹⁸⁹. La colère de Cyprien contre son prêtre qui avait accepté un legs testamentaire, en s'occupant ainsi de ses propres affaires plutôt que de ses obligations sacerdotales, est plus un rappel à l'ordre d'équité et de justice qu'un refus de richesse en soi. De fait, il fallait que ce prêtre ne se sépare pas de l'autel dont il recevait les offrandes des fidèles qui le faisaient vivre. Cette rétribution variait selon le grade et le lieu de l'exercice de la fonction sacerdotale¹⁹⁰, c'est-à-dire selon qu'on appartenait à l'ordo sacerdotal supérieur ou inférieur, qu'on était évêque, prêtre, diacre, lecteur ou sous-diacre, etc., de la métropole ou ville épiscopale ou encore de la campagne. On peut le remarquer à partir de l'explication que Cyprien donne à ses presbytres d'avoir décidé d'honorer deux lecteurs de Carthage, Aurelius et Celerinus, en leur donnant les émoluments, dits *sportulae*, que recevaient en principe les prêtres, sans qu'ils en portent la dignité¹⁹¹, pendant que les prêtres et diacres des paroisses rurales se contentaient seulement de leur maigre rétribution de colon¹⁹². C'était une situation de

¹⁸⁹ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 1 ; certainement en conformité avec la *Didachè* 13, 1-7 (SC 248, p. 190) qui recommandait de verser comme salaire aux prêtres tous les prémices de la récolte.

¹⁹⁰ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 62, 4 : ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operantur, in mente habeatis in orationibus uestris.

¹⁹¹ CYPRIEN, *Epist.*, 1, 1-2 : quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia domini ad ordinationem clericam promouentur in nullo administratione diuina auocentur, ne molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac caelestibus rebus et spiritualibus seruiant. Voir aussi, CYPRIEN, *Epist.*, 39, 5: Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et diuisiones mensurnas aequitatis quantitibus partiantur, sessuri uobiscum prouectis et corroboratis annis suis, quamuis in nullo minor possit uideri aetatis indole qui consummauit aetatem gloria dignitatis.

¹⁹² Les riches propriétaires construisaient dans leur propriété agricole une église-chapelle pour les colons-travailleurs de la ferme -, desservie par un prêtre payé par le propriétaire et résidant à la ferme. Il paraît que la situation économique de ces prêtres-colons dans l'Empire ne s'était guère améliorée jusqu'au sixième siècle, surtout avec la *cathedraticum*, la contribution en nature ou en numéraires qu'on leur imposait pour l'accueil et le transport de l'évêque lors de sa visite « canonique » annuelle. Ces frais

précarité qui était certainement l'une des causes du détournement d'argent et de relâchement de la discipline ecclésiastique de chasteté par plusieurs clercs desservants ou en charge de ces paroisses rurales auxquels les évêques africains durent faire face. Augustin, par exemple, fit maintes sorties musclées, parfois, dans les paroisses de campagne d'Hippone¹⁹³, mais sans parvenir à améliorer la situation de ces clercs campagnards qu'il traitait désormais de « troupe rustique et illettrée » dans l'une de ses lettres écrite une dizaine d'années avant sa mort¹⁹⁴.

Ces rétributions représentaient, en tout cas, une portion importante du revenu des prêtres et leur permettaient de mener une vie décente et de s'occuper seulement de leurs obligations religieuses. Il est significatif de noter ici que l'une des raisons pour lesquelles le schismatique Felicissimus ne réussit pas à garder une partie de ses clercs était la possibilité de perdre les *sportulae* que Cyprien accordait aux prêtres de Carthage. En effet, la prescription de priver de la rétribution mensuelle tous les clercs qui s'étaient enfuis pendant les persécutions et étaient retournés à leurs occupations professionnelles est dans ce cas très révélatrice.

2.3.3. Les dépenses associées au culte

Une partie des revenus des Églises d'Afrique pourrait avoir été consacrée à la construction ou à l'achat des édifices cultuels et aux objets liturgiques. C'est le cas de la basilique de Théveste ou de l'église donatiste de Timgad qui avaient exigé des

doivent avoir été fixés de façon fantaisiste et abusive pour que le pape Pelagius et deux conciles d'Espagne dussent le limiter à deux *solidi* seulement. Cf. *Code Théodosien*, XVI, ii, 33.

¹⁹³ Voir AUGUSTIN, *Epist.*, 35, 2 : le cas du sous-diacre Primus, de l'*ecclesia Spaninensis*, que Augustin dut chasser de son clergé pour inconduite récurrente avec les moniales ; Id., *Epist.*, 65, 1 : la suspension *a divinis* par Augustin du prêtre Abundantius du *fundus Strabonianensis*, accusé de détournement d'argent d'un de ses fidèles et surpris en flagrant délit d'adultère, la veille de Noël, avec une femme chez qui il avait passé la nuit ; ou encore l'épineuse affaire d'Antoninus du castellum Fussala, champion de malversations financières et de détournement d'argent dont nous avons déjà parlé.

¹⁹⁴ Voir AUGUSTIN, *Epist.*, 202, 7 : *Rustica et minus instructa clericorum turba*.

capitaux importants¹⁹⁵. Il est particulièrement intéressant de mentionner aussi à ce propos, la construction d'une *memoria* – une chapelle dédiée à saint Étienne¹⁹⁶, à Hippone, à la demande d'Augustin à l'un de ses prêtres, Eraclius, qui lui succédait plus tard au siège épiscopal du diocèse. Sans aucun doute, la maintenance de tous ces édifices devait être, même si nous n'avons aucune pièce à conviction à ce sujet, l'une des pesantes charges financières des communautés chrétiennes africaines de l'antiquité. Par ailleurs, l'existence de toute une série d'objets liturgiques – calices, ciboires, autels, livres, etc.- et la décoration intérieure des églises en motifs précieux, devait aussi faire penser à des décaissements importants par ces communautés.

Conclusion

Au terme de cette petite investigation sur la vie économique et le patrimoine des Églises africaines des cinq premiers siècles de notre ère, nous pouvons retenir deux choses essentielles. Il faut noter d'abord que ces Églises disposaient d'un important patrimoine économique diversifié qui provenait de deux sources¹⁹⁷. Les

¹⁹⁵ À en croire Ch. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p.139.

¹⁹⁶ Cf. AUGUSTIN, *Sermon* 356, 7.

¹⁹⁷ P. R. L. Brown semble conjecturer plutôt que l'Église catholique en Afrique du temps de saint Augustin n'était pas une Église riche pour la bonne et simple raison qu'il n'existait pas encore, dans la partie occidentale de l'Empire, d'Églises riches avant le sixième siècle de notre ère. « The [African] Catholic church was not a rich church [...] It was not until the early sixth century that any church in the Latin West came to hold properties which equalled in their extent and income the estates of the great secular landowners. Up to then, the Catholic church had remained overshadowed by the truly wealthy – the church of Africa seems to have been no exception to the rule” (P. R. L. BROWN, “Augustine and a Crisis of Wealth in Late Antiquity”, in *Augustinian Studies* 36: 1 (2005), 5-30 [p.10]). Il convient de nuancer cet argument, en ce sens que la richesse des Églises romaines s'est constituée au fil du temps. Jusqu'au milieu du III^{ème} siècle, l'Église chrétienne connaît de sanglantes persécutions, celles de Valérien et de Dioclétien. Elle vit presque dans la clandestinité. Des collectes, principalement celles offertes pendant la célébration eucharistique dans les maisons privées, lors des agapes fraternelles ou les repas sur les tombeaux des morts et des martyrs, constituent les seules sources de revenus des communautés. Il est évidemment normal qu'à ce niveau on ne puisse pas parler encore d'une économie flamboyante des Églises. Mais dans la deuxième moitié du III^{ème} siècle et surtout au début du IV^{ème}, suite à la stabilité instaurée dans l'Empire, à la reconnaissance, par Constantin, de la licéité de la religion chrétienne et aux séries de mesures favorables postérieures y afférentes, l'Église catholique n'a plus caché son intégration comme productrice et pourvoyeuse dans les circuits commerciaux de l'Empire et dans les mécanismes du marché. Par ailleurs, comme en ce temps - et aussi dans le nôtre –

ressources internes, constituées pour la plupart des cas par les aumônes, les donations et les revenus du travail des fidèles comme des pasteurs, étaient les plus importantes et significatives. La prédication des évêques à l'occasion des célébrations liturgiques ou la discipline des conciles était le facteur stimulant ou catalyseur pour la générosité des fidèles africains. Les ressources externes, quant à elles, étaient faites essentiellement de libéralités impériales, surtout au quatrième siècle, grâce à la « paix constantinienne ». Leur apport à la constitution du patrimoine ecclésiastique africain demeure appréciable, dans la mesure où ces « faveurs » ont offert un environnement propice aux Églises de l'empire en général et celles d'Afrique en particulier. La deuxième chose à retenir, c'est la collaboration inconditionnelle des fidèles laïcs, des

la considération sociale de quelqu'un ou d'une institution se mesurait par l'apparence des fortunes dont on était capable de faire miroiter devant la population, les Églises n'ont pas attendu le sixième siècle pour accumuler, en quantité et en qualité, patrimoines – immeubles et terres – et revenus importants, surtout qu'elles avaient eu vers la fin du III^{ème} siècle et au début du IV^{ème} de nombreuses conversions parmi les hauts dignitaires de la société et les riches. Les témoignages du *Liber pontificalis*, VII, 77-89; p. CXXI-CXXVIII, sont très éclairants à ce sujet. On y atteste, en effet, l'existence d'un patrimoine immobilier et mobilier liturgique considérable de l'Église de Rome qui daterait de 471: biens fonds, édifices cultuels, patènes, *scyphi*, calices, lampes, lustres, *candelabres* destinés à l'éclairage des basiliques et des sanctuaires, dont la richesse se manifeste dans la décoration, par les métaux précieux, comme l'or, l'argent, le bronze, etc. Hors de Rome, toujours dans le même document, on signale la présence d'une « charte de fondation et de dotation d'une église de campagne, située dans les environs de Tivoli » d'avant le sixième siècle. Voir aussi Ch. PIETRI, *Roma christiana*, p. 84, pour qui les trésor et patrimoine de l'Église de Rome du milieu du IV^è siècle représentaient des richesses qui constituaient « un capital impressionnant ». GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 288, confirme cette richesse ostentatoire des Églises anciennes. On retrouve, en effet, dans le troisième chapitre qui porte le titre évocateur « Les éléments de la puissance », dont la richesse, p. 288-315, des extraits comme « Un demi-siècle après les premières générosités constantiniennes, le temporel de l'église romaine est considérable [...] Dans les provinces, la propriété ecclésiastique se développe également. Dès le V^{ème} siècle, l'Église, à côté des édifices cultuels, dispose de domaines fonciers, de forêts qu'elle exploite » (p. 288). De son côté, E. LESNE, *L'histoire de la propriété en France*, tome I, certifie que les Églises de la Gaule des III^{ème}, IV^{ème} et V^{ème} siècles, sont aussi riches, quoiqu'à un degré inférieur, que celles de Rome, de l'Espagne et de l'Afrique (p.17-19).

Ce serait un peu surprenant, qu'implantée dans une province réputée économiquement puissante (cf. Cl. BRIAND-PONSART et Ch. HUGONIOT, *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine*, Paris, 2006, p. 177-233) et « grenier de l'Empire », l'Église africaine, avec son potentiel humain et son dynamisme organisationnel, ne fût entrée dans le pas de danse économique donné à l'époque constantinienne ou antérieure à celle-ci. Cette Église a non seulement bénéficié de la restitution des propriétés confisquées pendant les persécutions de Dioclétien et des Tétrarques, mais aussi et surtout créé des mécanismes d'acquisition et d'accroissement de son patrimoine, comme la possession des maisons de location et des *fundi* ou propriétés rurales importantes, lesquelles lui fournissaient des revenus réguliers suffisants pour la maintenance des clercs et des édifices de culte, l'organisation des conciles, des paroisses rurales et des œuvres de charité.

théologiens et de la hiérarchie dans l'acquisition du patrimoine ecclésiastique et des revenus nécessaires pour l'autonomie financière des communautés et la mission de ces dernières. Somme toute, c'est grâce à leurs revenus consistants et réguliers que les églises africaines ont su venir en aide aux démunis et nécessiteux, assurer les services liturgiques et garder une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir civil et religieux romain.

On pourrait même se demander si la « puissance économique » qu'était devenue l'Église africaine, ne chatouillait pas les regards envieux et ne constituait pas déjà là une menace à son unité et à son intégrité. C'est une autre piste de recherche que nous nous réservons d'explorer dans l'avenir. Ce qui nous préoccupe pour l'instant c'est de chercher à comprendre si derrière l'enseignement des Pères africains de considérer l'aumône comme « second moyen de salut » après le baptême et les autres moyens de revenus encouragés par les conciles, ne se brasse pas une théologie de la richesse ou des biens temporels qui demande qu'on s'y attarde. Cela sera l'objet du troisième et dernier chapitre.

Annexes au chapitre 2

Tableau 1 : Valeur pondérée en métaux précieux et valeur marchande¹⁹⁸

Monnaie	300 à 310 Sous Dioclétien	310 à 430... De Constantin à Théodose I
<i>aureus</i>	1 livre = 6. 44 g d'or, soit 60, 000 à 100, 000 deniers	
<i>argenteus</i>	1 livre = 3. 04 g d'argent, soit 6, 000 à 8, 328 deniers	
<i>follis</i>	1 livre = 10.00 g d'argent, soit 12,500 deniers	

¹⁹⁸ Les quelques références fort utiles qui nous ont aidé à compiler ces quelques données sur le système monétaire sont notamment : A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, vol. I., p. 82-110 et 402- 440 sq ; A. CHASTAGNOL, « Monnaie et prix », dans *L'évolution politique et économique du monde romain*, p. 346-364 ; Pierre SALAMA et Jean-Pierre CALLU, « L'approvisionnement monétaire des provinces africaines au IV^{ème} siècle », dans *EFR* 134 (1990), p. 91-115 ; J.P. CALLU, « La fonction monétaire dans la société romaine sous l'Empire », dans *V^{ème} Congrès International d'Histoire Économique*, Leningrad, 1970.

<i>neo-antoninianus</i>	1 livre = 2. 90 g d'argent, soit 5, 000 deniers	
<i>solidus</i>		1/72 livre = 4.55g d'or, soit 4, 329 à 275,000 jusqu'à 30 millions de deniers
<i>miliarensis</i>		1/1000 livre = 1/14 solidus = 0.325 g d'or

Comme on peut le constater, malgré les efforts de Dioclétien et Constantin de ramener à la baisse la teneur de principaux métaux précieux – or, argent et cuivre – de différentes pièces de monnaie en circulation, la valeur marchande de ces dernières exprimée en deniers, n'a cessé d'augmenter. Même le *solidus*, la nouvelle monnaie « forte » frappée par Constantin – qui a survécu jusqu'au neuvième siècle – n'a pas su résister à la vague inflationniste : 30 à 45 millions de deniers pour un *solidus*, le pari n'est pas gagné du tout. La fixation de prix des biens, marchandises et rémunérations suivait le même cours. Et, la situation en Afrique peut se présenter à titre illustratif de la manière ci-après¹⁹⁹ :

¹⁹⁹ Nous nous référons au tableau des prix dressé par R. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire*, p. 90-114.

Tableau 2 : indice de prix

Prix en deniers	Désignation : articles et services
1, 300, 000	Alimentation mensuelle de 300 enfants orphelins âgés de 3 à 15 ans
600, 000	Coût de construction dans les grandes villes : Carthage, Cirta, Hadrumète, Hippone, Lepcis Magna, Lambèse, etc.
300, 000	Coût de construction dans les villes d'importance secondaire : Calama, Madaure, Fussala, Thagaste, etc.
200, 000	Activités culturelles et jeux dans l'amphithéâtre pendant 4 jours
12, 000	La livre de soie
384	L'amphore de 26, 25 litres de vin de qualité courante
100	Prix d'un boisseau de blé
250	Salaire du rhéteur par élève par mois
25	Salaire journalier du travailleur agricole non nourri

Tableau 3 : Coût funéraire

Défunts	Dépenses	Villes/Provinces
Rogatianus et son fils	80, 000	Lepcis Magna (Proconsulaire)
C. Iunius Victor	63, 000	Mascula (Numidie)
Saturninus	30, 000	Madaure (Numidie)
T. Flavius Maximus	12, 000	Lambèse (Numidie)
Fabricia Silvana	12, 000	Ksar Ouled (Numidie)
M. Iulius Dativus	1, 260	Carthage (Proconsulaire)

Chapitre III

Théologie sous-jacente à la formation de la propriété ecclésiastique africaine

Introduction

Parler d'une « théologie de la richesse » chez les Pères et écrivains ecclésiastiques africains à l'aube du christianisme semble à première vue inusité voire surprenant. Les théologiens africains eux-mêmes n'ont pas laissé de traité systématique explicite sur le thème. De plus, les recherches faites jusqu'ici font croire que ce genre de réflexion paraît absent du vocabulaire théologique de l'époque et que, dans les rares allusions où on peut le trouver, la note dominante qu'on y entend résonne souvent contre toute possession des richesses¹. Or, à suivre de très près l'immense et complexe littérature des Pères, on peut aussi entendre des harmoniques. De fait, au-delà des formules quelquefois outrancières vis-à-vis des biens matériels disséminées à travers leurs œuvres, formules dues sans doute à l'hyperbole oratoire dictée par les circonstances, les Africains ont laissé les traces d'une praxis et d'une réflexion théologiques qui s'orientent plus vers une nouvelle perception de l'usage des richesses. Cette dernière peut se ramener à ceci que les biens de la création, les

¹ À titre illustratif, lire Marie-Madeleine BRAQUET, *La prière des Pères. De Tertullien à Jacques de Saroug*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 1-21 ; Claude RAMBAUX, « Le désir de richesse », dans *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, « Les Belles Lettres », 1979, p. 153-169 ; J.P. BISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, E. de Boccard, 1958..

richesses matérielles en l'occurrence, doivent être perçus dans leur rapport avec Dieu, l'être humain et la mission de l'Église, peuple de Dieu et corps du Christ.

Nous nous proposons de suivre ces intuitions théologiques sur trois pistes. Nous examinerons d'abord la conception de l'Église chez les africains, l'ecclésiologie étant la fibre maîtresse de la théologie africaine². Ensuite, nous chercherons à comprendre chez les trois figures paradigmatiques de la théologie latine – Tertullien, Cyprien et Augustin -, comment ils perçoivent le rôle des richesses matérielles dans la vie et la mission de l'Église en rapport avec les thèmes bibliques de la création, de l'eschatologie et du partage avec les plus démunis. Enfin, nous dégagerons l'originalité de la théologie africaine de la richesse face à l'interprétation de la patristique en général sur les rapports entre riches et pauvres et le rôle des richesses dans la vie d'une communauté de disciples du Christ.

3.1. Une ecclésiologie africaine au service d'une praxis théologique

On peut retenir deux notes dominantes de cette ecclésiologie : l'Église est une réalité à la fois sacramentelle et visible. Du point de vue sacramentel, l'ecclésiologie africaine est christocentrique et pneumatologique. Aux yeux des théologiens africains, l'Église est une, c'est-à-dire unie et unique par la volonté même de Dieu. Elle est d'abord ce mystère qui a sa source dans l'amour du Père, dans l'incarnation du Fils et le don de l'Esprit. Selon Cyprien, c'est bien le Christ qui, par le mystère de sa passion et de sa résurrection, est la source de l'unité de l'Église. L'évêque de Carthage exprime cette sacramentalité de l'Église par des catégories bibliques à l'instar de la

² La dimension logistique, c'est-à-dire la vie et l'organisation de l'Église africaine, et quelques aspects sociaux de différents ministères ayant été étudiés de façon on ne peut plus élaborée au premier chapitre de notre recherche, nous n'en présenterons ici que la facette théologique.

« tunique du Seigneur tissée d'une seule pièce et d'un seul tenant »³. Quant à Tyconius, l'Église est le « corps du Christ ». Et, comme corps, elle est un tout bipartite, constituée de parties symétriques : un bras droit et un bras gauche, une jambe droite et une autre gauche, des juifs et des chrétiens, des bons et des mauvais, etc⁴. Augustin considère que l'Église, corps du Christ dont il est la tête, est une réalité composée de deux parties : l'Église terrestre et l'Église céleste⁵.

Dans sa partie terrestre et visible, l'Église a pour chef l'évêque qui est à la fois le symbole et le centre de référence de son unité. À en croire Cyprien, en effet, l'unité de chaque Église se tisse autour de son pasteur, l'évêque. « L'Église, aux yeux du Christ, c'est le peuple uni à son évêque, le troupeau attaché à son pasteur »⁶. Par voie de conséquence, « l'épiscopat est lui-même un et indivisible, car chaque évêque en possède une partie dans l'indivision »⁷. L'évêque exerce son pouvoir qu'il détient du Christ par l'ordination épiscopale⁸ en communion avec les autres évêques, successeurs des apôtres, dont celui de Rome. Dans ce collège, l'évêque de Rome est, à cause de son privilège de successeur de Pierre, le symbole et le centre de l'unité de l'Église catholique, c'est-à-dire le lien, le trait d'union entre les différents évêques des autres Églises, qui ne devrait pas cependant empiéter sur le pouvoir de ses pairs⁹. Au niveau

³ Cf. CYPRIEN, *De ecclesiae catholicae unitate* 7 [SC 500].

⁴ Cf. TYCONIUS, *Le livre des règles* I, 1-2 ; 6 ; 10 ; 11 ; 13 ; II, 1-2 ; III, 8 [SC 488].

⁵ Cf. AUGUSTIN, *Enarratio in Ps 90*, 2. 1 [CCL 39, 1266] et *Enarratio in Ps 36*, 3. 4 [CCL 38, 370]. Pour une vue générale sur l'ecclésiologie de Saint Augustin, voir É. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de Saint Augustin*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1969.

⁶ CYPRIEN, *Epist.*, 66, 8.

⁷ CYPRIEN, *De ecclesiae catholicae unitate* 5.

⁸ La coutume africaine demandait en effet que l'évêque d'une église locale fût élu lors d'une assemblée des fidèles et confirmé par ses pairs de la province ecclésiastique et par la consécration qu'il recevait de douze évêques consécrateurs - référence sans doute aux douze Apôtres du Seigneur - expression, me semble-t-il, de la communion ecclésiale.

⁹ Cf. CYPRIEN, *De ecclesiae* 4. Ce quatrième chapitre et le début du chapitre cinq ont récemment fait l'objet de quelques recherches savantes qui, pour l'essentiel, allèguent qu'il y aurait là deux rédactions différentes. La première serait celle dite PT (*Primatus Textus*) où Cyprien considère, à la lecture de Mt 16, 18-19, l'Église de Rome comme la *matrix* ou la *radix* de toutes les autres Églises et, partant, son

de l'Afrique, l'évêque de Carthage, en dépit de son honneur de primat et de son privilège de représenter toute l'Église africaine ailleurs, est d'abord le pasteur de son Église. Un siècle avant Cyprien, Tertullien soulignait déjà cette autonomie de l'Église locale en faisant remarquer à l'évêque de Carthage, son évêque, qu'il n'était pas le *maximus pontifex*, l'évêque des évêques. Mais Optat de Milève, tout comme Augustin d'Hippone, reconnaît un pouvoir effectif à l'évêque de Rome sans pour autant marchander les particularités de l'Église africaine¹⁰. Augustin, surtout, tout en partageant la conception ecclésiologique de Cyprien, la dépasse en même temps : de l'ecclésiologie typiquement locale de la *Cathedra Petri*, il prône une ecclésiologie christocentrique et plus englobante, la *Catholica*. C'est le Christ, en effet, à en croire l'évêque d'Hippone, qui est le principe et la garantie d'unité de l'Église, des évêques et de tous les fidèles ; grâce au don de l'Esprit du Christ soufflé à la Pentecôte et à celui de la charité, l'unité de l'Église se vit dans sa catholicité ou universalité¹¹. D'autres expressions d'unité ou de communion de l'Église africaine se retrouvent dans la célébration des synodes ou des conciles provinciaux et généraux. La catholicité rime avec la localité de chaque Église, en ce sens qu'elle est répandue dans le monde grâce

évêque le principe et la garantie de l'unité de la *Catholica* et du collège épiscopal, lui reconnaissant le pouvoir primatial pendant qu'il n'y avait pas l'ombre de nuages sur les relations entre Carthage et Rome. Dans la deuxième rédaction, par contre, appelée TR (*Textus Receptus*), l'évêque de Carthage considère celui de Rome comme *coepiscopus* ou *collega* qui ne jouit plus de prérogative de primatus parmi ses pairs. Son pouvoir d'enseigner à la *Cathedra Petri* n'a qu'une fonction symbolique et donc ne lui permet pas d'intervenir dans les affaires d'une autre Église. Pour les détails sur cette « double rédaction », voir SC 500, p. 89-115.

¹⁰ Cf. OPTAT DE MILEV, *Contra Parmenianum Donatistam* II, 2. Sur l'ecclésiologie d'Optat de Milève, on peut se référer à L. DATTRINO, « L'iniziazione cristiana in Ottato di Milevi », dans *Lateranum* 67 (2001), 405-422.

¹¹ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 272. Quant au rôle de l'Esprit-Saint dans la théologie de Saint-Augustin, il est bien cerné dans une thèse de doctorat présentée par Jules DJODI, *Le Saint-Esprit, don de Dieu : une clé de compréhension de la pneumatologie de Saint Augustin* (Thèse), Ottawa, Université Saint-Paul, 2002.

à chaque Église locale qui a tout ce qu'il faut pour une Église, ce qu' Augustin appelle « biens de l'Église »¹², sans pourtant être toute l'Église.

Il convient de souligner tout de suite que l'unité prônée par les théologiens et pasteurs africains est d'abord un principe ecclésiologique interne: l'assemblée des fidèles autour de l'évêque, puis celle de toute l'Église africaine autour de l'évêque de Carthage contre les tendances séparatistes de certains clercs africains ou les injonctions intempestives de l'évêque de Rome. Or prôner un tel paradigme ecclésiologique revenait à apprécier non seulement l'attachement mais aussi et surtout le sens d'appartenance – le *sensus fidei* – des fidèles africains à leur Église. La participation active à la vie liturgique et sociale de la communauté par des gestes de solidarité afro-africaine, de partage des richesses ou de distribution des aumônes, etc., en étaient les expressions visibles. Ceci donne à penser que l'affirmation forte de l'unité de l'Église africaine, de ses traditions et de son autonomie au sein de la *Catholica*, avait certainement exercé une influence positive directe ou indirecte sur la théologie de la richesse des Pères africains¹³.

¹² L'évêque d'Hippone entend ici tous les biens spirituels et matériels : les sacrements, les ministères et propriétés.

¹³ Quelques cas méritent une attention particulière pour un approfondissement de la question. Signalons tout d'abord celui des deux conciles de Carthage de 396 et 397 qui encouragent les clercs africains à se lancer dans la production des biens pour leur propre subsistance et celle des membres de leurs familles. Puis, le cas de deux évêques – Numunianus de Byzacène et Antoninus de Fussala – est aussi évocateur : accusés de malversations financières dans l'administration des biens de leurs diocèses, ils sont jugés et inculpés respectivement par les conciles de Carthage de fin de l'été 418 et de 423. Mais plus évocateurs encore est l'exemple de solidarité ou charité de la communauté de Carthage qui organise une quête spéciale pour venir en aide aux victimes de razzia des églises de Tripolitaine.

3.2. Les Pères africains et le rôle des richesses dans l'Église

3.2.1. Tertullien : aux interstices du rigorisme moral et du réalisme évangélique

Il semble à première lecture que Tertullien ne supporte pas l'odeur des richesses dans la plupart de ses traités moraux, à l'instar du *De corona*, *De idololatria* ou *De cultu feminarum*. On en ressent souvent le rigorisme moral des philosophes stoïciens ou l'ascétisme chrétien de la *Tradition apostolique* qui considère plutôt dangereux certains métiers et professions et toute possession des biens temporels¹⁴. Certains critiques sont peut-être allés vite en besogne en souscrivant aux idées *a priori* selon lesquelles les richesses sont incompatibles avec la foi baptismale dans la pensée de Tertullien. Les commentaires d'un Jean-Paul Brisson, par exemple, faits dans un ouvrage resté célèbre¹⁵ il y a une cinquantaine d'années, vont dans ce sens. Et pourtant, la relecture attentive des œuvres de ce grand théologien africain nous fait plutôt comprendre que son attitude, comme celle de Cyprien et Augustin, sur les biens temporels est tellement complexe qu'il est imprudent de la saisir sous un seul angle ou même de l'éloigner de la morale chrétienne de l'époque. On sait, en effet, trouver dans les mêmes traités moraux de Tertullien certains passages où la possession des

¹⁴ Cf. HIPPOLYTUS ROMANUS, *Traditio apostolica* 16 et 23 [Trad. Bernard BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte : essai de reconstitution*, Münster Westfalen, Aschendorff, 1963, p. 34-39 et 60-61].

¹⁵ J. P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme en Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, Éditions du Boccard, 1958, p. 370 : « Le chrétien doit renoncer aux richesses, n'en tenir aucun compte dans sa vie ou en user avec un entier détachement. Ce qu'il faut surtout noter c'est que, chez Tertullien, la possession des richesses et l'état de péché sont étroitement liés, parce que le riche est enclin à se donner des excuses. La liberté de posséder n'a été donnée à l'homme que pour éprouver son ascèse. » Une telle opinion est difficilement justifiable dans la mesure où les destinataires visés, les contextes et les circonstances dans lesquels Tertullien écrit ne sont pas toujours les mêmes. Ce rhéteur africain qui manie aussi de façon habile l'art oratoire et la rhétorique, embrouille et ménage à la fois ses interlocuteurs : les païens, les autorités romaines (empereurs, gouverneurs et consuls des provinces) aussi bien que ses coreligionnaires. Face à la situation de pauvreté des veuves, des orphelins ou d'autres nécessiteux de la communauté chrétienne de Carthage, par exemple, Tertullien n'hésite pas à appuyer l'initiative de l'évêque qui prescrit des collectes d'argent particulières, même en temps de carême (cf. TERTULLIEN, *De ieiunio* 13 ; CCL 2, p. 1272). Ce qui le rapproche de ce que recommandait l'auteur des *Homélies pseudo-clémentines* III, 17, à savoir : « Quand le besoin se fait sentir de se procurer des ressources pour une œuvre nécessaire, contribuez tous en commun de votre bourse ».

richesses semble un droit naturel acquis, où le ton est plutôt à la conciliation entre la vie baptismale et les activités séculières. Dans son *De cultu feminarum*, écrit pour rappeler la modestie et la décence aux femmes chrétiennes de Carthage tant dans leur habillement et parure que dans leurs soins corporels, Tertullien ne manque pas de faire quelques considérations intéressantes sur les richesses. « L'or et l'argent, le fer et le bronze..., matières essentielles de la parure mondaine¹⁶ » constituent la richesse que Dieu a répartie à travers les continents, selon sa souveraine volonté¹⁷. La conclusion qu'il en tire est que l'acquisition ou la possession de ces biens, comme d'ailleurs les soins des femmes à leur corps, devrait se faire, s'il y en a besoin, dans « la mesure, la juste limite¹⁸ ». On pourrait alors conjecturer que pour le moraliste africain le problème, s'il existe, ne réside pas dans la richesse en soi, mais dans le cœur de l'homme qui pourrait en faire une idole. Autrement dit, au lieu de jeter le discrédit sur les biens matériels, il sied plutôt d'opter pour une « nouvelle manière »¹⁹ de perception que Tertullien appelle *circumcisio*, « la circoncision des biens du monde ». Cette forme de détachement vécu dans l'humilité, à en croire le premier théologien du monde latin, fait finalement découvrir Dieu au chrétien comme le propriétaire originaire des richesses, celui-là même qui en assure la répartition aux hommes²⁰.

On observe le même double langage chez Tertullien quand il s'agit de se prononcer sur des professions recommandables aux chrétiens. Dans le *De idololatria*,

¹⁶ TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, I, 5, 1 ; CCL 1, p. 347 : Aurum et argentum, principes materiae cultus saeculari, ea sint necesse est, unde sunt, terra scilicet...

¹⁷ Cf. *De cultu*, I, 9, 1 ; CCL 1, 362. Voir aussi SC 173, p. 62.

¹⁸ *De cultu*, II, 5, 1 ; CCL 1, p. 357-358 : Haec utique non in crudam in totum et ferinam habitudinem insinuandam uobis suggerentur, nec de bono squaloris et paedoris suademus, sed de modo et cardine et iustitia corporis excolendi. Non supergrediendum ultra quam quod simplices et sufficientes munditiae concupiscunt, ultra quam Deo placet.

¹⁹ *De cultu*, II, 9, 5 ; CCL 1, p. 363 : Quomodo etenim humilitatem, quam nostri [christiani] profitentur, implere poteritis non repastinantes diuitiarum uestrarum uel elegantiarum usum, quae tantum ad gloriam faciunt ?

²⁰ Cf. *De cultu*, II, 9, 8 ; CCL 1, p. 364.

par exemple, la pratique de la vie chrétienne est présentée sous un rapport conflictuel avec des éléments socio-religieux du monde païen. Tertullien pointe du doigt certaines professions comme l'astrologie, la divination ou la magie, l'enseignement de la littérature, la sculpture, le commerce et le service militaire qu'il déconseille aux chrétiens, parce que, croit-il, l'exercice de ces métiers représente toujours le danger de l'idolâtrie²¹. Cette fermeté d'opinion se prolonge dans le *De corona* I, 1-4²², dont le cœur de l'argumentation est justement basé sur l'incompatibilité entre la foi baptismale et toute autre activité ou pratique susceptible d'idolâtrie. En effet, le théologien africain y met en exergue le cas d'un soldat qui refuse de porter sur sa tête la couronne de lauriers qui lui est décernée lors d'une cérémonie de remise des dons d'argent aux soldats par l'empereur. La raison en est évoquée vers la fin de la première partie du récit, laquelle montre bien là où Tertullien voulait parvenir: « Je suis chrétien... Il ne me convient pas d'être équipé comme eux »²³ qu'il met dans la bouche de son héros. La réponse de ce chrétien soldat est saluée par Tertullien comme un geste courageux à double signification : le déni des honneurs faits aux empereurs et la fidélité à ses engagements baptismaux. Ce soldat ne pouvait en effet « servir deux maîtres » à la fois : il a opté pour la vraie couronne du martyr et de l'immortalité qu'il

²¹ Cf. *De idololatria*, 9, 1-8 ; CCL 2, 1107-1108 ; 10, 1 ; 11, 1-2 ; 13, 1 ; 19, 1-2.

²² Il y a divergence d'opinions parmi les commentateurs du *De corona*, quant à la date précise de sa rédaction et à la ville où avait lieu l'anecdote rapportée par Tertullien, même s'ils s'accordent à placer cette dernière après la mort de l'empereur Septime Sévère et pensent que l'occasion en était l'accession au trône de ses deux fils, Caracalla et Géta, vers 208/211 ou 212. Voir R. D. SIDER (ed.), *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2001, p. 117. Voir aussi Y. LÉBOHEC, « Tertullien, *De corona* I. Carthage ou Lambèse ? », dans *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992), p. 6-18 ; J.FONTAINE (éd.), *Sur la couronne*, Paris, P.U.F., 1966, p. 4-5. Mais ce qui est intéressant pour notre propos, c'est de constater que tous ces critiques sont unanimes à reconnaître qu'il y a une certaine évolution de perception chez Tertullien, dans ce petit traité, quant à la participation des chrétiens au service militaire, du rigorisme au compromis, en cas de nécessité.

²³ *De Corona* I, 2 ; CCL 2, p. 1039 : *Negavit ille sibi cum ceteris licere. Causas expostulatus 'Christianus sum' respondit.*

recevra du Christ²⁴. Et pourtant, dans la deuxième partie de ce même traité, Tertullien semble reconnaître que si un chrétien ne peut pas légitimement servir dans l'armée, un soldat devenu chrétien peut continuer de servir dans l'armée tout en observant les préceptes évangéliques.

S'il s'en trouve qui sont militaires et viennent alors à la foi, leur condition est différente. Tels étaient ceux que Jean admit au baptême, ou le centurion très croyant que Jésus approuva et que Pierre catéchisa. Quand ils acceptent la foi et la pratiquent, ils doivent ou démissionner de l'armée, ou y éviter à tout prix des multiples actions qu'on y peut commettre contre Dieu et qui ne sont pas licites, même hors de l'armée, ou bien qu'ils souffrent pour Dieu jusqu'au bout, comme le prévoit aussi la fidélité païenne²⁵.

Ce qui, en tout cas, ouvre la porte au compromis, étant donné que bon nombre de chrétiens servaient dans l'armée du temps de Tertullien. L'ouverture au monde païen, quoique souvent faite sous certaines restrictions et liée à des circonstances particulières – le temps de détresse, par exemple - pouvait amener les chrétiens à emprunter de l'argent chez les païens²⁶.

C'est surtout dans ses écrits apologétiques que l'on peut remarquer bien clairement que certaines professions et les biens temporels font bon ménage avec la vie chrétienne. On ne le dira jamais assez du passage de l'*Apologeticum*, où Tertullien ne dissimule pas l'engagement des chrétiens de son époque dans des activités commerciales, lucratives, voire militaires²⁷. Il passe ainsi sous silence ses propres

²⁴ *De corona* 1, 3; CCL 2, p. 1040. : *martyrii candida laurea melius donatium Christi in carcere expectat.*

²⁵ *De corona* 11, 4; CCL 2, p. 1957 : Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut centuriorum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod aequae fides pagana condixit [Traduction française de STEINMANN, *Tertullien*, Paris, Éditions du Chalet, 1967, p. 221].

²⁶ Cf. *De idololatria* 23, 1; CCL 2, p. 1123 : Pecuniam de ethnicis mutuantes sub pignoribus fiduciati iurati cauent et se negant; se scire uolunt scilicet tempus persecutionis et locus tribunalis et persona praesidis.

²⁷ Cf. *Apologeticum* 42, 2-3; CCL 1, p. 157 : Meminimus gratiam debere nos Deo domino creatori : nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis uestris

considérations morales et parle non seulement pour défendre ses coreligionnaires contre leurs détracteurs, mais aussi pour montrer une réalité que plus d'un d'entre eux vivaient : la participation effective aux efforts de la croissance économique et sociale de la cité qu'ils habitent. L'auteur de l'*Apologeticum* prolonge sa réflexion dans son *Ad Scapulam*, une lettre adressée au proconsul africain en 212, quinze années plus tard, dans laquelle l'engagement des chrétiens dans le monde est sans équivoque. Tertullien précise et exploite cet engagement comme une arme efficace, une force de dissuasion contre le proconsul africain, en lui montrant, justement, le danger, qu'entraînerait toute persécution contre ces grands « bâtisseurs » de la société africaine. De fait, selon Tertullien, les chrétiens, hommes et femmes, sont présents dans les classes dirigeantes du pays, ils ont apporté aux païens de grands bienfaits par des guérisons de maladies ou de l'emprise démoniaque ; ils servent comme soldats, font l'agriculture et le commerce ; les matrones et les hommes riches chrétiens assistent de leurs richesses les nécessiteux de la cité, etc²⁸.

Les traités sur le martyre, *Ad Martyres* et *Passio Perpetuae* reviennent largement sur cet argumentaire de présence chrétienne parmi toutes les couches sociales, dont les hauts dignitaires et riches. « Il y a, dit-il, des chrétiens dans les conseils de ville, au Palais, au Sénat, et au Forum ». L'objectif principal poursuivi dans ces deux œuvres est sans doute religieux, c'est-à-dire montrer l'universalité des convertis au Christ et à l'Église et l'encouragement de ces hérauts qui sacrifient leur vie pour un grand témoignage de leur foi. Mais on ne pourrait pas s'interdire de conjecturer que Tertullien considérait ses coreligionnaires comme des acteurs

ceterisque commerciis cohabitamus hoc saeculum. Nauigamus et nos uobiscum et uobiscum militamus et rusticamur et mercamur ; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui uestro.

²⁸ Cf. *Ad Scapulam* 5, 2; CCL 2, p. 1132.

économiques importants que la société africaine d'antan avait tout intérêt à protéger et à admirer même dans le martyre. Et pour cause ! Dans la *Passio Perpetuae*, l'auteur ne se gêne pas de donner des détails sur les origines nobles de certains martyrs. Perpétue, par exemple, y est reconnue comme étant une *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*²⁹, des expressions qui faisaient référence à la noblesse et à la haute classe possédant d'énormes richesses. Par cette mention explicite des personnages de ce genre dans un événement aussi douloureux et religieux comme le martyre, Tertullien ne laisserait-il pas entendre qu'il n'y a pas à proprement parler une opposition ou un hiatus entre la vie chrétienne et la possession des biens ou des richesses ?

Cette question suscite d'autres questions. Comment expliquer cette différence d'opinion chez Tertullien ? Était-ce une simple stratégie de circonstance ou une réelle évolution dans sa pensée par rapport aux richesses et aux professions séculières ? Si c'était une évolution, dans quelle direction faut-il la comprendre ? Les premiers éléments de réponse à ces interrogations pourront surgir du contexte particulièrement complexe de la littérature chrétienne et païenne, de l'exégèse des textes bibliques relatifs aux richesses et de la théologie de l'époque, dont la morale et la théologie eschatologique de Tertullien sont incontestablement tributaires³⁰. Notons d'abord le

²⁹ Voir *Passion de Perpétue et de Félicité* II.1 ; SC 417, p.104 et 106. Tertullien a longtemps été considéré comme le rédacteur de cette œuvre. Il faut se dire que cette paternité attribuée à l'auteur de l'*Anima* avait suscité des débats nourris et controversés parmi les théologiens, archéologues et historiens qui, aujourd'hui, lui reconnaissent trois auteurs, dont deux martyrs (Saturus et Perpétue) et un témoin oculaire de l'entourage de Tertullien (Cf. SC 417, p. 67-78). Voir aussi CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 26, qui atteste que « La *Passion* a été pour l'essentiel rédigée par Flavia Perpetua ». Quoi qu'il en soit, il reste néanmoins certain que l'ombre du premier théologien africain plane toujours sur cette œuvre.

³⁰ L'enthousiasme soulevé ces dernières décennies par la personne et l'œuvre de Septimius Florens Tertullianus a fait produire plusieurs publications que nous ne nous permettons pas de reprendre ici. Pour une appréciation critique nouvelle de la pensée et de l'œuvre du premier théologien systématique de l'Église latine, on se référera à René BRAUN, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur*

fait que Tertullien se convertit au christianisme alors qu'il est dans la trentaine³¹, traînant ainsi une certaine expérience de vie, une formation et un lourd bagage intellectuel de culture antique grecque et latine. Sa vie et son œuvre charrient désormais cette double identité de l'« ancien » et du « nouveau ». Dans son argumentaire, qui manie savamment la défense et la polémique, Tertullien recourt, en effet, le plus souvent à la rhétorique et à l'hyperbole, méthodes oratoires utilisées par les juristes et philosophes anciens comme Cicéron, Sénèque, Apulée, etc., pour créer un cadre de pensée qui lui est propre³². Son œuvre apologétique ne se réduit pas à la défense du christianisme comme nouvelle religion ni à la polémique contre les valeurs socio-culturelles et religieuses de son milieu de vie ; elle oscille entre une reconnaissance ouverte et loyale de la validité de la cité, et une négation tout aussi nette de sa bonté intrinsèque. Pour Tertullien, pourrait-on dire, le monde, entendu ici l'Empire romain, institution voulue par Dieu à certains égards, est une bonne chose et sert à retarder la catastrophe finale qui attend toute l'humanité ; toutefois il est quand même un produit des hommes, et de surcroît d'hommes asservis à l'idolâtrie, raison pour laquelle il ne peut y avoir d'accord entre Christ et César. Cette oscillation entre

et sur l'œuvre, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992 ; à Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972 ; Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t.1-6, Paris, Aubier, 1966.

³¹ On ne connaît presque pas grand chose de la vie de ce personnage complexe. Les critiques situent, néanmoins, sa conversion entre 195 et 197, estimant ainsi sa naissance vers 160, certainement d'un centurion païen, à partir de certains faits historiques relatés par Tertullien lui-même dans ses œuvres. Voir à ce sujet MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t.1, p. 178 ; Adhémar d'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905, p. II-XVI ; MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t.1, p. 55-75 ; FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 15-18 ; BRAUN, *Approches de Tertullien*, p. 6-20.

³² On retrouve, en effet, chez Tertullien les procédés rhétoriques de la philosophie stoïcienne et des références explicites aux philosophes anciens – Cicéron et Sénèque, par exemple – sur les mêmes thèmes cyniques de vêtement des femmes, du danger de la beauté ou de l'inanité de la richesse et des métaux précieux, etc. Voir sur ce point « Tertullien et ses devanciers », dans SC 173, p. 33-36 ; surtout J.-Cl. FREDOUILLE, « " Rhetor Carthaginensis Tertullien' ". Aspects de la rhétorique dans l'œuvre de Tertullien », dans *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 29-178, et les notes explicatives et commentaires en bas de pages de l'ouvrage de J. FONTAINE, *Sur la couronne*, p. 42-144., où les parallélismes sont très frappants entre l'œuvre de Tertullien et la littérature latine ancienne.

reconnaissance et négation de son *Sitz im Leben* constitue l'un des aspects les plus intéressants de la conception politique de Tertullien, dans laquelle il convient de situer aussi sa perception des richesses. Ces dernières, tout en étant don de Dieu offert à l'humanité, peuvent conduire à l'idolâtrie ; c'est pourquoi, selon Tertullien, il convient de les utiliser avec modération, dans l'attente eschatologique³³.

Quoi qu'il en soit, il faut manier ces prises de position du théologien africain avec beaucoup de précaution, étant donné que les circonstances dans lesquelles il les a produites diffèrent les unes des autres et que les objectifs qui sont poursuivis divergent eux aussi. À suivre de plus près Tertullien, on s'aperçoit que le destinataire de son message est diversifié. Il s'adresse soit à ses compatriotes africains et romains païens, soit à leurs représentants, les autorités romaines de la province, en s'évertuant à leur expliquer et faire comprendre l'essence du christianisme, soit encore il s'évertue à rappeler l'orthodoxie de la doctrine chrétienne à ses coreligionnaires, face aux hérésies ou au relâchement disciplinaire, afin de les éclairer et les affermir davantage dans la foi. Les risques de dérapage ou de pécher par excès de vertu sont donc évidents dans un cas comme dans l'autre !

3.2.2. Cyprien de Carthage : la propriété privée et la *sollicitudo ecclesiae*

L'essentiel de l'opinion de l'évêque de Carthage sur la richesse est sur le fond celui de Tertullien, mises à part quelques accentuations théologico-juridiques, et il est étroitement lié à sa conception de la propriété privée. De fait, il semble de prime abord que certains de ses écrits montrent qu'au nom des idéaux d'une communauté des biens, Cyprien exclut la propriété privée, considérant illégitime la possession des biens

³³ Cf. TERTULLIEN, *De cultu*, II, 9, 6 et 8 ; *De corona* 13 ; *De oratione* 6, 2-4.

par des individus. Mais il ne faut pas en rester là ; le théoricien de l'unité de l'Église et de sa catholicité, est aussi le défenseur avisé des biens individuels que la législation romaine promeut et que le réalisme théologique et pastoral de ce pasteur avalise. Suivons Cyprien dans ses élucubrations...

Dans son *De opere*, Cyprien affirme sans ambages la communauté des biens créés par Dieu et leur juste distribution entre les hommes. Les biens créés, argumente-t-il, ont comme destination ultime chaque homme et personne ne peut les considérer comme les siens d'une façon exclusive. Dieu, dans la distribution de ces biens, a établi et observé d'abord une égalité. Et pour cause ! Les biens tels que le soleil, la lune, la pluie, le vent, les étoiles, le sommeil, sont communs et doivent profiter à tous de façon équitable de par la volonté de Dieu. La conclusion en est que l'homme doit imiter Dieu et mettre en commun avec les autres ce qu'il gagne, ses propres biens, lesquels proviennent de Dieu³⁴. Visiblement, l'évêque de Carthage semble ne pas laisser la place à la propriété privée dans ce domaine qui affirme la communion des biens et l'égalité dans leur distribution, en ce sens que tous doivent y participer. L'homme, pas plus que le propriétaire, doit plutôt être l'administrateur et le distributeur des biens reçus de Dieu³⁵.

³⁴ *De opere et eleemosynis* 25; SC 355, p. 152 : Quodcumque enim Dei est in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius et muneribus arcetur quominus omne humanum genus bonitate ac largitate diuina aequaliter perfruatur. Sic aequaliter dies lumnat, sol radiat, imber rigat, uentus adspirat, et dormientibus somnus unus est, et stellarum splendor ac lunae communis est. Quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris redivus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei patris imitator est. Toutes les références postérieures de *De opere* sont celles de SC 355.

³⁵ *De opere*, 25 : ...qui possessor in terris redivus ac fructus suos cum fraternitate partitur, ... Dei patris imitator est. Voir aussi *De habitu virginum* 11; PL 4, col 461: Locupletem te dicis et diuitem, et utendum putas iis quae possidere te Deus uoluit. Utere, sed ad res salutare, utere sed ad bonas artes. Dans *De catholicae ecclesiae unitate*, 26 ; SC 500, p. 244 et 246, Cyprien, après avoir mentionné l'exemple des premiers chrétiens, conclut: At nunc de patrimonio nec decimas damus, et cum uendere iubeat Dominus, emimus potius et augemus. C'est la même idée qu'on peut aussi trouver dans *De lapsis*, 35; PL 4, col. 507 ; *De dominica oratione*, 20-21 ; PL 4, col. 531-533 ; *De mortalitate*, 26 ; PL 4, col. 623, etc.

Un peu plus en amont de l'opuscule, Cyprien invite ses ouailles à se passer de la richesse, de la propriété en les donnant en aumônes, parce que, estime-t-il, le Seigneur tient beaucoup à cœur à ce que nous distribuions les aumônes³⁶. Il fait ainsi siennes les paroles de l'Évangile selon lesquelles le Seigneur recommande de vendre ses propres biens pour faire l'aumône³⁷ et non accumuler des trésors sur la terre mais dans le ciel³⁸. Cette argumentation semble trouver échos dans le *De lapsis* où Cyprien épingle parmi les causes de la persécution des chrétiens de son temps, le fait que ces derniers, avec la complicité de certains évêques, accumulaient des biens et patrimoines d'une cupidité insatiable. C'est une autre façon de dire que par l'aumône les chrétiens riches feraient disparaître leur appareil de luxe qui attirait la haine et la convoitise des païens. Cyprien fait alors émerger le modèle de la communauté chrétienne de Jérusalem et l'affirmation de sa perpétuelle normativité : *obliti quid credentes aut sub apostolis ante fecissent aut semper facere deberent*³⁹. Cette communauté primitive décrite dans les Actes⁴⁰ est idéalisée par Cyprien, étant donné sa très grande importance accordée à la fraternité et à la mise en commun des biens qu'on y pratiquait⁴¹.

³⁶ Cf. *De opere*, 7.

³⁷ Cf. Lc12, 33.

³⁸ Cf. Mt 6, 18-21.

³⁹ *De lapsis*, 6; PL 4, col. 482.

⁴⁰ Actes 2, 42-47 et 4, 32-37.

⁴¹ L'exemple de la communauté chrétienne primitive est cité plusieurs fois par Cyprien. Voir : *De ecclesiae unitate* 25-26; *De lapsis*, 6; *De opere*, 25; *Epist.*, 11, 3. À propos de ce supposé « communisme » décrit dans Ac 2, 44-47; 4, 42-37, dans la primitive Église de Jérusalem, on pourrait bien se demander s'il ne s'agit pas d'un phénomène isolé, quand on tient compte de l'observation de Marcel Dumais selon laquelle « Dans les Actes, le service de la communion ecclésiale est présenté comme second et conséquent au service de la Parole », (M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1992, p. 63). Rappelons-le, le renoncement aux biens matériels était laissé à l'initiative libre et spontanée des fidèles et n'avait rien à voir avec « la pression psychique de la faculté des Apôtres d'accomplir des miracles », que Philippe Simonnot voudrait bien faire prévaloir dans son interprétation presque forcée des passages des Actes ci-dessus (cf. P. SIMONNOT, *Les papes, l'Église et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Paris, Bayard, 2005, p. 54-56).

Mais, tout en affirmant la communauté des biens, l'évêque de Carthage considère que ceux-ci sont « des chaînes, des liens, des tentations⁴² » dont ses fidèles devraient se débarrasser en imitant les premiers chrétiens qui vendaient maisons et terres et en remettaient le prix aux apôtres pour un trésor dans le ciel⁴³. On trouve des affirmations similaires dans le commentaire que Cyprien fait dans le *De oratione dominica*, notamment le passage comme celui-ci : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie : Non dicimus, Pater meus qui es in caelis, nec panem meum da mihi hodie, quia totus populus unum sumus*⁴⁴. L'évêque de Carthage l'interprète en ce sens que comme dans une famille, soit le père, soit le pain, sont communs à tous les membres, lesquels y ont droit dans une égale mesure ; dans la famille des hommes tous ont le droit de participer à l'amour et aux bienfaits de Dieu le Père⁴⁵.

La répugnance des richesses atteint son paroxysme dans les chapitres 19-21 du *De oratione* : Cyprien y montre clairement sa désapprobation vis-à-vis du droit de l'homme à la propriété privée. Il part de l'opinion généralement admise, selon laquelle celui qui est propriétaire doit penser à demain, conserver et disposer d'un bien pour l'avenir, pour enfin statuer qu'au disciple du Christ, il est défendu de penser au lendemain⁴⁶. Avec la même percée logique, Cyprien objecte que si pour l'ancienne institution juridique romaine, le propriétaire est celui qui pouvait dire « sien » quelque chose dont il pouvait disposer selon son plaisir, le disciple du Christ, quant à lui, doit

⁴² *De lapsis*, 11 ; *De habitu virginum.*, 11 ; *Ad Donatum*, 12 (SC 291, p.106-109).

⁴³ Cf. CYPRIANUS, *De ecclesiae*, 26 (SC 500, p. 244 et 246) : *Domos tunc et fundos uenundabant et thesauros sibi in caelo reponentes, distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus et, cum uendere iubeat Dominus, emimus potius et augemus.*

⁴⁴ Cf. CYPRIEN, *De oratione* 8.

⁴⁵ *De oratione* 18, qui voit dans le premier *panem* le pain eucharistique, et dans le second, le pain matériel. Voir *De oratione*, 18-21.

⁴⁶ Cf. *De oratione*, 19 : *Nolite in crastinum cogitare ; crastinus enim ipse cogitabit sibi ; sufficit diei malitia sua.* La référence est à Mt 6, 5.

renoncer à tout⁴⁷, mépriser la richesse et considérer celle-ci comme dangereuse, car elle est la racine de tous les malheurs⁴⁸.

Cette vision assez pessimiste des richesses chez l'évêque de Carthage peut se justifier, nous l'avons dit un peu plus haut, par le contexte de persécution et de catéchèse donnée aux nouveaux baptisés de la vigile pascale. En effet, Cyprien voulait faire comprendre à ces néophytes que le don du baptême par lequel ils étaient devenus des « hommes nouveaux », des enfants de Dieu, demeurait pour eux la richesse inestimable. Évidemment, le danger d'une interprétation littérale des Écritures était inévitable pour le pasteur de Carthage. Même là encore, Cyprien ne semble pas forcément désavouer la possession des biens matériels, mais bien la recherche excessive de l'argent. Cyprien mentionne, en effet, que quelques vierges de l'Église de Carthage sont riches et disposent librement de leurs biens en les partageant avec les nécessiteux ou en les mettant au service de la communauté⁴⁹. Cette situation est considérée comme tout à fait légitime même chez les vierges consacrées au Christ et même d'origine divine⁵⁰. Et puis, il faut se dire que Cyprien lui-même, comme évêque, possède des biens et des richesses personnels qu'il partage avec les pauvres⁵¹.

Par ailleurs, la propriété est affirmée de façon implicite toutes les fois que l'évêque de Carthage exhorte les fidèles à faire l'aumône et leur ordonne de ne pas fermer leur cœur aux œuvres de miséricorde. Dans le cas d'espèce, Cyprien insiste que

⁴⁷ Dans le passage sus-mentionné, Cyprien rapporte les paroles de Jésus, en Lc 14, 33, selon lesquelles celui qui ne renonce pas à lui-même, ne peut pas être son disciple.

⁴⁸ Cf. CYPRIEN, *De oratione*, 19 et 20. Notons que l'évêque de Carthage paraphrase là certains passages de l'Évangile (Lc 12, 20; 14, 33) et de 1Tm 6, 7-10.

⁴⁹ Cf. *De habitu virginum* 11.

⁵⁰ Il laisse entrevoir la légitimité de la propriété privée. Il ne prétend pas la soutenir ouvertement, en traitant une conviction d'une mentalité de l'époque sanctionnée par la jurisprudence. C'est différent de la perspective moderne, encline à réfuter la théorie collectiviste.

⁵¹ Cf. CYPRIEN, *Epist.*, 2, 2-3; 7, 2; 13, 7; 81, 1. Voir aussi PONTIUS, *Vita Cipriani* : Distractis rebus suis ad indigentium multorum pacem su tindendam, tota pretia dispensans duo bona simul iunxit.

celui qui dispose de biens propres, qui a la possibilité d'aider celui qui a faim, de vêtir celui qui est nu, de secourir le nécessiteux, qu'il s'en acquitte à cœur joie⁵². Il est assez instructif de suivre comment Cyprien, en commentant Mt 25, 31-46 et la Prière du Seigneur⁵³, établit un lien entre la charité et le jugement dernier, identifie le Royaume de Dieu au Christ et ce dernier au pauvre, lien, selon lui, rendu possible grâce à l'aumône faite par le riche⁵⁴. Une autre allusion à la légitimité de la propriété privée chez l'évêque de Carthage, c'est la peste qui secouait Carthage, conduisant les riches à aider les pauvres. Le fait que Cyprien souligne que ces pauvres étaient destinés à mourir sans héritage, nous fait dire qu'il reconnaissait la légitimité morale et légale de leurs biens.

Mais, plus explicites encore sont les textes où Cyprien parle souvent de patrimoines, de facultés, de possessions, de richesses, de biens familiaux, etc., qui constituent la propriété légitime d'un individu⁵⁵. Remarquons qu'ici l'évêque ne condamne pas ces biens en eux-mêmes ; la condamnation a pour cibles l'avarice et le refus de secourir celui qui est dans le besoin extrême, ou alors le mauvais usage qu'en font les propriétaires. Il prend toutefois la précaution d'explicitement que le désir de possession des biens matériels doit toujours rester inférieur à celui des possessions

⁵² Il est intéressant de constater que, presque dans chaque page du *De opere*, Cyprien établit un lien fécond entre le fait de donner l'aumône et la miséricorde de Dieu. Plus intéressant encore est le renvoi qu'il fait toujours aux citations scripturaires pour donner une signification plus théologique à son discours.

⁵³ Cf. *De opere* 23 et *De dominica oratione* 13.

⁵⁴ Michael Andrew Fahey, qui a fait un tour d'horizon de l'exégèse faite par Cyprien, souligne bien cette identification du Christ avec le Règne de Dieu qui, selon lui, constitue l'une des premières formulations dogmatiques de la théologie occidentale: « The notion that Christ Himself is the *autobasileia* finds here in Latin theology one of its earliest formulations ». (M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1971, p. 325). Voir aussi l'exégèse de Cyprien de la péricope du jeune homme riche (Mc 10, 17-30) présentée par R. CACITTI, « 'Ad caelestes thesauros'. L'esegesi della pericope del 'giovane ricco' nella parentesi di Cipriano di Cartagine », dans *Aevum* 65 (1993), p. 151-169 et 67 (1993), p. 129-171.

⁵⁵ Cf. *Ad Donatum*, 10; 12; 15; *De hab. uirg.*, 7; 8; 10; 11; *De ecclesiae unitate*, 26; *De lapsis* 3; 6; 10; 11; 12; 35; *De oratione*. 20; *De opere*, 7; 9; 10-11; 12; 13; 14; 15; 17; 19; 25; *De mortalitate.*, 2; 16; *Ad Demetrianum.*, 10.

supérieures, c'est-à-dire les richesses, biens, trésors, etc., qui sont spirituels, divins ou célestes, pour l'acquisition desquelles il est nécessaire de donner à la propriété privée une large fonction sociale. De façon continue, Cyprien, dans ses écrits, combat l'égoïsme et l'avarice, ennemis capitaux de la « fonction sociale » des biens. Avec beaucoup d'insistance, il recommande les œuvres de miséricorde et condamne sévèrement leur manquement à cela. Pour revenir à son traité *De opere*, Cyprien recourt environ soixante fois aux mots *opus*, *operatus*, *operari*⁵⁶, qui ont pour lui le sens biblique « d'œuvre de miséricorde » ou d'« accomplir les œuvres de miséricorde en faveur de ceux qui sont dans le besoin », en faveur des nécessiteux⁵⁷. On pourrait même dire que la pointe de cet opuscule de Cyprien demeure la scène du jugement dernier rapporté en Mt 25, 31-46, où il parle des œuvres de miséricorde et de charité que le Christ juge nécessaires pour le salut. Le récit du figuier stérile répercute le même message, parce que Cyprien n'y ménage ni les « stériles » - ceux qui n'accomplissent pas les œuvres de miséricorde - ni « la stérilité » - l'attitude égoïste de celui qui refuse l'aide aux nécessiteux⁵⁸. L'évocation de la bienveillance de la veuve de l'Évangile (Lc 21, 3-4) que Cyprien commente en l'opposant à la cupidité de l'opulente et riche matrone carthaginoise venue bredouille à la célébration eucharistique, en demeure la preuve éloquente. Pour Cyprien, en effet, l'offrande de la

⁵⁶ Voir à titre illustratif *De opere* : 1 ; 2 ; 4 ; 5 ; 6 ; 8 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 17 ; 18 ; 19 ; 22 ; 23 ; 24 ; 25 ; 26 ; etc.

⁵⁷ Pour plus de détails sur l'emploi des trois termes, on peut se référer à l'introduction faite par Michel Poirier à *De opere et eleemosynis*, SC 355, p. 29-33. Voir aussi H. PETRÉ, *Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 22), Louvain, J. Duculot-Gembloux, 1948.

⁵⁸ Voir, par exemple, *De opere* 9 (SC 355, p. 100): Loquitur per Salomonem Spiritus sanctus et dicit : Qui dat pauperibus numquam egebit; qui autem auertit oculum suum in magna penuria erit, ostendens misericordes atque operantes egere non posse, magis parcos et steriles ad inopiam. *De opere*, 22 (SC 355, p. 139): Atque ut pigros et steriles et cupiditate nummaria nihil circa fructum salutis operantes magis pudeat... *De opere* 23 (SC 355, p. 142): Quid ad haec respondemus, fratres carissimi ? Sacriligas sterilitates et quadam tenebrarum nocte coopertas diuitum mentes qua ratione defendimus...

veuve de deux piécettes d'argent jetées dans le tronc du trésor devrait faire réfléchir non seulement le riche sur son attitude vis-à-vis de ses biens, mais aussi le pauvre à comprendre que la bienfaisance est un devoir qui lui incombe aussi⁵⁹. Ce geste du don total de la veuve de l'évangile est tellement parlant que Cyprien n'exempte pas, par exemple, les parents ayant plusieurs bouches à nourrir, de l'obligation de faire l'aumône. Au contraire, plus nombreux sont les enfants, plus grave est l'obligation de faire le bien, car en faisant le bien, explique-t-il, les pauvres se recommandent à Dieu plus que leur propre fils⁶⁰. C'est ainsi que les « stériles » sont appelés « sacrilèges » et seront, à en croire Cyprien, punis par la justice divine⁶¹.

Nous ne devons pas nous attendre à ce que Cyprien pose clairement le problème de la légitimité de la propriété privée. C'est une problématique caractéristique de notre temps, qui a été à l'origine de la philosophie orientée vers la propriété collective des biens. En outre, tous les écrivains ecclésiastiques, fidèles aux Écritures saintes, ne sont pas des législateurs, ni des économistes, ni des sociologues. Ils n'ignorent pas pourtant le problème humain; mais ils le traitent et le jugent dans une perspective religieuse, sotériologique et eschatologique. Ainsi, le concept de propriété privée chez Cyprien n'est pas considéré comme un problème socio-économique, mais religieux. L'évêque de Carthage reste dans ce cas tributaire de la législation romaine du III^e siècle qui connaît, certes, la notion de propriété, mais est encore hésitante sur une définition précise du droit de propriété privée, l'importance

⁵⁹ *De opere* 15 : Locuples et diues dominicum celebrare te credis quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio uenis, quae partem de sacrificio quod pauper obtulit sumis? Intuere in euangelio uiduam praeceptorum caelestium memorem, inter ipsas pressuras et angustias egestatis operantem, in gazophylacium duo quae sola sibi fuerant minuta mittentem...Pudeat diuites sterilitatis atque infelicitatis suae. Vidua et inops uida in opera inuenitur, cumque uniuersa quae dantur pupillis et uiduis conferantur, dat illa quam oportebat accipere, ut sciamus quae poena sterilem diuitem maneat, quando hoc documento operari etiam pauperes debeant (SC 355, p. 118 et 119).

⁶⁰ Cf. *De opere*, 18.

⁶¹ Cf. *De opere*, 23.

étant accordée jusque là à la propriété collective et à la copropriété familiale. Les définitions, les divisions et modes d'acquisition de la propriété privée sont l'oeuvre des juristes postérieurs⁶². Retenons pour l'essentiel de ce droit romain quelques caractéristiques qui définissent la nature et le domaine de la propriété privée de ce temps. Initialement, la propriété privée faisait partie de ce vaste et générique pouvoir qu'avait le roi ou le magistrat ou encore le *paterfamilias* et qui était indiqué dans des expressions comme *potestas*, *manus*, *mancipium* (ou *mancupium*), *dominum*, *proprietas*⁶³.

La propriété romaine a comme élément primordial la terre, le *fons*⁶⁴, qui, pour constituer la propriété privée du citoyen romain, devait avoir ses limites établies selon le cérémonial sacré de la *limitatio*. Les territoires non limités (*agri arcifinii*) ne sont pas du domaine privé, mais appartiennent à l'*ager publicus*. La propriété romaine est dans ses origines seigneurie absolue, illimitée, perpétuelle⁶⁵, etc., concepts qui furent postérieurement exprimés dans les aphorismes : *ius utendi et abutendi re sua, dolo malo non videtur facere qui iure suo utitur e qui iure suo utitur neminem laedit*.

Le caractère souverain et individualiste de la possession, même au siècle de Cyprien, au lieu d'être exprimé dans des principes, était affirmé par une pratique qui s'imposait. Devant un tel pouvoir s'arrête même le pouvoir du magistrat et de l'utilité

⁶² C'est aux IV^e et V^e siècles, à en croire les historiens du droit civil romain, que ce concept de propriété privée connaît un développement important. Pour les détails sur l'histoire de la propriété dans l'Empire, voir la récente étude de J. GAUDEMET, « Histoire de la propriété », dans *Le droit privé romain*, 2^{ème} édition, Paris, Montchrétien, 2000, p. 225-249. On pourrait aussi se référer aux recherches anciennes mais toujours pertinentes de Olis ROBLEDA, *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1979, p. 61-76; Rudolph SHOM, « The Law of property », dans *The Institutes. A Text-book of the History and System of Roman Private Law*, Oxford, Clarendon Press, 1901, p. 215-313; Gaston MAY, « Droits réels du droit civil. Propriété », dans *Éléments de droit romain à l'usage des étudiants de droit*, Paris, Librairie Recueil Sirey, 1925, p. 194-233; E. LEVY, *West Roman Vulgar Law. The Law of Property*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1951.

⁶³ Cf. MAY, *Éléments de droit romain*, p. 185-187 ; 194- 197.

⁶⁴ Id., p. 196.

⁶⁵ Id., p. 197.

publique. Tout ce qui s'incorpore dans le *fons* (semences, plantes, édifices, etc..) appartient au propriétaire du *fons*. Le *fons* romain jouit de l'immunité de toute charge tant publique que privée. Dans la deuxième moitié du III^{ème} siècle, du vivant de Cyprien, persiste cette conception de la possession classique du domaine.

Revenons à notre sujet. Cyprien ne conteste pas le droit romain ; il accepte – comme on peut le déduire de ses écrits – la norme juridique. Il veut seulement que soit intégrée la norme morale par une exigence déjà suggérée par Sénèque⁶⁶. Cyprien va plus loin : il ne suffit pas de s'en tenir au droit pour être humain ; il faut appliquer la dimension théologique selon laquelle les biens sont aussi pour les autres, en sachant que le vrai propriétaire c'est Dieu qui a créé le monde pour tous. Dès lors, il émerge chez Cyprien le concept nouveau de propriété qui protège non seulement l'*utilitas* de celui qui est le maître selon les lois humaines, mais aussi le droit du pauvre qui, par la volonté de Dieu Créateur, doit de quelque façon participer aux richesses que possèdent les autres et ne peut être tout à fait exclu des biens privés. Il faut noter encore une fois que Cyprien considère le problème dans une perspective théologique et religieuse et non d'un point de vue purement économique et social, et donc séculier.

On a ainsi la clé pour interpréter les expressions de Cyprien qui, semblant nier le droit de propriété absolue, montrent plutôt qu'elles nient seulement le concept de propriété ainsi comprise du droit romain alors en vigueur. Le propriétaire rend les autres participants des revenus de son patrimoine, supposés comme nécessaires pour le secours des indigents. Il s'ensuit que le riche n'est pas tenu à se dépouiller de son

⁶⁶ SÉNÈQUE, *De ira*, II, 28, 2: ...quanto latius officiorum patet quam iuris regula! Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt

patrimoine, mais qu'il doit partager ses revenus avec le nécessaire⁶⁷, ce dernier étant vu comme frère du Christ⁶⁸.

Nous l'avons vu un peu plus haut, la motivation de Cyprien est avant tout religieuse : le Christ est identifié au pauvre, comme on peut le lire dans ces quelques passages de *De opere* :

Donnons au Christ les habits de cette terre et nous recevrons en retour le vêtement céleste⁶⁹; lorsqu'on donne aux plus petits on donne au Christ⁷⁰; Prends sur tes revenus pour ton Dieu, partage tes grains avec le Christ⁷¹.

Par conséquent, Cyprien condamne celui qui refuse d'aider le pauvre par peur d'entamer son propre patrimoine et, en même temps, exalte celui qui prélève l'aumône de son nécessaire⁷². Cette conception plonge ses racines dans le dogme biblique de la création que, à l'éclairage de l'œuvre de Cyprien de Carthage, nous pouvons reprendre comme suit : Dieu comme Créateur est le vrai et absolu maître des choses ; les choses bonnes du monde créées par Dieu ont une destination universelle ; l'homme a le droit naturel de posséder et la loi le lui reconnaît, mais il n'en est pas maître au même titre que celui de Dieu. Aussi, il ne peut pas détourner la volonté de Dieu de faire jouir tous les êtres créés des choses du monde. L'homme pourra par conséquent être propriétaire selon les lois humaines ; mais dans le sens théologique, à savoir le vrai propriétaire c'est Dieu. C'est seulement sous cet aspect, c'est-à-dire l'aspect théologique, que

⁶⁷ CYPRIEN, *De opere*, 25 : Qui possessor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur... Dei patris imitator est.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Id., *De opere*, 24: Demus Christo uestimenta terrene indumenta caelestia recepturi.

⁷⁰ Id., *De opere*, 16: Si enim Deus eleemosynis pauperum faeneratur et cum datur minimis Christo datur.

⁷¹ Id., *De opere*, 13: Reditus tuos diuide cum Deo tuo, fructus tuos partire cum Christo, fac tibi possessionum terrestrium Christum participem.

⁷² L'obole de la veuve de l'Évangile est en effet assimilée au sacrifice du Christ. Voir CYPRIEN, *De opere*, 17. Et illa nondum Christum sciebat, nondum praecepta eius audierat, non cruce et passione eius redempta cibum et potum pro sanguine rependebat, ut ex hoc apparet quanto in ecclesiae peccet qui se et filios Christo anteponeus diuitias suas seruat nec patrimonium copiosum cum indigentium paupertate communicat.

l'homme peut se définir comme celui qui a l'usufruit des biens de Dieu. Cyprien, pourrions-nous dire, se fait ici l'écho du christianisme ancien s'inspirant de la foi juive, qui liait la « fonction sociale » de la richesse avec la propriété privée, expression de la dignité et de l'autonomie de la personne humaine, qui voyait dans la richesse ou la propriété (terres, troupeaux et descendance nombreuse), l'expression d'une justification sûre ou de la bénédiction divine⁷³.

En guise de conclusion, nous pouvons retenir d'abord ceci que des textes de Cyprien que nous venons de parcourir, on peut déduire qu'il reconnaît la légitimité de la propriété privée des biens prévue et codifiée par la législation romaine de son temps. Bien sûr, nous n'avons pas trouvé chez lui la preuve d'un rapport direct entre la propriété privée et la richesse, entre la propriété publique et la légitimité de la possession des biens productifs. Il serait anachronique de lui attribuer une prise de position ou une réflexion de ce genre. Le deuxième élément qu'il convient de souligner, c'est le fait que, chez ce grand pasteur de Carthage, les expressions de condamnation ont pour objet non pas la possession légitime jamais niée ou contestée, mais l'égoïsme de celui qui nie l'aide aux nécessiteux ou l'attachement morbide aux richesses considérées comme biens suprêmes. Par ailleurs, on ne trouve pas de trace chez lui de l'idée que l'évangile impose une doctrine collectiviste excluant la propriété privée. En revanche, il transparaît que la propriété privée chez Cyprien se laisse comprendre dans le cadre de la jurisprudence de son époque corrigée, mitigée et interprétée à la lumière du message évangélique. Car, ce que nous avons appelé la

⁷³ A. G. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Desclée de Brower, 1982, p. 8, est convaincu que sur la problématique de la richesse et de la pauvreté dans l'Église ancienne, beaucoup de choses qui ont été dites ou écrites ne traduisent pas toujours la pensée des Pères. C'est un devoir d'honnêteté intellectuelle pour nous, chercheurs des temps modernes, de faire une interprétation des Pères exempte des préjugés de notre époque. Voir aussi G. BARBIERI, *Grande Antologia filosofica*, Milano, Marzorati, 1967, p. 1140.

« fonction sociale de la richesse » chez Cyprien est l'élément essentiel ou constitutif de la propriété privée. C'est l'aide aux pauvres qui confère à la propriété sa fonction sociale et lui assigne une signification religieuse : le pauvre est un frère, fils de Dieu, et qui a pitié du pauvre, Dieu le récompense. Dans le cas contraire, il le punit au jugement dernier⁷⁴. Pour Cyprien, donc, ne pas aider celui qui est dans le besoin, constitue, en plus d'un manquement moral, une offense au concept même de propriété. C'est là, à notre humble opinion, une contribution remarquable de Cyprien qui, tout en s'inspirant de la définition de la propriété privée de la législation romaine de son temps, lui confère une dimension religieuse⁷⁵.

3.2.3. Augustin : les jalons d'un exposé théologique systématique sur la richesse

Augustin reconnaît aussi l'existence et l'importance de la propriété ecclésiastique. Il fonde sa réflexion théologique sur quatre axiomes : les dons de la création et de la richesse qui sont faits par Dieu doivent profiter à tout être humain; le pauvre comme le riche partagent la même nature humaine, car ils sont tous égaux tant à la naissance qu'à la mort; l'aumône du riche au pauvre est une question de justice; l'avarice est la principale cause de pauvreté et d'inégalité entre les hommes. L'évêque

⁷⁴ *De opere*, 15.

⁷⁵ L'exigence morale d'aider les autres est reconnue déjà par les stoïciens (Cf. CICERO, *De Officio*, I, 7, 22 et II, 15, 52). Chez les anciens romains, en effet, celui qui n'aidait pas celui qui était dans le besoin passait à côté d'un devoir moral imposé par l'*humanitas*, la *benignitas*. Le droit de posséder n'imposait pourtant aucune obligation d'aider: il protégeait l'intérêt, l'*utilitas*; seule la *benignitas* imposait de secourir. SÉNÈQUE, *De ira*, II, 28, 2, dénonce le caractère d'incapacité de cette norme juridique à satisfaire les profondes exigences de la morale.

d'Hippone vérifie la pertinence de ces principes à travers le lien constructif qu'il établit entre la richesse, la propriété privée et l'aumône.

3.2.3.1. La richesse et l'appartenance ecclésiale

Dans son effort de compréhension de la relation entre la richesse et l'aumône, l'évêque d'Hippone ne se contente pas seulement de répéter la doctrine de ses pairs. Il développe une théologie de l'aumône centrée sur le Christ, en faisant de Mt 25, 31-46 le texte de référence de sa prédication⁷⁶. Son mérite consistera, justement, à porter cette clarification théologique concernant l'importance de l'aumône pour le pardon des péchés: elle est signe de foi, don et pardon. Par ailleurs, si l'aumône peut prévenir le péché, elle n'est pas apte à éviter le châtement (jugement) de Dieu : elle doit être accompagnée d'un changement réel de vie. Autrement dit, on ne peut faire aumône que de ce que l'on est ou de ce que l'on a. Quant à la compréhension des richesses, Augustin précisera que celles-ci ne sont pas mauvaises en soi, c'est le mauvais usage qu'on en fait⁷⁷. La systématisation en termes d'opposition Dieu ou Mammon, ou encore la nécessité de choisir entre deux absolus apparemment incompatibles, se transforme, chez Augustin, en relation d'interpénétration Dieu et argent, aumône et richesse.

Mais chose étonnante, l'évêque d'Hippone n'a pas laissé, à l'inverse de Tertullien ou de Cyprien, un traité dogmatique ni sur l'aumône ni sur la richesse. Sa réflexion est éparpillée dans ses nombreux sermons et quelques-unes de ses lettres; ce qui donne parfois l'impression d'une pensée inachevée, qui semble affirmer une chose et son contraire à la fois. Il conviendrait alors de combler cette lacune en écrivant,

⁷⁶ Augustin cite ce passage de Matthieu plus ou moins deux cent soixante-quinze fois.

⁷⁷ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 50, 7 (PL 38, col. 329): Sed non est haec auri culpa et argenti.

comme le suggère Adalbert Gauthier Hamman, un livre sur ces nombreux sermons du Docteur de la grâce sur l'aumône⁷⁸. Ce ne sera pas bien entendu l'objectif que nous poursuivrons dans cette modeste étude. Nous nous contenterons de relever plutôt de ce vaste champ quelques lignes maîtresses de la pensée d'Augustin sur l'aumône et la richesse, en cherchant notamment à répondre, si possible, aux questions ci-après : Qu'est-ce que l'aumône pour saint Augustin ? Qui doit faire l'aumône, quand, comment et dans quel but ? Quel rapport établit Augustin entre l'aumône et la richesse?

3.2.3.1.1. Les aumônes et richesses, sacrements de la foi

Il nous reviendra d'analyser dans cette section quelques notions sur lesquelles Saint Augustin insiste pour sa compréhension des aumônes comme œuvres de miséricorde, en relation avec le jeûne et la rémission des péchés.

Justement, dans l'entendement d'Augustin la compréhension de l'aumône est à chercher dans la définition que lui donnait Tertullien, à savoir qu'elle dérive du grec *eleemosyna*, qui signifie *miséricorde*⁷⁹. L'aumône se comprend donc essentiellement comme une *œuvre de miséricorde* dont Dieu est la source et la cause première⁸⁰, une œuvre dirigée vers une personne nécessiteuse. Il élargit cependant cette définition en y ajoutant une dimension théologique :

L'aumône ne consiste pas seulement à donner à manger à celui qui a faim, et à boire à celui qui a soif, des habits à celui qui est nu, l'hospitalité au voyageur, une retraite à celui qui est poursuivi, à visiter les malades et les prisonniers, à racheter les captifs, à porter ceux qui ne peuvent marcher, à conduire les aveugles, à consoler les affligés, à procurer des remèdes aux malades, à remettre dans leur route ceux qui sont égarés, à donner des conseils à tous ceux qui

⁷⁸ HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, p. 145.

⁷⁹ *Eleemosyna* quippe *græce*, *misericordia* est (cf. *Sermon* 207, I. PL 38, col. 1043).

⁸⁰ *Est enim eleemosyna opus misericordiae; verissime quae dictum est: "Miserere animae tuae placens Deo." (Eccli., xxx, 24.) Propter hoc nascimur, ut Deo placeamus, cui merito displicet quod nascendo contraximus (AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium, Sive de Fide, de Spe et charitate liber unus* LXXVI, 20; PL 40, col. 268).*

sont dans le doute; en un mot, à donner à chacun ce dont il a besoin, *mais encore à pardonner les offenses; car c'est là une grande et véritable aumône*⁸¹.

La compréhension augustinienne de l'aumône va donc au-delà des considérations simplement pratiques, sociales ou économiques que la plupart de Pères de l'Église de cinq premiers siècles lui ont souvent assignées. Il y a chez Augustin, comme on le voit, différentes sortes d'aumônes qui se pratiquaient à Hippone et, certainement aussi, dans d'autres Églises d'Afrique romaine. Évidemment, la plus importante de ces bonnes oeuvres que le Docteur africain recommande, sans négliger les autres, c'est la miséricorde⁸². Le chrétien est appelé à faire l'aumône aux pauvres et à être miséricordieux, compatissant. Car en agissant ainsi, il sert le Christ lui-même (Mt 25, 40)⁸³.

L'aumône peut dans ce cas être comprise comme un commerce avec Dieu où celui qui donne le pain terrestre (qui fait l'aumône) à quelqu'un d'autre, reçoit de Dieu le pain du ciel, la vie éternelle. Faire fréquemment l'aumône, c'est comme frapper instamment à la porte de Dieu, lui crier dans les oreilles. Augustin montre cela par une série d'antithèses:

Vous donnez ce qui périt dans le temps, vous recevez ce qui demeure éternellement [...]. Vous donnez ce qui apaise la faim des hommes, vous recevez ce qui vous rend le compagnon des

⁸¹ AUGUSTIN, *Enchiridion*, 72 et 73; CCL 46, p. 88 : Ac per hoc omnia quae utili misericordia fiunt ualet quod dominus ait : Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt nobis. Non solum ergo qui dat esurienti cibum, sitiendi potum, nudo uestimentum, peregrinanti hospitium, fugienti latibulum, aegro uel incluso uisitationem, captiuo redemptionem, debili subuectionem, caeco deductionem, tristi consolationem, non sano medelam, erranti uiam, deliberanti consilium, et quod cuique necessarium est indigenti, uerum etiam qui dat ueniam peccanti, eleemosynam dat [...]. Sed ea nihil est maius qua ex corde dimittimus quod in nos quisque peccauit [Trad. Française : PERONNE, *Œuvres de Saint Augustin*].

⁸² AUGUSTIN, *Enchiridion* 72 ; CCL 46, p. 88 : Multa itaque genera sunt eleemosynarum, quae cum facimus, adiuuamur ut dimittantur nostra peccata.

⁸³ AUGUSTIN, *Sermo* 38, VI, 8; CCL 41, p. 476: Ecce cui das, pascit et esurit propter te: donat et eget. Quando donat, vis accipere: quando eget, non vis dare. Eget Christus quando eget pauper; qui omnibus suis vitam aeternam paratus est dare, in unoquoque paupere temporaliter dignatus est accipere. [Voir la traduction française : PERONNE, *Œuvres de Saint Augustin*].

anges. Vous donnez à l'homme de quoi apaiser une faim qui doit se faire sentir encore, vous recevez ce qui vous affranchit pour toujours de la faim et de la soif⁸⁴.

Aussi l'évêque d'Hippone invite les riches chrétiens à donner ou à distribuer leurs richesses aux pauvres, le plus sûr moyen de les préserver des prédateurs, de « les faire passer dans le ciel »⁸⁵. C'est le devoir quotidien du chrétien, riche ou pauvre, stimulé par la charité, à accomplir en tout temps et en toute circonstance. Le carême, moment où la vie chrétienne devrait être vécue plus intensément, était le temps favorable pour Augustin de prêcher sur l'aumône. L'essentiel de cet enseignement consistait à considérer l'aumône comme don et pardon⁸⁶.

3.2.3.1.2. De l'aumône et du jeûne

Augustin apprécie aussi la valeur de l'aumône dans sa relation au jeûne, qui va jusqu'au dépouillement des saints. Et, il ne faut pas en douter, ce dépouillement, ce sacrifice volontairement consenti pour le prochain, paie. Autrement dit, il devient un prêt à usure fait à Dieu, qui rapporte gros au créancier, sans en avoir le cœur gros⁸⁷. En s'appuyant sur Mt 6, 20 et 21, Augustin conclut que l'aumône fait découvrir le vrai trésor placé au ciel⁸⁸.

Cette relation de l'aumône avec le jeûne fait d'elle un devoir sacré dont ne peut se dérober tout chrétien soucieux de son propre salut et de celui de son prochain. Dans son commentaire de Mt 25, 31-46, Augustin ne va pas outre mesure : le

⁸⁴ AUGUSTIN, *Sermo* 389, 2; PL 39, col. 1705 : [Trad. Française: OSA, Tome].

⁸⁵ AUGUSTIN, *Sermo* 389, 3; PL 39, col. 1704 : *Quidquid amas, in terra habes. Ibi habes quod amas, ubi perdas et pereas. Consilium do, migra in coelum.*

⁸⁶ Voir AUGUSTIN, *Sermones* 205; 206; 388-391 ; PL 38, col.. 207-211 et 39, col. 1700-1706).

⁸⁷ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 390, 1; PL 39, col. 1705 : *Dat ergo illud tibi Dominus tuus : nec te vult corrumpi, nec tua. Pone hic, si non vis perdere.*

⁸⁸ *Ibidem* : *Vis scire quid agatur ? Ego scio quod nemo melius de fabrica ista consilium dare potest, nisi qui fecit eam. Tu dicis, Ubi reponam ? Respondet, In coelo : sic enim ait, Thesaurizate vobis thesauros in coelo, ubi fur non effodit, neque tinea corrumpit : ubi enim thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum (Matth. VI, 20 et 21). Accipe consilium, obata tibi tanti horrei optione, unde tibi non tabula suspensa est ut perpetuo possidere.*

jugement du Seigneur se basera sur l'aumône ou les œuvres de miséricorde que l'homme aura accomplies pendant son existence terrestre. Ce devoir accompli avec humilité et accompagné d'une volonté réelle de changement complet de vie, efface les péchés antérieurs, même les plus graves. Augustin apporte ici une nuance importante dans sa réflexion, à savoir que c'est la qualité de vie chrétienne qui importe; l'aumône en est le corollaire. Dès lors, il met dos à dos les donateurs d'aumônes qui croient que ces dernières constituent leur police d'assurance au salut, en dépit de leur vie moins édifiante, et ceux qui pensent que sont condamnés d'avance les fidèles qui refusent de faire l'aumône quand il le faudrait⁸⁹. Son commentaire de Mt 25, 31-46 dans *De civitate Dei* est des plus édifiants:

Mais si nous voulions voir en ce passage le feu dont parlera le Seigneur à ceux qui seront à sa gauche : Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, de manière à croire que parmi eux se trouvent aussi ceux qui ont bâti sur le fondement avec du bois, du foin, de la paille et que le Seigneur les libérera de ce feu après un temps calculé suivant les mérites de chacun, en considération de ce bon fondement, qui penserions-nous mettre à droite et auxquels il dira : Venez les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé, sinon ceux qui auront bâti sur le fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ? Mais dans ce feu..., les uns et les autres doivent y être jetés, je veux dire ceux de droite et ceux de gauche⁹⁰.

Cela dit, l'aumône est un moyen pour approcher le Christ et non celui pour éviter le châtement de Dieu ou apaiser la colère de Dieu : « Qui donc aime le Christ dans le chrétien lui accorde une aumône dans l'état d'esprit par lequel il accède au Christ, et non dans celui par lequel il veut s'éloigner impuni du Christ »⁹¹.

⁸⁹ Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XXI, 22 et 27 ; CCL 48, p. 786-787 et 800 (Voir traduction française de G. GOMBES, *Œuvres de Saint Augustin. La cité de Dieu* ; BA 37, p. 461 ; 463 et 501 ; 503 et Lucien JERPHAGNON et al., *La cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000, p. 997 et 1013).

⁹⁰ AUGUSTIN, *De civitate*, XXI, 26 ; BA 37, p. 494-497 : Si autem ignem illum loco isto voluerimus accipere, de quo Dominus dicet sinistris : Discedit a me, maledicti, in ignem aeternum ; ut in eis etiam isti esse credantur, qui aedificant super fundamentum ligna, fenum, stipulam, eosque ex illo igne post tempus pro malis meritis impertitum liberet boni meritum fundamenti : quid arbitramur dextros quibus dicetur : Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum, nisi eos, qui aedificaverunt super fundamentum aurum, argentum, lapides pretiosos ? Sed in illum ignem, de quo dictum est : sic tamen quasi per ignem, si hoc modo est intellegendus, utriusque mittendi sunt, et dextri scilicet et sinistri.

⁹¹ *Ibidem*.

Ne serait-ce pas là une relecture de son expérience de vie, disons, de sa conversion ou encore du salut auquel tout le monde est convié? De fait, pour Augustin la misère humaine causée par le péché n'est corrigée que par la miséricorde de Dieu avec laquelle on doit collaborer⁹² par la reconnaissance des besoins de chaque être humain et la pratique de l'aumône dans l'amour.

3.2.3.1.3. L'aumône et le pardon des péchés

Nous avons dit au début de cette étude que l'invitation de prendre soin des pauvres par les aumônes était le thème le plus prisé de la prédication des pasteurs de cinq premiers siècles de l'Église. Il nous semble que le pardon des péchés en était l'un des facteurs stimulants. Outre le baptême, qui était le moyen de droit, on proposait aux fidèles chrétiens une gamme de moyens pour le pardon des péchés. Pour Clément de Rome, par exemple, c'était la prière, le jeûne et l'aumône⁹³. Origène énumère sept moyens pour la rémission des péchés: le baptême, le martyre, l'aumône, le pardon mutuel, la conversion de vie, la charité et la pénitence⁹⁴. Cyprien de Carthage, lui, inclut l'aumône avec le baptême et la pénitence comme sources du pardon des péchés⁹⁵.

Il est intéressant de remarquer la place privilégiée réservée à l'aumône parmi tous ces moyens: elle est la seconde "planche de salut", mise parfois en parallèle avec le baptême. Chez certains auteurs, en l'occurrence Jérôme et Cyprien, l'aumône efface

⁹² Cf. AUGUSTIN, *Enchiridion*, XXXII, 121 ; CCL 46, p. 113 ou *De civitate* X. 6.

⁹³ Cf. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 2, 16 (Intr., texte, trad. par Anne JAUBERT, Sources Chrétiennes 167, Paris, Cerf, 1971).

⁹⁴ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*. 2,4 ; SC 286, p. 109-110.

⁹⁵ CYPRIEN, *De Opere et eleemosynis*, 5.

tous les péchés commis après le baptême⁹⁶. On dirait que le pouvoir du baptême est exprimé à travers l'aumône.

Augustin entre dans ce débat avec cette nuance théologique qu'à chaque péché correspond son moyen de pardon et que l'élément important ce n'est pas la structure légale mais le résultat de la repentance⁹⁷. L'aumône, comme le baptême, est un moyen pour la rémission des péchés. Mais les péchés qu'il appelle "crimes" ne peuvent être remis par l'aumône, même si celle-ci est proportionnelle à la faute et faite avec l'intention appropriée. Trois sortes de péchés demandent donc la pénitence formelle - *paenitentia humiliore* - à savoir l'impureté, l'idolâtrie et l'homicide⁹⁸.

Qu'à cela ne tienne, l'aumône reste le moyen privilégié pour vivre ses engagements de baptême: expression visible de l'amour de Dieu et signe d'appartenance à l'Église, moyen de pardon mutuel pour les chrétiens⁹⁹. En outre, elle donne une grande puissance à la prière. Le *Pater noster* trouve alors chez Augustin toute sa signification: prière quotidienne, elle est une purification et un remède quotidiens de l'âme¹⁰⁰. Aussi devrait-elle être priée avec une conscience claire¹⁰¹ de pardonner du fond de cœur¹⁰². Augustin en tire alors la conséquence: un fidèle qui ne veut pas demander pardon ne devrait pas non plus porter le nom de chrétien ou appartenir à un monastère¹⁰³.

⁹⁶ CYPRIEN, *De Opere et eleemosynis*, 2: Loquitur in scripturis Spiritus sanctus et dicit: Eleemosynis et fide purgantur. Non utique illa delicta quae fuerant ante contracta: nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur [...]. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largiatur.

⁹⁷ Voir AUGUSTIN, *Sermon* 388, 1; PL 39, col. 1700 : Quia omnia crimina eleemosynis redimuntur.

⁹⁸ Voir *La Cité de Dieu*, XXI, 27.

⁹⁹ AUGUSTIN, *Sermon* 210, 12 ; PL 38, col. 1053 et 211, 1-2; PL 38, col. 1054.

¹⁰⁰ AUGUSTIN, *Sermon* 261, 10 ; PL 38, col. 1207.

¹⁰¹ Cf. AUGUSTIN, *Sermon* 208, 2 ; PL 38, col. 1043.

¹⁰² Cf. AUGUSTIN, *Sermon* 206, 2 ; PL 38, col. 1041; 211, 3-6 ; PL 38, col. 1054-1058.

¹⁰³ Cf. AUGUSTIN, *Sermon* 210, 10 ; PL 38, col. 1052.

S'il faut conclure cette première section, il convient de dire que pour l'évêque d'Hippone l'aumône est avant tout un élan de cœur, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement don et pardon exprimés par un geste matériel. Et, la plus grande aumône que Dieu ait faite à l'humanité, c'est l'Incarnation de son Verbe Éternel. Cette compréhension théologique de l'aumône sera aussi le fil conducteur de la pensée d'Augustin sur les richesses de l'Église et la propriété individuelle.

3.2.3.2. La propriété privée et l'universalité biblique des biens de la création

Faisons remarquer d'entrée de jeu que, comme pour l'aumône, Augustin n'a pas écrit *ex professo* sur les richesses dans l'Église, encore moins sur la propriété individuelle. Ses points de vue sur ces questions sont expliqués occasionnellement dans ses *sermons et lettres* ou certains autres *écrits*, comme réponses aux questions qui lui sont posées ou réfutations des opinions de ses détracteurs, en l'occurrence les manichéens et les donatistes. Il ne faut pas oublier le contexte juridique et littéraire de l'Empire, attelé à une systématisation théorique du droit de propriété, avec lequel Augustin est entré en contact.

Pour l'essentiel, tout semble indiquer que le grand pasteur d'Hippone et théologien africain reconnaît l'existence du droit naturel et divin tant pour la propriété collective que pour la propriété individuelle. Ce sont des formes de possession voulues par Dieu au moment même de la création de l'homme et de l'humanité. Toutefois, Augustin encourage, dans une certaine mesure, la propriété publique par rapport à la propriété privée. La première peut créer une cohésion sociale et une justice équitable; alors que la seconde pourrait engendrer des inégalités et injustices sociales, élever le mur de domination des pauvres par les riches, réveiller les démons de l'orgueil et de l'avarice ou encore cultiver et développer l'amour-propre. En effet, si à cause de

l'*avaritia* - racine de tous les maux¹⁰⁴ -, les riches propriétaires pourraient refuser de partager ou de mettre en commun leurs biens, ou détourner les biens communs; par l'amour préférentiel de leurs biens ou par leur amour-propre les propriétaires individuels pourraient courir les risques de recentrement sur soi, de préférer la partie au tout et, plus grave encore, de commettre une sorte de « fornication spirituelle » laquelle peut facilement conduire au rejet total de son Créateur ou à l'instrumentalisation pure et simple de celui-ci¹⁰⁵. La propriété privée n'est pourtant pas bannie. En commentant le sermon sur la montagne, par exemple, Augustin explique que par la béatitude de pauvreté, « le Seigneur ne désapprouve pas celui qui se procure le nécessaire pour lui et pour les siens avec de l'argent selon l'habitude des hommes, mais celui qui sert Dieu à cause de cela, regardant dans ses œuvres, non pas le royaume des cieux, mais l'acquisition des biens temporels »¹⁰⁶. D'après Augustin donc, la propriété privée demeure une nécessité aussi longtemps que le possédant peut s'en servir pour faire le bien.

3.2.3.3. Le Christ, fondateur de la propriété ecclésiastique

¹⁰⁴ L'insistance d'Augustin sur « *radix omnium malorum est avaritia* » – l'expression revient plus de deux fois dans son *De genesi ad litteram* XI, 15 - qu'il associe à l'orgueil et à l'argent, ne doit pas passer inaperçue. Selon lui, ces trois vices sont étroitement liés et produisent les mêmes effets, entre autres le détournement des biens communs, l'amour-propre, l'instrumentalisation et le rejet de Dieu, la jouissance de biens terrestres. En reliant ceci à ce qui est dit dans son *De Doctrina Christiana*, I, 4.4 ; BA 11/2, p.81, on comprend que pour Augustin l'avarice donne seulement à jouir. Or les chrétiens ne devraient pas jouir – *frui* -, mais faire simplement usage – *uti* - de ces biens « afin de contempler les biens invisibles de Dieu, que les choses créées nous font comprendre, c'est-à-dire afin de saisir, à partir des réalités physiques et temporelles, les réalités éternelles et spirituelles ». On pourra se référer aussi à l'article « *Fruitio Dei* », du *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 5, col. 1547-1552.

¹⁰⁵ Cf., AUGUSTIN, *De genesi ad litteram* XI, 15 ; CSEL 28/1, p. 347-348. Voir aussi *Sermo* 85, 6. *De Civitate Dei*, 12, 8.

¹⁰⁶ AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, II, 17, 57; CCL 35, p. 150 : Nam et ipse dominus, cui ministrabant angeli, tamen propter exemplum, ne quis postea scandalum pateretur, cum aliquem seruorum eius animaduertisset ista necessaria procurare, loculos habere dignatus est cum pecunia, unde usibus necessariis quidquid opus fuisset praeberetur. [La traduction française est de BA 74A, note 27, p. 162].

L'évêque d'Hippone, par son expérience de pasteur, soutient que pour mieux accomplir sa mission de proclamer l'Évangile ou subvenir aux besoins de ses clercs et secourir les nécessiteux, l'Église devrait suivre l'exemple de son divin Maître et Époux qui disposait d'une « bourse » pour les besoins des disciples et des pauvres. Cette bourse constitue pour Augustin le témoignage éloquent de la « première institution de la propriété ecclésiastique » par le Seigneur lui-même. Et, il interprète ainsi Jn 13, 28-29 :

Le Seigneur avait donc une bourse, il y conservait ce qui était offert par les fidèles et il le dépensait pour les nécessités des siens et pour les autres qui étaient dans le besoin. *C'est alors qu'a été instituée la première forme du trésor ecclésiastique*, ce qui doit nous faire comprendre que, si le Seigneur a ordonné de ne pas penser au lendemain, il ne l'a pas ordonné pour que les saints ne gardent aucun argent, mais qu'on ne serve pas Dieu par l'amour de l'argent et qu'on n'abandonne pas la justice par peur d'en manquer ¹⁰⁷.

Dans le même ordre d'idée, Augustin invite à suivre l'exemple de Jésus qui, en dépit de services des anges, avait une bourse, signifiant par là que son Église devrait en avoir aussi une : « Accueillez l'exemple du Seigneur quand il vivait sur la terre. Pourquoi a-t-il eu une bourse, lui que les anges ont servi, sinon parce que son Église devait avoir une bourse »¹⁰⁸.

Par ailleurs, aux prétentions des Manichéens d'interdire aux baptisés la possession des richesses et de la concéder aux catéchumènes, Augustin rétorque que la

¹⁰⁷ AUGUSTIN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 62, 5; CCL 36, p. 485 : Habebat ergo et Dominus locutus, et a fidelibus oblata conservans, et suorum necessitatibus et aliis indigentibus tribuebat. *Tunc primum Ecclesiasticae pecuniae forma est instituta*, ubi intelligeremus quod praecepit non cogitandum esse de crastino, non ad hoc fuisse praeceptum, ut nihil pecuniae servetur a sanctis; sed ne Deo pro ista seruiatur, et propter inopiae timorem justitia deseratur ou BA 74A, p. 162 et 163 [Voir aussi PÉRONNE, *Œuvres complètes de Saint Augustin*, qui traduit « primum ecclesiasticae pecuniae forma » par « première propriété ecclésiastique ». C'est nous qui soulignons].

¹⁰⁸ AUGUSTIN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 50, 11; CCL 36, p. 437-438: Exemplum Domini accipite conuersantis in terra. Quare habuit loculos cui angeli ministrauerunt nisi quia ecclesia ipsius suos habitura erat ? Quare furem admisit nisi ut eius ecclesia fures patienter toleret ? Sed ille qui consueuerat de loculis pecuniam tollere non dubitauit accepta pecuni ipsum Dominum uendere. [Traduction française par BA 73B, p. 279].

grâce baptismale ou la perfection chrétienne ne s'oppose pas à l'argent; c'est la disposition intérieure des uns et des autres vis-à-vis de l'argent qui est déterminante:

Ne dites pas qu'il est permis aux catéchumènes d'user de leurs femmes, mais qu'aux fidèles cela n'est pas permis; qu'il est permis aux catéchumènes de posséder de l'argent, et qu'il n'est pas permis aux fidèles d'en avoir. Car nombreux sont ceux qui usent de ces choses comme n'en usant pas. C'est dans les eaux saintes du baptême que renaît l'homme nouveau [...] L'Apôtre dit que l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour pour devenir parfait, et vous voulez qu'il commence par la perfection [...] Vous ne devriez pas prononcer avec tant d'audace, serait-il constant que vos pratiques vous rendissent parfaits [...] Quelle impudence de votre part, d'un côté d'exiger la perfection chez les moins valides des catholiques pour détourner d'eux les ignorants, d'un autre côté de n'avoir rien à présenter chez vous en fait de perfection à ceux-là mêmes que vous avez détournés¹⁰⁹.

Les réflexions précédentes montrent sans détour que pour Augustin, le fondement ou la légitimité de la propriété ecclésiastique se trouve dans l'enseignement et la vie même du Christ. S'il en est ainsi, comment alors comprendre l'exigence de pauvreté évangélique – qui consiste à mettre son espérance dans le Seigneur et non dans l'incertitude des richesses – que le fondateur de la vie religieuse en Afrique demande à ses moines¹¹⁰. Augustin précisera que le renoncement à la propriété individuelle, pour les moines, peut se comprendre dans la mesure où ils en font don à leur communauté d'origine ou à celle qui les accueille. On voit déjà là chez Augustin la reconnaissance du droit de propriété à l'Église et aux fidèles qu'il va défendre contre l'amour exagéré de la perfection qu'enseignaient les Manichéens et l'utilisation abusive, hors contexte, des Écritures qu'ils faisaient. « Pourquoi, se demande-t-il, par

¹⁰⁹ AUGUSTIN, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, Liber 1, 35.80; CSEL 90; p. 86 : *Nolite iam dicere, catechumenis licere uti coniungibus, fidelibus autem non licere, catechumenis licere habere pecuniam, fidelibus autem non licere. Nam et multi sunt qui utuntur tanquam non utentes. Et illo sacrosancto lauacro inchoatur innouatio noui hominis, ut proficiendo perficiatur, in aliis citius, in aliis tardius: a multis tamen proceditur in nouam uitam, si quisquam non inimice, sed diligenter intendat. Ipso quippe, sic ait apostolus : *Esti exterior homo noster corrumpitur, sed interior renouatur de die in diem* (II Cor. IV, 16). Apostolus de die in diem interiorem hominem renouari dicit ut perficiatur, et uos a perfectione uultis incipiat. Quod utinam uelit: sed quaeritis potius, non unde erigatis inualidos, sed unde fallatis in [...]. Quae tanta impudentia est, perfectionem in catholicis imbecillioribus quaerere, ut in de imperitos auertas [Voir la traduction française de BA 1, p.253 et 255].*

¹¹⁰ Cf. AUGUSTIN, *Sermons* 355 et 356 ; PL 39, col. 1568-1580.

une prétention injustifiée, défendez-vous aux fidèles de posséder des terres, et des maisons, et de l'argent ? Paul le leur permet. Car, il n'y a pas moyen de le nier, son Épître s'adresse à des fidèles »¹¹¹.

Mais, ce n'est pas tout. Pour montrer son désaccord avec ses adversaires manichéens qu'il qualifie de « *miseri* » par suite du mauvais usage des Écritures qu'ils font afin de justifier leur mépris des richesses matérielles¹¹², Augustin s'évertuera à leur répondre qu'ils font ainsi injure à Dieu qui les a créées bonnes et déclare par la bouche du prophète Aggée : « l'or est à moi, l'argent est à moi » (Ag 2, 9). En d'autres mots, l'or, l'argent, tous les biens de la terre ne sont pas mauvais de nature¹¹³; c'est le mauvais usage de l'homme - l'intendant désigné de Dieu - qui peut les rendre tels, alors que le bon usage les garde dans leur innocence originelle¹¹⁴, ou pourrait-on dire, les comptabilise comme capital terrestre en préparation du « trésor spirituel dans le ciel ». Le fondement théologique des biens matériels étant ainsi circonscrit par l'évêque d'Hippone, il lui reste à chercher à comprendre à quoi ils servent.

3.2.3.4. L'imitation de la *clementia Dei* dans les rapports pauvres et riches

La possession des richesses pour le simple prestige social n'est jamais la préoccupation du Docteur de la grâce; la richesse n'a de sens que centrée sur Dieu. Autrement dit, l'amour des richesses ne doit pas être préféré à l'amour de Dieu. Le partage avec les pauvres, les nécessiteux et l'Église en est la preuve éloquente qu'

¹¹¹ Quid calumniamini, quod fidelis jam baptisate renovati [...] et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant ? Permittit hoc Paulus. Nam, quod negari non potest, fidelibus scripsit [...]

¹¹² Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 50, 1-6; CCL.41, p. 625-628.

¹¹³ Cf. AUGUSTIN, *Sermon* 50, 7; CCL. 41, p. 628 : Sed non est haec auri culpa et argenti. Fac enim misericordem aliquem inuennisse thesaurum [...] Videtis iam, ut arbitror, fratres, quam magno errore magnaue dementia in res ipsa quibus homines male utuntur, crimen male utentium. transferatur.. Voir aussi Id., *De civitate Dei*, I, X.2.

¹¹⁴ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 50, 7-13; CCL. 41, p. 628-633.

Augustin impose à ses moines sous forme de renoncement. Nous en avons de bons exemples dans les Sermons 355 et 356. C'est le cas des premiers compagnons d'Augustin du monastère qu'il fonda dans le *domus episcopi* : les prêtres Januarius et Leporius, le sous-diacre Patricius, neveu d'Augustin, les diacres Faustinus, Severus, Eraclius qui, comme Augustin et sur son conseil, avaient vendu tous leurs biens et en avaient distribué les revenus aux pauvres ou encore avaient donné à l'Église d'Hippone maisons, terres, patrimoines, propriétés, etc.

Ce que le clerc du monastère de la *maison de l'évêque* faisait pour cette dernière ou pour son église devrait, *mutatis mutandis*, inspirer tout autre chrétien, les riches, par ricochet.

Tout chrétien qui veut être le disciple du Christ doit donc renoncer à ses richesses, s'il en a; ou n'y étant nullement attaché, les distribuer aux pauvres et se débarrasser ainsi d'un fardeau inutile; ou bien leur préférant le Christ, mettre en lui seul son espérance, et user de ses biens, uniquement pour les œuvres d'aumônes et de charité, afin de s'amasser des trésors dans le ciel. Il doit être prêt à les quitter, s'il ne peut les conserver sans abandonner le Christ, comme il se séparerait pour le même motif, de ses parents, de ses enfants, de ses frères et de son épouse¹¹⁵.

Le pasteur d'Hippone veut voir appliqué ce précepte évangélique tant à ses moines, ses prêtres qu'à tous ses fidèles laïcs : le chemin de la perfection dont parle le Seigneur doit être suivi par tous. Toutefois, le Docteur africain n'entend par là ni jeter la disgrâce sur ceux qui ne suivent pas ses conseils, ni empêcher les riches « de s'amasser des trésors pour l'avenir par des œuvres de miséricorde ». Car, rassure-t-il Hilaire, « Parler ainsi, ce ne serait pas être des prédicateurs, mais les ennemis de

¹¹⁵ AUGUSTIN, *Epist.* 157, 34 ; C.S.E.L. 44, p. 480-481 : Cum enim omnis, qui renuntiat huic saeculo, sine dubio renuntiet omnibus, quae sunt eius, ut Christi possit esse discipulus -, ipse enim, cum de sumptibus ad turris aedificium necessariis et de bello aduersus regem alterum praeparando similitudines praemisisset, adiunxit sic : *Qui non renuntiat omnibus, quae sunt eius, non potest meus discipulus esse* -; profecto renuntiat etiam diuitiis suis, si quas habet, aut sic, ut eas omnino non diligens totas distribuat indigenibus et superfluis exoneretur sarcinis, aut sic, ut plus diligens Christum spem ab eis transferat in ipsum atque ita utatur illis, ut facile tribuens et communicans thesaurizet in caelo paratusque sit, quem ad modum parentes et filios et fratres et uxorem, hoc modo et istas relinquere, si talis condicio proposita fuerit, ut nisi dimisso Christo eas habere non possit [Voir, OSA, Tome 5, col. 407].

l'Écriture »¹¹⁶. Les richesses sont donc nécessaires pour la mission de l'Église, la stabilité familiale et la sécurité sociale. En effet, elles servent à secourir les indigents, à racheter les captifs, à offrir de l'hospitalité aux voyageurs et à construire des églises¹¹⁷. En d'autres termes, les richesses demeurent les catalyseurs et facilitateurs dans les rapports humains. C'est pourquoi, pour l'évêque d'Hippone, les manichéens et leurs adeptes se trompaient gravement en prenant au pied de la lettre le conseil de Saint Paul à Timothée : « Ordonnez aux riches de ce monde de ne pas être orgueilleux, et de ne pas mettre leur espoir dans l'incertitude des richesses » (1 Tm 6, 17) pour insinuer par là que l'Apôtre voulait que les riches vendent tout ce qu'ils possèdent, et en distribuent le prix aux pauvres.

Si telle est l'intention de l'Apôtre, il trompe donc ceux dans les maisons desquels il établit avec tant de soin les règles d'une discipline salutaire, en leur prescrivant ce qu'ils doivent être les uns envers les autres, les femmes envers leurs maris, les maris envers leurs femmes, les fils pour leurs parents, les parents pour leurs fils, les serviteurs envers leurs maîtres, les maîtres pour leurs serviteurs. Comment tout cela pourrait-il se faire, si on n'avait ni maison, ni fortune domestique¹¹⁸.

Il va donc sans dire qu'une telle appréciative positive des richesses change le regard sur ceux qui les possèdent et, naturellement, sur les rapports riches-pauvres, quand on sait que ces derniers sont longtemps restés l'une des préoccupations et le

¹¹⁶ AUGUSTIN, *Epist.* 157, 39; C.S.E.L. 44, p. 486 [Traduction française PÉRONNE, Tome V, col. 410].

¹¹⁷ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 50, 7; CCL 41, p. 628: Sed non est haec auri et argenti. Fac enim misericordia aliquem inuenisse thesaurum. Nonne operante misericordia praebetur hospitalitas peregrinis, aluntur famelici, nudi uestiuntur, inopes adiuuantur, captiui redimuntur, construuntur ecclesiae, reficiuntur lassi, pacantur litigiosi, reparantur naufragi, curantur aegroti, corporales opes dispertuntur in terra, spiritales reconduntur in caelo? Quis haec facit? Misericors et bonus. [Voir trad. française PÉRONNE, Tome 16, col. 333].

¹¹⁸ AUGUSTIN, *Epist.* 157, 30; C.S.E.L. 44, p. 478: Si autem apostolus ita dixit 'praecipite diuitibus huius mundi non superbe sapere neque sperare incerto diuitiarum', ut uendant omnia, quae possident, et ea pretia distribuendo indigentibus faciant, quod sequitur: Facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, et aliter eos in regnum caelorum intrare posse non credit, fallit ergo eos, quorum domos tam diligenter doctrinae sanitate componit admonens et praeciptions, quales se praebere debeant uxores uiris, uiri uxoribus, filli parentibus, parentes filiis, serui domini seruis; nam quo modo haec agi possunt sine domo et sine aliqua re familiari?. [Voir OSA, Tome 5, col. 405].

sujet le plus prisé des évêques africains de premières heures du christianisme. Et pour cause ! Les pauvres étaient tellement exploités par les riches qu'il fallût l'intervention des évêques¹¹⁹. Ces rapports étaient vécus dans une sorte de fossé abyssal¹²⁰ et, du temps d'Augustin, l'exploitation des pauvres semble avoir tellement atteint son paroxysme que l'évêque d'Hippone se faisait l'obligation de plaider pour la cause des pauvres¹²¹, en multipliant des gestes et des appels de charité aux riches en faveur des pauvres et vice versa. Selon le Maître d'Hippone, la distinction sociale entre pauvres et riches est simplement un « accident » de l'histoire dans lequel ni les uns ni les autres ne doivent s'installer. Autrement dit, à en croire Augustin, personne ne naît ni ne meurt pauvre ou riche, car par la nature humaine nous sommes tous égaux¹²².

C'est cette unicité ou égalité de nature que le Docteur africain rappelle aux riches et qui devient finalement pour lui une question de justice¹²³; aussi interdit-il à ces derniers de s'isoler et de consacrer à leur seul plaisir tous leurs biens. De fait, le riche doit constamment avoir à l'esprit que le véritable propriétaire, disons mieux, le Maître qui a réellement prise sur toutes choses, qui fait de toutes choses ce qu'il veut, et dont l'autorité ne peut être ni contredite, ni atténuée, c'est Dieu. De la sorte, le

¹¹⁹ Voir *Concilia Africae*, CCL 149, p. 202 : le canon 75 du concile de Carthage de 401 qui demandait à l'empereur d'instituer en Afrique « des défenseurs qui soient désignés avec intervention des évêques, contre la puissance des riches, à cause de la misère des pauvres dont la misère accablent l'Église ».

¹²⁰ Tarsicius J. van BAVEL qualifie, peut-être avec raison, ce fossé de « cancer of the ancient world », voir son article « Augustine's Option for the Poor. Preaching and Praxis », dans *Augustinian Heritage* 39 (1993), p. 5-20; [p. 5].

¹²¹ En effet, Augustin est préoccupé du fait que « les défenseurs manquent pour protéger de quelque manière (les humiliés) de la malhonnêteté des puissants qui les écrasent, et pour pouvoir faire respecter les lois portées en leur faveur contre ceux qui les méprisent » (AUGUSTIN, *Épist.* 22*, 2 ; Cf. *Lettres de Saint Augustin* découvertes par Divjak, BA 46 B, p. 349).

¹²² AUGUSTIN, *Sermo* 61, 8,9 ; PL 38, p. 412 : Quando nascuntur infantēs, recedant de medio parentes, servi, clientes; recedant de medio turbae obsequentes, et agnoscantur pueri divites fleutes. Pariant simul dives et pauper, pariant simul mulier dives et mulier pauper : non attendant quod pariunt discendant paululum, redeant et agnoscant. Ecce, dives, nihil attulisti in hunc mundum : sed nec auferre hinc aliquid potes. Quod dixi de natis, hoc dico de mortuis.

¹²³ La justice est, en effet, pour notre théologien, l'un des aspects de l'amour, tant il est vrai que l'amour peut aussi naître de biens matériels donnés à nos frères et sœurs. Voir AUGUSTIN, *Sermo* 206, 2 ; PL 38, p. 1041-1042 ; *Enarr.* In Ps 147, 12 ; CCSL 40, col. 2147-2148.

riche, en obéissant au devoir de l'aumône, distribue un bien dont Dieu seul est le véritable Maître. Il ne pose donc pas un acte de pure générosité, mais d'obéissance. Les riches sont constamment invités à imiter Dieu qui, disposant de toutes les richesses selon la parole du prophète Aggée : « Dieu a dit ' l'or m'appartient, l'argent m'appartient » (Ag 2, 9), les partage avec les pauvres.

Pourquoi ces malheureux ne comprennent-ils pas le but que se propose le Seigneur, lorsqu'il dit par la bouche du prophète Aggée : "L'or est à moi, l'argent est à moi" ? Dieu veut ici que celui qui refuse de partager avec les pauvres ce qu'il possède, alors même qu'on lui rappelle le précepte de l'aumône, comprenne que Dieu lui commande de donner, non de son propre bien, mais du bien qui appartient au Seigneur lui-même. Il veut aussi que celui qui assiste le pauvre, ne s'imagine point donner ce qui est à lui [...] "L'or est à moi, dit le Seigneur, l'argent est moi", il n'est point à vous, ô riches de la terre. Pourquoi donc hésitez-vous à donner au pauvre de ce qui m'appartient ? ou pourquoi vous enorgueillissez lorsque vous donnez de ce qui est à moi ?¹²⁴.

Riches et pauvres sont aussi membres de l'Église, soumis aux mêmes exigences évangéliques de charité, d'aumône, de miséricorde, d'humilité et de prière. Augustin est plus que convaincu que ce qui compte pour la vie chrétienne, ce ne sont pas les conditions sociales – la richesse ou la pauvreté – mais le cœur, les dispositions intérieures. Un exemple à inscrire dans la mémoire du peuple de Dieu et de l'Église est celui des patriarches Abraham, Isaac et Jacob qui possédaient – avant de passer dans le royaume céleste – de grandes richesses. Son interprétation de la parabole du riche et de Lazare (Lc 18, 22) illustre encore mieux l'équilibre de jugement qu'il convient de maintenir entre les chrétiens riches et pauvres dans l'Église. Le riche, à en croire le Maître d'Hippone, n'est pas condamné à cause de ses richesses, mais à cause

¹²⁴ AUGUSTIN, *Sermo* 50, 2 ; C.C.S.L. 41, p. 625 : Cur non autem miseri intelligunt, quod apud Aggeum loquens dominus, propterea, dixit : *Meum est aurum, et meum est argentum*, ut et ille qui non uult cum indigentibus misericordiae, intellegat deum non de re illius cui iubet, sed de arbitretur de suo facere, ne forte non tam confirmetur misericordiae nomine, quam infletur superbiae uanitate ? *Meum est*, inquit, *aurum, et meum est argentum*, non uestrum, o diuites terrae. Quid ergo dubitatis pauperi dare de meo, aut quid extollimini cum datis de meo ? [Voir traduction française OSA, Tome 16, col. 330-331].

de son orgueil et de son manque de pitié envers le pauvre couvert d'ulcères; le pauvre n'est pas accueilli au ciel à cause de sa misère, mais pour sa justice¹²⁵.

Par ailleurs, les riches comme les pauvres ont des devoirs fraternels les uns vis-à-vis des autres : ceux-là volent toujours au secours de ceux-ci par leur assistance matérielle et les aumônes, ces derniers prient sans cesse pour les premiers¹²⁶. Cela pour se prévenir, les uns et les autres, du danger des richesses, notamment l'avarice ou la cupidité, l'orgueil¹²⁷. Il n'y a pas mieux à faire puisque riches et pauvres sont voulus tels par Dieu et partagent la même nature humaine¹²⁸.

On est là loin de croire qu'Augustin fait l'apologie du riche ou le panégyrique du pauvre. Il ne flatte ni le pauvre, ni le riche; il ne tolère, ni chez l'un ni chez l'autre, l'amour absolu des richesses. Il n'humilie pas non plus le pauvre et ne considère pas le riche comme le personnage qui daigne protéger et secourir. La pauvreté matérielle n'est pas un mérite, encore moins un privilège ou une vertu dont le pauvre pourrait s'enorgueillir. À ceux qui pensaient, par exemple, à favoriser le pauvre au détriment du riche devant le tribunal, Augustin, le grand défenseur de la cause des pauvres¹²⁹,

¹²⁵ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 14, 1-8; C.C.S.L. 41, p. 185-190.

¹²⁶ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 41, 1-7; C.C.S.L. 41, p. 495-502.

¹²⁷ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 85, 6; PL 38, col. 521: Admonui divites: audite pauperes. Vos erogate: vos rapere nolite. Vos tribuite facultates: vos frenate cupiditates [...] An attulisti huc aliquid? Sed nec vos, divites, aliquid attulisti. Totum huc invenistis, cum pauperibus nudi nati estis. Voir aussi Id., *Sermo* 36, 2; C.C.S.L. 41, p. 454-435; 103, 4; PL 38, col. 614.

¹²⁸ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 85, 7; PL 38, col. 523: Omnes in Verbo Dei concordate. Et divitem et pauperem Deus fecit. Scriptura loquitur: Dives et pauper occurrerunt sibi; fecit autem ambos Dominus (Prov. XXII, 2). Dives et pauper occurrerunt sibi. In qua via, nisi in ista vita? Natus est dives, natus est pauper. Occurreristis vobis pariter ambulantes viam. Tu noli premere; tu noli fraudare. Iste eget, ille habet. Fecit autem ambos Dominus. Per eum qui habet, juvat egentem: per cum non habet, probat habentem.

¹²⁹ La sensibilité d'Augustin à la condition sociale des pauvres d'Hippone a été l'objet de plusieurs recherches, en l'occurrence les communications des Professeurs Claude LEPELLEY, «La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone », dans *Augustinus Afer – Actes du colloque international Alger-Annaba*, 1-7 avril 2001, p. 95-107 et. van BAVEL, « Augustine's option for the poor. Preaching and Praxis », dans *loc. cit.*, p. 5-20.

prône l'équité dans la justice, en faisant observer que la miséricorde ne doit en aucune manière aller à l'encontre de la justice¹³⁰.

L'intention d'Augustin est finalement d'amener le chrétien riche et le chrétien pauvre à modeler leur vie sur le Christ : pieux, humble, totalement tourné vers le Père céleste. Jésus-Christ, dit Augustin, c'est le véritable pauvre qui, pour nous, s'est fait pauvre, lui qui, en réalité, était riche. Lui le Verbe Éternel par qui tout a été fait, s'est incarné dans le sein de la Vierge, est né dans une étable; il a grandi, cachant sa majesté; il a subi les opprobres et tourments de la passion; il est mort sur la croix¹³¹. L'humilité du Christ vécue dans sa nature divine et humaine demeure ainsi pour Augustin le leitmotiv de la vie chrétienne autant dans la peau du riche que dans celle de l'indigent. En voie de conséquence que le pauvre ne se glorifie pas de sa pauvreté, car elle peut le conduire à l'impiété et le riche, de ses richesses, parce qu'en réalité il n'en est pas le propriétaire, mais un simple « mendiant à la porte de Dieu »¹³².

3.2.3.5. Regards critiques et perspectives sur la systématisation augustinienne de la doctrine des richesses

L'arrière-fond de ces discours du Docteur africain est sans doute le contexte particulier de recherche de la définition du concept de la propriété privée face à la propriété collective, laquelle semble bien comprise comme droit naturel indéniable

¹³⁰ AUGUSTIN, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, II, 88 ; CCL 33, p. 113 : Sed cum additum est, nulla quaestio est hoc esse praeceptum, ne forte, cum iudicamus, iudeamus iustitiam esse pro diuite contra pauperem, et nobis recte facere iudeamus si contra iustitiam pauperi faueamus causa misericordia. Bona est ergo misericordia, sed non debet esse contra iustitiam.

¹³¹ Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 14, 9 ; C.C.L.41, p.191.

¹³² Cf. AUGUSTIN, *Sermo* 123, 5 ; PL 38, col. 686: Quantumvis habeas quicumque dives es, Dei mendicus es.

autant par la législation ou littérature romaine que par les Écritures saintes et la tradition patristique. Ces trois traditions émettent, en effet, sur la même longueur d'onde quant au principe de « primauté de la propriété publique » sur la propriété individuelle. Augustin s'y réfère constamment tout en ajoutant le support de son expérience personnelle d'homme et de chrétien.

Les philosophes et hommes de lettres de l'antiquité romaine, Cicéron et Sénèque pour ne citer qu'eux, ont sans doute exercé aussi une influence sur la pensée du théologien africain. Et pour cause ! Ils rêvent d'un « âge d'or » de l'humanité où les premiers êtres humains sont libres de corruption, guidés par leur nature et soumis à l'autorité d'un leader qui devrait être non seulement plus puissant, mais aussi plus sage et bon que ses sujets. Dans une telle société, il serait établi que le roi devrait protéger le plus faible contre le plus fort, subvenir aux besoins de tous ses sujets. Pour eux, l'autorité n'est pas un exercice de démonstration de puissance, mais un service, exempt des démons de la tyrannie, de l'inégalité, de l'ambition, de l'orgueil et de la pauvreté. En définitive, la doctrine sociale voulue par Cicéron et Sénèque écarte tout droit de propriété privée et prône le retour à l'état d'innocence originelle de l'homme¹³³.

La littérature chrétienne ou patristique affirme le droit de propriété collective justifiée par la bonté de Dieu lors de la création. Ambroise de Milan est sans aucun doute la figure patristique qui marquera la pensée d'Augustin sur ce problème de propriété collective. Dans l'entendement de l'évêque de Milan, en effet, Dieu a donné le monde et tout ce qu'il contient pour l'usage commun et la jouissance de tous les hommes; il est donc un acte de stricte justice que les riches doivent venir en aide aux

¹³³ Cf. CICÉRON, *De Officiis*, I, 7, 20-24 [Éd. H.A. HOLDEN, p. 10].

pauvres en leur donnant une partie de ce qui est destiné à tout le genre humain¹³⁴. Augustin a ainsi développé sa réflexion sur la propriété dans ce contexte littéraire et religieux très particulier, en essayant de concilier d'une part le droit naturel avec le droit divin défendus respectivement par les philosophes et la patristique en faveur de la propriété publique et, d'autre part, le droit de propriété collective avec celui de propriété privée, en réponse aux manichéens.

Par ailleurs, les réflexions d'Augustin s'inspirent de thèmes fondamentalement bibliques et ouvrent des perspectives nouvelles qui constituent les éléments déterminants de la théologie africaine de la richesse. Premièrement, le Docteur de la grâce qui définit l'aumône comme œuvre de miséricorde, la comprend essentiellement comme don et pardon, dans sa relation avec le jeûne et la prière. Elle est ainsi signe de foi et d'appartenance à l'Église, se fondant sur l'événement de l'Incarnation du Verbe, l'aumône par excellence que Dieu ait offerte à l'humanité tout entière.

De là surgit, et c'est le deuxième axe de la pensée d'Augustin, la question des biens dans l'Église qu'il situe dans un cadre beaucoup plus large que celui de simples rapports sclérosés, standardisés ou de différences sociales en riches et en pauvres dans l'Église et la société romaine de son époque. Augustin fait alors le procès du mauvais riche comme celui du mauvais pauvre. L'ancien manichéen balaie ainsi les dichotomies qui départagent les hommes selon les catégories sociales. Il n'est de béatitude évangélique que pour ceux qui se reconnaissent et se comportent en mendiants « à la porte de Dieu ». Les richesses ou les biens matériels ont été créés par Dieu et appartiennent à Dieu : ils sont par nature bons. Il ne faut donc pas décrier les

¹³⁴ SAINT AMBROISE, *Sermo* 8, 22 ; PL 15, col. 1372 : *Iustum est igitur ut si aliquid tibi privatum vindicas, quod generi humano, imo omnibus animantibus in commune collatum est, saltem aliquid inde pauperibus aspergas.*

richesses, mais le mauvais usage qu'en fait l'homme, l'intendant choisi par Dieu lui-même. Dieu, en effet, distribue, partage ses biens aux justes et aux pécheurs, aux bons comme aux méchants. Il ne fait acception – encore moins division - de personne. Ce qui importe c'est que ces « viatiques » que Dieu place sur le long pèlerinage terrestre de l'homme vers Lui, n'empêchent pas ce dernier à aller droit son chemin, ne deviennent pas ses idoles; mais l'aident plutôt à découvrir le Créateur à travers sa création afin de le « préférer comme le seul vrai Bien ». Le Christ, qui a institué la propriété ecclésiastique sans pourtant s'y attacher, reste le véritable modèle du riche et du pauvre chrétien. La mission prophétique de l'Église ne s'annonce pas nécessairement en marge des réalités historiques, en l'occurrence les biens et richesses voulus par Dieu. Il va donc sans dire ici, c'est le troisième axe, que pour l'évêque d'Hippone la question de la richesse de l'Église qui trouve son origine dans le dessein divin, revêt une dimension éminemment théologique, aspect jusqu'ici ignoré ou occulté par Tertullien et Cyprien et bien d'autres Pères de l'Église avant comme après lui. Augustin lève ainsi le malentendu créé par ses pairs africains et latins en général, et ouvre des brèches sur la légitimité de la possession des richesses et des moyens de leur acquisition pour toute communauté chrétienne investie de la mission de proclamer la Bonne Nouvelle du Christ ressuscité. C'est là, à notre opinion, les nouvelles perspectives qu'offre la théologie augustinienne en particulier, celle de l'Église africaine de l'époque romaine en général, et que les églises modernes, souvent en déphasage avec les réalités historiques de leurs milieux, devraient sans cesse explorer.

L'autre grand mérite de ce pasteur-théologien c'est, me semble-t-il, la construction d'un discours théologique avec références constantes à l'Écriture, qu'il cherche à interpréter dans la situation existentielle et historique de son interlocuteur.

Le mariage de la théologie avec la réalité sociale ne paraît plus impossible dès lors que la *Cité de Dieu* ne s'édifie pas sans le concours des matériaux de la Cité terrestre. En effet l'Église, Corps du Christ, réalise sa mission aussi avec les biens de ce monde, pourvu que leur possession ne soit préférée au Créateur ou ne retarde l'avènement du Royaume dont elle est le signe visible. Augustin, dirait-on aujourd'hui, est le pionnier de la « théologie contextuelle ». On peut donc dire qu'avec Augustin l'Église africaine franchit le dualisme de Tertullien selon lequel « Richesse et christianisme étaient deux termes aussi inconciliables que le bien et le mal, la sainteté et le péché, l'église et l'hérésie, le Christ et César »¹³⁵. À ce titre, la conception augustinienne de la propriété ou de la richesse qui présente des similitudes avec celle de Clément d'Alexandrie¹³⁶, devient une source inspiratrice de celle de l'Église africaine¹³⁷.

Il convient cependant de faire remarquer que, dans le dur et long conflit qui opposa l'Église catholique aux séparatistes Donatistes ou aux Rogatistes et Manichéens, certaines prises de position d'Augustin pourraient se prêter au malentendu. C'est le cas, par exemple, de son interprétation du droit humain au sujet des biens donatistes passés à l'Église catholique après l'ordonnance de l'empereur Honorius du 30 janvier 412, adressée à Seleucus, préfet du prétoire d'Afrique¹³⁸. De fait, selon Augustin, c'est par l'intermédiaire des empereurs et des rois que Dieu

¹³⁵ Cf. BRISSON, *Autonomisme et christianisme*, p. 371.

¹³⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur* [Traduction française de *Quel riche peut être sauvé*].

¹³⁷ L'étude de D. J. MACQUEEN, « Saint Augustine's concept of property ownership », dans *Recherches Augustiniennes*, 8 (1972), p. 187-229, illustre bien notre propos.

¹³⁸ Cf. CTh 5, 52 : « Si, à partir du jour de promulgation de cette loi, tous les donatistes, aussi bien les évêques que les clercs et les laïques, ne sont pas revenus à la foi catholique dont ils se sont éloignés de manière sacrilège [...], qu'ils soient soumis à la confiscation de tous leurs biens [...] Leurs églises, leurs lieux de réunion et leurs "possessions", si quelque largesse mensongère les a transférés à leurs églises, seront confisqués, comme nous l'avons naguère décidé, au bénéfice de la propriété et de la puissance catholique » (Cf. *Le code Théodosien livre XVI et sa réception au Moyen Âge*. Texte latin de l'édition Mommsen et traduction française, introduction, notes et index par Élisabeth MAGNOU-NORTIER, Paris, Cerf, 2002, p. 265). Voir aussi CTh 5, 54 ; *op. cit.*, p. 269-273.

distribue la propriété et les droits au genre humain¹³⁹. Par conséquent, les donatistes qui ne reconnaissent pas l'autorité du législateur perdent, pour cela, le droit de posséder et ne peuvent plus le réclamer¹⁴⁰. Pouvait-il dire aux chrétiens dont les biens étaient confisqués par l'édit de Dèce de 249 que, comme ils ne se soumettaient pas à l'empereur, ils avaient perdu le droit de posséder : *ad ipsa jura humana renuntiasti, quibus possidentur possessiones* ? Comme nous venons de le dire, le raisonnement d'Augustin est dicté par le contexte du schisme donatiste. Le Docteur africain aurait mené, en d'autres circonstances, un raisonnement selon lequel les mesures de coercition contre l'erreur sont légitimes, mais illégitimes quand elles sont prises contre la vérité¹⁴¹.

Un autre élément susceptible de malentendu dans la théologie de la richesse et de la pauvreté chez Augustin pourrait certainement être son insistance sur l'identification du Christ au pauvre. En effet, celle-ci pourrait paraître comme une idéalisation de la pauvreté qui achoppe avec la théologie de l'égalité ou de l'unicité dans la nature humaine, lieu de rencontre commun du riche et du pauvre. Dans le même ordre d'idée, on peut se demander si en exhortant les riches à donner, au nom de la justice, aux pauvres, leur superflu n'est pas là un danger d'accorder tant d'importance aux riches et, partant, de restreindre l'espace de la reconnaissance de la nature individuelle des pauvres qu'Augustin a pourtant affirmé précédemment. La question demeure ouverte et mérite d'être approfondie dans une autre étude¹⁴².

¹³⁹ Cf. AUGUSTIN, *Tractatus*, 6, 25 ; CCL 36, p.66 : Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano.

¹⁴⁰ Cf. Id., *Tractatus* 6, 26 ; CCL 36, p. 66.

¹⁴¹ Cf. AUGUSTIN, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6. 29.

¹⁴² Dans la ligne déjà tracée par van BAVEL, «Augustine's Option for the Poor», *loc. cit.*, p. 12-13.: "The identification of Christ with the poor was the recognition of their human dignity, as well as a motive of feeding and clothing them [...] Augustine's effort to link Christ with the poor reflects his

Ceci dit, il nous semble que la conception africaine de la richesse ou de la propriété ecclésiastique devra se comprendre en symbiose avec le principe herméneutique de « l'inséparabilité du texte et du contexte pour toute analyse sérieuse d'un auteur et de son rendement littéraire »¹⁴³. Dans le cas d'espèce, l'enseignement de Saint Augustin et de ses prédécesseurs sur l'aumône et la richesse n'est pas sans subir l'influence du contexte historique de la société africaine sous l'Empire, vers la fin du troisième et le début du quatrième siècle. L'espace africain est, en effet, le podium sur lequel interviennent plusieurs acteurs : l'essor de la culture latine, essentiellement fondée sur l'étude de Cicéron, le goût du droit et celui de l'éloquence répandus avec la civilisation urbaine jusque dans les moindres bourgades de l'Afrique; le christianisme devient la religion d'État; le développement de l'agriculture, la conquête des terres nouvelles, les problèmes que soulevait la superposition de divers droits de propriété et de possession, notamment les distinctions et inégalités sociales, la confiscation des terres par les riches propriétaires, les *colons* tenanciers devenus esclaves, les pauvres, dans l'Église, se considèrent comme privilégiés et, même, prédestinés pour le salut¹⁴⁴, etc.

theological insight based upon Matthew 25, how Christ is still present in this world and how he is to be grasped by faithful. The suffering and poverty of Jesus Christ is continually reflected in the life and history of suffering and oppressed human being».

¹⁴³ Cf. MACQUENN, «St. Augustine's concept of property ownership», *loc. cit.*, p. 177: "Saint Augustine never wrote an *ex professo* treatise about property ownership, although he alludes to the topic on many and varied occasions[...]. The student of his thought who is seeking to provide a comprehensive interpretation of the available material must accordingly identify and solve two inescapable primary problems. The first involves a major procedural principle : *the inseparability of text and context in any serious analysis of a specified author and his literary output* Augustin lui-même recommandait déjà aux lecteurs de chercher toujours le sens holistique et contextuel pour une meilleure interprétation des Écritures : *Nulla est autem de ipso nouo Testamento uel apostoli epistola uel etiam liber euangelii, de quo non possint ista fieri, ut quibusdam sententiis ipse unus liber sibi uideatur esse contrarius, nisi eius tota contextio diligentissima lectoris intentione tractetur* (*Sermo* 50, 13 ; C.C.S.L., 41, p. 632-633).

¹⁴⁴ Cf. CHARLES- PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*, p. 93-151.

3.3. Quelques considérations sur la théologie africaine de la richesse

De l'analyse de quelques extraits des lettres, sermons et autres écrits des théologiens et pasteurs de l'Église d'Afrique - qui, avouons-le, s'est avérée une gymnastique intellectuelle très ardue et parfois ennuyeuse - nous pouvons dégager quelques lignes maîtresses de la théologie de la richesse et de la propriété. Celle-ci nous est apparue structurée sur trois axes : l'universalité biblique ou la bonté des biens de la création, la *clementia Dei* et la figure paradigmatique du Christ, fondateur de la propriété ecclésiastique. Cet effort de théologisation des richesses chez les Africains, qui fondamentalement part de leur conception même de l'Église, se heurte d'abord aux tâtonnements et aux résistances de Tertullien et Cyprien avant de trouver sa systématisation avec Augustin. Ce dernier organise, non sans ambiguïtés bien sûr, sa réflexion théologique autour des thèmes susmentionnés et dépasse ses prédécesseurs de plusieurs longueurs d'ondes, au point où on n'hésiterait pas à le considérer comme l'artisan de la théologie africaine, voire patristique, de la richesse.

De toute évidence, en effet, cet exercice de compréhension des réalités économiques par les Pères africains, s'insère dans la dynamique ecclésiale et patristique qui s'était donné la mission de réinterpréter la dimension économique présentée dans la Bible face aux nouvelles réalités historiques de l'heure, qu'illustrent d'une part la problématique des rapports entre les riches et les pauvres et, d'autre part, le rôle des richesses dans la vie d'une personne ou d'une communauté croyante. On y trouve souvent deux tendances. La première est une critique virulente contre les riches et leurs richesses, inspirée de certains livres de l'Ancien Testament¹⁴⁵, continuée et

¹⁴⁵ Voir par exemple. Am, 4-8 ; Is 5, 8-10 ; Si 34, 24-27.

théologiquement développée dans le Nouveau¹⁴⁶, sous l'influence, certes, de la piété des pauvres du judaïsme ancien qui accordait aux pauvres « économiques » une préférence dans l'économie de salut. L'autre tendance voit plutôt positivement les richesses aussi longtemps qu'elles sont utilisées à des fins de bienfaisance¹⁴⁷. Elle s'appuie sur le courant biblique qui considère la pauvreté matérielle comme signe de malédiction divine ou conséquence du péché. La pauvreté est alors comprise, non pas nécessairement comme un manque ou un pur renoncement aux richesses; elle est plutôt une attitude de totale confiance et d'abandon à Dieu¹⁴⁸. Prenons quelques exemples des commentaires de certains Pères de l'Église sur les textes comme le récit du jeune homme riche, la parabole du riche et de Lazare ou la parabole du trésor caché ou de la perle rare.

Le Pasteur d'Herma (vers 150) – que nous considérons comme le chef de file de ceux qui radicalisent le renoncement aux richesses matérielles – juge les riches non idoines à appartenir à l'Église de Dieu à cause de leur implication vicelarde dans les affaires du monde; seul l'abandon de leurs fortunes au profit des pauvres peut leur ouvrir encore les portes de l'Église et leur procurer le salut¹⁴⁹. Tertullien reprend à son compte cette menace de malédiction qui pèse sur les riches en nuancant toutefois qu'ils peuvent être accueillis par l'Église grâce à leurs dons jetés librement dans le tronc de la communauté pour les besoins de celle-ci et des pauvres¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Cf. Lc 4, 16 ; 6, 20 ; 7, 22 ; 16, 13.19-31 ; Mc 4, 19 ; 10, 24 ; Jc 1, 9-10 ; 2, 5 ; 5, 1-6.

¹⁴⁷ Cf. Pr 3, 27 ; Rm 12, 13 ; 15, 26 ; 2 Co 8, 4.

¹⁴⁸ Julio de SANTA ANA analyse bien cette question dans son intéressant ouvrage très documenté, *Good News to the Poor. The Challenge of Poor in the History of the Church*, Maryknoll, New York, 1979, p. 1-35.

¹⁴⁹ Cf. *Pasteur d'Herma* III, 6. Cette dernière exigence de partage de fortune avec les pauvres devient, pourrait-on dire, l'affaiblissement même de la première exigence de renoncement radical, comme le fait bien observer L. W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire*, New York-Toronto: E. Mellen, 1980, p. 77.

¹⁵⁰ Cf. TERTULLIEN, *Apologétique* 39, 5-6 ; CCL 1, p. 85 sq.

L'autre perception des riches, plus positive cette fois, est celle développée par Clément d'Alexandrie (150-213) dont se sont, sans doute, inspirés Augustin, Ambroise de Milan, Basile de Césarée et bien d'autres auteurs chrétiens. De fait, dans sa longue homélie *Quis dives salvetur*¹⁵¹ sur le jeune homme (Mc 10, 17-27), Clément rassure les riches d'Alexandrie qui croyaient que, d'après Mc 10, 25, l'accès ou la place dans l'église leur était incertain. Il oppose une interprétation allégorique à la compréhension strictement littérale à laquelle ils étaient habitués. Selon lui, en effet, les riches n'ont pas à se faire de soucis ! Le but du propos de Jésus - « Vendez ce que vous avez »- n'est absolument pas de dépouiller les riches de leurs richesses, ni de leur demander de les abandonner purement et simplement, car « ce n'est point là leur véritable sens »; mais de les amener à arracher de leurs âmes les faux jugements prononcés contre les richesses et « cette honteuse plaie de l'avarice, source de mille soins impurs, épines du siècle, qui étouffent les semences de la vie »¹⁵². Enfin, objecte Clément, le renoncement total aux richesses serait un non sens, voir une contradiction flagrante dans l'enseignement de Jésus qui recommande la charité ou l'hospitalité aux nécessiteux et aux plus démunis. Alors, « Il ne faut donc pas nous défaire d'une richesse qui peut être utile à notre prochain. La nature des richesses est d'être possédées et de secourir. Dieu lui-même les a formées et accommodées à notre usage. Elles sont, entre les mains de celui qui sait les employer, la matière et l'instrument du bien »¹⁵³.

¹⁵¹ *Quel riche peut être sauvé ?*, dans *Œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie*, Paris, Perrodil, 1846, p. 249-289..

¹⁵² *Idem*, p. 258-259.

¹⁵³ *Idem*, p. 260.

Basile de Césarée, dans son *Homelia in divites*¹⁵⁴, Ambroise de Milan, dans son *De Nabuthae Izraelita*¹⁵⁵ ou son *Homélie sur l'Évangile selon saint Luc*¹⁵⁶, en commentant, chacun à sa façon, la parabole du riche et de Lazare, reprennent les thèmes de neutralité et nécessité des richesses dans les œuvres de charité défendus par Clément d'Alexandrie. C'est ce pragmatisme théologique dont nous avons entendu les échos chez les pasteurs et théologiens africains, caractérisé par la conjonction des aléas historiques de leur milieu de vie avec une authentique vision biblique des réalités économiques. Il me semble qu'ils nous font comprendre par là que l'Église de chaque époque et de tout milieu devra courageusement se poser constamment la question de savoir comment faire une relecture de tel ou tel passage de l'évangile dans l'aujourd'hui de son existence.

Conclusion

De l'ensemble des discours des Pères africains sur la richesse que nous venons d'explorer dans ce troisième chapitre, se dégage une certaine perception d'unité et d'homogénéité dans la démarche. De Tertullien et Cyprien ressortent en effet la fermeté et les nuances, la richesse en même temps que les accentuations de la doctrine catholique en matière d'articulation de la morale chrétienne et de la culture africaine, de l'Écriture et de la philosophie. Ils vacillent, pourrait-on dire, entre mépris ou condamnation, prudence ou tolérance pour ne pas dire acceptation parce que, croient-ils, avec la possession des biens matériels, il y a chez le chrétien une forte probabilité de tomber dans les pièges de l'idolâtrie, de l'avarice, de l'orgueil ou de la domination

¹⁵⁴ Voir BASILE LE GRAND, *Homélie sur la richesse* [Édition critique et exégétique établie par Yves COURTONNE, Paris, Firmin-Didot, 1935].

¹⁵⁵ AMBROISE DE MILAN, *De Nabuthae Izraelita*, C.S.E.L 32(2), p. 467-516.

¹⁵⁶ AMBROISE DE MILAN, *Expositio euangelii secundum Lucam*, CCL 14, 1 – 400.

du riche sur le pauvre. Toutefois, tous deux reconnaissent que la richesse n'est pas mauvaise en soi, mais c'est le mauvais usage qu'on en fait qui peut détourner le cœur du chrétien de Dieu, l'unique vrai Bien. Il faut se dire que le contexte des persécutions, d'un côté, et la législation romaine de l'époque, de l'autre, favorable à la propriété collective et balbutiante sur la propriété individuelle, avaient exercé une influence non négligeable dans l'élaboration des discours ambivalents des devanciers d'Augustin. On retiendra qu'en temps d'accalmie, tout en dénonçant les dangers éventuels des richesses, Tertullien et Cyprien prévenaient les fidèles du mauvais usage, comme ils les rassuraient d'ailleurs que ces richesses terrestres émanaient toutes de Dieu. D'où les appels incessants à partager ces biens avec les pauvres et la communauté croyante locale.

C'est à ce niveau qu'intervient Augustin. Mais, il va encore plus loin : Dieu est le vrai et seul propriétaire de toutes les richesses de la terre; l'homme, riche ou pauvre, en demeure le petit « mendiant qui frappe à la porte de Dieu ». Mais l'originalité du Docteur de la grâce et, sans doute, sa plus grande découverte en la matière, reste son affirmation selon laquelle le Christ est le fondateur de la première propriété ecclésiastique. En ce sens que, selon Augustin, par la bourse qu'il détenait, le Seigneur subvenait, non seulement aux besoins de ses disciples et d'autres nécessiteux, mais aussi recommandait à son Église de disposer de patrimoines, aumônes et autres revenus de son travail afin de continuer sa mission évangélisatrice du monde. Enfin, de ces trois ténors de la théologie africaine et latine, nous pouvons retenir que les richesses, loin de constituer à strictement parler un obstacle ou un naufrage tant pour l'église que pour ses fidèles, sont plutôt un lieu éminemment théologique à explorer. De fait, si l'on regarde de plus près, la trilogie richesse – pauvreté – charité (ou

CONCLUSION GÉNÉRALE

La présente recherche a consisté à faire un essai de reconstitution du patrimoine ecclésiastique et de la vie économique de l'Église d'Afrique romaine et, partant, d'en trouver les fondements ecclésiologiques et théologiques. Nous la voulions ainsi une découverte, disons mieux, une relecture des intuitions fondamentales des pasteurs et théologiens africains sur les biens de la création, les richesses en particulier; un domaine de la praxis théologique africaine longtemps laissé dans les oubliettes ou, en tout cas, pas bien élucidé par les chercheurs modernes. C'est là notre contribution aux recherches qui abondent, depuis plus d'un siècle, sur la connaissance de cette Église africaine. Et cela, non sans raison : cette Église a exercé beaucoup d'influence dans la vie et le développement du christianisme occidental, dans plusieurs domaines notamment l'élaboration de la théologie latine, la liturgie, la traduction et l'herméneutique bibliques, la tradition conciliaire et le droit ecclésiastique. D'aucuns la qualifient à juste titre de « berceau de la théologie latine »¹, d'une Église riche dans une Afrique réputée « grenier de l'Empire romain ».

Quelques questions ont guidé ou attisé notre curiosité et notre réflexion tout au long de cette étude afin de comprendre la véracité de ces hypothèses : l'Église d'Afrique était-elle vraiment riche? Si oui, quelles étaient l'étendue et la qualité de ces richesses? Comment et pourquoi les avait-elle acquises?

¹ Il n'y a aucun doute pour H. TEISSIER, 2004, « Les racines africaines du christianisme latin », dans http://www.30giorni.it/fr/articolo_stampato.asp, la littérature chrétienne latine, avec certaines de ses expressions doctrinales, disciplinaires et liturgiques, est née en Afrique. Cf. LEPELLEY est du même avis dans sa communication « Les racines africaines et numides du christianisme latin », au colloque de l'UNESCO tenu à Paris, les 30 et 31 janvier 2003.

Avant de chercher à répondre à ces questions, nous avons jugé nécessaire de jeter un regard sur le *Sitz im Leben* de cette Église africaine. Car, de l'avis d'un scientifique averti, « Nulle chose n'est compréhensible que par son histoire »² ou, comme renchérisait un autre, « Un fait ne prend sa signification que si l'on connaît le contexte dans lequel il s'insère et les motifs qui l'inspirent »³.

Des nombreuses sources documentaires et épigraphiques que nous avons décryptées sur l'histoire générale de l'Afrique au temps de Tertullien à Augustin, nous avons relevé que, bien que sous domination romaine, cette région avait conservé son patrimoine culturel et connu un développement et une prospérité économique relativement enviable dans l'occident latin. L'Afrique était célèbre pour la richesse de ses terres, l'abondance de ses productions et la vitalité de son commerce, dans ses ports et ses marchés. En effet, terre des grands domaines, elle fit de la plupart de ses habitants des villes comme des campagnes de riches propriétaires et attira de nombreuses familles nobles et sénatoriales romaines. On y produisait des céréales dont le raisin et, surtout, le blé, base de l'alimentation des populations africaines et du ravitaillement de Rome et des autres régions de l'Empire. Les autres productions agricoles étaient celles de la figue, des pommes, des poires, des amandes et de l'huile d'olive, dont le volume des exportations atteignit le niveau le plus élevé du monde romain.

Cette agriculture était devenue très rentable grâce, certainement, à un système d'irrigation fort bien développé. Outre l'agriculture qui constituait sa

² Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, p. 25.

³ Marie-François BERROUARD, « Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique : les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23* A de Saint Augustin », dans *Revue des Études Augustiniennes* 31 (1985), p. 46-70, [46].

principale richesse, l'élevage des bovins, des porcins, des pintades et des animaux sauvages en l'occurrence les lièvres, les autruches et les paons; le commerce des amphores, l'industrie textile et les richesses de la mer, étaient des activités économiques qui faisaient parler de l'Afrique. Les forêts africaines hébergeaient aussi des panthères, des lions et éléphants dont la chasse générait un important commerce et de grands profits. En effet, les bêtes sauvages féroces, souvent capturées vivantes, étaient domptées et vendues à Rome pour des spectacles dans les amphithéâtres, comme les combats de gladiateurs ou le carnage des personnes par les fauves, que dénonçaient souvent les Pères Africains.

Quels étaient les impacts d'une telle prospérité économique sur la société africaine? Quels étaient les conséquences et le poids de la présence romaine dans cette économie africaine? Nous n'avons pas voulu trop nous embarquer dans un débat aussi passionnant, de peur de nous éloigner de notre sujet de recherche. Le moins que nous puissions dire c'est que l'essor économique africain, fonctionnel bien avant la « romanisation », avait favorisé l'expansion urbaine; le rétrécissement de la distance entre la ville et la campagne était devenu bien réel. En effet, la cité urbaine fut le centre moteur de son territoire avec lequel elle entretenait des relations étroites, administratives, politiques et religieuses. Les paysans s'y rassemblaient pour les fêtes et les dévotions religieuses aussi bien que pour vendre et échanger leurs produits, payer leurs fermages et acheter des produits manufacturés. À leur tour, les notables citadins, qui étaient pour la plupart des propriétaires terriens, se rendaient à la campagne pour surveiller leurs domaines, chasser, pêcher et profiter de la villégiature; des commerçants

circulaient pour vendre leurs produits manufacturés; des sanctuaires ruraux attiraient des touristes par leur prestige légendaire. Par ailleurs, on peut conjecturer qu'à cause de ce rapprochement mutuel, l'agriculture était pratiquée dans certaines zones urbaines ou en ville même. Toutefois le coût élevé de la vie municipale faisait peser une lourde charge sur les tenanciers des domaines ruraux, soumis aux pressions de leurs propriétaires pour obtenir les meilleurs rendements. L'« impérialisme » économique de Rome s'en mêla pour imposer des taxes et la culture du blé pour l'approvisionnement de la ville impériale. Il s'ensuivit une surexploitation et un appauvrissement des terres accompagnés de la dégradation des conditions climatiques et écologiques, en l'occurrence la progression de la désertification.

Cette situation économique avait-elle des retombées sur l'Église chrétienne africaine en général, sa situation économique, en particulier? Notre étude a montré que l'Église d'Afrique avait tiré profit et était, d'une façon ou de l'autre, partie prenante de cette économie de la région. En confrontant certains documents archéologiques, littéraires, historiques et juridiques avec quelques sources ecclésiastiques, comme les *Gesta apud Zenophilum consularem* ou la *Passio martyrium Abitinae*, les Actes des conciles et œuvres des Pères africains, le *Liber pontificalis*, pour ne citer que ceux-là, nous nous sommes rendu compte que du point de vue économique, l'Église africaine était à l'image, à quelque exception près, de son milieu de vie. Il est vrai que les données économiques ou patrimoniales ne se laissent pas lire à l'évidence de ces documents, surtout que les pièces comptables font cruellement défaut, mais la patience et la lecture attentive

nous en ont fait découvrir les traces. Ce qui nous a fait croire que la question économique n'était pas un appendice, mais un élément constitutif de la vie même de l'Église africaine. En effet, constituée très tôt en association funéraire dès le II^e siècle, cette Église avait acquis des cimetières, des propriétés foncières et immobilières, des ressources financières importantes, au point où elle s'attira les foudres de certains empereurs romains et des Vandales.

Mais la plus grande et importante richesse de l'Église africaine semble avoir été la propriété foncière. C'était la préoccupation tant de la hiérarchie que des fidèles africains. On le constate par des assemblées conciliaires qui votaient des dispositions afin de faire doter des terres aux communautés locales. Au concile de Carthage de 345, par exemple, il était décidé que les clercs des ordres supérieurs, les diacres et les prêtres surtout, soient interdits de gérer leurs propres domaines, tandis qu'au synode de Carthage de 421 on leur défendait l'aliénation de leurs terres sans autorisation de l'évêque. Certains de ces clercs octroyaient aussi librement leurs terres aux communautés qu'ils servaient. Des exemples abondent, citons-en quelques-uns: une fois ordonné prêtre puis évêque⁴, Cyprien fit don des domaines qu'il possédait à la communauté de Carthage. Augustin, presque dans les mêmes circonstances que Cyprien, donna à son tour, à la communauté de Thagaste, vingt hectares de terres héritées de son père. Notons au passage que dans la plupart de ces domaines agricoles, on avait érigé soit une chapelle, soit une église, totalement prise en charge par le propriétaire du

⁴ Selon PONTIUS, *Vita Cypriani* 3 ; JÉRÔME, *De viris illustribus LXVII*, dans *Œuvres complètes de Saint Jérôme*, T. 3, p. 316 [Traduction annotation de BAREILLE, Paris, Louis Vivès, 1878] ; CORBIER, *L'Afrique romaine*, p. 24, avec ces dates : la prêtrise en 247/248, l'épiscopat, 249.

domaine, comme la *memoria* des martyrs Gervais et Protais dans le domaine dit *uilla Victoria*, dans la région d'Hippone.

Grandes propriétaires des terres qu'elles acquéraient des notables citadins ou des empereurs, mais surtout de leurs fidèles et clercs supérieurs par évergétisme, donation, legs libre ou testamentaire, les communautés catholiques africaines étaient aussi propriétaires des fermes d'élevage et de grands domaines agricoles, dont les produits étaient destinés à la subsistance des clercs et des pauvres et, certainement aussi, au commerce. Outre l'agriculture et l'élevage, les communautés chrétiennes d'Afrique romaine semblent avoir exercé des activités lucratives à grande échelle, allant de l'artisanat à la production industrielle, en passant par les flux bancaires. Nous en avons trouvé des preuves dans les nombreuses allusions économiques des conciles et Pères africains, confirmées par les recherches archéologiques et historiques, en l'occurrence les vestiges d'un centre commercial et des installations industrielles découverts il y a une quarantaine d'années dans l'enceinte de la « Grande Basilique chrétienne d'Hippone ».

Cela étant, nous avons été porté à reconsidérer les thèses selon lesquelles l'Église africaine n'était pas riche étant donné que ses fidèles et pasteurs avaient une attitude négative vis-à-vis des richesses matérielles ou n'en avaient pas du tout traité dans leurs œuvres théologiques ou encore dans leurs prédications. L'une des contributions de notre recherche a justement consisté à montrer que, implantée dans une province réputée « grenier de l'Empire », l'Église africaine, vu son potentiel humain et son dynamisme organisationnel, était entrée très tôt

dans le pas de danse économique de son milieu de vie. Elle avait acquis un important patrimoine ecclésiastique grâce à sa production agricole et à ses autres activités économiques comme le commerce, l'artisanat, la pêche, etc. Ces propriétés foncières et toutes les autres richesses qu'elles avaient générées assuraient une sécurité financière aux communautés chrétiennes et permettaient aux évêques et à l'Église africaine de bien remplir leurs fonctions culturelles et caritatives. Nous avons notamment souligné les coûts de construction des édifices cultuels, les sportules pour les clercs ou les émoluments pour les évêques, les secours financiers et matériels donnés aux nécessiteux, qui étaient des cas récurrents de décaissement pour les Églises africaines. Par ailleurs, il ne faut pas se le cacher, grâce à ses richesses, l'Église africaine avait acquis une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir civil de Rome. Les quelques gestes d'intervention des empereurs romains en faveur de l'Église d'Afrique qui nous sont rapportés sont des dons ponctuels d'argent de loin importants par rapport aux largesses ou donations de Constantin affectées aux basiliques de Latran, Saint-Paul, Libicane et autres pour l'Église de Rome que rapportent soit la *Vita Constantini*, soit le *Liber Pontificalis*⁵.

Mais la contribution la plus originale de notre étude a consisté - avec les nuances qui s'imposaient à travers leur prédication, leurs œuvres ou décisions conciliaires - à trouver l'argumentaire théologique des Pères africains tant pour l'acquisition que pour l'usage de ces richesses. Ce dernier était organisé selon

⁵ Ces largesses impériales à l'Église de Rome étaient tellement considérables que certains critiques n'ont pas hésité de faire observer qu'elles « avaient contribué inconsidérément à la crise économique » qui avait frappé l'Italie au III^{ème}-IV^{ème} siècle. Voir par exemple PIETRI, *Roma christiana*, p. 79-84.

deux grands axes : la trilogie aumône-propriété privée-biens de la création, d'une part, la conception de l'Église, d'autre part. Pour ce qui concerne la relation entre la richesse et ses liens connexes avec la propriété privée, nos sources indiquent qu'en dépit de quelques différences d'accentuation, dues sans doute à l'hyperbole oratoire du temps des persécutions ou des crises religieuses, les théologiens africains considéraient que la richesse était un des biens de la création, appartenant à Dieu, mais confiée à l'homme. Ainsi comprise, la richesse comme tout autre bien de la création était bonne ou n'était pas mauvaise en soi. C'était le mauvais usage qu'on en faisait qui pouvait la rendre telle; tandis que le partage ou la *justa possessio*, qui, comme le disait Augustin, préservant le fidèle de tout attachement aux biens terrestres et de leur utilisation immodérée, redonnait à la richesse son innocence originelle⁶. Le Seigneur Jésus, au dire d'Augustin d'Hippone, a lui-même fait bon usage des richesses en détenant une bourse pour la subsistance de ses disciples et le bien des pauvres, et constitué ainsi la première propriété ecclésiastique. C'est avec raison, peut-être, qu'un chercheur de nos jours affirme que « La théologie occidentale latine africaine est une approche des problèmes plus pratique et moins spéculative... »⁷

Ce réalisme théologique est sans doute tributaire de la forte affirmation de l'autonomie de l'Église africaine, vécue dans le respect de l'unité et de l'universalité de l'Église. En effet, il convient de souligner tout de suite que l'unité prônée par les théologiens et pasteurs africains était d'abord un principe ecclésiologique interne: l'assemblée des fidèles autour de l'évêque, puis celle de

⁶ Cf. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, I, 15, 42; CCL 35, p. 46-47; *Epist.* 153, 6, 20; CSEL 44, 426.

⁷ ARNAULD, *Histoire du christianisme*, p. 67.

toute l'Église africaine autour de l'évêque de Carthage contre les tendances séparatistes de certains clercs africains, ou les injonctions intempestives de l'évêque de Rome. Or prôner un tel paradigme ecclésiologique revenait à apprécier non seulement l'attachement mais aussi et surtout le sens d'appartenance – le *sensus fidei* – des fidèles africains à leur Église. La participation active à la vie liturgique et sociale de la communauté par des gestes de solidarité afro-africaine, de partage des richesses ou de distribution des aumônes, étaient les expressions visibles de cette appartenance. Aussi les pasteurs africains enseignaient - avec l'hyperbole oratoire qui prêtait parfois à confusion - les maximes traditionnelles évangéliques du détachement du cœur et de l'aumône généreuse. Les fidèles riches avaient donc des devoirs non seulement de détachement, de générosité, de partage dans l'Église et la société, mais aussi l'obligation de justice, celle de savoir religieusement que les biens de ce monde sont la propriété de Dieu qui les a légués ou distribués à tous pour préparer l'avènement de son Règne. Autrement dit, une Église qui veut le salut de ses membres est appelée à définir les stratégies propres de réalisation de sa mission. La pauvreté matérielle constitue-t-elle encore en soi une vertu à inculquer aux fidèles ?

Les intuitions fondamentales des Pères africains sur l'Église et sa vie économique pourront, *mutatis mutandis*, servir de balises d'une théologie de l'économie⁸; il faudra peut-être faire une relecture créatrice en en soulignant

⁸ Les timides essais d'une telle théologie se dessinent chez des auteurs comme D. MARGUERAT (éd.), *Parlons argent. Économistes, psychologues et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006; P. DEBERGÉ, « L'argent dans la Bible », dans *Esprit et vie* 79 (2003), p. 3-12; P. LAUZUN, *L'Évangile, le chrétien et l'argent*, Paris, Cerf, 2003; L. MELANÇON, « De l'entrée

d'abord les grands mérites. Le premier est, sans nul doute, le fait que les communautés chrétiennes africaines ne s'étaient pas constituées en ghettos, mais étaient ouvertes aux autres communautés de l'Empire, sans abandonner leur double culture afro-romaine, avec la seule exigence de la purifier de ce qui, en elle, était incompatible avec la foi chrétienne. Il en est résulté une réalité « Église africaine » qui, tout en cherchant à vivre en communion avec les autres Églises sœurs de l'Empire, se voulait différente d'elles par sa conception originale d'« être-faire-l'Église » et par son approche épistémologique des réalités historiques. Cette dernière nous est apparue comme une démarche que nous pourrions qualifier d'« empirico-théologique ». Nous voulons insinuer par là que pour les Pères africains, le point de départ reste l'observation des réalités concrètes, historiques de leur milieu et époque; mais en même temps, cette observation n'est pas seulement conduite à la lumière de la sagesse humaine, mais plus fondamentalement à la lumière de la foi, en vue d'examiner les appréciations et orientations que l'Église était en mesure de formuler par rapport à ces réalités concrètes. Autrement dit, le voile de la suspicion pernicieuse que les chrétiens africains jetaient jadis sur les richesses faisait lentement place à l'optimisme quand l'Église africaine commença à réaliser que travailler pour les hommes de son milieu de vie, s'engager dans ce qu'elle appelait « profane », rimait bien avec la volonté salvifique du Père qui a laissé son Fils s'incarner dans ce monde. Les africains ne s'en doutaient plus : les réalités terrestres, en l'occurrence les richesses, constituent les biens de la création; celle-ci est « quelque chose de

Dieu » parce qu'elle vient de Dieu, appartient à Dieu, est habitée par la présence de Dieu, révèle l'être de Dieu, réalise un dessein de Dieu. Cette création perçue, si nous pouvons prendre le risque de l'affirmer, comme l'épiphanie de la bonté et de la Seigneurie du Père et de son Fils, ne se définit plus selon les critères de contingence, mais selon sa référence à l'origine et à la fin de tout : Dieu et son « économie » d'humanisation.

Il est par ailleurs important de remarquer, c'est son second mérite, qu'on retrouve dans la praxis théologique africaine le mouvement même de la théologie biblique inhérente à l'histoire de la Révélation. Elle utilise fréquemment les catégories bibliques et ne se réfugie pas exclusivement derrière des abstractions métaphysiques, revêtant par ce fait même la caractéristique essentielle d'une théologie authentique sensée rejoindre les problèmes réels de l'homme concret, c'est-à-dire demeurer en référence constante aux réalités de la création. La perception ecclésiale africaine apparaît ainsi comme une redécouverte de la théologie de la création dont l'axe dynamique réside dans la tension eschatologique spécifique du christianisme même: la tension fructueuse entre l'Unique nécessaire et les réalités terrestres, entre le Royaume des cieux et l'univers créé. Des intuitions théologiques que le concile Vatican II a fort heureusement reprises et enrichies dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* en affirmant que la création et l'« économie » de salut se situent dans l'élan d'un même dynamisme qui va du cœur de Père à la glorification pascale de l'homme⁹. On pourra non seulement dire que la méthode théologique des théologiens africains se rapproche mais qu'elle est aussi la source inspiratrice de la démarche

⁹ Cf. *Gaudium et Spes* (GS), 9 ; 10 ; 11 ; 38 ; 69.

proprement théologique que préconisent bon nombre de théologiens modernes. C'est le cas de M. D. Chenu qui, cherchant le domaine épistémologique de la constitution *Gaudium et Spes* de Vatican II, y décèle une « méthode inductive » - puisqu'on part de l'analyse des réalités concrètes -, une « théologie de l'histoire » - puisqu'on envisage, à la lumière de la foi, le monde et l'humanité en devenir -, une « théologie concrète et historique » s'adaptant autant que possible à la réalité concrète et donc évoluant avec les mutations historiques que les Pères du concile ont appelé théologiquement *signa temporum*¹⁰. Dans le même ordre d'idée, W. Kasper considère que la théologie systématique ou dogmatique contemporaine, vu sa relation étroite avec les sciences humaines, en l'occurrence l'histoire, « ne se conçoit plus comme une science déductive qui procède à partir d'*a priori*, mais bien plutôt comme une science herméneutique qui procède de façon historique, qui comprend les dogmes à partir de leur genèse historique, et donc à partir de leur contexte historique »¹¹. C'est en ce sens qu'elle peut ouvrir des nouvelles avenues d'approche ecclésiale pour les réalités économiques. Deux questions peuvent surgir de cette considération : 1- l'Église africaine avait-elle une politique de gestion financière particulière ? 2 - L'autonomie financière de l'Église africaine aurait-elle pesé sur les plateaux de la balance des rapports de compétence disciplinaire voire doctrinale entre d'une part Carthage et Rome et, d'autre part, l'Église d'Afrique et les autres Églises au sein de la *Catholica* ? Des

¹⁰ M.-D. CHENU, « Les signes des temps : réflexion théologique », dans Y.M.-J. CONGAR et M. PEUCHMAURD (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes »*, Tome II, Paris, Cerf, 1967, 205-225; [p. 212-213].

¹¹ W. KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 173.

brèches sont ouvertes pour d'autres sujets de recherche que nous entendons ré-explorer et approfondir dans une recherche ultérieure.

Le débat sur les ressources financières et économiques devra occuper une place de choix dans la réflexion théologique et la praxis des églises modernes, s'il faut s'en tenir à cette déclaration incitative et créatrice du deuxième concile du Vatican: « La recherche théologique, en même temps qu'elle approfondit la vérité révélée, ne doit pas perdre contact avec son temps, afin de faciliter une meilleure connaissance de la foi aux hommes cultivés dans les différentes branches du savoir »¹². Le projet d'une telle recherche n'est réalisable que dans la mesure où l'on se démarquera de « la théologie se développant sur des principes qui sont devenus des slogans » et qui par essence est « une théologie de nivellement, de facilité et finalement de liquidation totale »¹³. Il est vrai que la théologie des Pères africains, comme toute la réflexion patristique d'ailleurs, ne revêt pas encore à proprement parler le caractère systématique de la théologie positive et spéculative du XVIIème siècle ou la scientificité de la théologie herméneutique contemporaine. Mais il serait injuste voire anachronique de vouloir à tout prix demander aux chrétiens africains de formuler adéquatement dans ce domaine de la vie économique ou autre « le problème qui concerne les fondements et qui, dans la dogmatique actuelle, reste largement sans solution ». C'est aux Églises locales et aux théologiens d'aujourd'hui qu'il appartient, en s'inspirant du pragmatisme des théologiens africains, d'élaborer une théologie authentique de l'économie et de l'Église. De façon pratique, il revient d'enrayer le clivage toujours croissant

¹² GS 62, 7.

¹³ H. U. von BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 97.

entre le temporel et le spirituel, le laïc et le clerc. Autrement dit, il revient à chaque Église locale d'avoir l'audace de la créativité et, pourquoi pas, jouir de la liberté d' « interpréter “ les signes des temps ” et approfondir sa propre compréhension de la doctrine de l'Église à partir des questions de son temps »¹⁴.

¹⁴ *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, col. 116 b.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires

1.1. Actes des conciles et documents historiques anciens

Conciliae Africae (345-525), (CCL 149).

Le code théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Âge (Traduction française, introduction, notes et index par E. MAGNOU-NORTIER, Paris, Édition Mommsen, 2002).

Corpus Theodosianum (Éd. Th. MOMMEN et P. MEYER, 2 vol., Berlin, 1905).

Conciliarum Oecumenicorum Decreta. Les Conciles œcuméniques. (Texte original établi par Guissepe Alberigo et al. Éd. A. DUVAL et al., Paris, 1994).

Constitutions Apostoliques I-II (Éd. M. METZGER, Sources Chrétiennes 320, Paris, 1985).

Gesta apud Zenophilum (CSEL 26).

Gesta Concilii Aquileiensis (CSEL 82).

Gesta Conlationis Carthaginensis. Actes de la Conférence de Carthage en 411 (Éd. Serge LANCEL, Sources Chrétiennes 194 ; 195 ; 224 ; 373, Paris, Cerf, 1972-1991).

The Code of Canons of the African Church (Henry R. PERCIVAL et al., Nicene and Post-Nicene Fathers. Volume 14 : The Seven Ecumenical Councils, U.S.A., Hendrickson, 1995, p. 437-519).

Passion de Perpetue et de Félicité (SC 417).

Notitia provinciarum et civitatum Africae (CSEL 7, 117-134).

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Éd. Mansi, Paris et Leipzig, 1901).

Sententiae episcoporum numero LXXXVII : de haereticis baptizandis (CCL 3 E).

Victor de Vita: Histoire de la persecution vandale en Afrique suivie de la passion des sept martyrs, registre des provinces et des cites d'Afrique (Textes établis, traduits et commentés par Serge LANCEL, Paris, « Les Belles Lettres », 2002).

1.2. Œuvres des théologiens africains

1.2.1. TERTULLIEN

Apologeticum (CCL 1).

Ad nationes (CCL 1).

De baptismo (CCL 1; SC 35, Paris, Cerf, 1952).

De cultu feminarum (CCL 1; SC 173, Paris, Cerf, 1977).

Ad Martyras (CCL 1).

De oratione (CCL 1).

De paenitentia (CCL 1).

De patientia (CCL 1).

De praescriptione haereticorum (CCL 1; SC 46, Paris, Cerf, 1957).

Ad Scapulam (CCL 2).

Ad Uxorem (CCL 2; Ch. MUNIER, SC 273, Paris, Cerf, 1980).

De Carne Christi (CCL 2).

De exhortatione castitatis (CCL 2).

De idolatria (CCL 2).

De resurrectione mortuorum (CCL 2).

1.2.2. CYPRIEN de CARTHAGE

Ad Donatum (CCL 3A).

De Catholicae Ecclesiae Unitate (Textes introduits, traduits et annotés par Mgr Victor SAXER, Paris, Desclée de Brouwer, Collection « Les Pères dans la foi », n°9, 1977).

De ecclesiae catholicae unitate (CCL 3).

L'unité de l'Église (SC 500 : Texte critique du CCL 3, introduction, traduction, etc., par Paolo SINISCALCO, Paul MATTEI et Michel POIRIER, Paris, Cerf, 2006).

De opere et eleemosynis (CCL 3A).

De dominica oratione (CCL 3 A).

Epistularium 1-57 (CCL 3 B).

Epistularium 58-81 (CCL 3C).

Epistularium. Prolomena (CCL 3 D).

La bienfaisance et les aumônes (SC 440, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel POIRIER, Paris, Cerf, 1999).

Letters of St. Cyprian of Carthage (Translated and annotated by G.W. CLARKE, vol. II, New York, Newman Press, 1984).

1.2.3. OPTAT de MILEV, *De schismate Donatistarum/Traité contre les donatistes* (SC 412-413, Paris, Cerf, 1995-1996).

1.2.4. AUGUSTIN, Aurelius

Ad catholicos fratres (CSEL 41).

Confessiones (CCL 27).

Contra Faustum Manicheum (CSEL 25).

De baptismo (CSEL 51).

De Civitate Dei (CCL 47-48).

De doctrina christiana (CCL 32).

De Moribus ecclesiae catholicae (CSEL 90).

De Moribus manichaeorum libri duo (CSEL 90).

De opere monachorum (CSEL 52).

De vera religione (CCL 32).

Enchiridion ad Laurentium (CCL 46).

Enchiridion de fide et spe et caritate (CCL 46).

Enarratio in Psalmos (CCL 38-40).

Epistula 157 (CSEL 44, p. 449-488).

Iohannis Evangelium Tractatus (CCL 36).

Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV (CCL 46).

Lettres Johannes Divjak, (CSEL 88).

Sermones de Vetere Testamento (CCL 41).

1.2.5. TYCONIUS, *Liber regularum* (SC 488, Paris, Cerf, 2004).

2. Autres sources patristiques et civiles

Actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine [Trad. A. J. Festugière, Paris, Beauchesne, 1982).

AMBROISE DE MILAN, *De Isaac vel anima* (Ed. C. SCHENKEL, CSEL 32, 1, Vindobonae 1987).

-----, *Expositio evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1608-1944.

-----, *De NabutheJzraelita* (CSEL 32).

-----, *Apologie de David* (Trad. Marius CORDIER, SC 239, Paris, Cerf, 1971).

BASILE LE GRAND, *Homilia in divites* (*Homélie sur la richesse*, Édition critique et exégétique par Yves Courtonne, Paris, Firmin-Didot, 1935).

CAILLET, J.P et Cie, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. Inventaire de l'Algérie*, Paris, Études Augustiniennes, 1992.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche peut être sauvé ?*, dans Œuvres de Saint Clément d'Alexandrie, Paris, Perrodil, 1846.

CLÉMENT DE ROME, *Epistula ad Corinthios prima* (SC 167, Paris, Cerf, 1971).

-----, *Stromates* (SC 38/2 ; 278 ; 279/5 ; 428/7, Paris, Cerf, 1954 ; 1981 ; 1997).

EUSEBE DE CÉSARÉE, *Historia ecclesiastica* (SC 31 ; 41 ; 55, Paris, Cerf, 1986 ; 1983 ; 1984).

GREGOIRE LE GRAND, *Epistula 1, 128,13* (SC 370-371, Paris, Cerf, 1991).

HERMAS, *Pastor* (SC 53, Paris, Cerf, 1985).

HIPPOLYTE DE ROME, *Tradition apostolique* (SC 11 bis, Paris, Cerf, 1968).

LIBANIUS D'ANTIOCHE, *Discours sur les patronages* (Éd. L. Harmand, Paris, 1955).

POSSIDIUS, *Vita Augustini* (CSEL).

ORIGENE, *Homélie sur Lévitiques* (SC 286, Paris, Cerf, 1971).

SALVANIUS DE MARSEILLE, *De gubernatione Dei* (SC 220).

Œuvres complètes de saint Jérôme, Tome 3 (Traduites en français et annotées par BAREILLE, Paris, Louis Vivès, 1878).

Œuvres complètes de Tacite (Textes traduits, présentés et annotés par Pierre GRIMAL, Paris, Gallimard, 1990).

3. Études modernes

3.1. Ouvrages

ALBERIGO, G. (éd.), *Les conciles oecuméniques*, T. 2. (Coll. "Le Magistère de l'Église"), Paris, 1994.

ANDREAU Jean, *Banque et affaires dans le monde romain* (IV av.JC – II ap. JC), Paris, 2001.

-----, *La vie financière dans le monde romain. Les métiers de manieurs d'argent* (IV av. – III ap. JC), Rome, 1987.

-----, *Patrimoines, échanges et prêts d'argent: l'économie romaine*, Rome, 1997.

AUDOLLENT, Auguste, *Carthage romaine: 146 avant Jésus-Christ, 698 après Jésus-Christ*, Paris, A. Fontemoing, 1901.

ARNAULD, Dominique, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Éditions Karthala, 2001.

ATITUNG KALOM, Cyrille, *Typologie et sainteté dans l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de Tertullien et de Cyprien*, Rome, 2004.

ASSMANN Hugo et HINKELAMMERT Franz J., *L'idôlatricie de marché: critique théologique de marché*, Paris, Cerf, 1993.

BACH, Henri, *Les ressources et les dépenses de l'Église de Carthage pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, Impr. A. Parent & Davy, 1881.

- BASLEZ, M. Fr., *Les premiers temps de l'Église de Saint-Paul à Saint-Augustin*, Paris, Gallimard, 2004.
- BARNES, Timothy David, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- BENEDEN van, P., « Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie », dans *Vigilae christianae* 23 (1969), p. 161-176.
- BERARD, Jean, « Une mosaïque inédite de Cherchel », dans *MEFRA*, 1936.
- BERTHIER, André, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie Centrale*, Alger, Maison-Carrée, 1943.
- BERTRANDY François & COLTELLONI-TRANNOY Michèle, *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (69-439)*, Paris, Armand Colin, 2005.
- BILLIARD, Raymond, *Les géorgiques de Virgile*, Paris, Éditions d'histoire et d'art, 1933.
- BOBERT, C.A., *Cyprian of Carthage as patron. A Social Historical of the role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, Yale University, 1988.
- BRAUN, René, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- BRIAND-PONSART, Claude et HUGONIOT, Ch., *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine 146 av. J.C. – 533 ap. J.C.*, Paris, Armand Colin, 2006.
- BRISSE, Jean-Paul, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958.
- BROUILLARD, Félix, *Les auteurs latins. Salluste, Jugurtha ou guerre de Jugurtha*, Paris, Hachette et Cie, 1875.

BROWN, Peter, *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive. Vers un empire chrétien*, Paris, Seuil, 1998.

CHASTAGNOL, André, *L'évolution politique et économique du monde romain de Dioclétien à Julien : la mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Paris, Sedes, 1994.

CAMPS-FABRER, Henriette, *L'olivier et l'huile dans l'Afrique*, Alger, 1953.

CHARLES-PICARD, Gilbert, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, Cerf, 1990.

-----, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, Plon, 1955.

CHARLES-PICARD, Gilbert et ROUGE, Jean, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'Empire romain 31 av. J.C. – 225 ap. J.C.*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1969.

CICERO, *De lege agraria* (Texte translated by John Henry FREESE, Cambridge, Havard University Press, 1957).

CORBIER, Paul & GRIESCHEIMER, Marc, *L'Afrique romaine 146 av. J.C. – 439 ap. J.C.*, Paris, Ellipses, 2005.

CORNWELL, Rupert, *Le banquier du Vatican*, Paris, Plon, 1984.

COSTANZA, Salvatore, *Aspetti e problemi della fiscalità nel tardo impero romano*, San Cataldo, Edizioni Lussografica, 2005.

COUNTRYMAN, Louis William, *The rich christian in the church of the early Empire*, New York-Toronto: E. Mellen, 1980.

COURTOIS, Christian, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1955.

CORNWELL, Rupert, *Le banquier du Vatican*, Paris, Plon, 1984.

DECRET, François, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil, 1998.

DJODI, J., *Le saint-Esprit, don de Dieu : une clé de compréhension de la pneumatologie de saint-Augustin*, Ottawa , Thèse USP, 2002.

DUMAIS, Marcel, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1992.

DUCHESNE, L., *Étude sur le Liber Pontificalis*, Paris, Ernest Thorin, 1877.

DUNCAN-JONES, Richard, *The Economy of the Roman Society*, London, Cambridge University Press, 1974.

DUVAL, Noël, *Les églises africaines à deux absides: recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, Paris, Éd. De Boccard, 1971.

-----, *Recherches archéologiques à Haïdra (Tunisie)*, Rome, École Française de Rome, 1975.

DUVAL, Yvette, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

-----, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^{ème} au VII^{ème} siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988.

-----, *Loca sanctorum Africae: le culte des martyrs en Afrique du IV^{ème} au VII^{ème} siècle*, Tomes 1-2 (collection "École française de Rome ", 58, Rome, École Française, 1982).

ERMATINGER, James W., *The Economic Reforms of Diocletian*, Saint Kahorinen: Scripta Mercaturae Verlag, 1996.

FAHEY, Michael Andrew, *Cyprian and the Bible. A Study in Third Century Exegesis*, Tübingen, Ed. J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1971.

FAIVRE, Alexandre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984.

-----, *Les premiers laïcs lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, Éditions du Signe, 1999.

FONTAINE, J (éd.), *Sur la couronne*, Paris, P.U.F., 1988.

FREND, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, New York : Oxford University Press, 1971.

FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.

JULIEN, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Maroc. Des origines à la conquête arabe (647 ap. J.C.)*, Paris, Payot, 1964.

GAGÉ, J., *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, Payot, 1964.

GASCOU, J., *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime-Sévère*, Rome, École Française de Rome, 1972.

GAUDEMET, Jean, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, Sirey, 1989.

GERD THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 2002.

GIRARD, Paul Frédéric, *Textes de droit romain*, Paris, Rousseau et Cie, 1937.

GSELL, Stéphane, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (réédition), Paris, Hachette et C^{ie}, 1972.

GUI, Isabelle, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord: inventaires et typologie* (révisé et complété par Noël Duval et Jean-Pierre Callet), Paris, Études Augustiniennes, 1992.

HAMMAN, Adalbert Gauthier, *Trois vies : Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, coll., « Les Pères dans la foi » no 56, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

-----, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979.

-----, *Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Desclée, 1968.

-----, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, (Coll. "Lettres chrétiennes"), Paris, Bernard Grasset, 1962.

-----, *Cyprien, Augustin, partage avec le pauvre: la bienfaisance et l'aumône de Cyprien de Carthage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

HARNACK, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1906.

HEFELE, *Histoire des conciles*, Tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1908.

HERMANN-MASCARD, Nicole, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975.

HORACE, *Odes et Epodes* (Texte établi et traduit par F. VILLENEUVE, Paris, "Les Belles Lettres", 1964).

JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey*, vol. 2, Oxford, Basil Blackwell, 1964.

JULIO DE SANTA ANA, *Good News to the Poor. The Challenge of the Poor in the History of the Church*, New York, Orbis Books, 1979.

KASPER, Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990.

LAMIRANDE, Émilien, *Études sur l'Ecclésiologie de Saint Augustin*, Ottawa, Éditions de l'université Saint-Paul, 1969.

LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

- LAUZUN, Pierre de, *L'Évangile, le chrétien et l'argent*, Paris, Cerf, 2003.
- LECLERCQ, H., *L'Afrique chrétienne*, T1, Paris, Victor Lecoffre, sd.
- LEGLAY, M., *Saturne africain. Histoire*, Paris, E. Boccard, 1966.
- LEPELLEY, Claude, *Antiquités africaines 1*, Paris, Flammarion, 1967.
- LEPELLEY, Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études Augustiniennes, 1979-1981.
- LÉONARD, Augustin (dir.), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation. Analyse critique de la théologie de la sécularisation*, Tournai, Casterman, 1970.
- LESCHI, Louis, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaine*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958.
- MAIER, J.L., *Le dossier du donatisme*, Tomes 1 et 2, Berlin, Akademie-Verlag, 1987-1989.
- , *L'épiscopat de l'Afrique romaine vandale et byzantine*, Neuchâtel (Suisse), Paul Attinger S.A., 1973.
- MAREC, E., *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint-Augustin*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1955.
- MARGUERAT, Daniel (éd.), *Parlons argent. Économistes, psychologues et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome 1 : le monde romain*, Paris, Seuil, 1948.
- MAYEUR, Jean-Marie (dir.), *Histoire du christianisme. Tome 1 : Nouveau peuple*, Paris, Desclée, 2000.
- MAY, Gaston, *Éléments de droit romain à l'usage des étudiants de droit*, Paris, Librairie Recueil Sirey, 1925.

MEEK, M. Douglas, *God the economist: the doctrine of God and political economy*, Minneapolis: Fortress Press, 1984.

MESNAGE, Joseph, *L'Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques*, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1912.

-----, *Le christianisme en Afrique. Origines, Développements, Extension*, Alger-Paris, A. Jourdain, 1914.

MOINGT, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Tomes 1-6, Paris, Aubier, 1966.

MONCEAUX, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Tomes 1-7. Paris, E. Leroux, 1902-1912.

-----, *Saint Cyprien, évêque de Carthage (210-258)*, Paris, J. Gabalda, 1914.

MUNIER, Charles, *L'Église dans l'Empire romain (II-III siècles)*, Paris, Éd. Cujas, 1979, p. 73-105.

MUNIER, Charles, *Vie conciliaire et traditions canoniques en Occident (IV-XII siècles)*, London, 1987.

-----, *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale (II-VI siècles)*, Britain: Variorum, 1991.

-----, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

PÉTRÉ, Hélène, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, J. Duculot-Gembloux, 1948.

PERLER, Othmar, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1969.

- PIETRI, Charles, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome : son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, École Française de Rome, 1976.
- PIGANIOL, André, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, P.U.F., 1972.
- PIPPIDI, D.M. (dir.), *Assimilation et résistance à la culture greco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe congrès international d'Études classiques*, Madrid/Paris, « Les Belles Lettres », 1976.
- PIRIOU, Jean-Paul, *Lexique de sciences économiques et sociales*, Paris, La Découverte, 1999.
- PUTRINO, Giuseppe, *Il patrimonio della chiesa di Roma in Sicilia durante il pontificato di san Gregorio Magno*, Roma, Pontificia Università Lateranense (Thèse), 1984.
- REBENACK, E.V., *Thasci Caecili Cypriani De opere et eleemosynis* (Introduction, texte d'après Hartel, traduction et commentaire, Washington, 1962).
- ROBLEDA, Olis, *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1979.
- ROSTOVTSEFF, Michel Ivanovic, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, Paris, Robert Laffont, 1988.
- SABW KANYANG, Jean-Anatole, *Episcopus et plebs: l'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*, Berne, P. Lang, 2000.
- SANTO MAZZARINO, *Aspetti sociali del quattro secolo. Ricerche di storia tardoromana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1952.

SAXER, Victor, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine* (Coll. "Théologie historique" 55), Paris, Beauchesne, 1982.

SAXER, Victor, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Paris-Tournai, Desclée, 1969.

SIDER, R. D (éd.), *Christian and pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, Washington, D.C., The Catholic University Press of America, 2001

SPANNEUT, M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux-Paris, 1969.

SIMONNOT, Philippe, *Les papes, l'Église et l'argent. Histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Paris, Bayard, 2005.

SHOM, Rudolph, *The Institutes. A Text-book of the History and System of Roman private Law*, Oxford, Clarendon Press, 1901.

SULLIVAN, Daniel David, *The Life of the North Africans as Revealed in the Works of St. Cyprian*, Washington, Catholic University of America, 1933.

STEGEMANN, Ekkehard W. & STEGEMANN, Wolfgang, *The Jesus Movement. A Social History of its First Century*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

TULOTTE, Anatole, *Géographie de l'Afrique chrétienne Proconsulaire*, Paris, Rennes, 1892.

VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et Spes »*, Tome 2, Paris, Cerf, 1967.

VILANOVA, Evangelista, *Histoire des théologies chrétiennes. Tome I Des origines au X^{ème} siècle*, Paris, Cerf, 1997.

WIPSZYCKA, Ewa, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^{ème} au VIII^{ème} siècle*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1972.

3.2. Articles

ANDREAU, Jean, « L'Italie impériale et les provinces. Déséquilibre des échanges et flux monétaires », dans EFR, *L'Italie d'Auguste à Dioclétien*, Rome, 1994, p. 175-203.

-----, « Pompei et le ravitaillement en blé et autres produits de l'agriculture », dans, *Le ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut-Empire*, Rome-Naples, EFR, 1994, p. 129-136.

AUDIN, Michel, "Une théologie à propos de l'économie", dans Jean-Guy NADEAU, *La théologie: pour quoi ? pour qui ?*, Fides, Montréal, 1997.

AUDOLLENT, Auguste, "La diffusion du christianisme en Afrique du Sud des territoires soumis à Rome", dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1941 (1942), p. 202 – 216.

-----, "Afrique, les institutions", dans *Dictionnaire de Droit Canonique*, 1 (1936), p. 294 – 307.

BARDY, Gustave, "Conciles d'Hippone au temps de Saint Augustin", dans *Augustiniana* 5 (1955), p. 452 – 458.

BEARD M et MOATTI Claude, "La mémoire perdue: recherche sur l'administration romaine", dans *Collection de l'École française de Rome*, 1998; Vol. 243; 75-102, 433 [29 p.]

BOUGAROL-MUSSO, A., "Recherches économiques sur l'Afrique romaine", dans *Revue Africaine* 75 (1934), p. 354-414 ; 491-520.

BROWN, Peter, "Aspects of Christianisation of Roman Aristocracy", dans *Journal of Roman Studies*, 51 (1961).

-----, « Augustine and a Crisis of Wealth in Late Antiquity », in *Augustinian Studies* 36/1 (2005), p. 5-30.

CACITTI, R., "Ad caelestes thesauros". L'esegesi della pericope del "giovane ricco" nella patesi di Cipriano di Cartagine", dans *Aevum*, 65 (1991), p. 151-169 ; 67, (1993), p. 129-171.

CAGNAT, R., "L'annone d'Afrique", dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres*, vol. 40 (1916), p. 247-267.

CALLU, Jean-Pierre, « La fonction monétaire dans la société romaine sous l'Empire », dans *V^e Congrès International d'histoire économique*, Leningrad, 1970, p. 70-85.

CALLU, Jean-Pierre et SALAMA, Pierre, « L'approvisionnement monétaire des provinces africaines au VI^e siècle », dans *EFR* 134 (1990), 91-115.

CARON, P.G., « Les Seniores laici de l'Église africaine », dans *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, VI (1951), p. 7-22.

CONGAR, Y.M.J., "L'application à l'Église comme telle des exigences évangéliques concernant la pauvreté", dans *Église et Pauvreté* (Collection "Unam Sanctam" 57, Paris, Cerf, 1965), p. 135-155.

COYLE, John Kevin, « Particularities of Christianity in Roman Africa », in *Studia Patristica*, vol. 39 (2006), p. 13-26.

- COYLE, John Kevin, "The self-identity of North African Christians in Augustine's time", in Pierre-Yves FUX (dir.), *Augustinus Afer*, Fribourg (Collection "Paradosis" 45/1) 2003, p. 61-73.
- , "Augustin et le manichéisme", dans *Connaissance des Pères de l'Église*, 83, septembre 2001, p. 45-55.
- DATTRINO, L., « L'iniziazione cristiano in Ottato di Milevi », dans *Lateranum* 67 (2001), p. 405-422.
- DEBERGÉ, Pierre, "L'argent dans la Bible", dans *Esprit et Vie*, 79 (2003), p. 3 – 12.
- DUPUIS, Xavier, "Constructions publiques et vie municipale en Afrique de 244 à 276", dans *Mélanges de l'École Française de Rome (MEFRA)*, 104/1(1992), p. 233-280.
- DEMOUGIN, Ségolène, « Un nouveau préfet de l'annone du premier siècle », dans *MEFRA* 115/2 (2003), p. 549-561.
- DUVAL, Yvette, "La Plebs chrétienne au 'Siècle de Cyprien' jusqu'à la paix de l'Église (1), dans *Revue d'Études Augustiniennes* 47 (2001), p. 251-282; (2) 48 (2002), p. 3-22; (3) 48 (2002), p. 43-78.
- DUVAL, Noël, « Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes », dans *Hortus atrium medievalum : Journal of the International Research Center for the Late Antiquity and Middle Ages*, 5, Zagreb-Motovun, Croatia, 1999, p. 14-24.
- EVANS, R.F., "On the Problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*", in Elizabeth A. LIVINGSTONE (éd.), *Studia Patristica Vol. XIV – Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, p. 21-36.

FUSTEL DE COULANGES, « Conditions des colons au point de vue du droit », dans *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964, p. 98-117.

FREDOUILLE, J.C., "Tertullien et l'empire", dans *Revue d'Études Augustiniennes* 19 (1984), p. 111-131.

FREND, W.H.C., "The seniores laici and the origins of the Church in North Africa", dans *Journal of Theological Studies*, 12 (1961), p. 280-284.

GINER, C., « La teinture de drap dans les provinces romaines d'Afrique », dans *L'Africa romana* 11 (1994), p. 823-836.

GROH, D.E., "Upper-Class Christians in Tertullian's Africa: Some Observations", dans *Studia Patristica Vol. XIV – Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, p. 41-47.

JACQUES, F., "Le privilège, Appendice n° 2: le rôle de peuple dans l'église chrétienne d'après la correspondance de Saint Cyprien", dans *MEFR*, 94/2 (1982), p. 426-434.

-----, "Le schismatique, tyran furieux. Le discours polémique de Cyprien de Carthage", dans *MEFR*, 94/2 (1982), p. 921-949.

JAÏDI, Housine, « Remarques sur la constitution des biens des Églises africaines à l'époque romaine », dans CHASTAGNOL, André (dir.), *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Sorbonne, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-190.

HAYWOOD, R. M., "Roman Africa", in FRANK, Tenny, *An Economical Survey of Ancient Rome*, New Jersey, Paterson, 1959, p. 1-120.

GRANFIELD, P., « Episcopal elections in Cyprian : clerical and lay participation », in Everett FERGUSON (ed.), *Church, Ministry and Organisation in the Early Church era*, New York: Garland Pub, 1993.

KAMPLING, Rainer, « Pauvres et riches dans l'Église ancienne », dans *Concilium* 207 (1986) 63 – 75.

LANCEL, Serge, « Évêchés et cités dans les provinces africaines », dans *L'Afrique dans l'Occident romain (1^{er} s av. J.C. – 4^e ap. J.C). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome sous le patronage de l'Institut national d'archéologie et d'art de Tunis (Rome, 3-5 décembre 1987)*, EFR 134 (1990), p. 273-290.

LANCEL, Serge et LEPELLEY, Claude, « Africa », dans Cornelius MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon* Vol. 1, Schwabe, Bâle, 1986-1994, col. 180-220.

LAPORTE, Jean-Pierre, « La tudicule, machine antique à écraser les olives », dans *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques (1975-1978). Fascicule B : Afrique du Nord*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1978.

LEBOHEC, Y., « Tertullien, De corona I. Carthage ou Lambèse ? », dans *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992), p. 6-18.

LEGRAND, Hervé-Marie, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église », dans *Unam Sanctam 74 – La charge pastorale des évêques*, Paris, Cerf, 1969.

LEPELLEY, Claude, « Peuplement et richesses de l'Afrique romaine tardive », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin (IV^e –VII^e siècle). Réalités byzantines*, 1989, p. 17-31.

LEPELLEY, Claude, « La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint-Augustin dans la région d'Hippone », dans Pierre-Yves FUX (éd.),

Agustinus Afer. Actes du colloque international Alger-Annaba, Éd. Universitaires Fribourg. Coll. « Paradosis » 45/1, 2003, p. 95-107.

LEPELLEY, Claude, « Facing wealth and poverty. Saint Augustine Lecture 2006 », dans *Augustinian Studies* 38:1 (2007), p. 1-17.

MACQUENN, D.J., « St. Augustine's concept of property ownership », dans *Recherches Augustiniennes* 8 (1972), p. 187-229.

MAHÉ, J.P., « Éléments de doctrine hérétiques dans le *De carne Christi* de Tertullien », dans Elizabeth A. LIVINGSTONE (éd.), *Studia Patristica Vol. XIV – Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, p. 48-61.

MARROU, Henri-Irénée, « La basilique chrétienne d'Hippone d'après les résultats des dernières fouilles », dans *Revue d'Études Augustiniennes* 6 (1960), p. 109-154.

MATTEI, P. « Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », dans *Revue de Sciences Religieuses* 75/3 (2001), p. 275-287.

MELANÇON, Louise, « De l'entrée de la théologie en économie à l'entrée de l'économie en théologie », dans Michel BEAUDIN, *Des théologies en mutation: parcours et trajectoires*, Montréal, Fides, 2002.

MERLIN, A., « La mosaïque du Seigneur Julius à Carthage », dans *Bulletin archéologique*, 1921.

MUNIER, Charles et SIEBEN, H.J., « Concilia », dans C.P. MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon* Vol. 1, Bâle, Schwabe, 1986, col. 1085-1107.

PELLEGRINO, « Le sens ecclésial du martyr », dans *Revue de Sciences Religieuses* 35 (1961), p. 169.

SAUMAGNE, Charles, “Un tarif fiscal”, dans *Karthago*, 1, 1950, p. 109-200.

SAUMAGNE, Charles, “Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers”, dans *Annales d'Histoire Ecclésiastique et Sociale*, 6 (1934), p. 351 – 364.

-----, “Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d`après les nouvelles 36 et 37 de Justinien”, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 22 (1913), p. 77-87.

SAXER, Victor, “Reflets de la culture des évêques africains dans l’œuvre de saint Cyprien. Problèmes et certitudes”, dans *Revue Bénédictine* 94 (1984), p. 257-284.

SAXER, Victor, « Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin », dans MACCARRONE, M (éd.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Città del Vaticano, 1991, p. 173-216.

SERPILLI, Lorenzo., “La proprietà privata in Cipriano di Cartagine”, dans *Annali della Facoltà e Filosofia dell'Università di Macerata*, t.9, Padoue, Editrice Antenore, 1976, p. 11- 23.