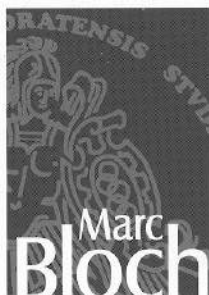




UNIVERSITÉ



Marc

Bloch

Revue
Sciences Religieuses

76^e année — Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre



RevSR

N° 3

Juillet 2002

Faculté de Théologie Catholique

PALAIS UNIVERSITAIRE — STRASBOURG

LE PATRIMOINE DE L'ÉGLISE DE L'AFRIQUE ROMAINE (I^{er}-V^e SIÈCLES) : *Contribution d'une recherche récente* (*)

À regarder la situation de l'Église à l'époque médiévale, on constate l'extraordinaire importance qualitative et quantitative des patrimoines ecclésiastiques. Il nous semble que l'origine de cette situation ne doit pas être recherchée à l'époque médiévale, mais au Bas-Empire, et plus précisément, au IV^e siècle, période qui, avec la légitimation de la religion chrétienne et l'appui officiel à sa propagation, marque le point de départ du processus d'accroissement des patrimoines fonciers ecclésiastiques, naissants et exigus à la fin du III^e siècle. Telle a été la conclusion présentée dans ma thèse « El patrimonio eclesiástico de la Iglesia africana romana : estrategias de adquisición, acrecentamiento y consolidación (siglos I-V) », travail dirigé par le Pr. J. Vilella de l'Université de Barcelone, auquel j'exprime ici toute ma reconnaissance (1).

Si l'histoire du christianisme s'était achevée avec la disparition de Jésus, le récit de sa vie n'aurait été qu'une légende mythologique, parmi beaucoup d'autres, que la littérature orientale a produites pendant toute l'Antiquité et dans lesquelles on retrouve des éléments communs : un chef charismatique, né d'une vierge, dont le lien avec la divinité s'est manifesté dès le moment même de sa conception ; une vie remplie de faits héroïques et surhumains avec une fin désas-

(*) Ce texte correspond à la version abrégée d'une conférence prononcée à l'Université de Lille III le 7 février 2001, relu par É. Paoli-Lafaye que je remercie pour ses très justes suggestions apportées à mes recherches sur l'Afrique chrétienne, un des domaines qui relève de sa compétence. Cette étude est le fruit des recherches développées dans le cadre du « Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, n° 2001SGR00011 », et elle a été réalisée grâce à l'aide du projet d'investigation BHA 2001-3665, financé par le « Ministerio de Ciencia y Tecnología ».

(1) Thèse soutenue à Barcelone le 28 septembre 2000. Il m'est agréable d'exprimer ma gratitude aux membres du jury, les Pr. J. Fernández Ubiña, L. A. García Moreno, P. Mattei, R. Teja et D. Vera, pour les commentaires et les remarques très utiles qu'ils m'ont prodigués à cette occasion.

treuse qui trouve son explication par la trahison et la déloyauté de deux de ses disciples. Néanmoins, deux hommes, Pierre, et peu après, Paul ont succédé à un si grand maître et ils ont su être à la hauteur de la tâche dont ils étaient chargés et dont la mission principale fut de consolider son œuvre et de lui donner forme afin que l'Église puisse la perpétuer jusqu'au moment où allait se produire la parousie.

Cette idée n'a pas seulement marqué la théologie chrétienne de l'Antiquité, mais encore toutes les structures du phénomène historique des temps anciens et particulièrement le domaine économique qui constitue le but de notre étude. Initialement, nous sommes partis de l'idée que, pendant les trois premiers siècles, les chrétiens étaient convaincus de la fin imminente du monde (2) et, par conséquent, leurs ambitions terrestres furent limitées. Toutefois, cette mentalité a changé à partir du IV^e siècle, moment où la question des patrimoines ecclésiastiques prend une dimension particulière. La possession de propriétés n'a pas seulement donné à l'Église plus de prestige social, mais aussi une indépendance économique partielle par rapport au pouvoir civil.

Le choix du thème a laissé entrevoir dès le début plusieurs problèmes : en premier point, nous avons constaté que les travaux consacrés à l'étude de la formation des propriétés ecclésiastiques étaient peu nombreux. Pour la période chronologique choisie, c'est-à-dire du I^{er} au V^e siècle, les deux exemples les mieux étudiés sont celui de Rome, une étude rendue indispensable par ses implications dogmatiques et politiques et par l'abondance des témoignages archéologiques et littéraires, et celui de l'Égypte (3), favorisé par la minutie et la pertinence de la documentation papyrologique. En outre, il existait quelques études partielles qui concernaient les principales Églises d'Occident, mais aucun travail strictement centré sur l'Afrique (4). Pour l'Italie, des recherches sont en cours de publication, comme celles de J. Desmulliez sur la christianisation de la Campanie (5).

(2) Dans le contexte africain, on ne peut pas oublier la puissance du montanisme, une hérésie qui a attiré vers elle un personnage très important comme Tertullien.

(3) E. WIPSZYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles [Papyrologica Bruxellensia, 10], 1972. Voir aussi quelques pages dans A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome [Collection de l'EFR, 216], 1996.

(4) Pour l'Afrique Byzantine, on connaît l'article de C. Saumagne qui lui a consacré quelques pages dans la revue *Byzantion* : « Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les nouvelles 36 et 37 de Justinien », *Byzantinische Zeitschrift*, 22 (1913), p. 77-87.

(5) Thèse d'État dactylographiée, Paris, 1997.

Nous avons voulu éviter les explications globales qu'on a souvent appliquées à la totalité des communautés chrétiennes des trois premiers siècles. Notre propos a été de faire un tour d'horizon de la situation économique des anciennes « églises africaines », notamment celle de Carthage, à partir des auteurs anciens comme Tertullien et Cyprien. En conséquence, nous avons relégué au second plan l'information concernant les questions patrimoniales qui ne peuvent pas être appliquées en Afrique, l'historiographie ayant voulu donner des explications communes pour toutes les communautés chrétiennes en niant leur diversité. Cela signifie qu'on ne peut pas projeter à l'Afrique les étapes de formation du patrimoine ecclésiastique romain, ni appliquer au cas africain la méthode de travail qu'exige le cas romain.

Il faut également remarquer que, pour le II^e et le III^e siècles, il n'y a que des témoignages concernant la Proconsulaire et presque uniquement la communauté carthaginoise, les conclusions présentées ne peuvent pas être généralisées à toute l'Afrique du Nord.

Pour commencer, dès que nous avons délimité le cadre de notre investigation au Nord de l'Afrique occidentale des cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, nous avons structuré le sujet de notre recherche autour d'une perspective diachronique, en établissant le point d'inflexion dans le dénommé « édit de Milan », dont le texte indique très explicitement, pour la première fois, que les propriétés ecclésiastiques appartiennent à l'Église en tant qu'institution (6). Cette indication constitue l'évidence la plus importante du niveau de connaissance que l'Empire avait sur l'organisation interne des communautés chrétiennes et du propos des empereurs d'institutionnaliser l'Église chrétienne. Par conséquent nous pouvons dire que cette décision nous permet de délimiter un avant et un après dans cette recherche. Toutefois, cette information peut être trompeuse dans la mesure où l'édit de Constantin sanctionne et rend légale une situation qui existait *de facto* depuis au moins l'époque de l'évêque Cyprien, soit près de soixante-cinq ans auparavant, une époque où on peut déjà parler de l'administration épiscopale des biens de l'Église.

Nous avons décidé alors de diviser chronologiquement ce travail en deux parties car les perspectives ne nous paraissaient pas du tout être les mêmes. Ainsi nous avons établi deux périodes clairement distinctes, une « pré-constantinienne » ou étape de formation du patrimoine ecclésiastique, et une autre avec une série de mesures prises par cet empereur en faveur des chrétiens, période qui correspondrait au stade d'accroissement et de consolidation. De cette façon est justifié le choix du sous-titre de cette étude « stratégies d'acquisition, de développement et de consolidation ».

(6) LACTANCE, *De mort. pers.*, 48.

La première partie, qui englobait la période des origines mêmes de l'Afrique chrétienne jusqu'à l'époque de l'édit de Milan, a été divisée en différents chapitres qui répondaient aux thèmes suivants : origine et expansion du christianisme dans l'*Africa*, organisation économique des communautés chrétiennes, constitution réelle du patrimoine ecclésiastique (basiliques et cimetières) et statut juridique des propriétés. Cette partie n'a pas été aussi facile que prévu pour les deux raisons suivantes : tout d'abord l'information donnée par les sources était plus importante que nous le pensions (en particulier grâce à l'analyse détaillée de la documentation hagiographique qui est souvent peu utilisée pour ce genre d'étude économique) et dans un second temps l'interprétation des historiens était quelque peu tendancieuse et avait été manipulée, selon laquelle l'Église d'Afrique, dès le début, regroupait tellement de fidèles qu'elle avait déjà ses propres cimetières et un patrimoine important. Toutefois, les problèmes et les interprétations erronées apparaissent dès lors que l'on cherche à faire dire cela aux témoignages des sources anciennes.

Nous avons jugé nécessaire d'ajouter les étapes du processus de christianisation dans les provinces romaines du Nord de l'Afrique occidentale. Il s'agit d'une analyse historique qui était indispensable pour jeter les fondements de notre démarche postérieure, et qui nous a permis, en outre, d'éclairer certains points d'importance particulière comme le rôle joué par les communautés juives dans ce processus de christianisation.

Puis nous avons décrit le contexte dans lequel les anciennes communautés chrétiennes nord-africaines ont fait leur apparition, et nous avons prêté une attention spéciale à leur organisation hiérarchique et économique, ainsi qu'à l'origine sociale des fidèles. En outre, grâce à la très abondante quantité des témoignages littéraires existants, et particulièrement ceux apportés par Cyprien, nous nous sommes aperçus qu'il y avait un grand besoin d'argent et que le principal moyen de le satisfaire était les aumônes des particuliers et non les rentes foncières provenant de quelques propriétés rurales très hypothétiques, que nous sommes incapables de détecter en Afrique à cette époque. L'économie de ces anciennes communautés religieuses reposait presque exclusivement, sur les offrandes devant l'autel et la contribution mensuelle libre et volontaire dans l'*arca* de la congrégation (7). L'Église alors s'est vue contrainte de stimuler les aumônes pour faire face régulièrement à une série de dépenses dérivées de son rôle social. De ces textes de Cyprien nous pourrions en déduire que sous son insistance transparait

(7) TERTULLIEN, *Apol.*, 39, 5-6.

l'indifférence, voire l'inconstance des *potentes* de la communauté, hypothèse vers laquelle nous pencherons. Un autre thème est également traité, celui des propriétés personnelles de Cyprien (8) car l'idée avait été communément admise que Cyprien avait tout vendu lors de sa conversion au christianisme, idée qui repose sur le témoignage de la *Vita Cypriani*. En réalité, ce texte ne mentionne pas que Cyprien « a tout vendu et qu'il l'a distribué aux pauvres », mais plutôt, « tout ce qu'il a vendu, il l'a distribué aux pauvres » (9).

C'est ainsi que nous avons abordé, sous un autre aspect, la question difficile à résoudre des basiliques et des cimetières attribués aux anciennes communautés chrétiennes. De nombreux chercheurs avaient affirmé qu'on ne pouvait connaître le processus selon lequel chacune des communautés primitives s'était procuré son propre patrimoine ; or nous retrouvons dans les sources mêmes des indices très précieux. Une lecture attentive peut fournir des renseignements importants, même si nous ne devons jamais oublier que nous travaillons sur une documentation de l'époque romaine à la fin du III^e siècle, alors que la question de savoir si les chrétiens avaient des propriétés et comment ils les administraient, paraissait n'intéresser ni les chrétiens ni les païens.

En ce qui concerne les cimetières chrétiens, les historiens ont utilisé surtout trois témoignages pour démontrer que, depuis l'époque de Tertullien, la communauté de Carthage avait au moins sa propre nécropole qu'elle était seule à utiliser. L'origine de cette idée provient du témoignage souvent utilisé de l'*Ad Scapulam* de Tertullien : *cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent* (10). Dans cette phrase, en réalité le génitif pluriel *nostrarum* fait référence à *sepulturarum* (les sépultures) et non à *areis* (les cimetières). En second lieu, le fait que le corps du martyr Cyprien ait été enterré *in areas Macrobii Candidiani procuratoris*, à localiser *in Mappalibus*, a permis à une grande majorité de chercheurs d'affirmer qu'il s'agit sans aucun doute d'un cimetière chrétien. Cependant, l'ouvrage de référence, les *Acta proconsularia*, ne l'indique pas explicitement (11) et, tout au moins, le texte de la *Vita Cypriani* aurait fait remarquer que son corps allait reposer parmi ceux de certains frères de foi qui

(8) Ces propriétés sont mentionnées dans : CYPRIEN, *Ep.*, 66, 4, 1. Voir aussi : *Ep.*, 7, 2 ; PONTIUS, *Vita Cypr.*, 13, 12.

(9) PONTIUS, *Vita Cypr.*, 2, 7. Voir aussi : CYPRIEN, *De orat.*, 20.

(10) TERTULLIEN, *Ad Scap.*, 3. De plus, l'étude intéressante et minutieuse d'E. Rebillard montre que le terme *area* n'est pas une désignation pour « cimetière communautaire », mais pour enclos funéraire : E. REBILLARD, « Κομητηριον et coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole », *MEFRA* 105 (1993), 2, p. 975-1001.

(11) *Acta procons.*, 5-6.

l'avaient précédé (12). Enfin le travail de certains chercheurs repose sur les *Acta proconsularia* dans lesquels il est interdit aux chrétiens de se réunir dans les cimetières, bien que ce texte ne mentionne pas que les nécropoles soient chrétiennes (13). Nous pensons qu'il faut rechercher le motif de cette interdiction dans le fait que la législation à l'époque romaine considérait les cimetières comme des lieux sacrés (14) ne pouvant être violés et que si les chrétiens s'y réfugiaient, ils ne pouvaient être poursuivis par la justice. De plus la population païenne de la ville refusait que les chrétiens qualifiés d'incestueux, d'anthropophages et de séparatistes, soient enterrés dans les mêmes nécropoles qu'eux. Alors qu'est-ce qui aurait poussé les païens à violer les sépultures chrétiennes si celles-ci se trouvaient dans des lieux à part et distincts des lieux d'enterrement des païens ?

C'est seulement à partir du IV^e siècle que l'on peut retrouver quelques témoignages qui nous permettent d'attester de l'existence de cimetières chrétiens. Tout d'abord, l'inscription connue de *Caesarea* (actuel Cherchell) (15), a été présentée comme très ancienne mais sans indication chronologique pour la dater. Plus sûr est le témoignage des *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, qui font référence au cimetière des chrétiens comme *in areis, ubi orationes facitis* (16). Une autre recherche pourrait se faire à partir de l'étude des catacombes mais elle s'avère très complexe du fait qu'il n'existe aucune information qui permette de connaître la proportion exacte de chrétiens qui y ont été enterrés et à partir de quelle année on a commencé à le faire.

Nous avons exposé, aussi, l'état de la question contestée du statut juridique des anciennes communautés chrétiennes qui leur aurait permis de revendiquer leur droit à posséder face à l'état romain. Malgré les conclusions des recherches antérieures, la question restait posée. Notre propos a été d'exposer et de confronter les différentes hypothèses et nous avons proposé un modèle qui pourrait s'adapter à la réalité africaine telle que les sources nous l'ont transmise. Nous avons développé longuement ces questions qui avaient été traitées assez brièvement pour conclure que l'Église africaine possédait un patri-

(12) Nous considérons que la christianisation du cimetière *in Mappalibus* ne s'est pas faite avant le IV^e siècle, donc, c'est en l'an 420, date à laquelle il existait une basilique chrétienne en l'honneur de l'évêque de Carthage, comme le précise le *De miraculis sancti Stephani*, 2, 2, 9.

(13) *Acta procons.*, 1, 7.

(14) F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milano, 1963, p. 55-60.

(15) *CIL*, 8/2, p. 818, n° 9585 ; *CIL*, 8/3, p. 1986, n° 20958. Voir aussi : Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, I, Rome, 1982, p. 381.

(16) *Acta purg. Fel.*, *CSEL* 26, p. 200, 1. 7-8 ; p. 202, 1. 25.

moine foncier peu important, et que ses véritables ressources étaient les aumônes et les offrandes devant l'autel. L'Église africaine à l'époque pré-constantinienne aurait vraiment eu beaucoup plus de problèmes du temps des persécutions si elle avait compté, outre les édifices destinés au culte, un patrimoine aussi évident. De plus, on a l'impression que l'Église de ce temps-là ne semble pas avoir été très préoccupée par le fait d'avoir des propriétés rurales capables d'assurer son fonctionnement. C'est la raison pour laquelle il lui suffisait de se procurer un flux d'argent plus ou moins constant.

Toutefois, quand nous allons au-delà de la limite chronologique établie par la dernière grande persécution et par les édits de Galère et de Constantin, le panorama change sensiblement. Les critiques formulées par le donatiste Petilianus sur la richesse de l'Église catholique africaine à l'époque d'Augustin nous permettent de constater qu'entre la période écoulée entre ces édits et les premières décennies du v^e siècle, l'Église était déjà devenue une grande propriétaire (17). Cela s'explique par le fait que les mécanismes par lesquels l'Église recevait la majeure partie de ses ressources économiques s'étaient déjà consolidés, à savoir les donations pieuses et les legs testamentaires.

Ce patrimoine, que nous pouvons qualifier précisément d'« ecclésiastique » car légalement il n'appartient pas à la communauté de fidèles mais il est rattaché à chaque église chrétienne, est administré par l'évêque de la communauté (18). Une grande partie du patrimoine était constituée par un vaste réseau de propriétés rurales régies par un prêtre, par lequel les communautés s'assuraient des rentrées régulières, certainement *in natura*, qui leur étaient nécessaires. Grâce à elles, les évêques pouvaient supporter les dépenses pour entretenir le clergé et les lieux de culte, mais ils les utilisaient aussi pour les activités dérivées de l'assistance ecclésiastique. Étant donné que l'Église était intégrée comme producteur et fournisseur dans les circuits commerciaux de l'Empire et dans les mécanismes de marché, il lui était également possible de consacrer au commerce une partie de son excédent. De plus il ne faut pas négliger que certains évêques et membres du clergé devenaient des administrateurs de propriétés impériales, bien que cela soit interdit par la législation impériale et conciliaire (19).

(17) AUGUSTIN, *C. litt. Petil.*, 2, 98, 225.

(18) Le patrimoine ecclésiastique des sièges épiscopaux africains est dénommé « massa diocesium » (*Conc. Carthag.* (août 397), *apud Reg.*, III, c. 56). Au sujet du terme « massa » voir : D. VERA, « Massa fundorum. Forme della grande proprietà e poteri città in Italia fra Costantino e Gregorio Magno », *MEFRA*, 111 (1999), 2, p. 991-1025.

(19) *Conc. Carthag.* (345/348), c. 6.

Indépendamment du patrimoine ecclésiastique de la communauté nous avons aussi étudié le patrimoine monastique. Afin d'en assurer la survie économique il était indispensable que celui qui entrait dans un monastère lui lègue tous ses biens. Augustin a fixé cette loi dans sa *Regula*, même s'il n'a jamais souhaité s'appesantir sur ce sujet (20). En plus de ces revenus, les monastères avaient d'autres mécanismes qui leur permettaient de survivre : les dons privés, la vente de produits manufacturés assurée par les moines et les aumônes reçues pour être un centre d'accueil ou, dans certains cas, un centre de pèlerinage. Cela justifie le rôle de *praepositus* qui apparaît dans la *Regula Augustini* et dont une des fonctions particulière est l'administration des propriétés monastiques (21).

En ce qui concerne la question du patrimoine de l'église donatiste, il faut souligner que celle-ci a été souvent négligée, même si, à l'occasion, quelques pages ont pu lui être consacrées. Dans son ouvrage de référence, W.H. Friend n'étudie pas véritablement cette question (22). Pourtant l'église donatiste à l'époque d'Augustin avait un patrimoine aussi important que celui de l'église catholique (23), un phénomène qui n'était pas récent ; en effet, Optat de Milève nous explique comment, au milieu du IV^e siècle, soit presque un siècle auparavant, « dans de nombreux endroits les donatistes ont usurpé les églises, ont lavé les murs et les ont arrosés d'eau salée » (24).

Une fois confirmée l'existence de nombreuses propriétés liées aux sièges épiscopaux ou aux centres monastiques, il semblait intéressant d'analyser la législation des privilèges économiques accordés par les empereurs du Bas-Empire à l'Église et à ses *fundi*, tout en soulignant l'intention de chaque souverain de favoriser ou de porter atteinte aux catholiques. Ainsi, nous avons recensé les dispositions législatives tout en suivant une chronologie qui met en évidence les évolutions enregistrées en ce qui concerne l'aide de l'Empire à l'Église au cours des différents règnes. L'analyse de ce *corpus* de lois nous a permis d'observer les véritables limites de la prétendue exonération totale d'impôts accordée à l'Église et de signaler, par la même occasion, quels furent les *munera* auxquels elle dut continuer à faire face.

Nous avons alors considéré qu'il fallait détacher les points suivants : le patronage stimulé par l'instrumentalisation économique du

(20) AUGUSTIN, *Regula, praecep.*, 1, 2-7 ; *Serm.*, 355, 2.

(21) AUGUSTIN, *Regula, praecep.*, 7, 1-2.

(22) W. H. C. FRIEND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Late Roman North Africa*, Oxford, 1952.

(23) AUGUSTIN, *Enar. ps.*, 36, 2, 20, *C. litt. Petil.*, 2, 97, 224, *Parm.*, 1, 12, 19.

(24) OPTAT DE MILÈVE, 6, 6, 1.

culte des martyrs et l'incorporation du patrimoine des hérétiques et des païens. En Afrique la munificence impériale ne s'est pas seulement manifestée par des dons d'argent effectués par les Empereurs Constantin et Constant (25), mais elle s'est aussi concrétisée avec la construction de deux églises à *Cirta* (26). D'autre part, la nouvelle conjoncture politique a apporté en plus à l'Église la protection des particuliers. Même si l'Église aux IV^e et V^e siècles avait déjà un revenu dans les campagnes qui lui assurait des rentrées d'argent constantes, elle avait toujours besoin de l'aide privée pour faciliter sa survie économique, principalement parce qu'elle devait mener à bien un travail d'assistance (œuvres caritatives, prières pour l'âme du testateur, dots à des jeunes filles, hospices, asiles, rachat de captifs) et pourvoir à l'existence du culte et à l'entretien, tant architectural qu'économique, de ses édifices.

La nécessité de compter sur d'autres ressources a poussé l'Église à mettre en place une série de mécanismes qui lui garantissaient un flux constant d'argent. L'extraordinaire essor du culte des martyrs en Afrique a permis d'encourager l'évergétisme des particuliers et le patronage des empereurs. La dévotion envers les martyrs n'a pas été appréhendée comme un simple exercice de spiritualité chrétienne, mais plutôt comme objet d'une instrumentalisation économique qui a inspiré toute une série de stratégies dont l'objectif était de permettre une rentrée régulière d'argent dans les *arcae* du clergé car, comme l'écrit N. Hermann-Mascard « les prières semblent souvent insuffisantes à une époque où un acte matériel doit toujours servir de support aux intentions » (27).

Enfin pour terminer notre approche du large éventail de moyens mis en place par l'Église pour augmenter son patrimoine, nous avons eu l'impression que les historiens n'avaient pas accordé assez d'intérêt à l'incorporation du patrimoine d'autres confessions religieuses, en particulier celui des hérétiques et des païens, dans les églises chrétiennes. Dans le cas précis de l'Afrique du Nord, la possession des basiliques a représenté un grave problème durant la lutte entre les catholiques et les donatistes et ce fut une des questions sur laquelle s'est prononcé l'*edictum cognitioris* de la Conférence de Carthage de l'an 411, qui marqua l'échec des donatistes (28). L'appropriation

(25) EUSÈBE, *HE*, 10, 6, 1-3 ; 10, 7, 2. Voir aussi : OPTAT DE MILÈVE, 3, 3, 2.

(26) CONSTANTIN I, *Ep. basil. erep.*, CSEL 26, p. 215, l. 12-13.

(27) N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris [Société d'Histoire du droit. Collection d'Histoire institutionnelle et sociale, 6], 1975, p. 226.

(28) S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411, I : introduction générale*, Paris [SC 194], 1972 ; ID., « Le sort des évêques et des communautés donatistes après la Conférence de Carthage en 411 », *Internationales Symposium über*

définitive des basiliques donatistes, et par extension de leurs dotations, s'est produite à une époque tardive, à partir de 411, même si quelques annexions se sont réalisées à une époque antérieure qui ont alors engendré des actes de violence.

En ce qui concerne l'incorporation du patrimoine des temples païens, ce fut un des mécanismes les plus importants qui a rendu possible le fort développement du patrimoine de l'Église. R. Klein analyse tous les facteurs qui ont conduit à la christianisation des sanctuaires du culte païen, mais ne fait pas référence à son aspect économique (29). C'est une des raisons qui nous a incité à analyser le processus législatif qui a permis d'atteindre cet objectif. Dans ce cas précis, le processus a été beaucoup plus lent que celui qui a conduit à l'incorporation du patrimoine des hérétiques. Il a été essentiel de convaincre l'autorité impériale qu'elle devait abandonner le traditionnel rapport qui liait les empereurs à la religion païenne. Toutefois le processus de christianisation avait déjà bien commencé, les empereurs avaient délaissé la religion traditionnelle et, par conséquent, le christianisme était devenu progressivement le bénéficiaire d'un processus législatif se développant avec force sous le règne de Théodose I^{er} et prenant toute son ampleur à l'époque de Théodose II, offrant plusieurs alternatives pour que l'Église voit son patrimoine augmenter grâce à l'incorporation de propriétés qui, jusque-là appartenaient aux sanctuaires païens (30).

En ce qui concerne l'Afrique, le cas le plus connu fait référence à la christianisation très pacifique du temple de *Caelestis* par l'évêque de Carthage Aurelius (31). Les données archéologiques montrent aussi la vitalité des consécérations de sanctuaires païens en églises au VII^e siècle, mais il est évident que les sources du IV^e siècle mentionnent déjà ce phénomène, même si c'est d'une manière elliptique. D'un point de vue théorique, le fait que ces terres sacrées étaient la propriété de temples païens ou d'églises chrétiennes ne faisait pas de différence, si ce n'est dans la manière de les gérer. Les terres sur lesquelles étaient bâtis les temples des divinités ancestrales étaient la propriété des curies municipales qui les louaient à d'autres personnes et qui recevaient l'argent de la location. Mais, la transmission de la propriété à l'Église qui remplace le sanctuaire païen en réutilisant le même

den Stand der Augustinus-Forschung (Justus-Liebig-Universität Gießen, 12. bis 16. April 1987), Würzburg, 1989, p. 149-167.

(29) R. KLEIN, « Distruzioni di templi nella Tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale », *Convegno in onore di Arnaldo Biscardi*, in : *AARC*, 10, Napoli, 1995, p. 127-152.

(30) *Cod. Theod.*, 16, 10, 25 (435).

(31) QUODUULTDEUS, *Liber de promiss. et praed. Dei*, 3, 38, 44. Voir aussi : 3, 38, 45.

emplacement et les mêmes matériaux architecturaux permettait à l'Église d'administrer directement ces *fundi* et de recevoir tout le bénéfice économique généré.

Enfin, nous avons exposé la problématique résultant de l'existence du patrimoine ecclésiastique pour démontrer que c'est seulement à partir du IV^e siècle que la situation politique a été favorable et a permis un accroissement rapide, et dans une certaine mesure incontrôlé, des propriétés de l'Église car les mécanismes se sont développés et diversifiés de manière significative. De plus, le grand besoin de compter sur des revenus fixes et sûrs n'a pas été le seul facteur à influencer cette « course » à la terre. Posséder des terres était un synonyme de richesse et cela avait pour objectif de faire de la propagande pour l'Église au sein de sa communauté d'origine. Dans le monde antique, tout comme dans le monde actuel, l'évaluation sociale des individus ou des institutions se mesure par l'apparence de richesse qui peut être affichée envers l'ensemble de la population. Cette évaluation reposait sur la quantité et la qualité du patrimoine possédé, en particulier les terres, et dans le cas de l'Église une hausse de son revenu supposait une présence plus grande dans la vie publique, grâce aux aumônes, au travail d'assistance et aux constructions.

Carles BUENACASA PÉREZ
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Université de BARCELONE

RÉSUMÉS

Cardinal Paul POUPARD, *Science-Philosophie-Théologie : Un nouveau climat de dialogue*, p. 259-270. – En fonction des changements qui sont intervenus dans la science, ainsi que des travaux de la Commission Galilée, du Jubilé des scientifiques..., l'auteur envisage le nouveau dialogue qui s'établit entre science et religion. Ce dialogue apparaît d'autant plus urgent que la science, préoccupée par ses propres problèmes théoriques, a tendance à réduire l'être humain à un objet d'étude, au lieu de le considérer comme un sujet, de reconnaître sa valeur inestimable et le sens de sa vie. On comprend dès lors que son enjeu est décisif.

Jacques FANTINO, *La pluralité des mondes*, p. 271-295. – La pluralité des mondes, question récurrente en Occident depuis les Grecs, est aussi révélatrice de ce que, à une époque ou pour un auteur, connaître veut dire et de ce qui constitue la spécificité de la connaissance en science et en théologie.

Marie-Anne VANNIER, *La constitution du sujet Augustin dans les Confessions*, p. 296-310. – Les études sur les *Confessions* de S. Augustin sont nombreuses, mais rares sont celles qui s'intéressent à la constitution même du sujet Augustin. Or, dans les neuf premiers livres des *Confessions*, on assiste à la constitution du sujet de l'expérience religieuse et à celui de l'expérience morale et, dans les trois derniers, à la constitution du sujet au miroir de l'Écriture. Ainsi Augustin acquiert-il son identité par la médiation de l'altérité. Cette altérité prend des formes diverses, mais c'est par l'intermédiaire d'autres personnes, qu'il va découvrir l'œuvre de la Trinité dans sa vie, que ce soit celle du Créateur, du Médiateur ou de l'Esprit Saint.

Carles BUENACASA PÉREZ, *Le patrimoine de l'Église de l'Afrique romaine (I^{er}-V^e siècles) : Contribution d'une recherche récente*, p. 311-321. – La constitution du patrimoine de l'Église africaine pleinement achevée au IV^e siècle, est documentée dès le III^e siècle, à l'époque de Cyprien, où l'on peut déjà parler d'une administration épiscopale des biens de l'Église. Néanmoins, l'interprétation fournie par les historiens du XIX^e siècle a été quelque peu tendancieuse et manipulée, afin de grossir, d'une façon disproportionnée, l'extension et la composition de patrimoines ecclésiastiques de l'époque pré-constantinienne. Depuis le IV^e siècle, ces divers patrimoines – patrimoines catholique, donatiste, monastique – prendront toute leur importance, grâce à la protection de la législation impériale, et aux nouveaux moyens de garantir et d'élargir les ressources :

évergétisme des particuliers et patronage des empereurs, instrumentalisation économique du culte des martyrs et incorporation du patrimoine des hérétiques et des païens.

Philippe VALLIN, *Situation religieuse et culturelle de l'Église du Christ (I)*, p. 322-347. – La pluralité des religions d'une part, la pluralité des mouvements culturels d'autre part, interrogent la théologie sur la prétention unifiante du message du Christ et de son Église. Fidèle aux envois de l'Évangile, la théologie n'entend pas se démettre devant cette pluralité, pour un relativisme selon lequel elle se contenterait désormais de soutenir une proposition de salut régionale. À l'inverse, on ne peut plus retirer au patrimoine considérable des religions la qualité de facteur spécial dans le développement de l'histoire du salut. De même, il n'est pas indifférent à la *preparatio evangelica* que les communautés humaines aient défini un espace de la culture, dans lequel se fortifie par émancipation le jugement libre des intelligences, conformément à l'intention du Créateur sur l'homme créé à son image. Puisque cette pluralité, rapprochée sous sa double figure de l'expérience chrétienne, ne saurait être regardée seulement comme un obstacle à l'unité du genre humain dans l'Église du Christ, la théologie doit maintenant tenter de situer la prétention singulière du Christianisme devant la validité du pluriel, autrement donc qu'en l'invalidant *a priori*. La première partie de cet article s'efforce de trouver la fondation d'une pensée chrétienne de la pluralité dans la corrélation perpétuelle de l'Église et d'Israël. D'après une autre corrélation paulinienne, il faudra mieux définir ensuite, en face de ce théologoumène religieux des « Juifs », un théologoumène des « Grecs », c'est-à-dire du mouvement culturel des sociétés.

Moyennant la correction de l'eschatologie, on peut admettre que l'Église du Christ soit « la religion de la sortie [eschatologique] de la religion », et qu'en elle le fait religieux, tenu pour un *principe invasif* des sociétés humaines, trouve à se transformer pour s'accomplir. Moyennant la même correction, nous suggérons que l'Église pourrait bien être « la culture de la sortie eschatologique de la culture », entendue cette fois comme *principe évasif* du jeu social. En effet, contre les sophistiques toujours renaissantes, la prétention du Christ-Vérité s'offre à régler l'exercice commun et l'échange des intelligences libres sans les commander. Est-ce à dire que le foisonnement culturel soit déclaré tout stérile et vain par cette certitude de la Révélation ? Bien au contraire, il sanctionne un âge de maturité, en permettant à la religion du Christ, dans le cadre renouvelé depuis Vatican II de la liberté religieuse, de présenter à l'adhésion de foi un Dieu *résistible*, « scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs », en qui s'opèrent la désaliénation réciproque du principe invasif et du principe évasif des sociétés humaines, et l'accomplissement conjoint des religions et de la culture.

Francis JACQUES, *Mission, dialogue et médiatisation*, p. 348-370. – On peut se demander comment s'entretenir sur la foi dans une société de plus en plus dominée par les médias et les situations d'interview. L'article examine en première partie un recueil de conversations de Joseph Ratzinger avec Peter Seewald : *Voici quel est notre Dieu*, Plon/Mame 2002. Le contrat est-il rempli par le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi ? Cette question ouvre une recherche textuelle qui montre au juste pourquoi le rapport déjà difficile entre le dialogue et la mission est encore aggravé par l'impact de la médiatisation sur le témoi-

gnage. En deuxième partie, il fait le point sur la position de l'Église catholique depuis *Ecclesiam suam* et *Gaudium et Spes* sur le rapport au monde dans une société pluraliste. Le ressort argumentatif repose sur une opposition entre la conception dialectique du dialogue qui est classique depuis Augustin et une conception dialogique du dialogue qui appartient au *kairos* de notre temps. Comment poser les questions de ce temps non seulement *pour* les intéressés mais *avec* eux ? Le souci de l'auteur est de déterminer à quel point cette recherche n'est pas conceptuellement triviale, du triple point de vue pastoral, théologique et de la philosophie du langage.

ENGLISH SUMMARIES

Cardinal Paul POUPARD, *Science-Philosophie-Théologie : Un nouveau climat de dialogue*, p. 259-270. – Owing to the changes of science and to the work of the Galilée “Commission and to the Jubilee of scientifics...”, the author considers the new dialogue which opens between science and religion. This dialogue appears as much pressing that science, preoccupied by its own theoretical problems, tends to reduce human being as a mere object of investigation, instead of considering him as a subject, by recognising his invaluable value and the meaning of his life. We now see that this debate is fundamental.

Jacques FANTINO, *La pluralité des mondes*, p. 271-295. – The plurality of the worlds is a recurrent question in the Western Tradition since the time of Greeks. It also shows what signifies to know at a time or for an author and what is the specificity of the knowledge in science and in theology.

Marie-Anne VANNIER, *La constitution du sujet Augustin dans les Confessions*, p. 296-310. – There is plenty of studies about Augustine's *Confessions*, but only few of them are dealing with the accomplishment of Augustine's being. Nevertheless, in the nine books of the *Confessions*, we see the accomplishment of the subject of the religious and of the moral experience, and in the last three, there is the accomplishment of the person by the reading of Scripture. Thus Augustine receives his identity through the confrontation with the others. There are different ways, but this is through other beings that he'll discover the action of the Trinity in his life, that of the Creator, of the Mediator or of the Holy Spirit.

Carles BUENACASA PÉREZ, *Le patrimoine de l'Église de l'Afrique romaine (I^{er}-V^e siècles) : Contribution d'une recherche récente*, p. 311-321. – From documentary evidence, we may assume that the creation of the African ecclesiastical inheritance, under episcopal administration since Cyprian's times, started in the third century and was completed during the fourth century. However, nineteenth century historiography, tends to interpret this phenomenon in order to increase

the extent and composure of the ecclesiastical properties before Constantine in an absolutely disproportionate way. Since the fourth century, these diversified properties – Catholic, Donatist and monastic – became really important due to the protection of the imperial legislation and new ways of warranting and increasing their resources : private munificence, imperial patronage, economical exploitation of the martyrs' cult, and incorporation of the properties of the Donatist Church and pagan temples.

Philippe VALLIN, *Situation religieuse et culturelle de l'Église du Christ* (I), p. 322-347. – Theology claims that Christ's message and that of his church are a unifying force, but with the plurality of religions on the hand, and the plurality of cultural movements on the other, we must question this claim. Faithful to the missionary vocation of the gospel, theology has no intention of abdicating in front of this plurality in favour of a relativism, according to which theology should satisfy itself with upholding the notion of a regional salvation. Equally it must be recognised that the religions – with their considerable patrimony – have been a special factor in the development of the history of salvation, and this can no longer be taken away from them. Likewise, the fact that the human communities have defined a cultural area in which minds, strengthened by emancipation, can judge freely – in accordance with God's plan for man, created in his own image – is not irrelevant to the *preparatio evangelica*. Because this plurality, closely linked in its two dimensions, religious and cultural, with the Christian experience, cannot be regarded merely as an obstacle to the unity of mankind in Christ's Church, but has a valid dimension, theology cannot reject this plurality on an *a priori* basis, but has to seek the grounds on which the singular claim of Christianity can be advanced. The first part of this article endeavours to find the basis of a Christian vision of this plurality in the perpetual correlation of the Church and Israël. Following another Pauline correlation, a theologoumenon of the « Greeks », in other words, of the cultural movement of the societies, should next be defined to match this religious theologoumenon of the « Jews ».

Francis JACQUES, *Mission, dialogue et médiatisation*, p. 348-370. – We can ask how to speak of faith in a society more and more dominated by medias and interview's circumstances. In its first part, the article studies a selection of conversations of Joseph Ratzinger with Peter Seewald : *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon/Mame, 2002. Is the agreement fulfilled by the Congregation for the Faith's Doctrine's Prefect ? This question opens a textual research that just shows why the still difficult relation between dialogue and mission is still-increased by the impact of mediatisation on testimony. In its second part, the article takes stock of the attitude of the Catholic Church since *Ecclesiam suam* and *Gaudium et Spes* about the relation between Church and world in a manyfold society. The argumentation lays on the opposition between the dialectic conception of dialogue which is traditional since Augustine and a dialogical conception of dialogue which belongs to the *kairos* of our time. How to solve the questions of this time non only *for* the one who are interested but also *with* them ? The aim of the author is to determinate how this search is conceptually pertinent, of the three points of view of pastoral, theology and language philosophy.