

Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Collection théologique historique 55. Editions Beauchesne, Paris 1980. 340 pages.

Dans son introduction Mgr V. Saxer annonce son propos et sa méthode: faire 'l'inventaire et la chronologie des textes' touchant au culte chrétien, et au 'culte funéraire en particulier', dans ces trois auteurs et dans les sources contemporaines; éclairer par ces textes les pratiques, surtout funéraires, dont l'archéologie permet de saisir le cadre et de 'suggérer le contenu'. L'objectif constant de l'ouvrage est bien en effet 'l'exploration des sources littéraires'; l'étude des documents archéologiques n'intervient qu'accessoirement, surtout dans les conclusions (p. 117-119 et 296-307), sans que l'analyse souvent rapide des inscriptions et installations funéraires éclaire vraiment le riche enseignement des textes. L'intime familiarité de Mgr Saxer avec les trois auteurs qu'il interroge, mais aussi avec l'ensemble de la littérature hagiographique africaine et bien sûr avec les textes bibliques, lui permet sur des points essentiels des conclusions souvent neuves et d'une grande finesse dans leurs modulations.

Dans les trois auteurs et les autres textes contemporains (en particulier conciliaires), l'A. a regroupé tous les passages relatifs aux problèmes des morts, des martyrs et des reliques; les moindres allusions sont citées dans un large contexte, traduites avec bonheur et analysées scrupuleusement. Puis, pour chaque problème traité, toutes les mentions sont réunies en listes ou tableaux permettant de mettre en évidence certaines constantes ou des évolutions qui conduisent à des conclusions nuancées sur les usages et leurs variations. Méthode la plus souvent exemplaire, en particulier pour tout ce qui concerne le déroulement des cérémonies pour les morts et les martyrs, leur contenu liturgique (lectures, prières, chants, eucharistie) et leur organisation. Ainsi en particulier pour tous les tableaux qui concernent les lectures bibliques et liturgiques lors des différentes célébrations (p. 209 sq; 226 sq), regroupés en un grand tableau d'ensemble à la fin du volume. Mais on peut craindre que pour certains problèmes plus complexes, comme celui des *convivia* (p. 133 sq) ou des reliques (p. 231 sq), les tableaux de ce type ne soient réducteurs: car les 'témoignages' que l'A. met ainsi en série sont qualitativement trop divers pour être décomptés et utilisés dans des statistiques qui placent à égalité d'importance des allusions occasionnelles et de longs développements décrivant ou analysant une pratique ou une croyance. Aussi les pourcentages que l'A. tente parfois d'après ces tableaux pour montrer l'évolution de tel phénomène sont peu probants, moins à cause du petit nombre des témoignages que de cette disparité (ainsi p. 123, 134 ou 232).

Il faut enfin, avant d'entrer dans le livre lui-même, s'interroger sur l'usage constant qui est fait de l'expres-

sion 'culte des morts' pour les chrétiens. L'A. en donne p. 30 une justification qui n'est ni claire ni convaincante. S'il est certain que des rites funéraires passent des païens aux chrétiens (toilette, deuil, *parentalia*), leurs fondements religieux sont dès le début diamétralement différents: les morts païens sont objets de vénération idolâtrique, on peut parler à leur endroit d'un culte, comparable à celui rendu aux Dieux (voir *infra* à propos de Tertullien). Au contraire, à travers toutes les sources étudiées ici se dessine un 'rituel' chrétien, de soins donnés au corps du mort, doublé d'un culte voué à Dieu pour le salut du défunt (*pro defunctis*), lequel n'est à aucun degré lui-même objet d'un culte, ni de latrie ni de dulie, pour reprendre une formule de l'A. (p. 30). Certes 'le culte des martyrs est sorti de celui des morts' (*ibid.*), et de nombreux rites sont communs aux commémorations des uns et des autres. Mais aux martyrs, aux saints (et à leurs reliques) sont reconnus, comme témoins de Dieu, des pouvoirs surnaturels dont l'intercession est assurée à leurs *cultores*, ce pour quoi les chrétiens les honorent, les vénèrent et les prient. Il est sans doute préférable, en ce qui concerne les morts, de parler de rites funéraires chrétiens, et ce n'est pas, on s'en doute, simple querelle de mots. Mais le problème dépasse largement cet ouvrage (en particulier, P.-A. Février partage le point de vue de Mgr Saxer; voir par ex.: Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle, dans: Atti IX Congr. Internaz. Arch. Crist., Roma 1975 [1978] 211-274).

De l'importante bibliographie surtout axée sur les problèmes littéraires et liturgiques, la première rubrique des Sources (intitulée 'Auteurs profanes' et précédée du chiffre 7) correspond sans doute à une erreur, les textes cités ne concernent pas cet ouvrage dans lequel ils n'apparaissent d'ailleurs pas. Dans la rubrique des Etudes, certains articles retenus sont inutiles car dépassés: si les commentaires mêmes anciens des textes gardent souvent un intérêt, au moins historiographique, les documents mis au jour en archéologie et en épigraphie rendent caduques les conclusions d'ensemble vieilles d'un siècle, fondées sur un matériel complètement renouvelé depuis. Ainsi, par exemple, l'article de P. Allard, de 1880 'Du sens des mots ›depositio, depositus‹ dans l'épigraphie chrétienne' (voir plus loin p. 835 f.). On peut aussi s'étonner de ne voir cité aucun des ouvrages que W. Frend a consacrés au martyre et à l'Afrique, ni certaines monographies que l'A. appelle pourtant de ses vœux dans sa conclusion. Je dois enfin préciser que pour mon livre, consulté en manuscrit par Mgr Saxer en 1977, et imprimé depuis, les chiffres cités ici tant pour les pages que pour les notices d'inscriptions, ne correspondent pas à ceux de l'édition (*Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, 1982. Sera cité LSA).

La première partie (p. 31-119) est consacrée à ce que l'A. appelle la période primitive, de 180 à 290, la 'période classique' couvrant les IV^e et V^e siècles, avec pour charnière entre les deux la grande persécution. A noter que les sources pour la première s'arrêtent en fait aux *Acta Cypriani* (exception faite d'une citation tirée des *Acta Maximiliani*), celles de la seconde commencent avec les actes du concile de 345-348 et les oeuvres d'Optat de Milev.

Chez Tertullien l'A. regroupe des témoignages concernant essentiellement les rites funéraires, païens et chrétiens. De nombreux passages de *De spectaculis*, de l'*Ad nationes* ou de l'*Apologétique*, il ressort que, chez les païens, les dieux et les morts sont honorés des mêmes temples et autels, représentés par les mêmes images et idoles. Les jeux funéraires sont célébrés 'en l'honneur des morts en tant qu'ils sont dieux' (*Spect.* 6, 3-4). 'Cette divinisation des morts fait de la conception païenne de la condition des morts dans l'au-delà une véritable théologie aux antipodes de la théologie chrétienne' conclut p. 39 l'A. qui souligne, dans les descriptions de Tertullien, le parallélisme entre le culte des morts et celui des dieux ('le repas funèbre = le banquet de Jupiter, le vase à libations = la coupe du sacrifice, l'embaumeur = l'haruspice', p. 45). A propos du repas funéraire, rite uniquement païen au début du III^e s. ('nous n'offrons ni sacrifices ni *parentatio*', *Spect.* 13, 4-5), l'analyse minutieuse des sources (p. 50-52) montre que la *parentatio* est perçue à la fois comme un *convivium*, repas pris en commun avec les morts présents, en communion avec eux, et comme une offrande, destinée à les honorer, mais aussi à les nourrir et les apaiser. Certains des rites païens sont pratiqués par les chrétiens sans condamnation de Tertullien (T.): toilette des morts, avec embaumement et encens; inhumation (la tombe est dite *humatio* et *sepultura*, mais aussi *bustum*, le nom le plus courant du tombeau étant *sepulchrum*); *area* au sens cimétériel, d'usage récent chez les chrétiens, n'apparaît qu'une fois chez T. qui l'utilise souvent au sens d'aire à battre le blé (p. 61 sq).

Enfin sous le titre 'Culte chrétien des morts', l'A. étudie les termes exprimant la conception chrétienne de la mort: *requies* - *requiescere*, *refrigerium* - *refrigerare*, *dormire* ('sommeil eschatologique' dans l'attente de la résurrection finale), *in pace* que l'A. entend comme la paix associée au sommeil (p. 66): dans les épitaphes chrétiennes, il s'agit plutôt de la paix du chrétien dans le Christ, avec Dieu, de son vivant comme après sa

mort, dans l'au-delà (*vixit in pace*). On trouve la formule explicite *in pace Christi* (cf. LSA notice 41, p. 93). A propos de *memoria*, l'A. note que le mot n'a encore chez T. 'aucune connotation monumentale ou culturelle' (p. 69), tandis qu'on y verrait apparaître *natalis* dans le sens d'anniversaire de la mort, non de la naissance (cf. p. 70): à noter qu'on trouve le terme avec son sens premier dans les épitaphes chrétiennes, encore au V^e siècle, quand la date de la mort se situe près de l'anniversaire de la naissance, ou au jour de la semaine qui fut celui de la naissance (cf. LSA, p. 495-496). Le glissement du sens de *natalis* est en revanche définitif pour les martyrs dont il ne désigne que l'anniversaire de la passion; mais il est remarquable aussi que le mot n'apparaît jamais dans leurs épitaphes, mais uniquement dans des inscriptions commémoratives, ou dans la date de certaines dépositions de reliques (cf. LSA, p. 471; 569-570 et surtout 602-603 et 756). Parmi les rites funéraires évoqués par T., la prière qui accompagne la déposition au tombeau (*cum oratione componeretur*), et les célébrations annuelles marquées par des *oblaciones*: il s'agit non d'offrandes funéraires, mais de l'eucharistie (qui n'était pas célébrée lors de l'enterrement, p. 72; 82).

A propos de 'la théologie et le culte des martyrs' d'après T., l'A. note que le nom s'applique aussi bien aux confesseurs qu'aux martyrs couronnés: sur ce problème important, voir l'étude récente de J. Ruyschaert, Les 'martyrs' et les 'confesseurs' de la lettre des Eglises de Lyon et de Vienne. Les martyrs de Lyon 177, 1978, 155-166.

Outre les martyrs du Nouveau Testament, T. cite de rares africains et surtout Perpétue dont il connaît une passion comme lecteur, non comme auteur, conclut l'A. (p. 78). Mais peut-on en déduire, comme il le fait, que le culte du groupe de Perpétue est organisé à Carthage, avec lecture publique de leur passion, dans les dix ans qui ont suivi leur mort? S'il est en effet certain que T. a connu *les visions* de Perpétue et Saturus, dont le récit a dû circuler dès leur martyre, rien n'indique qu'il ait connu la *Passio* dans sa forme achevée: or l'évocation de lectures publiques ne ressort que du prologue et de l'épilogue, dont on ne sait à qui est due la rédaction, que rien ne permet de dater de la première décennie du siècle. Pour les *Acta martyrum Scilitanorum*, les indices d'un usage cultuel sont plus ténus, et surtout les mêmes problèmes se posent pour la date de rédaction des diverses parties (cf. p. 79 et note 74). En fait, ce point précis de l'usage de la lecture publique des Actes des Martyrs dès la fin du II^e siècle et même au temps de T. n'est pas prouvé avec certitude, contrairement aux conclusions de l'A.

'Le témoignage de Cyprien sur le culte funéraire et martyrologique' (chap. II) commence par une intéressante chronologie des sources cypriennes concernant les rites, lettres (depuis 250) et traités (dont l'A. après d'autres, rejette trois pseudo cyprianica, le *De laude martyrii*, l'*Epistola ad Turasium* et le *De duplici martyrio*).

L'A. regroupe sous le titre 'Culte des morts' quelques notations de Cyprien (C.) sur les rites de l'ensevelissement des corps (*cura corporum* assimilée aux bonnes oeuvres, cf. p. 88), et du deuil (que C. réprovoque, mais ne sanctionne pas, cf. p. 90-91). Doit-on parler de culte à propos de soins donnés au corps, du cortège des funérailles, et des lamentations et vêtements de deuil?

L'important problème des cimetières chrétiens, et du nom qui les désigne, donne lieu à une discussion serrée des sources cypriennes et archéologiques datables du III^e siècle. Partant de la lettre 67 de C. qui reproche à Martial, évêque de Merida, d'avoir enterré ses fils avec des non-chrétiens (*et alienigenis consepultos, . . . apud profana sepulchra*), l'A. estime nécessaire de 'supposer une ségrégation culturelle totale à Carthage, des chrétiens par rapport aux païens' (p. 93), mais en déduit aussi que cette ségrégation était moins complète en Espagne. Conclusions trop ambitieuses sur la base d'une seule source: peut-on considérer que le comportement de l'évêque espagnol, apostat de surcroît, reflète une tolérance de sa propre communauté? Et la condamnation de C. ne traduit-elle pas, peut-être, davantage l'idéal de l'évêque que la réalité carthaginoise? Car l'existence à son époque de cimetières entièrement chrétiens et bien isolés n'est pas attestée; on n'a pas retrouvé à Carthage ces nécropoles réservées du III^e siècle, et surtout il semble bien qu'à Tipasa, sépultures chrétiennes et païennes aient voisiné encore au IV^e siècle (voir *infra* la nécropole de Matarès publiée par M. Bouchenaki).

Pour le vocabulaire funéraire, l'A. confronte textes et inscriptions. Il note l'usage rare, dans les écrits du III^e siècle, des termes *positus* et *depositus*, rareté qui selon lui serait confirmée à travers toute l'épigraphie chrétienne (p. 93, et note 23 pour *depositus*). L'A. dresse pour *positus* une liste d'une vingtaine d'inscriptions qu'il sait incomplète: mais, plus grave, une telle liste fondée sur les *indices* des ILC et du CIL VIII n'a plus de sens. Les deux termes sont les plus fréquents en épigraphie pour exprimer la mise en terre du défunt: dans le seul volume des inscriptions d'Haïdra (que l'A. cite plus loin, p. 300), N. Duval recense 5 *positus-a* et 41 *depositus-a*. Il est évident que chacun des grands sites chrétiens en fournirait des nombres

aussi importants; et ce sont ces mêmes termes, empruntés au vocabulaire funéraire, qui désignent la déposition des reliques (cf. LSA, index 1: 9 *posita-ae*, 10 *deposita-ae* et 3 *depositio*). Il reste, certes, que ces très nombreuses mentions sont toutes postérieures au milieu du III^e siècle.

L'apparition et le sens du mot *area* soulèvent de nombreux problèmes: il est rarement utilisé par C., et pas avec le sens de cimetière; mais à propos de textes de peu postérieurs à C., l'A. écrit que le mot est employé plusieurs fois 'pour désigner le lieu de la sépulture des martyrs de la persécution de Valérien' (p. 94): il y désigne en fait les cimetières en général (qui dans ces cas précis ont accueilli des martyrs), il n'est pas réservé aux lieux de sépulture des martyrs. Bien plus, même l'expression plus explicite *area martyrum* qui apparaît dans un texte du milieu du IV^e siècle, s'applique, d'après ce que l'archéologie permet de cerner, à des zones cimétériales riches en tombes saintes, mais plus encore en inhumations de fidèles *ad sanctos* (voir sur cet important problème des *areae martyrum* LSA p. 458 sq et 510). Pour l'*area* de Cherchel mentionnée dans une inscription du IV^e siècle (LSA notice 179), l'A. reprend en gros les conclusions de Monceaux, mais de manière trop affirmative car on ne peut être aussi certain que lui ni de la date du texte primitif (que cette inscription remplacerait), ni de son contenu exact (3 ou 5 vers? avec le nom du donateur ou pas?). De plus le style et le vocabulaire, qui fondent les dates proposées par l'A., sont en partie dus aux impératifs de la versification qui imposent certains choix de mots. Enfin les lectures et la transcription, proposées p. 95, ignorent les nombreuses ligatures sur la pierre, ce qui compromet l'étude de la langue (*saluto* se lit avec ALV liés; de même *sepulchra*, avec l'H lié au C et *fratruum* avec deux V liés au R et au M). La transcription de l'autre inscription de Cherchel citée p. 118 est aussi incorrecte (1. 5 *matri* sans S et *presbyteri* avec H; 1.6 *fratrib.* abrégé).

Pour *cimeterium*, rare tant chez Tertullien (p. 68) que chez Cyprien (p. 97), l'A. conclut que le mot appliqué en Orient à la tombe aurait acquis le sens de nécropole en passant en Occident fin II^e – début III^e siècle. Conclusion à nuancer, car les deux acceptions ont coexisté: s'il est évident que dans les *Acta Cypriani* le terme prend un sens élargi, dans l'unique emploi de T. (*De anima*, 51, 39), il semble plutôt désigner le tombeau; dans l'inscription païenne de Constantine (CIL VIII 7543) le mot au pluriel évoque sans doute aussi les tombes (*coemeteria memoriae gentis Lepidiorum*). Enfin *dormitorium*, qui est l'équivalent du mot grec, est gravé sur une tombe de Mauritanie sitifienne, sans doute du V^e siècle (LSA, notice 136).

A propos de la pratique funéraire (intitulée ici 'Le souvenir des morts', p. 98 sq), l'A. relève dans la lettre 1 de C. l'usage, pour le repos du défunt, de l'oblation et de la prière en son nom (*non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur . . . ; non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur . . .*). La prière pour les morts 'est eucharistique, elle consiste en l'offrande du sacrifice à l'autel, elle comporte la récitation du nom du défunt, elle est une prière d'intercession de l'Eglise auprès de Dieu en faveur des morts' (p. 104). Mais cette 'prière eucharistique' soulève quelques problèmes de dates et de lieu. L'A. conclut rapidement p. 116: 'la célébration de l'eucharistie n'est sûrement attestée qu'à l'occasion de l'anniversaire. Cependant la célébration des funérailles requiert la présence et la prière du prêtre: la prière à cette occasion ne serait pas eucharistique? La lettre 1 de C. consacrée à l'évêque Geminus Victor déjà enterré, ne concerne dans son cas que les célébrations à venir, les anniversaires; mais elle évoque d'une manière générale les pratiques destinées au repos des défunts, et n'exclut pas que ces mêmes pratiques aient pu marquer à la fois les cérémonies de l'enterrement et les anniversaires. D'autre part, où se déroule le 'sacrifice à l'autel' pour les défunts, en ce milieu du III^e siècle? près des tombes elles-mêmes (sur des autels portatifs, ou dans les chapelles cimétériales)? ou aussi bien ailleurs, loin des sépultures? (voir LSA, p. 456–457 et notes 13 à 16, à propos des funérailles et des anniversaires des martyrs.)

Reste enfin le problème de la prière eucharistique pour la commémoration des martyrs, évoquée essentiellement dans la lettre 12 de C., et aussi dans la lettre 39. Dans un précédent livre (*Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle, Le témoignage de Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* [1969]) l'A. concluait l'analyse des deux lettres de C. en y voyant la preuve que la même prière d'intercession était au III^e siècle pratiquée en faveur des martyrs comme des morts: ainsi, p. 303, 'le culte des martyrs dans le cadre du sacrifice eucharistique est de la même nature que le culte des morts: l'Eglise prie pour les uns et les autres au temps de saint Cyprien'; et p. 307, 'le sacrifice eucharistique pour les martyrs était encore conçu comme un sacrifice propitiatoire dans l'intérêt et en vue du repos de l'âme du défunt' (j'avais été amenée à une autre interprétation: LSA p. 456, surtout note 12). Or dans le présent ouvrage, l'A. souligne qu'il persiste dans son analyse: 'il peut sembler étrange que Cyprien dise [les prières] faites pour les martyrs au même titre que les morts' (p. 107); et p. 113, 'Bien que Cyprien et Tertullien affirment avec force que les martyrs sont déjà auprès de Dieu, d'âme sinon de corps, et y jouissent du bonheur

définitif, ils attestent cependant aussi sûrement que la prière faite à leur intention comme à celle des morts est une prière d'intercession' (je souligne). Les écrits de Cyprien permettent-ils cette affirmation sans nuance? L'évêque souligne à l'envie la gloire des martyrs au ciel (ainsi par ex. dans la lettre 6,2,1, aux confesseurs, *Quando ergo indicaturos vos et regnatos cum Christo Domino cogitatis . . .*; et dans la lettre 12,1,3, *Qui toleraverit usque ad finem hic salvabitur*; dicit Dominus: *toleraverunt et ad finem usque incorrupta et immaculata virtutum suarum merita pertulerunt. Et iterum scriptum est: 'Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae*'; usque ad mortem fideles et stabiles et inexpugnabiles pervenerunt). Les prières, tant eucharistiques que privées, que C. demande en faveur des confesseurs sont destinées à leur assurer la plénitude de la grâce divine, c'est-à-dire l'achèvement du martyr (ainsi lettre 6,4, *quod ut consummetur in vobis adsiduis orationibus Dominum deprecamur ut initiis ad summa pergentibus quos confiteri fecit faciat et coronari*; lettre 37,1,2 *quando in sacrificiis precem cum pluribus facimus et cum in secessu privatim precibus oramus, coronis ac laudibus vestris plenam Domini faventiam postulamus*).

Dans ces conditions, peut-on envisager avec vraisemblance que Cyprien demande aux fidèles des prières destinées à intercéder pour le salut des martyrs? Une telle interprétation contredit une théologie du martyr déjà parfaitement élaborée à cette date. Or que dit très exactement Cyprien, à propos des célébrations des *natales*? Essentiellement deux phrases brèves: dans la lettre 12,2,1, *celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum . . .*, et dans la lettre 39,3,1, *sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus*. Dans le contexte qui insiste surtout sur la commémoration du martyr, l'expression *pro eis* ne saurait fonder à elle seule l'analyse tranchée et peu vraisemblable de l'A. qui d'ailleurs le sent bien et se retranche, un peu plus loin, derrière 'le conservatisme du formulaire liturgique': . . . 'dans la prière pour les martyrs survivent des schémas euchologiques primitifs du culte des morts' (p. 115). La similitude entre les prières pour les simples défunts et pour les martyrs ne serait plus que dans les mots. De plus, l'A. souligne lui-même, p. 116, que C. 'trouve établi l'usage de célébrer cet anniversaire par le sacrifice eucharistique. On peut penser qu'il remontait aux lendemains du martyr de leurs titulaires, c'est-à-dire de la persécution de Septime-Sévère'. Ainsi tant la théologie du martyr que les pratiques du culte martyrial sont au milieu du III^e siècle trop anciennes et trop élaborées pour que soit concevable un tel décalage entre les croyances en la béatitude des martyrs et le formulaire d'une prière pour eux qui serait une prière d'intercession auprès de Dieu comme celle en faveur des morts. Dans un récent article (Quelques aspects de la prière pour les morts, dans: La prière au Moyen-Âge [littérature et civilisation]. Sénéfiance 10 [1981] 255-282), P.-A. Février note p. 258 que Cyprien 'emploie, pour les martyrs, la même formule qu'il utilise pour les morts': s'il faut bien nettement souligner que C. ne l'emploie qu'une fois (lettre 39, voir supra), il reste que l'interprétation proposée par Février - à l'opposé de celle de l'A. - mérite attention. A travers l'étude de Ntedika (L'évocation de l'Au-Delà dans la prière pour les morts, Etude de patristique et de liturgie latine, IV^e-VIII^e s. [1971] 16-20), Février se demande 'ce qu'était réellement la prière pour les défunts au III^e siècle et si son contenu était semblable à celui qu'elle eut par la suite'; il dénote dans les documents les plus anciens la concernant 'une tradition qui avait insisté sur autre chose que le péché et qui n'était pas intercession'. Au III^e siècle, la prière commune aux martyrs et aux morts serait profession de foi, non prière d'intercession. Variante intéressante et convaincante. (pour autant que la prière soit vraiment commune) car elle lève la contradiction entre la béatitude des martyrs et le devoir de prier pour leur salut éternel.

Enfin pour clore les enseignements tirés de C., l'A. propose une remarquable analyse des chants et lectures bibliques cités par C. à l'occasion de la liturgie des morts et des martyrs, et tente d'établir s'il existait un système organisé et permanent de lectures. L'ouvrage excelle dans cette mise en série de sources bibliques.

Dans la conclusion de cette première partie, l'A. fait un rapide appel aux monuments archéologiques en s'appuyant essentiellement sur des exemples tipasiens. A noter simplement qu'il est amené à dater du III^e siècle, et à considérer comme chrétiens, des inhumations, enclos et *cellae* sur lesquels les conclusions des archéologues sont plus incertaines (cf. LSA chapitre I, surtout p. 458 sq et chapitre III, p. 510 sq, à propos de l'*area* d'Alexandre, et M. Bouchenaki pour la nécropole de Matarès). De même pour la datation de deux inscriptions de Cherchel: sur l'*area*, voir plus haut; quant à l'autre (CIL VIII 9586: ILC 1179), le seul terme *accubitorium* ne suffit pas à la dater du III^e siècle, et la conclusion de l'A. est trop catégorique pour des bases aussi minces (p. 118: 'les deux inscriptions césariennes se prêtent mutuellement main forte pour être datées du III^e siècle').

La deuxième partie (p. 123-308) traite de 'la période classique des IV^e et V^e siècles', en fait de Constantin à la mort d'Augustin. L'A. définit cette période par le fait que 'l'ère des persécutions est finie, le

nombre des martyrs est clos⁴: certes il exclut de son étude le Vème siècle vandale, mais l'Afrique du IVème siècle et encore au Vème siècle, a connu de très nombreux martyrs des luttes entre les deux églises, et quelques victimes de rixes avec des païens (cf. LSA chapitre II, surtout p. 483 sq, et dans les chapitres XI et XII). Les martyrs postérieurs à 305 sont des centaines, souvent évoqués çà et là dans les Actes de la Conférence de Carthage que l'A. n'utilise pas dans le présent ouvrage.

L'A. souligne d'entrée que les témoignages d'Augustin (et de quelques-uns de ses contemporains) sont dix fois plus nombreux que ceux de la période précédente, sur les problèmes des morts, martyrs et reliques: mais ces disparités sont surtout liées au tempérament (et à la longévité) des auteurs que l'on compare, elles ne peuvent mesurer l'évolution ni l'intensité des phénomènes étudiés. L'enquête porte essentiellement sur l'oeuvre d'Augustin, avec pour le IVème siècle de rares passages de canons conciliaires ou d'Optat de Milev. Les témoignages sont groupés en quatre chapitres traitant des usages communs au culte des morts et des martyrs (monuments funéraires et banquets), de ceux propres à l'un et à l'autre, enfin du culte des reliques.

Sous le titre 'les *memoriae* funéraires', l'A. regroupe et commente longuement (p. 125–133) une quarantaine d'exemples tirés presque tous d'oeuvres d'Augustin où le terme *memoria* s'applique aussi bien au tombeau monumental du mauvais riche qu'aux édifices funéraires des martyrs et aux basiliques apostoliques de Rome. Mais il faut bien souligner que le mot n'est pas limité à ces sens funéraires, il désigne aussi des installations liturgiques non funéraires, consacrées par des reliques (en particulier celles dédiées à Etienne – incluses ici parmi les exemples de '*memoriae* funéraires'). Aussi, quand l'A. écrit p. 133 'la *memoria* est un édifice abondamment documenté', son optimisme doit être précisé car les 'monuments' ainsi nommés sont divers, depuis la tombe (cf. LSA, p. 468) jusqu'à la basilique *ad corpus* (*ibid.* p. 463), mais aussi l'édifice consacré par des reliques (*ibid.* p. 584 sq), l'emplacement étroit du reliquaire (*ibid.* p. 556–558), ou enfin des installations commémoratives et des offrandes qui ne sont pas directement liées à la tombe et aux reliques (*ibid.* p. 527 sq et 601). Ces différents sens 'monumentaux' de *memoria* (hormis donc celui de reliques), documentés tant par les textes (surtout ceux d'Augustin) que par l'épigraphie et l'archéologie, sont regroupés en conclusion de LSA, p. 753–755.

Sur les banquets célébrés 'aux funérailles, à la clôture du deuil, aux anniversaires', pour les morts et les martyrs, l'A. classe chronologiquement les témoignages d'Augustin, une vingtaine, et distingue 'une certaine évolution' de l'évêque à leur égard: 'hostilité militante' de 392 à 401, apaisement la décennie suivante, réveil de la polémique en 410–411 'à propos des survivances donatistes'. On peut s'interroger sur la valeur de telles conclusions à partir d'un si faible nombre de 'témoignages' très disparates, portant sur un phénomène en lui-même complexe (la liste p. 133–134 mêle les allusions aux banquets pour les simples défunts païens et chrétiens, et pour les martyrs, en Afrique et ailleurs).

A Carthage, la campagne d'Augustin contre les banquets funéraires aurait profité de l'arrivée d'Aurelius comme évêque, en 392 (cf. lettre 22); elle aurait porté ses fruits dès 395 à Hippone où seuls les donatistes persisteraient dans l'erreur (cf. lettre 29). L'A. commente longuement cette dernière lettre (p. 141 sq) car elle lui paraît établir que, pour Augustin, l'usage des banquets en l'honneur des martyrs n'était pas antérieur dans l'Eglise, au minimum dans celle d'Afrique, à la paix de Constantin en 313 et résulterait d'une permission de la hiérarchie, permission qui devait s'appuyer 'sur une décision épiscopale ou conciliaire' (p. 142). L'A. reconnaît que cette lettre à Alypius est l'unique texte occidental permettant une telle analyse du phénomène. Mais là encore, ses conclusions systématisent quelques phrases d'une lettre qui évoque, à cent ans de distance, les problèmes d'adaptation de l'Eglise à la nouvelle situation créée par l'afflux d'une foule de païens: 'Je leur exposai les raisons pour lesquelles ces abus naquirent, semble-t-il, dans notre église. Après les longues et violentes persécutions, lorsque la paix nous fut donnée, la foule des païens qui désiraient se convertir au christianisme s'effrayait à l'idée de devoir renoncer aux fêtes des idoles qu'ils célébraient traditionnellement par d'abondantes ripailles et ivresses. Comme il n'était pas facile d'obtenir qu'ils s'abstinsent complètement de ces orgies pernicieuses et ancestrales, il parut bon à nos prédécesseurs de ménager pour un temps les faiblesses de cette sorte. A la place des jours de fête dont ils abandonnaient la célébration, ils pourraient fêter ceux des martyrs, pourvu que ce ne fût pas de la même manière sacrilège, bien qu'avec un semblable déploiement de luxe. Déjà liés au nom du Christ et soumis au joug de son autorité suprême, ils apprendraient les commandements salutaires de la sobriété... ' (cite par l'A. p. 141). Est-ce à dire que les banquets auraient acquis un 'caractère officiel après 313', tandis qu'ils n'existaient pas au temps de Tertullien et de Cyprien? (p. 148). En fait la lettre 29 concerne un contexte général historique bien connu, et que l'on entrevoit plus largement à travers les canons du concile d'Elvire: dès la 2^{me} moitié du IIIème siècle et le début du IVème – mais plus encore, bien sûr, à partir de la paix de l'Eglise – les chré-

tiens devenus beaucoup plus nombreux, sont aussi plus 'compromis' par leurs souches et le voisinage païens. L'explication d'Augustin à la tolérance des banquets pour les fêtes du martyrs reflète à la fois ce relâchement des moeurs des chrétiens, et le désir de faciliter aux païens l'entrée dans l'Eglise: les banquets illustrent les rites et les croyances de fidèles tièdes, imposés dans la pratique quotidienne par 'la base', entérinés par la hiérarchie, mais rien ne permet de dire si ce fut de manière informelle et tâtonnante ou par des décisions officielles dont nous n'avons aucune trace.

L'A. voit une preuve du 'caractère officiel' des banquets en l'honneur des martyrs dans le fait qu'ils auraient été 'permis au clergé' jusqu'au concile de 397, dont un canon 'interdisait les banquets aux évêques et clercs, et les déconseillait aux laïcs'. Mais là encore, ce canon reflète sans doute plus une réalité historique souple et riche, qu'une législation antérieure inconnue de nous: il témoigne 1) que le clergé participait de fait à ces banquets très populaires en Afrique où ils n'étaient pas illicites; 2) que dès lors que s'amorce, en Afrique mais aussi en Italie, un mouvement contre les banquets, c'est pour un concile une démarche réaliste que de commencer par les interdire d'abord aux clercs.

Quant à 'l'évolution' d'Augustin dans cette lutte contre les banquets (dans laquelle le rôle de l'évêque est sans doute prépondérant pour l'Afrique, mais rejoint les choix de la hiérarchie italienne), l'A. distingue une période active entre 392 et 401 – où ils sont interdits dans les églises, sauf en faveur des gens de passage et des pauvres –, un temps d'assoupissement entre 401 et 410, puis un réveil de la polémique en 410–411 avec l'acmé de la querelle donatiste. Cette chronologie est trop rigide puisqu'après le sermon 311, en 405, ce problème est en réalité à peine effleuré par Augustin. Car les deux rapides allusions aux banquets qui marqueraient le 'réveil' (*Guelf.* 28,5 en 410 et *En. Ps.* 59,15 en 412–413) ne sont que des *topoi* automatiquement liés, dans les écrits catholiques, à la condamnation du culte des faux martyrs et des suicides donatistes: 'ils s'enivrent près de leurs tombeaux', *Guelf.* 1.c.; quant à l'*En. Ps.*, elle reprend mot pour mot le sermon Denis 13,4 de 401, où il est dit que les banquetteurs sont les persécuteurs d'autrefois (ou leurs fils). Ces *topoi* rapides appartiennent à l'arsenal de la propagande anti-donatiste, et témoignent plus de la constance des arguments d'Augustin que de son évolution à l'égard des banquets. Bien plus intéressante est l'analyse minutieuse (p. 136 sq) que propose l'A. de certains développements d'Augustin sur les rites du repas funéraire (prégustation des offrants, distribution au mort des offrandes, nourritures et boissons), et de ses violences verbales contre les abus des 'ripailles et beuveries', chants et danses, abus qui semblent proliférer surtout dans le culte des martyrs (p. 138).

En conclusion l'A. propose un bilan nuancé de l'action d'Augustin et des conciles africains: les chansons et les danses semblent avoir complètement disparu, mais banquets et beuveries en l'honneur des morts et des martyrs ont persisté, sûrement chez les donatistes, mais aussi chez la plupart des catholiques.

Dans le chapitre consacré au 'culte des morts', l'A. fait un bilan utile et vivant des pratiques africaines pour les funérailles et les fêtes des morts, d'après Augustin et les écrits contemporains (en particulier Evodius d'Uzali): messe célébrée trois jours après l'enterrement (et non le jour même, corps présent, comme à Rome, p. 150–152); interdiction de la communion des morts (concile d'Hippone de 393, c. 4); eucharistie célébrée à l'anniversaire de la mort, et sans doute aussi banquet annuel, mais privé et familial, d'où le silence des sources qui n'évoquent que les banquets pour les martyrs; enfin, un jour dans l'année, commémoration générale, probablement avec célébration de l'eucharistie ('le jour des frères défunts', Sermon 173).

Ces diverses commémorations des morts sont marquées par certaines lectures liturgiques, et par la prière eucharistique faite par le prêtre à l'autel, à l'intention des morts dont les noms sont récités à un moment déterminé: il s'agit d'une prière d' 'intercession liturgique pour les morts', au même titre que les 'bonnes oeuvres chrétiennes faites à leur intention' (p. 163). L'A. propose, à son habitude (p. 162), une liste des textes augustiniens qui évoquent cette pratique de la récitation des noms de défunts (*memento* des morts). Or cette liste commence par une rubrique intitulée 'memento des morts et des martyrs' qui peut prêter à confusion, car il faut atteindre la page 199 pour lire: 'Augustin ne fait allusion au *memento* des morts que pour en distinguer la commémoration des martyrs'. Autre preuve que ces listes de références sèches risquent d'être déformantes et réductrices.

A travers le *De cura pro mortuis gerenda*, l'A. souligne l'importance qu'Augustin attache aux prières pour les morts qui seules justifient la recherche d'inhumations *ad sanctos*: selon Augustin, le voisinage des martyrs est destiné à favoriser et susciter les prières qui aideront le défunt enterré près d'eux. Mais l'archéologie et surtout les épitaphes *ad sanctos* permettent de donner une explication plus complexe de cette pratique particulièrement répandue en Afrique (cf. LSA chapitre III, surtout p. 516–524).

Sur le culte des martyrs, l'A. inventorie quatre-vingt 'textes', en partant du canon 2 du concile de Carthage en 345–348. Son étude porte sur les temps, les lieux, les sites des cultes. Les martyrs sont fêtés au jour anniversaire de leur passion (*dies anniversarius, dies natalis, sollempnitas, natalitium, natale* ou *natalis*). Pour le Calendrier de Carthage où sont consignés *natalicia* des martyrs et dépositions d'évêques, l'ébauche 'semble remonter au temps d'Augustin, sinon au IV^{ème} siècle' (p. 172); l'étude précise reste à faire pour la date des premiers noyaux du sanctoral carthaginois: au milieu du III^{ème} siècle, Cyprien faisait déjà tenir le calendrier des martyres dans son diocèse. L'A. considère que le calendrier de C. 'reflète en réalité le sanctoral commun à la Proconsulaire et à la Numidie', et ce à cause du rôle de métropole de Carthage et de l'influence personnelle d'Augustin. En fait, on n'en sait rien; l'épigraphie martyrologique semblerait prouver que les commémorations des églises africaines n'étaient pas uniformisées: des noms ou des listes de saints, africains le plus souvent, mais aussi étrangers, se répètent dans des inscriptions de sites voisins, prouvant l'existence de cultes locaux (rendus à des martyrs modestes dont le culte ne s'est pas répandu loin de leurs tombes), ou reflétant des liens privilégiés avec des églises étrangères (lors de pèlerinages, par exemple; voir LSA, surtout les chapitres VII [*Nomina marturum*] et XI, sur les cultes locaux; voir aussi notice 22 et p. 621). Il resterait à fixer dans quelle mesure, en dehors de Carthage, ce calendrier constituait le noyau des célébrations communes aux églises africaines, auquel viendrait s'ajouter pour chacune un sanctoral étroitement local. (Sur tous ces problèmes, je renvoie à la réédition commentée du Calendrier de C. actuellement en préparation.)

Sur toutes les basiliques citées dans l'oeuvre d'Augustin, et elles sont pléthore, l'A. regroupe pour chacune le dossier des textes (et des commentaires qu'ils ont suscités) et les localisations proposées par les archéologues: cette longue étude (p. 173–197), même si elle appelle quelques critiques de détail, représente une précieuse base de travail, bien qu'elle ne soit pas neuve, en particulier pour Carthage et Hippone. Dans la troisième partie de LSA, consacrée aux saints honorés en Afrique, j'ai été amenée au même regroupement des sources, mais augmenté, pour chaque martyr, de la série des inscriptions qui le nomment, dont certaines concernent avec précision les lieux du culte (chapitres VIII à XII).

Pour la *basilica Leontiana*, à Hippone, dans la mesure où elle est ainsi nommée dans les documents officiels, mais non dans le corps même des oeuvres d'Augustin, l'A. pense que l'appellation courante de l'église était autre: hypothèse improuvable, Augustin ne lui donne pas ce titre dans les sermons qu'il y prononce, parce qu'il n'a pas l'occasion de la nommer (autrement que par un démonstratif), mais il ne lui en donne pas un autre. D'après la lettre 29 où Augustin relate son prêche à l'occasion de la Saint-Léonce visant les banquets de cette fête, l'A. conclut que, comme la tolérance des banquets eux-mêmes (voir *supra*, p. 486), la grande basilique serait antérieure au schisme donatiste: le lien logique n'est pas évident car les banquets pour la Saint-Léonce au début du IV^{ème} siècle ont pu se dérouler dans un édifice différent de celui dans lequel prêche Augustin. L'A. accepte l'identification proposée par E. Marec pour cette basilique, tandis qu'il repousse celle de la *memoria* de s. Etienne (l'épithaphe d'Hildeguns citée p. 181 provient de Mactar, non d'Hippone). Les archéologues africains les plus avertis ont eu plutôt tendance à repousser l'une comme l'autre identification (cf. les comptes rendus du livre de E. Marec par G. Picard et H. I. Marrou, cités par l'A. p. 181 et n. 29; y ajouter celui de N. Duval, *Karthago* 9, 1958, 271–274, et aussi la préface de J. Lassus à l'ouvrage de Marec). En particulier 'l'église à cinq nefs' où Marec situe la basilique Saint-Léonce paraît bien un bâtiment à fonction profane (vaste triclinium? – Sur l'influence personnelle d'Augustin dans l'introduction du culte de Gervais et Protas dans son diocèse, voir LSA, p. 655 et notes 173–175: je ne suis pas sûre que l'on doive rapporter au même sanctuaire les deux mentions d'Augustin; *contra* l'A. p. 182).

Sur les basiliques de Carthage, les allusions des textes sont extrêmement rapides, le plus souvent réduites au nom dans l'habitude des sermons qu'Augustin y a prêchés (ou comme lieu de réunion de deux conciles): l'A. en donne la liste et ajoute, pour la *basilica Maiorum*, une inscription (la transcription de la p. 183 confond lacunes et abréviations: voir LSA, notice 6 et, pour les problèmes posés par l'édifice lui-même, *ibid.* p. 682–683). A propos des basiliques cypriennes, l'A. admet comme une certitude l'existence de trois sanctuaires et propose, sans arguments nouveaux, un retour à la localisation proposée par le P. Delattre pour la *memoria Cypriani*: malheureusement le problème et du nombre des basiliques cypriennes et de leur localisation reste ouvert, et plus difficile que les conclusions rapides et sereines de l'A. le laisseraient entendre (cf. LSA, p. 675–677). Au contraire, l'A. reprend de façon convaincante (p. 186–187) l'identification de la basilique des Scillitains avec la *basilica Novarum* (sous-entendre *arearum*), et la localisation de la *basilica Faustii* dans l'*area Faustii* (cf. les annotations des actes du concile de Carthage de 256, citées p. 93): ces interprétations sont admises depuis près d'un siècle.

En conclusion de son étude, l'A. propose, dans la ligne de la méthode adoptée dans tout l'ouvrage, une 'liste des basiliques nommées ou supposées dans l'oeuvre et au temps d'Augustin' (p. 189-191): le propos est ambitieux; un tel tableau regroupe utilement les références aux textes, mais il accentue aussi, dans sa sécheresse, les défauts du développement qui le précède (réduction des problèmes qui auraient dû être posés, ouverture de la liste aux églises non martyriales, et aussi lacunes). Car au sortir de ces pages si nourries, le lecteur ressent un certain malaise qui tient au fait que l'A. à aucun moment ne tente de définir concrètement l'objet de son investigation, ces 'basiliques martyriales' annoncées p. 173, 182, 187. De sorte qu'en dehors d'Hippone et de Carthage, l'analyse souffre de l'incertitude de ses frontières. Après avoir annoncé p. 187: 'Augustin a prêché dans des églises de martyrs en d'autres villes d'Afrique', l'A. conclut l'énumération des dites villes en notant que 'certaines de ces églises sont de martyrs', que pour d'autres il s'agit de la cathédrale, et que pour les dernières 'il est permis de se demander s'il s'agit de sanctuaires de martyrs'. Il eut été plus clair, pour la recherche dans les sources comme pour l'exposé, de définir ce qu'est un sanctuaire de martyr, consacré par la tombe, par une relique ou par un emplacement sanctifié lors de la vie ou plus souvent la passion du martyr (cf. le canõn 3 du concile de 401, à propos des autels des martyrs, et des fausses *memoriae*). L'A. semble avoir privilégié les édifices nommés *basilica* par les textes (dit p. 189); pourtant il inclut dans son étude plusieurs *memoriae* (de Theogène, des XX Martyrs, de s. Etienne à Hippone, de Cyprien à Carthage), et avec raison, car les deux termes s'appliquent aux édifices consacrés à des martyrs. Mais à ce propos il aurait peut-être fallu évoquer nos perplexités devant certaines sources (importantes, comme le livre 22,8, de la Cité de Dieu annonçant une *memoria* de martyr, source de miracles: le mot désigne-t-il une simple relique? ou un sanctuaire consacré par elle au dit martyr (et qui dès lors rentre dans la liste de l'A.)? Le problème doit au moins être posé pour les *memoriae* miraculeuses d'Etienne dans les régions de Guelma et Hippone (voir aussi *supra* pour les deux *memoriae* de Gervais et Protas dans les environs d'Hippone). D'autre part le fait qu'Augustin ait prêché dans certaines villes pour la fête de martyrs n'implique pas que les églises de ces villes aient été consacrées aux dits martyrs, même s'il est probable que pour les plus populaires, Léonce à Hippone, Cyprien à Carthage, l'évêque a recherché cette adéquation entre le thème du sermon et le lieu du prêche (je pense qu'Augustin s'est efforcé d'être à Carthage pour les *Cypriana*: cf. LSA, p. 678).

En bref, ce long développement consacré aux lieux du culte des martyrs apporte de très nombreuses références et des analyses intéressantes essentiellement sur les églises d'Hippone et de Carthage-Utique évoquées dans l'oeuvre d'Augustin, même si certains problèmes y sont gommés dans les conclusions où l'A. tranche parfois avec trop de certitude et d'optimisme. Pour les autres églises, l'étude se réduit souvent à un catalogue de noms de villes, où se mêlent sanctuaires de martyrs et autres, en Afrique et ailleurs (Rome, Antioche), ce qui pose un problème de méthode dans l'exploitation des sources. Cette liste trop complète parce que mal balisée reste aussi trop attachée à la lettre des textes exploités mécaniquement. Mais à l'opposé, elle présente des lacunes surprenantes: certes l'A. a pris un parti impossible en se voulant exhaustif; mais puisqu'il cite les actes conciliaires, Victor de Vita et Procope, pourquoi avoir exclu d'autres sources telles que le livre des miracles d'Uzali pour les églises de cette ville, ou le *Liber de Promissionibus*...? (cf. LSA, p. 626 sq). Et surtout l'épigraphie n'est pas du tout abordée, qui aurait apporté à ce tableau des basiliques martyriales au temps d'Augustin des éléments essentiels, neufs par rapport aux textes, et indubitables dans la mesure où nous possédons pour certains sites les inscriptions de dédicace des édifices consacrés aux martyrs (voir sur ces édifices LSA, chapitre VI, surtout les p. 582-585, qui renvoient aux notices pour les inscriptions, et à la troisième partie du livre pour les martyrs). A titre d'exemples, je citerai le monastère de St-Etienne à Kairouan (mais l'inscription est byzantine), la basilique des apôtres d'Aïn Ghorab (dont l'inscription de dédicace copie celle de St-Pierre-aux-Liens à Rome), une autre basilique dédiée aux apôtres et à Emeritus à Hr Taghfaght, auxquelles s'ajoutent les sanctuaires martyriaux des Maurétanies (en particulier Sainte-Salsa de Tipasa).

En appendice aux lieux du culte, l'A. consacre une étude particulière à la *mensa Cypriani* de Carthage (p. 191-197). Il situe la 'première mention' du mot *mensa* dans Optat de Milev. Là encore, est-il possible de séparer textes littéraires et inscriptions? Dans les épitaphes, *mensa* est le nom donné à la tombe, couramment au IV^e siècle, surtout dans certaines régions (en particulier en Maurétanie), déjà au III^e siècle, dans l'épigraphie tant chrétienne que païenne (cf. P.-A. Février, Bull. Soc. Nat. Antiquaires de France 1962, 152-160, et LSA, p. 465, 468 et surtout 525). L'A. considère, comme on l'a fait jusqu'à présent, qu'Augustin applique l'expression *mensa Cypriani* à l'édifice élevé au lieu du martyr de Cyprien (p. 191, 'l'évêque ne l'emploie [le mot *mensa*] dans le sens monumental que pour désigner un sanctuaire cyprianique, la *mensa Cypriani*'). Or dans tous les textes regroupés p. 193-195, il apparaît qu'Augustin désigne la basilique où il

prêche par un démonstratif, *hic* ou *iste locus*, tandis que les mentions de la *mensa* renvoient à la table commémorant la passion de Cyprien, et en particulier le développement limpide du sermon 310 (cité p. 194–195): 'c'est en ce même lieu qu'une *mensa* fut construite pour Dieu; et pourtant on la dit *mensa* de C. (*mensa Cypriani dicitur*). Non pas que C. y ait jamais festoyé, mais parce qu'il y a été immolé, et que dans cette immolation de sa propre vie, il y a dressé cette table. Non pour y donner ou recevoir une nourriture, mais pour y faire offrir le sacrifice à Dieu à qui il s'était lui-même offert en sacrifice'. L'A. commente ce passage en comprenant qu' 'il nomme le sanctuaire carthaginois': c'est évidemment faux; l'allusion au festin, à la nourriture prouve qu'il s'agit d'une table, le sacrifice à Dieu renvoie à la table de l'autel, enfin l'étude des installations commémoratives des martyrs prouve qu'elles sont implantées et maintenues à l'endroit précis sanctifié par le martyr: ici à l'intérieur de l'édifice, la *mensa*-table d'autel est censée marquer l'endroit précis du sacrifice de C.

Le problème doit être posé autrement: seuls les habitus des sermons les situent *ad mensam Cypriani*. L'expression est un raccourci, sans doute populaire, pour désigner la *basilica ad mensam Cypriani* (comme on dit 'le Saint Sépulcre'). Il faut donc sous-entendre *basilica* dans les habitus, et non invoquer une prétendue évolution du sens de *mensa* chez Augustin (voir la discussion dans LSA, p. 676 et 678–680). A noter que l'A. localise ce sermon 310 à Carthage d'après une phrase (*sicut nostis quicumque Carthaginem nostis*), la même qui a permis à d'autres commentateurs de le situer hors de Carthage, probablement à Hippone: il faut au moins soulever la question (cf. LSA, p. 678 note 49).

A propos de la liturgie des martyrs, l'A. souligne (p. 199) que 'l'Eglise qui prie pour les morts ordinaires, ne prie pas pour les martyrs; elle se recommande bien plutôt à leur prière'. On peut s'étonner que l'A. ne commente pas la contradiction totale entre cette position officielle à la fin du IV^e siècle, et l'interprétation qu'il donne plus haut (p. 104) de la prière pour les martyrs au temps de Cyprien, et qu'il ne tente pas d'analyser les causes et les temps d'une évolution aussi radicale (voir P.-A. Février, Quelques aspects de la prière [*op. cit.*] 258–259, et *supra* p. 836 f. et *infra* p. 845).

La commémoration liturgique de la passion (*memoria, natalis*) aux anniversaires est marquée par les vigiles avec chants des psaumes, lectures bibliques et hagiographiques (étude riche p. 200–208), et par la synaxe eucharistique avec 'lecture de diptyques mentionnant les noms des saints du jour' (*recitatio nominum*). Là encore, on regrette que l'A. n'ait pas utilisé l'épigraphie car elle illustre les textes d'Augustin et permet d'approfondir cet aspect du culte. En effet ces listes de noms regroupant les martyrs fêtés le même jour (compagnons de groupe ou martyrs isolés ayant même *natalis*), ont aussi été gravées sur la pierre: elles sont souvent accompagnées du titre *nomina marturum*, avec parfois une date de *natalis*, et mention d'un dédicant. Il arrive que la même liste soit répétée plusieurs fois au même endroit, sur des supports de type funéraire (*mensae*, stèles), parfois nettement caractérisé (caissons en cupules). Ces traits, et la mention de dédicants, prouvent que ces inscriptions qui affichent dans l'église une page du férial local, constituaient en même temps l'offrande de fidèles aux saints ainsi nommés: elles sont une pérennisation de la litanie, et de la prière aux martyrs (cf. LSA, chapitre VII, surtout p. 597 sq à propos des stèles et cupules du Constantinien).

L'A. pose le problème de l'interdiction des fêtes des martyrs pendant le carême (silence du Calendrier de Carthage du 17 février au 16 avril) qui ne daterait que du VI^e siècle, peut-être de la reconquête byzantine, puisqu'au temps d'Augustin, on lisait la *Passio Perpetuae* pendant la synaxe du 7 mars.

Puis l'A. se livre au décompte des Passions des saints citées par Augustin (peu nombreuses, dont seulement six africaines: voir p. 208 et note 75); il conclut que si aucune réminiscence des passions des autres saints africains ne transparait dans les sermons d'Augustin en leur honneur, c'est que ces passions n'existaient pas en Afrique à cette époque. Une telle conclusion ne s'impose pas: dans les nombreux sermons à l'occasion des *Cypriana*, Augustin n'emprunte rien à la vie de Cyprien par Pontius. D'autre part, Prudence connaissait une passion d'Eulalie de Merida, une légende sur la Massa Candida, et il est probable qu'une version de la passion des Thuburbitaines circulait en Afrique dès le IV^e siècle (voir LSA, p. 682 et 701): or Augustin ne cite pas ces textes hagiographiques dans les sermons pour les fêtes de ces martyrs. A vrai dire, le silence de la plupart des sermons s'explique par le fait que le prêche n'est pas destiné à doubler, ni à illustrer la lecture des *Acta* du jour: les quelques allusions à la *Passio* des martyrs entendue par les fidèles sont amenées à l'occasion d'une démonstration, ou d'une envolée oratoire.

Enfin l'A. propose, à travers Augustin, un inventaire très détaillé des lectures bibliques, suivant les jours, et aussi suivant les lieux, chaque église possédant des usages propres qui permettent à l'A. de localiser les prêches de l'évêque en fonction des lectures du jour. On ne peut qu'admirer la minutie de l'analyse et la finesse des conclusions (ainsi par exemple p. 219, Lambot 8 situé à Carthage, Denis 18 à Utique; voir aussi

p. 222, Serm. 289 à Carthage, Guelf 22 à Hippone?). Pourtant la conclusion à cette riche étude paraît en retrait, plus prudente, sur les différences d'usages selon les églises (p. 228).

Le dernier chapitre (p. 230–279) est consacré au culte des reliques; on sait que sur cet aspect essentiel du culte des martyrs en Afrique, les sources textuelles sont remarquablement pauvres. Or l'A. construit toute sa démonstration uniquement sur les textes, sans références aux inscriptions (hâtivement étudiées dans la conclusion générale pour l'époque classique, p. 280–306). Bien plus, ses conclusions les plus neuves et audacieuses sont souvent fondées sur un seul texte, une seule phrase qu'il surinterprète de manière parfois discutabile. Il semblerait malheureusement que les idées forces de ce chapitre – conception des reliques d'abord comme souvenirs, puis talismans; chronologie de l'expansion du culte; rôle du donatisme; transformation radicale de l'attitude officielle face aux reliques au début du V^{ème} siècle – ne résistent pas à l'analyse des rares textes à la lumière des inscriptions nombreuses et complexes, et des installations liturgiques des reliquaires, qui illustrent ce culte dès le milieu du IV^{ème} siècle en Afrique (cf. LSA, chapitre V sur le culte des reliques, et chapitres VIII à XII sur les martyrs, où sont confrontées les sources épigraphiques, textuelles et archéologiques).

Pour l'époque dite archaïque, deux mentions de reliques: l'anneau trempé dans le sang de Saturus, et les linges étendus devant Cyprien au lieu de son supplice. De l'utilisation faite par les fidèles de telles reliques, pour tout le III^{ème} siècle, on ne sait rien. Mais l'A. n'en conclut pas moins: 'ce n'est pas encore une relique, c'est proprement un souvenir', comparable à ceux que l'on garde des morts (p. 230). Interprétation discutabile, compte tenu 1) des circonstances de la mort des martyrs, et du pouvoir miraculeux qui leur était reconnu dès la prison; 2) de la nature même de ces prétendus 'souvenirs': il s'agit non d'objets ayant appartenu aux vivants, mais de sang, c'est-à-dire d'un témoignage de leur mort violente. Il me paraît difficile de distinguer un premier stade – où la relique-souvenir relève d'attitudes d'affection naturelle, qui n'ont encore aucune valeur proprement religieuse' (p. 231) –, puis une transformation radicale de mentalité, au cours du IV^{ème} siècle, où la relique devient talisman (l'état d'esprit nouveau face aux reliques serait 'cristallisé' par la grande persécution). Il est bien plus probable que, dès le III^{ème} siècle, le sang des martyrs est recueilli et conservé non pour le souvenir, mais comme un puissant phylactère. Et surtout l'A. ne s'explique pas sur le choix de l'épithète 'archaïque' qu'il attribue à toute la période précédant la grande persécution (cf. *supra* p. 834 et aussi p. 837 f.): quel sens donner à ce mot dans un contexte de conversion? Comment ranger Cyprien parmi les 'archaïsmes' de la pensée et de la théologie chrétiennes?

La 'mentalité nouvelle' à l'époque classique est illustrée par une trentaine de textes dont la chronologie inspire à l'A. des statistiques prudentes: 9 allusions aux reliques entre 305 et 402 (dont 2 seulement du milieu du IV^{ème} siècle); 20 datant de 422 à 430. Tout le développement dans l'analyse des premiers textes (avant 422) est axé sur deux idées: 1) que le culte des reliques est un fait essentiellement donatiste; 2) qu'Augustin, comme toute la hiérarchie catholique, s'efforcèrent d'endiguer la vénération des reliques.

Pour l'A., 'l'esprit nouveau' se fit jour en milieu donatiste (p. 235), les schismatiques étant les premiers à vénérer les reliques comme talismans. A vrai dire, on n'en connaîtrait qu'un exemple, celui de Lucilla, dès avant le schisme, et il pose des problèmes qui seront communs aux deux églises: l'A. souligne celui de la possession privée d'une relique vraie (*ex corpore*), celui de la piété individuelle face à la hiérarchie; mais l'épisode de Lucilla évoque surtout la question de la *vindicatio martyrum*, reconnaissance officielle du martyr comme tel (qui ne semblait pas assurée pour le martyr vénéré par la matrone de Carthage; cf. LSA, p. 481 sq). Mais, après l'éclatement du schisme, nos sources permettent-elles de prouver que le culte des reliques s'épanouit en milieu donatiste, tandis que 'l'Eglise catholique, pendant longtemps, se montre hostile aux entraînements populaires' (p. 236)? L'A. insiste, avec raison, sur la pratique donatiste du martyre volontaire dans les précipices (p. 236–237). Mais pourquoi vouloir lier culte des suicidés et culte des reliques? Ainsi à propos d'un passage d'Augustin (*Guelf* 28,2, cité p. 237) accusant 'ceux qui recueillent avec honneur les cadavres dans les précipices, qui conservent leur sang, qui vénèrent leurs tombes, qui s'enivrent sur leurs sépulcres', l'A. conclut: 'selon Augustin, le culte des reliques, nommément celles du sang, acquiert chez les donatistes au début du V^{ème} siècle, un relief particulier'. Conclusion bien ample sur la base d'une seule phrase, qui ne fait que décrire les pratiques de tout chrétien face aux martyrs (ensevelissement, culte sur les tombes, *convivia*): le seul crime des Donatistes, dénoncé par Augustin, réside en ce que ce culte, voué à des suicidés, est dévoyé. Mais cette simple phrase n'accuse pas un culte excessif des reliques chez les schismatiques; de plus, elle mentionne que, comme pour Saturus et Cyprien, la seule partie du martyr que les fidèles peuvent prélever sans porter atteinte à l'intégrité du corps, c'est le sang des blessures: mais on n'en peut conclure que le culte du sang soit une particularité du donatisme.

L'analyse (faite p. 238, et reprise p. 267, puis p. 291) de la lettre 52 d'Augustin, datée de 400, témoigne de la même interprétation excessive. Un passage de cette lettre (2, 8–10) reproche aux donatistes d'exorciser et rebaptiser les chrétiens 'venus d'Orient' alors qu'ils adorent la Terre sacrée du Christ. L'A. comprend qu'Augustin condamne ici le culte que les donatistes rendent à cette relique (p. 238 et surtout 267), qu'il repousse à cette date la poussière de Terre sainte comme relique (tandis qu'il lui reconnaît cette valeur en 426–427, p. 291). Mais la lettre 52 d'Augustin ne dit rien de tel, l'évêque se contente de souligner la contradiction dans l'attitude des donatistes, il leur reproche de rebaptiser les chrétiens, non d'adorer les reliques de Terre sainte. Il faut même aller plus loin: 1) les dépositions de reliques liées au Christ (Terre sainte et bois de la Croix) sont attestées en Afrique dès le milieu du IV^e siècle (LSA, p. 615 sq); 2) l'inscription de 359 (LSA, notice 157) décrit la relique de Terre sainte par une périphrase presque identique à celle utilisée par Augustin au livre 22,8 de la Cité de Dieu (cf. LSA, p. 546 note 23). L'évêque perçoit en 426 cette relique de la même façon que les fidèles de 359, et surtout cette continuité amène à poser un problème grave pour la méthode utilisée par l'A. et les fondements de sa 'chronologie augustiniennne': l'A. souligne à diverses reprises un hiatus dans les écrits de l'évêque où on ne relève aucune mention de reliques entre 402 et 422 (cf. p. 278 où il nomme ces vingt années 'période d'incubation. . . de rémission'). Là encore l'interprétation mécanique des textes conduit à des vues schématiques: certes les miracles relatés dans ce livre 22 ne peuvent être datés avec précision entre 386 et 425–426 (cf. le tableau p. 255–257), mais ils s'étalent sur les quarante années qui ont précédé la rédaction du texte, et les dix premiers (dont celui dû à la Terre sainte) se situent avant ceux liés aux reliques d'Etienne, donc avant 420–422. Que valent, dès lors, les conclusions concernant les réticences d'Augustin face au culte des reliques, dans la mesure où elles sont essentiellement fondées sur le silence des textes jusqu'en 422? (cf. la liste des textes p. 231–232 et surtout l'analyse p. 232).

'En même temps que s'élabore chez les Donatistes une spiritualité nouvelle du martyr et des reliques, s'affirme dans l'Eglise catholique une attitude hostile aux usages nouveaux et conservatrice des anciens', écrit l'A. p. 238. Mais là encore, les canons conciliaires comme les lettres impériales analysés sont surinterprétés, et ses conclusions, comme pour le culte des reliques aux III^e et IV^e siècles, dépassent le dit des textes (et sont infirmées par le témoignage de l'archéologie). Le canon 2 du concile de Carthage de 345–348 condamne les faux martyrs et leurs zéloteurs, quels qu'ils soient; il ne concerne pas les reliques. Le canon 83 du concile de Carthage de 401 témoigne au contraire que l'Eglise catholique assume officiellement le culte des reliques, le reconnaît de manière expresse, puisqu'elle définit comme fausses *memoriae* des martyrs celles dont les autels ne recèlent pas de corps saint, ni de reliques. 'Aucune *memoria* de martyr ne doit être approuvée qu'une tradition fidèle ne mette en rapport dès l'origine avec le corps, les reliques, la maison, la propriété ou la passion du martyr' (cité par l'A. p. 132). Ainsi, à l'orée du V^e siècle, il est bien attesté 1) que le culte des reliques n'est pas limité aux seuls donatistes, ni même particulièrement répandu chez eux; 2) que la hiérarchie catholique ne l'a ni rejeté, ni combattu. Les dépositions de reliques que l'on peut dater du IV^e siècle, comme l'édification depuis la paix de l'Eglise de basiliques urbaines consacrées par des reliquaires sous les autels, témoignent aussi de ce mouvement général du culte des martyrs qui, dans les deux communautés, s'étend des tombeaux aux reliques.

On peut même dire, et l'A. le reconnaît lui-même (p. 237–238; 239–240), que les donatistes ne semblent pas avoir eu l'exclusivité du culte des faux martyrs et des fausses reliques, ni surtout celle du dépeçage illégal des corps saints et du commerce des reliques *ex corpore* (authentiques ou non) qui semble être surtout le fait des moines. Ainsi quand l'A. conclut son développement (p. 244): 'Pour les donatistes, la possession des martyrs est un critère d'orthodoxie, le port d'une relique, un signe de ralliement', on ne saurait voir dans cette dernière affirmation qu'un effet de style, fondé sur rien (hormis le cas, unique et surtout marginal, de Lucilla avant le schisme).

Ce qui est certain, en revanche, et le nombre des inscriptions de reliques à partir du début du V^e siècle l'atteste, c'est que la diffusion des reliques a connu une évolution très rapide dans tout l'Occident à partir des inventions ambrosiennes (386–395), puis de l'arrivée des reliques d'Etienne.

L'analyse comparée (p. 246–278) du recueil des miracles d'Etienne à Uzali et des récits augustiniens permet à l'A. un remarquable catalogue des interventions miraculeuses et de leurs modes (contacts des reliques le plus souvent, mais aussi rêves), une sociologie des miraculés, et une analyse de la 'fabrication' et des buts apologétiques des *Libelli*. (Sur l'arrivée en Afrique, les transferts solennels et la diffusion des reliques d'Etienne qu'évoque l'A., à propos de leurs miracles, voir dans LSA, chapitre V, l'apport complémentaire des inscriptions. De même sur l'emploi de *reliquiae* et de *memoriae* au sens de reliques, voir LSA, p. 546 et 560 sq, où sont confrontées sources textuelles et épigraphiques.) Noter une confusion p. 260: l'autel de

Cyprien dont il est question dans le sermon d'Augustin Denis 14 se dresse non sur le tombeau du martyr (qui est aux Mappalia), mais au lieu de sa passion (autel commémoratif).

L'A. note avec raison que les miracles ne se produisent en Afrique qu'avec l'arrivée des reliques milanaïses de Gervais et Protas, et qu'ils se multiplient autour des reliques d'Etienne. Ce qui est sûr, c'est qu'à l'instigation d'Augustin, et dans les cercles augustiniens, on prend l'habitude de tenir des registres des miracles. De ceux qui auraient pu se produire au siècle précédent, on n'a pas gardé mémoire (sauf pour certains miracles liés au martyr lui-même, et véhiculés par les Passions: les conversions soudaines des assistants et surtout des géoliers sont tenues pour miraculeuses).

Dans la conclusion de cette deuxième partie, l'A. reprend ses idées forces, parfois discutables. Mais il souligne, avec raison, plus nettement que dans les chapitres précédents, le rôle d'intercesseurs des martyrs (cf. LSA, p.752). Il reprend le problème de la prière eucharistique distinguant un premier niveau de 'pensée archaïque selon laquelle les martyrs ont besoin de la prière de l'Eglise': mais ce 'niveau' n'est attesté ni dans les textes, ni dans la pratique. A propos de ce qu'il considère comme un revirement de la position officielle face au culte des reliques, et surtout de l'évolution d'Augustin, l'A. salue la 'condescendance', le réalisme des hommes d'Eglise 'éclairés et bons' devant les faiblesses et les valeurs de la religion populaire: la réalité est moins tranchée, car l'attitude de l'Eglise avant 422 ne condamnait pas le culte des reliques. Ce qui est certain, c'est qu'au Vème siècle la circulation des reliques étrangères, prestigieuses et thaumaturges, s'intensifie en Afrique. La hiérarchie enregistre et épouse ce mouvement, qui est d'ailleurs général dans la chrétienté.

En une dizaine de pages, l'A. résume quelques données de l'épigraphie et de l'archéologie pour la période dite classique. Je me contenterai de quelques retouches à propos des inscriptions citées: sur l'usage de *natale* en épigraphie chrétienne (p. 296), voir *supra*, p. 835; les saints Claude et Pascentius de Djemila (p. 296) sont nommés sur deux inscriptions distinctes, avec des dates différentes de *natalis* (LSA, notices 138 et 139); Paul 'martyr donatiste de Novaricia' n'existe pas: il s'agit d'un simple fidèle dont l'épithète lacunaire a été abusivement restituée jusqu'à en faire celle d'un martyr (mais rien n'indique, de surcroît, qu'il soit donatiste; voir LSA, notice [215] et p. 495: les notices entre crochets carrés indiquent les 'faux martyrs'). L'A. regroupe p. 298 sq les inscriptions où apparaît le mot *memoria* dans ses différents sens: le catalogue est forcément incomplet (voir LSA, index I, s. v.).

A noter qu'à propos de l'inscription de Kherbet Oum el Ahdam (LSA, notice 157) qui cite des reliques de Terre sainte, en 359, l'A. conclut: 'on voit que le culte de la «terre sainte» y est précoce et ne remonte pas seulement au temps d'Augustin, ni n'est un monopole donatiste' (p. 299): juste conclusion qui s'accorde mal avec la thèse soutenue dans le chapitre VI, à la lumière des seuls textes (voir *supra*, p. 844).

Sur un procès-verbal de déposition de reliques à Hr Akrib (LSA, notice 126), l'A. tranche pour une datation qui ignore les problèmes posés par le texte: '582 et non 581'. Dans sa démonstration péremptoire, il oublie un élément essentiel de la date, la 14ème indiction qui court de septembre 580 à août 581. En fait la déposition date du 6 octobre 579 ou plus probablement 580, car les années de règne de Tibère se comptent à partir de son Césarate, comme en témoignent les monnaies frappées à Constantinople. Voir le détail de cette datation complexe dans mon commentaire de la notice.

A la page 300, pour illustrer les usages de *memoria*, apparaissent une inscription des environs de Gabès (LSA, notice 40) où le mot est entièrement restitué et conjectural; pour une autre de Haïdra (notice 56) la transcription est fautive (lire *memorie*, non *reliquiae*). De même, p. 301, les martyrs de 329 sont ceux de Renault, non de Cartenna (LSA, notices 191 et 190). A propos de l'emploi de *memoria* désignant non la relique mais son contenant (reliquaire ou installation martyriale, voir LSA, p. 556 sq), il faut préciser que dans cette acception le mot est au singulier, non suivi de *posita*, et surtout jamais précédé de *hic*. Pour la basilique d'Alexandre à Tipasa, il est curieux que l'A. renvoie au livre fort général de J. L. Maier, plutôt qu'à la publication de A. Leschi. Enfin l'A. résume les importantes trouvailles de M. Bouchenaki dans la nécropole de Matarès, en ce qui concerne les aménagements pour le repas sur les *mensae* funéraires; mais certaines seulement de ces *mensae* sont sûrement chrétiennes.

Dans sa conclusion générale, l'A. reprend le thème de la 'politique chrétienne de «récupération» d'usages à propos des banquets funéraires populaires'. A noter que pour les représentations iconographiques des banquets sur lesquelles l'A. souhaitait une étude d'ensemble, on possède maintenant une monographie d'E. Jas-

trebowska, Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des IIIème et IVème siècles. Recherches Augustiniennes 14 (1979).

L'A. prône l'interdisciplinarité pour les archéologues et les littéraires, la confrontation des textes et des monuments. Mais tous ceux qui les pratiquent savent les difficultés de ces incursions dans des domaines où l'on domine moins bien les problèmes, et dont on n'utilise pas les matériaux de première main. Aussi l'immense familiarité de Mgr Saxer avec les textes, profanes et sacrés, frappe d'humilité et de crainte les utilisateurs de ces mêmes textes qui n'ont pas sa longue pratique.

Paris

Yvette Duval