Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle : à la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin

Justin Zangre

▶ **To cite this version:**

Justin Zangre. Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle : à la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin. Religions. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAK013 . tel-01540274

HAL Id: tel-01540274
https://theses.hal.science/tel-01540274

Submitted on 16 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE présentée par :

Justin ZANGRÉ

Soutenue le : **29 juin 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/Spécialité : Théologie Catholique

LES RITES FUNÉRAIRES DANS L'AFRIQUE DU NORD CHRÉTIENNE DU 3e AU 5e s.

à la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin

THÈSE dirigée par :

Monsieur FAIVRE Alexandre	Professeur, Université de Strasbourg
Madame VINEL Françoise (directrice 2013-2016)	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Madame BERTRAND-DAGENBACH Cécile	Professeur, Université de Lorraine
Monsieur JEANJEAN Benoît	Professeur, Université de Bretagne Occidentale

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Monsieur CHAPOT Frédéric	Professeur, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Nos études universitaires ont été un bonheur immense grâce aux professeurs et étudiants croisés sur le chemin du savoir. L'immersion dans ces années de satisfaction a été possible par le concours d'hommes et femmes auxquels nous adressons notre très profonde gratitude.

A ma très chère Maman dont l'amour, l'abnégation, les bénédictions et la présence maternels m'ont toujours donné des ailes et du zèle pour la route de vie

Aux Responsables ecclésiastiques de l'Archidiocèse de Ouagadougou qui nous ont fait confiance et nous ont permis de mieux nous outiller pour le service de l'Église et de la société

Aux Autorités ecclésiastiques de l'Archidiocèse de Strasbourg qui ont facilité notre parcours académique, grâce à leur sens élevé de l'accueil dans un élan de solidarité active et généreuse

Aux guides de valeur qui nous ont permis d'acquérir les moyens et les clés qui permettent d'entrer dans le temple exaltant de la recherche scientifique

A Monsieur Alexandre Faivre dont les compétences et la rigueur méthodologique nous ont propulsé vers un mieux-être intellectuel. Nous lui souhaitons dans son état actuel, la force et la persévérance pour continuer la route. Nous lui serons reconnaissant toute notre vie pour le goût de la recherche qu'il nous a donné comme un héritage paternel que nous partagerons tant que nous vivrons.

A Madame Françoise Vinel qui a accepté de prendre le train en marche jusqu'à son terminus. Sa disponibilité a été un apaisement ; son sens de la motivation un véritable tremplin pour nous

Aux membres du jury, Madame le Professeur Cécile Bertrand-Dagenbach, et Messieurs les Professeurs Frédéric Chapot et Benoît Jeanjean qui ont accepté d'examiner notre travail

A toutes celles et ceux de tous horizons qui ont apporté leur pierre précieuse à notre édifice intellectuel

Toute ma profonde gratitude fraternelle avec ces mots à l'adresse de tous **:**

« Vivite ad multos et faustissimos annos ! Estote beati semper !»

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La célébration de la mort est une donnée universelle constatable dans toutes les cultures et les religions. Si le culte funéraire est une constante dans la vie des peuples, les pratiques liées à ce culte peuvent être spécifiques aux groupes humains, sociaux et religieux. Nous avons choisi de porter notre regard sur la célébration de la mort en Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle. Nous nous intéressons spécifiquement au culte funéraire des chrétiens dans un environnement païen et chrétien. Notre objectif est d'analyser les renseignements que nous fournissent les premiers auteurs africains chrétiens que sont Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin, sur la façon dont les chrétiens célébraient la mort des leurs. Cette perspective d'approche de la mort et de ses pratiques fonde la formulation du sujet qui guidera le présent travail : **« Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle. À la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin ».**

Il nous paraît important de faire deux remarques préliminaires sur le sujet tel que nous l'avons formulé. D'abord, il peut paraître étonnant que le choix des auteurs chrétiens de l'Afrique du Nord ne prenne pas en compte Arnobe de Sicca Veneria en Tunisie, maître de Lactance, intéressé par la question du ritualisme païen. La raison est que nous avons préféré l'élève au maître du fait de la plus grande abondance de ses écrits qui nous donnent plus de matière pour notre approche. Cependant, nous faisons occasionnellement référence à Arnobe à chaque fois que cela est utile à notre analyse[1].

De plus, nos quatre auteurs, bien qu'ils soient Africains, ne nous renseignent pas sur le culte des morts dont l'Afrique du Nord aurait le monopole. Ils livrent des informations qui prennent aussi en compte ce qui se vit dans la société et dans l'Eglise africaine multiculturelle et plurielle. Les rites

[1] Infra, p. 97-100 ; 167 ; 239 ; 283.

funéraires dans paganisme et dans le christianisme sur le sol africain ne sont pas fondamentalement différents de ceux d'Italie par exemple, et les renseignements des auteurs païens de la littérature latine nous éclaireront tout au long de notre parcours. Il est évident que le culte des morts dont Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin nous informent est largement célébré par l'ensemble des habitants de l'Empire romain et de ses colonies d'Afrique du Nord.

Notre période d'étude est marquée par la présence du paganisme, du judaïsme et du christianisme. Par souci de délimiter notre approche, nous ne prenons pas en considération la distinction identitaire entre chrétiens et juifs, entre croyances païennes et croyances judéo-chrétiennes en Afrique du Nord. La référence au judaïsme est surtout perceptible à travers la question de la crémation et de l'inhumation[2] et quelques allusions rapides que permettent des passages bibliques auxquels nous nous référons. L'antériorité du paganisme a pétri les mentalités, façonné la culture et imprégné la célébration des funérailles. Les chrétiens qui vivent dans ce milieu païen ou qui en sont issus portent un héritage incontestable. Dans ce contexte de coexistence complexe du christianisme et du paganisme, comment les chrétiens ont-ils célébré leurs morts ? Avaient-ils des pratiques ou des rites funéraires propres ou célébraient-ils leurs morts comme le faisaient les païens ? Si l'héritage cultuel du paganisme est indéniable, les chrétiens l'ont-ils passé au crible de leur idéal de vie pour instituer, au moins progressivement un culte funéraire qui puisse correspondre à leur identité ? Afin d'apporter des réponses à ce questionnement, nous nous fondons principalement sur les œuvres de Tertullien[3], Cyprien[4], Lactance[5] et Augustin[6]. Ils nous fournissent des

[2] Infra, p. 160-164.

[3] Sur la vie de Tertullien, nous nous inspirons de l'œuvre de HENNE P., *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011, p. 29-52. Tertullien, fils de centurion de la Proconsulaire, est né entre 150 et 160, à Carthage. Cette datation se fonde sur ses grandes œuvres qui couvrent la période 197-220 environ, telles que *Aux nations* et l'*Apologétique* (197) qui cristallisent sa défense du christianisme contre le paganisme; *Sur le témoignage de l'âme* (entre 197-200); *Ad Scapulam* (212). Homme dissipé dans sa jeunesse, selon ses propres dires, il fréquentait les spectacles dont il témoigne dans ses œuvres: « Nous avons vu naguère sur la scène Attis mutilé, votre fameux dieu des Pessinotes, et un autre, brûlé vif, qui avait pris la figure d'Hercule. Nous avons ri aussi, dans les intermèdes de midi, de Mercure qui éprouvait les morts avec le fer rouge ; nous avons vu le frère de Jupiter, armé d'un marteau, emmener les cadavres des

renseignements sur les pratiques funéraires en milieu païen et chrétien. Ils se prononcent sur les rites funéraires païens en qualité d'hommes pétris de la foi chrétienne et d'écrivains. Les renseignements qu'ils livrent pour la plupart se situent dans le cadre général d'une apologie pour la foi chrétienne. Seul Augustin consacre un traité au culte funéraire, le *De cura pro mortuis gerenda*, écrit vers 421-422 en réponse à une question de son ami Paulin de Nole.

---

gladiateurs » (*Apologétique* XV, 5, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 36). Sa conversion intervient à l'âge adulte, alors qu'il était jadis du nombre des railleurs du christianisme, de ses vérités dont celle sur la résurrection (Idem, *Apologétique* XVIII, 4). Tertullien confiera avec amertume : « J'aime mieux ne pas tout dire que tout remémorer » (*Spectacles*, 19, 5). Homme de grande culture, maniant aussi bien le latin que le grec, il a mis sa science au service du christianisme, pour la défense de ses convictions contre le paganisme.

[4] Cyprien est né entre 200 et 210 d'une famille païenne. Il reçoit des enseignements de grammairien et de rhéteur; avant sa conversion vers 245, il professa comme maître de rhétorique. Évêque en 249 de la Proconsulaire Carthage, il exerça sa charge épiscopale pendant la persécution de Dèce et en période de peste (249-251). Ses nombreuses lettres adressées aux responsables ecclésiastiques et aux chrétiens fournissent des renseignements précieux sur la vie de l'Église et des chrétiens à Carthage. Pour une approche de la correspondance de Cyprien nous pouvons nous référer à DUQUENNE S. J., *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1972.

[5] Lactance est né vers 240 et mort vers 320. Il fut disciple d'Arnobe de Sicca Veneria (Numidie) auteur lui-même de l'*Adversus nationes* ou l'*Adversus gentes* en sept livres composés entre 300 et 311. Lactance s'est converti au christianisme à l'âge adulte. Il a tenté un *compendium* de la doctrine chrétienne. Dans les *Institutions divines* (entre 305 et 313), il se comparait même à Tertullien dont il dit qu'il a essayé dans sa production littéraire « de répondre aux accusations, ce qui consiste uniquement à se défendre et à nier » (*Institutions divines*, I, 4, 3). Il revendique d'avoir surpassé Tertullien en présentant la substance entière de la doctrine » (*Ibid*. I, 4, 3). L'*Epitomé* des *Institutions divines* écrit vers 314 est plus qu'un abrégé. Son œuvre *Sur la mort des persécuteurs* est écrit entre 318 et 321. Lactance y défend la thèse du châtiment de Dieu infligé aux empereurs persécuteurs des chrétiens. Dans le *De opificio Dei* (vers 303-304), il affirme que l'homme est l'œuvre de Dieu et non d'un Prométhée.

[6] La figure de saint Augustin bien connue à travers l'hagiographie et la littérature patristique est décisive pour le sujet que nous analysons autour du culte des morts, dans la période des IV^{e}-V^{e} siècles. Augustin est né à Thagaste le 13 novembre 354 dans la province romaine de Numidie (aujourd'hui Souk-Akrhas en Algérie) d'une mère chrétienne et d'un père païen. Son éducation est orientée vers les études et la foi chrétienne. C'est à Carthage qu'il va parfaire ses études et y apprendre la rhétorique et l'éloquence qu'il professera. Sa rencontre avec Ambroise à Milan, de qui il recevra le baptême en 387, marquera de façon décisive le processus de sa conversion. Augustin retourne en Afrique du Nord où il devient un défenseur acharné de l'orthodoxie chrétienne. Le récit de sa jeunesse et de sa conversion est consigné dans les *Confessions*. Augustin écrivit d'innombrables lettres et sermons contre les hérétiques de son temps, ainsi que des œuvres de philosophie et de métaphysique. Sa consécration épiscopale en 395 comme pasteur de l'Église d'Hippone (actuel Annaba en Algérie), marqua le début d'une carrière ecclésiastique prolifique qui se termina avec sa mort le 28 août 430, durant le siège d'Hippone par les Vandales. Augustin, par l'exercice de sa charge pastorale marqua la vie de l'Église d'Afrique ; sa pensée en déborda ses frontières et demeure vivante.

Dans le double contexte païen et chrétien, la célébration de la mort relève de pratiques culturelles et cultuelles. Celles-ci peuvent être de simples gestes d'humanité ou, de manière plus marquée des rites à caractère sacré ou religieux, même si, on le verra, la distinction des deux n'est pas toujours aisée. Une approche définitionnelle du rite est donc importante pour notre sujet. Elle nous permettra de distinguer ce qui relève du rite et ce qui pourrait être simplement assimilé à un geste ou à une attitude naturelle lors de la mort d'un proche, par exemple. Si un geste ou une attitude en contexte funéraire peut être naturel, le rite funéraire, quant à lui, suit des codes d'exécution ; le plus souvent il est en lien, surtout dans la période ancienne, avec la conception du sacré et les codes religieux d'une société. Pour essayer de comprendre la notion de rite, nous aurons recours, dans un premier temps, aux sciences humaines contemporaines. Puis, nous présenterons brièvement le contexte global de l'emploi du terme rite chez Cicéron et Apulée, ainsi que chez nos quatre auteurs chrétiens.

Quelques remarques sur la notion du rite

Définir une réalité ou un concept aussi complexe que le rite n'est pas du tout aisé, car nous mesurons le risque d'un réductionnisme face à l'étendue de la thématique. Pourtant, nous ne pouvons nous soustraire à une telle tentative aussi difficile soit-elle. Le terme rite, du latin *ritus*, vient du sanscrit védique et désigne ce qui est conforme à l'ordre (*rita*)[7]. Que nous disent les sciences humaines sur le terme rite ? Selon l'anthropologue Claude Rivière[8], les mots rite et ordre ont la même racine indo-européenne védique : *rta*, *arta*, et ils renvoient à l'ordre cosmique, à l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes, et à l'ordre des hommes entre eux. Par conséquent, le rite met l'homme en relation avec le monde qui l'environne, avec la divinité qui le transcende et avec son sembable. De plus, Claude Rivière qui, en abordant « les rites profanes », ne se situent pas exclusivement dans le domaine religieux, nous donne une définition du rite tel qu'on le conçoit aujourd'hui : « Le rite se définit comme un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante de puissances supérieures avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré »[9]. Outre les notions de répétition, de codification, de solennité, de communication et de performativité qui caractérisent le rite, le caractère religieux inséparable du rite, est souligné par Claude Rivière. Mais, d'un point de vue anthropologique, le rite peut être défini comme une pratique sociale, collective ou individuelle. Ici, l'individu et la société à laquelle il appartient sont les acteurs et les garants du déploiement du rite. Le rite est donc au confluent de la nature, de la société, de la culture et de la religion[10]. Dans le langage

---

[7] BENOIST L., *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1977, p. 95.

[8] Idem, *Dictionnaire des Sciences Humaines* (Sous la direction de Sylvie Mesure et de Patrick Savidan), Paris, PUF, 2006, p. 1009.

[9] RIVIÈRE C., *ibid.*, p. 1009.

[10] MARY A., « Rite » in *Dictionnaire des religions* (sous la direction de Paul Poupard), Paris, PUF, 1984, p. 1726-1737.

commun, le rite désigne un comportement social marqué par la répétition ou le stéréotype. Cette conception du rite reconnaissable à son caractère social et répétitif est développée par Jean Cazeneuve qui lui ajoute la notion d'utilité ou de non utilité. En effet, Jean Cazeneuve dans sa définition du rite souligne l'idée que le rite, par sa répétitivité même, n'est pas utile de manière évidente : « Un rite semble être une action qui se répète selon des règles invariables et dont on ne voit pas que son accomplissement produise des effets utiles »[11]. La stabilité et l'invariabilité sont des propriétés du rite qui respecte une codification simple ou complexe. Cela signifie que le rite ne doit être ni fluctuant ni changeant au gré des situations ou selon le bon vouloir de son acteur – et c'est bien là une des difficultés que nous rencontrerons dans la société romaine du début du notre ère lorsqu'intervient le christianisme.

Le rite funéraire ou tout rite appartenant à un autre registre est soumis à une codification. Celle-ci se traduit dans un rituel qui est un ensemble ordonné de pratiques, de gestes, de paroles et de silences. Le rite déployé dans le rituel comme support matériel ou grâce à la mémoire en tant que support immatériel, est à l'usage de l'individu ou du groupe social qui veille à sa juste célébration. Il possède une certaine sacralité qui le différencie du geste ou de l'attitude naturelle non ritualisée. Tandis que le rite semble être l'apanage d'initiés qui le déploient quand la circonstance l'exige, le geste naturel ou l'attitude instinctive appartient au commun des hommes et ne connaît donc pas de frontière. Le rite peut avoir un caractère naturel ou religieux. Mais pour préciser cela en lien avec notre sujet, abordons à présent deux témoins de la littérature profane antique, Cicéron et Apulée.

Chez Cicéron, le rite renvoie aux traditions ou aux coutumes que les anciens ont pratiquées dans leurs relations à la divinité et qui sont léguées comme héritage à leurs descendants. Dans le deuxième livre du *Traité des lois*, Cicéron décrit les rites et les cérémonies qui président à la réparation des fautes commises par les citoyens contre les divinités, l'État et contre les mœurs en général, selon les dispositions légales. Les rites d'expiation à

[11] CAZENEUVE J., *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971, p. 16.

pratiquer incombent aux prêtres de l'État (*publici sacerdotes*) : « Pour un sacrilège commis, ce qui ne pourra être expié demeure inexpiable ; ce qui pourra être expié, que les prêtres de l'État l'expient. Des rites des ancêtres, que l'on pratique ce qu'il y a de meilleur »[12]. La recommandation d'oberver les rites ancestraux est consignée dans la Loi de l'État. Reprenons en effet le texte de Cicéron : « La loi porte que : 'des rites anciens des ancêtres (*ritibus patriis*), il faut mettre en pratique ce qu'il y a de meilleur'. A ce sujet, comme les Athéniens consultaient Apollon Pythien pour savoir quelles pratiques ils devaient surtout observer, l'oracle rendu fut : 'Celles qui étaient dans la tradition de leurs ancêtres' »[13] . Ce qui relève de la tradition ou de la coutume possède un caractère sacré et une stabilité certaine. Mais contrairement à ce qui se passe dans nos sociétés contemporaines, les rites dans les sociétés anciennes sont toujours en lien avec le religieux, avec la volonté divine contre laquelle il ne faut pas aller au risque de commettre un sacrilège.

Chez Apulée, dans l'Afrique du 2ème siècle de notre ère, le terme est employé lorsqu'il se défend d'être traité de « magus » (magicien). Dans son *Apologie*, il interroge ses accusateurs :

> Car si, comme je le lis dans de nombreux auteurs, « magus » a dans la langue des Perses le même sens que prêtre en latin, quel crime y a-t-il, je le demande, à être prêtre, à connaître et à savoir par le rite (*rite*), pratiquer les ordonnances des cérémonies, les règles du sacré, le droit des religions[14] ?

Autrement dit, pour Apulée, la pratique des rites ne saurait en aucun cas être condamnable. Ils sont en lien avec les religions qui ont besoin d'acteurs du sacré, fonction que remplit le prêtre.

---

[12] Cicéron, *Traité des lois* II, IX, 22 : « Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum, esto ; quod expiari poterit, publici sacerdotes expianto. Ex patriis ritibus optuma colunto ». Texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 20-21.

[13] Cicéron, *Op. cit.,* II, XVI, 40 : « In lege est, ut de ritibus patriis colantur optuma. De quo cum consulerent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraclum editum est 'eas quae essent in more majorum' ». Idem, *De natura deorum* III, 51.

[14] Apulée, *Apologie* XXV, 9-10: « Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, jus religionum? ». Texte établi et traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 31. Traduction retouchée afin de mieux rendre le terme « rite » ; Idem, *De deo Socratis* V : « Quid igitur censes ? Jurabo per Iovem, Romano vetustissimo ritu ? ». Idem, *Les métamorphoses* XI, XXIV : « Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio ».

Du côté chrétien, le caractère sacré et religieux attaché au rite est aussi constatable chez nos quatre auteurs de référence. Par exemple, nous trouvons l'usage du terme *ritus* chez Tertullien en lien avec la célébration juive du lucernaire au cours de la Pâques[15]. De plus, c'est en rappelant l'origine des jeux à Rome qu'il utilise le terme *ritus* :

> Voici comment ils rapportèrent l'origine des jeux. Selon Timée, après s'être installés en Étrurie sous la conduite de Tyrrhenus qui avait cédé à son frère dans la lutte le pouvoir, des Lydiens émigrés d'Asie établissent donc là, parmi les autres rites de leurs superstitions et à titre d'acte cultuel, les spectacles : les Romains leur empruntent non seulement leurs artistes qu'ils font venir, mais encore la dénomination des jeux, en tirant de 'Lydien' l'appellation 'ludi'[16].

Chez Cyprien, la base *LLT* nous donne deux emplois du terme *ritus* que nous trouvons dans sa *Correspondance*. Dans un premier temps, *ritus* est en lien avec les sacrifices de l'*Ancien Testament*. Il rappelle l'ordre selon Melchisédech qui put régulièrement (c'est-à-dire selon un rite établi) bénir Abraham, après l'offrande symbolique du pain et du vin[17].

Dans la deuxième attestation, *ritus* est en lien avec les ordinations épiscopales qui doivent être célébrées conformément au rite.

> Que pour les ordinations qui doivent être célébrées selon le rite pour le peuple fidèle, les évêques de la province se rassemblent et que l'élection de l'évêque se fasse en présence du peuple[18].

Nous voyons par-là que dès le milieu du 3ème siècle, les ordinations sacerdotales étaient codifiées de manière précise. Nous examinerons au

---

[15] Tertullien, *Aux nations* I, XV : « Quod quidem, facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones : judaei enim festi sabatta et cena pura et judaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris ». Idem, *Apologétique* XIV : « Volo et ritus vestros recensere ».

[16] Idem, *Les spectacles* V, 2: « Ab is ludorum origo sic traditur: Lydos ex Asia transuenas in Etruria consedisse Timaeus refert, duce Tyrreno qui fratri suo cessera regni contentione. Igitur in etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine instituunt. Inde Romani arcessitos artifices mutuantur, itemque enuntiationem, ut ludi a Lydis vocarentur ». Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris, Cerf, 1986, p. 122-123.

[17] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre LXIII, IV, 4 : « Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, praecedit ante imago sacrificii in pane et vino scilicet constituta ».

[18] *Ibid.*, Lettre LXVII, V, 1 : « Ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi ejusdem provinciae proximi quique conviniant et episcopus diligatur plebe praesente ». Traduction modifiée dans le premier membre de la phrase pour mieux rendre le terme *rite*.

cours du travail si et comment la notion de rite intervient au sujet des pratiques funéraires.

Du côté de Lactance, au 4ème s., le sens religieux attaché au terme *ritus* se retrouve dans les *Institutions divines* et dans l'*Épitomè.* Le contexte général est celui de son combat contre les divinités païennes. D'après la base *LLT*, nous recensons trente-six occurrences du terme majoritairement en lien avec les cultes païens rendus aux divinités. *Ritus* renvoie également aux célébrations de l'*Ancien Testament* ainsi qu'à celles des chrétiens. Dans les *Institutions divines*, il emploie le terme en lien avec la genèse du culte rendu aux divinités païennes : « Donc, que les rites d'adoration des dieux (*colendorum deorum ritus*) remontent à Mélisseus, selon ce que nous a transmis Didyme, ou à Jupiter lui-même, comme le dit Évhémère, il reste de toute façon que le moment où les dieux ont commencé à être adorés est bien établi dans le temps »[19].

Dans l'*Épitomè des institutions divines*, le terme *ritus* est lié à la légende qui veut que Jupiter soit l'inventeur des religions païennes et des rites :

> Il (Jupiter) « institua de nouveaux rites (*novos ritus*) et des processions sacrées, et il sacrifia pour la première fois aux dieux, c'est-à-dire à Vesta, qui est appelée la Terre (Tellus) – et c'est pourquoi le poète dit : 'Et la Terre est la première divinité', et ensuite la Mère des dieux' [20].

Enfin, le mot est utilisé dans l'*Épitomè*, lorsque Lactance envisage d'aborder le sujet du culte religieux païen, après avoir clos celui des dieux. Il poursuit ainsi : « Nous avons fini de parler des dieux : maintenant nous allons parler des rites (*de ritibus*), des sacrifices et des cultes »[21].

---

[19] Lactance, *Institutions divines* I, XXII, 27 : « Sive igitur a Melisseo, sicut Didymus tradidit, colendorum deorum ritus effluxit sive ab ipso Iove, ut Euhemerus, de tempore tamen constat quando dii coli coeperint ». Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat, Paris, Cerf, 1986, p. 238-239.

[20] *Ibid.*, I, XIX, 3 : « Hunc novos ritus ac pompas sacrorum introduxisse et primum diis sacrificasse, id est Vestae, quae dicitur Tellus, - unde poetae : primam que deorum Tellurem – et postmodum Deum Matri ».

[21] Idem, *Épitomé des Institutions divines* 18, 1 : « Diximus de diis : nunc de ritibus sacrorum culturis que dicemus ». Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Perrin, Paris, Cerf, 1987, p. 90-91.

Les emplois du terme sont donc fréquents et il est notable qu'il intervient toujours dans le contexte de la polémique contre le paganisme.

Augustin est celui qui utilise le plus abondamment le terme puisque nous recensons cent dix-neuf emplois d'après la base *LLT*. *Ritus* chez lui est tantôt en relation avec les rites et les sacrifices païens, tantôt avec les rites du judaïsme et ceux du christianisme. Signalons que nous ne trouvons aucun emploi du terme dans son *De cura pro mortuis gerenda*. Il utilise le terme quand il évoque le baptême des petits enfants dans sa *Lettre* 194, qu'il adresse pendant la crise pélagienne, au prêtre Sixte en 418, futur pape Sixte III de 432-440, successeur du pape Célestin. Il rappelle à l'endroit des pélagiens que le baptême est célébré dans l'Église conformément à la tradition ancienne et dans le respect des rites que sont, entre autres, l'exorcisme et la renonciation à la domination du diable[22]. Et dans le cas du baptême des petits enfants, la foi vicaire de leurs représentants est une donnée fondamentale.

En outre, dans son œuvre le *De mendacio*, où il s'en prend aux priscillianistes, le terme *ritus* est en lien avec les rites judaïques dans le domaine liturgique. C'est en traitant le thème du mensonge, qu'Augustin recourt à des cas de mensonges rapportés dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testaments*. Ainsi il écrit : « Saint Paul n'a pas usé de cette feinte, contrairement à ce que quelques-uns pensent[23], quand il a circoncis Timothée (*Ac* 16, 3) ou célébré certains mystères selon les rites judaïques (*ritu*

[22] Augustin, *Lettre* 194 : « Circumstipantur enim et divinarum auctoritate lectionum et antiquito tradito ac retento firmo ecclesiae ritu in baptismate parvulorum, ubi apertissime demonstrantur infantes, et cum exorcizantur et cum ei se per eos, a quibus gestantur, renuntiare respondent, a diaboli dominatione liberari, et non invenientes, qua eant, pergunt in praecipitem stultitiam, dum nolunt mutare sententiam ». « Car ils (pélagiens) sont pressés par l'autorité des Livres divins et par le rite de l'Église, transmis depuis l'antiquité et fermement conservé, qui consiste à baptiser les tout petits, où il apparaît très nettement que les enfants sont libérés de la domination du Diable et lorsqu'ils sont exorcisés, et qu'ils répondent, par l'intermédiaire de ceux par qui ils sont représentés, qu'ils renoncent à celui-ci, et comme ils ne trouvent pas par où s'échapper, ils s'entêtent dans une ineptie désastreuse en refusant de changer d'opinion ». Traduction proposée par Jeanjean Benoît.

[23] Saint Augustin, *Le mensonge*, Paris, L'Herne, 2010, p. 31, note 1: « Saint Augustin discute ici contre Origène et saint Jérôme ».

judaeico) » [24] . La troisième attestation de *ritus* est relative à la lutte augustinienne contre les nicolaïtes qu'ils accusent de manger des aliments offerts aux idoles et de pratiquer des rites du culte païen : « Ceux-ci ne séparent pas leurs nourritures de celles qui sont sacrifiées aux idoles, pas plus qu'ils ne se détournent des autres rites superstitieux des païens »[25]. Toutes ces mentions de *ritus* ne laissent aucun doute sur les rapports du rite au religieux ou au sacré dans les traditions païennes, bibliques et chrétiennes. Augustin a conscience que, de la naissance jusqu'à la mort, l'être humain vit et célèbre des rites auquel est attaché un sens facilement accessible ou difficilement compréhensible sans un minimum d'initiation. Nous pourrions alors nous demander comment les pratiques individuelles et collectives chrétiennes exigent pour Augustin un lien avec la foi et des rites distincts de ceux du paganisme.

Pour achever ces réflexions sur la notion de rite qui constitue l'horizon de notre travail, précisons encore la double signification des rites funéraires. D'une part, ils sont destinés au repos des morts soustraits au monde des vivants. D'autre part, ils soulagent les vivants qui portent le deuil. C'est ainsi que Louis Vincent, dans sa réflexion sur les rites funéraires au cœur des sociétés humaines, a pu écrire que la célébration de rites funéraires « permet aux vivants de se libérer de l'emprise de la mort, en s'acquittant de son prix symbolique, justement celui du rituel »[26]. Sacrifier au rituel qui contient le déploiement du rite funéraire procure un apaisement, une assurance et une certaine sécurité aux vivants. Le rite funéraire possède une triple fonction thérapeutique. D'abord, il permet aux acteurs du rite de se réconcilier avec la mort. Cette réconciliation aide à exorciser le sentiment de culpabilité. Ensuite, le rite funéraire favorise la communion avec les proches. Il crée du lien entre les membres d'une même communauté. Enfin, il nourrit l'espoir d'une survie

---

[24] Saint Augustin, *De mendacio* V, 8: « Non enim, ut nonnulli putant, ex eadem simulatione etiam paulus aut timotheum circumcidit aut ipse quaedam ritu judaeico sacramenta celebravit ».

[25] Saint Augustin, *De haeresibus* 5, 6-8: « Hi nec ab eis quae immolantur idolis cibos suos separant, et alios ritus gentilium superstitionum non aversantur ». Traduction personnelle.

[26] THOMAS L.- V., *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1987, p. 67.

pour le défunt et pour soi-même. C'est l'ouverture sur l'au-delà, sur l'infinitude de l'être malgré sa finitude biologique.

Ces quelques éléments de définition de la notion du rite suggèrent l'aspect à la fois culturel, cultuel et religieux du rite en général, et du rite funéraire en particulier.

En traitant la question de la mort et des rites qui lui sont liés, dans l'Afrique du Nord chrétienne, nous serons attentif à distinguer ce qui relève du rite et ce qui appartient à des gestes ou des attitudes humaines naturelles dans l'environnement funéraire. En ce qui regarde l'Afrique du Nord, sur notre période d'étude, les célébrations funéraires chrétiennes étaient d'abord et avant tout l'affaire des familles. Elles étaient donc privées pour les morts ordinaires, c'est-à-dire pour les simples citoyens sans statut particulier. Il faut attendre la période d'Augustin, c'est-à-dire la toute fin du 4^{e} siècle et le début du 5^{e} siècle, pour constater une évolution conséquente des rites funéraires en l'honneur des morts dans l'Église. Les rites funéraires dont nous trouvons des mentions épisodiques dans les écrits de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin, ne furent pas l'objet de thématiques spécifiques dans leurs œuvres. L'exception est le *De cura pro mortuis gerenda* d'Augustin dont nous analyserons quelques idées importantes pour notre développement. Si Tertullien et Lactance ont été des témoins littéraires de la célébration de la mort en milieu païen et chrétien, Cyprien et Augustin, du fait de leurs responsabilités d'évêques, ont été des acteurs directs de la célébration liturgique des rites funéraires chrétiens. La dimension ecclésiale et publique des célébrations funéraires est surtout remarquable à travers le culte des martyrs et de leurs reliques.

Notre travail s'organise en trois grandes parties, et sa première partie porte sur les pratiques funéraires autour du corps. Le premier chapitre analyse les premiers gestes et rites que les vivants accomplissent, après la mort. Ils prennent en compte la pratique de l'*extremus spiritus* (qui consiste à recueillir le dernier souffle du défunt), la fermeture des yeux, la toilette funèbre, la *conclamatio* (l'appel du nom), les pleurs, la confection du portrait ou de l'image du défunt. Le deuxième chapitre est consacré exclusivement à l'usage de l'encens dans les funérailles. Il est un des rares thèmes contre lequel les quatre auteurs ne se prononcent pas et dont ils reconnaissent l'usage chez les chrétiens. Le troisième chapitre porte sur la couronne mortuaire utilisée tant par les païens que par les chrétiens, et que contestent les écrivains chrétiens. Ils essaient en revanche de lui donner un sens nouveau dans une perspective sotériologique.

La deuxième partie de notre sujet est consacrée aux modes de sépulture chez les païens et les chrétiens. Elle est construite autour de cinq chapitres dont le premier traite la typologie des tombes dans l'Afrique du Nord chrétienne, sur la base de l'archéologie funéraire. Le deuxième chapitre prend en compte les formes de sépulture dans la littérature antique païenne. Nous y analyserons les modes de sépulture que sont l'inhumation et la crémation. Le troisième chapitre s'intéresse aux deux modes de sépulture dans le judaïsme. L'avant dernier chapitre est consacré aux deux modes de sépulture sous l'angle archéologique et littéraire. Du point de vue littéraire, l'analyse porte principalement sur les renseignements que nous fournissent les œuvres des auteurs africains chrétiens sur la crémation et l'inhumation. Le dernier chapitre, est consacré à l'étude terminologique des lieux de sépulture.

Enfin, notre troisième partie porte sur les célébrations autour de la mémoire du défunt. Notre approche est essentiellement basée sur les informations que nous livre la littérature chrétienne. Sa structure englobe quatre chapitres. Le premier chapitre aborde la question de la mémoire *pro mortuis* par les banquets chez les païens et les chrétiens. Le deuxième chapitre est consacré à la *memoria* des morts, célébrée par les vivants d'après la littérature

chrétienne. Le troisième chapitre est en lien avec le culte des morts et des martyrs chez Augustin. Le dernier chapitre traite du culte des reliques en Afrique au temps Augustin. Il est le reflet de la pastorale augustinienne concernant le culte des corps saints. Elle nous permet de comprendre l'origine du culte des reliques des martyrs dans l'Église africaine, les stratégies des autorités civiles et religieuses pour en contenir les débordements et asseoir un culte personnel et ecclésial apaisé. Nous serons aussi attentif à l'évolution de la pensée d'Augustin sur le culte des martyrs saints et de leurs reliques, ainsi qu'à l'immense œuvre qu'il entreprit pour promouvoir ce culte dans l'Église d'Afrique[27]. Grâce à la production littéraire des quatre auteurs africains chrétiens, nous disposons d'une source d'informations précieuses sur les *realia* funéraires que vivent les chrétiens de l'Afrique du Nord. Cependant, nous constatons que ces premiers témoins chrétiens nous renseignent en partie sur les rites funéraires célébrés à la fois par les païens et les chrétiens. Leurs informations restent donc lacunaires sur le sujet. Pour pallier ces lacunes, nous recourons aux œuvres des auteurs païens de l'Antiquité. Elles nous fournissent des renseignements complémentaires nécessaires à une approche plus large des rites et des gestes funéraires. Les principales sources littéraires païennes sont celles d'auteurs tels que Pline l'Ancien, Tite-Live, Apulée, Virgile, Cicéron et Ovide. Aucun de ces auteurs n'a consacré une œuvre spécifique aux rites funéraires. C'est en traitant de sujets divers qu'ils nous livrent des informations sur des rites funéraires comme nous en donnerons l'illustration tout au long de notre parcours.

Outre ces sources littéraires, nous nous référons aux études contemporaines. La première étude est relative à l'ouvrage de Victor Saxer[28]. Son œuvre est pour nous une référence fondamentale sur le culte des morts

---

[27] BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Traduit par Aline Rouselle, Cerf, Paris, 1984.

[28] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980. Idem, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle, Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Éditions Citta del Vaticano Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969. Idem, *Reliques, miracles et récits au temps et dans l'œuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1981.

dans l'Afrique du Nord chrétienne. Elle est consacrée aux morts, aux martyrs et aux reliques chez Tertullien, Cyprien et Augustin, et à la lumière de l'archéologie funéraire. Elle constitue pour nous une porte d'entrée dans le sujet des rites funéraires dans l'environnement de l'Afrique du Nord chrétienne. Son travail nous a fourni des matériaux précieux concernant les références littéraires sur le sujet de la mort et de ses rites en général, des martyrs et de leurs reliques en particulier. Notre travail prend une toute autre perspective dans la mesure où il s'articule spécifiquement autour des rites funéraires chez les chrétiens de cette Afrique, dans un va et vient constant, autant qu'il est possible, entre les informations que nous fournissent les auteurs africains chrétiens et celles que nous nous fournissent des écrivains païens. Ce croisement des sources nous permet d'élargir l'horizon de notre approche.

De plus, nous avons choisi une approche thématique qui présente de façon analytique chaque rite ou geste à la lumière des renseignements que nous livrent nos quatre auteurs chrétiens. Ce choix nous conduit à une recherche de mots clés dans le champ lexical de la mort, à partir de la base *LLT* (*Library of Latin Texts*). De nombreuses références latines citées tout au long de notre travail en proviennent. Les termes relatifs au culte funéraire sont entre autres *mors*, *funus*, *tus*, *incensum, imago, corona*, *crematio*, *inhumatio*, *sepultura*, *sepulcrum*, *area*, *refrigerium*, *coemeterium*/*cimiterium*, *parentatio*/*parentalia*, *sacrificium*. Cette recherche lexicographique nous aide à formuler et à affiner des thématiques funéraires d'après leurs attestations dans les œuvres de chaque auteur africain chrétien et d'auteurs païens de l'Antiquité.

Même si nous avons opté pour une analyse thématique, l'évolution chronologique en jeu de Tertullien à Augustin reste au cœur de notre démarche pour comprendre la mise en place des rites et gestes funéraires de l'Afrique du Nord chrétienne, suivant les critères du permis et de l'interdit rituel en contexte chrétien. Mais ces gestes et rites sont également à situer par rapport à la construction progressive d'une identité chrétienne, ce qui inclut la dimension proprement théologique, la manière de rendre compte de la signification des pratiques qui perdurent ou s'établissent. Notre analyse ne

quitte pas le champ du positionnement des quatre auteurs africains contre ou pour les rites funéraires que nous présentons. Les rites funéraires que nous analysons sont évalués à l'aune de leurs convictions religieuses qui ne sont pas en rupture avec leur science littéraire. Leur foi chrétienne est la mesure à partir de laquelle ils jugent les rites funéraires qu'ils passent sous silence, interdisent, acceptent et promeuvent dans l'environnement chrétien.

En outre, sur le thème de la mort, des auteurs contemporains tels Éric Rebillard [29], Noël Duval, Serge Lancel [30] constituent chacun une source d'inspiration pour notre démarche intellectuelle. Dans le traitement de notre sujet, nous avons opté de ne pas intégrer systématiquement l'archéologie funéraire de l'Afrique du Nord chrétienne pour la simple raison que des travaux abondants existent déjà sur les fouilles réalisées. Nous en voulons pour preuve ceux des auteurs que nous venons de mentionner, Éric Rebillard[31], Noël Duval[32], Serge Lancel[33] et Liliane Ennabli[34]. Ils ont livré des informations sur l'archéologie funéraire concernant l'inhumation, la crémation, les tombes de surface et les catacombes en Afrique du Nord, sur les premiers siècles du christianisme. C'est ainsi que Rebillard s'intéresse aux cimetières au temps de Tertullien. Son analyse prend en compte un passage de l'*Ad Scapulam* (212)

---

[29] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.

[30] Serge Lancel nous permet une vue panoramique de l'Afrique du Nord bien avant et après l'ère chrétienne. En qualité d'historien et d'archéologue, il retrace l'histoire de l'Afrique du Nord et investit son univers archéologique. Il traite de Carthage, la prestigieuse métropole. Il présente les grandes figures chrétiennes de cette Afrique, dont la plus éminente est celle de saint Augustin; il présente la vie, les œuvres et les responsabilités qu'il assura dans l'Église et la société africaines. LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992. Idem, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1992.

[31] REBILLARD É., « Les areae carthaginoises (Tertullien, *Ad Scapulam* 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ? », Mélange de l'École française de Rome. *Antiquité*, 108 (1), 1996, p. 175-189.

[32] DUVAL N., « Études d'architecture chrétienne nord-africaine. Les monuments chrétiens de Carthage : études critiques ». *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité, 84, 1972, p. 1071-1125. Idem, *Recherches archéologiques à Haïdra I/II La Basilique I dite de Melléus, École Française de Rome, 1981. Idem., Recherches archéologiques à Haïdra I/II. Les inscriptions chrétiennes*, École Française de Rome, 1975.

[33] LANCEL S., *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, 2e colloque, Paris, 1985. Idem, *L'Algérie antique, de Massinissa à Augustin*, Mengès, Paris, 2003.

[34] ENNABLI L., *Carthage. Une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle. Études d'Antiquités africaines*, Paris, CNRS Éditions, 1997.

que Tertullien envoya au proconsul de Carthage Scapule pour revendiquer le droit des chrétiens à disposer d'aires funéraires. C'est le sujet relatif aux *areae* de Carthage[35]. Quant à Noël Duval, ses travaux se fondent sur l'archéologie et l'épigraphie. Il nous permet alors de disposer d'éléments importants pour une approche sur les édifices et monuments religieux de l'Afrique du Nord chrétienne. Il nous aide aussi à mieux nous projeter dans l'environnement du culte des morts et des martyrs grâce aux preuves matérielles de cette dévotion. Concernant Liliane Ennabli, nous pouvons souligner l'intérêt porté dans ses études sur Carthage en tant que métropole dans laquelle le christianisme était bien présent. Sa perspective historique s'étend du IV^e^ au VII^e^ et couvre tant l'archéologie que l'épigraphie funéraire de Carthage. Grâce à elle nous découvrons les vestiges du passé chrétien dans leur splendeur à travers les édifices religieux avec les mosaïques représentant des scènes funéraires. Bien que nous ayons privilégié les sources littéraires, nous recourons occasionnellement et de façon significative à l'archéologie, afin de confronter ses données aux témoignages littéraires. Cela se vérifie dans le chapitre sur la typologie des tombes et la question des cimetières[36] ainsi que sur celui de la crémation[37].

En analysant les rites funéraires chez Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin, nous cherchons à comprendre le culte des morts en lien étroit avec le rituel funéraire chez les chrétiens de leur époque. Dans cet environnement païen et chrétien, nous voulons également comprendre les raisons qui les amènent à s'opposer à tel rite païen, à admettre ou à promouvoir tel autre rite? Pouvons-nous percevoir des tentatives d'inculturation de rites païens de la part des responsables des Églises d'Afrique en milieu chrétien et dans la liturgie comme nous l'aborderons surtout dans la troisième partie ? Tout ce questionnement nous guidera tout au long de notre parcours sur des pratiques funéraires de l'Afrique du Nord chrétienne. Nous mettrons en perspective les informations que nous livrent les auteurs chrétiens avec celles fournies par la

[35] Infra, p. 204-211.

[36] Infra, p. 142-148.

[37] Infra, p. 161-165.

littérature païenne. C'est dans cette Afrique du Nord, berceau de l'émergence et de la cristallisation des pensées de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin, que nous assisterons à cette tension permanente entre paganisme et christianisme, entre deux visions sur la vie, sur la mort et sur la relation à la divinité.

La question des rites funéraires s'intègre dans le tissu de l'histoire d'un peuple que païens et chrétiens partagent. Il est important d'en saisir les grandes lignes sous l'angle politique, culturel, cultuel et religieux. C'est pourquoi nous faisons place dans les pages qui suivent à un préambule pour parcourir rapidement l'histoire de l'Afrique du Nord, marquée dès avant notre ère par la présence romaine et dans laquelle les rites funéraires se déploient aussi bien chez les païens que chez les chrétiens. Ces quelques jalons nous ont paru indispensables.

PRÉAMBULE

Voici donc quelques points de repère pour l'histoire de l'Afrique du Nord chrétienne des premiers siècles. D'abord, nous la présenterons dans son lien historique avec Rome. Ensuite, nous proposons une approche des croyances religieuses avant notre ère et après l'arrivée du christianisme. Dans un troisième temps, nous ferons quelques remarques sur l'origine et à la présence du christianisme sur le sol africain. Enfin, le combat des écrivains chrétiens contre l'idolâtrie sera le dernier point de notre préambule.

Dans le développement de notre préambule concernant l'histoire, nous prenons en compte d'une part les informations fournies par les auteurs africains chrétiens. D'autre part, nous nous inspirons d'auteurs contemporains qui se sont intéressés à l'histoire de l'Afrique du Nord, dans la période de notre étude. Il s'agit principalement de François Décret[38], Serge Lancel[39] et Robert Turcan[40].

---

[38] DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord*, Paris, Seuil, 1995. Dans son ouvrage, il fait un tour d'horizon du contexte géographique, historique, politique et religieux de l'Afrique du Nord chrétienne en commençant par l'an 146 avant notre ère qui correspond à la destruction de Carthage par Rome. Il traite la question du christianisme de 2e au 7e siècle jusqu'à l'invasion de l'islam; il l'analyse dans l'univers du paganisme, avec les défis qu'il doit relever en interne: divisions, schismes. Il présente brièvement les figures de Tertullien, Cyprien et Augustin en qualité de témoins littéraires et d'acteurs influents dans la vie de l'Église en Afrique du Nord.

[39] LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992. Il retrace l'histoire de Carthage depuis sa fondation, vers la fin du IXe siècle avant J.-C., avec de précieux éléments archéologiques à l'appui jusqu'à la période romaine. Idem, *Introduction à la connaissance de Carthage : la colline de Byrsa à l'époque punique*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1983.

[40] Robert Turcan s'est beaucoup intéressé aux cultes orientaux dans le quotidien de Rome. Il montre leur imprégnation dans la vie des citoyens, leurs liturgies et leurs rites d'initiation. Ces cultes répondent à une certaine soif de spiritualité et suscitent de l'intérêt à Rome. TURCAN R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 18-20. Idem, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2000. Idem, *Vie quotidienne de Rome et ses dieux*, Paris, Broché, 1998. Idem, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber): Documentation littéraire, inscrite et figure*, Paris; Broché, 2003.

I. La présence de Rome à Carthage

L'Afrique du Nord était une zone stratégique pour Rome d'un point de vue économique et politique. Ses richesses la rendaient attractive aux yeux de l'Empire romain. En effet, elle possédait des réserves importantes de blé, d'huile et de vin. Quant au lien historique avec Rome, tout commence officiellement et véritablement en l'an 146 avant J.-C. Cette date marque en effet la victoire de Rome durant la troisième guerre punique au cours de laquelle elle assiégea Carthage, centre économique et culturel de cette partie de l'Afrique septentrionale. Carthage, la célèbre métropole qui trônait sur la Méditerranée occidentale depuis des siècles, fut écrasée par l'armée conduite par Scipion général en chef. La fameuse formule « *Delenda est Carthago* » que l'on attribue à Caton l'Ancien, rappelle le triste sort de Carthage[41]. Des razzias, des pillages, des massacres et la servitude de ses habitants furent le spectacle désolant de cette invasion militaire romaine. Carthage semblait ainsi être vouée à une malédiction irréversible sans espoir de relèvement[42]. Mais cette malédiction ne dura pas, puisque, vingt-trois ans après, cette grande métropole, comme le phénix, renaissait de ses cendres grâce au tribun de la plèbe Caius Gracchus. En effet, il fondait une vaste colonie qui englobait les ruines de l'ancien domaine de Carthage[43]. Rome prit d'abord possession des terroirs fertiles pour y implanter des colonies pour ses populations constituées de vétérans des légions et de paysans italiens sans terre, à la recherche de lotissements et d'importantes exploitations, par le canal de l'émigration. Ainsi naquit la première province, *Africa*[44], qui ne tarda pas à s'étendre durant le siècle suivant. A ce sujet, François Décret écrit : « Si, pendant tout un siècle, après s'être emparée des dépouilles de Carthage, Rome n'avait jamais donné la preuve d'une politique africaine, César allait lui imprimer un élan décisif en

---

[41] LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992, p. 429. Nous y trouvons le contexte de l'émergence de la formule *Delenda est Carthago* dont Caton l'Ancien porte la paternité.

[42] DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 7.

[43] La superficie était de moins de vingt-cinq mille kilomètres carrés, soit à peu près le tiers du nord-est de la Tunisie actuelle.

[44] LANCEL S., « Africa », in *Augustinus-Lexikon,* Edition Basel : Schwabe, 1986-1994, fait un long développement sur le concept d'*Africa.*

occupant une nouvelle province, l'*Africa nova.* Et, dès l'an 27, au début du règne d'Auguste, les deux provinces, l'ancienne et la nouvelle étaient fondues pour constituer la grande province d'*Africa*, qui prendrait par la suite, en raison du titre de son gouverneur, un ancien consul, le nom de Proconsulaire »[45]. Cette *Africa proconsularis* en effet comptait parmi les provinces sénatoriales, jusqu'à ce que, cinq siècles plus tard, Rome la perdît durant l'invasion des Vandales. L'extension de la mainmise de Rome aura eu pour conséquence l'affaiblissement des royaumes berbères.

Carthage était une cité importante qui, selon l'historien du III^e^ siècle Hérodien[46], faisait concurrence à Alexandrie pour la deuxième place, la première étant naturellement tenue par Rome. Sans nul doute, l'accélération du processus d'urbanisation en Afrique après 149 av. J.-C., comme d'ailleurs dans toutes les autres provinces romaines, a contribué au succès de l'Empire et a été un facteur essentiel pour l'essor de la romanisation. C'est sur ce tissu urbain en constante effervescence multiculturelle et cultuelle, commerciale et économique, que se développèrent en Afrique du Nord, les multiples religions venues d'Orient, d'Occident et d'Afrique. Il s'agit des croyances orientales, romaines et africaines, du judaïsme et du christianisme qui s'ajoutent aux croyances ancestrales de l'Afrique du Nord.

[45] DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne, Paris, Éditions du Seuil, 1996*, p. 8.

[46] Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, 1990. Il est historien romain d'expression grecque et vécut de 175 à 249.

II. Les croyances religieuses avant et pendant l'ère chrétienne.

L'Afrique du Nord a fait l'expérience d'autres religions venues d'ailleurs. On a pu constater en effet, sous l'angle du polythéisme, une juxtaposition des antiques divinités africaines et de celles venues d'Orient, d'Égypte, de Grèce et de Rome[47]. Le syncrétisme religieux était l'expression de cette multiplicité des croyances. François Décret témoigne ainsi de cette réalité lorsqu'il écrit : « Dans l'intérieur du pays, les vieilles divinités locales, manifestations du sacré, agissant dans certaines grottes – dont les parois sont couvertes de dessins magico-religieux et qui faisaient peut-être office de sanctuaires - , tels puits ou telles sources, à travers certains arbres, des pierres, des animaux sacrés ou encore le soleil et la lune, avaient toujours des fidèles pour leur offrir un culte et des sacrifices en vue de solliciter leur protection. En Maurétanie, on trouve des dédicaces en l'honneur de divinités 'maures', ainsi la *dea Maura*, qui avait son temple, la *Diana Maurorum*, et les *dii Mauri*, regroupant sous ce nom collectif le panthéon libyque honoré dans la région. Des siècles durant, les anciens rois du pays, Hiempsal, le génie du roi Ptolémée et surtout Juba eurent des autels »[48].

Nous constatons donc la diversité religieuse de l'Afrique du Nord, un constat qui pourrait être fait pour d'autres provinces de l'Empire, au travers de ces nombreuses divinités non seulement locales, mais encore étrangères, auxquelles on rendait un culte. Chaque divinité de ce panthéon trouve sa place dans l'environnement cultuel africain. Deux divinités émergeaient du panthéon africain et leur culte croissait avec la conquête romaine. Il s'agit de Tanit Pené (c'est-à-dire Face de Ba'al, l'Astarté phénicienne), déesse de la fécondité, identifiée à Junon Caelestis, elle-même parèdre du grand dieu de Carthage, Ba'al Hammon[49], originaire de Phénicie. Dénommé Saturne

---

[47] Pour une découverte des divinités à Rome, l'ouvrage de TURCAN R., *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette Littératures, 1998. FEVRIER C., « Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome », in *Recherches sur les rhétoriques religieuses*, collection dirigée par Freyburger G. et Pernot L., Turnhout, Brepols, 2009.

[48] DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne, Paris, Éditions du Seuil, 1996,* p. 14.

[49] LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992, p. 213-229. Il traite des dieux africains autochtones et importés, à la lumière de l'archéologie.

Africain[50], divinité agraire et céleste, elle est la première de toutes, supérieure à celles auxquelles les autochtones rendaient un culte dans les provinces. Le culte de Ba'al s'étendra sur toute l'Afrique romaine. Tertullien atteste le culte à Saturne, quand il critique et condamne sévèrement le polythéisme propre au paganisme dans l'Empire romain, dans son apologie contre le paganisme. Il lui oppose le monothéisme chrétien au travers d'une comparaison entre le Dieu chrétien et Saturne :

> Vous n'aviez point de dieu avant Saturne. C'est de lui que viennent vos principaux dieux et les plus connus. Ainsi ce qui est certain du premier auteur, il faudra l'avouer de ses descendants. Or ni Diodore de Sicile, ni Cassius Sévérus, ni Thallus, ni Cornélius Népos, ni aucun autre écrivain de l'Antiquité ne parlent de Saturne que comme d'un homme. Si nous consultons les monuments, on ne peut en trouver de plus authentiques qu'en Italie, où Saturne, après plusieurs expéditions, et à son retour de l'Attique, fut reçu par Janus. … Il faut d'abord que vous admettiez un Dieu suprême et propriétaire de la divinité, qui ait pu la communiquer à des hommes[51].

Un siècle plus tard, Lactance, par ses écrits, attaque avec véhémence le paganisme et ses nombreuses divinités qu'il taxe de supercherie. Il en est l'adversaire africain chrétien le plus farouche et le plus intransigeant de son époque. Dans ses œuvres, il mentionne, de façon abondante, le nom de Saturne[52], qu'il tourne en dérision. Dans ses œuvres, Cyprien ne fait aucune allusion ni implicite ni explicite à Saturne. Augustin est celui dont les œuvres

---

[50] LE GLAY M., *Saturne l'Afrique*, Paris, Éditions de Boccard, 1966 ; FERJAOUI A., *Le sanctuaire de Henchir el-Hami : de Ba'al Hammon au Saturne africain : 1er s. av. J.-C. – 4e s. ap. J.-C.*, Tunis, Institut national du patrimoine, 2007.

[51]Tertullien, *Apologétique* X, 2. 5-7. XI, 2 : « Ante Saturnum deus penes uos nemo est ; ab illo census totius uel potioris et notioris diuinitatis. Itaque quod de origine constiterit, id et de posteritate conueniet. Saturnum itaque, si quantum litterae docent, neque Diodorus Graecus aut Thallus neque Cassius Seuerus aut Cornelius Nepos neque ullus commentator eiusmodi antiquitatum aliud quam hominem promulgauerunt. Si quantum rerum argumenta, nusquam inuenio fideliora quam apud ipsam Italiam, in qua Saturnus post multas expeditiones postque Attica hospitia consedit, exceptus a Iano… Inprimis quIdem, necesse est concedatis esse aliquem sublimiorem Deum et mancipem quendam diuinitatis, qui ex hominibus deos fecerit ». Traduit par Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 25-27. GUITTARD C., « Les Saturnales à Rome : du Mythe de l'Age d'or au banquet de décembre », in *Congrès Banquets et représentations en Grèce et à Rome*. Colloque international, Toulouse, Presse Universitaire de Mirail, 2003, vol. 61.

[52] Lactance, *Institutions divines* I, 5; I,11; V, 10; VI, 20; Idem, *Épitomè* 10, 1; 12, 2; 13, 4. Nous relevons soixante treize mentions de Saturne, chez Lactance, dont soixante dans les *Institutions divines* et treize dans son *Épitomè*.

attestent du plus grand nombre d'occurrences du terme[53] – mais cela est à mettre en relation avec l'ampleur de son œuvre, bien plus grande que celle de nos trois autres auteurs. Toutes ces attestations littéraires sur Saturne montrent son importance dans le culte des divinités. Deux dates marquent l'histoire du culte de Saturne à Rome : la consécration de son temple au pied du Capitole au début de la République (497 av. J.-C.), et la réforme des Saturnales en 217 av. J.-C., au lendemain de la défaite de Trasimène. La fête qui finit par s'étendre sur sept jours, du 17 au 23 décembre à partir de Domitien, continua d'être célébrée jusqu'à la fin du IV^{e} siècle. Nous trouvons une mise en scène de ces célébrations païennes dans *Les Saturnales* de Macrobe[54].

En outre, des divinités d'autres cultes originaires de tous les horizons de la Méditerranée[55] s'étaient greffées aux cultes traditionnels. Chacune d'elles avait ses sanctuaires, ses autels et ses prêtres. Des collèges, c'est-à-dire des

---

[53] Nous relevons au moins quatre-vingt-quatre emplois du nom de Saturne chez Augustin, en particulier: *La cite de Dieu* VI, 8; VII, 26; Idem, *Contre Faustus* XVIII, 5; *Sermon* 223A.

[54] Macrobe, *Les Saturnales* I-II. Traduction nouvelle. Avec introduction et notes par Henri Bornecque, Paris, Garnier Frères, 1958-1967. GUITTARD C., « Les Saturnales à Rome : du Mythe de l'âge d'or au banquet de décembre », *Pallas* 61, 2003. Ce qui suit est le résumé de la contribution de Charles Guittard. Pour lui, la célébration du banquet qui accompagne ces fêtes est peut-être l'élément le plus apte à expliquer l'évolution et la pérennité du culte, à côté de l'assimilation de Saturne, à Cronos d'abord, à Ba'al ensuite. Peu attesté au cours des trois premiers siècles de la République, le culte de Saturne est remis à l'honneur au moment du conflit romano-carthaginois : parmi les mesures instituées en 217, figurent un lectisterne organisé par les sénateurs, un banquet public et des manifestations de réjouissance populaire au cours desquelles la foule se répandait dans les rues au cri de *Io Saturnalia*. Des banquets privés étaient aussi célébrés pendant cette période festive, où les Romains s'invitaient à de plantureux repas qui étaient l'occasion d'échanger des cadeaux symboliques, consistant en chandelles de cire (*ceret*) et en poupées d'argile ou de pâte (*sigillaria*). Les fêtes de Saturne permettent de reconnaître trois aspects du banquet : banquet rituel avec participation du dieu, banquet public dans le cadre de la cité, banquet privé entre citoyens. Le banquet privé offre de plus un aspect particulier marqué par l'abolition de la hiérarchie sociale traditionnelle : les esclaves sont admis à la table des maîtres sur un pied d'égalité. Les participants revêtent une tenue particulière le *pilleus* (*pileus*). Un espace différent est créé, où sont brisées les règles traditionnelles du *convivium*. La symbolique du banquet des Saturnales ne peut s'expliquer que par la volonté implicite de recréer les conditions de l'Age d'Or primitif, pendant lequel Saturne a régné sur le Latium, à travers des rituels qui reproduisent la commensalité entre les dieux et les hommes, et l'égalité entre les hommes eux-mêmes.

[55]Ces cultes méditerranéens se déployaient autour de Mithra, symbolisant le temps éternel ; Sérapis, venu d'Égypte, avaient des adorateurs jusque dans de simples bourgades de l'intérieur ; la déesse cappadocienne Mâ, identifiée à Bellone, Grande Mère des dieux, originaire de l'Ida, en Phrygie, comptait de fervents adeptes, de la Proconsulaire à la Césarienne et même à Lambaesis, dans le sud de la Numidie. Nous en avons des attestations dans Plutarque, *Isis et Osiris*, 53, et dans Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 5.

associations d'adeptes se réclamant de Mars, de Vénus, de Cérès, de la Grande mère de l'Ida, existaient en plusieurs lieux. Toutes ces divinités étrangères se sont retrouvées dans la Proconsulaire par le biais des commerçants, des soldats, des fonctionnaires de l'Empire, des colons et des esclaves. Les trois plus célèbres divinités du Capitole étaient Jupiter, le maître du panthéon romain, Junon et Minerve. Dans la plupart des grandes villes, le Capitole se présentait comme l'édifice le plus somptueux et le plus prestigieux de la cité africaine. Au sujet de la romanisation des dieux étrangers, Robert Turcan écrit : « Le nationalisme farouche et sourcilleux des Romains ne les empêchait pas d'intégrer dans l'*Urbs* les hommes et les dieux du dehors, les premiers par l'affranchissement des esclaves ou l'attribution du droit de cité, les seconds par la consultation des Livres Sibyllins…Caligula, arrière-petit-fils d'Antoine, affectionne les dieux égyptiens…Néron s'intéresse à la Déesse syrienne et aux doctrines des mages. Othon participe aux processions isiaques, et dans la crise de l'an 69, les cultes levantins se manifestent fortement à des titres divers. Proclamé à Alexandrie, Vespasien reçoit de Sérapis la consécration divine. Domitien échappe au massacre du Capitole sous un déguisement isiaque. Chargé de porter à Rome un message de loyalisme à l'empereur Galba, Titus ne manque pas de faire un pèlerinage à Paphos de Chypre, au temple de Vénus-Astarté…Enfin, avant la célébration de leur triomphe sur la Judée, Vespasien et Titus passent la nuit dans le sanctuaire d'Isis au Champ de Mars. Les Flaviens n'oublieront pas ce qu'ils doivent aux dieux du Nil »[56]. Ces remarques de Robert Turcan montrent clairement l'ancrage des cultes étrangers dans le monde romain. Ces cultes ont bénéficié de la tolérance des empereurs grâce auxquels ils ont connu un essor considérable dans l'Empire. Cela suffit aussi à montrer, du moins à rappeler l'imbrication du religieux et du politique dans la Rome antique. Il n'y avait pas de dichotomie entre le politique et le religieux. Ils étaient les deux faces de la même médaille.

[56] TURCAN R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 18-20.

Notons également le culte officiel voué aux empereurs divinisés. Les *Divi* avaient leur temple avec un culte présidé par un flamine, personnage de l'aristocratie locale. Comme nous pouvons le remarquer, bien avant l'arrivée du christianisme, les habitants de l'Afrique du Nord chrétienne avaient déjà une longue expérience religieuse. Le sac de Carthage n'a donc pas éteint la religion punique et ses cultes agraires cananéens. Le culte rendu aux dieux consistait plus à se mettre sous le pouvoir tutélaire de la divinité qu'à chercher à lier avec lui une relation purement cultuelle. Le culte des divinités n'avait pas pour but d'assouvir la soif du divin, mais plutôt d'étancher la soif inassouvie de vie et de bonheur de l'orant. C'est ainsi que Joseph Cuoq, dans sa réflexion sur le religieux africain et ses expressions culturelles dans l'Antiquité, a pu écrire sur la relation des Africains aux divinités, ce qui suit : « Chez beaucoup, le culte rendu aux divinités était empreint de mentalité magique : on cherchait moins à honorer la divinité qu'à se prémunir contre le malheur ou s'assurer la bonne fortune dans ses entreprises »[57]. Dans ce terreau de romanisation, de brassage multiculturel, dans un contexte d'effervescence intellectuelle, la religion officielle ne répondait pas forcément aux attentes, surtout dans les hautes sphères du savoir. Il faut rappeler ici que, comme les travaux de John Scheid le montrent, la religion à Rome n'était pas une question de conviction intime ou de choix résultant d'un raisonnement intellectuel. En tant que citoyen, on pratiquait par principe. La religion était communautaire et le culte était public. Elle faisait partie intégrante de la vie sociale. Elle s'imposait par elle-même à tous les citoyens de l'Empire[58]. Le culte des dieux et des empereurs divinisés faisait partie intégrante de la sphère civique et politique ; il était constitutif de l'identité du peuple, de chaque Romain, de la citoyenneté, car il appartient au *mos majorum*. La religion contraignante pour tous ne

[57] CUOQ J., *L'Église d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle*, Paris, Centurion, 1984, p. 10.

[58] JACQUES F., SCHEID J., *Rome et l'intégration de l'Empire 44 av. – 260 ap. J.-C.* Tome 1. *Les structures de l'empire romain*, Paris, PUF, 1990, p. 112-113, écrivent dans leur ouvrage commun : « La religion publique n'était donc pas ce que nous appellerions une religion d'Etat, une religion officielle imposée à tous les citoyens et habitants par un Etat qui serait lui-même laïque. Dans le monde romain, la religion était publique en ce qu'elle concernait l'ensemble des citoyens romains, et qu'elle appartenait aux structures institutionnelles par laquelle la *Respublica* était gouvernée et agissait... Strictement communautaires, les religions romaines étaient aussi ritualistes. Elles ne réclamaient aucun acte de foi explicite et ne comprenaient généralement aucune initiation ou doctrine ».

parvenait pas malgré tout, à contenter beaucoup qui se tournaient alors vers d'autres religions tolérées dans l'Empire. De nombreux citoyens cherchaient des réponses existentielles dans les religions à mystères venues d'Orient et d'Afrique (cultes de Mythra, d'Osiris et d'Isis[59], de Sérapis, de Cybèle, le bacchisme et l'orphisme)[60], ou se tournaient vers des formes de monothéisme, dont le judaïsme et le christianisme.

Ce contexte cultuel lié aux divinités païennes, cet environnement multi-cultuel et culturel constituèrent un terreau favorable et délicat pour le christianisme dont les sources en Afrique ne peuvent être établies avec certitude.

[59] Tertullien fait mention d'Isis onze fois, dont voici quelques références: *Ad nationes* I, 10; II, 17; l'*Apologétique* VI; *Le baptême* VII; quatre fois pour Osiris dans *Contre Marcion* I; *Le pallium* III, *La couronne* 7 et 8. Augustin, *Sermones novissim*, *Sermo* 26D; Idem, *Cité de Dieu* VI, X; VIII, XXVI-XXVII; X, XI; XVIII, III; XVIII, XXXVII. Dans la *Cité de Dieu* XVIII, V, il fait mention, cinq fois, de Sérapis. Deux autres mentions de Sérapis se trouvent dans le *De divinatione daemonum* I, I ; VI, XI. Chez Lactance, ce sont dans les *Institutions divines* I, XI ; I, XI ; I, XVII ; I, XXI et dans l'*Épitomè* XI, IV ; XVIII, V, que nous trouvons les huit références à Isis. Quatre mentions d'Osiris dans les *Institutions divines* I, XXI et une seule dans l'*Épitomè* XVIII, V. Toutes ces références concernant Isis et Osiris montrent bien la connaissance suffisante que les auteurs africains chrétiens avaient de ces divinités étrangères qui se sont implantées dans l'Empire romain et ses territoires colonisés.

[60] Les cultes orientaux avaient du succès dans la Rome impériale, et des auteurs tels que TURCAN R., « Les cultes orientaux dans le monde romain ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1992, Volume 47, p. 446-449, les ont présentés comme des terres d'attente du christianisme, le prodrome du triomphe du christianisme. Le mystère qui les entourait, l'organisation, les croyances qui leur étaient proches ont permis un rapprochement avec la religion chrétienne. Les problématiques existentielles sur la survie, l'au-delà, le sort de l'âme après la mort, la destinée de l'humanité rejoignaient une soif certaine de beaucoup. Toute une théologie était le soubassement de ces cultes. Les nouveaux adeptes devaient nécessairement passer les rites d'initiation pour devenir membres à part entière de la communauté d'appartenance.

III. Origines et présence du christianisme en Afrique du Nord

Le christianisme arrive dans un contexte de polythéisme. En effet, l'Afrique sous domination romaine a fait l'expérience d'autres religions venues d'ailleurs. Les antiques divinités africaines, orientales, égyptiennes, grecques et romaines[61] étaient présentes dans l'Empire et ses colonies, et elles recevaient des cultes de la part des citoyens. C'est dans cet environnement multi-cultuel et culturel, que les chrétiens cherchent à se construire une identité. Le syncrétisme cultuel était un des défis que les adeptes de la nouvelle religion monothéiste devaient relever. Les premiers écrivains chrétiens témoignent de cette quête d'identité nouvelle ou de rupture radicale avec les religions païennes. Cette attitude de démarcation crée des conflits et une violence contre les adhérents au christianisme. Les persécutions sont une des manifestations les plus violentes de cette haine contre les chrétiens. L'expansion du christianisme en Afrique du Nord s'est faite assez tôt. Il nous suffit de rappeler ici la passion des premiers martyrs d'Afrique du Nord, telle qu'elle est transmise par les *Actes des martyrs scillitains*. C'est le plus ancien récit de martyre que nous a légué la littérature chrétienne de langue latine, sur les douze martyrs de Scillium, en Afrique proconsulaire (Carthage)[62]. Les premiers manuscrits chrétiens de langue latine, hormis les textes sacrés, sont les *Actes des martyrs de Scillium*. C'est un document anonyme qui témoigne avec sobriété et émotion de l'audace de chrétiens condamnés devant leurs juges et dont la mort fut scellée le 17 juillet 180 à Carthage. Nous retrouvons les traces de ces martyrs scillitains, au cours de sermons d'Augustin, dans la *basilica Novarum.* En effet, lors d'une de ses prédications sur l'image de l'Église comme la femme forte, la mère des martyrs (*mater martyrum*), Augustin mentionne la lecture des *Actes des martyrs*, dans l'assemblée chrétienne. Il affirme, dans le *Sermon* 37, 1 que « dans la lecture de la passion des martyrs, nous avons entendu des noms de femmes » (*in recitatione*

[61] Pour une découverte des divinités à Rome, l'ouvrage de Robert Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette Littératures, 1998. Caroline Février, « Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome », in *Recherches sur les rhétoriques religieuses*, collection dirigée par Freyburger G. et Pernot L., Turnhout, Brepols, 2009.

[62] Scillium : la ville est difficile à identifier, et Kasserine, en Tunisie, n'est qu'une hypothèse.

passionis martyrum audiuimus feminas). En outre, la passion des saintes Perpétue et Félicité exécutées dans l'amphithéâtre de Carthage en 203, fait émerger un genre littéraire nouveau, celui des Passions présentées sous une forme élaborée et romanesque, dont la finalité est d'offrir des modèles de vertus chrétiennes sous forme d'enseignement.

Tertullien, l'un des témoins littéraires des débuts de la persécution contre les chrétiens, s'adresse aux autorités de l'Empire et à la population païenne, dans son *Apologétique* datée de 197-198 :

> Nous sommes d'hier, et déjà nous remplissons les îles, les postes fortifiés, les municipes, les bourgades, les camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum ; nous ne vous avons laissé que les temples[63].

Une quinzaine d'années plus tard, en période de persécution, Tertullien écrivait au proconsul Scapula :

> Que feras-tu de tant de milliers d'hommes, de tant de milliers de femmes, de tout âge, de toute condition, qui présenteront leurs bras à tes chaînes ? Combien de bûchers, combien de glaives il te faudra ![64].

Les mentions statistiques du nombre des chrétiens chez Tertullien sont évidemment difficiles à vérifier. Elles peuvent être versées dans la rhétorique de l'amplification, et par conséquent, elles ne doivent pas être prises à la lettre. Cependant, la critique moderne admet l'importance considérable de l'Église africaine dès les débuts du III^e^ siècle. Paul-Albert Février, dans son étude sur le Maghreb romain, abonde dans le sens d'une présence chrétienne en Afrique du Nord, au temps de Tertullien et Cyprien : « L'existence de communautés chrétiennes est attestée dans le Maghreb dans la seconde moitié du II^e^ siècle et, avec le III^e^, les informations qui nous sont parvenues sont suffisamment importantes…La conservation d'une partie de la correspondance de Cyprien de Carthage, rédigée dans un temps de crise – celui des persécutions certes, mais surtout des conflits internes à l'Église d'Afrique ou nés des relations qu'elle se devait d'avoir avec d'autres

---

[63] Tertullien, *Apologétique* XXXVII, 4 : « Hesterni sumus, et orbem jam et vestra omnia implevimus, urbes, tribus decurias, palatium senatum forum. Sola vobis reliquimus templa », p. 79.

[64] Tertullien, *Ad Scapula* 5 : « Quid facies de tantis milibus hominum, tot viris ac feminis, omnis sexus, omnis aestatis, omnis dignitatis, offerentibus se tibi ? Quantis ignibus, quantis gladiis opus erit ? ».

communautés -, aide à restituer les liens hiérarchiques et la vie de certains groupes »[65]. L'histoire du christianisme en Afrique du Nord à l'époque de Tertullien et Cyprien, est marquée par des persécutions contre l'Église d'Afrique. Elles n'épargnent ni le petit peuple des cités et des campagnes (les *humiliores*), ni les classes aisées (les *honestiores*). Nous avons le témoignage de Cyprien sur cette Église africaine au milieu du 3ème siècle, grâce à ses nombreuses lettres et au rôle de pasteur qu'il y a exercé. Augustin aussi nous renseigne sur l'ancienneté, l'importance considérable et le prestige éminent de Carthage, l'autorité de la cité, et sa proximité avec les pays d'outre-mer. Quand, par exemple, il dénonce l'obstination des donatistes, il rappelle en effet que les évêques de Carthage ont non seulement été en relation constante avec l'Église de Rome, mais aussi, ajoute-t-il, « avec toutes les autres régions d'où l'Évangile est venu en Afrique »[66]. Dans l'Afrique du Nord chrétienne, la Proconsulaire Carthage, dans la période qui nous concerne, est l'Église mère. Mais il est difficile de dire de façon nette et précise les canaux par lesquels l'Évangile a pénétré en terre africaine. Le christianisme provenait-il de Rome ou d'Occident ou d'Orient ? Augustin semble donner un indice sur la provenance de l'Évangile en terre africaine. Nous trouvons la mention dans sa *Lettre* LII, 2, adressée à Sévérin, par laquelle il s'en prend aux donatistes : « Le parti de Donat, sur les terres africaines, accuse la terre tout entière, et ne considère pas que la stérilité qui lui fait refuser de produire les fruits de la paix et de la charité, l'a coupé de cette racine des Églises orientales d'où l'Évangile est venu en Afrique »[67]. Cette allusion d'Augustin est difficile à vérifier et ne donne aucun élément historiquement indiscutable. Si l'Évangile est arrivé en Afrique par les Églises d'Orient, de quelles Églises orientales, et de quelle partie de l'Afrique chrétienne s'agit-il ? Quelle localité africaine fut la première à accueillir l'Évangile ? Certains historiens tels que Mesnage ont développé la

---

[65] FÉVRIER P.-A., *Approche du Maghreb romain*, Aix-en-Provence, EDISUD, 1989, p. 178.

[66] Augustin, *Lettres* 47, 3.

[67] Augustin, *Lettre* 52, 2: « Pars autem donati in solis afris calumniatur orbi terrarum et non considerat ea sterilitate, qua fructus pacis et caritatis adferre noluit, ab illa radice orientalium ecclesiarum se esse praecisam, unde euangelium in africam ueni ». Texte du CPL 0262 (*epist*. 52, vol. 34.2, par. 2, p. 150). Traduction personnelle.

thèse de l'évangélisation de l'Afrique du Nord en la faisant remonter au temps des apôtres ou à l'âge apostolique. Cette pieuse tradition, purement légendaire [68], qui voudrait faire remonter cet enracinement aux temps apostoliques est à écarter, car aucun témoignage, à ce sujet, n'émane ni des écrits de Tertullien, ni de ceux de ses devanciers, ni des écrivains qui lui sont postérieurs. D'ailleurs, Dominique Arnauld réfute catégoriquement cette thèse en affirmant que « c'est en effet à partir du V^e siècle qu'une 'tradition' de l'apostolicité de l'Église africaine se développe sur la base, semble-t-il, des *Actes apocryphes de Pierre*. Les premières traces historiques certaines datent du premier quart du deuxième siècle, mais elles nous présentent l'Église d'Afrique déjà nombreuse et structurée »[69]. Sur la même question, Joseph Cuoq affirme catégoriquement :« On ne peut avancer aucune date, même approximative sur cette première rencontre avec l'Évangile »[70]. Il est donc difficile de dire comment, quand et par qui la première évangélisation de l'Afrique s'est opérée. Même si Carthage était la province la plus importante de l'Afrique du Nord, cela ne suffit pour déduire qu'elle fut la première à avoir accueilli l'Évangile. La notoriété ou le prestige n'est pas la règle absolue de la primauté. François Décret reconnaît la grandeur de la Proconsulaire lorsqu'il écrit : « Carthage fut très probablement la première à l'accueillir. La capitale de la Proconsulaire était bien ouverte aux influences de l'hellénisme sous toutes ses formes ; elle était aussi le premier centre de la littérature latine du temps, et Tertullien s'y instruisit. Or, Alexandrie et Antioche étaient les deux principaux centres d'évangélisation »[71].

Au début du V^e siècle, Augustin, dans une de ses lettres, atteste de la grandeur et de la notoriété de Carthage, de l'importance de son siège épiscopal. En effet, durant son combat contre le schisme de Donat dans

---

[68] ARNAULD D., *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Éditions Karthala, 2001, p. 59. Cf. MANDOUZE A., *Avec et pour Augustin*, Paris, Cerf, 2013, p. 120-127.

[69] ARNAUD D., *Op. cit.*, Paris, Éditions Karthala, 2001, p. 59.

[70] CUOQ J., *L'Église d'Afrique du Nord du II^e au XII^e*, Paris, 1984, p. 14.

[71] DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 20-21.

l'Église africaine, soucieux de l'unité de l'Église catholique, Augustin affirme que l'Évangile y est arrivé par plusieurs lieux au sujet desquels il ne donne aucune précision :

> Elle (Carthage) était voisine des régions transmaritimes, et sa très large rénommée la rendait noble ; ainsi elle a un évêque dont l'autorité n'était en tout cas pas ordinaire, et qui ne pouvait pas s'occuper de la multitude des ennemis conspirant contre lui, quand il se voyait uni à l'Église de Rome, dans laquelle la primauté du siège apostolique fut toujours en vigueur, et aux autres terres d'où l'Évangile est venu vers la même Afrique[72].

Augustin avait déjà affirmé, dans sa querelle contre les donatistes, que l'Orient est le pôle par lequel l'Évangile est parvenu en Afrique du Nord. Carthage est au cœur de la méditérannée, encadrée par Rome et l'Orient. Ces deux lieux sont à prendre en compte dans l'histoire de la primitive évangélisation de l'Afrique du Nord. L'ouverture cuturelle, cultuelle de Carthage sur Rome, son attraction économique et les influences possibles d''Alexandrie et d'Antioche sur elle en matière d'évangélisation, ne suffisent pas à déduire que Carthage fut la première région de l'Afrique du Nord à avoir été christianisée. Cependant, on admet aujourd'hui que le christianisme est venu en Afrique *via* Rome, mais on perçoit aussi des traces d'influence orientale des professions de foi baptismales[73].

Le christianisme introduit en Afrique allait être confronté, nous l'avons rappelé, à des persécutions sanglantes. Les tortures contre les chrétiens, aux trois premiers siècles du christianisme, portaient la marque des édits impériaux. Il existait aussi une opposition entre les religions venues de Rome, de Grèce, d'Égypte, d'Asie, d'Orient et le christianisme. Le christianisme qui se

---

[72] Augustin, *Lettre* 43, 3 : « Erat etiam transmarinis uicina regionibus et fama celeberrima nobilis. Unde non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se uideret et romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae uiguit principatus, et ceteris terris, unde euangelium ad ipsam africam uenit ». Texte du CPL 0262 (vol. 34.2, par. 3, p. 90). Traduction personnelle.

[73] BADCOCK F. J., « Le credo primitif d'Afrique », *Revue Bénédictine*, 45 (1933), p. 3-9. Au temps de Cyprien, l'Afrique professait un credo différent de celui de Rome. Le Credo africain déduit des écrits de Cyprien est le suivant : Credo in deum Patrem ; in Christum Filium ; in Spiritum Sanctum ; Remissionem peccatorum/ Et vitam aeternam per sanctam ecclesiam. « Toutes les preuves tendent à montrer que dans le Credo romain, primitif ou postérieur, les mots relatifs à l'Église suivaient immédiatement ceux sur l'Esprit Saint, tandis que vitam aeternam n'y fut ajouté qu'après le IV^{e} siècle » (I*bid.*, p. 4).

présentait comme une religion exclusiviste, écartant tout autre culte, condamnait les divinités païennes dans les provinces, leur culte et leurs adeptes. Le fait de revendiquer la transcendance du christianisme sur les autres religions n'était pas de nature à garantir la paix ni un possible dialogue inter-religieux, ni à exorciser les peurs, ni à changer les regards haineux contre les chrétiens qui devenaient par leur conversion un groupe à part. François Decret écrit : « Le christianisme ne venait pas rafraîchir les couleurs des vieux cultes : il voulait les détruire pour demeurer seul, imposant à ses fidèles de renier un passé récent, de brûler ce qu'ils avaient adoré. Cette prétention à la religion unique, à l'uniformisation des croyances, de l'Orient à l'Occident, était non seulement intolérable et insultante pour les fidèles des divinités qui avaient déjà leurs autels et seraient ainsi ravalées au rang de grossières superstitions, mais elle venait aussi toucher au vieux réflexe particulariste des Africains et à leur aversion pour tout alignement »[74].

Les chrétiens revendiquaient une identité qui condamnait celle des partisans des autres religions. Le passage du paganisme au christianisme ne s'opèra donc pas sans heurt. Il était source de divisions sociales et familiales. La conversion au christianisme fracturait les relations humaines à toutes les échelles sociales. Comme le paganisme imprégnait toute la vie sociale[75], les chrétiens, fidèles à leur foi, vivaient, au moins dans les premières générations, coupés de leurs compatriotes, à l'écart de la vie domestique avec son culte traditionnel. D'où leur absence aux cérémonies familiales, privées ou publiques telles que les mariages et les funérailles qui rythmaient la vie sociale dans un contexte à dominante païenne. Cette attitude des chrétiens menaçait sérieusement la cohésion sociale et familiale et avait pour conséquence leur ostracisation. Et pour faire le lien avec notre sujet, concernant les célébrations funéraires, l'enjeu était de vivre la mort du chrétien en milieu païen. La

[74] DECRET F., *Ibid.*, p. 30.

[75] Les réjouissances collectives étaient inaugurées par des sacrifices aux divinités tutélaires : combats de gladiateurs et chasses dans l'amphithéâtre, courses de char autour du cirque, théâtres mettant en scène des épisodes mythologiques. Tertullien, d'abord ardent admirateur de ces festivités teintées de passions et de délires collectifs, puis *farouche* opposant, les dénonce dans son traité *Sur les spectacles*, comme incompatibles avec la morale chrétienne.

nécessité d'une démarcation cultuelle spécifique à l'échelle ecclésiale s'imposait. Les premiers écrivains du christianisme en Afrique vont se heurter à la mentalité culturelle, aux traditions ancestrales de leur environnement. C'est ainsi que naît l'apologétique chrétienne en l'Afrique du Nord, qui défend une nouvelle identité. Tertullien, l'un des défenseurs du christianisme en Afrique du Nord, est connu pour ses positions tranchées, sa vision rigoriste. Il défend, comme l'écrit Dominique Arnauld, « un christianisme prophétique, de rupture plutôt que de continuité, se refusant à toutes compromissions dans une société où le religieux païen est sans cesse présent »[76]. C'est dans cette situation complexe des relations humaines et sociales, des conflits cultuels, des chocs d'identités que Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin nous renseignent, par leurs écrits, sur la façon dont les chrétiens honoraient leurs morts, dans une période qui voit, au début du 4ème siècle, le christianisme devenir religion « licite » et la situation changer en faveur des chrétiens. De façon générale, ces auteurs chrétiens ne dissertent pas sur le sujet de la mort et de ses rites en contexte chrétien. C'est au travers de leur apologie du christianisme qu'ils nous livrent des informations utiles sur le culte funéraire païen et chrétien. Augustin est celui qui nous fournit le plus d'informations sur le rôle de l'Église dans la célébration des funérailles de ses membres. Il est le seul qui ait traité brièvement le sujet dans son œuvre *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum.*

Sur la question des rites funéraires chrétiens, les deux premiers siècles du christianisme en Afrique du Nord n'ont guère laissé de témoignages. Nous n'avons pas de traces littéraires ou archéologiques qui permettent de lever le voile sur la vie des premiers chrétiens dans leur milieu. En effet, Cyrille Vogel a fait une étude concernant cette période, et situe sa documentation sur la problématique de l'environnement cultuel du défunt à partir de 200-250 qu'il considère comme le *terminus ante quem non*[77]. Il dit qu'« avant cette date, en

[76] ARNAULD D., *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Éditions Karthala, 2001, p. 65.

[77] VOGEL C., limite son enquête à la période paléochrétienne à l'époque antérieure à l'apparition du plus ancien *Ordo defunctorum* (*Ordo* XLIX : *Ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum*) dont la rédaction primitive est située vers 700-750.

effet, nous n'avons gardé la trace d'aucune sépulture chrétienne, tombes apostoliques et tombes de martyrs non exceptées, ni d'aucune catacombe, privée ou communautaire. Aucun indice non plus d'une activité liturgique quelconque relative au défunt, aucune inscription funéraire, aucune peinture cimetériale, aucun sarcophage chrétien »[78].

Pour la même période, la *Tradition apostolique* du III^e^ siècle qui mentionne le devoir de donner une sépulture à tous, ne fait pas d'allusion à un rite liturgique sur la mort du chrétien. Nous y lisons : « Qu'on n'impose pas une lourde charge pour enterrer dans le cimetière, car c'est la chose de tous les pauvres. Cependant qu'on paie le salaire de l'ouvrier qui fait la fosse et le prix des briques. Que l'évêque entretienne ceux qui prennent soin de ce lieu, afin qu'ils ne soient pas à charge à ceux qui y viennent »[79]. Chacun a le droit, surtout le pauvre, à une sépulture. La sépulture ne doit pas être discriminante ; c'est la raison pour laquelle l'évêque qui a la charge de la communauté doit veiller à ce que tous aient une sépulture d'une part, et à ce que les préposés aux sépultures que sont les travailleurs des pompes funèbres comme les *fossores* soient payés pour leur travail d'autre part. Un minimum de frais incombera cependant à tous ceux qui feront enterrer leurs morts. Tertullien, qui fournit des données sur les rites funéraires chrétiens, ne rapporte pas les usages funéraires spécifiquement chrétiens. Il mentionne, dans sa défense du christianisme contre le paganisme, le souci des chrétiens à exercer la solidarité qui leur permet de faire vivre les plus démunis et de procurer la sépulture aux pauvres de leurs communautés : « Car personne n'est forcé ; on verse librement sa contribution ; c'est là comme un dépôt de la piété. En effet, on n'y puise pas pour des festins ni des beuveries, ni pour des lieux de stériles ripailles, mais pour nourrir et inhumer les pauvres (*alendis humandis*) »[80].

---

[78] Idem, *L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne*, in « La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie », Roma, Edizioni Liturgiche, 1978, p. 381-382.

[79] *Tradition Apostolique* 37, Paris, Cerf, 1946, p. 68. Passage conservé seulement en version sahidique. GRELOT P., *Tradition apostolique : règle de foi et vie pour l'Église*, Paris, Cerf, 1995.

[80] Tertullien, *Apologétique* XXXIX, 5-6: « Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Quippe non epulis inde nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensator, sed egenis alendis humandisque ».

En revanche, pour la période allant du III^e^ au IV^e^ siècle, nos quatre auteurs-source dominent l'histoire littéraire du culte des morts dans l'Église. Cette Afrique chrétienne a dû aussi faire face à des figures littéraires hostiles pétries de la culture romaine qui y brillait déjà bien avant le III^e^ siècle dans l'*Africa romana*. Apulée[81], le célèbre écrivain de Madaure, est du nombre des intellectuels de Carthage qui était devenue la rivale intellectuelle de Rome. Celui-ci et Fronton[82] furent parmi les détracteurs du christianisme.

Pour compléter ce préambule, il nous paraît utile de rappeler quelques traits de la polémique anti-païenne qui est à l'arrière-plan de ce que nous trouverons chez nos auteurs concernant les rites funéraires.

[81] Né vers 125, d'une famille riche de Madaure (en Numidie, dans l'actuelle Algérie), il fit d'abord ses études à Carthage, où il apprit l'éloquence latine, avant d'aller chercher à Athènes un enseignement philosophique supérieur, de voyager beaucoup, puis de retourner en Afrique. Carthage deviendra sa résidence habituelle où il mourra après 170. A son actif, nous pouvons mentionner les Florilèges qui sont des discours d'apparat de taille inégale, *Métamorphoses* ou *L'Âne d'or,* en onze livres qui est son chef-œuvre ; des traités de philosophie tels que le *De deo Socratis*, le *De Platone et eius dogmate libri II*, le *De mundo*.

[82] Fronton, *Contre les chrétiens*. Le titre de l'ouvrage est en lui-même évocateur de l'hostilité contre les adeptes de la nouvelle religion qui revendiquait une spécificité identitaire en opposition à la religion autochtone. Pour une lecture de Fronton, la thèse de doctorat de FLEURY P., « Lectures de Fronton : un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique », Paris, Collection d'études anciennes, Série latine, 64, 2002.

IV. Le combat des écrivains chrétiens contre l'idolâtrie

Le contexte de l'Afrique chrétienne sous domination romaine est marqué par le polythéisme comme nous l'avons déjà relevé[83]. Dans cette Afrique chrétienne, les positions de Tertullien, de Cyprien, de Lactance et d'Augustin semblent mieux cristalliser le combat contre le paganisme de leur environnement. En rappelant quelques traits de leur argumentation, nous pourrons percevoir ce qui concerne les rites funéraires païens et chrétiens.

IV.1. Les positions des auteurs africains chrétiens

Tertullien, Cyprien et Lactance ont tous grandi dans le paganisme avant d'être séduits par le message du christianisme. Ayant vécu dans cette culture, ayant été sous influence des pratiques cultuelles et religieuses païennes, ils avaient les armes nécessaires pour faire face à ce qui était devenu leur adversaire. En revanche, Augustin a grandi dans un environnement chrétien tout en bénéficiant du meilleur de la culture classique (philosophie et rhétorique). Il s'est converti à l'âge adulte pour conformer sa vie à l'idéal de sainteté véhiculé par le christianisme. Ses *Confessions* nous éclairent à ce sujet. Tous ont dû affronter le paganisme, sa philosophie sur l'existence, sa vision du monde, de la vie présente, ses multiples célébrations de la vie et de la mort. Au sujet de la mort et des rites qui sont la matière de notre réflexion, l'approche païenne de l'être humain et de sa destinée après la mort était en désaccord avec celle des premiers auteurs chrétiens. En effet, la philosophie du paganisme percevait la mort, d'une part, comme anéantissement total de l'être : c'est du moins la perception des philosophes épicuriens[84] ; mais on sait aussi combien les néoplatoniciens, qui ont tant séduit Augustin, proposaient une conception quasi théologique de la philosophie, insistant sur l'immortalité de l'âme et sur l'attraction du divin. Mais ces philosophies inspirées du platonisme sont marquées par le dualisme ; la mort est y alors perçue comme

---

[83] Supra, p. 22-27.

[84] NAVEAU E., « La mort n'est rien pour nous »: *Épicure*. Collection Variations, Éditions Pleins feux, 2008.

un canal d'accomplissement de l'être dans son identité, dépouillé du corps qui est une enveloppe factice, un revêtement accidentel, voire une prison dont l'âme doit se libérer. Telle est la vision platonicienne de la mort[85]. Sur la base de la pensée platonicienne, nous pouvons affirmer la thèse philosophique d'une survie après la mort, même si celle-ci ne peut pas être comparée à la résurrection telle qu'elle est affirmée dans le christianisme. Tertullien peut donc écrire à juste titre que les païens et les chrétiens partagent la même espérance en une vie après la mort. Après avoir relevé ce présupposé, Tertullien montre qu'il existe néanmoins une nuance fondamentale quant à l'expression et aux raisons qui justifient cette commune espérance. Dans une critique mordante et sarcastique, il n'hésite pas à ébranler cette espérance païenne en une vie future après la mort qu'il qualifie de purement matérielle, gastronomique, utilitariste et égoïste :

> Quand tu évoques le souvenir d'un mort, tu le dis malheureux, non parce qu'il a été arraché à la vie, mais parce qu'il a été assigné en jugement et soumis à la peine. En d'autres circonstances, tu dis les morts en sécurité… lorsque, auprès des tombeaux, tu organises pour ton propre compte banquets et soupers fins, et que tu en reviens plutôt gai… Tu dis les morts malheureux, quand tu parles de toi-même et que tu es loin d'eux. Mais quand ils sont pour ainsi dire présents et attablés avec toi pour un repas commun, tu ne peux déplorer leur sort. Tu te dois, en réalité, de louer ceux qui te donnent l'occasion de mener grande vie. Mais pourquoi appeler malheureux celui qui ne sent rien ? Pourquoi donc le maudire comme s'il sentait quelque chose ? Quand tu en fais mémoire sous la coupe de quelque injustice, tu fais des vœux pour que la terre lui soit pesante, et ses cendres tourmentées aux enfers. Tu réagis pareillement en bonne part, quand tu te crois obligé envers lui, tu souhaites à ses os et à ses cendres le rafraîchissement et le repos paisible dans l'au-delà[86].

---

[85] MARAGUIANOU E., *L'Amour et la mort chez Platon et ses interprètes*, Lille, A.N.R.T, 1991.

[86] Tertullien, *De testimonio animae* 4, 3-5 : « Cum alicujus defuncti recordaris, misellum vocas eum, non utique quod de bono vitae ereptum, sed ut poenae et judicio jam adscriptum. Ceterum alias secures vocas defunctos. Profiteris et vitae incommodum et mortis beneficium. Vocas porro secures si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans, ad busta recedis, aut a bustis dilutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo. Misellos vocas mortuos cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum quasi praesentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobrare non possis. Debes adulari propter quos laetius vivis. Misellum ergo vocas qui nihil sentit ? Quid quod ut sentient maledicis ? Cujus memoriam cum alicujus offensae morsu facis, terram gravem inprecaris et cineri penes inferos tormentum. Aeque ex bona parte cui gratiam debes, ossibus et cineribus ejus refrigerium comprecaris et ut bene requiescat apud inferos cupis ». TIBILETTI C., « Tertulliano. La testimonianza dell'anima », Bibliotheca patristica 1, Firenze Nardini editore, 1984, p. 50-52.

D'après l'apologie tertulienne, le malheur de la personne n'est pas lié à la mort mais au destin funeste qui est le sien après la mort. Tertullien entend démontrer la nullité de la vision païenne sur la mort où la bénédiction côtoie la malédiction, le bonheur le malheur, le repos les tourments, la gaieté la tristesse. Il se fait *ipso facto* le défenseur de la conception chrétienne face à la mort et de l'espérance en une vie de bonheur *post mortem*. Cette espérance chrétienne, sans commune mesure à ses yeux avec celle du paganisme, n'est motivée par aucun intérêt dévoyé.

En outre, dans le contexte de la culture romaine sous l'Empire, pour Tertullien la divinisation des morts par le paganisme est le pire sacrilège qui soit. Parmi les divinités auxquelles les citoyens rendent obligatoirement un culte, figurent des hommes valeureux élevés un rang divin. Tertullien combat ceux qu'il considère comme de faux dieux. Il rejette donc sans réserve certains usages païens en matière de rites funéraires parce qu'il les analyse à travers ses positions anti-païennes. Des personnages glorieux du passé païen ayant revêtu le statut divin par le fait de leur société, Tertullien en témoigne largement. Il estime inadmissible et condamnable ce culte idolâtre des morts dans lequel se sont enfermés les païens. En effet, le fait pour les païens de conférer aux morts un statut divin, est sans consistance et dépourvu de raison. Les dieux du paganisme pour lui sont des hommes divinisés, ancêtres mythiques, fondateurs de cités ou importateurs de cultures étrangères.

Enfin, Tertullien affirme son rejet de l'idolâtrie en le fondant sur l'identité chrétienne que confère le baptême. Pour lui, par le baptême, le chrétien renonce à deux formes d'idolâtrie que constitue le culte rendu aux dieux et aux morts. Aussi écrit-il : « Si nous nous abstenons des deux sortes d'idolâtries, c'est que les deux sortes d'idoles sont de même nature, puisque dieux et morts ne font qu'un. Nous traitons avec un égal mépris les temples et les tombeaux. Nous ignorons les deux sortes d'autels ; nous n'adorons aucune sorte d'effigie. Nous ne sacrifions pas aux dieux, nous n'offrons rien aux

Mânes »[87]. Ce rejet du culte idolâtrique vient en droite ligne de l'évhémérisme antique. Comment se traduit-il chez les auteurs africains chrétiens ?

IV.2. L'évhémérisme

Dans leur combat contre le paganisme et ses divinités, les auteurs africains chrétiens s'appuient sur la critique radicale développée par l'évhémérisme. En effet, l'évhémérisme est la doctrine d'Évhémère[88] pour qui les dieux sont des hommes élevés à un rang divin. Les morts sont identifiés aux dieux dans la pratique cultuelle ; ils occupent ainsi l'espace public et s'imposent par leur nouveau rang divin à tous les citoyens. Cette théorie, comme le souligne Victor Saxer, est « un lieu commun de l'apologétique du IIe siècle que Tertullien prend à son compte et développe en plusieurs endroits »[89]. Tertullien exploite ce lieu commun pour faire valoir son opposition au paganisme, et il apparaît ici comme le témoin par excellence de cette

---

[87] Tertullien, *De spectaculis* 13, 3-4 : « Propterea igitur, quoniam utraque species idolorum condicionis unius est, dum mortui et dii unum sunt, utraque idololatria abstinemus. Nec minus templa quam monumentum despimus : neutram aram novimus, neutram effigiem adoramus, non sacrificamus, non parentamus ». Texte établi et traduit par Marie Turcan, Paris, Cerf, 1986, p. 218-219.

[88] MEURGER M., *L'autre face l'autre monde,* Éditions Lierre et Coudrier, juin 1991 : « L'on doit à un philosophe grec du IVe siècle avant notre ère, Évhémère, une importante doctrine sur la genèse des dieux. Selon sa proposition, les personnages divins ne seraient au départ que des hommes supérieurs, sacralisés par l'admiration ou la crainte du commun des mortels. Évhémère illustrait sa thèse en publiant une biographie sur chacun des dieux avec leur lieu de naissance et de mort, ainsi que l'emplacement de leur tombeau. Le point saillant de l'Évhémérisme est son réductionnisme. En effet, Évhémère tend à ramener le sacré au profane en offrant une explication psychologique au processus de divinisation. Il n'est donc guère surprenant que cet aspect ait retenu l'attention des critiques des religions établies. L'on voit ainsi l'Évhémérisme apparaître dans l'ancienne Rome comme machine de guerre contre le paganisme. Les Pères de l'Église surent ainsi le mobiliser contre le polythéisme » : http://www.hommes-et-faits.com/lime/MMeurger_Monsters_htm. Évhémère est aussi l'auteur d'une *Histoire sacrée* (*Hiera Anagraphè*), roman utopique, malheureusement perdu dans sa plus grande partie, dans lequel il raconte un voyage dans trois îles paradisiaques de l'océan indien. Il y décrit les conditions de vie idylliques qui règnent dans ces lieux, mais surtout la découverte qu'il y fait d'une colonne d'or sur laquelle, selon l'usage antique, les hauts faits des rois Ouranos, Kronos et Zeus sont narrés. Il apparaît ainsi que ces dieux suprêmes du panthéon grec ont été des rois qui ont vécu à une époque préhistorique et ont été honorés comme dieux après leur mort, à cause de leurs bienfaits et de leurs inventions civilisatrices (http://www.universalis.fr/encyclopedie/evhemerisme/).

[89] SAXER V., *Op.cit*, p. 38.

polémique ; aussi prendrons-nous, en guise d'illustration, quelques exemples dans son traité *Ad nationes* et dans l'*Apologétique* :

> Que faites-vous en effet pour honorer vos dieux, que vous n'offriez également aux morts ? À vos dieux vous élevez des temples ; aux morts aussi des temples ; vous élevez des autels à vos dieux, aux morts aussi des autels ; sur les inscriptions, ce sont les mêmes lettres que vous gravez, vous donnez les mêmes formes à leurs statues, conformément à la profession, à l'occupation ou à l'âge de chacun: un vieillard reçoit les traits de Saturne, un adolescent imberbe ceux d'Apollon, une jeune fille ceux de Diane; un soldat est immortalisé en forme de Mars, un forgeron en forme de Vulcain. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si vous immolez les mêmes victimes pour vos morts que pour vos dieux, si vous leur brûlez les mêmes parfums. Qui pourrait trouver une excuse à cette injure, qui consiste à ranger les morts, tout morts qu'ils sont, parmi les dieux ? Il est vrai que les sacerdoces sont aussi assignés au culte des rois, avec tous les autres apprêts, tels que chars sacrés et triomphaux, sellisternes et lectisternes, jour de fête et jeux[90].

Tertullien raille constamment le culte païen. Pour lui, c'est un mélange sans discernement qui assimile les morts aux dieux. Déjà que les divinités païennes étaient perçues comme une pure invention des hommes, les morts qu'ils façonnent à l'image des célèbres divinités du panthéon (Saturne, Apollon, Mars, Diane et Vulcain) ne sont que vanité. Tous les temples et les cérémonies fastueuses propres aux divinités sont aussi affectés aux morts désormais divinisés par apothéose. Le prêtre exerce son sacerdoce tant pour les divinités que pour les *divi*.

Dans l'*Apologétique*, nous retrouvons la même argumentation, avec parfois une similitude des termes :

> Pour honorer vos dieux, que faites-vous que vous ne fassiez aussi pour les morts ? À eux aussi des temples, à eux aussi des autels, mêmes attitudes et mêmes insignes dans les statues des uns et des autres : le mort devenu dieu garde son âge, sa profession, son occupation. Quelle différence y a-t-il entre le repas funèbre et le banquet de Jupiter, entre le vase à libations et la coupe du

[90]Tertullien, *Ad nationes* I, *10, 26-29* : « Quid enim omnino ad honorandos eos facitis, quod non etiam mortuis vestris ex aequo praebeatis ? Exstruitis deis templa : aeque mortuis templa ; exstruitis aras dei : aeque mortuis aras ; easdem titulis superscribitis litteras, easdem statuis inducitis formas, ut cuique ars et negotium aut aetas fuit : senex de Saturno, imberbis de Apolline, virgo de Diana figuratur, et miles in Marte et in Vulcano faber ferri consecrator. Nihil itaque mirum, si hostias easdem mortuis, quas et deis, caeditis eosdemque odors excrematis. Quis istam contumeliam excuset, quae utut mortuos cum deis deputet ? Regibus quIdem, etiam sacerdotia adscripta sunt ceterique apparatus, ut tensae et currus et solisternia et lectisternia et feriae et ludi ». Traduit par André Schneider, Paris, Neuchâtel, 1968, p. 87.

sacrifice, entre l'embaumeur et l'haruspice ? En effet, l'haruspice remplit aussi des fonctions auprès des morts[91]

Tertullien dépeint un culte païen des divinités et des morts ayant la même physionomie. Il fait un rapprochement entre deux célébrations qu'il présente comme identique : le repas en l'honneur des morts et le banquet offert à Jupiter. Tertullien brise les frontières même qui existent entre les fonctions[92].

Quelques décennies après Tertullien, Cyprien, en qualité d'évêque de Carthage, tentait de rallier à la foi du christianisme ses contemporains qui pratiquaient les cultes non chrétiens. Il affirmait clairement que les idoles sont

---

[91] Tertullien, *Apologétique* XIII, 7 : « Quid omnino ad honorandos eos facitis, quod non etiam mortuis uestris conferatis ? Aedes proinde, aras proinde. Idem, habitus et insignia in statuis ; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est. Quo differt ab epulo iouis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor ? Nam et haruspex mortuis apparet », Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 33. L'haruspice ou l'aruspice (de l'étrusque *haru*, entrailles, et *spicio*, je regarde), était un devin étrusque qui examinait les entrailles d'un animal sacrifié pour en tirer des présages pour l'avenir. Les Haruspices d'Étrurie furent consultés en privé pendant toute la durée de l'empire romain. Le Sénat romain tenait toute la discipline en grande considération et consultait les haruspices avant de prendre une décision. Dans l'Antiquité, l'haruspice interprétait la volonté divine en examinant les entrailles d'un animal rituellement sacrifié. L'haruspice examinait sa taille, la couleur, la forme, les signes particuliers de certains organes, surtout le foie. La viande de l'animal était rôtie et divisée entre les participants à la cérémonie au cours d'un banquet. L'organe divisé en quatre parties correspondait aux quatre points cardinaux, chacune d'entre elles représentait la demeure de certaines divinités évoquées, auxquelles l'officiant demandait l'intercession dans les affaires humaines. Les haruspices étaient perçus comme des charlatans dès l'époque impériale. Le mot de Caton dans Cicéron, *De Divinatione* II, XXIV, 51 est probablement révélateur du charlatanisme de l'haruspicine : « Qui (Cato) mirari se aiebat, quod non rideret haruspex, haruspicem cum vidisset ». « Il s'étonnait, disait-il, qu'un haruspice pût regarder sans rire un autre haruspice ». Texte établi et traduit par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1937, p. 165. Caton, *De Natura Deorum*, I, XXVI, 71 : « Mirabile videtur, quod non rideat aruspex, cum aruspicem viderit ». « On s'étonne qu'un haruspice puisse ne pas rire quand il voit un autre haruspice ». Texte établi et traduit par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1935, p. 67. Godefroid Kurth, dans son ouvrage, *Caton l'Ancien, Etude biographique*, au chapitre IV, où il est question des luttes politiques, estime être une erreur que d'attribuer cette citation à Caton. Pour lui, Caton avait un grand respect pour les augures et pour leur art ; il se plaint qu'on néglige trop à Rome les songes et les augures (Cicéron, *De divinatione* I, XVI) ; un de ses discours est intitulé *De auguribus* ; enfin, il n'est pas impossible qu'il ait fait lui-même partie du collège des augures. La science augurale était essentiellement romaine, et c'était une véritable institution d'État ; les haruspices au contraire n'eurent jamais de crédit qu'auprès de la foule superstitieuse. BRIQUEL D., « Remarques sur le sacrifice étrusque », in *Fête – La rencontre des dieux et des hommes*, collection Kubaba, Éditions L'Harmattan, 2000, p. 132-156.

[92] L'haruspice dont le métier est l'interprétation de la volonté des divinités par l'inspection des entrailles des animaux des sacrifices, accomplit aussi le service de l'embaumeur qui est habilité au conditionnement des cadavres avant l'inhumation. Parfait rhéteur, Tertullien a pour but de démontrer la vanité des cultes païens concernant les morts divinisés. Il ne peut donc que bannir tout geste, toute parole ou tout acte rituel qui mettrait en péril l'identité chrétienne. S'étant détourné du paganisme avec son idolâtrie qui fut le berceau cultuel et culturel de sa vie passée, il ne tolère pas la moindre compromission. Il mène un combat sans merci contre ce qu'il juge être de l'idolâtrie inconcevable pour le chrétien.

dépourvues de la substance divine. Il recourt alors à l'évhémérisme pour satisfaire à son argumentaire :

> Il est notable que ceux que la foule adore ne sont pas des dieux : ils furent autrefois des rois qui commencèrent à être aussi vénérés même après leur mort à cause du souvenir de leur royauté. Ainsi, ils établirent pour eux des temples, puis leur façonnèrent des statues afin de conserver leurs traits au-delà du trépas par une représentation figurée[93].

C'est un véritable réquisitoire contre le paganisme et son culte des divinités que Cyprien resitue dans l'histoire humaine de la Rome antique. Les divinités païennes furent des personnages illustres du passé, dont les actions leur valurent les honneurs de ceux qu'ils avaient fascinés. Leur statut divin relève d'une volonté humaine de perpétuer le souvenir. Aucune essence divine n'est donc constitutive de leur être. Pour Cyprien, les hommes voulurent au départ leur rendre un culte funéraire qui se transforma en un culte divin. Le culte funéraire qui consistait à regretter leur départ de ce monde, devint une promotion éminente de leur statut d'hommes au rang divin. Cyprien se plonge dans la mythologie grecque et romaine qui raconte la génération et la généalogie des divinités, afin de briser le mythe qui voudrait que des hommes et des femmes valeureux de l'histoire humaine, deviennent des dieux. Nous pouvons aisément constater la proximité argumentative entre Cyprien et Tertullien. En se dressant contre l'absurdité cultuelle chez les païens qui prennent des personnages mythiques, voire fictifs pour des dieux, Cyprien veut arriver à la conclusion qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que le salut pour l'homme consiste à croire en Jésus-Christ. Le seul Dieu qui soit digne d'adoration est tout puissant, si bien qu'il échappe à tout enfermement spatial ou rationnel. Sa demeure de prédilection est le cœur de l'homme.

Du côté de Lactance, comme ses prédécesseurs, son apologétique est dirigée contre le paganisme avec ses croyances et son culte rendu aux divinités ; il dénonce l'inanité de l'idolâtrie et du polythéisme en milieu païen. Son argumentaire contre le polythéisme vient en droite ligne de l'évhémérisme

---

[93] Cyprien, *De la vanité des idoles*: « Deos non esse, quos colit vulgus, hinc notum est. reges olim fuerunt, qui ob regalem memoriam coli apud suos postmodum etiam in morte coeperunt. Inde illis instituta templa, inde ad defunctorum uultus per imaginem detinendos expressa simulacra ». Traduction proposée par Jeanjean Benoît.

qu'il mentionne au passage. Nous trouvons en effet la théorie de l'évhémérisme dans son traité le *De ira Dei* daté de 316 où Lactance traite le thème de la colère de Dieu. Il s'y interroge sur la genèse des divinités païennes et arrive à la conclusion qu'elles ne sont que des produits de l'imagination humaine [94]:

> Quelle est donc l'origine de cette croyance en de nombreux dieux, qui s'est répandue chez les hommes par la persuasion ? Assurément, tous ceux que l'on vénère comme des dieux étaient des hommes : ce sont de très grands rois des premiers temps ; mais – qui ne le sait ? – on leur conféra après leur mort les honneurs divins pour la valeur qu'ils avaient mise au service de l'humanité, ou bien ils gagnèrent l'immortalité pour des bienfaits et des découvertes par lesquelles ils avaient, à force de soins, amélioré la vie humaine ; et ce sont non seulement des hommes, mais même pour la plupart des femmes ! Voilà ce qu'enseignent d'une part les plus anciens écrivains de la Grèce, ceux que les Grecs appellent « théologiens », et d'autre part, aussi, des écrivains romains qui ont servi et imité les Grecs : en particulier Évhémère et, chez nous, Ennius, qui decrivent la naissance, les unions, la descendance, les royaumes, les exploits, la mort et les tombeaux de tous ces héros[95].

Lactance rappelle dans ces lignes les premiers auteurs qui se sont moqué de la divinisation des morts dans le culte païen, au nombre desquels se trouvent Évhémère et Ennius[96]. Il s'inscrit ainsi dans la chaîne des témoins chrétiens qui possèdent une culture littéraire des auteurs de l'Antiquité païenne. Lactance affirme le monothéisme chrétien. Il défend cette position parce qu'il trouve que le polythéisme est une absurdité dont il faut se départir. Pour lui, les figures qui incarnent de façon absolue le paganisme et son polythéisme sont les différents empereurs romains persécuteurs dont l'iniquité a marqué l'histoire du christianisme des origines.

---

[94] Lactance, *De la mort des persécuteurs*, éditions, traduction, commentaire de J. Moreau, 2 vol., Paris, 1954 (S. C, 39).

[95] Lactance, *La colère de Dieu* 11, 7-8 : « Unde igitur ad homines opinio multorum deorum persuasione peruenit ? Nimirum hi omnes qui coluntur ut dii, homines fuerunt et Idem, primi ac maximi reges, sed eos aut ob uirtutem qua profuerant hominum generi diuinis honoribus adfectos esse post mortem aut ob beneficia et inuenta quibus humanam uitam excoluerant inmortalem memoriam consecutos quis ignorat ? Nec tantum mares, sed et feminas plures. Quod cum uetustissimi Graeciae scriptores, quos illi theologos nuncupant, tum etiam Romani Graecos secuti et imitati docent ; quorum praecipue Euhemerus ac noster Ennius, qui eorum omnium natales coniugia progenies inperia res gestas obitus sepulcra demonstrant ». Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Christine Ingremeau, Paris, Cerf, 1982.

[96] Ennius (239-169 av. J.-C.), poète de langue latine est le traducteur d'une *Histoire sacrée* d'Évhémère.

Enfin, Augustin combat le culte des divinités païennes qu'il considère comme le fruit d'une fiction humaine. Pour lui, l'origine de tous les cultes religieux païens ont pour auteurs des hommes enfoncés dans l'erreur et dans le mensonge. Ce sont des humains qui ignorent la vérité, et de fait, ils la pervertissent et déroutent les autres. Ainsi les religions païennes incitent à rendre un culte à des hommes morts divinisés. Augustin écrit, dans la *Cité de Dieu*:

> Ils (les païens) ne considèrent pas que, de tous les dieux dont il est parlé dans les livres des païens, à peine s'en trouve-t-il qui n'aient été des hommes, ce qui ne les empêche pas de leur rendre les honneurs divins. Je ne veux pas m'appuyer ici sur le témoignage de Varron, qui assure que tous les morts étaient regardés comme des dieux mânes, et qui en donne pour preuve les sacrifices qu'on leur offrait, notamment les jeux funèbres, marque évidente, selon lui, de leur caractère divin, puisque la coutume réservait cet honneur aux dieux[97].

On voit bien comment cette question de la divinisation, du culte rendu à certains hommes privilégiés après leur mort, les empereurs en tout premier lieu, nous rapproche de la question des rites funéraires. Nous voici déjà au cœur de notre sujet. Dans leur élan de défenseurs de la foi chrétienne, comment nos auteurs ont-ils été amenés à combattre le culte antique rendu aux divinités et aux morts ? Ils le regardent en effet à l'aune de leurs convictions religieuses ; ce qui les amène à se positionner d'une manière ou d'une autre. Concernant la célébration funéraire pour les chrétiens dans les communautés ecclésiales, ils exercent leur responsabilité de pasteur, de théologien, dans la prise en charge audacieuse de la vie chrétienne dans un contexte de confrontation parfois difficile entre paganisme et christianisme. Le christianisme africain est apparu dans ce contexte où les païens célébraient leurs morts par des rites et des gestes conformes à leurs traditions. Dans la

---

[97] Augustin, *De civitate Dei* VIII, XXVI: «Tanta enim homines impii caecitate in montes quodam modo offendunt res que oculos suos ferientes nolunt uidere, ut non adtendant in omnibus litteris paganorum aut non inueniri aut uix inueniri deos, qui non homines fuerint mortuis que diuini honores delati sint. omitto, quod uarro dicit omnes ab eis mortuos existimari manes deos et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres, tamquam hoc sit maximum diuinitatis indicium, quod non soleant ludi nisi numinibus celebrari. hermes ipse, de quo nunc agitur, in eodem ipso libro, ubi quasi futura praenuntiando deplorans ait: "tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorum que plenissima", deos aegypti homines mortuos esse testator ».

première partie de notre sujet, nous nous intéressons à ces gestes et rites sur la base des informations que nous fournissent les auteurs africains chrétiens, en lien étroit avec celles de la littérature antique et païenne.

PREMIÈRE PARTIE : LES PRATIQUES FUNÉRAIRES AUTOUR DU CORPS

Les rites et les gestes funéraires sont un ensemble de pratiques auxquels sacrifient les vivants. Ces rites et ces gestes autour du cadavre, dans l'environnement chrétien de l'Afrique du Nord, ne diffèrent pas, de façon substantielle, de ceux de l'environnement cultuel païen. Dans la première partie consacrée aux pratiques funéraires autour du corps du défunt, nous analyserons en trois chapitres les rites et les gestes qui s'y rapportent. Nous serons attentif à distinguer ce qui relève du rite et ce qui pourrait relever du geste humain, devant la mort. Il est certain que le déploiement du rite codifié matérialisé par un rituel écrit ou oral, fait usage de gestes et de paroles auxquels les acteurs et les participants reconnaitraient un caractère performatif. Le premier chapitre concerne les rites et les gestes immédiats avant et après la mort. Le deuxième chapitre traite exclusivement de l'usage de l'encens dans les funérailles. Quant au troisième chapitre, il touche à la couronne mortuaire. Comment les acteurs de tous ces rites et gestes les célèbrent-ils, et quel sens leur donnent-ils ? Les écrivains de l'Afrique du Nord chrétienne n'ont pas consacré de traités spécifiques au sujet funéraire. En effet, la mort et les rites autour du mourir ne constituent que des mentions brèves et disparates dans leurs œuvres. Augustin est le seul qui fasse l'exception grâce à son *De cura pro mortuis gerenda* qu'il rédigea en 421. A travers ce traité sur le culte en l'honneur des morts, il laisse percevoir son souci d'aider ceux dont il est le pasteur à vivre la *pietas* envers leurs défunts, dans une perspective surtout sotériologique. Il y affirme l'efficacité de la prière pour les morts et la manière dont les morts s'intéressent aux vivants. Les mentions occasionnelles de rites funéraires dans leurs œuvres apportent néanmoins un éclairage sur les pratiques funéraires en milieu païen et chrétien. Dans notre approche de la mort, des rites et des gestes funéraires, nous ferons un va-et-vient entre les deux littératures païenne et chrétienne qui sont complémentaires pour notre sujet.

Du côté de la littérature païenne, il s'agit principalement des œuvres de Cicéron (108-43 av. J.- C), de Virgile (70-19 av. J.-C.), de Tite-Live (59-17 av. J.-C.), d'Ovide (43-18 av. J.-C), de Sénèque (vers 4 av. J.-C.- 65 ap. J.-C.), de Pline l'Ancien (30-79), de Suétone (69-126 ap. J.-C.) et d'Apulée (125-170). Le choix de ces auteurs antiques ne relève pas de l'arbitraire. Il est motivé par le fait que les auteurs chrétiens les citent dans leurs œuvres[98], à l'exception de Cyprien qui semble avoir opté de ne pas en faire mention dans ses écrits.

[98] D'après la base *LLT*, Tertullien mentionne une fois Virgile, quatre fois Cicéron, deux fois Suétone, cinq fois Sénèque et une fois Ovide. Lactance cite quatre-vingt et une fois Cicéron, huit fois Ovide, quarante et une fois Sénèque, une fois Apulée et une fois Tite-Live. Augustin mentionne cent trente-deux fois Cicéron, cinquante-six fois Virgile, cinq fois Sénèque et vingt-quatre fois Apulée. En revanche, Tertullien ne mentionne ni Apulée ni Tite-Live ; Lactance ne fait référence ni à Suétone ni à Pline l'Ancien ; Augustin ne fait mention ni d'Ovide ni de Suétone.

CHAPITRE I : DU GESTE AU RITE

Les pratiques funéraires se traduisent au moyen de gestes et de rites. Si tout geste devant la mort n'est pas forcément un rite, a contrario le rite ne peut se passer du geste. Le rite ou le geste funéraire incombe en premier aux membres de la famille et aux proches du défunt. Ils peuvent aussi faire appel à d'autres acteurs « spécialisés » quand il s'agit de rites funéraires. Dans ce chapitre, nous analysons les premiers gestes et les rites funéraires qui existent tant chez les païens que les chrétiens. Ces pratiques englobent l'*extremus spiritus* ou du *postremus spiritus* (qui consiste à recueillir le dernier souffle du défunt), de la fermeture des yeux, de la *conclamatio* (l'appel du nom), des pleurs dans les funérailles, des portraits et images des morts, ainsi que de la toilette funèbre. Le but de notre approche est double. D'une part, nous voulons distinguer ce qui relève du geste humain ou du rite, parmi les pratiques funéraires sus-mentionnées. D'autre part, nous cherchons à comprendre les gestes ou les rites communs aux païens et aux chrétiens, sans éluder ceux que les derniers rejettent par principe identitaire.

I.1. L'*extremus spiritus*

Dans la littérature païenne et chrétienne, l'expression pour traduire le dernier souffle est *extremus spiritus* ou *postremus spiritus*. Recueillir le dernier souffle d'un mourant s'opérait par un baiser sur la bouche. Cette pratique qui consiste à recueillir le dernier souffle s'apparente tantôt à un simple geste affectif, tantôt à un rite. De l'ordre du rite, il serait lié à la pieuse conception des anciens qui croyaient que l'âme de la personne quitte le corps par la bouche. Sur la base de cette conception, nous pouvons nous interroger sur la signification du geste rituel qui consiste à recueillir le dernier souffle. Un tel acte chercherait-il à marquer la volonté des vivants de retenir le principe vital de la personne ? Serait-il une façon de communier avec le mourant ? Le sens du geste qui consiste à recueillir le dernier souffle reste mystérieux.

La littérature latine classique atteste l'existence de ce geste dans le culte funéraire païen, sans que nous ne puissions dégager clairement son caractère

rituel. Cicéron et Martianus Capella[99] témoignent de moments de deuil où des enfants recueillent le dernier souffle de leurs parents et vice versa. En effet, Cicéron livre un témoignage pathétique, dans son *Discours* contre Verrès, qui montre des parents qui assistent à la mort imminente de leurs enfants condamnés à la peine capitale ; ils sont prêts à recueillir leur dernier souffle, mais en sont cruellement empêchés. Ils assistent impuissants à la mort de leurs enfants ; ils vivent donc dans la peine de ne pouvoir être à leurs côtés et de ne pas pouvoir recueillir leur dernier souffle. Cicéron le traduit en ces termes : « Quae nihil aliud orabant nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere liceret »[100], c'est-à-dire « qu'elles (les mères) ne demandaient qu'une chose, la permission de recueillir dans un dernier baiser le dernier soupir de leurs fils ». Nous remarquons que Cicéron utilise la variante *postremus spiritus*. Notons aussi que Martianus, auteur de *Des noces de Mercure et de Philologie*, originaire de Madaure, est le seul auteur africain, de la latinité païenne (deuxième moitié du IV^{e} siècle) qui mentionne explicitement la pratique. La mention littéraire de l'expression *postremus spiritus* se trouve dans son *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Elle est la reprise d'une citation des *Discours* de Cicéron contre Verrès. Nous sommes face à un procès injuste qui conduit à une sentence à la peine de mort. Martianus rapporte ainsi :

> Par compassion, quand nous partageons, dans une grande peine, les malheurs de quelqu'un, quand nous nous souvenons de l'iniquité du temps ou de l'immensité du danger, comme cela est écrit dans le septième discours contre Verrès : « Ces pères que vous voyez étaient couchés sur le seuil de la prison, les malheureuses mères passaient toute la nuit devant la porte ; on les

---

[99] Martianus Cappella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, Paris, Les Belles Lettres, Texte établi et traduit par Chevalier J.-F., Paris, 2014. Écrivain latin d'origine africaine, Martianus Capella est l'auteur d'un manuel encyclopédique des sept arts libéraux qui deviendront le *trivium* (grammaire, dialectique, rhétorique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) du Moyen Âge. Intitulé *Des noces de Mercure et de Philologie* (éd. A. Dick, Leipzig, 1925), cet ouvrage comprend neuf livres : les deux premiers tracent le cadre allégorique ; les sept autres exposent chacun un des arts, en utilisant des manuels scolaires de l'Antiquité tardive, notamment en ce qui concerne la dialectique, très probablement des œuvres perdues de Marius Victorinus (P. Hadot, *Marius Victorinus*, 1971). Parallèlement aux *Institutions* de Cassiodore, l'encyclopédie de Martianus Capella a fourni au haut Moyen Âge la structure et le contenu de la culture, notamment pour la rhétorique et la dialectique. Son influence s'exerça jusqu'aux XI^{e} et XII^{e} siècles.

[100] Cicéron, *Discours*. Tome VI. *Seconde action contre Verrès*. Livre V. *Les supplices*. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Gaston Rabaud, Paris, Les Belles Lettres, 1961 : « Quae nihil aliud orabant nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere licetet ».

empêchait de voir une dernière fois leurs enfants. Elles ne demandaient qu'une chose, la permission de recueillir dans un dernier baiser le dernier soupir de leurs fils »[101].

La partie du discours que cite Martianus commence ainsi chez Cicéron :

Les condamnés sont enfermés en prison. Leur supplice est décidé ; les malheureux parents des capitaines le subissent ; on leur défend de visiter leurs fils, on leur défend de porter à leurs enfants nourriture ou vêtements[102].

Cet extrait cicéronien précédant, qui se rattache à celui qui cite Martianus, montre le grand chagrin des parents qui ont du mal à manifester leur proximité, leur attachement et leur communion à leurs fils. Cet éloignement les empêche entre autres de recueillir le dernier souffle de leurs enfants. Ils s'inquiètent du sort final de leurs enfants qui ne pourront pas bénéficier de célébrations funéraires conformes aux rites pour le repos des morts. Après leur mort tragique, leurs corps seront jetés aux bêtes sauvages ; ils seront donc privés de la sépulture. Cela est une mort encore plus cruelle que la mort infligée. Pour éviter un tel destin à leurs rejetons, les parents sont contraints de racheter les cadavres de leurs fils afin de les ensevelir[103].

De plus, Sénèque dans son œuvre la *Consolation à Marcia*, 3, fait allusion au geste de l'*extremus spiritus*. Écrite entre 37 et 41 avant J.-C., elle est la plus ancienne œuvre de Sénèque dont nous disposons. Sa finalité est de consoler Marcia qui a perdu son fils et de l'inviter à dépasser la douleur légitime qui la déchire, car la mort est de l'ordre de la nature. Il lui donne alors l'exemple de Livie (55 av. J.-C. à 29 ap. J.-C.), femme de l'empereur Auguste (27 av. à 14 ap. J.C.), qui sut vivre avec beaucoup de dignité la mort de son fils Drusus :

---

[101] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* V, 504 : « Miseratione, cum calamitates alicuius magno dolore tractamus, cum iniquitatem temporis vel periculi magnitudinem memoramus, ut in septima Verrinarum : 'patres hi, quos videtis, iudices, iacebant in limine primo, matres que miserae pernoctabant ante ostium carceris, ab extremo conspectu liberum exclusae, quae nihil aliud orabant nisi ut filiorum suorum postremum spiritum ore excipere liceret ». Cicéron, *Discours*. Tome VI. *Seconde action contre Verrès*. Livre V. *Les supplices*. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Gaston Rabaud, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

[102]Cicéron, *Op. cit.,* Action II, Livre V, 117 : « Includuntur in carcerem condemnati ; supplicium constituitur in illos, sumitur de miseris parentibus nauarchorum ; prohibentur adire ad filios, prohibentur liberis suis cibum uestitumque ferre ».

[103] Idem, Livre V, 119.

> La mère (Livie) n'avait pas pu recueillir ni les derniers baisers de son fils, ni les chères paroles de sa bouche expirante… Mais sitôt qu'elle l'eut déposé dans la tombe, elle ne s'affligea pas au-delà de ce que permettait les bienséances tant que César était vivant, ni l'équité tant qu'elle avait un autre fils[104].

Notons d'emblée que Sénèque n'emploie pas l'expression *extremus spiritus*. Le deuil dont il nous informe révèle la force d'âme de Livie suite au décès de son fils Drusus. Sénèque expose le drame que vit une mère qui ne sera pas présente lors de son dernier soupir. L'expression « extremum os » signifie sans nul doute le dernier soupir qui précède et appelle simultanément la mort. Les *ultima oscula* (derniers baisers) auxquels il fait allusion pourraient renvoyer aux baisers qui consistent à recueillir le dernier souffle de la bouche expirante (l'*extremum os*). Ces deux gestes (*ultima oscula* et *extremi sernomem oris haurire*) permettent de vivre une intimité, une proximité et une ultime communion physique et affective avec l'être cher. Sénèque décrit la profonde douleur de Livie qui essaie de se contenir et de se consoler à travers des attitudes funéraires telles que l'appel du nom de son fils, la représentation mentale de son effigie et l'évocation de sa mémoire (*memoria*)[105], source de réconfort pour elle.

Enfin, nous citons un passage chez Suétone[106], tiré de son œuvre *Vies des douze Césars*, écrite entre 119 et 122. Il y parle de la vie de César à l'article de la mort, qui s'informe auprès des amis des rumeurs populaires sur les derniers instants de sa vie. Après cet ultime entretien avec ses proches, Suétone écrit :

> Ensuite, tous ayant été congédiés, pendant qu'il interroge ceux qui viennent de Rome sur la maladie de la fille de Drusus, il meurt soudain dans les baisers (i*n osculis Liviae*) de Livie, en disant : Livie, souviens-toi de notre union, vis, porte-toi bien et adieu ![107]

---

[104] Sénèque, *Dialogues*. Tome troisième, *Consolation à Marcia* III, 2: «Non licuerat matri ultima filii oscula gratumque extremi sermonem oris haurire… Ut primum tamen intulit tumulo, simul et illum et dolorem suum posuit, nec plus doluit quam aut honestum erat Caesare aut aequum altero filio saluo». Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 16.

[105] Sénèque, *Ibid.*, III, 2, p. 17: « Cum memoria illius vixit: Elle vécut avec son souvenir ».

[106] Pour une biographie succincte de Suétone, in *Dictionnaire de l'Antiquité*. Publié sous la direction de Jean Leclant, Paris, Presse Universitaire de France, 2005, p. 2054.

[107] Suétone, *Vies des douze Césars*. *Auguste* XCIX, 1-4, Texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 146 : « Omnibus deinde dimissis, dum advenientes

L'élément qui nous intéresse est l'attitude de Livie au chevet de son mari en agonie. Suétone atteste que César a rendu son dernier souffle couvert des baisers de sa femme Livie. Quel sens revêtent ces baisers (*oscula*) que nous retrouvons aussi sous la plume de Sénèque comme nous l'avons précédemment mentionné ? Ils sont seulement l'expression de l'affection ; ils ne relèvent donc pas du rite.

A travers les sources littéraires analysées, la pratique de recueillir l'*extremus spiritus* par un baiser donné au mort est perceptible chez Cicéron et Martianus qui cite le premier. Si chez Sénèque l'hypothèse est plausible par la conjonction des éléments littéraires, elle est moins ferme chez Suétone. Le geste qui consiste à recueillir le dernier souffle oscille entre rite et geste humain. Il pourrait être sujet à interprétation multiple, car il allierait l'affectif et le psychologique, l'humain, le spirituel et le sacré, dans un contexte dramatique de séparation *ad aeternam*. Si nous analysons le fait de recueillir l'*extremus spiritus*, au travers de la conception que l'âme s'échappe du corps par la bouche, il possèderait alors un caractère sacré. Il serait alors un rite d'accompagnement du mourant dans la mort, une manifestation de la présence des vivants et une communion entre vivants et mourants. Mais le seul sens du rite se limiterait-il à cette croyance ? Serait-ce un rite au travers duquel les acteurs pensaient retenir un tant soit peu quelque chose du mort[108] ou vivre quelque chose de l'ordre du naturel ou du surnaturel avec lui ? Aucun indice littéraire du côté de la littérature païenne ne nous permet d'y apporter une réponse satisfaisante.

Du côté de la littérature chrétienne latine, nous constatons l'existence de la pratique qui consiste à recueillir le dernier souffle. Nous pouvons supposer qu'il était commun aux païens et aux chrétiens. Augustin et Ambroise de Milan renseignent sur le rite de l'*extremus spiritus*. En effet, Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone pourraient nous éclairer sur la pratique de l'*extremus spiritus*. Avant cette période, nous n'avons pas relevé d'attestation connue

---

ab urbe de Drusi filia aegra interrogat, repente in osculis Liviae et in hac voce defecit : 'Livia, nostri conjugii memor vive, ac vale !' ». Traduction personnelle.

[108] PRIEUR J., *La mort dans l'antiquité romaine*, Ouest-France, 1987, p. 18.

chrétienne du rite dans le monde romain. Chez Ambroise, nous trouvons la mention de l'*extremus spiritus*, dans une de ses oraisons, en 378, pour les funérailles de son frère Satyrus. Ambroise était présent au moment même de la mort imminente de Satyrus. Quand il expira, il était à ses côtés pour recueillir son dernier souffle. En voici son témoignage :

> Il n'a servi à rien de recueillir tes derniers soupirs, à rien non plus de faire passer (dans ta bouche) mon souffle tandis que tu mourais ; je pensais que je prendrais sur moi ta mort, ou je transfugerais ma vie en toi. O les derniers témoignages de mes baisers, tristes mais pourtant doux. O embrassements d'un frère malheureux au milieu desquels s'est raidi son corps inanimé, s'est dissipé son dernier souffle. Je resserrais bien mes bras, mais j'avais déjà perdu celui que je retenais. Et je recueillis de ma bouche son souffle suprême (*extremum spiritum ore relegebam*) pour m'associer à sa mort » (*consortium mortis*)[109].

Ici, Ambroise est lui-même l'acteur du geste de l'*extremus spiritus* à la mort de son frère. Ambroise connaît cette pratique funéraire bien présente à Rome. Dans sa description, il mêle l'affectif et le pathétique. L'amour qu'il nourrit pour son frère suscite sans nul doute la douleur. Il lui manifeste son attachement par de doux baisers. Il pose un geste tout autant affectif que rituel. Le geste est affectif par les baisers qu'il donne à son frère auquel il traduit son attachement. Il est conscient qu'une rupture physique s'impose à lui dès l'instant de la mort de Satyre et à l'avenir. Le geste d'Ambroise pourrait avoir un caractère rituel, lorsqu'il se situe dans la dimension communionnelle, dans la perspective des pratiques cultuelles dans l'environnement funéraire. Il pourrait être perçu comme un rite de communion fraternelle dans l'ultime adieu. Il est une façon de recueillir quelque chose de précieux venant de son frère. Il vivrait ainsi affectivement et spirituellement la mort de Satyre dans sa chair et dans tout son être. Le geste qu'il pose est sans nul doute profondément humain, avec une certaine sacralité qui est celle du geste rituel.

Ce cas isolé qu'Ambroise mentionne ne suffit pas à attester la pratique ordinaire de l'*extremus spiritus* par les chrétiens ou dans leur milieu.

---

[109] Ambroise de Milan, *Sur la mort de son frère* I, 19 : « O infelicia illa, sed tamen dulcia suprema osculorum pignora ! O amplexus miseri, inter quos exanimum corpus obriguit, halitus supremus evanuit ! Stringebam quIdem, brachia, sed iam perdideram, quem tenebam, et extremum spiritum ore relegebam, ut consortium mortis haurirem ». « Les pères dans la foi », Paris, Migne, 2002, p. 28-29.

Néanmoins, ce qui est remarquable, c'est le sens qu'Ambroise donne au rite. Pour lui, le fait de recueillir le souffle de son frère par la bouche lui permet de vivre une communion (*consortium*) avec lui, dans la mort (*ut consortium mortis haurirem*). Cette communion pourrait être celle vécue dans la douleur que provoque le départ de son frère de la vie duquel il n'aura plus que les souvenirs. En même temps, elle est une consolation parce qu'il est présent à son frère à l'heure de sa mort. Dans la littérature chrétienne de notre période d'étude, Ambroise semble être le seul à donner un sens précis à la pratique de l'*extremus spiritus*.

Quant à Augustin, il fait usage de l'expression *spiritus extremus* qu'il construit avec le verbe *tenere*, dans son œuvre *Contre Cresconius*. Remarquons que l'expression n'est pas employée dans un contexte funéraire. Le contexte général de l'œuvre est plutôt celui des querelles entre catholiques et donatistes. Cresconius est un donatiste dont Augustin réfute la lettre qu'il lui a envoyée, au sujet de ceux qui ont été baptisés par des traditeurs. Cresconius contestait la validité du baptême donné par les traditeurs, en s'appuyant sur l'autorité de Cyprien qui avait déclaré invalide le baptême conféré par les hérétiques et les schismatiques[110]. Augustin réfute cette thèse en affirmant le contraire. Dans sa réponse, il pointe du doigt les crimes sauvages que les donatistes commettent contre les catholiques. Il en vient à donner un exemple d'exaction commis par des donatistes contre Maximilien, évêque catholique de Bagaïum. Augustin décrit ainsi l'horreur qu'a subie Maximilien :

> Maximien, évêque catholique de Bagaïum, après mûre délibération, avait porté une sentence qui rendait à son légitime possesseur la basilique de Calvianum, injustement usurpée par vos sectaires. Ses droits de possession étaient évidents ; cependant, poursuivi par ses ennemis (des donatistes), il s'était réfugié sous l'autel de cette basilique ; cet autel fut brisé sur son corps ; le bois, les cordes, le fer, tout fut employé pour le meurtrir, son sang coula en grande abondance. Il avait reçu à l'aine une large blessure, des flots de sang noir en jaillissaient ; et il fût mort immédiatement, si leur cruauté n'avait pas été rendue inutile par l'immense miséricorde du Seigneur. En effet, pendant qu'on le traînait ainsi à demi mort et dépouillé de ses vêtements, la plaie se trouva secrètement fermée par la poussière du chemin. Bientôt les nôtres le

[110] Idem, *Contre Cresconius* III, I-II.

> recueillirent dans leurs bras, mais ses bourreaux se précipitent de nouveau pour tenter un dernier effort ; ils le frappent avec une rage satanique, et pendant la nuit le précipitent du sommet d'une tour ; il tomba sur un monceau de poussière et d'ordures, n'ayant plus que le dernier souffle (*extremum spiritum*) de vie[111].

Ce drame que décrit Augustin, montre l'archarnement contre cet évêque catholique dont les donatistes voulaient la mort. L'expression « vix extremum spiritum tenens », traduit l'état d'un homme qui lutte pour la survie, alors que son pronostic vital est engagé. Il ne veut pas lâcher le dernier souffle qui lui reste. Il tient l'instinct de vie dans son extrême souffrance. L'*extremus spiritus* qu'emploie Augustin est bien ce principe vital, le souffle sans lequel la mort est certaine. Ici, le sort de Maximilien connaît un heureux dénouement, puisqu'il a été miraculeusement guéri. De toute évidence, l'emploi de l'expression *extremus spiritus* ne renvoie pas ici à un contexte funéraire.

De plus, Augustin qui était près de sa mère *in articulo mortis*, n'atteste pas avoir pratiqué le geste de recueillir l'*extremus spiritus*[112] de celle-ci. Le vide littéraire chez Augustin concernant le rite du dernier souffle, nous pousse néanmoins à émettre deux hypothèses. La première est qu'Augustin a pu accomplir le geste vis-à-vis de sa mère, sans l'avoir mentionné pour des raisons que nous ignorons. La seconde est qu'il ne l'a simplement pas accompli : ce qui justifierait aussi son silence.

Tout compte fait, recueillir le dernier souffle d'un mourant est une pratique qui pourrait marquer le début de la célébration d'autres gestes et rites funéraires. Il pourrait être considéré comme un geste simple ou un geste rituel

---

[111] Augustin, *Contre Cresconius* III, XLVII: « Maximianus episcopus catholicus bagaiensis dicta inter partes iudiciaria sententia basilicam fundi caluianensis euicerat, quam uestri inlicite aliquando usurpauerant. Hanc cum iure perspicuo retineret, in ea ipsa sub altari quo confugerat, eodem supra se fracto eius que lignis aliis que fustibus, ferro etiam crudeliter caesus totum illum locum sanguine obpleuit. Acceperat autem et grande uulnus in inguine, unde cruore largius effluente continuo moreretur, nisi maior eorum crudelitas per occultam dei misericordiam profuisset. Nam cum membris ex ea parte nudatis semiuiuus insuper pronus que traheretur, exundantes uenas latenter puluis obstrusit. Inde nostrorum manibus cum ferretur, rursus illis inruentibus uiolenter extortus est grauius que mulcatus et de excelsa turri noctu praecipitatus subter cinere stercoris molliter iacebat exceptus, sensu amisso uix extremum spiritum tenens».

[112] Idem, *Oeuvres de saint Augustin*, *Confessions* IX, X, 26-28, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 128. Cette reference englobe l'instant où Monique pressant sa mort, la présence de sa famille dont Augustin, à son chevet et le moment de sa mort.

qui accompagne le vivant qui meurt, et marque la cessation de tout contact conscient du défunt avec le monde des vivants. Il est la porte d'entrée par laquelle la mort déclarée enclencherait la célébration des funérailles. En plus d'être un rite de communion jusque dans la mort, comme le traduit Ambroise, l'*extremus spiritus* est, d'un point de vue affectif source de consolation pour les proches qui assistent le mourant. En définitive, la pratique qui consiste à recueillir l'*extremus spiritus* n'est attestée par aucun des auteurs africains de notre étude. Par conséquent, nous ne pouvons pas affirmer que cette pratique était ordinaire en milieu chrétien. Nous pouvons seulement conjecturer que, si les milieux chrétiens le pratiquaient, il n'a pas dû faire polémique. Sinon, les écrivains chrétiens auraient probablement évoqué le sujet, ne serait-ce qu'au détour d'une de leurs nombreuses prises de position.

Après avoir recueilli le dernier souffle qui signe *de facto* la mort, on procédait à la fermeture des yeux du défunt.

I.2. La fermeture des yeux

Lorsque la mort est constatée, un membre de la famille ou de l'entourage ferme les yeux du défunt. Quelles informations sur ce geste pouvons-nous recueillir de la littérature païenne et chrétienne et quelle est sa signification ? Nous connaissons l'expression « fermer les yeux », un euphemisme pour signifier « mourir ». Fermer les yeux d'un mort s'inscrirait de façon naturelle dans une pratique qui ne relèverait pas du rite funéraire. La pratique est plutôt de l'ordre du geste naturel. L'emploi de l'expression *oculos premere* se trouve chez Ovide dans un contexte funéraire. Il l'utilise lorsqu'il évoque le deuil d'une mère qui doit fermer les yeux de son enfant mort : « Ici, du moins, une mère a fermé les yeux désormais vagues de celui qui nous quittait et porté à sa cendre les derniers dons »[113] . Nous avons aussi chez Lucain l'usage de la réalité du geste, avec une expression équivalente à celle d'*oculos claudere*,

[113] Ovide, *Les amours* III, 9, 49 : « Hinc certe madidos fugientis pressit ocellos/ Mater et in ceneres ultima dona tulit ». Texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1968. Virgile, *Énéide* IX, 487.

dans son œuvre poétique *La Pharsale*. C'est en retraçant la guerre civile (-49 et -45 avant notre ère) entre César et Pompée, qu'il emploie l'expression « claudere lumina » synonyme d'*oculos claudere*. Le contexte immédiat est la mort du jeune Argus dont le père est témoin. Il est frappé en plein estomac et dans sa chute son épée le transperce. Lucain raconte ainsi la scène de la fin tragique d'Argus : « Et celui-ci (le fils), à la vue de son père, lève sa tête déjà tombant de son cou languissant. Nul son ne sort de son gosier affaibli, du visage, il demande en silence seulement les baisers de son père et invite sa main droite à fermer la lumière de ses yeux » [114]. Le fils n'obtiendra pas ce qu'il demande à son père. Ce dernier préfère précéder son fils dans la mort, se soustrayant ainsi au devoir de pratiquer et l'*extremus spiritus* et la fermeture des yeux de son fils.

Le fait de fermer les yeux d'un mort est une pratique qui relève du geste funéraire, à ne pas assimiler automatiquement au rite. Ce geste traverse toutes les époques et n'est donc pas l'apanage de l'environnement pagano-chrétien du 3ème au 5ème siècle. La littérature païenne à laquelle nous nous référons n'attache pas de sens particulier à ce geste.

Du côté de la littérature chrétienne de l'Afrique du Nord, Augustin est le seul qui fasse mention de l'expression. Il nous en informe par l'expression équivalente *premere oculos*, dans un contexte spécifiquement funéraire, en lui donnant une signification symbolique. Il est aussi le seul qui soit acteur du geste.

Augustin utilise deux expressions équivalentes que sont *oculos claudere*[115] et *oculos premere*[116] . Dans la première expression, la mort est l'agent direct

---

[114] Lucain, *La Pharsale* III, 737 : « Ille caput labens et iam languentia colla viso patre levat ; Vox fauces nulla solutas prosequitur, tacito tantum petit oscula voltu invitatque patris claudenda ad lumina dextram ». Traduction personnelle.

[115]Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean,* XLIII, 10-11 : « Quando ueniendo mors ipsos oculos claudit ne aliquid uideant, quomodo dicitur : non uidebit mortem ? Item quo palato, quibus faucibus mors gustatur, ut quid sapiat dignoscatur ? … Quid est ista mors ? Relictio corporis, depositio sarcinae grauis ; sed si alia sarcina non portetur, qua homo in gehennas praecipitetur. De ipsa ergo morte dominus dixit : mortem non uidebit in aeternum, qui sermonem meum seruauerit » « Alors que la mort en venant ferme les yeux pour qu'ils ne voient plus rien, comment est-il dit : Il ne verra pas la mort ? De même, par quel palais, par quelle bouche la mort est-elle goûtée pour qu'on en connaisse la saveur ? …Quelle est cette

de la fermeture des yeux. Augustin l'emploie dans son commentaire sur l'Évangile de Jean. Il y défend la filiation divine de Jésus, sa mort librement consentie et sa résurrection motu proprio au moment voulu. C'est dans cette christologie augustinienne qu'il reprend les paroles de Jésus dans son dialogue avec les pharisiens : « Celui qui garde ma parole ne verra jamais la mort » (*Jn* 8, 52). Il explique qu'il s'agit de cette mort éternelle pire encore que la mort physique qui exerce sa loi sur tout homme. L'expression *oculos claudere* est aussi liée à la réflexion globale d'Augustin sur la mort qu'il perçoit comme une délivrance. Il est pour lui d'une part une « relictio corporis », c'est-à-dire la séparation du corps avec l'âme. D'autre part, la mort est une « depositio sarcinae gravis », c'est-à-dire une libération pour l'homme dans cette vallée des larmes. Même si le thème qui justifie l'expression est celui du salut en Jésus que la mort physique ne peut compromettre, l'expression *oculos claudere* n'a rien à voir avec le geste funéraire de la fermeture des yeux. Dans la deuxième expression *oculos premere*, Augustin relate la fermeture des yeux de sa mère dont il accomplit le geste, après qu'elle eut rendu le dernier souffle. Ce geste funéraire est tout naturel ; un geste d'humanité qui pourrait être relié à cette vision de la mort comme un sommeil.

De plus, nous trouvons un second emploi métaphorique de l'expression « oculos claudere » chez Augustin quand il commente une des demandes de la prière du Notre Père : « Que ton règne vienne ». Il exprime le refus de certains hommes de laisser le règne de Dieu advenir dans leur vie. Il compare le règne de Dieu à la lumière qui n'a aucune prise sur ceux qui ferment leurs yeux (*eis qui oculos claudunt*)[117]. Ici, nous sommes dans la symbolique du

---

mort d'ici ? L'abandon du corps, la déposition d'un lourd fardeau, mais à condition de ne pas porter un autre fardeau qui précipiterait l'homme dans la géhenne. C'est donc de cette mort-là que le Seigneur a déclaré : « Celui qui gardera ma parole, ne verra jamais la mort ». Traduction introductive et notes par M.-F Berrouard, Études Augustiniennes, 1988, p. 436-439. Idem, *De ciuitate Dei* XXII, XXIX ; Idem, *Contra epistulam Parmeniani* III, II, 8 ; *Ibid*., III, VI, 29 *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 67.

[116] Idem, *Confessions* IX, XII, 29: « Premebam oculos eius, et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibIdem, que oculi mei uiolento animi imperio resorbebant fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine ualde male mihi erat ».

[117] Idem, *De sermone Domini in monte* II, XX, 432*:* «Quemadmodum enim etiam praesens lux absens est caecis et eis qui oculos claudunt, ita dei regnum, quamuis numquam discedat de terris, tamen ignorantibus absens est ».

refus ou du rejet libre de Dieu, de la part de l'homme. La fermeture volontaire des yeux de l'esprit ou du cœur, deux lieux possibles de la vision de Dieu, a pour conséquence logique la mort éternelle qui ferme les yeux à la vision béatifique.

Nous trouvons encore l'expression *oculos claudere* sous la plume d'Augustin lorsqu'il traduit sa foi sur la vision céleste dont jouissent les saints. Voici ce qu'il écrit sur cette vision de Dieu qui n'est pas d'ordre charnel mais spirituel :

> C'est pourquoi quand on me demande ce que feront les saints dans leur corps spirituel, je ne dis pas ce que je vois, mais ce que je crois, suivant cette parole du psaume : 'J'ai cru, et c'est ce qui m'a fait parler'. Je dis donc que c'est dans ce corps qu'ils verront Dieu ; mais de savoir s'ils le verront par ce corps, comme maintenant nous voyons le soleil, la lune, les étoiles et autres objets sensibles, ce n'est pas une petite question. Il est dur de dire que les saints ne pourront alors ouvrir et fermer les yeux (*oculos claudere*) quand il leur plaira, mais il est encore plus dur de dire que quiconque fermera les yeux ne verra pas Dieu (*Deum, quisquis oculos clauserit, non uidebit*). Si Élisée, quoiqu'absent de son corps, vit son serviteur Giezi qui prenait, se croyant inaperçu, des présents de Naaman le Syrien que le Prophète avait guéri de la lèpre à combien plus forte raison les saints verront-ils toutes choses dans ce corps spirituel, non seulement ayant les yeux fermés, mais même étant corporellement absents[118].

Même si les saints de Dieu dont les yeux ont été fermés suite à leur mort physique sont soustraits à cette vie, ils jouissent d'une vision spirituelle dans un face à face avec Dieu, grâce à leur corps spirituel celui de la résurrection. Ils voient autrement que par leurs yeux charnels. Ce corps spirituel qui est celui de la résurrection leur permet de contempler Dieu directement et de contempler les choses créées de l'univers. Augustin passe ainsi de la vision que permettent les organes sensoriels à la vision béatifique que Dieu accorde à l'homme glorifié. Dans la conception augustinienne, l'être glorifié par la

---

[118] Idem, *La cité de Dieu*, Livre XXII, 29: « Quapropter cum ex me quaeritur, quid acturi sint sancti in illo corpore spiritali, non dico quod iam uideo, sed dico quod credo, secundum illud quod in psalmo lego: credidi, propter quod <et> locutus sum. Dico itaque: uisuri sunt deum in ipso corpore; sed utrum per ipsum, sicut per corpus nunc uIdem, us solem, lunam, stellas, mare ac terram et quae sunt in ea, non parua quaestio est. Durum est enim dicere, quod sancti talia corpora tunc habebunt, ut non possint oculos claudere atque aperire cum uolent; durius autem, quod ibi deum, quisquis oculos clauserit, non uidebit. Si enim propheta helisaeus puerum suum giezi absens corpore uidit accipientem munera, quae dedit ei naeman syrus, quem propheta memoratus a leprae deformitate liberauerat, quod seruus nequam domino suo non uidente latenter se fecisse putauerat: quanto magis in illo corpore spiritali uidebunt sancti omnia, non solum si oculos claudant, uerum etiam unde sunt corpore absentes! ».

résurrection a la capacité d'une vision qui va au-delà de celle des organes de la vue. Cette vision n'est plus soumise ni à l'espace ni au temps.

La dernière attestation de l'expression est bien dans un contexte funéraire. Il s'agit de la mort de Monique que son fils Augustin relate. Alors qu'ils se préparaient tous les deux à retourner en Afrique, Monique mourut à Ostie. Augustin, à son chevet, lui ferme les yeux. En voici son témoignage :

> Alors, le neuvième jour de sa maladie, dans la cinquante-sixième année de sa vie, et la trente-troisième de mon âge, cette âme pieuse et sainte vit tomber les chaînes corporelles. Je lui fermais les yeux (*premebam oculos ejus*)[119].

C'est dans cette circonstance de deuil, qu'Augustin ferme les yeux de sa mère qui venait de mourir en présence des siens. Le geste qu'Augustin pose n'a rien de rituel. Il semble juste s'inscrire dans l'ordre naturel des choses, face à la réalité de la mort.

Des quatre auteurs chrétiens, Augustin est le seul qui utilise les expressions *premere oculos* ou *oculos claudere*, et qui renseigne sur le geste qui l'accompagne. D'abord, il l'utilise lorsqu'il évoque la réalité de la mort qui a le pouvoir de fermer les yeux de l'homme. Ensuite, il emploie *oculos claudere* de façon imagée en lien avec la vision béatifique des saints du ciel et pour symboliser le refus de Dieu par l'homme. Pour finir, il est aussi le seul qui soit acteur du geste de la fermeture des yeux, dans des circonstances funéraires suite à la mort de Monique. Son geste est celui d'un fils qui accompagne sa mère plongée dans le sommeil de la mort ; il ne saurait revêtir le statut de rite. De toute évidence, ce seul témoignage d'Augustin sur la fermeture des yeux ne renseigne pas de façon satisfaisante sur la pratique de l'*oculos claudere* en milieu chrétien du 3^{e} au 5^{e} siècle.

Nous pouvons considérer le geste de la fermeture des yeux comme assez banal et normal tant chez les païens que chez les chrétiens. C'est pour cette raison qu'aucune polémique ne transparaît des témoignages littéraires chrétiens sur le geste de la fermeture des yeux des morts. Lorsque les yeux du

---

[119] Idem, *Confessions* IX, XII, 29: « Ergo die nono aegritudinis suae, quinquagensimo et sexto anno aetatis suae, tricensimo et tertio aetatis meae, anima illa religiosa et pia corpore soluta est. Premebam oculos eius ».

mort sont fermés, les vivants se soucient de préparer physiquement le corps en vue de son inhumation ou de sa crémation. La toilette funèbre fait partie du conditionnement esthétique et hygiénique du mort.

I.3. La toilette funèbre

Le lavement du corps est une pratique universelle qui relève de la *cura corporis*. Elle n'appartient pas a priori au registre du rite funéraire dans la vie des peuples. La toilette funèbre participe de la purification du corps. Elle permet ensuite l'habillement du mort ou son embaumement dans certains cas. Il est nécessaire de débarrasser le corps de ses impuretés. Parmi les pratiques funéraires figure la toilette funèbre où le corps est lavé à l'eau. Deux attestations de la toilette mortuaire retiennent notre attention. Nous les trouvons chez Virgile et Apulée. D'abord, Virgile nous renseigne sur le lavement du mort dans l'*Enéide* VI, 218. Le contexte général du livre VI est relatif à la descente aux enfers d'Énée (la catabase). Énée le héro troyen après le désastre de la guerre est allé consulter la Sybille à Cumes au temple d'Apollon, pour connaître l'avenir. La catabase d'Énée le conduira jusqu'à son père Anchise. Le contexte immédiat de l'allusion au lavement du corps renvoie à la mort de Misène suite au désastre des Troyens. Nous tenons à citer plusieurs vers qui nous informent précieusement de tout un rituel funéraire. Voci le récit de Virgile pour cette circonstance de deuil :

> Entre-temps, de leur côté, sur le rivage, les Teucères pleuraient Misène, et rendaient à sa cendre insensible les honneurs suprêmes. Tout d'abord, ils construisent, gras de torches de résine, un énorme bûcher fait de rondins de chêne ; ils en tapissent les flancs de sombres feuillages ; ils dressent par devant de lugubres cyprès et en garnissent le haut d'armes étincelantes. Les uns apportent de l'eau chaude et posent sur les flammes des chaudrons bouillonnants ; on lave et parfume d'huile le corps glacé. Un gémissement s'élève. Alors, on expose sur le lit les membres inondés de larmes ; on y jette des étoffes de pourpre, parures familières. D'autres ont soulevé l'énorme civière triste ministère, et, se détournant selon la coutume ancestrale, ont tenu la torche inclinée. L'amas des offrandes, encens, chair des victimes, l'huile répandue, les cratères, tout est brûlé. Après que les cendres se furent affaissées, la flamme alanguie, ils ont lavé dans le vin les restes et l'avide poussière ; Corynée, recueillant les os, les enferme dans une urne de bronze. Lui aussi fit trois fois le tour de ses compagnons, les aspergeant d'eau pure, à l'aide d'une brindille de romarin et d'un rameau d'olivier fécond ; il les purifia et prononça les ultimes paroles de la cérémonie. Alors le pieux Énée fit dresser

un tombeau de dimensions énormes en l'honneur de l'homme, avec ses armes et ses rames et sa trompette, au pied d'un mont aérien, qui maintenant à cause de lui est appelé Misène[120].

La mort de Misène provoque de grandes lamentations. Pour ses funérailles, on présente des offrandes (encens, mets sacrés), on prépare le bûcher pour la crémation, répand des libations de vin sur les restes et la poussière du corps après la crémation. Nous assistons à un déploiement de rites ou de gestes funéraires par des acteurs. L'assemblée présente sera purifiée, à la fin de cette liturgie par aspersion d'eau pure. Le rameau d'olivier qui sert de goupillon pour l'aspersion serait-il le symbole de la paix recherchée par les participants et pour le mort lors des funérailles ? L'aspersion rituelle de ceux qui sont présents se fait après une triple ronde. Le discours funèbre qui est prononcé ouvre la voie à la sépulture des restes recueillis dans une urne déposée dans un tombeau monumental comme signe visible de la mémoire de Misène. C'est dans cet éventail de rites et de gestes funéraires qu'est faite la mention de l'eau chaude apprêtée pour le lavement du corps de Misène. Le lavement du corps par l'eau répondrait-il à la pratique rituelle qui consiste à vérifier la mort de Misène ou relève-t-il du simple geste d'hygiène corporelle ? Nous ne pouvons que poser la question à laquelle nous n'avons aucune réponse probante, au regard du renseignement furtif de Virgile.

En revanche, Servius nous renseigne sur la question de l'usage de l'eau chaude pour la toilette funèbre dans son *Commentaire sur l'Enéide de Virgile*, en se référant à Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle*. Pour Pline dont Servius relaie le témoignage, les anciens utilisaient l'eau chaude pour la toilette funèbre comme un moyen d'authentifier la mort.

---

[120] Virgile, L'*Énéide* VI, 212-232: «Nec minus interea Misenum in litore Teucri flebant, et cineri ingrato suprema ferebant. Principio pinguem taedis et robore secto ingentem struxere pyram, cui frondibus atris intexunt latera, et ferales ante cupresios constituunt, decorantque super fulgentibus armis. Pars calidos latices et aena undantia flammis expediunt, corpusque lauant frigentis et unguunt. Fit gemitus. Tum membra toro defleta reponunt, purpureasque super uestes, uelamina nota, coniciunt. Pars ingenti subiere feretro, triste ministerium, et subiectam more parentum auersi tenuere facem. Congesta cremantur turea dona, dapes, fuso crateres oliuo. Postquam conlapsi cineres et flamma quieuit reliquias uino et bibulam lauere fauillam, ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno. Idem, ter socios pura circumtulit unda. spargens rore levi et ramo felicis olivae, lustravit que viros dixit que novissima verba at pius Aeneas ingenti mole sepulchrum imponit sua que arma viro remum que tubam que monte sub aerio, qui nunc Misenus ab illo dicitur aeternum que tenet per saecula nomen ».

> Pline, dans son *Histoire naturelle*[121], dit que si on lave les corps à l'eau chaude (*calida*) … c'est qu'il est arrivé souvent que l'on croie que le souffle vital avait été chassé et que l'on se trompe[122].

C'est un témoignage rare de l'usage de l'eau chaude comme diagnostic *post mortem*. Les anciens pensaient que le fait de répandre de l'eau chaude sur le corps pouvait aider à obtenir des signes de vie de la personne. Dans le cas contraire la mort est déclarée certifiée. Dans cette logique, la toilette du corps à l'eau chaude devient alors un geste et un rite funéraire qui jouerait une double fonction : celle de la purification du corps qui reste un geste naturel et celle de la certification empirique qui relève du rite funéraire.

De plus, dans les *Métamorphoses*, Apulée atteste du lavement du corps dans un contexte de suicide volontaire. Charité, femme de Tlépolème, pendant son sommeil, reçut, de son mari défunt, la révélation sur la vraie cause de sa mort. Il lui révèle en effet qu'il fut assassiné par Thrasylle son ami qui convoitait son épouse, contrairement à la thèse de sa mort accidentelle au cours d'une chasse. N'ayant pas supporté cette révélation, elle se suicida au moyen de son épée. Son corps fut alors l'objet de soins funéraires en vue de sa sépulture.

> Alors les amis de la malheureuse Charité procédèrent avec des soins empressés aux ablutions funéraires et, dans une sépulture commune, unirent au mari celle qui restait sa femme pour toujours[123].

La toilette funèbre du corps de Charité ne permet pas de dire si elle est rituelle ou si elle répond simplement aux exigences de l'hygiène. Charité s'étant donné la mort au moyen de son épée, son corps a dû probablement être ensanglanté. Cela aurait probablement été une raison suffisante de laver le corps et le débarrasser ainsi de ses impuretés. *Ablutus* (de *abluo*) signifierait l'acte par lequel le corps ensanglanté de Charité, est purifié. Il est possible que

---

[121] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* VII, 173.

[122] Servius, *Commentaire sur l'Énéide* VI, 218: «Plinius in Naturali Historia dicit hanc esse causam ut mortui et calida abluantur…, quod solet plerumque vitalis spritus exclusus putari et homines fallere » Paris, Les Belles Lettres, 2012.

[123] Apulée, *Les métamorphoses* VIII, XIV, 3: «Tunc propere familiares miserae Charites accuratissime corpus ablutum unita sepultura ibIdem, marito perpetuam coniugem reddidere». Texte établi par D.S. Robertson et traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

l'expression *ablutum corpus* renvoie à la notion de purification rituelle du corps de Charité avant sa *depositio* dans le même tombeau que son mari (*unita sepultura*).

Du côté de la littérature chrétienne de l'Afrique du Nord, Tertullien est le seul qui fasse référence au lavement du mort. Il y fait allusion lorsqu'il mentionne la toilette funèbre au détour d'une argumentation contre les faux prétextes des accusateurs des chrétiens : « Je ne vais pas au bain (*non lavo*) dès l'aube, aux Saturnales, pour ne pas perdre et la nuit et le jour ; je prends un bain (*lavo*) pourtant, à l'heure convenable et hygiénique, pour conserver la chaleur et la couleur ; après la mort, j'aurai bien le temps d'être glacé et pâlir au sortir du bain (*frigere et pallere post lavacrum mortuus possum*) »[124].

Tertullien ne s'oppose pas à la pratique du lavement des corps. Si Tertullien admet la toilette funèbre, c'est parce qu'elle répond à une exigence d'hygiène et de respect du mort. Si le lavement du corps du défunt est une pratique funéraire qui répond à une disposition d'hygiène, nous pouvons affirmer, au vu des renseignements littéraires en notre possession, son caractère à la fois rituel et non rituel.

Dans l'environnement mortuaire, une autre pratique funéraire est attestée dans la littérature païenne. C'est la *conclamatio* que nous analysons dans les lignes qui suivent.

I.4. La *conclamatio*

Le terme *conclamatio* revêt deux sens. Elle exprime d'abord la triple apostrophe du mort. Elle se manifeste aussi par la complainte. La *conclamatio* dévoile tout de suite la dimension verbale du rite funéraire. Elle tente en effet un dialogue dans une situation où elle est vite réduite en monologue, puisque la personne apostrophée n'est pas en capacité de répondre. Pour répondre à l'appel de son nom de façon intelligible et audible, il faut disposer d'un

[124] Tertullien, *Apologétique* XLII, 4 : « Non lavo sub noctem Saturnalibus, ne et noctem et diem perdam ; sed lavo et debita hora et salubri, quae mihi et calorem et sanguinem servet : frigere et pallere post lavacrum mortuus possum !».

minimum de facultés intellectuelles et cognitives. La mort étant survenue, elle a interrompu l'activité cognitive du cerveau humain. La *conclamatio* est une pratique relevant de la lamentation funèbre. Elle consiste à appeler trois fois le nom du défunt. Jean Prieur écrit à ce sujet ce qui suit : « Les proches présents l'appelaient trois fois par son nom à haute voix (aujourd'hui encore la coutume subsiste d'appeler trois fois par son nom de baptême le pape sur son lit de mort). Cet appel pouvait se répéter par intervalles jusqu'à ce que le corps fût porté au bûcher ou enterré ; il pouvait même se renouveler longtemps après le décès, puisque sur certaines épitaphes le mort demande au passant de prononcer son nom, comme par exemple sur cette inscription de Cherchel (*C.I.L.*, VIII, 9439) : 'bonheur à toi, si tu dis Ammonius salut !' (*si felix, qui dixeris Ammoni have* !) »[125]. La citation de Jean Prieur suscite une réflexion quant au statut de la *conclamatio*. Est-elle un rite ou une simple pratique naturelle ? Des éléments tendent à ritualiser la *conclamatio*. D'abord, l'appel du nom se fait trois fois. Pourquoi choisit-on le chiffre trois plutôt qu'un autre en deça ou au-delà ? Le chiffre « trois » aurait-il une signification particulière ou quelque chose de sacré ? Ensuite, cet appel pouvait se répéter plusieurs fois en présence du corps, après l'inhumation ou la crémation. La répétition est une caractéristique du rite. Tout tend à laisser paraître que la *conclamatio* suit une règle ou un code, même si elle reste simple dans son expression. Ces appels répétés qui interviennent après la mort auraient-ils aussi un côté pragmatique ? Seraient-ils un moyen empirique d'attester la mort, puisque l'être cher est dans l'incapacité de communiquer avec le monde environnant et de répondre à l'apostrophe des vivants ? Servius, dans son *Commentaire sur l'Enéide de Virgile*, écrit, en citant Pline l'Ancien, que la *conclamatio* était un moyen de certifier la mort d'une personne. Pour certifier la mort d'une personne, les anciens avaient bien conscience qu'il fallait prendre des précautions, afin d'éviter des erreurs fatales. D'après le témoignage de Servius, la *conclamatio* est un rite, auquel on recourt pour établir la mort d'un individu. Les anciens essayaient ainsi à leur façon d'éviter qu'une personne toujours en vie soit inhumée ou crématisée :

[125] PRIEUR J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest-France, 1986, p. 18.

> Pline, dans son *Histoire naturelle*[126], dit que (…) si on crie le nom des morts (*mortui conclamentur*) à intervalles réguliers, c'est qu'il est arrivé souvent que l'on croie que le souffle vital avait été chassé et que l'on se trompe[127].

A ce sujet, l'histoire de la littéraire classique nous renseigne sur des erreurs de jugement concernant des personnes présumées mortes. Nous n'avons aucun indice qui nous permette d'affirmer que la *conclamatio* fut pratiquée ou non dans ces circonstances funéraires. Le même Servius affirme que cette disposition fut prise suite à de faux diagnostics qui conduisirent de présumés morts sur le bûcher. Il restitue des faits du passé sur la base du témoignage de Pline l'Ancien :

> De là vient qu'on conservait les dépouilles mortelles sept jours, qu'on les lavait à l'eau chaude et qu'on ne les brûlait qu'après avoir crié une dernière fois leur nom (*post ultimam conclamationem*)[128].

Servius nous apprend l'existence de trois dispositions à l'usage des anciens pour prévenir les erreurs de jugement. Il y a l'eau chaude[129] à laquelle nous avons déjà fait allusion concernant la toilette funèbre. Ensuite, il y a le fait d'attendre sept jours avant de procéder à l'inhumation ou à la crémation du corps. Enfin, il y a le rite de la *conclamatio* qui est pratiqué à moment ultime, après la toilette et avant le rite de la crémation ou l'inhumation.

Les faits auxquels Servius recourt proviennent du témoignage de Pline l'Ancien dans son *Histoire Naturelle*. En effet, Servius relaie des situations où des personnes que l'on avait considérées mortes ont donné signe de vie une fois placées sur le bûcher :

> Aviola, personnage consulaire, revint à la vie sur le bûcher funéraire (*in rogo*) ; et, comme on ne put le secourir à cause de la violence de la flamme, il fut brûlé vif (*vivus crematus est*). On en dit autant de L. Lamia, qui avait été

---

[126] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* VII, 173.

[127] Servius, *Commentaire sur l'Énéide* VI, 218: «Plinius in Naturali Historia dicit hanc esse causam ut mortui… per intervalla conclamentur, quod solet plerumque vitalis spritus exclusus putari et homines fallere ».

[128] *Ibid*., 218: «Unde et servabantur cadaver septem diebus, et calida abluebantur, et post ultimam conclamationem comburebantur».

[129] Supra, p. 62-65.

préteur : quant à C. Aelius Tubéron, qui avait exercé la préture, il fut retiré du bûcher (*a rogo*), selon Messala Rufus et la plupart des auteurs[130].

La flamme au contact du corps raviva l'être qui se mut à l'étonnement de l'assemblée, mais il était trop tard pour sauver le prétendu défunt. D'après ce témoignage, il ne fait aucun doute que la *conclamatio* était un rite funéraire parmi d'autres dont le but est d'éviter l'irréparable.

En outre, Valère Maxime, historien moraliste du 1er siècle après J.-C., atteste une erreur de jugement sur deux cas de mort présumée :

> Notre cité a encore trouvé des raisons de s'étonner à propos du bûcher d'Achilius Aviola que les médecins et ceux qui vivaient avec lui croyaient mort, qu'ils avaient laissé quelque temps étendu par la terre avant de l'emporter pour assurer les funérailles, et quand le feu eut touché son cadavre, il s'écria qu'il était vivant et appela à l'aide son précepteur, qui justement était le seul à être resté là. Mais déjà les flammes l'avaient entouré et on ne put l'arracher au sort qui l'attendait. Lucius Lamia aussi, qui avait été prêteur, fit entendre également sa voix sur le bûcher funèbre, c'est un fait certain[131].

Comme Pline, Valère Maxime raconte aussi l'infortune d'Aviola qui fut victime d'une erreur médicale. Ces erreurs de jugement sur ces cas de mort présumée de hauts dignitaires romains Achilius Aviola et Lucius Lamia alimentèrent les conversations. Le diagnostic des médecins s'est révélé complètement faux. Tout l'entourage d'Achilius Aviola et Lucius Lamia s'est aussi trompé. Des erreurs qui ont été fatales pour ces morts présumés.

Retenons enfin le témoignage d'Apulée, écrivain païen de l'Afrique du Nord. Dans les *Florides*, il livre une scène de cortège funèbre menant au

---

[130] Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII, 52 : « Aviola consularis in rogo revixit et, quoniam subveniri non potuerat praevalente flamma, vivus crematus est. Similis causa in L. Lamia praetorio viro traditur. Nam C. Aelium Tuberonem praetura functum a rogo relatum Messala Rufus et plerique tradunt».

[131] Maxime Valère, *Faits et dits mémorables* I, 8, 12, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 148 : « Aliquid admirationis civitati nostrae Acilii etiam Aviolae rogus adtulit, qui et a medicis et a domesticis mortuus creditus, cum aliquamdiu domi iacuisset, elatus, postquam corpus ejus ignis corripuit, vivere se proclamavit auxilium que paedagogi sui – na mis solus ibi remanserat – invocavit, sed iam flammis circumdatus fato subtrahi potuit » Paris, Les Belles Lettres. Maxime Valère est un historien et un moraliste du 1er siècle de notre ère. Contemporain de Tibère, Valère Maxime a composé un recueil de récits pour aider les orateurs dans l'illustration de leur démonstration ; il leur a ainsi offert l'autorité de personnages de l'histoire de Rome. Il a ainsi fourni à tous ceux qui se sont intéressés à cette histoire une source de documentation parfois unique.

bûcher un responsable de famille. Il eut la vie sauve grâce à l'intervention du médecin Asclépiade[132]. En voici un extrait :

> Asclépiade contemplait ce malheureux, dont tous les membres avaient été déjà saupoudrés d'aromates, le visage déjà recouvert d'une pommade odorante, en l'honneur de qui on préparait déjà le repas funèbre, lorsque des signes certains viennent le frapper. Il redouble d'attention, tâte le corps à plusieurs reprises, et reconnaissant qu'il recèle un principe de vie : "Cet homme n'est pas mort, s'écrie-t-il à l'instant ; qu'on éloigne donc ces torches, qu'on écarte ces feux, qu'on démolisse ce bûcher, que ce festin de mort soit reporté du cercueil à la table". Des murmures, cependant, s'étaient élevés : les uns disaient qu'il fallait croire le médecin, les autres se moquaient de la médecine. Enfin, malgré les proches parents eux-mêmes (était-ce chez eux désir de l'héritage, ou n'ajoutaient-ils pas encore foi à ses paroles ?), après bien des oppositions et des difficultés, Asclépiade obtint pour le mort un instant de délai ; et l'ayant ainsi arraché des mains des fossoyeurs comme des griffes de l'enfer, il le rapporta dans sa maison, dont il redevenait le maître. Là, il ne tarda pas à ranimer son souffle par la vertu de certains remèdes, et à provoquer la réapparition de la vie cachée dans l'enveloppe de ce corps[133].

Nous citons une bonne partie du témoignage d'Apulée, car chez les écrivains de l'Afrique du Nord, il reste jusqu'à preuve du contraire la seule référence littéraire païenne d'erreur de jugement sur la mort d'un individu, déjouée grâce à l'intuition d'Asclépiade. Le témoignage est un véritable condensé de rites funéraires avec différents acteurs en présence. Tout était organisé pour mener à bonne fin les funérailles. Tous les membres du défunt étaient couverts d'aromates en vue de sa sépulture (*membra omnia aromatis perspersa*) et « son visage couvert d'une pommade odorante » ; le convoi funèbre était prêt, la foule était présente en habits de deuil et dans une profonde tristesse ; les fossoyeurs (*pollinctores*) avaient dressé le bûcher

---

[132] Il est question ici d'Asclépiade de Bithynie, célèbre médecin grec, né à Pruse en 124 av. J.-C. Il est le père de la classification des maladies en aiguës et en chroniques.

[133] Apulée, *Apologi*e. *Florides* XIX : « Iam miseri illius membra omnia aromatis perspersa, iam os ipsius unguine odoro delibutum, iam eum pollinctum, iam paene <rogum> paratum contemplatus enim, diligentissime quibusdam signis animaduersis, etiam atque etiam pertrectauit corpus hominis et inuenit in illo uitam latentem. Confestim exclamauit uiuere hominem : procul igitur faces abicerent, procul ignes amolirentur, rogum demolirentur, cenam feralem a tumulo ad mensam referrent. Murmur interea exortum ; partim medico credendum dicere, partim etiam inridere medicinam. Postremo propinquis etiam hominibus inuitis, quod ne iam ipsi hereditatem habebant, an quod adhuc illi fIdem, non habebant, aegre tamen ac difficulter Asclepiades impetrauit breuem mortuo dilationem atque ita uispillonum manibus extortum uelut ab inferis postliminio domum rettulit confestim que spiritum recreauit, confestim animam in corporis latibulis delitiscentem quibusdam medicamentis prouocauit ». Texte établi et traduit par P. Vallette, 2002.

(*rogum*) et préparé les torches (*faces*) pour l'embraser ; le repas funèbre (*cena feralis*) était à proximité du bûcher. Nous constatons par cette description que tout le dispositif funéraire était déployé pour la célébration du *funus* de celui que tout le monde croyait mort. C'est alors que l'intervention d'Asclépiade dont l'intuition première, confirmée par l'auscultation du corps du soi-disant mort et par les soins appropriés, permit la survie de l'homme. Des exemples d'erreur de jugement que nous avons mentionnés, c'est l'unique situation où la personne put être sauvée.

Un diagnostic médical a-t-il été fait pour le cas de ceux qui n'ont pas pu être sauvés et qui sont morts sur les bûchers ? Et même s'il l'avait été, aurait-il suffi à empêcher la mort ? Les deux derniers cas de mort présumée rapportés par Maxime Valère et par Apulée nous disent à la fois l'efficacité et l'insuffisance de la médecine antique pour certifier la mort de l'individu.

Quel autre sens pourrait se cacher derrière cette triple apostrophe du nom du défunt ? La *conclamatio* serait-elle aussi un moyen de permettre à la personne de partir définitivement et de ne pas errer dans la maison ou le voisinage. La *conclamatio* remplirait alors à une fonction apotropaïque. Nous serions dans la dimension religieuse de la *conclamatio*. Elle deviendrait un moyen d'exorciser l'esprit errant du défunt et de l'envoyer au séjour des morts pour sa paix et celle des vivants.

Si la littérature païenne atteste la *conclamatio*, nous n'en trouvons aucune attestation dans les œuvres des écrivains chrétiens de l'Afrique du Nord. Du côté de la littérature chrétienne de langue latine, ni Ambroise de Milan qui a assisté son frère mourant, ni Augustin, qui était au chevet de sa mère agonisant ne font allusion à la *conclamatio*. Ce silence sur la thématique signifierait-il l'ignorance du rite de leur part ? Serait-il dû au fait que la pratique n'était pas d'intérêt majeur ou qu'elle n'interpellait pas la conscience chrétienne, au point de susciter un débat chez les auteurs chrétiens ?

Etant donné le vide littéraire qui entoure la *conclamatio* chez les auteurs africains chrétiens, nous sommes donc dans l'incapacité de savoir si le rite était pratiqué ou non par les chrétiens en Afrique du Nord. Au regard du contenu de la *conclamatio*, nous pouvons affirmer qu'elle est admissible même

en milieu chrétien dans la mesure où elle n'est pas en contradiction avec l'identité chrétienne.

En revanche, le rituel de la *deploratio* ou celui des lamentations n'était pas admis dans le contexte chrétien.

I.5. La *deploratio* ou les lamentations funèbres

La *deploratio* s'exprimait par des pleurs, des cris et des lamentations en circonstance de deuil. Ces lamentations funèbres pourraient avoir plusieurs interprétations[134]. Elles seraient d'abord l'expression de la douleur profonde, du déchirement que provoque la disparition de l'être cher. Elles seraient ensuite liées à la phobie des défunts qu'il faut savoir apprivoiser en leur prouvant le désarroi et la tristesse que provoque leur disparition physique. Ces lamentations pourraient encore signifier la volonté de retenir l'entité invisible que représente l'âme, avant la sépulture du corps ou avant la crémation.

La mort d'un proche provoque une douleur pour les vivants qui l'expriment au travers des émotions dont les larmes sont les témoins visibles. L'ampleur de la douleur est aussi fonction de l'âge et des circonstances de la mort. Païens et chrétiens partageaient les mêmes expressions du deuil, comme le fait de pleurer les morts. Les pleurs provoqués par la mort d'un être cher peuvent être naturels ou ritualisés. Le *planctus* ritualisé est du ressort des pleureuses professionnelles (*praeficae*), dont la fonction est d'émettre des cris et des lamentations qui manifestent la douleur que provoque la mort. Ces professionnelles du *funus* étaient employées par des familles riches dont elles percevaient une rémunération de circonstance. Lorsque le cortège funèbre avance vers le lieu de la sépulture, les joueurs de flûtes (*tibicines*) et de trompettes (*tubicines*), ainsi que les pleureuses donnent le ton de la circonstance. Elles étaient choisies pour la qualité de leur voix[135]. Les pleureuses en particulier manifestaient des signes de grand désespoir en se

[134] PRIEUR J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest-France, 1986, p. 18.

[135] Varron, *De Vita Populi Romani lib. IV* : « Ibi a muliere, quae optuma voce esset, perquam laudari ; dein neniam cantari solitam ad tibias et fides ».

frappant la poitrine, en s'arrachant les cheveux, en fondant en larmes et en poussant des cris aigus. A propos des *praeficae*, Francesca Prescendi, dans son article sur le deuil à Rome, écrit ceci : « Elles se mettaient alors à la tête (*praeficere*) du groupe des servantes afin de leur montrer comment se lamenter[136]. Les rares informations que l'on rencontre semblent indiquer que ces femmes étaient payées pour réciter des chants funèbres[137]. Ces chants, les *neniae*, devaient être des lamentations topiques, non personnalisées, qui étaient rythmées au son d'instruments musicaux »[138]. La place des pleureuses professionnelles dans les funérailles à Rome montre l'imbrication du privé et du public dans le deuil familial. La *deploratio* passe de l'expression naturelle de la douleur que provoque la mort d'un proche au rite des lamentations organisé et ordonné. Comme le souligne Prescendi « la ritualisation de la lamentation s'affirme comme un moyen de canaliser l'émotion et de l'empêcher de se transformer en état mental durable ». C'est alors une forme de thérapie choisie pour ceux qui traversent le deuil.

La *deploratio* qu'elle soit naturelle ou ritualisée, suscite plutôt des réticences de la part des auteurs chrétiens. Les chrétiens du temps de Cyprien avaient aussi coutume d'exprimer par des attitudes extérieures la souffrance et la tristesse qui caractérisaient le départ d'un être cher conformément aux traditions issues du paganisme de leur environnement. En effet, Cyprien, dans ses traités *De lapsis*[139] *et De mortalitate*, évoque les manifestations

---

[136] Varron, De *lingua latina* 7, 70 : « <Praefica> dicta, ut Aurelius scribit mulier ab luco quae conduceretur, quae ante domum mortui laudis eius caneret […] Claudius scribit : « quae praeficeretur ancillis, quemadmodum lamentarentur, praefica est dicta ». « On appelle *praefica*, comme l'écrit Aurelius, la femme qu'on prenait à solde du bois [de Libitina], qui devant la maison du mort chantait les louanges de celui-ci. […] Claudius écrit : "La *praefica* est appelée ainsi parce qu'elle est à la tête du groupe des servantes auxquelles elle apprend comment se lamenter" ». Traduction de Francesca Prescendi.

[137] Sénèque, *Lettre à Lucilius* XXII: « Mercede quae conductae flent alieno in funere, praeficae multo et capillos scindunt et clamant magis ». « Payées pour le faire, les *praeficae* pleurent lors des funérailles d'autrui, s'arrachent les cheveux et crient abondamment ». Traduction de Francesca Prescendi.

[138] PRESCENDI F., « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », in *Revue de l'histoire des religions. La mort et l'émotion. Attitudes antiques,* Armand Colli, 2008, p. 301.

[139] Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* (*De lapsis*). Texte critique du *CCL* 3 (M. Bévenot), introduction par Graeme Clarke et Michel Poirier, traduction par Michel Poirier, Apparats, notes et index par Graeme Clarke, Août 2012.

extérieures du deuil chez les chrétiens, qu'il dénonce et désapprouve. Dans le *De lapsis*, Cyprien traite de tous ceux qui sont tombés (lapsi) en consentant aux sacrifices païens sous l'empereur Dèce en 250, pour échapper aux persécutions. Cyprien exige de la part des *lapsi* une prise de conscience de leur faute et l'acceptation d'une réelle pénitence par la prière, le jeûne et l'aumône. C'est cette situation de reniement qui pousse Cyprien à reprocher aux « apostats d'avoir moins de peine pour la mort de leur âme que pour le décès de leurs proches »[140]. La comparaison dont se sert Cyprien est pédagogique. Même si elle renseigne en passant sur le deuil, elle vise avant tout, au moyen d'un rapprochement saisissant, le retour dans l'Église catholique de ceux qui ont renié la foi. Elle voudrait sauver de la mort éternelle ceux qui ont quitté, à ses yeux, le droit chemin pour leur perdition. C'est dans cette logique également que s'inscrit la lettre de Cyprien à une chrétienne ayant apostasié pendant la persécution de Dèce :

> Si tu avais perdu parmi tes proches quelque être cher victime de sa condition mortelle, tu gémirais (*ingemisceres*) et pleurerais (*fleres*) dans l'affliction : par ton visage sans apprêt, tes vêtements de deuil, tes cheveux dénoués, ta physionomie embrumée, ta tête baissée, tu montrerais les signes du chagrin[141].

Bien que le témoignage de Cyprien vise en réalité la conversion des l*apsi* et de la chrétienne dévoyée, il nous livre des indices assez précis sur les manifestations extérieures du deuil dans le contexte païen et chrétien de son temps. Le *planctus* contenu dans les reproches de Cyprien se traduit par les pleurs et les gémissements, la négligence du physique, la déconfiture du visage comme manifestations extérieures du deuil. Cyprien tient à indiquer aux chrétiens que de telles attitudes ne conviennent pas à leur nouvelle identité chrétienne.

Enfin, dans le *De mortalitate* écrit en 252 pendant la peste, Cyprien exhorte les chrétiens à donner une sépulture à tous sans exception. Il s'exprime sur

---

[140] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 89.

[141] Cyprien, *Ceux qui sont tombés* 30 : « Si quem de tuis carum mortalitatis exitu perdidisses, ingemesceres dolenter et fleres : facie inculta, ueste mutata, neglecto capillo, uultu nubilo, ore deiecto indicia maeroris ostenderes ».

l'attitude convenable en contexte de deuil. Dans un premier temps, Cyprien évoque le sort heureux des martyrs dont la sortie de ce monde ne doit pas être cause de tristesse et de lamentations :

> Ces couronnes célestes des martyrs, cette gloire spirituelle des confesseurs, ces vertus de tout premier ordre des frères demeurés fidèles, un seul sujet d'affliction les assombrit : l'Ennemi dans sa violence nous a arraché une part de notre chair, et l'a jetée à bas en jonchant le sol de ses ravages [142].

Cyprien montre de la constance à réconforter les chrétiens persécutés qui enregistrent des morts dans leur rang. Il fait valoir l'argument de la gloire dont les martyrs et les confesseurs bénéficient. Leur mort glorieuse ne doit donc pas pas être source d'affliction, même s'il s'attriste de la barbarie avec laquelle leurs vies ont été arrachées à l'existence présente d'une part, du manque du respect de leurs corps d'autre part.

Dans un deuxième temps, Cyprien fait allusion à la mort de tout chrétien qu'il place dans une perspective sotériologique. Il invite à l'attitude qui convient pour un chrétien en pareille circonstance en ces termes :

> Nos frères ne doivent pas être pleurés quand l'appel du Seigneur les a libérés du siècle. Nous savons, en effet, qu'ils ne sont pas perdus, mais partis (*non amitti sed praemitti*), en nous laissant ils nous précèdent. Comme les autres qui partent en voyage ou prennent la mer, ils peuvent nous donner du regret, ils ne doivent pas causer notre deuil (*desiderari eos debere non plangi*). Aussi n'avons-nous pas à prendre ici des vêtements noirs[143], alors qu'eux là-bas ont

---

[142] Idem, *Ceux qui sont tombés* 4: « Has martyrum coelestes coronas, has confessorum glorias spiritales, has stantium fratrum maximas eximiasque uirtutes moestitia una contristat: quod avulsam nostrorum viscerum partem violentus inimicus populationis suae strage dejecit».

[143] Si Cyprien nous fournit une information imprécise sur la couleur vestimentaire des vivants, pendant la période du deuil, il est en revanche silencieux sur les vêtements des morts. À ce sujet, au IV[e] siècle, dans le contexte de la polémique avec les païens, Lactance nous livre un indice précieux. Nous le trouvons dans les *Institutions divines* II, 4, où il s'en prend au paganisme et à son culte rendu aux idoles: « Quis usus est pretiosorum munerum nihil sentientibus? an ille qui mortuis? Pari enim ratione defunctorum corpora, odoribus ac pretiosis uestibus illita et conuoluta, humi condunt, qua deos honorant, qui neque cum fierent, sentiebant, neque cum coluntur, sciunt; nec enim sensum consecratione sumpserunt» «Les honneurs que l'on rend aux dieux sont semblables aux devoirs que l'on rend aux morts. On embaume les corps et on leur met de riches habits, avant de les enfermer dans les tombeaux. On pare de même les dieux qui n'ont aucun sentiment de ce que l'on prétend figurer pour les honorer ».

Ce qui nous interpelle dans ce passage des Institutions, à visée apologétique, est la mention pretiosis vestibus. Les *corpora defunctorum* sont vêtus d'habits précieux qui pourraient être soit de grand prix, soit somptueux. L'accent est mis sur la qualité des vêtements des morts, sans toutefois aucune mention de couleur. La liberté d'habiller le mort appartiendrait aux membres de la famille ou des proches, excepté le cas d'un éventuel testament vestimentaire

> déjà revêtu des robes blanches. Ne donnons pas l'occasion aux reproches justifiés et légitimes des païens, à savoir que nous pleurons comme disparus et perdus ceux que nous disons vivre auprès de Dieu[144].

Nous constatons l'insistance de Cyprien sur le fait qu'il ne convient pas de pleurer les morts. Ils ont été appelés par le Seigneur de la vie. La mort paraît donc comme une réponse à l'appel du Seigneur. Il n'occulte pas la douleur que provoque la mort des êtres chers, mais il invite à garder au cœur l'espérance et la certitude qu'ils vivent désormais dans la paix de Dieu. De plus, le fait de pleurer et de se lamentater est pour Cyprien un mauvais témoignage rendu par les chrétiens qui donnent ainsi aux païens l'occasion de se moquer de ceux qui croient à la résurrection des morts.

Toujours dans le *De mortalitate*, Cyprien, en désavouant les manifestations extérieures du deuil, adresse des conseils aux vivants destinés à mourir. La douleur intérieure liée à la mort des proches ne doit pas être l'occasion de grandes lamentations, d'exhiber des signes extérieurs tels que la négligence quant aux soins à donner au corps ainsi que le port de vêtements noirs. Quant aux vêtements de deuil, les *atrae vestes*, ils pourraient renvoyer aux coutumes funéraires juives attestées dans l'Ancien Testament : « Mets des habits de deuil »[145].

Ce désaveu des pleurs et des lamentations propres à la *deploratio* est motivé par la vision de Cyprien sur la mort comme une libération, un chemin transitoire, un voyage vers une destination que les chrétiens connaissent. Ils

---

qui les obligerait. Nous pouvons donc, en recoupant les informations de Cyprien et de Lactance, conclure que les vivants et les morts ne s'habillaient pas de la même façon, dans les funérailles. Pendant que les morts portent des vêtements précieux qui sont ceux des circonstances de joie ou de fête, selon Lactance, les vivants portent des vêtements sombres d'après Cyprien. N'y aurait-il dans ces cirsconstances, un renversement de comportement, dans la célébration de la mort? Cyprien, lorsqu'il exhorte les chrétiens à ne pas se vêtir d'habits funèbres comme le font les païens, veut éviter que leur attitude vestimentaire soit sujette aux moqueries des païens.

[144] Cyprien, *Sur la mort 20* : « Ut publice praedicarem fratres nostros non esse lugendos accersitione dominica de saeculo liberatos, cum sciamus non amitti sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes, ut nauigantes solent, desiderari eos debere, non plangi nec accipiendas esse hic atras uestes, quando illi ibi indumenta alba iam sumpserint, occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac iure reprehendant, quod quos uiuere aput Deum ». Traduction de Philippe Ariès. Collection « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

[145] 2 *Sm* 14, 2.

vivent désormais auprès de Dieu, et cette conviction devrait être source de sérénité et non une raison d'agitations débordantes comme font les païens. Les morts eux-mêmes qui vivent désormais auprès de Dieu ne cautionneraient pas, d'après Cyprien, que les vivants pleurent à cause d'eux. Cyprien voudrait que les chrétiens vivent dans leur deuil cette espérance en Dieu. Ils pourraient ainsi chanter comme le psalmiste lorsque sa vie ressemblait à une descente dans la fosse : « Tu as changé mon deuil en une danse, mes habits funèbres en parure de joie » (*Ps* 29, 12). Pour Cyprien, la mort n'est pas une fin, mais un commencement de la vie éternelle en Dieu. Cette espérance doit habiter le chrétien, changer son rapport à la mort. Par conséquent, la tristesse et l'angoisse devant la mort de ceux qui meurent dans le Seigneur, doivent être bannies. Ce désaveu des pleurs et des lamentations au moment de la perte d'un proche, dans le *De Mortalitate* de Cyprien, est aussi un *topos* du genre de la consolation d'inspiration philosophique telle que le stoïcisme.

La résurrection des morts et leur vie auprès de Dieu sont donc les piliers contre lesquels les chrétiens doivent s'adosser pour rester fermes, dignes et confiants. La mort du chrétien doit même être une raison de se réjouir, surtout celle des martyrs ou des confesseurs qui goûtent désormais la vraie vie, débarrassés définitivement des tracas et des soucis de la vie présente. Cyprien est persuadé que le véritable bonheur est hors du monde. En effet, commentant les paroles de Jésus à ses disciples qui leur dit : « Si vous m'aimez, vous vous réjouirez de ce que je vais vers le Père », Cyprien l'interprète comme une incitation à la joie plutôt qu'à l'affliction devant la mort des êtres chers[146]. Car comme l'affirme l'apôtre Paul, « pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir est un gain »[147]. L'affliction et les pleurs, dans la vision de Cyprien, seraient-ils un manque de foi qui la discréditerait et trahirait l'espérance chrétienne en la résurrection ?

---

[146] Cyprien, *De mortalitate* 7 : « Si me dilexissetis, gauderetis quoniam uado ad patrem ».

[147] *Ph* 1, 21.

Augustin de son côté, comme Cyprien auparavant, invite les chrétiens à ne pas pleurer leurs morts, puisqu'ils sont dans l'attente de la résurrection promise en Jésus-Christ le ressuscité. Il s'exprime ainsi dans le *Sermon* 361 :

> Mais tu t'attristes de l'être très cher enseveli, parce que tu n'as pas entendu sa voix. Il vivait, il est mort ; il mangeait et il ne mange plus ; il sentait, et il ne sent plus. Il ne s'intéresse plus aux réjouissances et à la joie des vivants. Est-ce qu'en quelque manière tu pleurerais la semence tu laboures ?[148].

Augustin sait que la mort provoque une rupture relationnelle. Il veut affermir son auditoire devant la réalité de la mort. Il l'invite plutôt à l'espérance lorsque la mort s'empare d'une personne aimée. Ainsi il recourt à la métaphore biblique du grain de blé enfoui qui doit passer par une forme de mort pour porter des grains (cf. *Jn* 12, 24). Le réconfort qu'Augustin veut donner fait également allusion à cette parole biblique selon laquelle « ceux qui sèment dans les larmes, moissonnent en chantant » (cf. *Ps*. 126, 5 ou 125, 5. La mort est certes une douleur, mais l'issue de la résurrection est source de joie immense. Elle est une privation du contact physique avec un être cher. Augustin lui-même, avant sa conversion, avait été fortement peiné suite à la mort d'un ami d'enfance, qu'il nous relate dans le quatrième chapitre des *Confessions*. Augustin venait à peine de commencer à enseigner dans sa ville natale de Thagaste. Il l'avait amèrement pleuré à cause du grand vide qu'avait créé le décès de cet ami si cher à sa vie. Augustin raconte son état d'âme absorbée par ce deuil :

> Cette douleur enténébra mon cœur, et partout je ne voyais que mort. La patrie m'était un supplice, la maison paternelle un étrange tourment, tout ce que j'avais partagé avec lui s'était tourné sans lui en torture atroce. Mes yeux le réclamaient de tous côtés … Seules mes larmes m'étaient douces et avaient pris la place de mon ami dans les délices de mon âme[149].

---

[148] Augustin, *Sermon* 361: « Sed tristis factus es de sepulto charissimo tuo, quia non statim audisti uocem eius. Viuebat, mortuus est: manducabat, iam non manducat: sentiebat, iam non sentit: non interest gaudiis et laetitiae uiuorum. Numquid plangeres semen, quando ararес? ». Traduction personnelle.

[149] Augustin, *Les confessions* IV, V, 9: «Quo dolore contenebratum est cor meum, et quid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira Felicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum inmanem verteratexpetebant undique oculi mei…Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei».

Cette mort de son ami l'avait profondément troublé à tel point que sa vie ne semblait plus avoir aucune saveur. Ce qu'Augustin vivait dans la profondeur de son âme pourrait être rapproché de la passion amoureuse traduite par Alphonse de Lamartine (1790-1869) dans ses *Méditations poétiques*. Il écrit en effet dans son poème intitulé *L'isolement* (1820), suite au décès en 1816 de Julie Charles le grand amour de sa vie : « Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé »[150]. Malgré le trouble de l'absence, Augustin reconnaît que les larmes[151] ont été bienfaisantes pour lui dans la perte de son ami. Elles ont été une sorte de thérapie pour son apaisement. A l'époque de la mort de son très cher ami, Augustin était toujours mondain. Il n'avait pas encore épousé la foi chrétienne et était loin de s'imaginer qu'il serait un jour l'évêque d'une Église africaine. Désormais confronté au deuil que vivent les chrétiens, Augustin tente de les persuader d'y faire face avec courage et espérance sans se lamenter. Il emprunte aux Écritures, la métaphore du blé enfoui en terre, signe d'espérance pour la moisson future. Cette métaphore renvoie naturellement à la parole de Jésus : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste seul, mais s'il meurt il porte beaucoup de fruits » (*Jn* 12, 24). Il en va de même pour le chrétien dont le corps est enfoui dans la terre, dans l'espérance en la résurrection. Ceux qui vivent la foi, savent bien que la mort du chrétien est porteuse de vie, parce que le Seigneur a vaincu la mort, qu'il est ressuscité et a promis la vie bienheureuse. Comme son prédécesseur Cyprien, Augustin ne nie pas la douleur profonde que provoque la disparition des êtres chers. Lui-même en témoigne, quand il était au chevet de sa mère Monique agonisant, jusqu'au moment de sa mort :

> Et dans mon cœur s'amassaient les flots d'une immense tristesse qui allait s'écouler en flots de larmes, mais au même instant mes yeux, sur ordre violent

[150] LAMARTINE de A., *Méditations poétiques. Premières méditations. Nouvelles méditations*. Avec une introduction par Jean des Cognets, Paris Garnier Frères, 1956, p. 4.

[151] MATHIEU-GISELE G., *Les larmes d'Augustin*, Paris, Cerf, 2011. L'auteur traite la question des larmes dans les *Confessions* d'Augustin.

de mon âme, résorbaient la source de leurs pleurs jusqu'à la dessécher ; et pareille lutte me faisait très mal[152].

Le refus de verser les larmes malgré la douleur profonde, afin d'éviter de pleurer publiquement comme des gens qui n'ont pas d'espérance (cf. 1 *Th* 4, 13), conduit à contenir les pleurs de l'enfant Adéodat. Augustin le souligne clairement :

Or, au moment où elle avait exhalé le dernier soupir, l'enfant qu'était Adéodat avait poussé des cris de douleurs et puis, sur notre intervention unanime, il les avait refoulés et s'était tu [153].

Augustin lutte contre le déchirement naturel que va provoquer la mort de Monique, et interdit à son fils Adéodat de se lamenter. La raison avancée par Augustin pour inviter les chrétiens à ne pas verser des larmes est l'espérance en la résurrection, et non le fait que cela pourrait donner un motif de raillerie aux païens comme l'a soutenu Cyprien. Nous pouvons constater que les deux auteurs dissuadent des signes extérieurs du deuil. Pourtant, ces signes extérieurs comme les larmes sont aussi la conséquence de ce vide ressenti, de cet arrachement qui brise le cœur et perturbe l'esprit des vivants. Dans la situation que vit Augustin, suite au décès de Monique, les larmes de son fils Adéodat ne relèvent pas du *topos* des pleurs et des gémissements ritualisés. Chez l'enfant Adéodat, les larmes et les pleurs sont plutôt de l'ordre du naturel provoquées par la profonde douleur.

En outre, il paraît important de faire référence à Jérôme, contemporain d'Augustin, qui nous renseigne sur la *deploratio*. Sur la mort du chrétien, il livre l'attitude qui convient. La vision de Jérôme est en lien avec sa foi et surtout avec l'heureuse destinée réservée aux enfants de Dieu qui vivent dans la foi et la vertu. La vie éternelle leur est donnée en partage si bien que leur départ de ce monde ne doit pas être sujet à la *deploratio*, malgré la douleur profonde. Dans une lettre que Jérôme envoie de Rome en 384 à Paula

---

[152] Augustin, *Les confessions* X, XII, 29: « Et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibIdem, que oculi mei uiolento animi imperio resorbebant fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine ualde male mihi erat ».

[153] *Ibid*., X, XII, 29, p. 124-125: «Tum uero, ubi efflauit extremum, Puer adeodatus exclamauit in planctu atque ab omnibus nobis cohercitus tacuit ».

endeuillée, suite à la mort de sa fille Brésilla, sans nier la douleur légitime, il tente de réconforter la mère afin qu'elle ne sombre pas dans la *déploratio*. Jérôme écrit :

> Mais tu objectes : « comment m'interdis-tu les pleurs, puisque Jacob a pleuré Joseph, revêtu d'un cilice, et devant tous ses proches assemblés autour de lui, a refusé de se laisser consoler en disant : « Je descendrai en pleurant aux enfers auprès de mon fils » ; David se couvrit la tête et se lamenta sur Absalon en répétant : « mon fils Absalon, mon fils Absalon ! Qui me donnera de mourir à ta place, Absalon mon fils ? Pour Moïse aussi, pour Aaron et les autres saints, n'a-t-on pas organisé un deuil solennel ? »[154].

La rhétorique de Jérôme vise à se servir de l'*Ancien Testament* qui atteste bien de la *deploratio* pour mettre en évidence la rupture apportée par Jésus-Christ qui accomplit les Écritures. Jérôme peut donc affirmer :

> Mais en Jésus (c'est-à-dire sous la loi de l'Évangile), en Jésus, par qui le paradis a été ouvert, c'est la joie qui doit accompagner la mort. Jusqu'à ce jour les Juifs pleurent. Pieds nus, roulés dans la cendre, ils couchent sur le cilice. Et même pour que rien ne manque à leur superstition, ils prennent un premier repas de lentilles, sûrement pour montrer pour quel met ils ont perdu leur progéniture.ils ont raison : puisqu'ils ne croient pas à la résurrection du Christ, ils se préparent pour l'avènement de l'Antichrist. Mais nous qui avons revêtu le Christ et qui, d'après l'Apôtre, sommes devenus race royale et sacerdotale, nous ne devons pas nous attrister au sujet des morts. Nous sommes indulgent aux larmes d'une mère, mais nous souhaitons quelque mesure dans la douleur. Si je songe que tu es mère, je ne te blâme pas de pleurer, si je songe que tu es chrétienne et monaile chrétienne, ces titres me semblent exclure celui de mère…Tu hurles, tu vocifères ; on dirait que, brûlée d'on ne sait quelles torches, autant qu'il est en toi, tu te suicides sans cesse. Pourtant, c'est d'une malheureuse comme toi que Jésus dans sa clémence s'approche et qu'il dit : « Pourquoi pleures-tu ? ta fille n'est pas morte, elle dor seulement» [155].

---

[154] Jérôme, *Lettres* XXXIX, 4. Ad Paulam de morte Blesillae : « Sed dicis quomodo lugere me prohibes, cum et Jacob Joseph in sacco fleverit, congregatisque ad se omnibus propinquis, noluerit consolari, dicens : 'Descendam ad filium meum lugens in infernum », et David Abessalon, filius meus Abessalon ! quis dabit ut moriar pro te, Abessalon, filius meus ? », Moysi quoque et Aaron ceterisque sanctorum sollemnis sit luctus exhibitus ? ».Texte établi et traduit par jérôme Labourt, Paris, « Les Belles Lettres », 1951.

[155] *Ibid*. XXXIX, 4-6 : « In Jesu vero, id est, in Evangelio, per quem Paradisus est apertus, mortem gaudia prosequuntur. Flent usque hodie Iudaei et nudatis pedibus in cinere volutati sacco incubant ac, ne quid desit superstitioni, ex ritu vanissimo pharisaeorum primum cibum lentis accipiunt, videlicet ostendentes quali edulio primogenita perdiderint. Sed merito quia in resurrectione Domini non credentes antichristi parantur adventui. Nos vero, qui Christum induimus et facti sumus iuxta apostolum genus regium et sacerdotale, non debemus super mortuos contristari » ... Detestandae sunt istae lacrymae, plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae, quae non habent modum, quae usque ad viciniam mortis accedunt. Ululas et exclamitas, et quasi quibusdam facibus accensa, quantum in te est, tui semper homicida es.

Jérôme condamne la *deploratio* qu'il juge indigne du chrétien qui doit s'appuyer sur la foi et l'espérance en la résurrection pour bannir les manifestations extérieures du deuil. Il fonde sa profonde conviction sur une argumentation christologique et sotériologique. En effet, le Christ qui a triomphé de la mort par sa résurrection a ouvert à tous les croyants les portes de la vie éternelle en sa qualité de sauveur.

Enfin, la *Bible* atteste du rite des lamentations en plusieurs circonstances que Jérôme nous rappelle dans sa *Lettre* 39. Jérôme fait référence à de nombreux exemples bibliques de *deploratio* : Jacob qui pleure son fils Joseph, David qui pleure son fils Absalon et les funérailles de Moïse, d'Aaron et d'autres figures de l'Ancien Testament qu'il appelle les saints. Le seul exemple qui appartient à l'ère chrétienne est celui du *planctus* suite au martyre du diacre Étienne. Après qu'il eut été lapidé à mort, les *Actes des Apôtres* témoignent que des « hommes dévots (*viri timorati*) ensevelir Étienne et firent sur lui de grandes lamentations » (*Ac* 8, 2). Jérôme dans sa *Vulgate* utilise *planctus magnus* pour signifier « grandes lamentations ». Les lamentations faites sur Étienne, étaient-elles liées au sentiment affectif de témoins pieux ou étaient-elles conformes aux coutumes juives ? Les grandes lamentations (*planctus magnus*) dont il est question renverraient au rite funéraire de la *deploratio* propre à la culture des témoins qui ont assuré l'ensevelissement d'Étienne, et à la peine d'avoir assisté à l'exécution violente d'un homme. Nous ne pouvons pas ne pas rappeler ici les larmes que Jésus versa à la mort de son ami Lazare qu'il aimait (J*n* 11, 35). Les pleurs de Jésus ne furent-ils pas ceux provoqués par la profonde affliction qu'entraîne la mort ? Ne pleura-t-il pas par compassion avec la famille et l'entourage endeuillés par la mort de Lazare ?

En conclusion, la *deploratio* est attestée dans la littérature biblique et patristique. Concernant les auteurs africains chrétiens de notre étude, l'attitude qui consiste à éviter les signes visibles du deuil, recommandée par Cyprien et Augustin, n'est certainement pas une négation de la douleur. Elle serait une

---

Sed ad talem clemens ingreditur Jesus, et dicit : « Quid ploras ? Non est mortua puella, sed dormit ».

conséquence des conceptions sotériologiques, voire eschatologiques des chrétiens. Ils affirment l'avenir du chrétien qui espère la plénitude de la vie divine. Mais suffit-il de recommander une attitude pour qu'elle soit *ipso facto* adoptée par ceux qui vivent le deuil d'un parent ? Si Cyprien et Augustin ont recommandé de la retenue, une certaine *pudor* face à la mort, les chrétiens de leur temps se sont-ils gardés de toutes larmes et lamentations ? L'argument de la résurrection des morts, de la paix dans laquelle ils pourraient vivre désormais, peut-il être un remède efficace contre la *deploratio* dans les funérailles chrétiennes ? Les auteurs chrétiens ne condamnent certes pas le *planctus*, mais ils invitent à le dépasser malgré la douleur. Comme remède à la douleur, en guise de consolation et d'apaisement, ils affirment la foi et l'espérance en la résurrection des morts.

A la suite de la question des pleurs et des lamentations funéraires, nous abordons le dernier thème du chapitre sur les gestes et les rites de la mort. Il s'agit des portraits ou des images des morts. Ceux-ci étaient une façon pour les anciens de perpétuer la mémoire du défunt dont on ne verra plus le visage.

I.6. Portraits ou images des morts

Les portraits ou les images des morts faisaient partie de l'environnement cultuel du défunt dans la Rome antique. Au temps de la République, les portraits et les images des morts façonnés par les vivants semblent relever de la magie, avec une finalité précise que nous traduit Jean Prieur : « Il s'agissait alors de créer un corps artificiel (portrait en pierre ou en métal) où l'âme du défunt, si elle venait à quitter la tombe, entrerait, au lieu d'errer pour tourmenter les vivants »[156]. Le portrait ou l'image a connu ensuite une autre finalité, devenant l'expression de la *memoria* en faveur d'un mort, à la fin de la République ou sous l'Empire[157]. La confection d'un masque ou *imago mortui* était réservé à une catégorie sociale élevée, à une élite. Un défunt qui a appartenu à une classe sociale de notable avec le statut qui y affère, qui a

[156] PRIEUR J., *Op. cit.*, p. 112.

[157] *Ibid.*, p. 112.

exercé une fonction éminente, pouvait prétendre à un masque façonné à son effigie. Ce masque était ainsi un moyen pour lui assurer une perpétuité. Il sied aussi de situer le masque du mort dans le contexte historique de la Rome antique. Le droit aux portraits, le *jus imaginum*, était en effet attaché aux magistratures curules dans la Rome antique. Dès le III^e^ siècle, il appartenait à la noblesse sénatoriale, l'*ordo senatorius*. Les portraits mortuaires étaient des masques de cire moulés sur le visage du mort par le *pollinctor* dont la fonction était aussi de laver et d'oindre le corps pour l'inhumation ou la crémation. Des personnes qui parodiaient par leur accoutrement les défunts portaient les masques à leur effigie et suivaient le cortège funèbre jusqu'au lieu de la sépulture, avant de les déposer dans l'atrium, sorte de galerie des ancêtres, aux côtés des autres masques. Jean Prieur nous renseigne sur l'évolution des lieux de culte de la mémoire des défunts, quand il écrit : « Le laraire qui était d'abord un modeste placard enfermant les images des ancêtres et muni d'une inscription portant leurs noms et leurs titres, prit ensuite la forme d'un temple miniature, construit à l'intérieur de la maison, dans un angle du l'atrium »[158]. Ces masques conservés dans l'atrium recevaient un culte à l'occasion des anniversaires de chaque défunt. C'est ainsi que les portraits des personnages de rang élevé et de noble statut étaient placés dans l'atrium et portés à la date commémorative des funérailles publiques annuelles (les *Feralia*) à Rome et dans ses colonies. Jean Prieur atteste du caractère élitiste du masque dans l'Empire romain : « Ce droit aux images (*jus imaginum*) est un privilège d'abord réservé aux familles nobles ; puis il est progressivement étendu à tous ceux qui ont occupé des magistratures supérieures et à leurs descendants. C'est cette coutume du masque funéraire qui explique en grande partie le réalisme du portrait dans la sculpture romaine de la fin de la Réublique »[159].

Ajoutons que Polybe (208-126 av. J.-C.) nous renseigne sur les funérailles à Rome, dans ses *Histoires*. Le contexte général est celui de l'histoire de la conquête romaine à partir du début de la deuxième guerre punique (220/219) jusqu'à la bataille de Pydna (168/167). C'est dans la présentation de cette

[158] *Ibid.*, p. 31.

[159] *Ibid.*, p. 31.

histoire, qu'il décrit les funérailles comme une affaire qui relevait principalement de la famille. Il fournit également de précieux éléments sur les *imagines mortuorum* :

> Après l'éloge funèbre, le mort est enseveli avec les rites habituels, et son image, enfermée dans un reliquaire de bois, est emportée dans l'endroit le plus en vue de la maison. Cette image est un masque de cire représentant avec une remarquable fidélité la physionomie et le teint du défunt. A l'occasion de sacrifices publics, on expose ces images et on les honore avec de grandes attentions[160].

Nous voyons, d'après de témoignage de Polybe, que le masque funéraire visait une certaine précision dans la reproduction de l'image mortuaire. Cette reproduction tient compte des traits du visage et de la couleur de la peau. Polybe renseigne brièvement que le mort est enterré selon les usages habituels du culte funéraire. Quels sont ces rites auxquels il fait allusion, qui surviennent après l'éloge funèbre ? Aucun indice ne permet d'apporter des précisions sur le vide que nous constatons. Polybe renseigne sur le culte des morts par la vénération de leurs images au cours de sacrifices publics. Cette *memoria* au moyen de l'image est bien attestée non seulement dans la littérature latine païenne, mais aussi dans les œuvres des écrivains africains chrétiens. Concernant la littérature profane des auteurs de langue latine, nous pouvons faire mention du témoignage de Cicéron que nous trouvons dans son *Discours* contre Verrès. Il y défend la déontologie dont il fait preuve dans l'exercice de sa questure en opposition à l'iniquité de Verrès. Cicéron affirme qu'il a la charge de « l'administration des monuments sacrés et la police de la ville dans toute son étendue »[161]. En tant que questeur, il reconnait son « droit au portrait (*jus imaginis*) à publier pour la mémoire de la postérité »[162]. Le portrait fait d'une part le lien entre les générations et rend vivante la mémoire de ceux qui sont morts. C'est un moyen de survie mémorielle qui assure une forme d'immortalité du personnage dont le portrait investit l'espace privé ou

---

[160] Polybe, *Histoires VI, 53*. Traduction de Denis Rousselle, Collection Quarto, Gallimard, 2003.

[161] Cicéron, *Contre Verrès*, Action II, V, XIV, 36, p. 22 « Mihi sacrarum aedium procurationem, mihi totam urbem tuendam esse commissam ».

[162] *Ibid.*, Action II, V, XIV, 36, p. 22 : « Jus imaginis ad memoriam posteritatem que prodendae ».

public. C'est la volonté de perpétuer la vie d'un personnage qui a marqué son époque et dont les contemporains veulent rendre toujours vivante son histoire sacralisée dans une certaine mesure. D'autre part, le portrait est l'image visible de l'invisible présence des défunts et des Mânes qui faisaient l'objet d'un culte familial dans le laraire à travers des offrandes, des libations et des banquets[163] que nous aborderons plus loin[164].

Par ailleurs, à travers la littérature patristique, nous pouvons retenir d'abord le témoignage de Tertullien sur l'expression *imago mortui.* En effet, Tertullien utilise l'*imago mortui*[165] dans une mise en parallèle avec l'*imago Dei* qui désigne ce qu'il considère comme le seul vrai Dieu, celui des chrétiens. Voici ce qu'il écrit dans l'*Apologétique* au sujet des héros des temps anciens qui ont été portés au faite de la gloire par leurs contemporains :

> A tous ceux-là (*defunditis*) vous coulez des statues de bronze, vous dédiez des portraits (*imagines*), vous gravez des inscriptions pour les immortaliser. Vous donnez vous-mêmes à ces morts autant que les monuments (*statuae*) vous permettent de le faire, naturellement, une sorte de résurrection[166].

Tertullien interprète l'*imago* comme une volonté chez les païens de maintenir vivace le souvenir des défunts, de leur permettre une seconde vie *in aeternitatem*. Ces ouvrages mémoriels réservés à ceux qui possèdent la technique, portent des écriteaux de nature à identifier sans le mort dont ils sont les photographies artistiques si nous recourons au vocabulaire de notre temps. Ces inscriptions portent l'identité du défunt (nom, prénom, fonction, âge, situation matrimoniale) comme nous les trouvons dans l'épigraphie funéraire. La deuxième attestation du terme se retrouve dans son traité de la *Couronne*, quand il se refuse à l'idolâtrie, invitant du même coup son public à la rejeter. Il écrit ainsi : « Quelle indignité en effet que l'image (*imago*) du Dieu

---

[163] PRIEUR J., *Op. cit.*, p. 31.

[164] Infra, p. 232-280.

[165] Tertullien, *La couronne* 10, 49 : « Indignum enim, ut imago dei uiui imago idoli et mortui fias ».

[166] Tertullien, *Apologétique* L, 11: «Et tamen illis omnibus et statuas defunditis et imagines inscribitis et titulos inciditis in aeternitatem! Quantum de monumentis potestis scilicet, praestatis et ipsi quodammodo mortuis resurrectionem».

vivant devienne celle d'une idole et d'un mort ! »[167]. Nous sommes dans un contexte agonistique contre le paganisme qui voue un culte rendu aux dieux et aux morts divinisés.

Par ailleurs, quelques décennies plus tard, le traité *Quod idola dii non sint* daté de 230 dont la paternité cyprianique n'est pas assurée, aborde la question des portraits des morts. Nous y lisons en effet dans un premier temps ceci :

> Que la foule honore des dieux qui ne le sont pas est une chose connue. Ils furent autrefois des rois vénérés qui reçurent une mémoire royale chez leurs concitoyens après leur mort. Par conséquent, ils leur érigèrent des temples, ils conservèrent les visages disparus des morts par un portrait (*per imaginem*), des statues visibles ; ils leur immolaient des victimes et célébraient des jours de fête en leur honneur. Ainsi, ce qui ne fut d'abord que des consolations personnelles devint ensuite des rites sacrés[168].

Cyprien manifeste sa volonté de démontrer la vanité des idoles païennes comme Tertullien son devancier. Il établit ainsi un parallèle entre les statues des dieux et les portraits des morts qui ne doivent leur survie qu'à la volonté des vivants qui leur rendent un culte imaginaire. Au passage, dans son combat contre le paganisme, Cyprien mentionne cette pratique qui assure aux morts le souvenir chez les vivants. Cyprien affirme que le culte rendu aux morts visait au départ l'apaisement (*solatium*) des familles. C'est par la suite que celui-ci a revêtu le caractère rituel. Cyprien interprète le culte païen des morts dans une visée apologétique. La deuxième allusion à l'*imago* chez Cyprien concerne les statues et les images consacrées aux idoles. Selon lui, celles-ci sont habitées par des esprits maléfiques :

> Ces esprits donc se tiennent enfermés dans les statues et les images consacrées *(sub statuis adque imaginibus consecratis)*. Ils inspirent les cœurs des devins par leur souffle, animent les fibres des viscères, dirigent le vol des oiseaux, président aux sorts, sont à l'origine des oracles, prennent toujours le faux pour le vrai ; ils sont en effet trompés et ils trompent, perturbent la vie ;

---

[167] Tertullien, *La couronne* 10, 49: «Indignum enim, ut imago dei uiui imago idoli et mortui fias ». Idem, *De idololatria* (CPL 0023) pag. CSEL : 33, linea : 18.

[168] Cyprien, *Quod idola dii non sint* 1 : « Deos non esse quos colit uulgus hinc notum est. Reges olim fuerunt, qui ob regalem memoriam coli apud suos postmodum etiam in morte coeperunt. Inde illis instituta templa, inde, ad defunctorum uultus per imaginem detinendos, expressa simulacra ; et immolabant hostias, et dies festos dando honore celebrabant. Inde posteris facta sunt sacra, quae primis fuerant assumpta solatia ». Traduction personnelle.

> esprits insinueux, ils épouvantent aussi secrètement les pensées dans les corps, torturent les membres, brisent la santé, provoquent les maladies, afin de contraindre à leur culte[169].

Nous percevons à travers l'argumentaire de Cyprien, la croyance d'après laquelle les esprits des morts investissent leurs images et leurs portraits. Ces esprits font l'objet d'un culte qui vise à attirer leurs bonnes grâces. Si la croyance païenne admet leur présence dans les statues, cela permet de garder à travers ces supports matérialisés une relation au-delà de la rupture opérée par leur disparition physique. Il y a la volonté d'affirmer une forme de permanence de leur ombre bénéfique ou maléfique qui plane sur les vivants. Ils leur attribuent des pouvoirs magiques. Le sort des vivants dépendrait du choix des esprits des morts de faire le mal ou le bien. Selon les renseignements que nous livre Cyprien, les esprits des morts président à toutes les formes de divination telles que les oracles et les présages par l'haruspicine, les auspices par l'ornithomancie. Ils sont enfin la cause de tous les malheurs de ceux qui y recourent. Les apologistes poussèrent très loin leur critique du paganisme en affirmant que, par les rites de leur consécration, les images des dieux et les portraits des morts étaient la demeure des démons. La vision de Cyprien rejoint celle de Tertullien dans son combat contre l'idolâtrie. La vénération des portraits des morts et des statues des dieux appartiendrait au même registre, dans la logique argumentative de Cyprien. Toute sa raillerie contre les statues et des images des divinités et des morts comme objets mémoriels et cultuels vise la conclusion que la seule *memoria* qui vaille la peine et qui soit capable d'assurer le repos véritable et l'immortalité pour les morts est sans aucun doute l'Eucharistie.

Enfin, Lactance dans son combat contre l'idolâtrie des païens fait allusion aux statues qu'ils érigent en l'honneur des dieux et des morts. Elles sont des ouvrages visibles pour le culte et en vue de perpétuer leur mémoire.

---

[169] Cyprien, *Quod idola dii non sint* 7 : « Hi ergo spiritus sub statuis adque imaginibus consecratis delitescunt, hi adflatu suo uatum pectora inspirant, extorum fibras animant, auium uolatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa ueris semper inuoluunt, nam et falluntur et fallunt, uitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, ualitudinem frangunt, morbos lacessunt, ut ad cultum sui cogant ». Traduction personnelle. Signalons que l'authenticité cyprianique du traité est discutée.

Néanmoins, dans la perspective apologétique de Lactance, elles restent inutiles et sans valeur :

> Pourquoi diriger vos regards vers les murs, du bois et des pierres, plutôt que là où vous croyez qu'ils se trouvent ? A quoi bon des temples, à quoi bon des autels, à quoi bon même des statues, qui perpétuent le souvenir des morts ou des absents ? Car, si les hommes ont inventé le moyen de fabriquer des portraits ressemblants (*simulacra*), c'est pour pouvoir conserver le souvenir soit de ceux qui leur avaient été arrachés par la mort, soit de ceux dont l'absence les avait séparés[170].

Lactance affirme la vanité du culte rendu aux idoles païennes. Si les païens ont inventé des *simulacra*, les raisons sont d'une part la nostalgie vis-à-vis des morts arrachés à leur affection et soustraits à leur regard, d'autre part le désir de combler ce vide de leur absence. Ces *simulacra* permettent ainsi de continuer à entretenir des liens invisibles malgré le vide que crée la mort. C'est une forme de *memoria* (*monumentum*) par l'image et le portrait. Lactance fustige ainsi le paganisme dans l'expression de son culte funéraire. Il raille en même temps tout le déploiement qui préside au culte des dieux et des morts dans le paganisme.

Au terme de notre premier chapitre, nous pouvons constater, chez nos quatre auteurs chrétiens, l'absence de renseignements sur les gestes qui consistent à recueillir le dernier souffle, à fermer les yeux et à laver le corps du défunt. La raison pourrait être que ceux-ci n'étaient pas de nature à entâcher l'identité chrétienne, car ils appartiennent au registre des actes d'humanité. Quant au rite qu'est la *conclamatio* pratiquée chez les païens et admissible chez les chrétiens, nous constatons un vide du point de vue de nos quatre auteurs. A contrario, ceux-ci rejettent la *deploratio* comme inconvenante pour des chrétiens. Elle est incompatible avec la foi dans l'au-delà. Ces derniers sont appelés à témoigner sereinement en temps de deuil, malgré la douleur, de l'espérance en la résurrection des morts. C'est l'argument théologique

---

[170] Lactance*, Les Institutions divines*, Livre II, 2-3: Cur ad parietes et ligna et lapides potissimum quam illo spectetis ubi eos esse credatis? Quid sibi temple, quid area volunt, quid denique ipsa simulacra, quae aut mortuorum aut absentium monumenta sunt? Nam omnino fingendarum similitudinum ratio idcirco ab hominibus inventa est ut posset eorum memoria retineri qui vel morte subtracti vel absentia fuerant separate. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat, Paris, Cerf, p. 32-34.

contre la *deploratio*. Enfin, concernant les images et les portraits mortuaires, ils se contentent de les railler dans la logique de leur combat contre l'idolâtrie. Ils ne se trompent pas sur la finalité des portraits, qui est de perpétuer la mémoire des morts. Cyprien affirme que les portraits et les statues mortuaires sont une demeure des esprits maléfiques. Pour eux, le chrétien n'a donc pas besoin d'un portrait à sa mémoire et pour la postérité.

Parmi les rites funéraires qui président au respect du corps, figure l'encens dont l'usage est reconnu chez les païens et les chrétiens.

CHAPITRE II : L'USAGE DE L'ENCENS DANS LES FUNÉRAILLES

L'encens[171], *tus* ou *thus*, fait partie des éléments cultuels du double contexte païen et chrétien. A proximité du lit mortuaire, on pouvait brûler de l'encens. L'encens est également utilisé lors de la crémation des cadavres. Quelle signification possède-t-il dans un contexte de funérailles païennes ou chrétiennes ? Que nous apprennent les auteurs païens et chrétiens au travers de leurs œuvres sur la question ?

Thus est un mot d'origine grecque qui a *incensum* pour équivalent en latin. Les auteurs de langue latine emploient les deux termes. Concernant l'origine de l'encens, la *Bible* atteste qu'il vient de l'Orient, précisément de Saba[172]. En effet, la région de Saba et de l'Hadramant (littoral du golfe arabique) étaient renommés comme les lieux par excellence de production de l'encens. L'encens fut utilisé chez de nombreux peuples comme offrande ou sacrifice dans le culte public et privé, dans le contexte domestique en tant que parfum ou fumigation. L'encens que l'on offrait aux morts était considéré comme l'une des substances capables d'entretenir dans le cadavre le principe vital et d'assurer aux défunts l'immortalité. Dans les cas où, dans diverses sociétés anciennes, les morts étaient divinisés par apothéose, l'offrande de l'encens devint un acte d'hommage dont la fumée, agréable aux dieux, emportait aux cieux l'âme des morts et la prière des vivants[173]. L'encens est donc le moyen pour les vivants de s'attirer les bonnes grâces de la divinité sensible à son parfum, pour la paix des morts. Dans l'univers gréco-romain, l'importance de l'encens et sa relation avec la divinité ou avec la sphère divine sont soulignées par John Scheid lorsqu'il écrit : « D'origine quasi mythique et récolté de manière rituelle par les membres de familles dites sacrées, l'encens 'visait à

[171] Dans la Bible, il y a deux mots hébreux, *lebonâh* et *ketôreht*, pour l'encens ; s'ils sont à l'origine de sens différents, le second devint ensuite presque synonyme du premier. La septante traduit *lebonâh* par *libanos*, la Vulgate par *thus*, le bas-latin par *olibanum* ; c'est une aléo-gomme-résine aromatique obtenue par incision du tronc de divers arbres de la région subtropicale. Il répand une odeur balsamique lorsqu'on le brûle.

[172] *Si* 24, 21 ; 39, 18 ; *Is* 60,6 ; *Jr* 7, 20 ; 3 *R* 10, 2.10.

[173] BLACKMANN A.-M, « *The significance of incense and libations in funerary and temple* ritual », dans *Zeitschrisft für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, T 50, 1912, p.69.

attirer les dieux', comme le note le scholiaste des discours d'Eschine[174]. Liés au soleil, à la puissance ignée du feu d'en-haut, l'encens et les aromates ont un rapport avec le sec, le chaud et l'incorruptible : ils sont la nourriture des dieux et un élément constitutif de leur nature ou de celle des humains qui leur ressemblent. Faire brûler de l'encens devant quelqu'un, c'est lui rendre hommage, c'est reconnaître sa nature supérieure et divine »[175].

John Scheid atteste d'une part le caractère sacré de l'encens dont la récolte est réservée à des initiés du fait qu'elle se fait selon des rites précis. Il est donc enrobé d'une dimension mythique et sacrée qui lui garantit un certain mystère. D'autre part, nous appréhendons aisément le lien essentiel entre encens et divinité à tel point que la vie de la divinité semble dépendre de l'encens qui est sa nourriture et une parcelle de sa nature. L'encens ainsi que les aromates auraient même une parcelle d'essence humano-divine. De plus, l'encens est le moyen par lequel l'homme entre en relation avec la divinité dont il reconnaît l'infinie supériorité, qu'il adore, de laquelle il attend et espère des faveurs multiples.

Les écrivains païens et chrétiens de langue latine témoignent de l'usage de l'encens dans différents contextes. À Rome, l'encens était l'une des plus importantes offrandes non sanglantes (*libamina*). L'encens tenait une place si importante dans les sacrifices que sans offrande d'encens, aucun rite n'était complet. Nous nous pencherons aussi sur l'encens en Egypte, en Orient et dans la *Bible*, afin d'essayer d'en comprendre l'usage dans le culte rendu aux dieux et aux morts.

II.1. L'encens en contexte égyptien, oriental et biblique

Nous analysons dans les lignes qui suivent la question de l'usage de l'encens en Égypte, en Orient et dans la *Bible*. D'abord, du côté de l'Afrique nous avons le cas de l'Egypte. En effet, l'Antiquité considérait les Égyptiens

[174] Scholies d'Eschine, *I Contre Timarque*, 23, éd. Dindorf, p. 258.

[175] SCHEID J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Flammarion, 2005, p.49.

comme de grands parfumeurs, des maîtres dans la préparation et l'emploi de l'encens. Sa fabrication réalisée dans le strict secret suivait un rite sacré. Ils employaient l'encens comme substance constitutive de la composition du kyphi que les spécialistes décrivent ainsi[176] : « Le plus célèbre des encens égyptiens est le Kyphi. La combustion des différentes variétés d'encens formait une partie importante des rites, car chaque ingrédient était doté de propriétés magiques et mystiques bien spécifiques. Lors de l'adoration du dieu soleil Râ, les Égyptiens brûlaient trois fois l'encens en son honneur tout au long de la journée »[177]. Ils l'utilisaient dans le culte à leurs divinités et dans les rites funéraires. C'est ainsi que dans le culte d'Isis, l'encens, associé à la myrrhe et à d'autres parfums, était placé dans la carcasse du bœuf qui lui était offert. En tant que substance du sacrifice rituel, l'encens participe ainsi au culte rendu à la divinité.

En outre, chez les Babyloniens, l'usage de l'encens était régulier. En effet, les offrandes d'encens intervenaient dans le culte rendu aux dieux, dans les prières, les incantations, les rites funéraires. Il servait également à faire des fumigations pour la table des dieux, pour les lieux susceptibles d'être habités par leur présence, pour les habitations privées et pour les personnes.

Du côté de l'Assyrie, l'encens était d'usage fréquent. Nous prenons appui sur les témoignages bibliques de l'usage de l'encens en Assyrie. En effet, le judaïsme biblique atteste l'usage abondant de l'encens dans le culte au Baal assyrien[178]. On l'offrait en sacrifice aux dieux, au soleil, à la lune, aux étoiles.

---

[176] Extrait du site de l'École lyonnaise des plantes médicinales, 1994. Le kyphi est un parfum sous forme solide de l'Egypte antique. C'est une forme d'encens sacré que les Egyptiens brûlaient en l'honneur du dieu Rê qu'ils vénéraient. Ils croyaient également que chaque ingrédient composant le kyphi (entre dix et cinquante ingrédients) avait des propriétés magiques. On y trouve entre autres du miel, de la cannelle, de la myrrhe ou du bois de santal, http://antahkarana.forumzen.com/t410-l-encens.

[177] http://antahkarana.forumzen.com/t410-l-encens. Extrait *: École lyonnaise des plantes médicinales*, 1994.

[178] *Vulgate*, 3 *R* 11, 7-10 : « Fecitque Salomon quod non placuerat coram Domino, et non adimplevit ut sequeretur Dominum sicut David pater ejus. Tunc aedificavit Salomon fanum Chamos, idolo Moab, in monte qui est contra Jerusalem, et Moloch idolo filiorum Ammon. Atque in hunc modum fecit universis uxoribus suis alienigenis, quae adolebant thura, et immolabant diis suis. Igitur iratus est Dominus Salomoni, quod aversa esset mens ejus a Domino Deo Israel, qui apparuerat ei secundo, et praeceperat de verbo hoc ne sequeretur deos alienos, et non custodivit quae mandavit ei Dominus.» ; Jr 7, 8-9 : «Ecce vos confiditis

Le dieu assyrien Baal est présenté comme un grand consommateur d'encens. L'Ancien Testament témoigne de la colère du Dieu d'Israël contre son peuple parce qu'il s'est détourné de Lui en offrant désormais de l'encens au profit de Baal. C'est alors que le Seigneur parla aux fils d'Israël : « Je prononcerai mes jugements contre eux, à cause de toute leur méchanceté, parce qu'ils m'ont abandonné et ont offert de l'encens (*libaverunt*) à d'autres dieux, et parce qu'ils se sont prosternés devant l'ouvrage de leurs mains » (*Jérémie* 1,16)[179].

À la lumière des cultes orientaux, nous découvrons que l'encens est bien présent dans la culture et la spiritualité des peuples. La fumée de l'encens était riche en symbolisme dans le double culte rendu aux divinités et aux morts. Elle emportait au ciel les paroles de la prière ; offerte pour un défunt, elle emportait son âme au ciel. La fumée de l'encens était aussi un moyen sûr pour s'accorder la faveur des dieux qui appréciaient l'odeur agréable et irrésistible de l'encens.

Quel témoignage l'Ancien et le Nouveau Testaments apportent-ils sur l'usage de l'encens dans le culte divin tel qu'il se déploie dans le judaïsme et le christianisme ? D'entrée de jeu, il est important de souligner que la *Bible* ne mentionne aucun contexte où l'encens sert au culte des morts. L'encens est un bien qui relève du droit exclusif de Dieu. Il sert à la prière et à la purification en cas d'offense, mais aucun texte ne dit qu'il est utilisé lors des funérailles. Le judaïsme de l'Ancien Testament présente YHWH comme un Dieu qui apprécie beaucoup l'encens. Une des références est celle du livre de l'*Exode* où Dieu s'adresse à son peuple par Moïse :

> Et le Seigneur dit à Moïse : 'Procure-toi des essences parfumées : storax, ambre, galbanum parfumé, encens pur (*tus lucidissimum*), en parties égales. Tu en feras un parfum mélangé… et le parfum que tu feras, vous n'utiliserez pas sa recette à votre usage ; tu le tiendras pour consacré au Seigneur. Celui

---

vobis in sermonibus mendacii, qui non proderunt vobis: furari, occidere, adulterari, jurare mendaciter, libare Baalim, et ire post deos alienos quos ignoratis » ; *Jr* 11,13 ; *Jr* 19,13 ; *Jr* 22, 29 ; *Ez* 8,11 : « Et septuaginta viri de senioribus domus Israel: et Jezonias, filius Saphan, stabat in medio eorum stantium ante picturas: et unusquisque habebat thuribulum in manu sua, et vapor nebulae de thure consurgebat» ; *Os* 2,13 : « Et visitabo super eam dies Baalim, quibus accendebat incensum, et ornabatur in aure sua, et monili suo ».

[179] *Vulgate, Jeremias*: « Et loquar judicia mea cum eis super omnem malitiam eorum qui dereliquerunt me, et libaverunt diis alienis, et adoraverunt opus manuum suarum ».

qui en fera une imitation pour jouir de son odeur sera retranché de sa parenté [180].

Nous remarquons que l'encens est brûlé avec d'autres arômes en hommage à la divinité qui avertit contre toute usurpation.

L'encens et la myrrhe représentent les richesses et les parfums traditionnels de l'Arabie. L'attente messianique juive espérait pour le roi attendu l'hommage et les offrandes de toutes les nations : « Un afflux de chameaux te couvrira, de tout jeunes chameaux de Madiân et d'Eifa ; tous les gens de Saba viendront, ils apporteront de l'or et de l'encens (*tus*), ils se feront des messages des louanges du Seigneur » (*Esaïe* 60, 6) [181]. Dans le judaïsme, le sacrifice d'encens était l'une des fonctions sacerdotales. En effet, le prêtre, au Yom Kippour (la plus solennelle des fêtes religieuses juives) entre dans le Saint des Saints pour offrir de l'encens à YHWH dont la présence est marquée et symbolisée par l'Arche de l'alliance (*Lv* 16, 11-16).

Le Nouveau Testament, dans la continuité de l'Ancien Testament, atteste l'utilisation de l'encens. Celui-ci fait en effet partie des cadeaux que les trois rois mages d'Orient apportent en offrande à Jésus à sa naissance, dans la cité de David à Bethléem[182]. L'encens dans l'épisode des rois mages, selon la lecture traditionnelle, symbolise la divinité de Jésus. Il est aussi le symbole de la prière. Il fait également partie des parfums qui sont offerts à Dieu dans une vision du livre de l'Apocalypse : « Un ange vint se placer près de l'autel. Il portait un encensoir d'or (*turibulum aureum*), et il lui fut donné des parfums en grand nombre, pour les offrir avec les prières de tous les saints sur l'autel d'or

[180] *Vulgate*, *Exodus* 30, 34-35: « Dixitque Dominus ad Mosen sume tibi aromata stacten et onycha galbanen boni odoris et tus lucidissimum aequalis ponderis erunt Omnia faciesque thymiama conpositum opere unguentarii mixtum diligenter et purum et sanctificatione dignissimum cumque in tenuissimum pulverem universa contuderis pones ex eo coram testimonio tabernaculi in quo loco apparebo tibi sanctum sanctorum erit vobis thymiama talem conpositionem non facietis in usus vestros quia sanctum est Domino homo quicumque fecerit simile ut odore illius perfruatur peribit de populis suis».

[181] *Vulgate*, *Isaiah* 60, 6: «Nundatio camelorum operiet te dromedariae Madian et Efa omnes de Saba venient aurum et tus deferentes et laudem Domino adnuntiantes».

[182] La visite des rois mages est attestée dans l'*Évangile de Matthieu* 2, 1-12.

qui est devant le trône. Et, de la main de l'ange, la fumée des parfums monta devant Dieu, avec les prières des saints »[183].

Finalement, l'encens dans la Bible sert le culte rendu à Dieu, le seul qui soit digne de recevoir des offrandes d'encens. Après avoir porté notre attention sur l'encens en Egypte, en Orient et dans la Bible, nous nous intéressons aux témoignages des auteurs païens de la littérature latine.

II. 2. L'encens dans la littérature latine

Nous abordons la question de l'encens dans une double perspective qui prend en compte l'histoire de son usage d'une part, son emploi funéraire d'autre part. Dans la littérature latine, nous trouvons la première attestation historique de l'encens dans un récit de Tite-Live. L'année de référence est celle de 246 avant J.-C., au moment où le peuple romain subissait la guerre étrusque. Alors que Volumnius exerçait déjà un mandat consulaire, deux autres consuls lui furent adjoints, Quintus Fabius et Publius Decius. Ce triumvirat avait la responsabilité de mener la guerre pour la victoire et la paix romaines. Tite-Live atteste pour cette époque ce qui suit : « Cette année-là, il y eut beaucoup de prodiges ; pour en détourner les effets, le sénat ordonna deux jours de prière ; le trésor fournit le vin et l'encens. Un grand nombre d'hommes et de femmes allèrent supplier les dieux »[184].

Le contexte de l'usage de l'encens dans ce passage de Tite-Live est purement cultuel, sans aucun lien possible avec des funérailles. Il est en effet brûlé en l'honneur des dieux pour conjurer le mauvais sort d'une défaite militaire, pour attirer au peuple romain les grâces protectrices des divinités du panthéon. Les libations de vin et la fumée de l'encens participent à la prière de

---

[183] *Apocalypse* 8, 3-4 : « Et alius angelus venit et stetit ante altare habens turibulum aureum, et data sunt illi incensa multa, ut daret orationibus sanctorum super altare aureum, quod est ante thronum. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo » (*Novum Testamentum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p. 647).

[184] Tite-Live, *Histoire romaine*, Livre X, 23, 1 : « Eo anno prodigia multa fuerunt, quorum averruncandorum causa supplications in biduum senates decrivit ; publice vinum ac tus praebitum ; supplicantum iere frequentes viri feminaeque ».

supplication aux dieux dont on cherche la bienveillance dans une situation de désespoir[185].

Une deuxième mention nous vient de Pline l'Ancien qui fait une description assez circonstanciée de l'encens. D'après lui, l'origine de l'encens est l'Arabie : « L'encens ne se trouve nulle part qu'en Arabie, et encore pas dans toute l'Arabie »[186]. Il affirme que les premiers qui ont fait le commerce de l'encens sont les Minéens : « Ces forêts (à encens) confinent aux Minéens, autre tribu, que les caravances d'encens traversent sur une seule piste. Ce sont eux qui les premiers, ont fait le commerce de l'encens, et qui le pratiquent encore le plus activement : aussi appelle-t-on aussi l'encens minéen. Ce sont les seuls Arabes qui voient l'encens, et encore ne le voient-ils pas tous »[187].

De plus, selon Pline, quelques familles possèdent le monopole de l'exploitation de l'encens et de sa commercialisation ; c'est ainsi que leurs membres sont dits sacrés. L'encens est entouré de mystère, ce qui fait qu'au « moment de l'incision ou de la récolte, ils s'interdisent, comme une souillure, tout contact avec les femmes ou avec les morts, ce qui augmente la valeur religieuse de la denrée »[188]. La récolte de l'encens semble être soumise à un rituel, à une forme d'éthique que les exploitants sacrés doivent respecter. Pline l'Ancien écrit également que les Grecs donnent une description très variable de l'encens : « Pour les uns la feuille est celle du poirier, plus petite seulement et d'un vert herbacé ; pour d'autres, l'arbre ressemble au lentisque dont la feuille serait roussâtre ; pour certains, c'est un térébinthe, et le roi Antigone, à qui on en apporta un pied, en jugea ainsi. Le roi Juba, dans son ouvrage dédié au fils d'Auguste, Caïus César, que passionnait tout ce qui touche à l'Arabie,

---

[185] FÉVRIER C., « *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* », in *Recherche sur les rhétoriques religieuses* n° 10, Turnhout, Brepols, 2009.

[186] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre XII, XXX, 52: « Tura praeter Arabiam nullis, ac ne Arabiae quIdem, universae ».

[187] *Ibid.*, Livre XII, XXX, 54 : « Attingunt et Minaei, pagus alius, per quos evheitur uno tramite angusto. Hi primi commercium turis facere maximeque exercent, a quibus et Minaeum dictum est. Nec praeterea Arabum alii turis arborem vident, ac ne horum quIdem, omnes ».

[188] *Ibid.*, Livre XII, XXX, 54 : « Nec ullo congressu feminarum funerumque, cum inciddant eas arbores aut metant, pollui atque ita religionem mercis augeri ».

rapporte que la tige en est tortueuse »[189]. L'encens est ainsi entouré d'un peu de mystère qui grandit sa préciosité. La description de Pline prend en compte la localisation de l'arbre, le rite qui préside à son incision et à sa récolte, les familles qui sont les dépositaires traditionnels du rite et les périodes d'incision.

Enfin, Pline l'Ancien mentionne l'usage relativement tardif de l'encens dans les sacrifices aux divinités. Il affirme que, pendant la guerre de Troie (entre le XIII^e^ et le XII^e^ av. J.-C.), on ne connaissait pas encore l'encens dans les sacrifices aux dieux : « Ainsi furent inventés les parfums… Au temps de la guerre de Troie, ils n'existaient pas encore, et l'encens ne s'employait pas encore dans les sacrifices. On ne savait encore que brûler des rameaux d'arbres indigènes, cèdre et citre, dont les volutes de fumée, dans le sacrifice, répandaient un relent plutôt qu'une senteur »[190]. On brûlait plutôt, à cette époque de l'histoire romaine, des herbes sauvages provenant de la sabine (*herbae Sabinae*) et du laurier.

Arnobe de Sicca en Numidie, auteur chrétien de l'Afrique du Nord, confirme le témoignage de Pline l'Ancien, quand il atteste l'absence d'usage de l'encens par les premiers rois Romulus et Numa. C'est la raison qui nous pousse à faire valoir ici son témoignage comme argument d'appui à celui de Pline l'Ancien, bien qu'il ne fasse pas partie des auteurs païens. Il est issu du paganisme dont il devient un farouche opposant après sa conversion entre 295 et 296. Nous trouvons la mention de l'encens dans son *Contre les gentils,* daté entre 300 et 311, et qui est une véritable apologie du christianisme contre le paganisme. Arnobe écrit :

> En effet, l'encens n'était connu ni aux temps héroïques, tel qu'on croit et qu'on rapporte qu'ils ont été, comme le prouvent les auteurs antiques, où l'on en trouve aucune mention dans leurs livres; ni en Étrurie, origine et mère de la

---

[189] *Ibid.*, Livre XII, XXXI, 56: « Alii folio piri, minore dumtaxat et herbidi coloris, prodidere, alii lentisco similem subrutilo filio, quidam terebinthum esse, et hoc visum Antigono regi allato frutice. Iuba rex, iis voluminibus quae scripsit ad C. Caesarem Augusti filium ardentem fama Arabiae, tradit contorti esse caudicis ». Texte établi, traduit et commenté par Guy Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

[190] *Ibid., Livre* XIII, 1-2 : « Ita reperta sunt unguenta… Iliacis temporibus non erant, nec ture supplicabatur : cedri tantum et citri, suorum fruticum, et in sacris fumo convolutum nidorem verius quam odorem noverant ». Texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Belles Lettres, 1956.

> superstition, qui ne l'a pas connu ou n'en a pas entendu parler, comme le prouvent les rites de leurs lieux sacrés; ni à Albe durant les quatre cents années où elle fut florissante, et où personne ne s'en servit lors d'une cérémonie; ni au temps de Romulus lui-même, ou de Numa, pourtant expert dans l'art d'inventer des pratiques religieuses, qui ne connurent pas son existence ni ne firent naître son utilisation, comme le montre le gâteau sacré avec lequel on avait coutume d'accomplir les fonctions sacrificielles d'usage[191].

Arnobe fait référence à une fausse croyance, selon lui, transmise de génération en génération, sur l'usage très ancien de l'encens dans l'histoire de Rome. Il rattache l'origine de cet anachronisme qu'il qualifie de superstition (*superstitio*), à l'Étrurie. Il prend appui sur les auteurs antiques qui ne font pas mention d'un usage très ancien de l'encens à Rome, dans des cérémonies dont il ne précise pas la nature. S'agirait-il des sacrifices d'encens dans le culte en l'honneur des divinités, au cours des cérémonies civiles et religieuses ? Sur les auteurs antiques auxquels il fait allusion, il ne précise pas leur identité. Nous ne savons pas non plus, d'après Arnobe, la période de l'histoire romaine où on a commencé à se servir de l'encens. Arnobe devenu chrétien mène un combat contre le paganisme. C'est dans cette ligne de combat qu'il tourne en dérision les sacrifices offerts aux dieux. Parmi les offrandes faites à la divinité figure l'encens (*tus*) dont l'absence, dans la conception païenne, rendait imparfait le sacrifice, comme si la divinité dépendait de l'offrande des sacrifices d'encens. Selon le témoignage d'Arnobe, dans le paganisme, la bienveillance des dieux, le bien qu'ils accomplissent pour les humains sont conditionnés par l'offrande de l'encens et d'autres substances comme le vin et de la farine salée :

> Personne, dit-on, n'adresse de prières aux dieux tutélaires, et c'est pour cela qu'ils manquent, chacun pour sa part, à leurs tâches coutumières et à leur devoir d'assistance. Ainsi, à moins qu'on ne leur offre de l'encens et de la farine salée, les dieux ne peuvent faire du bien, et à moins de voir leurs petits autels barbouillés du sang du bétail, ils se démettent de leur patronage et le rejettent ? Pourtant, je croyais, moi, naguère, que les générosités des

[191] Arnobe, *Contre les Gentils*, Livre VII, 26, 4 : «Nam neque temporibus, quemadmodum creditur et perhibetur, heroicis quidnam esset thus scitum est, scriptoribus ut comprobatur a priscis, quorum in libris posita nulla eius mentio repperitur, neque genetrix et mater superstitionis Etruria opinionem eius novit aut famam, sacellorum ut indicant ritus, neque quadringentis annis quibus Albana res viguit in usum cuiquam venit, sacra cum res fieret, neque ipse Romulus aut religionibus artifex in comminiscendis Numa aut esse scivit aut nasci, ut pium far monstrat, quo peragi mos fuit sacrificiorum sollemnium munia ». Texte établi et traduit par Bernard Fragu, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

puissantes divinités étaient spontanées, et que d'elles-mêmes, elles laissaient couler à flots des dons inattendus de leur bienveillance[192].

Le sacrifice d'encens est une nécessité dans le culte rendu aux divinités et un gage de faveurs pour les humains. Arnobe tient à démontrer l'inutilité des sacrifices offerts aux divinités païennes parmi lesquels figure le sacrifice d'encens : « Ou bien l'encens est offert et, en collant il périt sur les braises, ou bien c'est une victime vivante que l'on offre, et son sang est léché par les chiens, ou encore si quelque viande a été placée sur les autels, elle est brûlée pour la même raison et, détruite, elle tombe en cendres »[193]. Arnobe dans sa logique argumentative raille les païens qui pensent pouvoir obtenir les largesses de la divinité en la conditionnant par leurs riches offrandes d'aliments et d'encens. Un tel agir divin qui récompense en fonction de l'opulence du don, créerait une injustice contre ceux qui sacrifient de façon modique un peu d'encens (*tus exiguum*), en dépit de la pureté de leurs cœurs[194]. En partant de l'histoire de l'encens qui n'existait pas aux origines de Rome, il veut démontrer que l'encens est inutile dans les rites sacrificiels aux dieux[195]. Si l'encens n'a pas été indispensable durant toutes les périodes qui ont marqué l'histoire de Rome, comment pourrait-il alors subitement devenir nécessaire aux sacrifices pour envahir les sanctuaires ? Selon lui, l'encens n'est rien d'autre qu'une « gomme qui s'écoule d'écorces comme celles de

---

[192] Arnobe, *Contre les Gentils*, Livre III, 24, 1 : « Tutelatoribus, inquit, supplicat diis nemo, et idcirco singuli familiaribus officiis atque auxiliis desunt. Nisi enim tura et salsas accipiant fruges, benefacere dii nequeunt, et nisi pecorum sanguine delibutas suas conspexerint arulas, suos deserunt atque abiciunt praesidatus ? Nisi enim tura et salsas accipiant fruges, benefacere dii nequeunt, et nisi pecorum sanguine delibutas suas conspexerint arulas, suos deserunt atque abiciunt praesidatus? Atquin ego rebar paulo ante, spontaneas esse numinum benignitates ultro que ab his fluere inexpectata benivolentiae munera ».

[193] *Ibid.*, Livre VII, 3, 7 : « Aut enim thus datur et liquefactum carbonibus disperit, aut animalis est hostia et ab canibus abligurritur sanguis, aut si aliquod viscus aris fuerit traditum, ratione ardescit pari et dissolutum in cinerem labitur ; Idem, Livre VI, 1, 2.

[194] *Ibid.*, Livre VII, 12, 5 « Si ex duobus facientibus res sacras nocens unus et locuples, alter angusto lare sed innocentia fuerit et probitate laudabilis, centum ille | caedat boves totIdem, que cum agniculis suis matres, thus pauper exiguum et odoris alicuius unam concremet glebulam: nonne erit consequens ut debeat credi, si modo nihil numina nisi praemiis antecedentibus praestant, ut favorem suum commodent locupleti, avertant a pauperculo lumina, quem restrictum non animus sed familiaris rei necessitas fecit?» .

[195] *Ibid.*, Livre VII, 26, 4 (note 146, p. 81).

l'amandier, du cerisier, et se solidifie en formant des gouttes »[196]. Si les narines des dieux ne peuvent se passer de l'odeur de l'encens, c'est une preuve qu'ils sont des mortels, donc qu'ils ne peuvent prétendre au statut divin. En résumé, Arnobe ne témoigne pas de l'encens comme élément rituel dans le contexte funéraire. Il en parle dans le but de tourner en dérision le paganisme et son culte des divinités. C'est ainsi qu'il nous donne des informations sur l'encens dans le culte rendu aux divinités dans le paganisme.

Mais des attestations sur l'usage de l'encens en contexte funéraire nous proviennent de Virgile, de Martial et d'Apulée.

D'abord, l'encens chez Virgile est en lien avec les funérailles de Misène qu'il décrit. Nous avons déjà commenté une partie du paragraphe[197] que nous citons partiellement, considérant ici la partie qui concerne l'usage de l'encens.

> L'amas des offrandes, encens, chair des victimes, l'huile répndue, les cratères, tout est brûlé. Après que les cendres se furent affaissées, la flamme alanguie, ils ont lavé dans le vin les restes et l'avide poussière ; Corynée, recueillant les os, les enferme dans une urne de bronze[198].

Le bûcher est apprêté pour la crémation du corps de Misène. Le foyer reçoit des aliments sacrés utilisés lors de funérailles et l'encens.

Autre témoignage, celui de Martial (40-104) qui, dans ses *Épigrammes*, écrit au sujet de la mort de Varus :

> Varus, toi qui portas avec tant de distinction le sarment du centurion à travers les villes d'Égypte, qui commandas si honorablement à cent guerriers ; toi dont les peuples de l'Ausonie se promettaient en vain le retour, ton ombre repose étrangère aujourd'hui sur la terre où régna Lagus. Il ne m'a pas été permis d'arroser de mes larmes tes froides reliques, ni de jeter de l'encens (*tura*) sur

---

[196] *Ibid.*, Livre VII, 27, 6 : « Sed tamen, o pietas ! Quantus iste est honor aut qualis, qui ex ligni sudore conficitur et resina ex arboris conparatur ? Nam ne forte ignoretis, quid aut unde sit thus istud : viscum est ex corticibus profluens ita ut ex amygdalo, ceraso, lacrimabili destillatione coalescens ».

[197] Supra, p. 62-64.

[198] Virgile, L'*Énéide* VI, 224-228: «Congesta cremantur turea dona, dapes, fuso crateres oliuo. Postquam conlapsi cineres et flamma quieuit reliquias uino et bibulam lauere fauillam, ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno ». Texte établi par Jacques Perret, Paris, Les Belles, 2007, p. 50.

ton bûcher funèbre ; mais je puis immortaliser ton nom par des vers qui ne périront point. Nil perfide, peux-tu nous enlever aussi cette consolation[199] ?

L'encens est un élément qui participe de la crémation de Publius Quintilius Varus, né vers 46 avant Jésus-Christ, général de l'armée romaine chargé par Auguste d'organiser la Germanie sous domination romaine, sur la rive droite du Rhin. Martial se fait le chantre de la valeur militaire de Varus qui se suicida au moyen de sa propre épée suite à la défaite cuisante des trois légions à la tête desquelles il marchait, à la bataille de Teutoburg, vers l'an 9 après Jésus-Christ. Vaincu par les troupes d'Arminius le régent germain, Varus mort fut alors mutilé, et sa tête parvint à l'empereur Auguste qui se serait écrié, à la nouvelle du désastre militaire, dans des propos restés fameux : « Varus, Varus, legiones redde », c'est-à-dire, « Varus, Varus, rends-moi mes légions ». Ce personnage historique dont Martial fait l'éloge n'eut pas l'honneur de funérailles dont il mentionne certains éléments : les larmes des pleurs et le bûcher de l'incinération sur lequel on faisait brûler de l'encens.

Enfin, au début de notre ère, Apulée témoigne de l'usage de l'encens dans les cérémonies funéraires. Il atteste en effet que l'encens était utilisé avec d'autres arômes tels que le cannelier et la myrrhe, dans un contexte funéraire, médicinal et sacrificiel. Dans son œuvre intitulée, *l'Apologie*, il écrit : « Voit-on pour cela qu'en toute chose on aille soupçonner le pire ? Croire, par exemple, que l'on ne puisse, sans que ce soit pour les funérailles, acheter de l'encens (*tus*), de la cannelle, de la myrrhe ou d'autres parfums analogues, qu'on emploie tout aussi bien pour des usages médicaux ou pour des sacrifices ? »[200]. L'encens dont parle Apulée est utilisé dans diverses circonstances. Il est employé dans les sacrifices et les libations aux dieux, dans les soins médicinaux et dans les funérailles. Si nous connaissons les contextes de

[199] Martial, *Épigrammes* X, XXVI: « Vare, Paraetonias Latia modo uite per urbes / Nobilis et centum dux memorande uiris, / At nunc Ausonio frustra promisse Quirino, / Hospita Lagei litoris umbra iaces. Spargere non licuit frigentia fletibus ora, / Pinguia nec maestis addere tura rogis. Sed datur aeterno uicturum carmine nomen: Numquid et hoc, fallax Nile, negare potes?»

[200] Apulée, *Apologie*, 32, 4 : « Nec tamen omnia idcirco ad nequiorem suspicionem trahuntur, ut si tus et casiam et myrram ceteros que id genus odores funeri tantum emptos arbitreris, cum et medicamento parentur et sacrificio ». Texte établi et traduit par Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 40.

l'usage de l'encens, nous ignorons si des paroles ou des gestes rituels présidaient à son utilisation.

En résumé, Virgile et Martial attestent avec précision de l'usage de l'encens en rapport avec le rite de la crémation. Apulée, quant à lui, affirme de l'usage de l'encens dans les funérailles. Cela ne suffit pas pour déduire de son utilisation pour la crémation.

Ces témoignages littéraires issus du paganisme démontrent la présence de l'encens dans le culte funéraire et dans le culte rendu aux dieux. Nous pouvons dire que les libations d'encens aux dieux participent à la relation entre l'offrant et la divinité, le premier étant soumis au second dont il attend des faveurs. Il est difficile de dégager clairement la finalité de l'utilisation de l'encens dans le culte païen aux morts. L'encens est-il utilisé pour assainir l'atmosphère dans le contexte funéraire, lorsqu'il est brûlé à proximité du corps ? Quelle finalité remplit-il en cas de crémation ? Il est difficile d'y répondre exactement. En revanche, nous pouvons affirmer que l'usage funéraire est de l'ordre du rite.

En conclusion, nous pouvons dégager la vision commune que partagent le paganisme et le monothéisme biblique : l'encens est un parfum que la divinité aime et dont elle réclame les sacrifices et les fumées aux mortels. La vie des humains dépend de leur fidélité à brûler l'encens à la divinité qui, en retour, leur assure le bonheur. Alors que l'encens est employé dans le paganisme pour les funérailles, il est en revanche le monopole exclusif de la divinité dans la *Bible*.

Le christianisme en Afrique du Nord se déploie dans un environnement où le culte rendu aux divinités et aux morts est une réalité. Les premiers écrivains chrétiens de cette Afrique se prononcent sur le rite de l'encens dans sa double finalité.

II.3. L'encens chez les écrivains chrétiens

Dans la présente section, nous développerons la question de l'encens, en prenant appui sur les œuvres des écrivains chrétiens en Afrique du Nord. Tour à tour, nous analyserons les informations qu'ils nous fournissent sur l'usage de l'encens dans le culte au Dieu des chrétiens et aux divinités païennes. Tout d'abord, Tertullien est le seul qui nous renseigne sur l'emploi funéraire de l'encens. Ensuite, Cyprien aborde le thème de l'encens dans le double contexte des sacrifices offerts à Dieu et aux divinités païennes. Enfin, Lactance et Augustin donneront à l'encens une double signification symbolique. Pour eux, les sacrifices d'encens deviennent la métaphore de la prière d'une part, de la conversion permanente que requiert la vie chrétienne d'autre part.

II.3.1. L'encens chez Tertullien

Chez Tertullien, l'encens dont il rappelle dans l'*Apologétique* (197) l'origine arabique [201], participe au même registre que la toilette mortuaire [202] et l'inhumation, de l'honneur et du respect dus au corps du défunt. Les chrétiens se servent de l'encens pour leurs défunts comme les païens.

L'encens pour Tertullien, participe à la *cura mortuorum*. C'est la raison pour laquelle il ne condamne pas cette pratique funéraire. De plus, dans son *Apologétique,* il marque l'usage plus abondant de l'encens en milieu chrétien pour les funérailles qu'en contexte cultuel païen dans les sacrifices aux divinités. C'est en défendant les chrétiens accusés de ne pas contribuer à la vie économique de la cité que Tertullien répond en ces termes : « En réalité, nous n'achetons pas l'encens ; si les Arabies s'en plaignent, sachent les Sabéens que les chrétiens achètent leurs marchandises en plus grande quantité et à plus grand prix pour la sépulture de leurs morts que les païens

[201] Tertullien, *Apologétique* XXX, 6.

[202] *Ibid*., XLII, 4.

pour la fumigation de leurs dieux »[203]. D'après le témoignage de Tertullien, il ne fait aucun doute que l'encens est utilisé dans les funérailles chez les chrétiens. La même idée se retrouve dans le *De idololatria* 11, 2 :

> Qu'ils (les païens) voient si les mêmes marchandises, je parle de l'encens (*tura*) et des autres ingrédients (*cetera peregrinitatis*) pour le sacrifice aux idoles, qui sont utilisés aussi par les hommes comme des substances médecinales, sont également utilisés par nous (chrétiens), par-dessus le marché, pour les consolations de la sépulture (*ad solacia sepulturae*)[204].

Tertullien affirme la présence de l'encens dans le culte des morts chez les chrétiens. Il utilise l'expression *ad solacia sepulturae*. L'expression signifie-t-il que l'encens serait un élément important lors des funérailles et pour la sépulture ? Si l'encens n'était pas utilisé pour l'embaumement avec les *cetera peregrinitatis* qu'il ne définit pas, quelle était sa finalité précise ? Avait-il pour fonction d'assainir l'atmosphère ? En effet, dans un contexte funéraire où l'inhumation pouvait n'être pas pratiquée le même jour, où les techniques de conservation des corps n'étaient pas les mêmes qu'aujourd'hui, brûler de l'encens à proximité du cadavre aurait pu être un moyen d'atténuer les odeurs émanant du cadavre. L'encens, chez les chrétiens, était-il employé par piété dans des funérailles en supplication à Dieu afin qu'il accueille l'âme du défunt ? Concernant cette dernière question, l'encens brûlé est alors le symbole de la prière, conformément aux paroles du psalmiste dans la *Bible* : « Que ma prière soit l'encens placé devant toi » (*Psaume* 141, 2). Aucune référence, chez Tertullien, ne permet de répondre avec précision et satisfaction à ce questionnement. La seule certitude, d'après son témoignage, est que les chrétiens utilisent beaucoup plus l'encens dans les funérailles que n'en employaient les païens dans leur culte en l'honneur des dieux. Mais il faut tenir compte du fait que ces textes relèvent du style apologétique où les écrivains se servent de figures de rhétorique comme l'emphase ou l'hyperbole pour amplifier l'argumentation. Mais au-delà du style polémique qui caractérise

---

[203] *Ibid.,* XLII, 7 : « Tura plane non emimus ; si Arabiae queruntur, sciant Sabici plures et cariores suas merces Christianis sepeliendis profligari quam deis fumigandis ».

[204] Tertullien, *De idololatria CSEL*: 41, linea: 19: « Viderint, si eaedem merces, tura dico et cetera peregrinitatis ad sacrificium idolorum etiam hominibus ad pigmenta medicinalia, nobis quoque insuper ad solacia sepulturae usui sunt ». Traduction personnelle.

l'argumentaire de Tertullien, les deux citations disent avec clarté l'usage funéraire ordinaire de l'encens chez les chrétiens sans plus de précision sur sa fonction ou sa finalité.

En outre, Tertullien emploie le terme *tus* dans des contextes autres que celui des funérailles. Nous percevons dans les références qui suivent toute l'opposition de Tertullien à la participation des chrétiens au culte des divinités païennes auxquelles on offre des sacrifices d'encens. C'est le refus de l'idolâtrie, et l'affirmation que seul le Dieu des chrétiens est digne d'adoration. En effet, dans son *Apologétique*, il parle du Dieu des chrétiens comme le seul digne d'être invoqué. Tertullien défend les chrétiens des accusations en affirmant qu'ils prient leur Dieu pour la prospérité des empereurs, qu'ils offrent leurs prières dans une vie sans souillure, contrairement aux païens qui se perdent dans les sacrifices à leurs divinités. Il fait ainsi allusion à l'usage de l'encens dans les sacrifices et nous renseigne dans le même temps sur sa provenance. Il écrit : « Et moi, je suis le seul qui doive l'obtenir, étant son serviteur, étant le seul qui l'honore, qui meurt pour sa loi, qui lui offre une victime 'optime et majeure', celle que lui-même m'a demandée : la prière qui part d'un corps chaste, d'une âme innocente et d'un esprit saint, et non pas des grains d'encens (*grana turis*) d'un as, larmes d'un arbre d'Arabie »[205]. Tertullien affirme avec clarté qu'une vie sainte et droite est sans commune mesure avec des sacrifices d'encens, dans le culte à la divinité.

Un autre exemple provient de sa lettre à son épouse, l'*Ad uxorem*, écrite entre 197 et 206, où il affirme : « La servante de Dieu demeure avec les dieux étrangers ; au milieu d'eux, à toutes les fêtes des démons, à toutes les solennités des empereurs, au commencement de l'année, au premier jour du mois, elle sera poursuivie par l'odeur de l'encens (*nidorem turis*) »[206]. Cette citation est à rattacher au culte en faveur des dieux et des empereurs divinisés

[205] Tertullien, *Apologétique* XXX, 5-6.: « Et ego sum, cui impetrare debetur, famulus ejus, qui eum solus observe, qui pro disciplina ejus occidor, qui ei offero opinam et majorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto perfectam, non grana turis unius assis, arabicae arboris lacrimas».

[206] Idem, *Ad uxorem II*, VI, 1 : « Moratur dei ancilla cum laribus alienis : et inter illos omnibus [hominibus] daemonum, omnibus sollemnibus regum, incipiente anno, incipiente mense, nidorem turis agitabitur ». Texte établi et traduit par Charles Munier, Paris, Cerf, 1980.

auxquels on offre des sacrifices d'encens. Tertullien condamne, dans ce billet à son épouse, l'immoralité de la femme chrétienne appelée « Dei ancilla », qui prend part au culte païen et s'adonne volontiers à la luxure.

Enfin, dans un dernier passage tiré de son œuvre *Sur les spectacles*, où il met en parallèle le cirque et le théâtre, Tertullien écrit :

> Passons maintenant aux représentations théâtrales. Nous avons déjà montré qu'elles étaient solidaires des cavalcades du cirque par une origine commune, des titres semblables (en raison même de leur appellation originelle de « jeux ») et de mise en œuvre connexe : elles en partagent aussi le cérémonial en ce qui regarde la scène. Car on part pour s'y rendre des temples et des autels, de la malédiction du sang et de l'encens (*turis*), parmi flûtistes et trompettistes, avec les deux maîtres ignobles des funérailles et des sacrifices, l'ordonnateur et l'haruspice[207].

Tertullien dénonce, de façon hyperbolique, le cérémonial des représentations théâtrales qu'il a en horreur, pour sa ressemblance avec le cirque où plane sans cesse l'ombre de la mort. Le cortège théâtral bénéficie de tous les honneurs des instrumentistes et des maîtres de cérémonies funéraires que sont l'ordonnateur[208] et l'haruspice[209], deux personnages clés, dans les cérémonies funèbres accompagnées de pompes.

Tout compte fait, quand Tertullien traite la question de l'encens, il condamne clairement son usage dans les sacrifices en l'honneur des divinités païennes et des empereurs divinisés ; mais il ne s'oppose pas à son usage dans les funérailles chrétiennes. Tertullien ne dévoile pas clairement le sens attaché au rite d'encens dans les funérailles chrétiennes. Il se contente d'en mentionner l'usage funéraire tant chez les païens que chez les chrétiens. Il ne fait jamais cas de l'usage de l'encens en milieu chrétien comme offrande offerte à Dieu, contrairement à Cyprien.

---

[207] Tertullien, *Les spectacles* X, 1-2 : « Transeamus ad scaenicas res, quarum et originem communem et titulos pares, secundum ipsam ab initio ludorum appelationem conjunctam cum re equestri jam ostendimus : apparatus etiam ex ea parte consortes, qua ad scaenam a templis et aris et illa infelicitate turis et sanguinis inter tibias et tubas itur duobus inquinatissimis arbitris funerum et sacrorum, dissignatore et haruspice ». Texte établi et traduit par Marie Turcan, Paris, Cerf, 1986.

[208] L'Ordonnateur avait pour fonction d'organiser le cirque ou les représentations théâtrales ou tout autre évènement de la vie privée ou publique.

[209] Du latin *haruspex*, l'haruspice était un devin chargé d'interpréter les volontés des dieux, les présages, par l'examen des entrailles des victimes sacrificielles.

II.3.2. L'encens chez Cyprien

Dans son vocabulaire, Cyprien se sert de deux termes pour désigner l'encens : *tus* et *incensum*, interchangeables. Le contexte global de l'usage de l'encens chez Cyprien est celui du sacrifice offert à Dieu. Il est le seul qui soit digne de la fumée de l'encens. Il ne nous fournit aucun renseignement sur l'usage de l'encens dans le culte funéraire. L'encens est strictement employé pour célébrer la divinité à la volonté et à la puissance de laquelle le croyant reste soumis. Nous notons des emplois qui sont des allusions claires à des passages bibliques dans ses œuvres l'*Ad Quirinum* (246-248), le *De habitu virginum* (249) et dans sa *Correspondance*. Le premier usage d'*incensum* est une citation de *Malachie* 1, 11 que nous trouvons dans l'*Ad Quirinum*, montrant l'usage de l'encens dans le judaïsme. Il y est question de la grandeur du nom du Seigneur célébré chez tous les peuples par l'offrande de l'encens : « Car du lever et jusqu'au coucher du soleil, mon nom est glorifié chez les nations, et en tout lieu, on offrira les odeurs de l'encens, en mon nom, et un sacrifice pur, parce que mon nom est grand chez les nations, déclare le Seigneur »[210].

La seconde mention de l'encens chez Cyprien, dans la même œuvre, est la reprise d'une citation de *Daniel* 3, 38 : « Nous sommes aujourd'hui humiliés sur toute la terre, à cause de nos péchés. Il n'est plus, en ce temps, ni prince ni chef ni prophète, plus d'holocauste ni de sacrifice, plus d'oblation ni d'offrande d'encens, plus de lieu où t'offrir nos prémices, et trouver miséricorde aujourd'hui en ta présence »[211]. Azarias, à travers sa prière, reconnaît le triste sort d'Israël au cours de sa déportation et de son exil à Babylone. Il perçoit l'humiliation d'Israël comme la conséquence directe de son péché, de son

---

[210] Cyprien, *Ad Quirinum* I, XVI : « Quoniam a solis ortu et usque in occasum clarificatum est nomen meum apud gentes, et in omni loco odores incensi offeruntur nomini meo et sacrificium mundum, quoniam magnum est nomen meum apud gentes, dicit Dominus ». Traduction personnelle.

[211] Idem, *Ad Quirinum* III, XX : « Sumus humiles in omni terra hodie propter peccata nostra, et non est hoc tempore princeps neque propheta neque potestas neque dux neque holocausta neque hostia neque oblatio neque thus neque locus sacrificare coram te hodie et inuenire misericordiam a te ».

refus d'écouter son Dieu et de mettre en pratique ses commandements. Israël est humilié par ses ennemis représentés ici par Nabuchodonosor, roi de Babylone. Être privé de lieu de culte et ne plus être capable d'offrir des sacrifices et des offrandes d'encens au Seigneur sont une véritable déchéance et un immense déshonneur. C'est une rupture avec la pratique cultuelle, voire une privation de ce qui est essentiel au salut du peuple. Cela est une forme de mort symbolique pour le peuple, un coup dur porté à sa relation cultuelle à Dieu, constitutive de sa vie et de son identité.

La troisième mention relative à l'encens chez Cyprien nous renvoie à un châtiment dont sont victimes des Israélites qui se sont arrogé l'élection sacerdotale : « Ce sera un avertissement, pour les fils d'Israël, que quiconque n'est pas de la race d'Aaron ne doit pas mettre l'encens (*inponere incensum*) devant le Seigneur, afin qu'il ne soit pas traité comme Coré » [212]. C'est l'histoire de Coré, Dathan, Abiron et des deux cent cinquante autres dissidents [213] qui se révoltent contre Moïse en s'attribuant la dignité sacerdotale. Moïse leur lance un défi qui consiste à présenter des offrandes à Dieu. Incapables de relever un tel défi, ils donnèrent la preuve de leur indignité et furent exclus des fonctions sacerdotales, l'une est d'offrir l'encens. L'interdiction formelle leur est donc faite d'offrir de l'encens dont le sacrifice n'est réservé qu'aux prêtres de la descendance d'Aaron. Le châtiment mortel qui leur fut infligé ainsi qu'à toute leur descendance était un sévère avertissement pour les fils d'Israël. C'est ainsi que les frontières sont posées entre le permis et l'interdit en matière d'offrandes d'encens. Usurper une identité ou une fonction liturgique est un sacrilège et pourrait être passible de la peine de mort.

Dans son œuvre *Sur la conduite des vierges*, Cyprien en appelle à la sagesse des hommes, au travers d'un discours contre le mauvais usage de ce qui est mis à la disposition de l'homme pour sa vie :

---

[212] Idem, *Correspondance*, Lettre LXIX, VIII, 2 : « Memoriale, inquit, filiis Israel ut non accedat quisquam alienigena qui non est ex semine Aaron inponere incensum ante Dominum ut non sit sicut Core ».

[213] *Nb* 16, 1-32. *Inponere incensum* d'après la traduction de la Vulgate.

> Dieu a donné la voix à l'homme ; cependant non pas pour chanter des chansons d'amour ignobles ; Dieu a voulu qu'il y ait le fer pour la culture de la terre, non pas pour perpétrer des homicides ; ou bien le Seigneur a créé l'encens (*tus*), le vin pur et le feu, est-ce pour sacrifier aux idoles ? ou parce les troupeaux abondent dans vos champs, devrez-vous offrir des sacrifices et des victimes ?[214]

Dans son argumentation, Cyprien dénonce le mauvais usage des biens que les païens détournent de leur finalité. Parmi ces biens figure l'encens qu'ils utilisent dans leur culte des divinités. Des offrandes d'encens aux idoles ne sont pas tolérables pour un chrétien. Nous nous rappelons qu'un des motifs de la persécution des chrétiens était leur refus du culte des divinités et aux empereurs dont les sacrifices d'encens faisaient partie. La posture des chrétiens contre le culte païen leur valait l'accusation de crime de lèse-majesté, dont la conséquence était parfois la mise à mort. A contrario, les chrétiens qui, pendant la persécution de Dèce (qui avait rendu le culte impérial obligatoire), avaient abjuré leur foi, les *lapsi*, étaient qualifiés de *thurificati/turificati/turificatores*[215], c'est-à-dire ceux qui ont accepté de brûler l'encens dans le culte rendu aux dieux. Ils ont ainsi renié leur foi en consentant aux sacrifices païens. Nous concluons que chez Cyprien, les renseignements sur l'encens renvoient aux sacrifices païens et au culte d'Israël dans l'Ancien Testament. Il ne nous renseigne pas explicitement sur l'usage de l'encens dans les funérailles ni chez les chrétiens ni chez les païens. Mais ne

---

[214]Cyprien, *De la conduite des vierges* 11, 195 : « Nam et uocem Deus homini dedit, et tamen non sunt amatoria cantanda nec turpia**,** et ferrum esse ad culturam terrae Deus uoluit, nec homicidia sunt idcirco facienda : aut quia tura et merum et ignem Dominus instituit, sacrificandum est inde idolis, uel quia abundant pecudum greges in agris tuis, uictimas et hostias inmolare debebis ? ». Traduction personnelle.

[215] Cyprien, *Correspondance*, Lettre LV, II, 1: « Sed enim supervenerunt postmodum aliae litterae tuae per Quintum conpresbyterum missae, in quibus animadverti animum tuum Novatiani litteris motum nutare coepisse. Nam cum et consilium et consensum tuum firmiter ante fixisses, desiderasti in his litteris ut rescriberem tibi quam haeresin Novatianus introduxisset, vel Cornelius qua ratione Trofimo et turificatis communicet». «Mais ensuite une autre lettre nous est venue de votre part par l'intermédiaire de Quintus notre collègue dans le sacerdoce, où j'ai remarqué que votre âme, ébranlée par les lettres de Novatien, commençait à chanceler. En effet, après avoir précédemment fixé fermement et votre résolution et votre adhésion, vous exprimiez dans la nouvelle lettre le désir de savoir quelle hérésie Novatien a introduite, et comment expliquer que Corneille communique avec Trofime et ceux qui ont sacrificié (*thurificatis*) ». *De duplici martyrio ad Fortunatum* 26: «Et interim horres abominandum turificati aut libellati cognomen, ipse fortasse turificatis aut libellatis deterior»; *Ibid*. 27: «Nec enim refert quid sonet lingua: quae si sonet Christum, cum animus sit deditus criminibus, non est professio sed hypocrisis, abnegatura Christum si metus urgeat, qui premit turificatos aut libellatos».

pourrions-nous admettre implicitement son usage funéraire lorsqu'il fait allusion à l'encens offert aux divinités dont font partie les empereurs morts et divinisés ? Peut-on conjecturer *a minima* que l'usage de l'encens lors des funérailles en milieu chrétien ne fit pas polémique pendant l'épiscopat de Cyprien, pour justifier l'absence de renseignements explicites chez lui. Mais voyons ce qu'il en est chez Lactance.

II.3.3. L'encens chez Lactance

La question de l'encens entre dans la logique de sa lutte contre le paganisme. L'emploi de *tus* dans ses œuvres est essentiellement lié au culte en l'honneur des divinités païennes. Chez Lactance, aucune mention explicite n'est faite de l'encens dans les funérailles comme chez son prédécesseur Cyprien. La seule allusion plausible à l'encens en contexte funéraire ne peut l'être que par déduction. En effet, dans son combat contre le polythéisme, Lactance établit un rapprochement entre la *cura mortuorum* et la *pietas* envers les divinités païennes. Il affirme dans les *Institutions divines* que les païens traitent les dieux et les morts de la même manière :

> C'est donc en vain que les hommes honorent et parent les dieux avec de l'or, de l'ivoire ou des pierres précieuses, comme si tout cela pouvait leur procurer le moindre plaisir. De quelle utilité peuvent être ces cadeaux, pour des êtres qui ne sentent rien ? La même chose pour les morts ? En effet, ils confient à la terre les corps des défunts, embaumés de parfums et enveloppés de vêtements précieux, en recourant au même rituel que pour adorer des dieux qui n'ont pas senti le commencement de leur existence et ne se rendent pas compte qu'ils reçoivent un culte ; car leur consécration ne leur a pas non plus donné de sensibilité[216].

Lactance affirme d'abord que les divinités païennes reçoivent des honneurs qui ne servent à rien, comme on le fait pour les morts qui ne sentent plus. Cet argumentaire rappelle le *Psaume* 115[217] où le psalmiste raille les

---

[216] Lactance, *Institutions divines* II, IV, 8-9: « Frustra igitur homines auro, ebore, gemmis deos excolunt et exornant, quasi vero ex his rebus ullam possint capere voluptatem. Qui usus est pretiosorum munerum nihil sentientibus? An ille qui mortuis? Pari enim ratione defunctorum corpora odoribus ac vestibus preciosis illita et convolute humi condunt qua deos honorant, qui neque cum fierent sentiebant, neque cum coluntur sciunt; nec enim sensum consecratione sumpserunt».

[217] *Bible de Jérusalem*, Psaume 115, 4-7 : « Leurs idoles, or et argent, une œuvre de main d'homme ! Elles ont une bouche et ne parlent pas, elles ont des yeux et ne voient pas, elles

divinités païennes qui, bien que dotées d'organes de sens et de métaux précieux façonnés pour eux par les païens, ne sentent rien.

Dans le même temps, il nous renseigne sur les rites de l'embaumement au moyen de parfums, de la sépulture et de l'habillement du mort. Au sujet de l'embaumement, nous ignorons les substances ou les arômes auxquels Lactance fait allusion. Lactance affirme la similitude dans le culte rendu aux divinités et aux morts : « Les honneurs que l'on rend aux dieux sont semblables aux devoirs que l'on rend aux morts ».

En prenant appui sur cette déclaration de Lactance, pouvons-nous déduire une possibilité quant à l'usage de l'encens, dans l'environnement cultuel de la Rome antique et de ses provinces en Afrique du Nord ? Même si nous ne pouvons pas affirmer explicitement l'usage de l'encens dans le culte funéraire sur la base du rapprochement que fait Lactance sans un minimum de prudence, l'hypothèse de son usage paraît plausible.

De plus, pour tourner en dérision le culte païen rendu aux divinités, Lactance fait appel à l'autorité du poète Perse[218], auteur de *Satires*, qui dédaignait les vases d'or dans les temples. Il reprend les mots de l'invitation de Perse à adorer la divinité en esprit et en vérité :

> Droit humain et divin en harmonie dans l'âme, esprit sanctifié jusque dans ses replis, cœur trempé d'honnêteté généreuse. Voilà une conception remarquablement sage. Mais il a ajouté ce détail ridicule : « L'or est dans les temples ce que sont les poupées consacrées à Vénus par une jeune vierge ; » peut-être les a-t-il méprisées à cause de leur petite taille. En effet, il ne voit pas que les statues et les images des dieux faites de la main de Polycète, d'Euphranor et de Phidias, avec de l'or et de l'ivoire, ne sont que d'immenses poupées, consacrées non pas par des vierges dont les jeux méritent l'indulgence. Sénèque a bien donc raison de se moquer de la sottise de ces vieillards : « Nous ne sommes pas deux fois enfants, comme on le dit d'habitude, mais nous le sommes toujours : la seule différence, c'est que nos jouets sont plus grands. C'est pourquoi à ces images poupées décorées qui

---

ont des oreilles et n'entendent pas, elles ont un nez et ne sentent pas. Leurs mains, mais elles ne touchent point, leurs pieds, mais ils ne marchent point, de leur gosier, pas un murmure! ».

[218] Perse est un poète latin classique qui assume pleinement la philosophie du stoïcisme dans ses *Satires*. Il critique la vision épicurienne de la mort en reprenant un passage de l'*Ode* I, 11 d'Horace qu'il cite beaucoup: « Indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est quod vivis; cinis et manes et fabula fies, uiue memor leti, fugit hora, hoc loquor inde est », « Donne-toi du bon temps, Va cueillons les douceurs: ta vie, elle est à nous! Un jour tu deviendras cendre, mânes et fable, Vis pensant à la mort, l'heure fuit, et déjà les mots que je prononce s'en sont allés d'ici ». PIA J., « Perse poète stoïcien », in *Camenae* n°1, janvier 2007, p. 1-9, fait une brève étude sur les *Satires*, dont nous nous inspirons.

sont leurs jouets, ils apportent des onguents, de l'encens et des parfums ; ils leur immolent d'abondantes et grasses victimes »[219].

Lactance fait ici allusion aux sacrifices d'encens en l'honneur des divinités païennes. En même temps, il nous renseigne sur une coutume ancestrale des Romains qui disposent que l'on offre les instruments de la situation antérieure aux divinités, quand on change de statut ou de situation professionnelle. C'est ainsi qu'avant leur mariage, les jeunes filles vierges donnaient en offrande leurs poupées à Vénus ou Diane (Artémis du côté grec). Cette offrande qui symbolisait leur entrée dans l'état matrimonial venait mettre ainsi un terme à leur statut d'enfants. Varron, une source de Lactance rappelle cette tradition ancienne chez les Romains[220]. Saint Jérôme également écrit, dans une de ses lettres, que les poupées étaient attachées au monde de la jeune fille, et qu'elles lui étaient offertes en récompense de sa bonne conduite[221]. Cette tradition ancienne évoquée par Lactance, lui permet d'établir un parallèle avec les statues géantes des divinités qu'il compare à des poupées de grande stature. « À ces immenses poupées décorées qui sont leurs jouets, ils apportent des onguents, de l'encens (*thura*) et des parfums »[222].

---

[219] Lactance, *Institutions divines* II, IV, 14-15 : « illa enim satius est deo, quem recte colas, inferre pro munere compositum ius fas que animo sanctos que recessus mentis et incoctum generoso pectus honesto. Egregie sapienter que sensit. Verum illut ridicule subdidit, hoc esse aurum in templis, quod sint Veneri donatae a uirgine pupae; quas ille ob minutiem fortasse contemserit. Non uidebat enim simulacra ipsa et effigies deorum Polycleti et Euphranoris et Phidiae manu ex auro atque ebore perfectas nihil aliut esse quam grandes pupas non a uirginibus, quarum lusibus uenia dari potest, sed a barbatis hominibus consecratas. Merito igitur etiam senum stultitiam Seneca deridet. "Non", inquit, "bis pueri sumus (ut uulgo dicitur) ; sed semper. Verum hoc interest, quod maiora nos ludimus". Ergo his ludicris, et ornatis, et grandibus pupis et unguenta, et thura, et odores inferunt : his opimas et pingues hostias immolant ».

[220] Varron, *Les satires ménippées*, fragment 4: «Itaque breui tempore magna pars in desiderium puparum et sigillorum ueniebat ».

[221] Saint Jérôme, *De l'éducation des filles,* Lettre 128, 1: «Itaque Pacatula nostra hoc epistolium post lectura suscipiat. Interim, modo litterarum elementa cognoscat, iungat syllabas, discat nomina, uerba consociet: atque ut uoce tinnula ista meditetur, proponantur ei crustula ». « Que la jeune Pacatula reçoive donc cette lettre pour la lire quelque jour; qu'elle s'applique à reconnaître les lettres de l'alphabet, à former les syllabes, à apprendre les noms, à associer les mots; pour inciter son ardeur promettez-lui quelques friandises ». Traduction personnelle.

[222] Lactance, *Op. cit.*, II, IV, 15 : « His ludicris et ornatis et grandibus pupis unguenta et tura et odores inferunt » (SC 337). Introduction, texte critique, traduction et notes par MONAT P., Paris, Cerf, 1987, p. 60-61.

Par ces rapprochements, Lactance tourne en dérision l'idolâtrie des païens. Pour lui, le paganisme et son culte des idoles sont incompatibles avec les valeurs chrétiennes. Il affirme avec détermination que la mort est préférable à l'offrande de l'encens aux divinités.

La seconde allusion au terme *tus*[223] chez Lactance est toujours dans le même contexte du sacrifice d'encens offert aux divinités. C'est le refus de prendre pour dieux l'ouvrage de mains humaines. C'est le refus de l'idolâtrie qui explique les disparités, voire la contradiction entre croyances païennes et croyances juives et chrétiennes.

La troisième utilisation de *tus* est tirée de l'*Épitomé des Institutions divines*[224] où, dans une énumération des dons que les hommes font aux divinités, Lactance cherche à démontrer que les offrandes matérielles sont inutiles à Dieu. En revanche, la seule offrande qu'Il désire est avant tout d'ordre spirituel, celle du cœur pur qui cherche Dieu avec justice[225]. Ni l'encens offert ni les sacrifices d'animaux ne servent à rien, car ils ne peuvent apaiser la colère divine. La justice et la droiture du cœur sont les vrais remèdes contre la colère de Dieu : « C'est pourquoi Dieu peut être apaisé, non pas avec de l'encens, non pas avec une victime, non pas avec des offrandes précieuses, toutes choses périssables, mais en réformant sa vie ; et qui cesse de pécher rend la colère de Dieu mortelle »[226]. À l'évidence, Lactance n'emploie pas « tus » dans un contexte de funérailles. Son usage cultuel relève du culte rendu aux divinités païennes auxquelles sont offerts des sacrifices d'animaux des substances parmi lequels l'encens. Pour finir, nous

---

[223] *Ibid.*, Livre V, XVIII : « Cruciari atque interfici malle quam tura tribus digitis conprehensa in focum iacere tam ineptum uidetur quam in periculo uitae alterius animam magis curare quam suam ».

[224] Lactance., *Epitomé des institutions divines* 53, 4 : « Quid hostiae, quid tura, quid uestes, quid aurum, quid argentum, quid pretiosi lapides conferunt, si colentis pura mens non est ? » Introduction, texte critique, traduction, notes et index par PERRIN M., Paris, Cerf, 1978, p. 209-209.

[225] Idem, *Les institutions divines*, Livre II, 4: «Un esprit rempli des sentiments de l'équité et de la justice, et un coeur brillant de l'amour, de l'honnêteté et de la vertu". Il n'y a rien de plus raisonnable que ce sentiment ».

[226] *Ibid.* XXI,10 : « Itaque Deus non ture, non hostia, non pretiosis muneribus quae omnia sunt corruptibilia, sed morum emendatione placatur, et qui peccare desinit iram Dei mortalem facit».

analysons l'usage de l'encens d'après les renseignements que nous fournit Augustin.

II.3.4. L'encens chez Saint Augustin

L'encens chez Augustin renvoie à une double perspective. Il est d'abord en lien avec les sacrifices du paganisme, comme les trois auteurs précédents le faisaient aussi remarquer. Ensuite, il devient la métaphore de l'*oratio* et de la sainteté chrétienne. Le contexte général de la première perspective est en lien avec les divisions et les querelles dans l'Église, que tente de résoudre Augustin soucieux de son unité et de la communion entre les fidèles. Elle se trouve dans le *Contra litteras Petiliani* écrit entre 400 et 405, en réponse à Pétilien, un évêque donatiste de Constantine. Lors du passage d'Augustin dans cette localité, les chrétiens et le clergé lui soumettent les lettres de cet évêque, en le priant de les réfuter. Le but des lettres d'Augustin est de discuter avec les donatistes, par leur représentant Pétilien, les raisons qui les ont poussés à la rupture avec l'Église catholique. Son objectif est de leur montrer la vérité, avec l'espoir qu'ils se convertissent. Augustin rappelle la nature pécheresse de l'homme afin d'amener Pétilien à reconnaître son péché qui n'empêche pas la validité des sacrements qu'il administre, même s'ils sont illicites. Ainsi il interpelle son interlocuteur : « Ne me dis pas : 'Je ne suis pas traditeur (*traditor*), je ne suis pas thurificateur (*turificator*), je ne suis pas persécuteur' »[227]. Il nous renvoie à l'histoire de l'Église d'Afrique en période de persécutions, au temps de Cyprien. Les traditeurs qui ont donné les livres saints aux persécuteurs et ceux qui ont consenti aux sacrifices d'encens (*thurificatores*) font partie des *lapsi*. Avec Pétilien, Augustin expose sa théologie sur la validité des sacrements qui ne dépendent pas de la dignité du ministre, mais de la puissance divine à l'œuvre par son ministère.

[227] Augustin, *Traités anti-donatistes*. *Contra litteras Petiliani* II, CIII, 237 : « Nolo mihi dicas : non sum traditor, non sum turificator, non sum persecutor ». Traduction de G. Finaert. Introduction et notes par B. Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 536-537.

Dans la seconde attestation, c'est la même théologie sacramentaire que nous retrouvons dans son *Contra Cresconium* écrit entre 405 et 406, où nous lisons :

> Je voudrais interroger un par un ceux qui baptisent chez vous et leur demander s'ils ne sont nullement pécheurs. Chacun d'eux peut me répondre : 'Je ne suis pas traditeur, je ne suis pas thurificateur, je ne suis pas adultère ni idolâtre ni enfin hérétique ni schismatique' ; mais : 'Je ne suis pas pécheur', je ne sais pas si l'on peut trouver quelqu'un, même rempli d'orgueil hérétique, qui ose le dire, qui ose le penser ; je ne sais si quelqu'un est tellement aveuglé par l'enflure de la présomption qu'il aille, je ne sais pas jusqu'à proclamer à haute voix, mais jusqu'à penser dans le silence de son âme qu'il n'a pas besoin d'adresser à Dieu la supplication où nous lui disons : 'Pardonne-nous nos offenses '»[228].

Augustin affirme de nouveau contre Cresconius, défenseur de Pétilien, que la validité du baptême n'est pas liée à la sainteté de l'administrant ; par conséquent, il ne faut pas le réitérer lorsqu'il a été validement donné. Dans ses reproches à ses adversaires donatistes qui prétendent être irréprochables et refusent le baptême des catholiques, il leur oppose la demande du Notre Père, « dimitte nobis debita nostra ». C'est dans son réquisitoire contre Cresconius, qu'il emploie le terme « thurificator » chargé de toute l'histoire des persécutions en Afrique du Nord au temps de Tertullien jusqu'à celui de Lactance.

En outre, Augustin évoque l'encens dans une double signification chargée de symbolisme. L'encens devient chez lui la métaphore de la prière (*oratio*) et de la vie vertueuse nécessaire à la vie de foi. Pour en traduire la réalité, il utilise les graphies *tus*/*thus*, et *incensum*. Lorsqu'il mentionne *thus* au détour d'une argumentation, il lui donne un sens tout à fait nouveau qui n'est pas le sens matériel. Dans les *Enarrationes in Psalmos* 49, 21, Augustin affirme : « Nous n'allons pas en Arabie chercher de l'encens (…), ni fouiller dans les magasins d'un avare négociant ; Dieu nous demande un sacrifice de

---

[228] Augustin, *Traités anti-donatistes. Contra Cresconium* II, XXVIII, 35 : « Vellem singulos interrogare qui baptizant apud uos, utrum peccatores omnino non sint. Potest enim quilibet eorum mihi respondere : Non sum traditor, non sum thurificator, non adulter, non homicida, non idolorum cultor, non postremo haereticus, non schismaticus. Non sum autem peccator, nescio utrum quisquam uel haeretica superbia reperiri possit qui audeat dicere, audeat cogitare : nescio utrum quisquam tanto arrogantiae tumore caecetur, ut non dicam uoce profiteatur ; sed uel apud se ipsum tacitus arbitretur, non sibi esse necessariam deprecationem, in qua dicimus Deo : Dimitte nobis debita nostra ». Traduction de G. Finaert. Introduction et notes par A. C. de Veer, Paris, desclée de Brouwer, 1968.

louange »[229]. D'abord, Augustin atteste lui aussi que l'Arabie est le pays de l'encens par excellence où les païens vont s'approvisionner pour leur usage dans les cultes aux dieux et aux morts. C'est aussi une façon pour lui d'affirmer que les chrétiens ne sont pas attachés à l'usage de l'encens dans leur culte pour devoir en chercher coûte que coûte. Ce que Dieu leur demande est de lui offrir un sacrifice de louange. Pour Augustin, l'offrande à Dieu est la prière comme l'expression de la foi. La lettre aux *Hébreux* explicite ce *sacrificium laudis* en ces termes : « Par lui (Jésus), offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom » (*He* 13, 5).

L'emploi de l'encens chez Augustin est vraiment en lien avec la prière dans un rapprochement métaphorique. Lorsqu'il écrit en effet sur la prière de demande, l'*oratio*, il explique qu'elle remplace les sacrifices d'animaux (béliers, bœufs, boucs, taureaux, agneaux gras) et qu'elle est aussi l'équivalent des sacrifices d'encens (*incensum*)[230]. Dans la tradition chrétienne tant en Orient qu'en Occident, le véritable sacrifice de louange est sans nul doute l'Eucharistie qui est l'action de grâces de l'Église et le mémorial du sacrifice du Christ sur la croix. Pour faire comprendre à son auditoire que Dieu ne peut être conditionné par aucun sacrifice, Augustin affirme dans un style anaphorique : « Ainsi, Dieu se plaît-il du sang ? Dieu désire-t-il le sang ? Dieu se délecte-t-il de la fumée du sacrifice ? Ou recherche-t-il l'odeur de l'encens ou certains aromates, lui qui crée tout, lui qui te donne tout ? »[231]. C'est ainsi que dans ces phrases ponctuées par le terme « Deus », comme une forme de *captatio benevolentiae*, Augustin, affirme en droite ligne de l'enseignement biblique (1 *Sm* 15, 22, *Mc* 12, 33) que Dieu ne se complaît pas dans les sacrifices d'animaux et d'encens.

---

[229] Augustin, *Discours sur les Psaumes, I. Du psaume 1 au psaume 80*, *Psaume* 49, 21: «Non imus in arabiam thus quaerere, non sarcinas auari negotiatoris excutimus: sacrificium laudis quaerit a nobis Deus», Paris, Cerf.

[230] *Ibid.*, *Psaume* 65, 20: « Arietes duces ecclesiae: totum corpus Christi loquitur; hoc est quod offert Deo. Incensum quid est? Oratio. cum incenso et arietibus? Maxime enim arietes orant pro gregibus. Offeram tibi boues cum hircis ».

[231] Augustin, *Sermon* 23D, 20 : « Ita uero per sanguinem placatur Deus, et sanguinem desiderat deus, et fumo sacrificiorum delectatur Deus, aut odorem turis uel ceterorum aromatum quaerit qui creat omnia, qui tibi dat omnia ? » Traduction personnelle.

Enfin, Augustin qui est témoin et acteur dans les funérailles de sa mère Monique, ne fait pas cas de l'usage de l'encens à cette occasion. Cela signifie-t-il que l'encens n'aurait pas été brûlé ? Augustin livre le contenu du testament laissé par Monique pour la célébration de ses funérailles :

> À l'approche du jour de sa délivrance, elle n'eut point la pensée de faire envelopper somptueusement son corps ou de le faire embaumer avec des aromates, ni le désir d'un monument de choix, ni le souci d'un tombeau dans la patrie. Non, ce n'est pas cela qu'elle nous recommanda, mais seulement de faire mémoire d'elle à ton autel ; ce fut son désir[232].

Dans sa description, Augustin nous fournit des données précieuses en matière funéraire. Dans le testament de Monique, elle n'a qu'une seule préoccupation, celle que l'on fasse mémoire d'elle à l'autel du Seigneur, c'est-à-dire dans la prière de l'Église. Elle ne se préoccupe pas d'avoir un lieu de sépulture, ni d'être enterrée dans sa terre natale à Thagaste. Ainsi elle fut ensevelie à Ostie. Monique n'a pas non plus exprimé le désir que son corps soit embaumé comme cela pouvait se pratiquer dans son environnement de vie. Les aromates (*aromata*) pour l'embaumement auquel Augustin fait allusion, suscite une question. A quelles substances renvoient-ils ? Seraient-ce la myrrhe et l'aloès connus et employés dans les funérailles ? Ils furent employés pour l'ensevelissement de Jésus d'après le témoignage de l'Évangile : « Nicodème, l'homme qui, la première fois, était venu vers lui de nuit, vint aussi, apportant un rouleau de myrrhe et d'aloès, environ cent livres. Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de bandes avec les aromates comme les Juifs ont coutume de préparer un enterrement » (*Jn* 19, 39)[233].

En définitive, le sujet de l'encens est traité chez Augustin sans référence au culte funéraire. Augustin ne fait aucune allusion explicite à l'encens dans les funérailles de Monique. Chez lui, l'encens est surtout évoqué dans le culte rendu aux divinités païennes. Il devient dans une perspective chrétienne la métaphore de la prière que le chrétien fait monter vers Dieu, dans un cœur fidèle et droit.

---

[232] Idem, *Confessions* IX, XIII, 36: « Illa imminente die resolutionis suae non cogitauit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis aut monumentum electum concupiuit aut curauit sepulchrum patrium. Non ista mandauit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desiderauit ».

[233] *Mc* 16, 1; *Lc* 23, 56; 24, 1.

En résumé, lorsque nous abordons la question de l'encens chez les écrivains chrétiens de l'Afrique du Nord, deux niveaux d'appréciation se dégagent : celui très explicite concernant le culte des divinités et celui plus implicite relatif au culte des morts. Les quatre auteurs africains présentés attestent son usage chez les païens, en l'honneur de leurs divinités. Tertullien est le seul qui atteste clairement son usage funéraire chez les païens et les chrétiens. En conclusion, Tertullien qui renseigne de façon explicite sur l'usage funéraire de l'encens chez les chrétiens, ne le condamne pas. Quant à Cyprien, Lactance et Augustin, leur silence ou leur probable allusion implicite sur l'empoi funéraire de l'encens, ne permet pas de dégager leur position. Sont-ils pour ou contre son usage dans le culte rendu aux morts chez les chrétiens ? Même si les données manquent pour répondre à cette question, nous pouvons conclure ce chapitre sur l'encens en affirmant son usage tant chez les païens que chez les chrétiens. Après la question de l'encens, nous analyserons celui de la couronne mortuaire sur la base des informations fournies par la littérature païenne et chrétienne.

CHAPITRE III. LA COURONNE MORTUAIRE

Avant d'analyser la place de la couronne mortuaire chez les premiers écrivains de l'Afrique du Nord chrétienne, nous aborderons le sujet d'abord sous l'angle historique à travers la littérature latine païenne. Ce canal nous permet de saisir les multiples usages de la couronne dans l'histoire africaine et romaine. Pour ce faire, nous considèrerons trois sources principales. La première source (la *Loi des Douze Tables*) touche au droit, la deuxième est constituée par les œuvres des auteurs classiques païens, et la troisième prend en compte les écrivains africains chrétiens. Toutes ces sources nous permettront d'étudier la question de la couronne que l'on pouvait acquérir dans l'armée, dans l'arène et dans la carrière civile, et qui pouvait aussi être utilisée dans les funérailles. La finalité des couronnes était d'honorer des héros de l'Empire. L'honneur accordé à certains citoyens grâce à leur victoire avait une dimension personnelle et familiale si bien que les parents avaient aussi le droit de jouir de la couronne de leur progéniture. Cela se faisait après la mort, au moment de l'exposition du défunt dans la maison mortuaire, ou au forum lorsqu'il s'agissait de hautes personnalités de la République et de l'Empire par exemple. Les témoignages de Cicéron et de Pline l'Ancien, témoins littéraires de la *Loi des Douze Tables*, corroborent cette disposition légale qui consiste à couronner ceux qui s'étaient distingués dans la vie de la République : « Si quelqu'un a gagné une couronne par lui-même ou par son argent, qu'elle lui soit donnée pour son mérite »[234].

III.1. La couronne dans la *Loi des Douze Tables*

La *Loi des Douze Tables* date approximativement de 451 à 449 av. J.-C. Elle est la première disposition de droit privé connue de la Rome impériale et républicaine, qui nous est parvenue par bribes. La matière de la couronne y est abordée à la Table X. La couronne participe de la vie sociale dans l'Empire ; elle sert à honorer et à récompenser les citoyens qui s'illustrent dans

[234] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* Livre XXI, V, 1. « Inde illa *XII Tabularum* : 'Quis coronam parit ipse pecuniaeve ejus, virtutis suae ergo duitor ei' ». Texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

le domaine social, politique ou militaire, par exemple. C'est ainsi que les couronnes aiguisaient la convoitise des citoyens qui n'hésitaient pas à descendre dans le cirque pour combattre lors des jeux consulaires et à y envoyer aussi leurs esclaves. Cet état de fait conduisit à la formulation d'un décret de *La Loi des Douze Tables* :

> Que celui qui, s'étant signalé à la guerre, a mérité une couronne pour récompense de sa valeur, ou qui, dans les combats sacrés et les jeux publics, a été couronné vainqueur, soit qu'il ait été vainqueur en personne, soit que ses chevaux ou ses esclaves lui aient obtenu la victoire, ait le droit après sa mort, ou même son père, de porter cette couronne tant que le cadavre est gardé à la maison, et lorsqu'il sera conduit avec pompe au Forum, afin que dans les obsèques, il jouisse des honneurs qu'il a mérités de son vivant[235].

La Loi stipulait que le front du vainqueur, dans une course à pied, au pugilat ou dans une lutte corps à corps, dans une guerre, reçoive une couronne triomphale ou civique. Ces couronnes honorifiques poussaient les citoyens à la quête de la splendeur et de la puissance, et constituaient pour la République, dans la mesure où les jeux préparaient aux activités militaires, une assurance sur laquelle elle pouvait compter pour défaire l'ennemi en temps de guerre. Les ambitions de Rome de dominer l'univers trouvaient leur justification dans cette ferveur collective autour des couronnes.

Quant à ce qui touche aux funérailles, la *Loi des Douze Tables* prescrivait que l'on puisse déposer sur la tête du défunt des couronnes qui lui avaient été décernées durant sa vie, dans les jeux publics, en raison de sa valeur ou de sa richesse ayant servi pour une grande cause de la République : « De là

---

[235] BOUCHAUD M.-A, *Commentaire sur La Loi des Douze Tables*, Imprimerie de la République, Paris, 1803, p. 293-294. Malgré l'ancienneté du commentaire, nous avons préféré le citer, ayant trouvé que c'était le seul qui fasse une compilation conséquente pour notre matière. Car, nous savons que la Loi des Douze Tables ne nous est connue que par des citations éparses d'auteurs tels que Cicéron et Pline l'Ancien. Nous trouvons le contenu de cette citation chez Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre XXI, V : « Namque ad certamina in circum per ludos et ipsi descendebant et servos suos equos que mittebant. Inde illa XII tabularum lex : quis coronam parit ipse pecuniave eius, virtutis suae ergo duitor ei ». L'expression « pecuniaue ejus », «virtutis suae » a été sans doute mal comprise par Pline qui pensait qu'il s'agissait d'une couronne gagnée aux jeux par les esclaves ou les chevaux du vainqueur. Il est très probablement question d'une récompense décernée à un citoyen pour le remercier de l'argent donné à l'occasion d'une famine ou d'une calamité ayant été délétère au peuple. Selon la tradition, *La Loi des Douze Tables* (*Lex duodecim tabularum ou Tuodecim Tabulae*) gravée sur douze tables d'airain est le premier *corpus* de lois romaines écrites par des décemvirs. Cette première codification par les dix membres de la commission (les décemvirs) devait servir la vie de la cité et la justice entre plébéiens et patriciens.

cette loi des XII Tables : 'Si quelqu'un gagne une couronne par lui-même ou par son argent, qu'elle lui soit donnée pour mérite' »[236]. En revanche, la *Loi des Douze Tables* condamnait le luxe des funérailles, comme Cicéron l'atteste : « Pas d'aspersion coûteuse, ni de couronnes longues ni d'encensoirs » [237]. En dehors de ces restrictions légales qui excluent le faste, le couronnement était donc autorisé non seulement pendant que le corps était exposé dans la maison sur un lit de parade, mais aussi le jour des obsèques lorsqu'il était porté, à travers la ville, au bûcher ou au tombeau. Durant l'exposition du cadavre, les proches parents entouraient le mort de fleurs comme le symbole de la fragilité de la vie humaine, et les amis y déposaient aussi des fleurs et des couronnes. En plus d'interdire les *longae coronae*, la Loi interdisait les aspersions (*sumtuosa respersio*), les fumigations par l'encens ou par la myrrhe, utilisées lors des funérailles, qui amplifiaient le faste de la célébration. Si la première disposition légale de la Rome républicaine admettait la couronne dans son usage social et funéraire, elle l'a cependant codifié, dans le souci de la sobriété. Nous prenons en considération dans les lignes qui suivent les renseignements de Pline l'Ancien et de Virgile sur la couronne.

III.2. Du côté des auteurs païens

Le premier témoignage que nous faisons valoir sur la couronne est celui de Pline l'Ancien qui nous renseigne sur la nature des couronnes, sur leur finalité et leur usage dans le culte rendu aux morts. Il aborde le thème de la couronne dans son *Histoire naturelle*, lorsqu'il traite de la nature des fleurs et des guirlandes. Tout en donnant une description de la matière de la couronne, il dévoile en quoi consistait son usage. Les couronnes étaient d'abord tressées, puis cousues, ensuite faites de feuilles de nard, enfin de tissu de soie. En qualité de polygraphe, Pline décrit la couronne et les évolutions constitutives

[236] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* Livre XXI, V, 1. Inde illa *XII Tabularum* : « Quis coronam parit ipse pecuniave ejus, virtutis suae ergo duitor ei ».

[237] Cicéron, *De legibus*, Livre II, XXIV, 60 : « Ne sumtuosa respersio, ne longae coronae, nec acerrae praetereantur ». Traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

de sa matière au travers de l'histoire de Rome. Sous sa plume, nous apprenons que les couronnes furent d'abord faites de branches d'arbres destinées aux vainqueurs des jeux sacrés[238] ; ceux-ci sont les *sacra certamina* qui ne sont rien d'autre que les jeux de la Grèce (*agones*). Ensuite, elles furent des fleurs mêlées les unes aux autres, remarquables quant à leur parfum et à leur couleur. Cette invention eut pour initiateur le peintre Pausias[239] et le fleuriste Glycère. Pline l'Ancien atteste : « Ce fut à Sicyone, par le génie du peintre Pausias et de la bouquetière Glycère qu'il aimait passionnément »[240].

Pline affirme que cette invention remonte à la centième olympiade, c'est-à-dire entre 380 et 376 avant J.C, les premiers Jeux olympiques s'étant déroulés, selon la tradition à l'été 776 av. J.-C. Les couronnes de fleurs s'imposèrent de plus en plus à l'usage, à telle enseigne que l'on importa les couronnes de fleurs dites Égyptiennes ; ensuite, on inventa les couronnes d'hiver fabriquées de lamelles de corne colorées. Les Égyptiennes reçurent le nom de corolles grâce à leur finesse. Par la suite, il y eut des couronnes conçues de minces lames d'airain dorées ou argentées que l'on appela corolles (*corollae*), utilisées en hiver. Pline atteste que le très opulent Crassus[241] fut le premier à attribuer les corolles (*corollae*) aux vainqueurs lors de ses jeux. Ces corolles reçurent du lustre par adjonction d'espèces de bandelettes nommées lemnisques (*lemnisci*), en imitant les couronnes étrusques dont les lemnisques étaient en or[242]. Le souci de l'ornement

---

[238] Pline L'Ancien, *Histoire naturelle* XXI, III, 4: « Arborum enim ramis coronari in sacris certaminibus erat primum». Traduit et commenté par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

[239] Pausias, élève de Pamphilos, est le premier artiste qui acquit sa célébrité en peignant à l'encaustique, son maître d'Apelle.

[240] Pline l'Ancien, *Op. cit.,* Livre XXI, III : « Sicyone ingenio Pausiae pictoris atque Glycerae coronariae dilectae admodum illi ».

[241] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre XXI, IV p. 28 : « Crassus Dives primus argento auro que folia imitatus ludis suis coronas dedit » « Crassus le riche fut le premier qui fit faire avec des feuilles d'argent et d'or des coronnes artificielles et les donna aux jeux ». Marcus Licinius Crassus Dives (115-53 avant J.C) est connu pour son immense fortune et sa victoire lors de la grande révolte servile de Spartacus en 70 av. J.-C. Il constitua avec Pompée et Jules César le premier triumvirat en 60 av. J.-C. pour l'exercice du pouvoir républicain.

[242] Idem, *Op. cit.,* Livre XXI, IV, p. 28 : « Accesseruntque et lemnisci, quos adici ipsarum coronarum honor erat, propter Etruscas, quibus iungi nisi aurei non debebant ». « On ajouta

n'existait pas jusqu'à ce que P. Claudius Pulcher[243] les fît travailler ; c'est ainsi qu'elles furent ornées de bractées d'or (feuilles d'or) à la mince lamelle.

Nous avons également des informations sur les différentes sortes de couronnes qui connurent, pas à pas, un affinement qualitatif. Pline nous renseigne aussi sur les différents usages des couronnes et sur les étapes de leur usage. D'abord liée aux combats de cirque ou d'amphithéâtre, la couronne servit dans le domaine cultuel. Pline explique que les couronnes n'ont pas comme seule finalité de récompenser les citoyens. Elles servent aussi dans le culte religieux. En effet, Pline écrit :

> Les couronnes servaient à honorer les dieux, les lares publics et privés, les tombeaux et les mânes. La plus estimée était la couronne piquée, comme les couronnes solennelles que nous trouvons dans les cérémonies sacrées des Saliens[244]. On en vint ensuite aux couronnes de roses. Le luxe fit tant de progrès qu'on ne prisa plus que les couronnes faites seulement de pétales cousus, puis les couronnes demandées à l'Inde ou au-delà de l'Inde. Car la suprême élégance était d'offrir des couronnes de feuilles de nard ou de tissu de soie multicolore et inondé de parfums[245].

---

aussi des lemnisques aux couronnes mêmes, à l'imitation des couronnes étrusques auxquelles on ne devait attacher que des lemnisques d'or ».

[243] *Ibid.,* Livre XXI, IV, p. 28 : « Puri diu fuere hi ; caelare eos primus instituit P. Claudius Pulcher bratteas que etiam philyrae dedit » « Ils furent longtemps sans ciselures. Le premier à les faire ciseler fut P. Claudius Pulcher, qui ajouta des feuilles d'or même aux philyres ».

Publius Claudius Pulcher qui naquit vers 92 et fut assassiné le 18 janvier 52 avant J.-C., fut un ennemi juré de Titus Annius Milon et de Cicéron. Descendant de l'illustre famille patricienne des Claudii, il choisit d'appartenir à la plèbe.

[244] La mythologie raconte au sujet des Saliens ce qui suit: « Un matin que Numa debout devant la demeure royale, tendait en priant les mains au ciel, il lui en tomba un bouclier. En même temps il entendit une voix qui promettait à Rome une prospérité inouïe tant qu'il ne perdrait pas ce bouclier. Il en fit fabriquer onze autres et pour les garder il fonda un collège de douze prêtres, dits Saliens, parmi les plus nobles. Prêtres inspirés, ils manifestaient leur activité sacerdotale par des processions publiques qui frappaient d'une stupeur superstitieuse les profanes. Ils déambulaient à travers la ville revêtus d'une tunique bariolée, ceints d'une épée, le bouclier sacré au bras gauche, une petite lance dans la main droite. Ils avançaient en dansant au son d'une flûte et en psalmodiant des invocations sacrées. Leur nombre fut doublé : douze Salii Palatini qui honoraient Mars. Douze Salii Collini qui vénéraient Quirinus. Tous ensembles ils prenaient part aux exercices saltatoires de la fête des boucliers sacrés (*ancilia*) en Mars, une fois par an : ils exécutaient publiquement une danse guerrière (*saltatio*) rythmée par un chant sacré » (http://mythologica.fr/rome/religion/salien.htm). *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques,* Paris, Éditions Molière, 2004, p. 549.

[245] Pline l'Ancien, *Op. cit*., Livre XXI, VIII : « Coronae deorum honos erant et larum publicorum privatorumque ac sepulchrorum et manium summaque auctoritas pactili coronae, uti Saliorum sacris invenimus sollemnes coronas. Transiere deinde ad rosalia. Eo luxuria processit ut non esset gratia nisi mero folio sutilibus, mox petitis ab India aut ultra Indos. Lautissimum quippe

La couronne, au vu du témoignage de Pline, remplissait une triple fonction. Primo, les dieux étaient honorés de couronnes lors du culte qui leur était rendu. Secundo, les couronnes étaient offertes aux lares, esprits protecteurs, qui représentaient dans la croyance romaine, les âmes des morts[246]. Ces lares étaient censés assurer la protection de l'intérieur de la maison, sur toute la famille et ses richesses. Ils étaient regardés comme des génies tutélaires. Ils avaient leur autel dans le foyer domestique, dans un coin où leurs statues étaient placées. Les foyers les plus aisés avaient leur *lararium*, une sorte d'oratoire particulier où se déroulait le culte en leur faveur. Ils recevaient même des libations d'encens. Ce sont ces génies protecteurs qui avaient droit à des couronnes dans le cadre du culte, comme nous l'atteste Pline l'Ancien. Tertio, d'après le témoignage de Pline, les morts ordinaires étaient honorés par des couronnes, celles qu'ils avaient probablement gagnées dans leur vie, et celles que les vivants auraient pu leur donner comme ultime hommage posthume. Leurs tombes en étaient ainsi honorées comme signe visible de leur valeur. Ce couronnement pourrait aussi signifier que la gloire qu'ils ont reçue au cours de leur existence devait être manifestée jusque dans leur dernière demeure.

Ensuite, Virgile ne nous renseigne pas sur la couronne mortuaire, mais sur son usage dans la vie sociale. En effet, dans le Livre V de l'*Enéide*, la couronne est le fruit d'une récompense méritée suite à un exploit. Elle est destinée à récompenser les galériens victorieux dans les jeux nautiques : « Et d'abord, on place bien en vue au milieu de l'enceinte les trépieds sacrés, les vertes couronnes (*virides coronae*) et les palmes, les armes, les vêtements de pourpre, un talent d'argent et un talent d'or, tous les prix des vainqueurs. Puis du haut d'un tertre, la trompette annonça l'ouverture des jeux »[247]. Nous sommes dans une situation de compétition âpre où les acteurs en scène rivalisent d'ardeur, de force musculaire et de puissance mentale. Au terme,

---

habetur e nardi folio eas dari aut veste Serica versicolori, unguenta madida. Hunc habet novissia exitum luxuria feminarum ».

[246] *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Éditions Molière, 2004, p. 354-355.

[247] Virgile, l'*Enéïde* V, 109-113 : « Munera principio ante oculos circoque locantur/ in medio, sacri tripodes uiridesque coronae/ et palmae pretium uictoribus, armaque et ostro perfusae uestes, argenti aurique talenta ; et tuba commissos medio canit aggere ludos ». Traduit par André Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

les vainqueurs reçoivent, en récompense, des biens divers, dont les couronnes vertes qui sont l'un des symboles de la victoire.

Dans le même livre, lorsque Virgile fait remonter à Énée l'origine des jeux troyens, institués par Sylla et remis en honneur par Auguste, il peint, pour les jeux équestres, un défilé d'enfants cavaliers portant sur leur chevelure une couronne : « Tous (*pueri*) portaient sur la tête une couronne bien taillée, selon la coutume »[248]. Nous n'avons ici aucune précision sur la matière de la couronne. Nous savons seulement, d'après Virgile, que les enfants cavaliers de ces jeux de cirque portaient des couronnes, et jouaient un rôle mimétique (*simulacrum*) dans l'arène[249].

D'après le témoignage de Virgile au Livre VII, le feu allumé sur l'autel par Latinus présageait une grande guerre. Ce même feu embrasa la jeune Lavinia et sa couronne constellée de pierres précieuses : « Tandis que la vierge Lavinia enflamme les autels avec de chastes torches et se tient auprès de son père, on vit l'horreur ! Ses longues tresses prendre feu, tous ses atours brûlés par la flamme crépitante, sa royale chevelure et sa couronne étincelante de gemmes embrasées »[250].

La couronne, chez Virgile, est accordée en récompense d'un mérite reconnu aux jeux ; elle sert également comme ornement de la tête. La couronne, chez lui, est aussi portée par des enfants : c'est le cas particulier des enfants cavaliers qui portent des couronnes de branches d'olivier, au cours d'un défilé. Virgile ne témoigne pas de l'usage funéraire de la couronne, mais de son usage dans la vie sociale. Il est chez lui un élément révélateur du statut du personnage (comme c'est le cas de Lavinia), de la valeur de l'individu (comme dans le cas des galériens), et de la gloire de la République dans les jeux de cirque.

---

[248] Virgile*, Ibid.* V, 556, p. 149 : « Omnibus in morem tonsa coma pressa corona ».

[249] *Ibid.*, V, 583: « Inde alios ineunt cursus alios que recursus adversi spatiis, alternos que orbibus orbes impediunt, pugnae que cient simulacra sub armis; et nunc terga fuga nudant, nunc spicula vertunt infensi, facta pariter nunc pace feruntur».

[250] *Ibid.*, Livre VII, 72-76 : « Castis adolet dum altaria taedis et juxta genitorem astat Lavinia virgo, visa (nefas) longis comprendere crinibus ignem atque omnem ornatum flamma crepitante cremari regalisque accensa comas, accensa coronam insignem gemmis ». Texte établi et traduit par Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Ces différents usages des couronnes en milieu païen seront désavoués, voire condamnés par les écrivains chrétiens de l'Afrique du Nord. Ni l'engouement que provoquaient les couronnes chez les citoyens, ni l'usage cultuel de la couronne en l'honneur des dieux, ni son usage funéraire, ne recevront de crédit de leur part. Mais les couronnes ne disparaîtront pas pour autant. Elles seront plutôt valorisées, dotées d'un sens nouveau, dans une perspective nouvelle.

III.3. La couronne mortuaire chez les auteurs chrétiens

Notre objectif est de mettre en lumière leur opposition à la couronne telle que le paganisme l'utilisait comme objet de récompense citoyenne d'une part, et comme élément participant au culte en l'honneur des divinités et des morts de l'autre. Nous voulons, par ailleurs, comprendre le sens que Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin attribuent à la couronne dans une perspective chrétienne.

III.3.1. Tertullien et la couronne

Nous ne pouvons pas traiter le sujet sur la couronne chez Tertullien, sans nous rappeler qu'il y a consacré tout un traité, le *De corona* daté de 211 ; que son *De corona* (211-212) s'inspire du *De coronis* de Claudius Saturninus[251], auteur du 2e siècle. Le traité de Tertullien fut écrit sous le règne conjoint de Caracalla et Géta qui succédèrent à leur père Septime Sévère mort en 211. Il est adressé à des soldats de l'Empire intéressés par le mithriacisme venu de Perse par leur biais. Signalons au passage que le mithriacisme avait des ressemblances étranges avec le christianisme. À ce sujet, Philippe Henne qui

[251]Tertullien lui-même parle de ses liens littéraires avec Claudius Saturninus dans son œuvre *La corona* 7, 6 : « Plura quaerentibus omnia exhibebit praestantissimus in hac quoque materia commentator claudius saturninus. Nam est illi 'de coronis' liber, et origines et causas et species et sollemnitates earum ita edisserens, ut nullam gratiam floris, nullam laetitiam frondis, nullum caespitem aut palmitem non alicuius capiti inuenias consecratum ; quo satis instruamur, quam alienum iudicare debeamus coronati capitis institutionem ab eis prolatam et in eorum deinceps honorem dispensatam, quos saeculum deos credidit ». Texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, PUF, 1966. ; *Ibid.* 10, 9 ; 12, 1 ; 13, 8.

rappelle les connaissances de Tertullien sur le mithriacisme, écrit : « Le mithriacisme a de quoi troubler. De nombreux points communs dans la liturgie et dans la doctrine le relient au christianisme. Tertullien connaît bien l'importance de ce culte puisque son père était dans l'armée. Il veut donc mettre en garde contre une quelconque confusion : rejeter la couronne militaire peut être interprétée de diverses façons »[252]. Le contexte de l'œuvre de Tertullien est celui du *donativum* impérial dont bénéficiaient les troupes d'Afrique, à Lambèse, près de Carthage. Ce *donativum*[253] consistait en des avantages en argent accordés aux soldats de l'Empire par Caracalla et Géta. Ceux-ci avaient non seulement un devoir d'allégeance à l'empereur, mais encore un devoir de vénération envers lui. Philippe Henne nous éclaire sur le sujet lorsqu'il écrit : « Les troupes s'assemblent. Bien ordonnées, elles défilent devant leurs officiers. Les hommes portent la couronne militaire. C'est la même couronne de laurier qu'ils portent quand, chaque année, ils prêtent serment, devant les Césars ou leur image, une seconde fois au Capitole »[254]. C'est au cours de cette cérémonie militaire solennelle qu'un soldat chrétien provoque le scandale en refusant, non seulement, la couronne, mais encore en professant publiquement sa foi[255]. Tertullien prend appui sur l'exemple de ce soldat audacieux pour faire l'éloge appuyé de sa bravoure et pour fustiger les chrétiens qui se sont désolidarisés de cette attitude exemplaire. Il s'efforce, dans son traité, de démontrer l'incongruité du port de la couronne qui dénote, selon lui, un manque de bon sens de la part des païens. Il se livre à une polémique mordante et tranchante à propos de ce qu'il considère comme vanité et idolâtrie :

---

[252] HENNE P., *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011, p. 193. Sur Mithra et son culte, voir les travaux de R. Turcan, par ex. dans *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 2004, p. 193-241.

[253] *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, Paris, Éditions Molière, p. 239.

[254] HENNE P., *Op. cit.*, p. 188. Tertullien, La *couronne* 12. Texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, P.U.F., 1966.

[255] Tertullien, *La couronne* 1.

> Qu'y a-t-il de plus indigne de Dieu, que ce qui est digne de l'idole ? Mais qu'y a-t-il de plus digne de l'idole que ce qui l'est aussi du mort ? Car c'est aussi un privilège des morts que d'être couronnés, puisqu'aussi bien ils deviennent eux-mêmes aussitôt des idoles à la fois par leur toilette et la parure de leur consécration. Ce qui est pour nous une seconde variété d'idolâtrie[256].

Tertullien atteste la double signification de la couronne employée dans le culte rendu aux dieux et aux empereurs divinisés avant même leur mort, ainsi que dans celui des morts. En même temps, il récuse cette coutume païenne à laquelle les chrétiens ne doivent pas s'attacher. Tertullien est mû par sa foi chrétienne et il refuse de la compromettre, en tombant dans le laxisme ou en se laissant gagner par la peur, encore moins par l'ignorance. Sa position s'inscrit dans la ligne apologétique en faveur du christianisme et contre le paganisme ambiant. Le chrétien se doit d'adorer Dieu seul et se détourner des idoles qui ne sont que des inventions humaines. C'est ainsi que l'attitude exemplaire du soldat évoqué plus haut est non seulement juste aux yeux de Tertullien, mais elle devient un paradigme de l'opposition et de l'affrontement parfois tragique entre la *militia Dei* que représentent les chrétiens, les vrais adorateurs, et la *militia Caesaris*, c'est-à-dire tous ceux qui s'adonnent à l'idolâtrie. La couronne qui fait polémique est celle que porte le chrétien dans le culte des divinités et aux empereurs. La mort est, à ses yeux, préférable à l'idolâtrie qui est un parjure contre Dieu. Tertullien invite ses coreligionnaires à assumer avec audace leur identité nouvelle. Cette condamnation de la couronne portée en l'honneur des dieux et de l'empereur divinisé, est une incitation à assumer les conséquences dramatiques que sont les tortures et le martyre. La même thématique du martyre est traitée dans son *Ad martyras* où il incite les chrétiens à ne pas le fuir, mais à l'affronter plutôt avec force d'âme.

De plus, le traité *De corona* mentionne, au passage, la *corona mortui*, celle que païens et chrétiens font porter au mort pendant les funérailles et celle dont est orné sa tête ou sa tombe. Tertullien critique le port de la couronne mortuaire et s'en prend aux chrétiens qui pratiquent ou cautionnent le rite. Il n'admet pas que les morts soient élevés au rang de divinités et reçoivent ainsi

---

[256] *Ibid.,* 10, 1-2 *:* « Quid enim tam indignum Deo quam quod dignum idolo ? Quid autem dignum idolo quam quod et mortuo ? Nam et mortuorum est ita coronari, quoniam et ipsa idola statim fiunt et habitu et cultu consecrationis, quae apud nos secunda idolatria est ».

des honneurs indus de la part des vivants. Les païens divinisent certains de leurs morts, et par le fait, leur rendent un culte au même titre que les autres divinités. Ainsi, dans sa logique, le fait de couronner le mort, est une forme de consécration qui place le mort et l'objet cultuel, au même rang que les divinités païennes. La couronne devient alors un idolothyte et une idole en même temps. Il est évident que Tertullien force démesurément sa démonstration, afin de faire coïncider la divinisation du mort et celle de la couronne. Cela lui permet d'assimiler la couronne à une « secunda idolatria ». Comme la finalité est, de toute évidence, de détourner le chrétien de cette coutume païenne, la cohérence argumentative passe donc au second plan. L'essentiel est la nouvelle perspective qu'il ouvre sur la couronne, le nouveau sens qu'il lui donne conformément à sa foi de chrétien. En effet, pour Tertullien, le chrétien doit rechercher uniquement la couronne que Dieu seul donne. Pour l'obtenir, il se doit d'imiter son maître Jésus, qui a porté la couronne d'épines. C'est dans cette identification que le disciple qui offre sa vie dans le martyre, obtiendra la couronne immarcescible que mentionne l'apôtre Pierre dans son exhortation aux responsables de communautés des cinq provinces romaines d'Asie Mineure : « Et quand paraîtra le souverain berger, vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » (1 *Pierre* 5, 4). En suivant son maître et berger le Christ jusqu'au don de sa vie dans l'acceptation courageuse du martyre, il reçoit la glorieuse couronne immatérielle, qui est la vie sans prix avec Dieu dans les demeures célestes.

Par ailleurs, l'épigraphie africaine de l'Afrique chrétienne datant de la période de Tertullien atteste le rite du couronnement en milieu païen. Nous trouvons un exemple dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL*)[257]. En effet, le *CIL* VII 9052 contient une inscription africaine de Sour-El-Ghoslane (anciennement Auzia[258]), ville située au nord de l'Algérie. Cette inscription datée du III^e^ siècle, enjoint que soient célébrés annuellement des jeux au profit de la ville. Le testateur du nom de L. Cassius Restutus, est un décurion de sa

[257] BAUS K., *Der Kranz in Antike und Christentum* : *Eine religionsgeschichtl. Untersuchg mit bes. Berücks. Tertullians*, Postberg, 1940.

[258] CAMPS G., « Auzia », *Encyclopédie berbère,* 8, Aurès – *Azrou*, Aix-en-Provence, Edisud, 1990, p. 1187-1189.

ville. Il avait prescrit par testament scellé et financé, que soit célébré le jour anniversaire de sa mort et de celui de sa femme Clodia Luciosa. Le testament prévoyait une distribution d'argent aux décurions et à leurs greffiers, et des jeux pour la ville. Cette disposition prévoyait également les rites de l'aspersion, de l'onction et du couronnement des statues du mari et de la femme ; et deux cierges devaient brûler de l'encens devant elles. Ce sont les héritiers, chargés de l'exécution du testament, qui firent ériger le monument sur lequel avaient été gravées ces dispositions. Le couronnement des morts par leur monument funéraire est une pratique indéniable. Cet emploi cultuel de la couronne pour honorer les dieux, les lares et les mânes, était inadmissible pour Tertullien. Les fonctions de la couronne dans le paganisme ne pouvaient pas avoir l'assentiment de Tertullien qui les voyait comme des moyens d'expression de l'idolâtrie. Selon lui, toutes les raisons qui peuvent justifier le port de la couronne, quel que soit le contexte militaire ou funéraire, manquent de pertinence. Ainsi il écrit :

> Nous avons énuméré, comme je le juge, toutes les raisons. Aucune n'a rien de commun avec nous : elles sont toutes étrangères, profanes et illicites, et déjà abjurées une fois pour toutes dans la prestation du serment. Celles-ci n'étaient que les pompes du diable et de ses anges : les dignités du siècle, les honneurs, les solennités, les popularités, les vœux mensongers, les servitudes humaines, les vaines louanges, les gloires honteuses, et parmi toutes ces raisons de l'idolâtrie ainsi que par le recensement des couronnes, par lesquels toutes ces choses sont vaines[259].

Pour Tertullien, le chrétien qui a abjuré tout cela dans le baptême doit rester fidèle jusqu'au bout : « Pour commencer par le baptême, avant de descendre dans l'eau, sur le lieu, et un peu avant l'église, nous jurons, sous la main du pontife, que nous renonçons à Satan, à ses pompes et à ses anges ;

[259] Tertullien, *De corona* 13, 7 : « Uniuersas, ut arbitror causas enumerauimus, nec ulla nobis cum est : omnes alienae, profanae, illicitae, semel iam in sacramenti testatione eieratae, - haec enim erunt pompae diaboli et angelorum eius : saeculi officia honores sollemnitates, popularitatis falsa uota, humana seruitia, laudes uanae gloriae turpes - et in omnibus istis idololatriae, in solo quoque censu coronarum, quibus omnia ista redimita sunt. Omnes (causae) alienae, profanae, inlicitae ».

ensuite nous sommes plongés trois fois, répondant à quelque chose de plus que le Seigneur n'a précisé dans son Évangile »[260].

Tertullien, ayant probablement connu, par son passé païen, les combats pour la couronne dans l'arène, les cérémonies et l'apparat qui accompagnent le couronnement, nous comprenons aisément qu'il ait eu, après sa conversion au christianisme, de l'aversion pour ces pratiques, odieuses, barbares et indignes, de son point de vue. Ce contexte général de la couronne militaire lui permet d'évoquer dans son *De corona* le cas particulier de la couronne mortuaire qu'il rejette sans réserve.

Le couronnement des morts implique, selon Tertullien, une croyance en leur divinisation. Dans cette logique, nous comprenons pourquoi il rejette catégoriquement cet usage. Il exalte une seule couronne que le chrétien doit rechercher : c'est la couronne du martyre dans lequel Tertullien appelle aussi le chrétien à se glorifier : « *Ad martyrii palmas gloriare* »[261]. Elle l'identifie à la couronne d'épines du Christ (*spinae Domini*), symbole fort de la souffrance endurée. Tertullien rappelle en effet la passion du Seigneur et l'injustice qu'il a endurées. Il les présente afin de stimuler les chrétiens en butte à la persécution : « Fecerat enim spinas, ex quibus Christum coronauerat, et non iustitiam, sed clamorem, quo in crucem eum extorserat »[262].

En acceptant de porter une telle couronne, le chrétien est sûr de porter la glorieuse et l'indestructible couronne que lui remettra le Christ, après sa mort. Tertullien s'exprime ainsi au sujet du soldat chrétien qui s'est dépouillé de ce qui faisait de lui un soldat à la solde de l'Empire, et prêt à affronter les conséquences de sa désobéissance militaire : « Maintenant, couvert par

---

[260] *Ibid.*, 3, 2-3: « Denique, ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibIdem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in euangelio determinauit ».

[261] Tertullien, *Les spectacles (De spectaculis)* XXIX, 3 : « Glorifiez-vous des palmes du martyre ». Introduction, texte critique, traduction, commentaire de Marie Turcan, Paris, Cerf, 1986.

[262] Tertullien, *Adversus Marcionem* 3 (CPL 0014) : « En effet, il (le peuple) avait fait des épines dont il avait couronné le Christ, et sans justice, mais dans la clameur, il l'avait disloqué sur la croix ». Traduction personnelle. La même citation est textuellement reprise par Tertullien dans son traité *Aduersus Iudaeos* 13.

l'espérance de son sang, chaussé comme l'Évangile y prépare, ceint du glaive de la parole de Dieu, tout armé par l'Apôtre, et mieux, couronné (*coronatus*) de la blanche couronne du martyre, il attend en prison la largesse du Christ (*donativum Christi*) »[263]. Tertullien montre l'attitude irréprochable du soldat qui va jusqu'au bout de sa confession de foi. Il recevra le *donativum*, non plus de l'empereur, mais du Christ lui-même qui donne un *donativum* supérieur, grâce au couronnement par le martyre audacieusement consenti. Venons-en à la vision de Cyprien sur la couronne, qui rejoint en partie celle de Tertullien.

III.3.2. La couronne chez Cyprien

Lorsque nous considérons la thématique de la couronne chez Cyprien, nous nous apercevons qu'elle est en lien avec les persécutions auxquelles les chrétiens de son temps sont en butte. Nous percevons chez Cyprien un lien avec Tertullien quant au regard chrétien sur la couronne en tant qu'elle est symbole de souffrance et de gloire. Au travers de sa *Correspondance*, il établit une corrélation entre le martyre des chrétiens et la couronne de gloire qu'ils recevront en récompense de leur fidélité. Au cœur des persécutions, Cyprien essaie, en sa qualité de pasteur contraint à l'exil, de réconforter les chrétiens afin qu'ils aillent jusqu'au bout de leur témoignage au Christ avec qui ils sont destinés à vivre après les épreuves de cette vie. Il écrit sur la foi ferme et persévérante des confesseurs qui progressent « ad accipiendam coronam »[264]. Il y fait mention de l'exemplarité de témoins aux visages multiples, tels que des vieillards, des ecclésiastiques, des hommes. Il fait l'éloge de femmes qu'il qualifie de « beatae », non seulement pour leur consentement au martyre qui les mène au bonheur, mais encore pour leur capacité à donner du courage aux autres femmes dans le témoignage :

---

[263] Idem, *De corona* 1, 3: « Et nunc, rufatus sanguinis sui spe, calciatus de euangelii paratura, succinctus acutiore uerbo dei, totus de apostolo armatus et de martyrii candida melius coronatus, donatiuum Christi in carcere expectat».

[264] Cyprien, *Correspondance*, Lettre VI, I, 2.

« De bienheureuses femmes, qui partagent la gloire de votre confession, fidèles au Seigneur, ne sont pas seulement près de recevoir elles-mêmes la couronne, mais ont, de plus, donné aux autres femmes un exemple de courage »[265].

La couronne est sans nul doute celle qui vient couronner une vie de témoignage jusqu'à la mort ; elle nous renvoie donc à l'état céleste, à la vie dans la gloire de Dieu. La couronne devient ainsi la métaphore de la vie éternelle en Dieu que donne la mort par le martyre. Elle est une image de la vie du chrétien dans le Royaume de Dieu, de son triomphe après les affres des persécutions. C'est ainsi que Cyprien formule le vœu que les confesseurs puissent « parvenir à la gloire de la couronne céleste » [266] (*ad coronae caelestis gloriam pervenire*).

Cyprien développe toute sa conviction sur le sens de la mort pour le chrétien ; une mort qui est précieuse conformément aux Écritures dont il cite un verset : « Elle est précieuse aux yeux de Dieu, la mort de ses justes »[267], « cette mort précieuse est celle qui achète l'immortalité au prix du sang, qui reçoit la couronne en déployant le suprême courage »[268]. Le lien entre la couronne glorieuse et la mort comme conséquence du martyre est indissociable. Cette couronne céleste est le partage des confesseurs et des martyrs qui témoignent des mêmes vertus, celles du courage, de la constance et de la persévérance dans la foi. Elle est le prix d'un « *agon caelestis* » remporté au bout d'un effort soutenu, comme si le martyre, tel un combat acharné, fait partie du dessein de Dieu pour la gloire des fidèles. Nous sommes dans la vision paulinienne des événements qui touchent le quotidien

---

[265] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre VI, III, 1 :« Beatas etiam feminas quae vobiscum sunt in eadem confessionis Gloria constitutae, quae dominicam fIdem, tenant, non solum ipsae ad coronam proximae sunt, sed et ceteris quoque feminis exemplum de sua constantia praebuerunt ».

[266] *Ibid.*, Lettre VI, IV : « Opto uos, fratres carissimi ac beatissimi, in Domino semper bene ualere et ad coronae caelestis gloriam peruenire ».

[267] *Ps* 115, 25. Cyprien, *Correspondance*, Lettre X, II, 3 : « Pretiosa est in conspectu Dei mors iustorum eius ».

[268] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre X, II, 3 : « Pretiosa mors haec est quae emit inmortalitatem pretio sui sanguinis, quae accepit coronam Dei consummatione uirtutis ».

de notre existence où l'Apôtre perçoit la main de la Providence divine : « Ceux que Dieu aime, Il fait tout concourir à leur bien » (*Rm* 8, 28). Même si la mort par le martyre n'est pas voulue par Dieu, elle devient un instrument pour sa gloire et pour la victoire de ses fidèles. En tant qu'il est la souffrance suprême, la couronne lui est intrinsèque, si bien que l'Église-mère qui pleure amèrement ses enfants, trouve aussi de la joie de les savoir déjà couronnés. Leur vaillance dans l'épreuve agonistique où Dieu est engagé avec eux est source de gloire et d'exaltation par la couronne[269].

Il semble important de noter que Cyprien emploie le terme *corona* en lien avec *pax*. Après le combat pour la foi, les martyrs reçoivent de Dieu la paix. Nous trouvons en effet dans ses écrits les expressions *corona pacis*[270], *in pace coronam dare*[271]. Il y a aussi l'expression *corona vitae*[272] inspirée du livre de l'*Apocalypse* 2, 10. L'expression est également citée par Tertullien, dans son *De corona*[273] ainsi que par Augustin, dans son *Speculum*[274]. Il est évident que cette couronne est liée à la paix que Dieu donne après les atroces

---

[269] *Ibid.*, Lettre X, IV, 4 : « Hic est agon fidei nostrae qua congredimur, qua uincimus, qua coronamur. Hic est agon quem nobis ostendit et beatus apostolus Paulus, in quo oportet nos currere et ad coronae gloriam peruenire ».

[270] Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes* 26, 13: « Praeclara et diuina res, fratres carissimi, salutaris operatio, solacium grande credentium, securitatis nostrae salubre praesidium, munimentum spei, tutela fidei, medela peccati, res posita in potestate facientis, res et grandis et facilis, sine periculo persecutionis corona pacis, uerum dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adiutus perfert gratiam spiritalem, promeretur christum iudicem, deum computat debitorem ». Introduction, texte critique, traduction, notes et index, par Michel Poirier, Paris, Cerf, 1999.

[271]Cyprien, *Correspondance*, Lettres XIV, II, 2 : « Plus enim superest quam quod transactum uidetur, cum scriptum sit : ante mortem ne laudes hominem quemquam, et iterum : esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam uitae, et Dominus quoque dicat : qui tolerauerit usque ad finem, hic saluabitur ».

[272] Cyprien, *Ad Quirinum* 3 : « Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam uitae ». « Sois fidèle jusqu'à la mort et je (Seigneur) te donnerai la couronne de vie ». Ici, Cyprien cite *Apocapypse* 2, 10, où Jésus lui-même soutient ses disciples qui subissent la persécution. La couronne est une récompense immédiate de la vie avec Dieu, scellée par la perte de la vie présente.

[273]Tertullien, *De corona* : « Immo et uult ; denique inuitat : qui, uicerit, inquit, dabo ei coronam uitae**.** Esto et ut fidelis ad mortem, decerta et tu bonum agonem, cuius coronam et apostolus repositam sibi merito confidit ».

[274] Augustin, *Speculum* 46: «Beatus uir, qui suffert temptationem, quia cum probatus fuerit, accipiet coronam uitae, quam repromisit Deus diligentibus se ».

souffrances du martyre. Alors que le chrétien persécuté a enduré dans sa chair les pires atrocités, sa vie connaît désormais le glorieux repos paisible.

Enfin, nous pouvons noter chez Cyprien des emplois tels que *corona justitiae*[275], *incorruptibilis corona*[276], *coelestis corona*[277], *corona fidei*[278], *divina et caelestis corona*[279]. Ces expressions traduisent la même réalité, celle de la récompense que Dieu accorde aux témoins de la foi. La couronne est alors un insigne immatériel remis à ses fidèles par le Seigneur ou par le Christ qui habite éternellement les cieux. Puisqu'Il est juste, éternel, incorruptible, Il est capable de donner une couronne de victoire (*corona victoriae*)[280] à son image à ceux qui, ayant subi l'injustice des persécutions, témoignent hardiment de leur foi jusqu'à la mort. Ainsi, le Christ couronne ses soldats[281] qui ont triomphé par l'*agon* de la foi. Et pour appuyer son argumentation, alors qu'il s'adresse aux martyrs et aux confesseurs, Cyprien en appelle à l'autorité de

---

[275] Cyprien, *Ad Quirinum* III, 16 : « Iam superest mihi corona iustitiae, quam mihi reddet dominus in illo die ille iudex iustus, non solum autem mihi, sed et omnibus qui dilexerint aduentum eius ». Idem, *Correspondance*, Lettre X, IV, 3. Ces deux références sont des citations textuelles de l'apôtre Paul en 2 *Tm* 4, 7-8.

[276] Idem, *Ad Quirinum* III, 26.

[277] Idem, Ceux qui sont tombés (*De lapsis)* IV ; Idem, *Correspondance*, Lettre VI, 4 ; XIV, 2.

[278] Idem, *L'unité de l'Église* 14. C'est dans sa condamnation de ceux qui ont déserté l'Église catholique, que Cyprien utilise l'expression *corona fidei*, à laquelle ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent prétendre, même s'ils sont morts martyrs. Il écrit à Corneille avec qui il s'entretient de Novatien qui a quitté la grande Église pour former son Église et sa hiérarchie, après avoir été excommunié en 251 au cours d'un synode tenu à Rome. Ainsi il écrit : « Ardeant licet flammis, et ignibus traditi vel objecti bestiis animas suas ponant, non erit illa fidei corona sed poena perfidiae », « Peu importe qu'ils brûlent dans les flammes, que livrés au feu ou jetés aux bêtes ils donnent leur vie, ils n'y gagneront la couronne de la foi mais la punition de l'infidélité ». Texte critique du CCL 3 (M. Bévénot), Traduction Michel Poirier, Paris, Cerf, 2006, p. 216-217.

[279] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre LX, IV, 1 : « Parati omnes pro animi sui devotione ad divinam et caelestem coronam », « Tous (les clercs) préparés par la dévotion de leur cœur pour la couronne divine et céleste ». Cyprien, s'adresse ici à Successus, évêque d'Abir, de l'épiscopat de l'Église d'Afrique. Il y évoque la situation des clercs persécutés, prêts à subir le martyre qu'il compare à une couronne céleste donnée par Dieu.

[280] *Ibid.*, Lettre X, I, 2 : « Ex quibus quosdam jam conperi coronatos, quosdam vero ad coronam victoriae proximos » : « J'ai appris que certains d'eux (martyrs) sont déjà couronnés, mais que d'autres (confesseurs) sont très près de la couronne de victoire ». Traduction personnelle.

[281] *Ibid.*, Lettre XXVIII, II, 4 : « Honoris uestri participes et nos sumus, gloriam uestram nostram gloriam conputamus, quorum tempora inlustrauit tanta felicitas ut aetate nostra uidere contingeret probatos seruos dei et Christi milites coronatos ». « Votre gloire est la nôtre, et nous avons cette heureuse fortune qu'il nous est donné de voir, de notre temps, des serviteurs de Dieu loués, et des soldats du Christ couronnés ».

l'apôtre Paul dans 1 *Co* 9, 24.25 qu'il cite : « Ne savez-vous pas, dit-il, qu'à la course du stade tous courent, et qu'un seul reçoit la palme. Courez de manière à l'obtenir. Eux, ils courent pour une couronne périssable, au lieu de nous en disputer une qui est impérissable »[282]. La couronne devient la métaphore par excellence pour traduire la récompense, la gloire, le triomphe des chrétiens qui bravent les souffrances au nom de leur foi jusqu'à la mort, pour la vie éternelle. La couronne nous renvoie donc à la sotériologie et à l'eschatologie. Cyprien ne traite pas de la couronne mortuaire, mais plutôt de la couronne comme symbole du triomphe, de la victoire, pour tous ceux qui acceptent l'*agon pro Christo*. Nul ne peut prétendre à cette couronne céleste s'il ne vit sa foi au Christ jusqu'au bout, et même jusqu'à la mort.

III.3.3. La couronne chez Lactance

Les informations de Lactance sur la couronne sont à situer dans le contexte de sa condamnation du paganisme, des injustices des persécutions et des persécuteurs. C'est au passage de son argumentation contre le paganisme que Lactance évoque les *ineptiae hominum* en prenant l'exemple des couronnes des Saliens[283] et des Luperques dont il dépeint tout le ridicule. Il tourne en dérision l'attitude des humains, qui consiste à entretenir avec Dieu des relations utilitaristes. Dieu est invoqué seulement lorsque l'homme est en péril, mais une fois le danger passé, l'homme retourne à ses idoles : « Ainsi, ils (les hommes) ne se souviennent jamais de Dieu que lorsqu'ils sont dans les périls. Après que la crainte s'est dissipée et que les dangers se sont éloignés, alertes, ils courent donc vers les temples des dieux ; ils leur font des libations, ils leur sacrifient, ils les couronnent. Ils ne rendent même pas grâces au Dieu

[282] *Ibid*., Lettre X, IV, 2, où Cyprien paraphrase 1 *Co*. 9, 24-25 en ces termes: «Hic est agon quem nobis ostendit et beatus apostolus Paulus, in quo oportet nos currere et ad coronae gloriam peruenire. Nescitis, inquit (apostolus Paulus), quia qui in stadio currunt omnes quidem, currunt, unus tamen accipit palmam. Sic currite ut occupetis. Et illi quidem, ut corruptibilem coronem accipiant, nos autem incorruptam ».

[283] Lactance, *Institutions divines* I, XXI, 45 : « Si quis autem percepta sapientia deposuerit errorem, profecto ridebit ineptias hominum paene dementium, illos dico qui uel inhonesto saltatu tripudiant uel qui nudi uncti coronati aut personati aut luto obliti currunt ».

qu'ils imploraient dans la même nécessité »[284]. Lactance pointe ici l'inconséquence des hommes qui rendent un culte indu aux faux dieux à travers sacrifices et libations, jusqu'à leur offrir des couronnes comme insigne de leur gloire.

Mais d'un autre point de vue chrétien, la couronne chez Lactance est aussi, de façon métaphorique, en lien avec la question de la conduite de l'homme qui vit dans les vertus. Elle est la conséquence heureuse d'une vie de droiture, dans une vision sotériologique. L'homme de bien, d'après Lactance, emprunte le chemin étroit semé d'embûches, tandis que l'homme mauvais suit la voie large où tout lui réussit, et qui pourtant le mène à la perdition[285]. C'est dans cette opposition des deux voies, qu'il affirme au sujet de l'homme vertueux : « C'est pourquoi, il (l'homme de bien) sera pauvre, humilié, déshonoré et sujet à l'injustice ; supportant cependant toutes les amertumes ; mais s'il garde la patience et supporte le joug au plus haut degré et jusqu'à la fin, il lui sera donné la couronne de la vertu (*corona virtutis*) »[286]. Le fait de tenir dans les épreuves et d'y faire preuve de constance et de persévérance mérite la couronne que Dieu accorde à ses fidèles après leur mort. Cette couronne pour la foi persévérante est l'immortalité en Dieu après la vie présente. Lactance l'évoque dans une adresse à Donat, en reconnaissant la *pax ecclesiae*, après les persécutions répétées contre les chrétiens : « Mon très cher Donat, le Seigneur a entendu les prières que tu lui adressais, de tout ton cœur, quotidiennement, à toutes les heures, ainsi que certains de nos frères, qui cherchèrent, grâce à leur confession glorieuse, la couronne éternelle

[284]Lactance, *Op. cit.*, II, I, 11 : « Numquam igitur Dei meminerunt, nisi dum in malis sunt : postquam metus deseruit et pericula recesserunt, tum uero alacres ad deorum templa concurrunt, his libant, his sacrificant, hos coronant, Deo autem quem in ipsa necessitate implorauerant, ne uerbo quIdem, gratias agunt ».

[285] Ceci est une référence à l'évangéliste *Matthieu* 7, 13-14 : « Large est la porte, et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui entrent par elle ; car étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et peu nombreux sont ceux qui le trouvent ».

[286]*Ibid.*, VI, IV, 11 : « Erit itaque pauper, humilis, ignobilis, subiectus iniuriae ; et tamen omnia, quae amara sunt, perferens. Et si patientiam iugem ad summum illum gradum finemque perduxerit, dabitur ei corona uirtutis ; et a Deo pro laboribus, quos in uita propter iustitiam pertulit, immortalitate donabitur. Hae sunt uiae quas Deus huma ».

(*sempiterna corona*) de la foi »[287]. Dans la perspective sotériologique, la couronne éternelle est le symbole de la vie éternelle en Dieu, la métaphore de la gloire auprès de Dieu. Lactance rejoint, dans ce passage, la même perspective que celle de Tertullien et de Cyprien.

Enfin, Lactance évoquant la couronne d'épines au moment de la passion de Jésus, donne à celle-ci une signification symbolique et prophétique : « La couronne d'épines placée sur sa tête (de Jésus) montrait qu'il rassemblerait plus tard pour lui le divin peuple parmi les coupables. Car on appelle couronne le peuple qui se rassemble en cercle »[288]. La couronne d'épines sur la tête du Christ, qui rappelle ses souffrances et sa mort, devient le symbole par excellence de l'unité autour de sa personne. Cette perspective de Lactance rejoint celle de saint Jean quand il interprète dans son *Évangile*, la prophétie du grand prêtre Caïphe, pendant le grand conseil tenu par les chefs des prêtres et les pharisiens : « Ce qu'il (Caïphe) disait là ne venait pas de lui-même ; mais, comme il était grand prêtre cette année-là, il fut prophète en révélant que Jésus allait mourir pour la nation. Or, ce n'était pas seulement pour la nation, c'était afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jn* 11, 51-52). Le Christ en tant qu'il est la tête du peuple, est couronné par les membres du peuple qu'il s'est acquis par sa mort. C'est la conséquence heureuse de la mort de Jésus dont parle l'évangéliste saint Jean, dans son récit de la passion : « Il est mort pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jn* 11, 52). Lactance exprime dans un style métaphorique que tous les membres du peuple forment la couronne sur la tête du Dieu saint, le Roi du monde et le Seigneur de tous les vivants :

---

[287] Idem, *Épitomé*. *Des institutions divines* 68, 5 : « Audiuit Dominus orationes tuas, Donate carissime, quas in conspectu eius per omnes horas <cotidie fundebas, ceterorumque> fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt ». Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Perrin, Paris, Cerf, 1978. Nous trouvons la même citation dans son oeuvre *La mort des persécuteurs* I, 1 : «Audivit dominus orationes tuas, Donate carissime, quas in conspectu eius per omnes horas <effundebas, deprecationes que> fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt ».

[288] Idem, *Institutions divines* IV, XXVI, 21 : « Corona spinea capiti eius imposita id declarabat, fore ut diuinam sibi plebem de nocentibus congregaret. Corona enim dicitur, circumstans in orbem populus ».

> Choisis parmi les buissons et les ronces, nous ceignons la tête sainte de Dieu ; parce que nous sommes convoqués par Dieu Lui-même, et rassemblés de toutes parts pour Lui, le Maître et le Dieu médecin ; et nous sommes attachés au roi de ce monde, et nous entourons le Seigneur de tous les vivants [289].

La couronne est ici une métaphore du salut de Dieu qui s'opère par un choix gratuit, puisque ceux qui ont été choisis sont pécheurs au départ. Elle est le symbole de l'unité que Dieu fait autour de lui. Nous pouvons constater que la thématique de la couronne chez Lactance n'a pas de lien direct avec les rites funéraires, même si elle est accordée par Dieu dans toute sa splendeur après la mort. Elle est surtout liée à la gloire céleste que Dieu accorde à ses fidèles qui quittent la vie terrestre. La couronne est une récompense pour la vertu du disciple qui lutte avec ténacité et constance contre les tendances égoïstes de la chair. Elle est la gloire que Dieu accorde aux martyrs de la foi qui ont poussé le témoignage de fidélité à Dieu jusqu'au don de leur vie, à l'exemple de Jésus couronné d'épines. La couronne est ici évoquée dans une perspective sotériologique où la cohérence vertueuse du croyant rencontre la justice éternelle de Dieu qui récompense les hommes de bien et punit les hommes malfaisants. Elle est enfin l'image de l'unité de tous les chrétiens autour de Jésus. La vision d'Augustin de la couronne n'est pas différente de celle des trois précédents auteurs africains.

III.3.4. L'approche augustinienne de la couronne

La couronne chez Augustin n'a pas de signification autre que celle que nous avons déjà exposée chez les auteurs antérieurs. Augustin emploie, à plusieurs reprises, l'expression « *corona justitiae* » [290] dans le sens de récompense promise à celui qui vit et persévère dans la foi jusqu'au bout.

---

[289] *Ibid.*, IV, XXVI, 23 : « Electi ergo ex dumis et sentibus sanctum Dei caput cingimus ; quia conuocati ab ipso, et circumfusi undique ad eum, magistro ac doctori Deo, assistimus, regemque illum mundi et omnium uiuentium Dominum coronamus ».

[290] Nous trouvons une cinquantaire d'occurrences de l'expression *corona justitiae* dans les oeuvres d'Augustin pour signifier que la justice de Dieu récompense toujours ses fidèles qui tiennent dans les différents combats de la vie : lutte contre le péché, victoire sur leurs tendances charnelles. *La corona justitiae* est la récompense d'une vie vertueuse empreinte de sainteté véritable, toujours sous une dose fortement morale. Idem, *Lettre* 199, 1.5 ; 205, 2 ; *Commentaires sur les psaumes* 39, 3 ; 69, 9 ; 83, 16 ; *Sermons* 31 ; 131 ; 297 ; 298 ; 299.

L'emploi de cette expression se retrouve majoritairement, dans ses *Sermons*. Elle est toujours largement encadrée par deux verbes « superesse et reddere »[291]. Augustin reprend l'argumentaire de l'Apôtre Paul dans sa lettre adressée à Timothée comme un testament spirituel, à la fin de son ministère : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. Désormais la couronne de justice m'est réservée ; le Seigneur, le juste juge, me la donnera, ce jour-là, et non seulement à moi, mais encore à tous ceux qui auront aimé son avènement » (2*Tm* 4, 7-8). C'est ainsi que dans les écrits d'Augustin, nous retrouvons la perspective sotériologique de l'expression *corona justitiae*. Nous avons déjà mentionné deux occurrences de l'expression chez Cyprien qui a été à la fois témoin et victime des persécutions. Chez Cyprien, l'expression « martyrii justitiae » s'incarne dans l'histoire des persécutions de son temps. Chez Augustin, l'expression n'est pas forcément liée à la persécution contre les chrétiens ; elle devient une métaphore dont il se sert pour stimuler les croyants à vivre conformément aux exigences de leur nouvelle identité chrétienne.

En outre, Augustin utilise l'expression « martyrii corona » qui rappelle les persécutions, pour signifier la mort que subit le disciple qui confesse sa foi jusqu'à la mort. Nous la retrouvons dans son combat contre la théorie millénariste[292]. C'est aussi ce sens que nous retrouvons dans sa diatribe contre Fauste le manichéen. Augustin argumente sur la contradiction interne dans l'humain. L'homme est *capax mali* et *capax boni* si bien que le vertueux est capable de pécher, et le méchant capable de vertu. Comme paradigme de sa thèse, Augustin cite l'expérience de l'apôtre Pierre qui a renié le Christ et par la suite a été capable de témoigner de la couronne du martyre (*martyrii corona testatur*) [293].

---

[291] Augustin, *Sermons* 298; 299; 299B; 299C.

[292] Idem, *La cité de Dieu* XX, 13. Nous trouvons quelques allusions au millénarisme chez Tertullien. Lactance aussi évoque cette théorie que finalement Augustin essayera de combattre sans en venir à bout.

[293] Saint Augustin, *Contra Faustum* 22, 65 (CPL 0321): « Sed quid in illo obtinuerit, apostolatus eius et martyrii corona testatur ».

Enfin, lorsqu'Augustin évoque la passion du Seigneur, dans ses *Sermons,* il fait référence à la *spinea corona (couronne d'épines)*. En effet, dans son *Sermon* 254, 5, où il fait allusion à la Pâque de Jésus, Augustin établit une corrélation entre les souffrances du Christ et le temps présent des chrétiens qui vivent toutes sortes d'épreuves. Ainsi écrit-il :

> La passion du Sauveur rappelle le temps actuel, ce temps où coulent nos pleurs. Eh ! que rappellent en effet ces verges, ces chaînes, ces outrages, ces crachats, cette couronne d'épines (*spinea corona*), ce vin mêlé de fiel, ce vinaigre au bout d'une éponge, ces insultes, ces opprobres, cette croix enfin, ces membres sacrés qui sont suspendus, sinon nos jours présents, nos jours de deuil, nos jours de mort, nos jours d'épreuves ?

Les souffrances et les humiliations du Sauveur, dont la couronne d'épines et la croix au moment de sa passion deviennent le modèle de la vie présente des disciples. C'est une invitation à l'adresse de ses auditeurs, à tenir ferme devant les adversités de la vie quotidienne, à l'exemple du Christ qui a supporté la souffrance jusqu'à la mort sur la croix. Si de cette mort du Sauveur a jailli la vie au jour de sa résurrection, le chrétien doit aussi garder l'espérance que les tourments de son existence portent en germe la gloire future, promesse faite par Dieu lui-même : « Mes frères, louons donc le Seigneur, parce qu'Il nous garde fidèlement ses promesses que nous n'avons pas encore reçues »[294]. Augustin invite ainsi les chrétiens à ne pas douter d'une telle promesse de vie, de bonheur et de gloire, après les tribulations de la vie terrestre. La couronne renvoie non seulement à la passion du disciple à l'exemple du Maître, mais aussi à la gloire qu'il partage avec Lui par sa mort audacieuse. La couronne est symboliquement la gloire dans le martyre ou dans la vertu. Il rappelle que la passion du Seigneur est un acte de souveraine liberté même si cela lui en coûtait de l'affronter. Augustin cite ainsi les mots de la prière de Jésus au jardin des Oliviers : « Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste »[295]. Puis, il poursuit son commentaire sur la mort à laquelle Jésus va

---

[294] Augustin, *Sermon* 254, 6 : « Laudemus ergo Dominum**,** fratres, quia eius fidelia promissa retinemus, nondum accepimus ». Traduction personnelle.

[295] Augustin, *Sermon* 375B: «Hoc est, calicem salutaris, quia salutare nostrum Christus. Ergo accipiam, inquit, calicem eius, et retribuam illi. De ipso calice dixit et ipse patri ante passionem: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste». «Voici le calice du salut, parce que le Christ est notre salut. Donc, je prendrai son calice, dit-il, et je le lui donnerai. De ce même calice il dit

librement s'avancer : « Pati uenerat, mori uenerat ; in potestate habebat mortem »[296].

Nous pouvons tirer la conclusion que, chez les auteurs africains chrétiens, le symbole attaché à la couronne demeure le même : la vie en Dieu après les tribulations de la vie présente, le bonheur après la mort, partager la gloire de Dieu après une existence vertueuse et sacrifiée au nom de la foi. Il est cependant une nuance à faire valoir. En dehors de Tertullien qui discute de façon explicite du couronnement des morts auquel il s'oppose, les autres auteurs africains chrétiens se contentent d'allusions symboliques dans la double perspective sotériologique et eschatologique. Ils incitent à imiter surtout la passion de Jésus qui procure la couronne de gloire, la seule qui vaille la peine d'être cherchée. Leur approche constitue une rupture avec les usages païens.

---

avant sa passion: Père, si tu peux faire que ce calice s'éloigne de moi ». Traduction personnelle.

[296] *Ibid.*, *Sermon* 375B: « Pati uenerat, mori uenerat; in potestate habebat mortem. Aut, si mentior, ipsum audite: potestatem, inquit, habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me, et iterum sumo eam. Audistis potestatem? Nemo tollit ». « Il était venu souffrir, il était venu mourir; il a la mort en son pouvoir ». Traduction personnelle.

Conclusion partielle

Au terme de notre analyse sur les pratiques funéraires autour du corps, nous pouvons affirmer que les rites immédiats après le décès, l'usage de l'encens et le couronnement des morts, sont des pratiques funéraires que nous rencontrons en milieu païen et chrétien. Chez les auteurs chrétiens, les prises de position face à ces rites oscillent entre tolérance et condamnation. Dans le premier chapitre consacré aux rites immédiats qui suivent le décès, la pratique qui consiste à recueillir le dernier souffle (*extemus spiritus)*, la fermeture des yeux et la toilette funèbre, ne sont pas rejetés par les auteurs africains chrétiens du fait probablement qu'ils correspondent à des actes d'humanité compatibles avec l'identité chrétienne qu'ils défendent. Nous avons également pu établir d'après le témoignage des écrivains de l'Antiquité que l'eau chaude utilisée pour la toilette funèbre faisait partie des inventions funéraires des anciens pour certfier la mort d'un individu. Au sujet de la *conclamatio*, nous ne trouvons aucune référence littéraire chez les auteurs africains, en dehors des attestations des auteurs païens. Quant à la *deploratio* ou (lamentations et pleurs), les auteurs africains chrétiens dont Cyprien, Augustin et Jérôme invitent à l'espérance chrétienne en la résurrection. Elle doit aider les chrétiens à ne pas pleurer et se lamenter comme les païens. En ce qui concerne les portraits, Tertullien et Cyprien seuls les évoquent. Le premier les considère comme vanité en rapport avec la seule et vraie image de Dieu. Le second qui les analyse sous le rapport de la *memoria mortuorum*, affirme que la seule *memoria* qui vaille pour les défunts est l'Eucharistie. Concernant l'encens traité dans le deuxième chapitre, païens et chrétiens les utilisent pour les funérailles. Chez les écrivains chrétiens, du fait de sa valeur symbolique renvoyant à la prière, et de sa capacité à assainir l'atmosphère, nous ne constatons aucune condamnation de ce rite. Quant au rite du couronnement des morts développé dans le troisième chapitre, Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin nous renseignent sur deux types de couronnes que les chrétiens sont invités à accepter ou à rechercher dans leur vie de foi. D'une part, il y a la couronne du martyre qui est accordé par Dieu en récompense d'un ferme et audacieux témoignage de la foi. D'autre part, la

couronne de gloire renvoie à la promesse divine à l'endroit de tous ceux qui auront vécu en conformité avec leur foi, dans une vie vertueuse, et dans l'*imitatio Christi*. Le souci de ne rien avoir en commun avec les païens du point de vue des croyances a toujours habité les premiers écrivains chrétiens de l'Afrique du Nord. Désireux de se démarquer de certaines pratiques jugées incompatibles avec la foi chrétienne, ils invitaient avec fermeté, voire avec virulence (surtout Tertullien et Lactance), à l'abandon des rites funéraires païens, à l'exception de ceux jugés sans conséquence pour la foi chrétienne.

Après nous être penché sur les rites immédiats célébrés quand la mort survient, nous analyserons dans la deuxième partie, les modes de sépulture dans l'environnement païen et chrétien de l'Afrique du Nord.

DEUXIÈME PARTIE : LES MODES DE SÉPULTURE

Nous nous intéressons dans cette partie aux deux formes de sépulture que sont l'inhumation et la crémation. Nous étudierons d'abord la typologie des tombes et des catacombes qui ont servi aux deux modes de sépulture. Ensuite, nous analyserons la question liée à l'inhumation et à la crémation par le biais de la littérature païenne. Puis nous traiterons la question de la crémation et de l'inhumation dans le judaïsme, telle que la Bible et nos quatre auteurs chrétiens l'abordent. Le quatrième chapitre est une approche des deux modes de sépulture à travers l'archéologie et la littérature chrétienne. Enfin, nous porterons notre attention sur quelques termes se rapportant aux modes de sépulture : *sepultura*, *sepulcrum*, *coemeterium*, *area* et *refrigerium*. Avant d'aborder chaque chapitre chez les auteurs chrétiens, nous interrogeons dans la mesure du possible les auteurs de la littérature latine classique. Outre les sources bibliques et profanes, plusieurs études guideront notre démarche. Ainsi, celle de Piotr Kuberski[297] sur l'histoire de la crémation depuis l'Antiquité de l'Église jusqu'au Concile Vatican II, et la contribution de Robert Turcan[298] qui s'est intéressé aux origines et au sens de l'inhumation dans l'Empire romain, nous aideront sur le plan littéraire.

[297] KUBERSKI P., *Le christianisme et la crémation*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

[298] TURCAN R., « Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale », *Revue des études anciennes*, 60, 1958, p. 340-345.

CHAPITRE I. LA TYPOLOGIE DES TOMBES

Nous aborderons dans ce chapitre les deux types de tombes que nous rencontrons dans l'Afrique du Nord chrétienne. Il s'agit d'une part des tombes de surface, des catacombes d'autre part.

I. 1. Les tombes de surface

Nous nous appuyons ici sur les œuvres de Noël Duval concernant les nécropoles chrétiennes de l'Afrique du Nord. Cette approche nous est rendue possible par l'archéologie dont les découvertes nous permettent une vue d'ensemble sur les lieux de sépulture des corps dans les nécropoles chrétiennes de l'Afrique du Nord du II^{e} au IV^{e} siècle. Grâce aux fouilles archéologiques sur des sites au Maroc (Volubilis), en Algérie (Tipasa et Timbad, Cherchel), en Tunisie (Bulla Regia, Carthage, Thuburbo, Dougga, Mactar, Haïdra, Sbeitla) et en Tripolitaine (Sabraptha et Leptis), des tombes ont été mises à jour. Quelques défauts liés aux sites méritent mention. Il s'agit d'une part du manque de plans topographiques détaillés pour faciliter les localisations et les fouilles, et d'autre part de la difficulté à distinguer les tombes chrétiennes des tombes païennes. Notre objectif est de mettre en lumière les types de tombes qui ont servi à ensevelir les corps par inhumation ou les restes après crémation. Il est important de signaler que les nécropoles chrétiennes se sont regroupées massivement autour des centres où le culte rendu aux martyrs était bien développé. C'est l'inhumation auprès de saints corps, avec tout l'essor cultuel, particulièrement marqué durant la période d'Augustin, que nous analyserons plus tard[299]. Noël Duval écrit à ce sujet ce qui suit : « Ce phénomène est particulièrement frappant à Tipasa où un cimetière fouillé par Baradez puis Lancel, à l'ouest-sud-ouest, le long de la route de Césarée (Cherchel) est resté essentiellement païen, tandis que deux zones le long de la mer, qui étaient aussi des nécropoles traditionnelles (depuis l'époque punique, au moins pour l'est), ont concentré le gros des inhumations chrétiennes : la plus spectaculaire est le champ des sarcophages s'étalant entre le rempart et le promontoire nord-est, né de l'inhumation de la

[299] Infra, p. 359-398.

sainte locale Salsa. Mais de l'autre côté, vers l'ouest où les fouilles ont été moins étendues, on constate dans l'état actuel des découvertes, au moins deux regroupements de tombes chrétiennes : l'un près des remparts, où un grand mausolée rond contenant des sarcophages pourrait être antérieur à l'époque chrétienne, mais présente aussi quelque lien avec la cathédrale proche (à l'intérieur des murs), et un autre plus loin autour d'un lieu d'inhumations de martyrs (de la persécution de Dioclétien ?) constitué par une *area*, avec des lits de repas funéraires placés sous des portiques, qui aurait attiré à son tour la nécropole des évêques de Tipasa, dont les dépouilles ont été transférées ensuite dans la chapelle voisine construite par l'évêque Alexandre (fin du IV^e siècle) »[300].

Dans un premier temps, Duval mentionne la proximité de tombes païennes et chrétiennes dans les nécropoles vers la fin du IV^e siècle. Païens et chrétiens partagent les mêmes nécropoles sans que cela empêche des regroupements spécifiques en fonction de l'identité dans des *areae* communes.

De plus, le culte rendu aux martyrs a exercé une grande attraction de sorte que leurs tombes sont devenues des pôles d'inhumation avec la dévotion et les rites tels que les repas funéraires bien attestés. L'aura des martyrs de la foi était telle qu'elle provoqua un engouement chez les chrétiens de l'Afrique qui tenaient coûte que coûte à placer leurs morts à proximité des tombes martyriales. C'est ce que l'on a appelé l'inhumation ad sanctos, thème qu'a traité Yvette Duval dans les chrétientés orientales et occidentales[301]. Ce phénomène n'est donc pas spécifique à l'Afrique, puisque nous le rencontrons aussi dans les Églises d'Orient et d'Occident.

Enfin, il y a ce lien qui se crée et qui devient même vital entre la nécropole et l'église. Il devient même difficile de savoir si la nécropole tient son existence

---

[300] DUVAL N., « Les nécropoles chrétiennes d'Afrique du Nord » in *Monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord antique et médiévale*, Éditions du CTHS, 1995, p. 193-194.

[301] DUVAL Y., *Auprès des saints corps et âme: L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988.

de l'église ou inversement, ou si l'église n'exerce pas comme une sorte d'attraction sainte sur la nécropole. Il est très certain que nécropole et église se sont influencées mutuellement par le culte ou la dévotion funéraire. L'exemple d'Haïdra[302], une ville située à l'ouest de la Tunisie, et que mentionne Noël Duval est éclairant : « Le culte rendu à d'autres martyrs locaux a provoqué la construction d'une importante église, doublée d'une *area* close dans laquelle on a enterré pendant plusieurs siècles, mais cette église n'a pas modifié sensiblement l'usage de la nécropole environnante et n'a pas interdit qu'on enterre aussi dans les églises urbaines »[303]. L'inhumation en cette période n'était pas exclusive dans les milieux chrétiens quoique les premiers écrivains africains y aient montré leur refus de la crémation comme nous le verrons plus loin[304].

Quels types de tombes abritaient les corps dans les cimetières chrétiens ? La typologie des tombes que nous examinons prend appui sur le travail d'énumération sobre et précis qu'a réalisé Noël Duval qui fait état de sept types de sépulcres[305]. Il s'agit précisément, selon sa recension, de sarcophages de pierre[306], monolithes ou en plusieurs morceaux, de coffres ou « tentes » de tuiles[307], de tombes en amphores[308], de coffres de pierre[309], de caveaux maçonnés[310] et de sépultures en pleine terre ou en cercueil. Nous

---

[302] Haïdra fut jadis une garnison de la troisième légion romaine (1er siècle avant J.-C) d'Auguste à Vespasien. A partir du IIIe siècle de notre ère, elle est devenue une ville épiscopale.

[303] DUVAL N., « Les nécropoles chrétiennes d'Afrique du Nord » in *Monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord antique et médiévale*, Éditions du CTHS, 1995, p. 194.

[304] Infra, p. 170-189.

[305] DUVAL N., *Ibid*., p. 195. Nous y trouvons la description précise de chaque type de tombe, avec éventuellement les localités l'ayant abritée comme Tipasa, Sbeitla, Haïdra, Carthage.

[306] On en trouve à Tipasa, à Sbeitla, à Haïdra, à Carthage.

[307] Les régions de Gafsa et de Sbeitla ainsi qu'en Numidie centrale.

[308] Leur nombre est considérable et elles sont répandues dans toute l'Afrique du Nord, particulièrement les tombes en amphores pour enfants.

[309] Ces tombes sont les plus ordinaires dans le sous-sol des églises, à défaut des sarcophages. D'ordinaire, on ne les trouve pas dans les nécropoles. Elles sont localisées dans la basse vallée de la Medjerda comme à Cincari.

[310] Les régions de Tipasa, Cincari et Carthage les abritent ; elles y sont recouvertes d'enduits et de peintures.

nous focaliserons brièvement sur les sarcophages disséminés sur toute l'étendue du territoire africain. En ce qui concerne les sarcophages de pierre, il est indéniable qu'en plus de son génie propre qu'elle a déployé pour leur construction, l'Afrique a été aussi importatrice de sarcophages en marbre de type romain[311]. Le sarcophage est une demeure à fosse taillée dans le roc. Ce type de sépulture est surtout réservé à des personnages ayant joui d'un statut social honorable. Son architecture est simple, sans fioriture, et « la forme extérieure est généralement rectangulaire et le couvercle est le plus souvent plat quand le sarcophage est enterré, avec quelques exemples de couvertures en pâtière (pente légère) et sommairement décorées (par exemple à Carthage dans la fouille du lycée) ou pour les nécropoles à l'air libre comme à Tipasa (où l'on connaît aussi deux ou trois cas de décor sur la cuve, en général sur un petit côté) »[312]. Seule l'archéologie nous fournit des données sur la typologie des tombes en Afrique du Nord. Aucune description littéraire de tombe ne se trouve chez les auteurs chrétiens ou sur la typologie des tombes ayant abrité des corps ou des restes. À la suite de cette présentation succincte sur la typologie des tombes en Afrique chrétienne, nous nous intéressons aux catacombes dans l'Afrique chrétienne.

I.2. Les tombes souterraines en Afrique du Nord : les catacombes

L'existence de catacombes en Afrique chrétienne [313] a suscité des controverses. Avant la découverte de celles de Sousse, les archéologues du XIX^{e} siècle niaient leur existence. Les catacombes sont des galeries souterraines à niveaux creusés dans le tuf, comme celles que nous trouvons à Rome où leur existence est fermement établie par l'archéologie. Elles sont construites le long des voies romaines de l'Appia, de la Labicana, de la Tiburtina, de l'Obtiens et de la Nomentana. Rappelons qu'au départ, dans les

[311] SCHULNK H., « Sarkophage aus christlischen Necropolen in Karthago und Tarragona », *Madrider Mitteilungen*, 8, 1967, p. 230-238 ; RODA I., « Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco », *L'Africa romana*, 7, 1989, p. 727-736.

[312] DUVAL N., *Op. cit.*, p. 195.

[313] LEYNAUD A.-F., *Les catacombes africaines*, 2^{e} éditions, Alger, 1922.

catacombes romaines - les plus anciennes datant du 2e siècle - on déposait païens et chrétiens sans distinction jusqu'à ce que les chrétiens eussent les leurs propres. Les plus célèbres des catacombes chrétiennes sont celles de saint Calixte[314], de saint Sébastien[315] et de sainte Priscille[316]. Les catacombes africaines, même si elles diffèrent de celles de Rome en nombre et en célébrité, leur sont semblables par l'origine. En effet, toutes les deux ont été d'abord des cimetières d'inhumation païenne avant d'être des lieux de sépulture chrétienne. Les catacombes africaines de la période chrétienne nous sont connues grâce aux rapports de Leynaud, alors curé de Sousse, établis sur les fouilles des catacombes d'Hadrumète [317]. Elles se situent à l'emplacement de l'actuelle ville de Sousse. Ces catacombes s'étendent sur une superficie de cinq kilomètres et regroupent autour de cent cinquante mille sépultures réparties sur deux cent quarante galeries qui ont servi entre le IIIe et le IVe siècle. Noël Duval écrit ainsi : « Hadrumète présente la particularité de posséder des catacombes où l'on a inhumé sans solution de continuité, aux

[314] Les catacombes de saint Calixte possèdent le plus ancien cimetière et le mieux conservé de la Via Appia. Elles apparurent dans la fin du deuxième siècle de notre ère. Elles prirent le nom de leur diacre Calixte qui fut désigné pour administrer le cimetière par le pape saint Zéphirin. Il est devenu pape à son tour et a agrandi le complexe funéraire. Seize papes romains y furent enterrés au troisième siècle (dans la crypte des papes). In http://www.rome-roma.net/catacombes-san-callisto-rome.php. WEBB M., *The churches and catacombs of Early Christian Rome : a comprehensive guide*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001.

[315] Les catacombes de saint Sébastien sont sur quatre niveaux. Elles se trouvaient au départ dans une dépression et étaient utilisées comme carrière de pouzzolane. Elles servaient bien avant comme lieu d'inhumation païenne avant de s'imposer comme nécropole chrétienne vers la fin du 2e siècle sous le patronage des saints Pierre et Paul. Les reliques des deux saints y auraient été cachées, selon la tradition, avant l'édification des deux basiliques sur la colline du Vatican (la basilique saint Pierre) et sur la Via Ostiense (la basilique saint Paul). http://www.rome-roma.net/catacombes-de-saint-sebastien.php.

[316] Les catacombes de Priscille (Priscilla) sont les mieux préservées de la vaste zone d'inhumation qui était traversée par la Via Salaria. Le cœur de ces catacombes primitives, parmi les plus importantes et les plus anciennes de Rome, date de la fin du deuxième siècle de notre ère, comme en témoigne la présence de nombreuses inscriptions avec les noms de Pierre et de Paul. Son nom vient du fait que le fils de la propriétaire du terrain, une matrone romaine, aurait été l'hôte de Sainte Priscille. La partie la plus ancienne, appelée « chapelle grecque » en raison de deux inscriptions en lettres grecques peintes en rouge, servait à l'origine comme abri lors des chaleurs estivales. In http://www.rome-roma.net/catacombes-de-priscilla-rome.php.

[317] LEYNAUD A.-F., *Rapports sur les fouilles des catacombes d'Hadrumète*. In : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 49e année, N. 5, 1905, p. 504-522.

III[e] et IV[e] siècles au moins, païens puis chrétiens »[318]. La découverte des catacombes d'Hadrumète consacrait ainsi le vœu prophétique de Leynaud lors de ses investigations sur les vestiges chrétiens découverts à Sousse : « Un jour viendra peut-être où un heureux coup de pioche nous dévoilera d'autres vestiges de l'antique Hadrumète, et surtout l'emplacement de la nécropole chrétienne. Nous espérons qu'il ne tardera pas trop à luire, grâce à l'activité des membres de la Société Archéologique de Sousse »[319]. Leynaud est ainsi le témoin privilégié et le rapporteur dont la description est indispensable pour une découverte et une connaissance scientifique des catacombes de l'Afrique chrétienne. Il fournit un rapport circonstancié des fouilles sur les catacombes africaines, avec des détails précieux, établissant même un lien comparatif avec celles de Rome : « Je tiens pourtant, dit-il, à faire remarquer la ressemblance frappante des catacombes d'Hadrumète avec celles de Rome : ce sont bien les mêmes galeries taillées dans le tuf, généralement longues, étroites et peu élevées ; les plus larges atteignent 2 mètres, les plus étroites 0m 70 seulement; les plus hautes ne devaient pas dépasser 2 m 50 ; ce sont les mêmes loculi étages dans les parois verticales, le plus souvent sur trois rangées, et fermés ordinairement par trois grandes tuiles ; ce sont les mêmes petites niches où l'on plaçait les lampes en terre destinées à jeter quelques lueurs dans l'obscurité ; ce sont les inscriptions des plus anciennes catacombes romaines, peintes en noir sur la tuile, ou simplement tracées à la pointe sur la chaux, rarement gravées sur le marbre, courtes, humbles, ne contenant que la date, le nom du défunt, quelquefois les mots IN PACE[320] ».

Un tel rapprochement avec les catacombes romaines a l'avantage de donner du crédit à celles d'Afrique et d'ôter tout doute à ceux qui nieraient l'existence de telles nécropoles. Ces nécropoles africaines présentent des

---

[318] DUVAL N., « Les nécropoles chrétiennes d'Afrique du Nord », in *Monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord antique et médiévale*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 1995, p. 192. LEYNAUD A.-F., *Les catacombes africaines*, 2[e] éd., Alger, 1922.

[319] LEYNAUD A.-F., *Les catacombes africaines*, 2[e] éd., Alger, 1922.

[320] LEYNAUD A.-F. *Rapports sur les fouilles des catacombes d'Hadrumète*. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 49e année, N. 5, 1905. pp. 507-508.

caractéristiques similaires à celles de Rome, du point de vue architectural et paléographique. Nous retenons ici les principaux éléments donnés par les descriptions d'Augustin-Fernand Leynaud, confirmés par Noël Duval. Elles sont taillées dans le tuf, dotées de niches avec des lampes à huile pour éclairer ce labyrinthe funéraire. Nous y trouvons des épitaphes et des gravures en marbre très rares, avec les symboles du poisson pour signifier l'Eucharistie, de la colombe pour matérialiser le *requies in pace*, du Bon Pasteur qui représente Jésus sauveur et l'âme du défunt sauvée, du monogramme du Christ pour signifier que le défunt était chrétien et de l'orante figurant l'âme qui est accueillie dans la paix de Dieu. Tous ces symboles permettent d'établir sans nul doute la présence chrétienne dans ces catacombes de l'Afrique chrétienne. Les tombes, à l'intérieur de ces catacombes, étaient recouvertes de tuiles ou de dalles de marbre. Chaque corps était soigneusement enveloppé dans un linceul et déposé à même le sol, dans la tombe. Nous n'avons aucune donnée sur les fossoyeurs préposés aux sépultures. Étaient-ils un collège assigné à cette tâche ? Dépourvu d'informations sur les acteurs de la construction de ces catacombes, nous pouvons au minimum émettre deux hypothèses sur leurs excavations. Elles pourraient relever soit de fossoyeurs africains formés à la technique romaine de construction de pareils monuments funéraires, soit de fossoyeurs romains d'Afrique, de Rome ou d'ailleurs, spécialisés dans la construction de ces genres de lieux de sépulture souterrains. Cette architecture funéraire nécessitait un minimum de technique et de savoir-faire. L'archéologie funéraire ne nous a pas révélé l'existence de fresques dans les catacombes de l'Afrique du Nord chrétienne. Après avoir précisé les données archéologiques sur la typologie des tombes, nous analysons les formes de sépulture à partir des informations que nous donne la littérature païenne.

CHAPITRE II. LES FORMES DE SÉPULTURE DANS LA LITTÉRATURE

Nous analysons les formes de sépulture d'après les témoignages littéraires païens et chrétiens. Lorsque nous abordons le sujet sur les modes de sépulture, il est bien question de l'inhumation[321] et de la crémation[322]. Ces deux formes de sépulture ont existé dans le contexte africain et romain, avec une influence réciproque en fonction des périodes. La genèse de la crémation est très complexe par rapport à l'inhumation qui est le rite funéraire des origines de l'humanité. Par quels arguments pouvons-nous justifier l'apparition de la crémation dans le culte funéraire ? Serait-elle liée au nomadisme, aux migrations qui empêchaient la sédentarisation des vivants et partant celle des morts par la sépulture ? Serait-elle aussi en lien avec les guerres antiques auxquelles les hommes se sont livrés où l'état des corps des soldats tombés sur les champs de bataille aurait forcé le choix des survivants au mode crématoire ? Concernant notre étude, il est établi que la crémation des corps était la coutume la plus répandue dans les milieux tant païens que chrétiens au I^er^ siècle après J.-C. Piotr Kuberski qui a traité le sujet de la crémation atteste aussi cette thèse en ces termes : « La crémation est générale dès la fin de la République, jusqu'au 1^er^ siècle après J.-C. Les deux rites cohabitent durant les I^er^-II^e^ siècles de notre ère ; dans les années soixante-dix du II^e^ siècle, Marc Aurèle mentionna les deux modes funéraires : 'Dans un instant, tu ne seras plus que cendre ou squelette' (*Pensées* V, 33, 1) »[323]. Tacite (58-120 ap. J.-C.) atteste la pratique courante de la crémation à Rome, lorsqu'il décrit dans ses *Annales*, les funérailles de Poppée (née vers 30 et morte en 65 ; seconde épouse de l'empereur Néron) célébrées à Rome : « Le corps de Poppée ne fut point anéanti par le feu, selon l'usage romain ; mais embaumé à la mode des rois étrangers, il est porté au tombeau des Jules. On lui fit

---

[321] L'inhumation est la forme de sépulture par laquelle le corps d'un défunt est déposé en terre, qu'il soit dans un cercueil, dans un sarcophage en pierre ou à même le sol.

[322] Ce rite funéraire consiste à brûler le corps sur un bûcher, soit à proximité de la sépulture, soit dans un autre endroit aménagé à cet effet.

[323] KUBERSKI P., *Le christianisme et la crémation*, p. 29.

[323] *Ibid.*, p. 31.

toutefois des funérailles officielles »[324]. Tacite mentionne quelques rites funéraires dont l'embaumement au moyen d'aromates. Pour les funérailles publiques et grandioses en l'honneur de Poppée célébrées à Rome, Tacite affirme que la crémation qui était la coutume romaine (*romanum mos*) n'a pas été pratiquée sur son corps. Tacite suggère donc que la crémation était le rite le plus ordinaire et probablement le plus pratiqué à Rome, aux I^er^ et II^e^ siècles après J.-C.

Si l'inhumation et la crémation sont attestées aux deux premiers siècles, avec une pratique plus importante de la crémation, celle-ci a été supplantée par l'inhumation au III^e^ siècle tant en milieu païen que chrétien. Mais il convient de noter que la suprématie d'un rite sur l'autre à une période donnée, ne signifie pas l'inexistence ou l'abandon total de ce dernier. Piotr Kuberski affirme que « bien que sporadique, l'usage de l'incinération est attesté même au-delà du V^e^ siècle »[325]. En Afrique septentrionale chrétienne, sous l'influence de plusieurs courants philosophico-religieux, le traitement des corps suscitait des tensions réelles qui révélaient des positions diamétralement opposées. Pour des raisons religieuses, la présence de Juifs et de chrétiens dans cette Afrique faisait peser la balance du côté de l'inhumation face à la pratique plutôt répandue de l'incinération comme mode de sépulture. Par tradition religieuse, Juifs et chrétiens choisissent d'ensevelir leurs morts, même si la Bible atteste de cas isolés de crémation de cadavres[326]. Les auteurs africains chrétiens, probablement influencés par leur nouvelle identité chrétienne, ne tarderont pas à se positionner en faveur de l'inhumation contre la crémation. Tertullien qui a pourtant grandi dans le paganisme trouvait l'incinération inacceptable pour le chrétien. La crémation était une pratique courante chez les Romains. Pourtant, comparée à l'inhumation, la crémation semble être un rite bien postérieur. Quelques écrits littéraires confirment cette thèse. En effet, peu avant l'ère

---

[324] Tacite, *Annales*, Livre XVI, VI: «Corpus non igni abolitum, ut Romanus mos, sed regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur tumuloque Iuliorum infertur. Ductae tamen publicae exsequiae». Texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 523.

[325] KUBERSKI P., *Le christianisme et la crémation,* Paris, Cerf, 2012, p. 31.

[326] Infra p. 160-164.

chrétienne, Cicéron affirme que le mode le plus ancien de sépulture paraît avoir été celui où le corps est rendu à la terre[327]. Cicéron vraisemblablement atteste la primauté, en termes d'ancienneté, de l'inhumation sur l'incinération.

Pline l'Ancien, dans son *Histoire naturelle,* une source précieuse pour les historiens, abonde dans le même sens lorsqu'il évoque la violation de la sépulture. C'est ainsi qu'il présente les inhumations comme plus vulnérables que les incinérations, du fait de la violation possible dont les corps inhumés peuvent être victimes. Il justifie du même coup l'option pour l'incinération :

> Chez les Romains, l'incinération n'est pas une institution bien ancienne : jadis, on enterrait les morts. Mais quand on apprit que les guerriers ensevelis dans les terres lointaines étaient déterrés, on adopta la nouvelle institution. Cependant, beaucoup de familles gardèrent les rites antiques : ainsi, dans la famille Cornelia, personne, dit-on, ne fut incinéré avant le dictateur Sylla ; encore ne voulut-il l'être que par peur du talion, car il avait déterré le cadavre de C. Marius[328].

Ce témoignage de Pline montre clairement que la crémation a été pratiquée pour contrer toute possibilité de vengeance, même si cela n'est problablement pas la seule raison qui justifierait le rite. D'après Pline l'Ancien, le contexte de la première crémation est celui de la mort du général Sylla en 78 avant Jésus-Christ, à Cumes. Ce qui a motivé le choix de Sylla est l'événement de la première guerre civile à Rome pour le contrôle de la République en 83 avant J.-C. Ayant été l'auteur de la profanation du cadavre de son adversaire Caius Marius surnommé « le jeune », Sylla voulut échapper au même déshonneur en optant pour l'incinération de son corps. Cette option isolée n'annihila cependant pas le choix pour l'inhumation faite par de nombreuses familles. Elle demeure donc aux yeux de Pline un cas isolé qui ne peut pas être généralisé. En même temps, Cicéron et Pline attestent la coexistence des deux rites funéraires.

---

[327] Cicéron, *Traité des lois* II, XXII, 56: « At mihi quldem, antiquissimum sepulturae genus illud fuisse videtur, quo apud Xenophontem Cyrus utitur; redditur enim terrae corpus et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur ».

[328] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre VII, 187 *:* « Ipsum cremare apud Romanos non fuit veteris instituti : terra condebantur postquam longinquis bellis obrutos erui cognovere, tunc institutum. Et tamen multae familiae priscos servavere ritus, sicut in Cornelia nemo ante Sullam dictatorem traditur crematus, idque voluisse veritum talionem eruto C. Mari cadavere ». Traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Par ailleurs, bien avant la période chrétienne, une forme de culte lié au feu jugé sacré se serait opposée à l'incinération. Au 5e siècle avant notre ère, Hérodote atteste que les anciens Perses prohibaient la crémation des cadavres :

> Cambyse se rendit à la ville de Saïs, dans l'intention de faire ce qu'il fit en réalité. Aussitôt entré dans la résidence d'Amasis, il ordonna d'extraire de son tombeau le cadavre de ce dernier ; et, lorsque cet ordre fut exécuté, il commanda de fouetter le cadavre, de lui arracher le poil, de le percer à coup d'aiguillon, de l'outrager de toutes les autres façons possibles. Et, quand les gens furent épuisés à ce travail (car ce corps, étant momifié, résistait et ne se laissait point entamer), il commanda de le brûler : ordre impie ; les Perses en effet tiennent le feu pour un dieu[329].

Ce témoignage d'Hérodote sur le sort réservé au corps d'Amais qui fut brûlé sur l'ordre de Cambyse, montre le caractère divin que les Perses attribuent au feu. Nous sommes peut-être dans la question du pur que représente le dieu-feu et de l'impur incarné par le corps du défunt. Le feu sacré ne doit donc pas entrer en contact avec ce qui est souillé par la mort.

Une épigramme de l'*Anthologie Palatine,* composée par Dioscore au IIIe siècle av. J-C, évoque la même prohibition sur la base de la question du pur et de l'impur : « Ne va pas, Philonymos, brûler le corps d'Euphratès, ni souiller le feu par mon contact. Je suis Perse par mes parents, Perse par mon pays d'origine, oui, maître. Souiller le feu nous est plus odieux que la mort pénible. Mais ensevelis-moi et confie-moi à la terre » [330].

Selon ces deux témoignages, le feu est perçu dans l'environnement perse comme un élément divin et ne doit pas entrer en contact avec un corps sans vie. Pour justifier la prohibition de la crémation, Robert Turcan[331] se réfère également à un fragment d'Apollonius d'Athènes (contemporain de Septime Sévère), auteur du Ier siècle avant J.-C., cité par Philostrate dans les *Vies des*

---

[329] Hérodote, *Histoires*, Livre III, 16: Texte établi en grec et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 49.

[330] *Anthologie Palatine* 7, 62, citée par REBILLARD É*., Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003, p. 96.

[331] TURCAN R., *Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale*, *Revue des études anciennes*, 60, 1958, p. 323-347.

Sophistes. Le titre du fragment est le suivant : « Callias tente de dissuader les Athéniens de brûler leurs morts » :

> Homme, élève haut la torche ! Pourquoi faire violence à la flamme, l'abaisser et la torturer ? Elle appartient au ciel, à l'éther ; elle va vers ce qui lui est apparenté. Ce feu fait non pas descendre, mais monter des dieux ! Hélas, Prométhée, toi qui tiens la torche et portes le feu, quels outrages subit le don que tu as fait : on le mêle à des cadavres insensibles ! Viens défendre, secourir et dérober le feu, si possible, à notre monde aussi[332].

Ce fragment est clairement une exaltation du feu sacralisé qu'il ne faut pas souiller. En servant à l'incinération, le feu a été détourné de sa finalité qui est de promouvoir la vie et la puissance de l'homme d'après le mythe prométhéen. Il a un lien avec la divinité vers laquelle elle va, où elle trouve sa source et son origine. On appelle au secours Prométhée qui l'avait dérobé au dieu, afin qu'il le reprenne aux hommes qui en font mauvais usage. Ces croyances liées au culte du feu condamnent l'incinération comme une souillure de celui-ci au contact des cadavres. Robert Turcan [333] rapproche d'un passage de Tertullien[334] sur la raison du refus de la crémation chez les chrétiens, un commentaire de Servius (IV^e^ siècle ap. J.-C.) qui prête à des stoïciens la croyance que l'âme subsiste auprès du cadavre[335]. Cette proximité de l'âme avec le corps suffit à interdire l'incinération. En revanche, Servius, grammarien et lecteur érudit de l'*Enéide* de Virgile, oppose à cette croyance la pratique de l'incinération qui permet à l'âme de rejoindre directement l'âme de l'univers. C'est ainsi que Robert Turcan reconstruit un système eschatologique sur la base du stoïcisme et du pythagorisme. Ce système emprunte au stoïcien Panétius (vers 180 à vers 110 av. J.-C.), originaire de Rhodes, le principe d'une solidarité organique du corps et de l'âme, et au pythagorisme la notion d'une survie partielle du composé humain après la mort, avec l'interdiction (qui en découle) d'incinérer. Les objections religieuses du pythagorisme contre

---

[332] Philostrate*, Vies des Sophistes* 20, dans Philostratus and Eunapius, *Lives of the Sophists*, W.C. Wright (ed), Cambridge, Harvard University Press, 1921.

[333] TURCAN R., *Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale*, *Revue des études anciennes*, 60, pp. 337-340.

[334] Tertullien, *De anima* 51, 23. Cette citation est commentée plus loin, note 364, p. 167-168.

[335] Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* VI, 724, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 164-167.

l'incinération sont bien attestées. En effet, Jamblique (242-325), philosophe pythagoricien et fondateur de l'école néo-platonicienne d'Apamée en Syrie, à la fin du III^e siècle, semble affirmer que l'inhumation reste de règle pour les adeptes de la secte[336]. Cet ensemble de documents montre qu'au III^e siècle de notre ère, le choix de l'inhumation est conforme à des croyances religieuses et philosophiques. Celles-ci mettent l'âme plus en avant que le corps. C'est ainsi que l'inhumation est recommandée parce qu'elle préserve de la destruction, et le corps et ce qui resterait attaché au corps provenant de l'âme après la mort. Dans cette conception, épargner le corps du feu épargne aussi l'âme. Il est peu probable néanmoins que ces croyances aient dépassé le cadre de certains cercles philosophiques. C'est dans cette perspective que Rebillard relativise l'impact de ces croyances religieuses en affirmant qu'elles « n'ont pu toutefois avoir qu'une influence très limitée et elles n'impliquent pas, à vrai dire, un respect plus grand du corps une fois qu'il a été inhumé »[337].

Pourtant les cultes à mystères comme le mithriacisme, l'isisme, le culte de Cybèle apparus dans le monde africain et romain pourraient aussi expliquer le rejet de la crémation. Éric Rebillard écrit que ces cultes tenaient comme un dogme « un principe de résurrection physique du corps, par comparaison avec les fruits de la terre qui se dessèchent et meurent puis refleurissent au printemps »[338]. Dans une vision matérialiste, le cadavre soumis aux flammes est privé de la survie après la mort. Le feu signerait définitivement la mort de l'être promis à une autre vie par sa résurrection. Ce principe de résurrection physique du corps se rapproche de la conception chrétienne de la résurrection des corps où l'intégrité de l'être (corps et âme) est restaurée à la parousie du Christ glorieux et tout-puissant.

---

[336] Jamblique, *Vie de Pythagore,* 154, Introduction, Traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

[337] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003 p. 97.

[338] PELLEGRINO A., «Le culte des morts dans le monde romain», dans Descoeudres (dir.), *Ostia, port et porte de la Rome antique*, Genève, Georg, 2001, p. 368.

Enfin, en dehors des considérations philosophiques et religieuses, le choix de la crémation ou de l'inhumation se justifierait pour des raisons économiques. La classe sociale de l'individu serait alors un facteur déterminant. C'est ainsi que le pauvre peut recourir à la crémation financièrement moins coûteuse que l'inhumation s'il habite une région riche en bois. A contrario, il pourrait en être privé si la région ne dispose pas de ressources forestières. Ce manque augmente considérablement le prix du bois, rendant plus difficile le recours au rite de la crémation. C'est cette hypothèse sur la pratique ou non de la crémation que Piotr Kuberski confirme lorsqu'il écrit : « Si, pour les uns, l'incinération cesse d'être pratiquée, car elle devient trop coûteuse à cause du déboisement de nombreuses régions dû à des crémations excessives, pour les autres, inversement, cette manière de traiter les morts aurait été plus économique et de ce fait aurait été réservée aux classes pauvres. Dans le premier cas, la matière combustible, à cause de son prix élevé, est utilisée par l'aristocratie, tandis que selon la deuxième hypothèse, le recours à l'incinération se fait par les esclaves et les affranchis»[339].

Les considérations présentes dans la littérature païenne sur l'inhumation et la crémation attestent leur pratique dans la même période, sans que l'on puisse dire que tel rite a supplanté l'autre, sur une longue période. Même lorsqu'un rite semblait dominer, l'autre était pratiqué, quoique de façon sporadique. Après notre parcours sous l'angle de la littérature profane, nous nous penchons sur la question de la crémation et de l'inhumation dans le judaïsme, en prenant appui sur sa principale source, ce que le christianisme nomme l'*Ancien Testament*, et sur le *Talmud*.

[339] KUBERSKI P., *La crémation et l'Église. Principales étapes d'une histoire mouvementée de l'Antiquité au Concile Vatican II*, Strasbourg, 2006, p. 35. NOCK A.-D., «Cremation and Burial in the Roman Empire», p. 357sq.

CHAPITRE III. LA CRÉMATION ET L'INHUMATION DANS LE JUDAÏSME

Nous ne pouvons pas aborder la crémation dans le judaïsme au travers de l'*Ancien Testament*, sans poser comme jalon la vision vétérotestamentaire du corps. Le livre de la *Genèse*, dans son deuxième récit de la création, affirme que Dieu créa l'homme à partir de la glaise (cf. *Gn* 2, 7). Adam, issu de la terre, auquel le Créateur insuffle la vie, est créé à l'image de Dieu. Par conséquent, il mérite respect dans son intégrité. Si la désobéissance d'Adam a précipité la chute de l'humanité frappée par le châtiment suprême qu'est la mort, celui qui a été tiré de la terre doit naturellement retourner à la terre qui fut la matière originelle de sa création : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (*Gn* 3, 19). On comprend que, dans une telle vision, tout rite *post mortem* qui n'irait pas dans le sens d'un dépôt en terre contredit *ipso facto* la perspective vétérotestamentaire du corps. C'est pour cela que la crémation est perçue par le judaïsme comme indigne et déshonorante, d'où sa proscription. L'interdiction d'incinérer les corps relève-t-elle d'un ordre divin contenu dans la *Torah*, ou est-elle liée à des pratiques traditionnelles qui se sont imposées et ont été revêtues d'une sacralité quasi inviolable ? Nous pouvons du moins dire que le rite funéraire le plus répandu dans la *Bible* est bien l'inhumation. En effet, les Hébreux, comme leurs voisins mésopotamiens et égyptiens, pratiquaient l'inhumation. La *Bible* en donne plusieurs attestations dont nous présentons les plus significatives.

Abraham est le premier à pratiquer ce rite à la mort de sa femme Sarah mise en terre dans le caveau de Mapkhpéla à Hébron. S'adressant aux autochtones, Abraham leur fit la requête suivante : « Je suis chez vous un étranger et un résident. Accordez-moi chez vous une possession funéraire pour que j'enlève mon mort et l'enterre » (*Gn* 23, 4). La réponse ne se fit pas attendre : « Monseigneur, écoutez-nous plutôt ! Tu es un prince de Dieu parmi nous : enterre ton mort dans la meilleure des tombes ; personne ne te refusera sa tombe pour que tu puisses enterrer ton mort » (*Gn* 23, 6). C'est dans ce caveau de Makhpéla que furent enterrés, selon la tradition, Adam et Ève,

Abraham et Sarah, Isaac et Rebecca, Jacob et Léa[340]. Même après la sortie d'Égypte, l'inhumation demeure la pratique chez les Hébreux. Aussitôt sortis d'Égypte et pourchassés par les Égyptiens, les Israélites se tournent vers Moïse en récriminant : « Manquait-il de tombeaux en Égypte, que tu nous aies menés mourir dans le désert ? » (*Exode* 14, 11).

Tout compte fait, nous pouvons affirmer que le judaïsme ne reconnaît que l'inhumation comme seul rite funéraire conforme à l'esprit de la *Torah*. Piotr Kuberski évoque les arguments qui pourraient justifier le rejet de la crémation dans le judaïsme : « Premièrement, la tradition d'ensevelissement était bien ancrée dans la religion juive comme dans toute la zone culturelle du Proche-Orient. Quant à la crémation, elle n'est jamais présentée comme une alternative à l'inhumation. Deuxièmement, on peut penser qu'elle n'était pas pratiquée à cause de son assimilation aux rites païens »[341].

Concernant le rite de l'incinération, aucun verset biblique n'incite à sa pratique. Les quelques exceptions que la *Bible* nous relate ne peuvent être considérées comme une recommandation à la pratique courante de l'incinération. Les allusions bibliques à la crémation ont sans nul doute un sens dans leur contexte. En effet, les deux mentions frappantes de la crémation se trouvent dans les *Livres de Josué et de Samuel*. La première mention a trait à une infidélité commise par Akân qui a causé l'échec d'Israël en guerre contre Aï, pour avoir pris pour lui une partie de butin constituée d'argent, de capes et de lingots d'or. Le châtiment qui lui fut infligé ainsi qu'à toute sa maisonnée, sous le commandement de Josué, fut la lapidation suivie de l'incinération de leurs corps ; les fils d'Israël n'épargnèrent pas non plus tous ses biens des flammes (*Jos* 7, 1-26).

Le crime contre Akân reçoit une punition aux accents propitiatoires. Elle vise à calmer la colère de Dieu et à exorciser le démon de l'échec d'Israël contre ses ennemis. Le sort qui lui est réservé ainsi qu'à sa famille et à ses biens signifierait le rejet total de l'individu, l'oubli de ce que fut son nom. La

---

[340] *Gn* 49,31 *; Talmud de Babylone*, *Traité Eruvin*, 53a.

[341] KUBERSKI P., *La crémation et l'Église. Principales étapes d'une histoire mouvementée de l'Antiquité au Concile Vatican II, Strasbourg, 2006,* p. 93.

faute d'un membre du peuple se répercute sur tout le peuple. Nous sommes face à la conscience d'Israël de la responsabilité collective dans les comportements individuels. La communauté répond aux conséquences du bien et du mal de chaque membre. Le châtiment contre Akân et sa famille est le plus cruel qui soit. On signe ainsi une double mort, celle biologique et celle de l'oubli de la famille et de tout ce qui pourrait évoquer son souvenir. C'est une véritable *damnatio memoriae*[342].

La deuxième mention de la crémation se situe aussi dans un contexte de guerre entre Israël et les Philistins à Guilboa où Saül et ses hommes moururent. Les Philistins profanèrent le corps de Saül au grand dépit d'Israël ; les habitants de Yavesh de Galaad ayant appris la nouvelle vinrent de nuit enlever les corps ; ils les brûlèrent à Yavesh ; puis, ils recueillirent les ossements et les ensevelirent sous le tamaris de Yavesh et firent un jeûne, un des rites funéraires, pendant sept jours, durée normale du deuil. Nous pouvons dire que la crémation pratiquée ici par les habitants de Yavesh, tient très probablement compte de l'état des corps profanés et décomposés (1 *Sm* 31, 12). Le rite crématoire pourrait relever du pragmatisme, ou de l'épichie (épikie)[343] en tant que principe d'adaptation dans une situation tout à fait exceptionnelle face à la loi générale. C'est ainsi qu'à partir de ces deux attestations bibliques, nous pouvons déduire que la crémation n'était pas une pratique courante bien établie et autorisée. Elle concerne des cas isolés qui ne peuvent pas faire jurisprudence.

De plus, bien que l'enterrement ne figure pas comme précepte dans la *Torah*, les rabbins le déduisent à partir de la création de l'homme tiré de la glaise par Dieu. Cet homme, Adam, à la fin de son existence terrestre doit

---

[342] Supra, p. 296-298.

[343] DESCLOS J., «L'épikie, d'hier à aujourd'hui». Il y définit le terme: «L'épikie est un mot d'origine grecque, qui fait référence à la vertu de justice, et qui renvoie à l'idée d'être juste au-delà de la loi, dans certaines situations particulières de vie, qui n'ont pas été prévues par la lettre de la loi. L'Épikie est modératrice à l'égard de l'observance littérale de la loi. L'Épikie fait appel au bon jugement. Il s'agit d'une interprétation équitable et modérée non de la loi elle-même, mais de l'intention du législateur, qui est présumé dans un certain cas particulier extraordinaire suspendre l'application de la loi parce que de sa stricte observance résulterait quelque chose de nuisible ou trop onéreux». Collection *Essais et conférences*, Éditions GGC, 2002, p. 16.

retourner à la poussière d'où il a été tiré : « A la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol, car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras » (*Gn* 3, 19). Dans le *Traité de Sanhédrin* consacré principalement à la justice distributive, il est écrit : « Rabbi Yohanan enseignait au nom de Rabbi Siméon Bar Yohaï, de quel verset apprend-on que quiconque laisse le corps de son défunt, la nuit suivant le décès, sans sépulture, transgresse un commandement négatif ? Du verset 'tu l'enterreras le jour même' » (cf. *Dt* 21, 23).

La *Torah* ne permet pas de justifier la crémation en milieu judaïque. Du côté du *Talmud*, aucune place non plus n'est laissée au rite de crémation. En effet, les rabbins prenant appui sur le *Talmud* justifient abondamment ce précepte d'enterrer et rejettent le rite de la crémation[344]. Les auteurs qui se sont penchés sur le sujet, en arrivent à la conclusion que la crémation comme rite funéraire est incompatible avec les croyances du judaïsme. En effet, Meyer et Strange, dans un ouvrage collectif sur les *Rabbins et les Premiers Chrétiens*, établissent, en ce qui concerne le judaïsme, « l'importance accordée à la décomposition naturelle du corps qui ne laissait pas place à la crémation »[345]. Krauss abonde dans le même sens lorsqu'il écrit que le mode crématoire qui détruit le corps n'est pas tolérable dans le judaïsme, puisque la « loi rabbinique veille jalousement à ce qu'on n'endommage en aucune façon les corps morts »[346].

Enfin, la *Bible* aborde le thème du feu sous plusieurs angles. Il intervient dans un contexte sacrificiel où il détruit les victimes offertes. Le rituel de l'holocauste qui suit une ordonnance stricte de Dieu, nous est révélé en *Lévitique* 6, 1-6. Le feu y revêt plusieurs significations. Il est un élément dévorant, décapant ou réchauffant, qui manifeste tout d'abord la présence de

---

[344] Le sujet des rites funéraires dans le judaïsme a été traité par Claude Heymann et Gabriel Attias dans un ouvrage collectif intitulé *Les rites autour du mourir*, Sous la direction de Marie-Jo Thiel, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008, p.143-159. Ils font une approche succincte et scientifique de la thématique enterrement-crémation auquel nous nous référons.

[345] MEYER E.-M., STRANGE J.-E., *Les Rabbins et les Premiers Chrétiens. Archéologie et histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p.124.

[346] KRAUSS S., « La double inhumation chez les Juifs». Revue des études juives, 1934, p.9.

Dieu comme dans l'épisode du buisson ardent. Il est ensuite l'instrument de sa colère, dont il se sert pour châtier ses ennemis. Il est enfin l'élément indispensable dans les holocaustes offerts à Dieu, où il détruit complètement la victime offerte :

> Le Seigneur dit à Moïse de communiquer les ordres suivants à Aaron et à ses fils : voici les règles concernant le sacrifice complet. Ce sacrifice doit brûler durant toute la nuit sur l'autel, où l'on entretiendra le feu. Ensuite le prêtre, vêtu d'une tunique de lin et d'un caleçon de lin, enlève de l'autel les cendres grasses du sacrifice consumé et les dépose à côté de l'autel. Puis il va changer de vêtements et emporte les cendres dans un endroit pur hors du camp. Le feu qui brûle sur l'autel ne doit pas s'éteindre : chaque matin le prêtre y remet des bûches sur lesquelles il dispose le sacrifice complet, avant d'y brûler les morceaux gras des sacrifices de communion. Un feu perpétuel doit brûler sur l'autel, sans jamais s'éteindre.

En définitive, la *Bible* présente le feu comme manifestation de la toute-puissance de Dieu, comme une puissance de vie et de mort. Dans la thématique biblique du pur et de l'impur, de la sainteté et du péché, le feu est un symbole de régénération, de purification intérieure. C'est l'expérience que fait Isaïe dont les lèvres sont purifiées par un chardon brûlant, afin qu'il accomplisse fidèlement sa mission de prophète (*Is* 6, 3-8). Nous sommes dans la dimension symbolique du feu. Il est toujours en lien direct ou indirect avec Dieu. Le feu en est sa propriété.

Au terme de notre démarche, la question des deux modes funéraires laisse néanmoins apparaître le choix quasi exclusif de l'inhumation dans le judaïsme. Nous voulons maintenant nous intéresser à l'approche des pères africains de la période chrétienne concernant la crémation et l'inhumation.

CHAPITRE IV. CRÉMATION ET INHUMATION : DE L'ARCHÉOLOGIE A LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

Crémation et inhumation ont coexisté comme rites funéraires dans l'Afrique chrétienne, comme nous l'avons déjà souligné antérieurement [347] . Mais rappelons d'abord avec Serge Lancel que, bien avant l'ère chrétienne, à l'époque dite archaïque (IX[e] siècle avant J.-C.), ces deux modes funéraires étaient pratiqués dans le culte rendu aux morts. Concernant la crémation et l'inhumation à Carthage, Serge Lancel écrit : « À l'époque archaïque, le rituel de l'incinération, même s'il est très minoritaire, y coexiste avec la pratique de l'inhumation. Comme le suggère la convergence de plusieurs indices, l'incinération à Carthage à cette époque serait le fait d'une population restée fidèle à une pratique courante en Phénicie où, au demeurant, l'inhumation n'est pas inconnue. Disons-le nettement : les distinctions tranchées qu'il y a un demi-siècle encore les archéologues faisaient entre inhumants et incinérants ne sont plus de mise. À haute époque, à Carthage, le mobilier funéraire des sépultures à incinération, s'il nous est parvenu en moins bon état, n'est pas moins fourni que celui des tombes à inhumation »[348].

La thèse de Lancel sur la coexistence des deux modes funéraires se vérifie au travers des fouilles archéologiques réalisées notamment aux environs de la nécropole de Douimès et des collines de Junon et de Byrsa[349].

Que nous dévoilent les sources archéologiques concernant le rite de la crémation et de l'inhumation ? Y a-t-il des indices ou des preuves archéologiques qui permettent d'authentifier la pratique de l'une ou de l'autre ?

---

[347] Supra, p. 153-159.

[348] LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992, p. 241.

[349] Idem, *Byrsa I. Mission archéologique française à Carthage. Rapports préliminaires des fouilles 1974-1976*, sous la direction de S. Lancel (Collection de l'École française de Rome, vol), Rome, 1979. *Byrsa II. Mission archéologique française à Carthage. Rapports préliminaires des fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*, sous la direction de S. Lancel (collection de l'École française de Rome, Vol. 41), Rome, 1981. Ces fouilles concernent les VIII-VI[e] siècle correspondant à la période archaïque, le V[e] siècle au milieu du III[e] siècle recouvrant la période de la carthage punique et le milieu du III[e] siècle à 146 av. J.-C., englobant la Carthage des guerres puniques.

Autrement dit, quelles réponses l'archéologie funéraire apporte-t-elle concernant la crémation et l'inhumation des corps du 3ème au 5ème siècle ?

IV.1. La crémation et l'archéologie funéraire

Pour la période archaïque, les fouilles archéologiques sur les tombes puniques et néo-puniques [350] ne dévoilent aucune trace d'incinération à proximité des tombes. Hélène Bénichou-Safar qui répond à la question pour le site de Carthage écrit : « Dans aucune tombe il n'a été trouvé trace d'un bûcher. On a donc tout lieu de penser que la crémation des corps avait lieu non point à l'emplacement même de la sépulture, mais sur une aire extérieure réservée à cet effet »[351]. Hélène Bénichou conjecture l'existence du rite de la crémation pratiquée loin des lieux de sépulture. Serge Lancel, qui étudie l'environnement de Carthage, partage la même conclusion qu'Hélène Bénichou pour la même période : « Aucune trace de foyer n'a jamais été remarquée *in situ*, ce qui signifie que le corps n'avait pas subi la crémation sur place »[352]. Pour Lancel, la crémation n'a pu avoir lieu à proximité de la tombe. Mais, l'absence de traces d'incinération *in situ* est-elle un argument suffisant pour déduire de l'inexistence de la crémation à l'époque punique et néopunique ? Nous pourrions penser le contraire en supposant que des traces de crémation ont pu disparaître pour des raisons que nous ignorons. Les intempéries ou une intervention humaine auraient-elles joué en défaveur des preuves archéologiques ? L'étude réalisée par Mhamed Fantar sur les nécropoles puniques de Tunisie appuie la thèse de Serge Lancel sur l'inexistence de traces d'incinération *in situ* pour la région de Carthage. Il affirme en revanche que l'existence de bûchers dans des carrés de cimetière ne fait aucun doute dans d'autres nécropoles : « Pour d'autres nécropoles

---

[350] *Les monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord et médiévale*, Éditions du CTHS, 1995, p. 55-72. Ces tombes couvrent pour la période punique 814 à 146 avant J.C., et pour la période néopunique 146 avant J.-C. à 439 après J.-C.

[351] BÉNICHOU-SAFAR H., *Les tombes puniques de Carthage : topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, CNRS, Paris, 1982, p. 238.

[352] LANCEL S., *Carthage*, Paris, 1992, p. 67.

puniques ou de tradition punique, on relève la présence de bûcher ou *ustrinum*[353], notamment au Cap-Bon[354], en Byzacène[355], à Bulla Regia, en Algérie[356] et en Sardaigne[357] »[358]. Nous ne trouvons dans aucune œuvre littéraire de nos quatre auteurs de l'Afrique chrétienne l'attestation d'*ustrinum*. Cependant, nous rencontrons *ustrinum* dans le *CIL* 6, 4410 et la forme *ustrina* dans *CIL* 6, 10237, où ils signifient le lieu de l'incinération. Il possède le même sens chez Pompeius Festus[359], grammairien du III^e^ siècle. Le féminin *ustrina* est aussi utilisé pour signifier l'action de brûler ou la combustion. C'est ce sens que nous trouvons le terme chez Apulée[360] et chez Arnobe[361].

En outre, sur la période chrétienne du IV^e^ au VIII^e^ siècle, l'étude de Paul-Albert Février apporte quelques renseignements. Il prend en compte la région de l'Algérie. Il aborde la question du type de tombes privilégiées en Maurétanie et en Numidie. Il parvient à la conclusion que l'inhumation était le rite privilégié dans les milieux chrétiens. Étudiant les modes de sépulture dans l'Afrique du Nord chrétienne, Février se base sur deux sites (Tipasa de

---

[353] *CIL* 6, 4410. L'*ustrinum* est le lieu où l'on brûle un corps.

[354] CINTAS P., Gobert E.-G., p. 137.

[355] CARTON L., « Les nécropoles de Gurza », *Bulletin de la société archéologique de Sousse*, 1909, Sousse, 1910, p. 26.

[356] LANCEL S., « Tipasitana : fouilles dans la nécropole occidentale de Tipasa », *Bulletin d'archéologie algérienne*, 1, 1962-1965, p. 54 ; Idem, « Tipasitana II : la nécropole préromaine occidentale de Tipasa », *Bulletin d'archéologie algérienne*, 3, 1968, p. 99.

[357] BARTOLONI P., « Monte Sirai 1984 (champagne 1983-1984) », *RSF*, 13, 2, 1985, p. 249. L'auteur mentionne la pratique de l'incinération « con ustinum sovrapposto alla tomba e con ustrinum posto In posizione adiacente », c'est-à-dire, avec un *ustrinum* superposé à la tombe, et un autre *ustrinum* placé en position adjacente.

[358] *Les monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord et médiévale*, Éditions du CTHS, 1995, p. 61-62.

[359] Sextus Pompeius Festus, *De uerborum significatione* 29, 10 ; il est un lexicographe latin du II^e^ siècle ap. J.-C., appelé aussi Festus grammaticus.

[360] Apulée, *Les Métamorphoses*, Tome III, Livre VII, XIX, 5 : « Iam que fomento tenui calescens et enutritus ignis surgebat in flammas et totum me funestus ardor inuaserat, nec ullum pestis extremae suffugium nec salutis aliquod apparet solacium et ustrina talis moras non sustinens et meliora consilia praeuertitur ». Texte établi par D. S. Robertson, et traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

[361] Arnobe le Majeur, *Ibid.*, Livre VII, 15, 9 : « Quod si ea quae fiunt propria vi pendere, non ante sumptis placet opinionibus aestimari, arae istae quas dicitis altaria que haec pulchra infelicissimi animalium generis ustrinae, rogi sunt et busticeta in opus structa foedissimum atque in sedem fabricata faetorum ».

Maurétanie et Thamugadi de Numidie), sur deux édifices chrétiens (les basiliques de Sitifis et de Theveste) et sur d'autres *areae* cultuelles dans la région de Numidie. Février atteste que « deux nécropoles étendues ont été reconnues – encore que de façon partielle - à l'ouest et à l'est de Tipasa, l'une à l'arrivée de la voie qui venait de Caesarea, la capitale provinciale, et l'autre au départ de la voie d'Icosium. Nécropoles anciennes, l'une et l'autre, où des membres de la communauté chrétienne ont trouvé à se caser et où des lieux de culte dédiés à des martyrs ont pu être élevés à des moments divers de l'histoire de la ville. Les sépultures de martyrs qui ont été reconnues se trouvent toutes à bonne distance de ces voies et sont plus proches du rivage, ce qui les éloigne des mausolées plus ou moins importants qui ont été reconnus à la sortie de l'agglomération »[362]. Des chrétiens ont habité dans le voisinage de ces anciennes nécropoles que décrit Février, et y ont certainement pratiqué l'inhumation et la crémation. Nous constatons la présence de tombes martyriales qui ont été des lieux d'attraction et de pieuse dévotion. Février ne nous dit pas si d'autres tombes de chrétiens se sont retrouvés auprès de ces sépultures de martyrs. Le choix plus abondant de l'inhumation couvrant la période du IV^{e} au VIII^{e} siècle et dont témoigne Février, permet de déduire que la crémation était aussi pratiquée chez certains chrétiens. Enfin, quand il n'est pas question d'inhumation, l'incinération pouvait être pratiquée à proximité de la tombe, ou le bûcher était placé à l'intérieur même du sépulcre. *A contrario*, l'inhumation était pratiquée ainsi qu'il suit : le corps du défunt était soit déposé en contact direct avec la terre, soit placé sur une banquette ou dans une auge de pierre, disposée à l'intérieur de la tombe[363]. Concernant la baisse considérable de l'incinération dans le monde africain et romain à un certain moment de son histoire, aucun argument ne satisfait intellectuellement la recherche. Kuberski résume le débat en ces termes : « Actuellement, les chercheurs se contentent de souligner l'existence

[362] FÉVRIER P.-A., « Tombes privilégiées en Maurétanie et Numidie », In *L'inuhmation privilégiée du IV^{e} au VIII^{e} siècle en Occident*. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984 édités par Y. Duval et J.-Ch. Picard, 1986, p. 13.

[363] *Les monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord et médiévale*, Éditions du CTHS, 1995, p. 63.

de plusieurs éléments responsables des changements dans le rituel funéraire, car aucune réponse satisfaisante n'existe pour répondre à la question du 'pourquoi' le monde romain abandonna l'incinération. Plusieurs possibilités en effet se côtoient comme entre autres 'la reprise des traditions italiques, l'importance des éléments orientaux, l'influence des courants religieux' »[364].

Nous pouvons conclure que l'archéologie nous révèle l'existence des deux modes de sépulture qui ont coexisté à la même époque, et souvent avec la suprématie de l'un sur l'autre. La crémation et l'inhumation sont pratiquées par les païens et par les chrétiens. Les données archéologiques montrent que la crémation était pratiquée tantôt aux abords des tombes tantôt loin d'elles. Concernant les deux modes de sépulture, l'archéologie ne nous a sans doute pas encore tout dévoilé à cause de l'impossibilité de poursuivre des fouilles, liée à l'urbanisation actuelle de l'Afrique du Nord. Des preuves archéologiques de crémation et d'inhumation restent probablement enfouies sous des installations. L'archéologie funéraire pourrait-elle un jour les mettre à jour pour enrichir ainsi les apports dèjà existants ? Outre l'archéologie funéraire, les œuvres littéraires païennes et chrétiennes nous renseignent sur les rites de la crémation et de l'inhumation, pratiqués en milieu païen et chrétien. De la période de Tertullien à la période augustinienne, deux conceptions s'affrontent au sujet de la mort et du traitement à réserver aux cadavres. Dans ce contexte, face aux rites de l'inhumation et de la crémation, les premiers auteurs africains chrétiens défendent plutôt l'inhumation. En désapprouvant la crémation, ils défendent leurs convictions chrétiennes sur le socle de la sotériologie.

[364] KUBERSKI P., *La crémation et l'Église. Principales étapes d'une histoire mouvementée de l'Antiquité au Concile Vatican II*, Strasbourg, 2006, p. 35.

IV.2. La crémation et l'inhumation chez Tertullien

Sur la crémation, la prise de position de Tertullien est sans ambiguïté. Il rejette sans réserve la crémation qu'il considère comme indigne du corps. Dès les premières lignes de son traité sur *La résurrection*, Tertullien écrit :

> La confiance des chrétiens, c'est la résurrection des morts. Par elle, nous sommes des croyants : la vérité elle-même nous force à le croire. Dieu nous découvre la vérité ; mais la multitude s'en moque, s'imaginant que rien ne survit après la mort. Et cependant elle rend aux morts des honneurs funèbres, et cela avec des soins empressés, d'après les inclinations des défunts, suivant les mets de saisons, persuadée que ceux auxquels elle refuse tout sentiment ont besoin même encore d'un peu de nourriture. Ce serait à moi plutôt de railler ce vulgaire qui brûle avec tant d'inhumanité des morts qu'il gorge ensuite d'aliments, les honorant ou les insultant par les mêmes flammes. O Piété qui se fait un jeu de la cruauté[365].

Après avoir affirmé la foi des chrétiens en la résurrection des morts, il expose succinctement le rejet de cette croyance par les païens. Ils ne croient certes pas à la résurrection des morts, mais ils honorent les leurs dans les funérailles, par le respect du testament, par les banquets des vivants et par les mets offerts aux morts. Tertullien polémique sur le traitement des corps par les flammes, la crémation pratiquée par les païens. Il qualifie d'inhumaine, d'insultante et de cruelle l'incinération des corps. Il défend, par conséquent, l'inhumation comme seul mode de sépulture respectueux pour le corps.

Dans son traité *Sur la couronne,* Tertullien affirme que la crémation est évitée absolument par les chrétiens, car elle est incompatible avec leur dignité :

---

[365] Tertullien, *De la résurrection de la chair* I, 1-3: «Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum: illam credentes hoc sumus. Hoc credere ueritas cogit : ueritatem Deus aperit. Sed uulgus inridet, existimans nihil superesse post mortem : et tamen defunctis parentat, et quldem, impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esculentorum, ut quos negant sentire quidquam etiam desiderare praesumant. At ego magis ridebo uulgus tunc quoque cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit, isdem ignibus et promerens et offendens. O pietatem de crudelitate ludentem ! sacrificat an insultat cum crematis cremat ? ». Desclée de Brouwer, 1980. Traduction de Madeleine Moreau.

> Sera-t-il troublé par la trompette du sonneur, le mort qui attend d'être appelé par la trompette de l'ange ? Et sera-t-il incinéré selon la tradition militaire, le chrétien auquel il n'est pas permis d'être incinéré et à qui le Christ a remis le feu qu'il a mérité ?[366].

Le contexte de l'argumentation de Tertullien est proprement militaire. Il rappelle une tradition militaire de l'Empire romain et de ses provinces : celle de la crémation des soldats qui meurent sur le champ de bataille, souvent dans des contrées lointaines[367]. Il témoigne ainsi de la crémation dans son milieu, pratiquée par les païens et les chrétiens indifféremment. Sa volonté est d'inciter les chrétiens à abandonner l'incinération qu'il condamne, parce qu'elle lui paraît faire violence au corps. Tertullien essaie de mêler des arguments psychologique et scripturaire. Sur le plan psychologique, il fait appel à la sensibilité de ses destinataires en évoquant l'idée de la violence du feu dans le mode incinératoire. Sur le plan scripturaire, Tertullien recourt à la métaphore du feu que le Christ a allumé par les mérites de toute sa vie. Ce feu symbolise-t-il la vie divine et le salut dans la vie du chrétien, dont sa résurrection[368] ? Tertullien vise par cette métaphore du feu immatériel et bienfaisant, à dénoncer la crémation perçue comme instrument de supplice contre le corps.

En outre, dans son opposition à la crémation, Tertullien rejette l'idée selon laquelle les chrétiens pratiqueraient l'incinération parce qu'ils partageraient la même conception que le paganisme ambiant sur la mort, à savoir qu'une particule d'âme reste attachée au corps après la mort. Si tel est le cas, en brûlant le corps, on brûlerait du même coup la particule d'âme qui subsiste. Le résultat serait un anéantissement d'une part très importante de l'être. Tertullien qui défend la séparation de l'âme d'avec le corps après la mort, affirme clairement :

---

[366] Tertullien, *De corona 11, 4 :* « Mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat ? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit », p. 138.

[367] Supra, p. 127-129.

[368] *Bible de Jérusalem*: « Je suis venu apporter un feu sur la terre et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé» (*Lc* 12, 49). Ce feu dont parle Jésus pourrait être le feu de son amour qui sauve, le feu de l'amour qui consume le mal en l'homme, qui permet la communion avec Dieu; c'est aussi le feu de l'Esprit Saint dont son cœur brûlait, dont il est rempli.

> Telle est en effet l'opinion de certains qui soutiennent qu'il ne faut pas incinérer par souci d'épargner ce qui subsiste de l'âme. Toute autre est la raison de cette piété chez nous, non pas l'adulation des restes d'âme, mais l'opposition à la cruauté au nom même du corps, puisque, faisant partie intégrante de l'homme, il ne mérite en aucune façon d'être puni comme un criminel[369].

En affirmant que le corps fait partie intégrante de l'homme et n'est donc pas négligeable, Tertullien prend le contrepied de certains courants de pensée philosophiques tels que le pythagorisme, le platonisme et l'épicurisme. Il reproche à ces courants de concevoir le corps comme une substance non nécessaire dans l'être humain. Il se justifie en attaquant les courants qui s'opposent à la vision chrétienne de l'homme dans la mort :

> Nous affirmons que tu subsistes après ta séparation d'avec le corps, et que tu attends le jour du jugement, destiné, d'après tes mérites, à un supplice ou à un rafraîchissement, l'un et l'autre sans fin. Pour éprouver l'un ou l'autre, il faut que tu reprennes la substance primitive, les éléments du même homme et sa mémoire, parce que tu ne peux sentir ni bien ni mal loin de cette chair douée de sensations, et que le jugement demeure incomplet, sans la représentation de celui qui a mérité l'application du jugement. Cette croyance chrétienne, plus honorable que celle de Pythagore, puisqu'elle ne te transforme point en bête ; plus large que celle de Platon, puisqu'elle te restitue la dot du corps ; plus consolante que celle d'Épicure, puisqu'elle te protège contre la destruction, est accusée néanmoins, rien qu'à cause de son nom, de frivolité, de folie, et, comme on dit, de présomption. Mais pourquoi en rougirions-nous, si notre présomption, c'est la tienne ? [370] .

Tertullien fait coïncider une réflexion anthropologique et une sotériologie. Le salut ne peut s'opérer sans la matérialité du corps, à la parousie. La résurrection concerne l'homme total corps et âme. Sans son corps, l'homme ne peut pas au moment du jugement discerner pour son salut ou sa damnation éternelle, le bien ou le mal de sa vie. Pour Tertullien qui défend la totalité et

---

[369] Tertullien, *De anima* 51, 23 : « Et hoc enim in opinione quorundam est ; propterea nec ignibus funerandum aiunt parcentes superfluo animae. Alia est autem ratio pietatis istius, non reliquiis animae adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine auersatrix, quod et ipsum homo non utique mereatur poenali exitu impendi ».

[370] Tertullien, *Du témoignage de l'âme* IV, 1-3 : « Adfirmamus te manere post uitae dispunctionem et expectare diem iudicii pro que meritis aut cruciatui destinari aut refrigerio, utroque sempiterno ; quibus sustinendis necessario tibi substantiam pristinam eiusdem que hominis materiam et memoriam reuersuram, quod et nihil mali ac boni sentire possis sine carnis passionalis facultate et nulla ratio sit iudicii sine ipsius exhibitione qui meruit iudicii passionem. Ea opinio christiana etsi honestior multo pythagorica, quae te non in bestias transfert, etsi plenior platonica, quae tibi etiam dotem corporis reddit, etsi epicurea grauior, quae te ab interitu defendit, tamen propter suum nomen soli uanitati et stupori et, ut dicitur, praesumptioni deputatur. Sed non erubescimus, si te cum erit nostra praesumptio ».

l'intégrité du cadavre, l'inhumation reste la seule pratique qui convienne aux chrétiens, non pour l'âme dont il affirme l'immortalité, mais pour le bien du corps ; même s'il se désagrégera pour retourner à sa matière originelle, selon le récit de la création (*Gn* 3, 19), dans l'attente de la résurrection, il est digne de respect et d'honneur.

Tertullien est un converti qui s'est imprégné des enseignements de la *Bible*. Et lorsque nous considérons cette âme ardente qui a vécu les préceptes bibliques dans leur radicalité, sa position contre la crémation peut s'inscrire dans une logique sans surprise. Pour Tertullien, Jésus est le modèle pour le disciple, et les Écritures témoignent de sa déposition au sépulcre avant sa résurrection. Cela pourrait-il être une source de motivation inavouée pour le choix du chrétien en faveur de l'inhumation ? Le mode de sépulture de Jésus serait-il alors la référence par excellence pour ceux qui se réclament de ses disciples ? Dans ce cas, nous assistons à une influence du judaïsme dont nous avons analysé plus haut le choix largement préférentiel, voire exclusif pour l'inhumation [371] .Tertullien lui-même ne fait aucune référence de la sépulture de Jésus. Il ne recourt à aucun argument biblique comme fondement de son rejet de la crémation. La référence à l'apôtre Paul qui affirme que le corps du chrétien est « le temple de l'Esprit » (1 *Co* 6, 19), même si la perspective paulinienne est morale, aurait-il pu servir la prise de position de Tertullien ? Nous savons seulement que si Tertullien fait le choix exclusif de l'inhumation, c'est parce qu'il opte radicalement pour la *pietas corporis* contre la *crudelitas corporis*. Piotr Kuberski le résume en ces termes : « L'attachement des chrétiens à l'inhumation n'est pas fondé sur des raisons théologiques ou scripturaires, mais sur le respect du corps »[372].

Nous ne pouvons donc pas affirmer que Tertullien s'oppose à la crémation à cause de la foi en la résurrection des corps. Néanmoins, Tertullien pose comme condition nécessaire au jugement final de l'homme par Dieu, la

---

[371] Supra, p.160-164.

[372] KUBERSKI P., *La crémation et l'Église. Principales étapes d'une histoire mouvementée de l'Antiquité au Concile Vatican II*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 133.

présence des deux substances unifiées, le corps et l'âme. Sans l'intégrité de son être, le salut final demeure inachevé.

Dans ce centre d'effervescence intellectuelle qu'est en particulier Carthage, Tertullien aurait-il pu être influencé par un courant philosophique ou religieux qui prohiberait la crémation ? Son choix radical serait-il influencé par sa connaissance des Saintes Écritures ? L'ensevelissement de Jésus ne pourrait-il pas aussi être un argument de poids en faveur de l'inhumation ? Ce qui l'amènerait à défendre l'intégrité du corps contre la violence des flammes. Ces questionnements relèvent de l'hypothèse, et aucune trace chez Tertullien ne permet de l'étayer.

De plus, la mort est perçue comme un sommeil, dans l'attente de la résurrection, pourrait-on, matériellement, expliquer cette *dormitio* si l'on recourrait à la crémation ? Cependant, Tertullien ne fait pas dépendre la résurrection de la chair de l'intégrité physique du corps. Le corps ressuscite même s'il lui arrive d'être consumé par les flammes. Tertullien traduit cette conviction dans la métaphore du phénix :

> Dieu a dit dans les Écritures : « Et tu t'épanouiras comme le phénix » (*Ps*. 91, 13), c'est-à-dire que tu surgiras de la mort, de l'anéantissement, afin que l'on croie que la substance corporelle peut être retirée du même feu (*in flammis*)[373].

Tertullien affirme que la crémation n'empêche pas la résurrection matérielle du corps. Cette conviction renforce l'idée selon laquelle ce n'est pas la perspective de la résurrection qui motive le choix de Tertullien pour l'inhumation.

Pour traduire la réalité de la flamme ou du feu, Tertullien se sert de deux termes qui retiennent notre attention. Le premier est *cremator* qu'il utilise une seule fois dans ses œuvres, en tant qu'adjectif. Il n'est pas en lien avec le rite

---

[373] Tertullien., *La résurrection des morts* XIII, 3: « Deus etiam in scripturis suis, Et florebis enim inquit uelut phoenix, id est de morte, de funere, uti credas de ignibus quoque substantiam corporis exigi posse». Texte traduit par madeleine Moreau, Collection "les Pères dans la foi", Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

de la crémation. Nous le trouvons dans son traité *Contre Marcion*[374] qui réfutait la réalité corporelle de Jésus et sa naissance dans la chair[375]. *Cremator* est relatif à la parousie du Christ, lorsqu'il descendra du ciel au milieu des flammes et du feu pour tirer vengeance de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile. L'expression *crematoris Dei*, c'est-à-dire « le Dieu qui allume une flamme », renvoie à la flamme de la vengeance divine contre les infidèles que sont les païens. Nous trouvons l'allusion au Dieu qui punit par le feu du côté de l'Orient dans le procès du martyre de Polycarpe de Smyrne. Alors que le proconsul menaçait de le brûler vif, pour obtenir de Polycarpe l'apostasie, celui-ci lui répondit : « Tu me menaces du feu qui brûle un moment et s'éteint ensuite, car tu ignores le feu du jugement à venir et du châtiment éternel qui est préparé pour les impies »[376]. Dans la réponse de Polycarpe, nous avons la double signification du feu. Le feu, dans un premier temps, détruit temporairement la vie du martyr. Il est, dans sa matérialité un instrument de mort. Ensuite, le feu dans son immatérialité devient le symbole de la damnation éternelle. Il renvoie à la métaphore du feu de l'enfer dans l'imagerie des écrivains chrétiens qui s'inspirent directement des Saintes Écritures[377].

Le second terme est l'infinitif *cremare* pour lequel nous comptons treize occurrences chez Tertullien d'après la base *LLT*. Nous constatons, à la suite de Cyrille Vogel qui l'avait déjà fait remarquer[378], que Tertullien n'emploie jamais le substantif *crematio*. Vogel nous éclaire ainsi sur la forme verbale *cremare* dans son approche terminologique : « Le verbe, en particulier, se rencontre treize fois dans ses écrits, dont cinq dans des citations scripturaires.

---

[374] Tertullien, *Contre Marcion* V, 16, 2: « Ita et in hoc, nolente marcione, crematoris Dei christus est, et in illo creatoris [est], quod etiam de ignorantibus dominum ulciscitur, id est de ethnicis ».

[375] HENNE P., *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011, p. 146.

[376] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, Paris, cerf, 2010, p. 48.

[377] *Mt* 25, 41: il est question du jugement dernier. Les boucs qui représentent les malfaisants sont jetés dans le feu éternel préparé pour Satan et ses anges; *Ap*. 20, 9-10 affirme la victoire finale contre Satan jeté dans l'étang de feu pour l'éternité; 21, 8: «Quant aux lâches, aux infidèles, aux dépravés, meurtriers et débauchés, aux magiciens, aux idolâtres et à tous les menteurs, leur part sera l'étang ardent de feu et de soufre, c'est-à-dire la seconde mort». Traduction de la Bible d'Etude. Semeur, Éditions Excelsis, 2005.

[378] VOGEL C., *L'environnement cultuel du défunt*, p. 52.

Il a le sens de brûler sans spécificité religieuse[379]. Il est en relation avec les sacrifices et d'autres rites païens[380] ; avec l'interdit mosaïque de *Dt* 12, 20, en *Scorpiace* 2, 6 et 2, 21 ; avec les feux du jugement dernier en *De Corona* 11, 3 : *cui Christus merita ignis indulsit* ; en *Adversus Praxean* 1, 6 : *igni inextinguibili cremabuntur* ; en *Adversus Marcionem* 5, 16, 2, où paraît *crematoris dei*. Il s'applique cependant à la crémation des cadavres en *De anima* 44, 1, en *De resurrectione mortuorum* 1, 3, et en *De corona* 11, 3. Le texte de l'*Ad Scapulam* 4, 8, semble désigner le supplice du feu infligé aux martyrs »[381].

A l'inverse du lexique peu fourni relatif à la crémation, l'inhumation que Tertullien défend comme seule forme de sépulture chrétienne est décrite dans un vocabulaire riche et varié. Pour cette forme de sépulture, il trouve différents synonymes pour exprimer la réalité. C'est ainsi qu'il utilise les verbes[382] *deponere* (mettre en terre), *tumulare* (couvrir d'un amas de terre, ensevelir), *humare* (recouvrir de terre, inhumer) et *sepelire* (ensevelir). Tous ces verbes sont des synonymes qu'il utilise pour traduire le fait de mettre en terre ou d'inhumer un mort. Pour traduire l'action et le lieu de la sépulture, nous retrouvons le terme *sepultura* (sépulture), *capulum* ou *capulus* (bière, cercueil), *tumulus* (tombeau de terre amoncellée) et *sepulchrum* (sépulcre). Tous ces termes se rapportent aux usages funéraires tant païens que chrétiens. Tertullien utilise en particulier et plus fréquemment *sepulcrum* pour désigner à la fois les tombeaux païens et chrétiens[383]. Pour Tertullien, il ne convient pas que le corps du chrétien soit livré à la violence des flammes, même si les païens et les chrétiens pratiquent la crémation des corps. Il est pour l'intégrité

---

[379] Tertullien, *Ad martyres* 4, 4 ; 6, 1 ; *Contre Marcion* 4, 23, 9 ; 4, 29, 12.

[380] Idem, *Ad nationes* 1, 10, 47.

[381] VOGEL C., *L'environnement cultuel du défunt*, p. 52.

[382] Les définitions des différents termes sont celles du *Dictionnaire Latin-Français* de Félix Gaffiot, Paris, Hachette, 2000.

[383] La base *LLT* nous donne trente-deux occurrences du terme avec ses deux graphies *Sepulcrum* et *sepulchrum* ; Tertullien, *Ad nationes* 2, 7, 9 : « Ecce uos, cum eadem licentia praesumptionis sepulchris regum uestrorum caelum infamatis » ; Idem, *De testimonio animae* 4 : « Quis non hodie memoriae post mortem frequentandae ita studet, ut uel litteraturae operibus uel simplici laude morum uel ipsorum sepulcrorum ambitione nomen suum seruet? » ; SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 55-62.

du corps, même si pour lui, l'inhumation n'est pas une condition *sine qua non* pour la résurrection.

IV.3. La crémation et l'inhumation chez Cyprien

Les quelques renseignements que nous pouvons trouver chez Cyprien sont disséminés dans ses œuvres, et nous pouvons dire que la question du mode de sépulture n'est pas capitale pour lui. Cyprien ne recommande que l'inhumation dans un double contexte de persécution et d'épidémie de peste où tout mort doit être digne de soins appropriés de la part des chrétiens. Les indices qu'il nous donne se rapportent au contexte des persécutions où il fait des recommandations pour le soin des corps des martyrs et des confesseurs : « Les corps mêmes de ceux qui, sans avoir été martyrisés, meurent en prison et sortent ainsi glorieusement de ce monde doivent être aussi l'objet d'une vigilance particulière et de soins spéciaux »[384] ; ou encore : « Que les confesseurs glorieux soient aussi l'objet de soins particuliers »[385].

Concernant la crémation, nous relevons dans les œuvres de Cyprien six occurrences du terme sous sa forme verbale. La première attestation est en référence avec l'expérience de Moïse sur la montagne du Sinaï, lorsqu'il s'aperçoit que le buisson brûle sans se consumer[386]. Ailleurs, tantôt *cremare* évoque le feu de la géhenne[387] réservé à ceux qui se rendent esclaves du péché ; tantôt il s'applique à l'épisode de Lazare et du riche qui est dans les tourments de la flamme brûlante :

---

[384] Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, I, 2: «Corporibus etiam omnium, qui etsi torti non sunt, in carcere tamen glorioso exitu mortis excedunt, inpertiatur et vigilantia et cura propensior».

[385] *Ibid.*, Lettre XIV, II, 2: «Confessionibus etiam gloriosis inpertiatur cura propensior». «Que les confesseurs glorieux soient aussi l'objet de soins particuliers».

[386] Cyprien, *Ad Quirinum* II, 19 : « Item in exode Moyses iubetur calciamentum deponere, quod nec ipse sponsus esset : et apparuit ei angelus domini in flamma ignis de rubo : et uidet, quoniam rubus ardet igni, rubus autem non cremabatur » ; *Ibid.*, II, XIX, 35 « Et dixit moyses : transiens uidebo hoc grande uisum, cur utique non crematur rubus ».

[387] Cyprien, *Ad Demetrianum* 24 : « Cremabit addictos ardens semper gehenna et uiuacibus flammis uorax poena, nec erit unde habere tormenta uel requiem possint aliquando uel finem ».

> Le riche pécheur qui implore le secours de Lazare placé dans le sein d'Abraham et établi dans un lieu de repos, tandis que lui-même est en proie aux tourments ardents de la flamme brûlante[388].

Nous constatons que Cyprien emploie le terme surtout en lien avec un état de châtiment présent ou à venir, comme nous le constatons à travers l'épisode biblique du riche et de Lazare. Il ne connaît donc pas l'usage de *cremare* dans un contexte funéraire, mais plutôt en lien avec l'eschatologie où s'exerce le jugement divin qui récompense les justes et voue les méchants au feu de l'enfer. Il ne mentionne expressément nulle part dans ses écrits les motivations d'un tel choix radical, mais on peut déduire implicitement, pour lui, que les corps doivent reposer dans la sépulture dans l'attente de la résurrection. Une allusion au rite d'enterrement se retrouve dans la Lettre LXVII, VI, 2. Le *sitz im leben* est celui du concile d'automne de 254. En effet, au cours dudit concile, les pères conciliaires sont informés de la souillure de deux évêques espagnols Basilide d'Astorga et Martial de Merida, par des billets d'idolâtrie (sacrifice), pendant la persécution de Dèce. Cela signifie que ces deux responsables d'Église ont apostasié leur foi par peur du martyre. Cyprien critique, en outre, Martial de Merida d'avoir donné à ses fils une sépulture païenne :

> Martial, de son côté, après avoir longtemps pris part, comme membre d'un collège, aux banquets honteux et impurs des Gentils, et fait enterrer ses fils (*filios depositos*), étant toujours dans le même collège (*in eodem collegio*) , à la manière des païens (*exterarum gentium more*), dans des sépulcres profanes (*apud profana sepulcra depositos*) et parmi les païens (*et alienigenis consepultos*), a affirmé, en séance publique tenue devant le procureur ducénaire, qu'il avait obéi aux ordres de l'idolâtrie, et renié le Christ[389].

Dans un premier temps, Cyprien nous dévoile que Martial a appartenu momentanément à un collège. Est-ce un collège de *libitinarii* comme on les connaît à Rome, et dont la fonction était de présider aux cérémonies funéraires, aux convois des morts et de fournir tout ce qui était nécessaire à

---

[388] Saint Cyprien, *Correspondance* LIX, III, 3 : « Unde et diues ille peccator, qui de Lazaro in sinu Abraham posito atque in refrigerio constituto inplorat auxilium, cum in tormentis cruciabundus flammae cremantis ardoribus aduratur ». Traduction personnelle.

[389] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre LIX, VI, 2: «Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta conuiuia in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos, actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idolatriae et Christum negasse.

leur célébration ? Est-ce un collège de *fossores* dont le travail consistait à apprêter les sépultures pour les corps, les restes ou les cendres ? Tout compte fait, Martial a osé même inhumer ses fils au milieu de sépultures profanes et de païens défunts ; ce qui est une véritable abomination pour Cyprien.

De plus, Martial est en communion avec des païens dont il partage l'intimité des repas que Cyprien ne cautionne pas. Le pire est qu'il a poussé la rupture jusqu'à son comble en choisissant, librement ou sous l'emprise de la peur, de renier le Christ, rejoignant *ipso facto* le groupe des *lapsi*. D'une part, Cyprien désavoue la communion que Martial a vécue avec des païens par sa présence au milieu d'eux ; d'autre part, la sanction prononcée contre lui vient du fait qu'il a aussi consenti à célébrer les funérailles de son fils avec des païens. Si Cyprien ne permet pas d'affirmer clairement une nette séparation du culte funéraire chrétien d'avec celui des païens, il en permet la suggestion implicite. Il juge en effet inacceptable que les chrétiens soient enterrés au milieu de tombes païennes. Serait-ce dans l'idée de l'adage populaire selon lequel « ce qui se ressemble s'assemble », même jusque dans la mort par la sépulture ? La proximité des tombes est-elle une abomination aux yeux de Cyprien ? Le cas bien particulier de Martial laisse supposer que Cyprien n'admet pas le fait que païens et chrétiens partagent les mêmes lieux de sépulture. La distinction nette entre cimetières païens et chrétiens était-elle catégoriquement marquée dans les communautés chrétiennes ? Martial aurait-il été condamné pour la question du lieu de sa sépulture s'il n'avait pas aussi mangé à la table des païens et renié le Christ par peur de la persécution ? Toutes ces interrogations restent sans réponses satisfaisantes. Elles nous poussent néanmoins à conclure avec Victor Saxer que le cas de Martial « permet d'entrevoir que les coutumes funéraires étaient loin d'être uniformes parmi les chrétiens vers le milieu du III^{e} siècle et qu'il faut se garder de généraliser une observance qui ne serait attestée qu'en un endroit et à un moment donnés »[390].

[390] SAXER V., *Morts, martyrs*, *reliques*, p. 93.

Cyprien a fait son choix pour l'inhumation et il a incité ceux dont il avait la charge à honorer ainsi leurs morts. Cette réalité de l'inhumation se traduit chez Cyprien par un vocabulaire dont nous essayons d'analyser le contenu, dans le texte concernant le cas de Martial.

Le premier terme de notre étude est *depositus*, forme participiale de *deponere* ; il désigne, chez Cyprien, la déposition des morts. Dans le contexte funéraire, le terme est rare dans son vocabulaire. De plus, le radical *ponere* de *deponere* n'est pas attesté chez Cyprien en contexte funéraire. Il se retrouve dans sa forme participiale *positus*, sous la plume de l'annotateur des actes du concile de Carthage de 256. Il accompagne les mentions funéraires de trois évêques ayant participé au concile. Ces évêques subirent le martyre sous Valérien (253-260) deux ans plus tard, puis furent inhumés à Carthage :

- Successus d'Abbir Germaniciana, *positus in Tertulli*
- Lobosus de Vaga, *in novis areis positus*
- Leucis de Théveste, *in Fausti positus*

L'acte de mise en terre s'exprime chez Cyprien par le verbe *deponere*. C'est dans ce sens qu'il est employé lorsqu'il retrace les errances de Martial qui a consenti à l'idolâtrie et qui a même enterré ses fils parmi les païens, alors qu'un concile africain interdisait formellement de tels agissements de la part des chrétiens et davantage encore de la part des responsables ecclésiastiques. C'est dans ces termes que Cyprien l'exprime : « Filios… apud profana sepulcra depositos »[391]. Or, l'emploi du participe *positus* chez Cyprien est relatif à la parobole biblique du riche et de Lazare[392]. *Positus* est employé pour exprimer un état de bonheur *post-mortem*, dans une perspective eschatologique où chacun est rétribué en fonction de ses œuvres lors du jugement dernier.

Les raisons pour lesquelles Cyprien a opté pour l'inhumation nous échappent. Le contexte d'épidémie de peste aurait-il pu être une raison

[391] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre LIX, VI, 2: «Ses fils (de Martial) déposés dans des sépulcres profanes».

[392] Supra, p. 177-178.

suffisante pour recommander, ne serait-ce qu'à titre exceptionnel, la crémation, et ainsi minimiser tout risque de contamination ? Pourrions-nous conjecturer *a minima* que le choix de Cyprien pour l'inhumation et son silence autour la crémation seraient motivés par ses convictions chrétiennes concernant la résurrection des corps gisant dans les tombeaux ? Il ne fait aucune allusion à la violence des flammes indignes du corps, contrairement à son prédécesseur Tertullien. Quels renseignements Lactance nous fournit-il sur les deux modes de sépulture ?

IV.4. La crémation et l'inhumation chez Lactance

Lactance utilise *cremare* à l'actif comme au passif pour exprimer la crémation d'un cadavre placé sur un bûcher. Il n'emploie pas le substantif. Dans sa lutte acharnée contre le paganisme, il se déchaîne contre le culte d'Hercule. Afin de mettre ses adorateurs face à leur inconséquence, il étale la bassesse morale d'Hercule. Lactance reprend ainsi la légende, suivant la mythologie grecque, sur le sort final qui fut réservé à Hercule par son héritier Philoctète[393] :

> C'est lui que les hommes prennent pour un dieu ! Mais Philoctète, son héritier, ne l'a pas pris pour tel, lui qui plaça la torche sous son bûcher, qui vit ses membres et ses nerfs brûler (*cremari*) et se dissoudre, qui enterra ses os et ses cendres sur le mont Oeta, et reçut ses flèches en récompense de ce service[394].

L'usage de *cremari* exprimant le sort d'Hercule, est sans conteste funéraire. Tout le vocabulaire de la crémation y est bien présent : le bûcher que traduit le terme *arsurus* (de *ardeo*), la torche (*fax*), l'action de brûler exprimée par l'infinitif passif *cremari*, les os (*ossa*) et les cendres (*cineres*).

---

[393] « Philoctète, le fils de Poeas (ou Poeante) et Demonessa fut témoin des derniers instants d'Héraclès qui lui confia ses flèches et son arc avant de se livrer aux flammes d'un bûcher sur le mont Oeta. Mais Philoctète, malgré sa promesse de ne jamais révéler à quiconque l'endroit où reposaient les cendres du héros, se parjura et reçut une punition à la hauteur de son forfait. http://mythologica.fr/grec/philoctete.htm.

[394] Lactance, *Institutions divines*, Livre I, IX, 11 : « Homines deum putant ! Sed Philocteta heres eius non putauit, qui facem supposuit arsuro, qui artus eius ac neruos cremari ac diffluere uidit, qui ossa eius et cineres in Oetaeo monte sepeliuit, pro quo munere sagittas eius accepit ». Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat, Paris, Cerf, 1986.

C*remare* a aussi le sens de brûler sans lien avec le contexte funéraire[395] ; c'est ainsi que les païens qui offrent des sacrifices à leurs dieux tout en ne se préoccupant pas des souillures de leur vie, brûlent et consument en même temps leurs âmes dans leurs offrandes sacrificielles. Nous sommes face à l'emploi imagé du terme qui évoque de façon métaphorique la mort de l'âme, substance précieuse de l'être[396], que provoque l'idolâtrie, et partant, la mort spirituelle de l'être entier. Le terme est enfin utilisé en lien avec les victimes des sacrifices brûlés sur les autels[397] dans le culte des divinités.

Chez Lactance, le terme *cremare* connaît donc une triple connotation. Il est d'abord propre au rite funéraire de crémation dans le paganisme. Ensuite, il sert dans les sacrifices que les païens offrent à leurs dieux qui sont, soit les produits de leur imagination, soit la divinisation de certains éléments de l'univers comme le soleil et les astres[398]. Enfin, Lactance donne à *cremare* une signification symbolique. Au lieu de désigner la crémation des corps, ou les offrandes aux divinités, il renvoie, sous l'angle moral, à l'effet destructeur du feu. Enfin, il désigne de la façon imagée la damnation éternelle comme conséquence d'une vie sans Dieu, plongée dans les ténèbres de l'idolâtrie.

Notons également chez Lactance une allusion à l'inhumation, quand il évoque la question de l'hospitalité comme une exigence de la vie chrétienne. Le chrétien doit exercer cette vertu de l'hospitalité (*virtus est*

---

[395] *Ibid*., Livre II, IV, 5.

[396] *Ibid*., Livre V, XX, 1: « Adorant itaque hostes suos, latrones et interfectores suos uictimis placant et animas suas cum ture ipso cremandas aris detestabilibus inponunt ».

[397] *Ibid*., VI, XXV, 6 : « Verum apud istos, qui nullo modo rationem diuinitatis intellegunt, donum est quidquid auro argento que fabricat ur, item quidquid purpura et serico texitur, sacrificium que uictima et quaecumque in ara cremantur ».

[398] *Ibid*., II, V, 38: «Iam illut quam repugnas et adsurdum, quod cum caelestes ignes cetera que mundi elementa deos esse adfirment, Idem, mundum ipsum deum dicunt! Quomodo potest ex multorum deorum acervo unus Deus confici? Si astra dii sunt, mundus ergo non deus, sed domicilium deorum». *Ibid*., II, XI, 4: «Nec enim sol et luna et astra tunc non errant aut cum essent, meatus non habebant ac non divina moderatio, quae cursus eorum temperat et gubernat, cum ipsis simul coeperat».

hospitalitas)[399] à l'égard de tous sans exception. C'est un des devoirs des justes (*justorum opus*)[400], parmi lesquels figurent celui de prendre soin des morts ; c'est une œuvre de miséricorde qui est une offrande à Dieu. Persuadé de la nécessité de donner une sépulture à chacun, il affirme en effet que « l'ultime et le plus grand devoir de piété est la sépulture des étrangers et des pauvres »[401]. Lactance insiste sur le devoir d'ensevelir les corps de personnes inconnues et de ceux qui ne disposent pas de moyens financiers pour assurer leur sépulture. Cette piété gratuite a plus de valeur que celle rendue aux proches par devoir. Pour justifier la nécessité de la sépulture, Lactance développe son argumentation sur la base de l'affirmation biblique selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu et façonné des mains de Dieu, avec de la glaise. Il écrit dans les *Institutions divines* : « Ne supportons donc pas que la figure et l'image de Dieu soient jetées aux bêtes et aux oiseaux ; mais rendons-les à la terre, dont elles sont nées »[402]. Lactance exprime ici la question de la dignité du corps qui mérite un traitement convenable. Pour lui, il faut rendre le corps à la terre dont il provient. L'affirmation de Lactance est une allusion au livre de la *Genèse* 3, 19 : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière ». Ajoutons d'ailleurs que saint Ambroise, dans son traité *De Tobia*, dont le sujet majeur est la dénonciation de l'usure, tient à peu près les mêmes propos que Lactance, sur la nécessité de donner une sépulture : « C'est l'œuvre quotidienne de celui-ci (Tobie), et elle est certainement grande ; car si la loi dispose de couvrir la nudité des vivants, combien plus nous devons inhumer les

---

[399] Ibid., VI, XII, 5: «Praecipua igitur uirtus hospitalitas**,** quod philosophi quoque aiunt, sed eam detorquent a uera iustitia et ad commodum rapiunt ».

[400] *Ibid*., VI, XII, 15: « proprium igitur iustorum opus est alere pauperes ac redimere captivos ».

[401] *Ibid*., VI, XII, 25: « Ultimum illud et maximum pietatis officium est, peregrinorum et pauperum sepultura ».

[402] Lactance, *Institutions divines* 6, 12, 30: « Non ergo patiemur, figuram et figmentum Dei feris ac uolucribus in praedam iacere: sed reddemus id terrae, unde ortum est».

morts»[403]. Même si Lactance n'emploie pas le terme crémation, sa prise de position pour l'inhumation, comme seul mode de sépulture, est sans ambiguïté. Pour étayer son argumentation, il ne fait pas expressément cas de figures bibliques[404] ayant accompli à la perfection ce devoir d'inhumation sans distinction ni de race ni de religion. Nous ne pouvons nous empêcher, comme nous le rappelle Ambroise, de penser à Tobie[405] ou à Joseph d'Arimathie (*Mt* 27, 57-58 ; *Mc* 15, 42-45 ; *Lc* 23, 50-52). Ce dernier est allé voir Pilate pour demander le corps de Jésus afin de l'ensevelir selon les coutumes juives (*Jn* 19, 38-42), avec l'aide de Nicodème. Nous nous souvenons que déjà Cyprien, qui s'était occupé des défunts sans distinction, au cours de la peste de 250, avait été loué par son biographe Pontius, pour sa grande miséricorde à l'égard de tous.

Mais nous trouvons aussi chez Lactance la formulation explicite de ce qui restait implicite chez Tertullien. Lactance perçoit dans la mort et dans l'ensevelissement du Christ un *exemplum* pour le disciple. Il le fait pour prendre le contrepied de ses adversaires païens qui se moquent de la croix du Christ. Lactance s'exprime sur l'intégrité du corps inerte du Christ après sa mort comme condition sine qua non à la résurrection :

> Son corps (du Christ) fût conservé intact, puisqu'il fallait que le troisième jour il ressuscite des enfers…Ainsi son propre corps fut enlevé intact du gibet et enfermé soigneusement dans un tombeau. Et cela s'est fait pour que son corps ne fût pas blessé et amputé, et rendu à une résurrection[406].

---

[403] Ambroise, De *Tobia* 1, 5: « Hoc illi cotidianum opus, et magnum quidem; nam si uiuentes operire nudos lex praecipit, quanto magis debemus operire defunctos! ». Traduction personnelle.

[404] MONAT P., *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris, Études augustiniennes, 1982, t. 1, p. 31-35.

[405] *Tobie* 1, 17.18-20 ; 2, 4 ; 12, 12-13.

[406] Lactance, *Institutions divines* 4, 24-26: « Deinde, ut integrum corpus eius conseruaretur, quem die tertio resurgere ab inferis oportebat. Nec hoc enim cuiquam ignorandum est, quod ipse ante de sua passione praedicans etiam id notum fecerit habere se potestatem cum uellet deponendi spiritum et resumendi. Subfixus itaque quia spiritum deposuerat, necessarium carnifices non putauerunt ossa eius suffringere, sicut mos eorum ferebat, sed tantummodo latus eius perforauerunt. Sic integrum corpus patibulo detractum est et sepulchro diligenter inclusum ».

Si Lactance semble établir un lien entre le traitement réservé au corps de Jésus déposé au tombeau et sa résurrection, cela pourrait justifier son choix pour l'inhumation. Pour lui, comme le Christ devait ressusciter, il fallait que son corps fût gardé intact. À propos de cette allusion à la mort de Jésus dont Lactance dit que le corps a été préservé en vue de la résurrection, Rebillard écrit : « Lactance ne quitte pas le terrain de l'exégèse : il voit dans tout ce qui a été fait pour préserver le corps du Christ la preuve qu'il entendait bien ressusciter comme il l'avait annoncé. Ce qu'il dit de la résurrection du Christ ne peut pas être étendu à la résurrection générale et il n'est pas possible de déduire de cette exégèse la croyance qu'il est nécessaire d'être inhumé pour ressusciter »[407]. S'il est vrai qu'à partir du raisonnement de Lactance, nous ne pouvons pas conclure que l'inhumation est nécessaire à la résurrection des corps de manière générale, le choix préférentiel de Lactance pour l'inhumation répond du moins, nous semble-t-il, à sa logique argumentaire. L'inhumation de Jésus, qui pourrait rester un exemple idéal pour le disciple, n'empêcherait pas le choix de la crémation. Lactance semble prendre appui sur des exemples bibliques de dévouement et sur l'ensevelissement du Christ pour faire valoir son choix pour l'inhumation. Au final, nous pouvons constater que Lactance partage la même vision de l'inhumation que son prédécesseur Cyprien, sans être dans une position de rejet catégorique de la crémation comme Tertullien. Concernant l'inhumation, il fait référence à un argument supplémentaire qui est l'ensevelissement du Christ en tant qu'il est un *exemplum depositionis*.

[407] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003, p. 122. DUVAL Y., *Auprès des saints corps et âmes*, p. 43-44.

IV.5. La crémation et l'inhumation chez Augustin

La position d'Augustin sur les deux modes de sépulture est assez souple. Même s'il choisit l'inhumation au détriment de la crémation, il ne fait pas de l'inhumation un absolu sans lequel la résurrection intégrale de l'homme est impossible. C'est ainsi qu'il affirme l'utilité de l'inhumation et non sa nécessité. Grâce à la base *LLT,* nous avons fait la recension de trente-sept occurrences du verbe *cremare* à la forme active et passive, dans les œuvres d'Augustin. On n'y rencontre jamais l'emploi du substantif *crematio*. *Cremare* signifie sous sa plume le fait de brûler, d'être consumé. Il est parfois employé en articulation avec le substantif « ignis »[408] ou « flamma » qui renforcent son sens matériel. Il n'est jamais employé en lien avec un contexte funéraire où il signifierait l'action de brûler le corps d'un défunt dont les cendres ou les restes sont ensuite déposés dans une tombe. Cependant, Augustin utilise *cremare* dans la perspective du jugement dernier où les méchants seront brûlés dans le feu éternel (*igne aeterno mali cremabuntur*)[409]. Reprenant en effet une citation de *Matthieu* dans son *Quaestionum in heptateuchum libri septem*, Augustin fait mention de la rétribution divine selon la conduite personnelle. Il y a les hommes d'iniquité qui sont brûlés par les flammes de l'enfer (malos cremantibus flammis)[410], tandis que les justes « resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (*Mt* 13, 37-43). Il utilise le terme dans la perspective eschatologique où le Fils de l'Homme se sert des anges pour exécuter l'ultime sentence condamnatoire. Nous sommes donc sans nul doute

[408] Nous notons au moins quatorze attestations de *cremare*, d'après la base *LLT*, en lien avec *ignis* dans les oeuvres d'Augustin tandis que trois occurences sont en adéquation avec *flamma*, et une avec *incendio*. Cf. Augustin, Quaestionum in heptateuchum libri septem (CPL 0270) lib. : 6, Quaest. Iesu Naue, quaestio : 9, linea : 180 [*] : « Merito quaeritur, cum dominus propter illum, qui de anathemate furtum fecerat, praeceperit eum qui fuisset ostensus igni cremari, cur eum ostensum iesus lapidari potius a populo fecerit ». Idem, *La cité de Dieu* XVIII, 23 : « Sanctorum sed enim cunctae lux libera carni tradetur, sontes aeterna flamma cremabit ».

[409]Augustin, *Locutionum in heptateuchum libri septem* 2, 99 : « Ecce quemadmodum scriptura multis locis dicit secundum hoc uerbum graecum "sempiternum" uel "aeternum", ubi non intellegitur illa aeternitas, secundum quam nobis aeterna promittitur uel secundum quam a contrario igne aeterno mali cremabuntur ».

[410] Idem, *Quaestionum in heptateuchum libri septem* 4, 27.

dans l'usage métaphorique de *cremare* où la mort spirituelle des méchants se produit à la fin des temps (eschatologie).

De plus, bien que l'usage de *cremare* pour exprimer le rite de la crémation ne soit pas attesté chez Augustin, le rite en lui-même ne lui est pas étranger. En effet, dans son œuvre *De cura gerenda pro mortuis*, Augustin fait référence aux corps des martyrs ayant subi la violence des flammes et dont les cendres ont été dispersées dans le Rhône. La conviction d'Augustin est que, même si ces corps n'ont pas reçu une sépulture comme cela est recommandé pour la *cura corporum* des chrétiens qui quittent la vie présente, ce fait ne saurait entamer l'espérance que les morts jouissent pleinement de la résurrection promise. En voici l'expression sous la plume d'Augustin :

> Nous lisons le fait suivant dans l'*Histoire ecclésiastique,* écrite en grec par Eusèbe, et traduite en latin par Rufin. Dans la Gaule, des corps de martyrs furent jetés aux chiens ; ce que les chiens en laissèrent fut jeté dans les flammes avec les os et entièrement consumé ; et les cendres jetées à leur tour dans le fleuve du Rhône, afin qu'il n'en restât aucun souvenir. Nous devons croire que Dieu n'eut pas d'autre dessein, en permettant ces incroyables sévices, que d'apprendre aux chrétiens qui méprisent la vie présente en confessant le Christ, à mépriser à plus forte raison la sépulture. Car si de pareils traitements exercés sur les corps des martyrs étaient un obstacle au bienheureux repos de leurs âmes victorieuses, assurément Dieu ne le permettrait pas. Le sens des paroles du Seigneur est donc éclairci par le fait même. Lorsqu'il a dit : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et qui ensuite n'ont plus aucun pouvoir » (*Mt* 10, 28), il n'a pas voulu dire qu'il ne leur laisserait aucun pouvoir sur les corps des morts, mais bien que, quoi qu'ils fissent, la félicité des chrétiens défunts n'en serait aucunement amoindrie, que les sens de ceux qui sont pleins de vie après la mort n'en seraient nullement affectés, et que leurs corps eux-mêmes n'en souffriraient aucun dommage, du moins en ce qui regarde l'intégrité de leur résurrection[411].

---

[411] Augustin, *De cura* VI,8: « Legimus in ecclesiastica historia, quam graece scripsit eusebius et in latinam linguam uertit rufinus, martyrum corpora in gallia canibus exposita canum que reliquias atque ossa mortuorum usque ad extremam consumptionem ignibus concremata eosdem que cineres fluuio rhodano, ne quid ad memoriam qualemcumque relinqueretur, inspersos. Quod non ob aliud credendum est diuinitus fuisse permissum, nisi ut discerent christiani in confitendo Christum, dum contemnunt hanc uitam, multo magis contemnere sepulturam. Hoc enim quod ingenti saeuitia de corporibus martyrum factum est, si eis quidquam noceret, quo minus beate requiescerent eorum uictoriosissimi spiritus, non utique fieri sineretur. Re ipsa ergo declaratum est non ideo dixisse dominum: nolite timere eos qui corpus occidunt et postea non habent quid faciant, quod non esset permissurus aliquid eos facere de suorum corporibus mortuorum, sed quoniam quidquid facere permissi essent, nihil quo minueretur christiana defunctorum felicitas fieret, nihil inde ad sensum post mortem uiuentium perueniret, nihil ad detrimentum saltem ipsorum corporum, quo minus integra resurgerent, pertineret». Oeuvres de saint Augustin, Opuscules II. Problèmes moraux, Texte, traduction, notes par Gustaves Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 405-407.

Nous pouvons conclure que le seul emploi de *concremare* - du préfexe *cum* et du radical *cremare*, pour traduire le fait que les os des martyrs ont été consumés avec les restes de leurs corps - est une attestation de la crémation des corps. Mais nous sommes dans une situation exceptionnelle de persécutions où les ennemis du christianisme agissaient pour contrer le choix des chrétiens pour l'inhumation des corps. Leurs adversaires pensent ainsi ébranler les chrétiens qui croient à l'unité de l'âme et du corps promis ensemble à la résurrection. Augustin rappelle les persécutions où des chrétiens ont été privés de la sépulture des leurs. Cela lui permet d'affirmer que, quel que soit l'état du corps après la mort, Dieu a le pouvoir de le faire revivre de telle sorte qu'il participe à la résurrection des morts au dernier jour. Pour lui, si la sépulture aide les vivants dans leur deuil, elle n'est pas nécessaire aux morts. C'est là un argument que nous n'avons pas rencontré chez nos autres auteurs, sauf chez Tertullien de façon lapidaire lorsqu'il recourt à la métaphore du phénix[412] ; il faut donc en signaler l'importance ; en partant de l'exemple du sort du corps des martyrs, Augustin répond à une question des chrétiens qu'il côtoie. L'argument d'Augustin s'applique à un cas particulier de privation de sépulture qui vise les chrétiens dans leur foi en la résurrection. Augustin montre ainsi que l'intégrité du corps n'est pas indispensable à la résurrection. Cependant, il précise la nécessité de donner une sépulture digne aux morts. Il cite en exemple des personnages bibliques[413] ayant sacrifié à ce devoir comme Tobie (*Tb* 2, 7-10), Joseph d'Arimathie (*Mt* 27, 57-61), et la femme qui a versé le précieux parfum sur les pieds de Jésus en vue de son ensevelissement et que nous trouvons dans l'*Évangile*[414]. Ce devoir d'ensevelir est tellement important que Joseph le fit au mépris des risques qu'il encourait dans l'accomplissement de cette *pietas*[415]. Augustin qui analyse la sépulture de Jésus, dans son *Commentaire de*

[412] Supra, p. 174.

[413] Saint Augustin, *La cité de Dieu* 1, 13.

[414] *Mt* 26, 10-12; *Lc* 7, 37-38.

[415] Idem, *De consensu Evangelistarum* 3, 22, 59.

l'Évangile de Jean, s'arrête sur le fait qu'elle a été pratiquée conformément aux coutumes juives :

> Ce n'est pas en vain, me semble-t-il, que l'évangéliste a tenu à dire 'selon la coutume d'ensevelir chez les Juifs'. Si je ne me trompe, il recommande ainsi de suivre la coutume du peuple auquel on appartient pour les devoirs que l'on rend aux morts »[416].

Pour Augustin, il n'est pas de doute que la sépulture est un devoir pour le chrétien. Il interprète le récit de Jean sur l'ensevelissement de Jésus, qui s'est fait conformément aux coutumes juives, comme un appel, voire une incitation à l'inhumation des corps. Augustin voudrait-il implicitement désigner le mode de sépulture qui fut celui de Jésus comme un modèle pour les chrétiens ? Fait-il preuve de subtilité dans son approche qui laisse ouvert le champ du possible à la crémation tout en privilégiant l'inhumation ?

Au terme de notre approche de la crémation et de l'inhumation, nous pouvons conclure que Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin utilisent le verbe *cremare* dans une perspectivie à la fois sotériologique et eschatologique. Le feu devient alors le symbole du châtiment éternel réservé aux méchants. Tertullien est le seul qui se prononce ouvertement sur le sujet en affirmant son refus catégorique de la crémation en milieu chrétien. Cyprien, Lactance et Augustin ont incité plutôt à la pratique de l'inhumation, sans que nous ne puissions appréhender les raisons profondes d'un tel choix manifestement préférentiel. Leur référence aux *exempla biblica* donne à penser qu'ils étaient plutôt favorables à l'inhumation. L'inhumation de Jésus semble s'être imposée à eux comme un modèle pour ses disciples. Malgré tout, si leur choix préférentiel pour l'inhumation a influencé les milieux chrétiens, ils ne l'ont pas imposé - sauf la position tranchée de Tertullien - comme le seul rite qui ait du sens pour le *requies* du corps du chrétien, dans l'attente de la résurrection.

Après notre étude sur la crémation et l'inhumation à travers la littérature chrétienne du 3ème au 5ème siècle, nous nous consacrons à l'analyse de

---

[416] Saint Augustin, *Commentaire de l'Évangile de Jean* 120, 4: « Non mihi uidetur euangelista frustra dicere uoluisse: sicut mos est iudaeis sepelire; ita quippe, nisi fallor, admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse seruandum».

quelques termes propres à l'inhumation que les auteurs africains chrétiens ont défendue.

CHAPITRE V. ÉTUDE TERMINOLOGIQUE DES LIEUX DE SEPULTURE

Dans le présent chapitre, nous nous intéressons à l'analyse de quelques termes en lien avec les espaces réservés à la sépulture des corps. Il s'agit essentiellement de *sepultura***,** de *sepulcrum*/*sepulchrum*, de *coemeterium* et de *cimeterium*, d'*area* et de *refrigerium*. Cette étude s'appuie principalement sur les œuvres des auteurs africains chrétiens et païens. Des auteurs contemporains tels que Victor Saxer, Éric Rebillard, Yvette Duval, Ennabli et Serges Lancel, nous aideront aussi dans notre approche terminologique sur les *loci sepulturae*.

V.1. Sémantique de *Sepultura*, s*epulcrum/sepulchrum*

L'étude sémantique des termes *sepultura* et *sepulcrum* chez les écrivains chrétiens d'Afrique du Nord révèle deux sens courants. D'une part *sepultura* désigne l'acte de mise en terre, et d'autre part le lieu pour le repos du mort. Avec ce second sens, il est synonyme de *sepulcrum* et sa variante graphique *sepulchrum* qui signifient la tombe ou le tombeau. Tertullien par exemple, lorsqu'il évoque l'idée de la mort, de la mise au tombeau et de la résurrection de Jésus, utilise *sepulcrum :* « Au troisième jour, la terre tremble tout à coup, la pierre énorme placée sur le sépulcre s'écarte, la garde se disperse frappée de frayeur, les disciples ne se montrent nullement, et dans le sépulcre (*sepulcrum*) on ne trouve rien d'autre que la dépouille d'un tombeau »[417]. C'est ce sens que revêt également la trentaine d'attestations du terme chez Tertullien, d'après la base *LLT*.

[417] Tertullien, *Apologétique* XXI, 20-21 : « Ad tertium diem concussa repente terra et mole reuoluta, quae obstruxerat sepulcrum**,** et custodia pauore disiecta, nullis apparentibus discipulis nihil in sepulcro repertum est praeter exuuias sepulturae ». Idem, *De resurrectione* 30, 9.

Du côté de Cyprien[418], de Lactance[419] et d'Augustin[420], nous ne constatons pas de variation ou d'évolution sémantique du terme.

En plus, si *sepulchrum/sepulcrum* signifie exclusivement la tombe du repos, le sépulcre ou le tombeau, *sepultura* qui partage ce sens comme susmentionné signifie en plus l'action d'ensevelir un corps en respectant les derniers devoirs par lesquels les vivants honorent un mort. *Sepultura* signifie alors la sépulture, c'est-à-dire le fait de déposer dans une tombe. Le tombeau est creusé dans un espace public ou privé qui accueille plusieurs tombes sans distinction de croyances. Ce sens est attesté dans la littérature latine païenne comme nous pouvons le noter chez Cicéron[421] et chez Apulée qui l'utilise sept fois dans les *Métamorphoses*[422]. Ce vocabulaire funéraire est plus courant que le terme *coemeterium* que nous analyserons dans les lignes suivantes.

---

[418] Cyprien, *Correspondance*, Lettre LXVII, VI, 1. Nous y trouvons le pluriel *sepulcrum*, un hapax. Il l'emploie lorsqu'il fait mention de l'idolâtrie dans laquelle les évêques Basilide et Martial se sont fourvoyés. Il évoque alors le cas de Martial en ces termes : « Après avoir longtemps pris part, comme membre d'un collège, aux banquets honteux et impurs des Gentils, et fait enterrer ses fils, étant toujours dans le même collège, à la manière des païens *apud profana sepulcra* (dans des sépultures profanes) et parmi les païens ».

[419] *Sepulcrum* ou *sepulchrum* est attesté quinze fois chez Lactance, dont neuf dans les *Institutions divines*, quatre dans son *Épitomè*, un dans le *De ira Dei* et un dans le *De ave Phoenice*, selon nos recherches sur *LLT*.

[420] Augustin à lui seul totalise deux cent quatre-vingt-deux mentions de *sepulcrum/sepulchrum*. Cela se comprend, car non seulement Augustin est un écrivain prolixe, mais aussi le culte funéraire fut aussi une de ses préoccupations durant son épiscopat.

[421] D'après la base *LLT*, le terme est attesté dix-neuf fois dans ce sens chez Cicéron, dont voici quelques références : *Tusculanes*, 1, 102 ; *De leg*ibus 2, 56 ; *Les verrines* 5, 134 ; *De divinatione* 1, 56 ; *Philippiques* 2, 17.

[422] Apulée, Les *Métamorphoses* X, VI : La pompe funèbre et la sépulture sont à peine achevées, que du tombeau même de son fils, l'infortuné vieillard, le visage encore inondé de larmes récentes et arrachant ses cheveux blancs souillés de cendres, se précipite au forum » : « Vixdum pompae funebres et sepultura filii fuerant explicatae, et statim ab ipso eius rogo senex infelix, ora sua recentibus adhuc rigans lacrimis trahens que cinere sordentem canitiem, foro se festinus immittit », Texte établi par D.S Robertson et traduit par Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; *Ibid*. X, XXV; *Ibid*. II, XX ; *Ibid*. IV, XII; *Ibid*. VIII, VI ; *Ibid*. VIII, XXIV ; *Ibid*. IX, XXX.

V.2. La sémantique de *coemeterium*

Le termes précédent *sepultura* et *sepulcrum* ne présentent pas de difficulté particulière au niveau sémantique. A l'inverse, le mot *coemeterium* connaît une riche histoire sémantique qui suscite de l'intérêt. D'un point de vue étymologique, *coemeterium* est une transcription latine du terme originel grec *Koimeterion* dérivé du verbe « être couché ». Il a le sens de dortoir en tant qu'il est un endroit pour le repos. Éric Rebillard écrit en effet à ce sujet : « Les plus anciennes attestations du mot pré-chrétiennes, désignent un dortoir : c'est le cas dans une inscription du sanctuaire de l'Amphiaros à Oropos (IV^e^-III^e^ siècle avant J.-C.). Ce sont les deux uniques témoins de ce sens du mot *koimeterion* avant sa réapparition dans les règles des monastères byzantins, où il coexiste avec le sens funéraire »[423] . Nous nous intéressons à son usage dans la littérature latine où nous trouvons la première attestation du sens funéraire vers la fin du III^e^ siècle ap. J.-C. Ce glissement de sens pourrait trouver écho dans la conception chrétienne de la mort en tant que repos dans l'espérance en la résurrection. Le terme *coemeterium* est un hapax chez Tertullien, que ni Cyprien ni Lactance n'emploient. Tertullien l'utilise dans sa lutte contre le paganisme, alors qu'il tente de démontrer l'inanité de la conception païenne de la mort. En effet, Tertullien, pour qui la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps, s'emploie à démontrer, dans son *De anima* daté entre 210 et 213, l'absurdité de la pensée païenne. Elle affirme que l'âme reste attachée au corps, pendant un moment, après la mort. Le contexte général de l'œuvre est la condamation de la conception que le platonisme a de l'âme et que défend Hermogène. Tertullien y réfute les thèses souvenues par Hermogène, telles que l'éternité de l'âme, la réminiscence et la métempsycose. C'est en accumulant, par raillerie, des témoignages anecdotiques issus du paganisme qu'il écrit : « Il court chez les nôtres un autre récit. On veut que dans une tombe (*in coemeterio*) un corps se soit retiré pour céder l'espace à un autre corps que l'on plaçait auprès de lui »[424]. *Coemeterium* est alors ici synonyme

[423] REBILLARD É., « Koimeterion et coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole ». In : *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité. T. 105, N°2, 1993, p. 975-976.

[424] Tertullien, *De anima* 51 : « Est et illa relatio apud nostros, in coemeterio corpus corpori iuxta collocando spatium accessui communicasse ».

de *sepulchrum*. Le terme *coemeterium* n'est pas mentionné dans la littérature patristique du christianisme en Afrique avant et même après la période allant de Tertullien jusqu'à Augustin.

Dans la littérature africaine chrétienne, excepté l'attestation chez Tertullien, il faut attendre trois siècles pour constater la mention du terme chez Ferrand de Carthage. Ferrand est un diacre de Carthage du VI^e^ siècle, connu grâce à son *Nomocanon* (littéralement « canon de lois ») qui est un recueil de canons apostoliques et conciliaires (comme ceux de Nicée en 325 et de Laodicée vers 364), ainsi que de lois impériales concernant les ecclésiastiques. C'est dans le canon 8 du concile de Laodicée (vers 364) qui interdit aux catholiques d'entrer dans les cimetières des hérétiques pour participer à la prière, que nous trouvons le terme *coemeterium* : « Il n'est pas permis aux catholiques d'entrer dans les cimetières (*in coemeteria*) des hérétiques pour y faire l'oraison »[425]. Le décret conciliaire atteste une extension du sens de mot. Il signifie en plus l'espace qui regroupe des tombes. Le concile interdit aux catholiques de participer à la prière que les hérétiques prononçaient près des tombes de leurs martyrs auxquels ils rendaient un culte. Cette interdiction concernait-elle aussi la présence même passive aux oraisons pour des défunts ayant partagé une communauté de destin avec les hérétiques ? De toute manière, les catholiques ne devaient rien avoir en commun avec eux, pas même la solidarité dans la sépulture des morts, conformément au décret conciliaire dont le diacre Ferrand est le rapporteur.

En dehors de Tertullien et de Ferrand qui attestent le sens de *coemeterium* en tant que cimetière, nous pouvons aussi signaler son attestation chez Eusèbe de Césarée (v. 265 - v. 340)**.** En effet**,** c'est lorsqu'Eusèbe nous informe des décrets de l'empereur Maximin (307-313) qu'il utilise le terme :

[425] Ferrand de Carthage, *Breuiatio canonum*, canon 178 *Concilio laodicensi*, tit. 8 : « Ut non liceat in haereticorum coemeteria ad orationem faciendam catholicis introire ». Traduction personnelle.

« D'abord, il (Maximin) tente d'interdire aux nôtres, à certaines occasions, de se rassembler dans les cimetières (*ad coemeteria convenirent*) »[426]. Les synodes dans les cimetières ont pour objectif la prière auprès des tombes des morts ordinaires et des martyrs. Eusèbe traduit la volonté de l'empereur Maximin de persécuter les chrétiens qui refuseraient de rendre le culte rendu aux dieux du paganisme, en leur interdisant la fréquentation des cimetières où ils célébraient le culte de leurs morts par des prières et des chants. Nous nous appuyons ici sur l'étude d'Éric Rebillard qui prend en compte le contexte et la culture gréco-romaine, englobant ainsi les attestations païennes et chrétiennes de *coemeterium*[427]. Cette étude terminologique de *coemeterium* n'intègre pas des auteurs comme Cyprien, Lactance et Augustin, puisqu'ils n'utilisent pas le terme.

En revanche, Cyprien, Optat de Milève et Augustin attestent l'usage de la variante graphique *cimiterium* que nous ne trouvons ni chez Tertullien ni chez Lactance. *Cimiterium* est un hapax chez ces trois auteurs, d'après nos recherches sur *LLT* ; il est chargé d'une connotation funéraire. Il est synonyme de cimetière.

Pour Cyprien, il apparaît dans la *Lettre* LXXX, I, 4, qu'il écrivit à Succesus d'Abbir Germaniciana au sujet du rescrit de l'empereur Valérien sur le sort tragique réservé aux membres du clergé ou de la société civile qui s'affirment chrétiens envers et contre tous. Il l'informe dans le même temps du martyre du pape Sixte II, le 6 août 258 : « Xistum autem in cimiterio animaduersum sciatis octauo iduum augustarum die et cum eo diacones quattuor »[428]. En effet, Sixte II a été exécuté et enseveli dans le cimetière de Callixte avec les diacres Félicissime et Agapit, les sous-diacres Janvier, Magnus, Vincent et

---

[426] Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclesiastique* IX, II, 11 : « Igitur primo prohibere nostros per occasiones quasdam temptat, ne ad coemeteria convenirent ». Version grecque : « πρῶτον μὲν εἴργειν ἡμᾶς τῆς ἐν τοῖς κοιμητηρίοις συνόδου διὰ προφάσεως πειρᾶται ». Traduction par Emile Gratin, Paris, Auguste Picard, 1913.

[427] REBILLARD É., *Koimeterion et coemeterium : tombe, tombe sainte, nécropole.* In : Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité. T. 105, N°2, 1993, p. 975-1001.

[428] Cyprien, *Correspondance.*, *Lettre* LXXX, I, 4 : « Sachez que Sixte a été exécuté dans un cimetière, le 6 août, et quatre diacres avec lui ».

Étienne[429]. Il laisse entendre que c'est dans la sérénité et avec empressement qu'il attend le martyre qui lui donnera de porter la couronne du triomphe grâce au secours du Seigneur. Le terme ne renvoie pas à un lieu de sépulture d'un martyr en Afrique chrétienne, puisque le contexte est celui de Rome. Mais le fait que Cyprien l'utilise pour attester le martyre de Sixte II avec qui il a eu des relations pastorales dans la crise de l'Église en Afrique du Nord, est sans conteste un indice littéraire non négligeable. À l'époque de Cyprien, *cimiterium* était utilisé par les autorités civiles et impériales pour désigner globalement les lieux de sépulture chrétiens et païens. L'édit de persécution de 257 visait la suppression de tous les exercices du culte chrétien. C'est ainsi que la fréquentation des cimetières et de tous les autres lieux de réunion, était expressément interdite aux chrétiens. En effet, dans les *Acta Cypriani*, le proconsul Paternus avertit Cyprien de cette décision impériale : « Praeceperunt etiam, ne in aliquibus locis conciliabula fiant, neue cimiteria ingrediantur »[430], c'est-à-dire que « ils (les empereurs Valérien et Galien) ont également décrété qu'il n'y ait pas d'assemblées dans quelques lieux que ce soit, et qu'ils (les chrétiens) n'aillent pas dans les cimetières ». Le terme désigne clairement les lieux de sépultures de païens et de chrétiens, mais dont l'accès est interdit aux derniers.

Quant à Optat (mort avant 392 apr. J.-C.), il fut évêque de Milève en Numidie, adversaire ferme et respectueux dans son combat contre les donatistes ; il rédigea entre 364-367 un traité *Contre les donatistes*[431], alors que les deux Églises rivales s'opposaient à la suite du schisme des évêques numides à Carthage, peu après la persécution de l'empereur Dèce. « L'œuvre essentielle d'Optat reste donc le traité en sept livres qu'il a rédigé pour lutter contre le schisme donatiste qui déchirait l'Église d'Afrique depuis le début du

---

[429] D'après le *Martyrologe* romain, le pape Sixte II célébrait les saints mystères et enseignait à ses frères les commandements divins au cimetière de Calliste, lorsqu'il fut arrêté par des soldats, en vertu d'un rescrit de l'empereur Valérien, et décapité sur le champ avec quatre diacres. Le même jour, deux autres diacres, Agapit et Félicissime, furent également décapités au cimetière de Prétextat, où ils furent inhumés.

[430] *Acta Cypriani* CXI, 8-9.

[431] Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, *Sources chrétiennes* n° 413, 1996. Texte critique, traduction, notes et index par Mireille Larousse.

siècle, et pour répondre aux attaques de Parménien, évêque donatiste de Carthage contre l'Église catholique »[432]. Il mena une lutte déterminante contre les donatistes qui refusaient sans aucune concession que, pour la *pietas* funéraire, les catholiques enterrent leurs morts dans les cimetières. Optat dénonce, dans son *Contre Parménide*, les exactions des donatistes contre les morts : « Pourquoi es-tu insolent aux funérailles ? Pourquoi empêches-tu la sépulture ? Pourquoi te disputes-tu avec les morts ? »[433]. Optat tente de raisonner les donatistes afin qu'ils ne se comportent pas contre la *pietas* pour les morts. Face à l'hostilité entre donatistes et catholiques, il revendique pour les catholiques le droit de la sépulture tant dans les cimetières que dans les lieux de cultes que les donatistes voulaient monopoliser. Ainsi il proteste : « Rapporterai-je aussi l'horrible sacrilège provenant de votre conspiration, puisque vous avez voulu envahir les basiliques, afin de revendiquer les cimetières (*cimiteria*) pour vous seuls ne permettant pas que des corps catholiques soient ensevelis ? »[434]. Ces cimetières dont il est question sont-ils exclusivement païens ou concernent-ils des carrés réservés aussi aux chrétiens dans des cimetières où païens et chrétiens enterrent leurs morts ?

Augustin, contemporain d'Optat, utilise *cimiterium* dans le sens courant de cimetière abritant des tombes ou tombeaux en lien avec la pratique en Afrique chrétienne de prendre les repas près des tombes des morts ordinaires et des martyrs. En effet, il écrit une lettre en 390 à Aurèle, évêque de Carthage, pour faire cesser cette pratique à cause des débordements orgiaques dans les cimetières où sont enterrés païens et chrétiens, et sur les tombes des martyrs :

> Et comme aux yeux du peuple charnel et grossier, ces ivrogneries et ces somptueux et honteux festins dans les cimetières (*in cimiteriis*), non seulement honorent les martyrs, mais encore soulagent les morts, il me paraît qu'il serait

---

[432] LAROUSSE M., "Optat de Milève" in *Dictionnaire de l'Antiquité*, p. 1547.

[433] Optat de Milève, *Contra Parmenianum Donatistam* VI, VII, 2 : « Quid insultas funeri ? Quid impedis sepulturae ? Quid cum mortuis litigas ?» Traduction personnelle.

[434] Optat de Milève, *Contra Parmenianum*, IV, 7 (*CSEL* 26, 155) : « Quid referam etiam illam impietatem de vestra conjuratione venientem, quia ad hoc basilicas invadere voluistis, ut vobis solis cimiteria vindicetis non permittentes sepeliri corpora catholica ? ». Traduction personnelle.

> plus facile d'en détourner les chrétiens, si on leur en faisait voir l'interdiction dans l'Écriture; si, de plus, les offrandes, vraiment utiles et salutaires, que l'on dépose sur les tombeaux (*super memorias*) pour le soulagement des morts n'étaient point somptueuses et qu'elles fussent données sans orgueil et de bonne grâce à tous ceux qui les demandent[435] .

Augustin relate une situation de désorde due aux excès dans les banquets et les libations en l'honneur des martyrs, pour la paix des morts ordinaires, près des tombes. Il constate que ces aliments offerts par des chrétiens en l'honneur des morts manquent non seulement de sobriété, mais encore sont une occasion de s'enorgueillir. Il regrette que ces offrandes n'aillent pas plutôt soulager les pauvres qui en ont besoin, mais qu'elles soient entâchées d'esprit mercantile. Face à cette dérive, Augustin pense qu'en recourant à l'Écriture dont il croit à l'autorité intrinsèque, il arrivera à interdire les rassemblements des chrétiens *in cimiteriis* pour leurs repas plantureux. Nous ne savons pas à quels passages précis des *Écritures* Augustin pense. En même temps, il souhaite que les chrétiens vivent la solidarité et la communion dans ces repas *in cimiteriis*. Ces dispositions d'esprit et de cœur sont, selon l'entendement d'Augustin, propices au repos des morts.

Il est à noter que sous sa forme *cimiterium*, le terme signifie toujours un cimetière abritant des tombes. Comment se fait-il que ni Tertullien qui connait le terme *coemeterium* en tant que tombe, ni Lactance n'emploient *cimiterium* ? La littérature latine de l'Afrique chrétienne et païenne ne l'utilise pas énormément, sauf les trois mentions que nous avons analysées chez Cyprien, Optat et Augustin. Quant à *coemeterium*, il désigne, sous la plume de Tertullien, la tombe. Ferrand de Carthage atteste aussi son sens de cimetière. Nous pouvons conclure que le double sens de *coemeterium* est très rare dans le vocabulaire des écrivains africains chrétiens. Les termes plus ordinaires de

---

[435] Augustin, *Lettre* 22, 6 : «Sed quoniam istae in cimiteriis ebrietates et luxuriosa conuiuia non solum honores martyrum a carnali et inperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum, mihi uidetur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de scripturis prohibeatur et oblationes pro spiritibus dormientium, quas uere aliquid adiuuare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur neque uendantur; sed si quis pro religione aliquid pecuniae offerre uoluerit, in praesenti pauperibus eroget ». Œuvres de saint Augustin, Lettres 1-30 ; Texte critique d'Aloys Goldbacher (*CSEL*). Traductions, introductions et notes de Serge Lancel et collaborateurs. Introductions et notes des Lettres 1-14 par Emmanuel Bermon, Institut d'Études augustiniennes, 2011, p. 368-369.

sepulchum et *cimiterium* traduisent le sens respectif de tombe/tombeau et cimetière qui permettent la *sepultura corporum*.

Dans les lignes qui suivent, nous porterons notre attention sur un terme en lien avec *cimiterium* et *coemeterium*, que nous rencontrons chez Tertullien. C'est l'*area* qui a cristallisé le débat autour des aires d'inhumation spécifiquement chrétiennes à Carthage. Les chrétiens avaient-ils des lieux d'inhumation ou d'incinération propres ? Pour répondre à cette question, nous interrogeons la littérature profane et chrétienne sur l'emploi d'*area*, dans ses différentes acceptions.

V.3. *Area* et approche sémantique

L'étude sémantique du terme *area* au travers de la littérature latine dans le contexte de l'Afrique romaine nous permettra de mieux saisir la thématique de l'*area* funéraire chez Tertullien. Que nous disent les écrits des auteurs païens et ceux de la *Bible* sur le vocable ? Cette approche nous aidera à comprendre le terme dans ses diverses connotations. Du sens courant dans la littérature profane et biblique, comment le terme *area*, chez Tertullien, a pu cristalliser le débat sur l'existence éventuelle de cimetières propres aux chrétiens ?

Au nombre des études sur le sujet[436], les travaux de Rebillard[437] et d'Yvette Duval[438] nous éclaireront également tout le long de notre parcours.

---

[436] ENNABLI L., *Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e^ à la fin du VIII^e^ siècle*, Paris, CNRS, 1997 (Antiquités africaines).

[437] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église des vivants et des morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003; Idem, «Les *areae* carthaginoises (Tertullien, *Ad Scapulam* 3, 1): cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens? », *Antiquité*, 108. (1), Mélanges de l'École française de Rome, 1996, p. 175-189.

[438] DUVAL Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne*, 2000 (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité; 164. Idem, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e^ au VII^e^ siècle*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 23-47.

V.3.1. Le terme *area* dans la littérature latine profane et biblique

Tout d'abord, déterminons le sens propre d'*area* dans la littérature profane. Le terme désigne principalement une surface, une étendue de terrain sans clôture de sécurité. C'est dans ce sens que nous le trouvons associé au domaine agraire, dans plusieurs attestations littéraires.

C'est ainsi que Pline l'Ancien atteste le sens d'aire à moisson. Dans son *Histoire naturelle*, au Livre XV, VII, 33, le terme est employé dans le sens d'aire à battre le grain lorsqu'il parle de l'amurque, cet enduit qui garantit l'étanchéité : « Que les aires de battage des grains en soient pétries pour éloigner les fourmis et empêcher les crevasses »[439].

Dans le Livre XVIII, X, 61, il a le sens d'aire à battre le blé : « In area exteruntur triticum et siligo et hordeum »[440].

Dans ses *Annales* écrites vers 115-117, Tacite atteste l'usage du terme. Dans le Livre XV, 43, 2, où il relate les projets de construction de la patrie et du palais impérial, décidés par Néron (37-68), *area* est employé dans le sens de terrain, de domaine : « Ces portiques, Néron promit de les élever à ses deniers ; il s'engagea aussi à remettre aux propriétaires les terrains à bâtir (*areae*) après les avoir fait déblayer ».[441]

Dans les *Histoires*, Livre IV, 53, 3, du même auteur, nous lisons: : « Alors le préteur, Helvidius Priscus, répétant après le pontife Plautius Aelianus les formules rituelles, purifia l'aire (*area*) en sacrifiant un porc, un bélier et un taureau ; après avoir offert les entrailles des victimes sur un autel de gazon, il pria Jupiter, Junon, Minerve et les dieux tutélaires de Rome d'être favorables à

---

[439]Pline l'Ancien, *Histoire* naturelle XV, VII, 33 : « Amurca subigi areas terendis messibus, ut formicae rimaeque absint ». Texte établi et traduit par J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 33.

[440] Pline l'Ancien, *Ibid.* XVII, X, 61 : « On bat sur l'aire le blé barbu, le blé commun et l'orge ». Texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 78.

[441]Tacite, *Annales*, Livre XV, 43, 2 : « Eas porticus Nero sua pecunia exstructurum purgatas que *areas* dominis traditurum pollicitus est ». Texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1996. Idem, *Histoires*, Livre IV, 53, 3. Texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

l'entreprise et d'élever jusqu'au faîte, grâce à leur divine assistance, leur demeure qu'avait commencée la piété des hommes »[442].

Le sens d'*area*, d'après le contexte, est un lieu ; il est précisément l'endroit du sacrifice, un endroit pour une offrande d'entrailles d'animaux adressée aux divinités tutélaires de Rome dont la triade capitoline (Jupiter, Junon et Minerve), après des rites d'incantation dont voici une esquisse : « Je vais sur le champ me rendre au Capitole pour saluer Jupiter Optimus Maximus, Junon, Minerve, et les autres dieux qui protègent le Capitole et la citadelle, et je leur rendrai grâces de m'avoir, en ce jour-là comme bien d'autres, donné la détermination et les capacités nécessaires pour rendre d'exceptionnels services à l'État »[443]. C'est l'unique endroit où le terme est employé dans un contexte cultuel, du moins chez les auteurs auxquels nous nous référons.

Nous trouvons l'emploi au sens propre Chez Ovide, dans *Les Fastes* : « Pontibus et magno juncta est celeberrima Circo area, quae posito de bove nomen habet »[444]. *Area* ici revêt le sens d'une place publique, un espace ouvert aux rencontres et aux retrouvailles.

Tite-Live utilise aussi le terme dans *Histoire Romaine* : « Ils s'étaient assis pour le spectacle quand le héraut s'avança, suivant la coutume, avec une trompette, au milieu de l'arène (*in mediam aream*), là où l'on a l'habitude de

---

[442] Idem, *Histoires* IV, 53, 3 : « Tum Helvidius Priscus praetor, praeeunte Plautio Aeliano pontifice, lustrata suovetaurilibus area et super caespitem redditis extis, Iovem Iunonem Minervam praesidesque imperi deos precatus uti coepta prosperarent sedisque suas pietate hominum inchoatas divina ope attollerent, vittas, quis ligatus lapis innexique funes erant, contigit ». Texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 45.

[443] Nous trouvons la formule rituelle pour l'offrande chez Tite-Live, *Histoire romaine,* Livre XXXVIII, LI, 8 : « Ego hinc extemplo in Capitolium ad Iovem Optimum Maximum Inonemque et Minervam ceterosque deos qui Capitolio atque arci president salutandos ibo, hisque gratias agam quod mihi et hoc ipso die et saepe alias egregie gerendae rei publicae mentem facultatemque dederunt ». Texte établi et traduit par Richard Adam, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 84 ; Livre XXXVI, XXXV, 112.

[444] Ovide, *Les Fastes*, Livre VI, 478 : « Il y a une place très fréquentée, proche des ponts et du grand Cirque ; elle doit son nom à la statue d'un bœuf ». Texte établi et traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1993. Ovide, *Les Métamorphoses*, Livre VIII, 290 « Area frustra, et frustra expectant promissas horrea messes ». Texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

déclarer, par une formule rituelle, les jeux ouverts »[445]. Le contexte est celui des Jeux Isthmiques dans l'arène. L'*area* désigne ici un large espace ludique pour des compétitions sportives.

Dans ses *Discours*, Cicéron en rappelant l'édit contre l'enlèvement du froment écrit : « Voici que tout à coup paraît un édit particulier, un édit de circonstance, pour empêcher que quiconque n'enlève le froment de l'aire (*fromentum de area*) avant d'avoir conclu la convention avec le dîmeur »[446]. Dans la même œuvre, Cicéron reprend explicitement les termes de l'édit : « On n'enlèvera pas le froment de l'aire (*area*) si l'on n'a pas conclu la convention »[447].

Chez Apulée, contemporain et compatriote de Tertullien, nous trouvons, une seule attestation d'*area* dans les *Métamorphoses* au Livre IX, XXXIII, 4 : « Una de cetera cohorte gallina per mediam cursitans aream clangore genuino velut ovum parere gestiens personabat »[448]. *Area* se rapporte ici à l'endroit réservé à la volaille, c'est-à-dire la basse-cour.

Après avoir relevé le sens premier d'*area* comme surface, étendue ou endroit pour quelque activité humaine, surtout du domaine agraire, nous nous penchons sur les emplois figurés du terme.

Au sens figuré, *area* signifie une opportunité, un espace virtuel ou une époque de la vie. Ainsi nous trouvons chez Cicéron la mention *area scelerum*, avec le sens de « théâtre des crimes »[449] Cicéron écrit, dans la *République* II, 21 : « Le prince et le plus grand de tous les écrivains s'est donné un champ

---

[445]Tite-Live, *Histoire romaine* XXXIII, XXXII, 4 : « Ad spectaculum consederant, et praeco cum tubicine, ut mos est, in mediam aream, unde sollemni carmine ludicrum indici solet, processit». Texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 47.

[446] Cicéron, *Discours contre Q. Caecilius dit la divination*, Livre III, 36 : « Exoritur peculiare edictum repentinum, ne quis frumentum de area tolleret ante quam cum decumano pactus est ». Texte établi et traduit par H. De la Ville De Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

[447] Cicéron, *Ibid.*, III, 37 : « Ne tollat inquit ex area. Nisi erit pactus ».

[448] Apulée, *Métamorphoses*, Livre IX, XXXIII : « Une poule de la ferme se mit à courir en tous sens à travers la basse-cour en poussant son gloussement familier, comme si elle avait envie de pondre ». Texte établi par D.S. Robertson, et traduit par Paul Vallette, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

[449] *Lettres à Atticus* 9, 18.

libre (*area*) où il put construire à sa guise sa république »[450]. Ici, *area* a le sens de « se donner les moyens », de « créer les conditions » pour réaliser une œuvre ou une entreprise. Elle peut être aussi le lieu de réalisation d'un projet.

Le sens figuré chez Ovide se trouve dans le chant I des *Héroïdes*, où *area* est employé pour traduire l'ampleur et l'état d'angoisse que Pénélope redoute : « Et patet in curas area lata meas »[451].

Au livre IV, 80 des *Tristes*, dans un vers dont nous remarquons une similutude avec le précédent, du point de vue de la construction littéraire, *area* est employée de façon métaphorique : « Et patet in laudes area magna tuas »[452]. Ici *area* peut revêtir le sens de possibilité, d'opportunité pour un homme qui trouve de la faveur grâce aux circonstances favorables de la vie. Remarquons au passage la proximité littéraire des deux vers d'Ovide que nous avons cités, du point de vue de la construction.

L'*area* chez Martial est liée aux différentes phases de la vie par lesquelles passe l'être : l'enfance, l'âge adulte et la vieillesse. Le terme signifie alors sous sa plume, les « âges de la vie ». Il est question en effet dans ses *Épigrammes* de « vitae tres areae »[453] (les trois âges de la vie).

Après avoir fait le parcours littéraire de la polysémie d'*area* dans ses acceptions propres et figurées, analysons le terme dans le contexte biblique.

---

[450] « Princeps ille, quo nemo in scribendo praestantior fuit, aream sibi sumpsit, in qua civitatem extrueret arbitratu suo ». Texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 18 ; Dans *Ciceron, Discours. Seconde action contre Verrès, Tome IV, Livre* 3, 20 :

« Ut neque in segetibus, neque in areis, neque in horreis, neque in amovendo, neque in exportanto frumento, grano uno posset arator sine maxima poena fraudare decumanum ». « Que les récoltes soient dans les champs, sur les aires ou dans les greniers publics, alors qu'on les enlève des champs ou qu'on les transporte aux greniers publics, jamais le cultivateur ne peut, sans être passible d'une peine très rigoureuse, frauder le dîmeur d'un seul grain ». Texte traduit par H. De La Ville De Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 11, nous retrouvons là le même sens.

[451] Ovide, *Héroïdes*, I, 72 : « Et un vaste champ s'ouvre à mes angoisses ». Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Marcel Prevost, Paris, Les Belles lettres, 1965, p. 5.

[452] Ovide, *Tristes*, « Une vaste carrière de louange s'ouvre devant toi ». Texte établi et traduit par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 109.

[453] Martial, *Épigrammes* 10, 24, 9.

Au sens biblique, *area* signifie aussi surface ou terrain, une entité humaine. Quand on lui adjoint un complément, son sens se précise. Ainsi, *area* peut signifier l'aire où le grain est séparé de la balle. C'est le sens propre, tel que la littérature profane le dévoile, qu'il revêt dans le livre du prophète Osée lorsqu'il s'adresse au peuple de Dieu : « Israël, ne pousse pas la joie jusqu'au délire, comme les peuples, pour avoir pratiqué la prostitution loin de ton Dieu et pour en avoir aimé le salaire sur toutes les aires du blé (*omnes areae tritici*). L'aire et le pressoir ne les nourriront pas et le vin leur fera défaut » (*Os* 9, 1)[454].

En *Matthieu* 3, 12, l'*area* revêt le double sens propre et figuré ; en même temps qu'elle traduit de façon métaphorique, soit le monde soit l'Église où s'exerce le jugement de Dieu sur les hommes, elle renvoie au sens matériel de surface étendue. Nous lisons ainsi dans *Matthieu* quand il dit de Jésus : « Il tient la pelle à vanner dans sa main, il va nettoyer son aire à battre le blé, et il amassera le grain dans son grenier »[455].

De l'analyse des mentions variées d'*area* dans la littérature profane et biblique[456], nous ne trouvons aucune signification funéraire du terme. Quels renseignements nous fournissent les écrivains chrétiens de l'Afrique sur le sens d'*area* ?

---

[454] *Vulgate*, *Hosea* 9, 1-2: «Noli laetari Israhel noli exultare sicut populi quia fornicatus es a Deo tuo dilexisti mercedem super omnes areas tritici. Area et torcular non pascet eos et vinum mentietur eis». In http://speedbible.com/vulgate/.

[455] *Vulgate*, *Mt* 3, 12 : « Cujus ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum ». Texte du *Novum Testamentum latine*, Libreria Editrice Vaticana, 1986. Cf. 2 *Sm* 24, 18.21

[456] Dans 2 Samuel 24, 18.21, *area* désigne un terrain ou une surface.

V.3.2. L'*area* chez les écrivains africains chrétiens

Des quatre auteurs que nous étudions, Tertullien est celui qui s'est le mieux approprié le terme dans ses écrits. Notre démarche, en nous appuyant surtout sur les études de Rebillard[457] et d'Yvette Duval[458], est de faire valoir le sens d'*area* chez Tertullien. Leur approche prend le contrepied de l'opinion selon laquelle le terme isolé de son contexte singulier possèderait une connotation cimetériale spécifique dans le vocabulaire du christianisme en Afrique du Nord, dont Carthage. Cyprien[459], Lactance et Augustin connaissent bien l'emploi du terme dans sa signification courante de lieu, d'aire à battre le blé, à vanner, à séparer le bon grain du mauvais. Ils l'utilisent de façon métaphorique pour traduire le jugement de Dieu dans la perspective eschatologique comme nous le lisons en *Matthieu* 3, 12. Au jour du jugement dernier, les justes seront dans le bonheur et les méchants jetés dans le feu qui ne s'éteint pas.

Area est employé sept fois dans les écrits de Cyprien au sens propre et figuré [460] . La Lettre XXXVII, II, 2 et la Lettre LXVI, VIII, 1 de sa *Correspondance*, tout en mettant à jour le sens propre du terme dans sa

---

[457] L'usage d'*area* chez Tertullien tient seulement en neuf occurrences, tandis que nous en dénombrant huit chez Cyprien, une seule chez Lactance et au moins deux cent quatre-vingt-neuf chez Augustin, d'après *LLT*.

[458] REBILLARD É., « Les *areae* carthaginoises (*Ad Scapulam* 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ? », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 108 (1), 1996, p. 175-189. D'autres articles traitent du même sujet dans deux autres ouvrages. Le premier est celui d'ENNABLI L., *Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e^ à la fin du VI^e^ siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997 (Études d'Antiquité africaines). Le second de DUVAL Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquités ; 164), reprend le dossier des *areae*.

[459] Cyprien, *Ad Quininum* II, 17 ; *De mortalitate* 2 ; Lettre XXXVII, 2 ; Lettre LIV, III, 2 ; Lettre LV, cap XXV, 1 ; Lettre LXVI, VIII, 1.

[460] Saint Cyprien. *Correspondance*, La Lettre XXXVII, II, 2, est écrite en période de persécution, et Cyprien l'adresse aux confesseurs emprisonnés qui endurent des épreuves. Il les réconforte en faisant valoir que l'extrême pénibilité de leurs conditions carcérales est un martyre qu'ils vivent au quotidien plus dur que la mort par le martyre sanglant qui intervient sur le champ au coup fatal. Il affirme que l'endurance tenace et persévérante vaut la palme glorieuse et pourrait le dépasser du fait de la constance dans l'épreuve. Le terme *area* est employé de façon métaphorique pour exprimer la fécondité que procure la souffrance dans la foi : « Voici l'été chargé de ses moissons et l'aire que les récoltes emplissent », « Aestas ecce messium fertilitate fecunda est et area frugibus plena » ; LXVI, VIII, 1 ; Idem, *Ad Quirinum* II, 17 ; *De mortalitate* 12.

connotation agricole, dévoilent en même temps son sens métaphorique de l'unité que le Seigneur garantit dans son Église d'une part, et du jugement dernier d'autre part. Nous trouvons cette double signification d'*area* dans ses lettres pastorales où Cyprien se réjouit que les destinataires, auparavant déserteurs, aient réintégré l'Église, après s'en être séparés un temps. Tandis qu'il les exhorte à rester dans l'Église même dans les dures épreuves, il veut leur faire comprendre que la prérogative de porter la pelle à vanner dans l'*area ecclesiae* revient à Dieu seul dont le jugement est sans faille. Ainsi il écrit : « Le Seigneur, protecteur et gardien de son peuple, ne permet pas que le bon grain soit emporté loin de son aire (*area*), mais seulement que la paille puisse être éloignée de l'Église »[461]. La séparation est l'œuvre exclusive de Dieu à laquelle personne ne peut prétendre. Il ajoute en effet : « Le serviteur ne peut pas être plus grand que son maître, et personne ne s'arroge ce que le Père attribue à son Fils au point de croire qu'il puisse désormais porter la pelle et vanner dans l'aire, ou séparer du bon grain toute la zizanie au gré d'un jugement humain »[462]. La *Bible* atteste bien que la séparation et le jugement relèvent de Dieu seul. Il nous suffit de nous référer au livre de la *Genèse* où Dieu par l'acte de création sépare les éléments créés (*Gn* 1). À la parousie, le Fils de l'Homme, lors du Jugement dernier, séparera les hommes comme le berger sépare les brebis des chèvres (*Mt* 25, 31-46).

Dans la seconde référence, le terme se déploie dans un double contexte de schismes dans l'Église et de persécution contre les chrétiens. La persécution de Dèce permet en effet de mettre en lumière ce sens agricole d'*area* utilisé de façon métaphorique, car elle est une occasion de séparer le grain de la paille. Ainsi Cyprien écrit : « Placés (les confesseurs) dans l'aire (*area*) du Seigneur, vous voyez la paille brûlée par le feu inextinguible, tandis

---

[461] Saint Cyprien, *Correspondances*, Lettre LXVI, VIII, 1 : « Nec patiatur dominus populi sui protector et tutor triticum de area sua diripi, sed solae possint paleae de ecclesia separari», p. 225.

[462] Idem, Lettre LIV, III, 2 : « Esse non potest major domino suo servus nec quisquam sibi quod soli filio pater tribuit vindicare, ut putet aut ad aream ventilandam et purgandam palam jam ferre se posse aut a frumento universa zizania humano judicio separare ». Une autre mention d'*area*, Lettre LV, XXV, 1 : « Quod nec apostolis concessit Dominum, ut zizania a frumento putet se posse discernere, aut, quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare ».

que vous-mêmes, semblables aux grains vannés d'un froment précieux, vous êtes conservés après l'épreuve, et trouvez un grenier dans votre prison »[463]. Les confesseurs qui résistent dans les souffrances atroces par fidélité au Seigneur vivent dans l'intimité avec Lui, demeurent en sa présence même s'ils doivent passer par le creuset de la pire humiliation.

Quant à Lactance, au 4e siècle, le terme *area* que nous trouvons une seule fois dans son *De mortibus persecutorum*, possède le sens de lieu ou d'espace. Lactance l'utilise dans sa thématique générale de la vengeance divine contre les princes et particulièrement contre l'empereur Galère (305-311) dont il décrit l'iniquité et les exactions contre son peuple : « Nulle lieu (*area*) de l'année n'était exempt d'un collecteur d'impôts, nulle cave d'un garde, rien n'était laissé au travailleur pour vivre »[464].

Enfin, Augustin emploie *area* de façon métaphorique pour traduire l'aire à vanner, en rapport avec l'eschatologie où le jugement de Dieu s'exercera[465]. Ce qui motive l'utilisation d'*area*, ce sont les divisions dans l'Église dues aux hérésies, aux péchés des manichéens et des donatistes, aux persécuteurs de l'Église catholique et à tous ceux qui font entorse à l'unité de l'Église. Augustin renvoie au souci de Cyprien pour l'unité de l'Église, à laquelle il a inlassablement oeuvré. Il se réfère à sa figure qui fait autorité dans l'Église africaine, afin de dénoncer tout comportement nuisible à son unité. Augustin est persuadé que le Seigneur veillera à opérer le tri dans son aire qu'il purifiera, en séparant le bon grain de la paille que symbolisent les pécheurs impénitents[466]. La *Lettre* 93 datée de 408 est une réponse d'Augustin à la

---

[463] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre XXXVII, II, 2 : « Atque in Domini area constituti exuri paleas inextinguibili igne conspicitis, ipsi ut tritici grana purgata et frumenta pretiosa iam probati et conditi hospitium carceris horreum conputatis ».

[464] Lactance, *De mortibus persecutorum* XXXI, 4 : « Nulla area sine exactore, nulla vindemia sine custode, nihil ad victum laborantibus relictum ».

[465] Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I : « Sed quicumque illorum bona uoluntate Dei que auxilio corriguntur, quod amiserant peccando, poenitendo recuperant. Qui autem uoluntate mala in pristinis uitiis perseuerant, aut etiam addunt grauiora prioribus, in agro quIdem, Domini sinuntur esse, et cum bonis seminibus crescere, sed ueniet tempus quo zizania separentur. Aut si iam propter ipsum christianum nomen magis in palea quam in spinis esse arbitrandi sunt, ueniet etiam qui aream purget, et a frumentis paleam separet, et singulis partibus pro suo cuiusque merito, quod oportet, summa aequitate distribuat ».

[466] Augustin, *Lettre* 93, 10.

lettre de l'évêque de Cartenne (actuelle Ténès) Vincent, un adepte de la secte de Rogat, un des courants du donatisme. Il y détruit les arguments des donatistes, et en appelle au jugement du Seigneur contre les fauteurs de trouble dans l'Église. Augustin affirme qu'un temps viendra où le Seigneur opèrera le tri salutaire. C'est à ce moment que la paille sera jetée dans le feu inextinguible[467].

Augustin emploie également l'expression *area dominica*[468]. L'aire du Seigneur (*area dominica*) est la métaphore par excellence chez Augustin pour signifier d'une part l'Église comme peuple de Dieu et comme lieu de rassemblement de ceux qui se réclament du Seigneur Jésus, d'autre part le monde entier où l'Église est disséminée. Au cœur des divisions qui secouent l'Église, le Seigneur propriétaire de son aire se charge de la nettoyer, d'en enlever la paille pour que le bon grain puisse devenir du froment. L'aire du Seigneur que représente l'Église ou le monde fait l'objet de tri comme dans la parabole du bon grain et de l'ivraie qui poussent dans le champ (*Mt* 13, 24-30).

Augustin illustre bien l'expression *area dominica* dans sa *Lettre* 23, 6 écrite en 392, et adressée à Maximin un évêque donatiste. Le passage concerne le re-baptême d'un diacre catholique d'Hippone, contre lequel Augustin s'érige: «L'aire du Seigneur (*area dominica*) n'a pas encore été vannée; elle ne peut pas être sans paille. Nous, nous prions et faisons tout ce que nous pouvons pour être du froment »[469]. Le recours à la parabole du bon grain et de l'ivraie est largement utilisée dans sa controverse avec les donatistes. Augustin vise à gagner à sa cause les donatistes qui peuvent être assimilés à la paille dans l'aire du Seigneur, eux qui ont quitté l'Église catholique. Nous trouvons déjà la

---

[467] Idem,, *De consensu euangelistarum* II, XLIV2, 92 : « Cum enim commemorasset iohannis uerba de domino, quod uentilabrum in manu eius et mundabit aream suam, frumentum recondet in horreum suum, paleas autem conburet igni inextinguibili, continuo subiecit quod non continuo factum esse iohannes euangelista apertissime exponit, cum commemorat, posteaquam baptizatus est iesus, isse illum in galilaeam, quando fecit de aqua uinum, et inde post paucorum dierum in capharnaum habitationem redisse ad iudaeam terram et ibi baptizasse multos circa iordanen, antequam missus esset iohannes in carcerem».

[468] Notre recherche sur la *LLT* nous en livre trente-cinq occurrences de l'*area dominica* dans les oeuvres d'Augustin.

[469] Augustin, *Lettre* 23, 6: «Area dominica nondum uentilata est; sine paleis esse non potest. Nos oremus atque agamus, quantum possumus, ut frumentum simus ». Traduction personnelle.

même expression employée une seule fois chez Tertullien dans son sens eschatologique lorsqu'il s'en prend aux hérétiques, dans son *De fuga in persecutione* daté de 213: « La persécution est le tribunal devant lequel l'homme est déclaré éprouvé ou réprouvé. Or le jugement n'appartient qu'à Dieu. C'est la pelle qui purge maintenant l'aire du Seigneur que représente l'Église, agitant cet amas confus de fidèles et discernant le froment des martyrs de la paille des apostats »[470]. C'est en réponse à la préoccupation de Fabius à savoir s'il faut fuir ou non devant la persécution, que Tertullien emploie l'expression *dominica area* qui renvoie à l'Église du Seigneur. Dans le *De praescriptione haereticorum* écrit en 200, nous trouvons le terme *area* employé dans un sens eschatologique, sans l'adjonction de *dominica.* Nous y lisons : « Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui (*Jn* 10, 14) ; il arrache toute plante que son Père n'a point plantée ; il nous fait voir les derniers parmi les premiers (*Mt* 20,16) ; il tient le van dans sa main pour nettoyer son aire (*Mt* 3, 12) »[471]. Tertullien ne fait que citer des passages de l'Écriture pour traduire le jugement de Dieu qui sait reconnaître les bons qui lui appartiennent des méchants qui seront brûlés dans le feu comme la paille.

Les quatre auteurs attestent l'usage du sens figuré d'*area*. Tertullien, Cyprien et Augustin attestent son sens métaphorique lié au jugement divin dans la perspective eschatologique, sens que nous ne trouvons pas chez Lactance. Tertullien est le seul des quatre auteurs à employer *areae* accompagnée d'un complément de nom « sepulturarum nostrarum » qui lui donne son sens funéraire de cimetière. L'*areae sepulturarum nostrarum* que nous trouvons dans l'*Ad Scapulam* a fait l'objet de polémique. Le contexte de l'œuvre est celui des persécutions contre les chrétiens qui poussent Tertullien à écrire à Scapula le proconsul de Carthage. Face à l'archarnement des

---

[470] Tertullianus, *De fuga in persecutione* I, 3-4 : « « Hoc nomine iudicium est persecutio, per quam quis aut probatus aut reprobatus iudicatur ; porro iudicium soli deo competit. Haec pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat, ecclesiam scilicet, confusum aceruum fidelium euentilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum ».

[471] Idem, *De praescriptione haereticorum* III, 8 :« Et ideo cognoscit Dominus qui sunt eius, et plantam quam non plantauit eradicat, et de primis nouissimos ostendit et uentilabrum in manu portat ad purgandam aream suam ».

païens contre les chrétiens, Tertullien veut affirmer la justice divine qui punit les ennemis du christianisme :

> Sous le gouverneur Hilarianus, comme ils s'exclamèrent au sujet des aires de nos sépultures (*areis sepulturarum nostrarum*) : 'Qu'ils n'aient pas d'aires !' (*areae non sint*), eux-mêmes n'eurent pas d'aires (*areae ipsorum non fuerunt*) : en effet, ils ne récoltèrent pas leur moisson[472].

Tertullien écrit au proconsul d'Afrique, Scapula, en 212, pour protester face aux mesures de répression prises contre les chrétiens. Il met en garde le persécuteur Scapula contre la vengeance divine et mentionne un épisode de 202 relatant une violation de sépultures de chrétiens par la population carthaginoise. Le complément de nom pluriel « sepulturarum nostrarum » précise clairement le sens d'*area*. Ce groupe nominal dans l'*Ad Scapulam* désigne par conséquent des espaces pour l'inhumation des morts ; et le possessif *nostrarum* indique les bénéficiaires ou les destinataires des *areae sepulturarum,* qui sont les chrétiens. Sans l'adjonction du groupe complément de nom, *area* isolée ne pourrait signifier *coemeterium* ou *cimiterium*.

Dans la même phrase se trouvent réunis, par un jeu de mots subtil de la part de Tertullien, les deux sens propre et figuré du terme *area*. Tertullien évoque une vengeance divine contre les païens qui refusaient aux chrétiens le droit à disposer de carrés pour honorer la sépulture de leurs défunts. Il relate ainsi deux faits que sont, d'une part la profanation des sépultures des chrétiens, d'autre part une disette de vivres qu'il interprète comme une malédiction divine contre les profanateurs. Éric Rebillard écrit à ce sujet que Tertullien « combine donc deux emplois du mot *area* : celui très courant d'aire à battre le blé et celui, connu par l'épigraphie, d'enclos (funéraire). L'emploi du mot *area* paraît de toute évidence dicté par la possibilité de ce jeu de mots, et non par le souci de renseigner les historiens sur le nom que les chrétiens donnaient à leurs cimetières ! »[473].

---

[472] Tertullien, *Ad Scapulam* 3 : « Sub hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent : 'areae non sint' ! areae ipsorum non fuerunt : messes enim suas non egerunt ». Traduction personnelle.

[473] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive,* p. 18.

La citation provenant de l'*Ad Scapulam* 3, 1 pourrait-elle attester l'existence d'enclos funéraires clairement identifiés comme chrétiens ? Ce sens funéraire du terme utilisé par Tertullien ne provoque aucune controverse. C'est l'extrapolation qui fait de cette seule allusion littéraire de Tertullien, la preuve de l'existence de cimetières propres aux chrétiens, dès au moins le III^e^ siècle, qui ne fait pas l'unanimité. L'utilisation par les chrétiens de terrains de surface ou souterrains pour leur sépulture, ne remonte qu'aux dernières décennies du III^e^ siècle. C'est à cette période seulement que nous trouvons des preuves assurées de leur existence. C'est la thèse de Rebillard quand il écrit : « Les enclos chrétiens, connus et identifiés comme tels, sont toutefois rares et postérieurs à Tertullien de plus d'un siècle. À défaut des nécropoles carthaginoises, dont la connaissance reste trop partielle, Césarée de Maurétanie (Cherchell en Algérie) offre de bons exemples de nécropoles africaines où des tombes, le long des voies, sont mêlées à des enclos, dans des zones de plus grande densité. À l'ouest de la ville, le long du rempart, au sud de la voie romaine, les fouilles ont notamment mis au jour une terrasse délimitée au nord par un mur est-ouest. On y trouve non seulement des tombes individuelles et des monuments funéraires, mais aussi trois *areae* »[474].

L'idée qui consiste à dire que les chrétiens disposaient de cimetières communautaires gérés au III^e^ siècle par l'Église ne reçoit aucun aval, ni de l'archéologie, ni de la littérature, ni de l'épigraphie. L'attribution de cimetières propres aux chrétiens dans l'Afrique chrétienne vient d'une dérive dans l'interprétation de l'emploi par Tertullien de l'expression d'*areae sepulturarum nostrarum*. D'après la logique de Rebillard, nous ne pouvons pas parler de gestion ecclésiale des espaces cimetériaux au temps de Tertullien. Le jeu de mots de Tertullien semblerait a priori attester l'existence d'enclos funéraires chrétiens, même s'il est difficile de conclure que les chrétiens avaient des aires d'inhumation qui leur étaient propres, loin des tombes païennes. Nous pouvons seulement admettre avec Rebillard l'hypothèse de l'existence

[474] REBILLARD É., *Ibid.,* p. 19.

d'enclos funéraires dont les propriétaires étaient chrétiens. Le terme *area* dans sa connotation funéraire suscite une triple interrogation. D'abord, l'expression utilisée par Tertullien traduirait-elle une quelconque revendication de chrétiens de pouvoir disposer de carrés rien que pour leurs morts ? Ou encore, l'espression renverrait-elle à une simple revendication des chrétiens du droit d'enterrer leurs morts dans les cimetières publics ? Enfin, ce droit revendiqué par des chrétiens aurait-il provoqué l'hostilité de l'entourage ? Yvette Duval[475] a une lecture tout à fait originale de l'expression « *areae sepulturarum nostrarum* ». Pour elle, Tertullien est simplement un témoin du mécontentement de la population de Carthage lorsque celle-ci a appris que de nouvelles dispositions donnaient des *areae* aux chrétiens pour la sépulture de leurs morts. Si au niveau de Carthage, la connaissance d'enclos funéraires est très mince du point de vue archéologique, en revanche du côté de Césarée de Maurétanie, l'actuelle Cherchell en Algérie, nous trouvons non seulement des tombes individuelles, mais encore des monuments funéraires et des *areae*. Rebillard donne des détails de l'une d'entre des trois *areae*, qui a été fouillée de fond en comble :

« La construction de cette *area* de 72 m^2 date de 110-120 et sa première période d'utilisation va jusqu'aux années 150-160. Pendant cette première période d'utilisation, les sépultures (9 ou 10 incinérations et 3 inhumations) prennent place les unes à côté des autres, dans le respect mutuel[476] ».

Du point de vue de Rebillard, les *areae sepulturarum nostrarum* du temps de Tertullien sont des aires clôturées où l'on enterrait les morts sans aucune distinction de religion. La réalité des *areae* est, d'après Rebillard, purement toponymique (terrain, enclos) et non pas institutionnelle ; on peut seulement dire que les familles chrétiennes ont possédé des enclos funéraires dans les nécropoles africaines. Ainsi dit, païens et chrétiens partageaient les mêmes lieux de sépulture, sans aucun refus du voisinage des tombes. Ce voisinage

[475] DUVAL Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persecution*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000 (Collection des Études Augustiniennes). Série Antiquité; 164.

[476] REBILLARD É., *Religions et sépulture. L'Église des vivants et des morts dans l'Antiquité tardive,* p. 20.

des tombes païennes et chrétiennes n'empêchait pas les violences faites aux sépultures de chrétiens aux heures de persécution. En effet, Tertullien mentionne clairement le vandalisme contre les sépultures des chrétiens lorsqu'il écrit :

> Avec une fureur pareille à celle des bacchanales, on n'épargne pas même les chrétiens morts : on arrache du repos de la sépulture, de cette sorte d'asile de la mort, des cadavres déjà décomposés, déjà méconnaissables, on déchire et on disperse leurs membres[477].

Les tombes chrétiennes étaient reconnaissables par des signes extérieurs comme la croix, le signe du poisson et autres signes renvoyant à l'identité chrétienne, ou par le contenu des épitaphes. Si les attaques sauvages contre les sépultures sont attestées, en revanche, aucune allusion n'est faite à des lieux chrétiens réservés qui seraient la cible du monde païen. Ces violations de sépultures se faisaient contre les dispositions légales qui étaient censées protéger les tombes. En effet, la violation des tombes[478] était, dans la mentalité romaine, la plus ignoble offense, car elle brisait le repos de la sépulture : ce qui justifie l'usage du terme *asylum* (asile) chez Tertullien. Des dispositions punissaient les violateurs de tombes, qui pouvaient aller de la relégation (exil) ou des travaux forcés à la peine capitale[479]. Yvette Duval émet l'hypothèse à laquelle nous souscrivons, d'après laquelle le choix des chrétiens pour l'inhumation et leur croyance en la résurrection les auraient catalogués comme singulièrement attachés au repos du corps dans la tombe[480]. Vraisemblablement, le fait aussi qu'à Carthage, les chrétiens ne

---

[477] Tertullien*, Apologétique* XXXVII, 3 *:* « Ipsis Bacchanalium furiis nec mortuis parcunt Christianis, quin illos de requie sepulturae, de asylo quodam mortis, jam alios, jam nec totos avellant, dissipent, distrahant ». Texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 78.

[478]Sur la violation des sépultures dans le droit romain tardif, voir REBILLARD É., *Ibid.*, p. 74-95, où il est question de la violation des tombes et des peines encourues dans la société et dans l'Église.

[479] Nous trouvons dans un recueil de droit dénommé *Sentences de Paul*, la première disposition légale sur la protection des corps, donc contre leur violation. Paul est un juriste romain qui a compilé les lois sur les violations des sépultures, entre 170 et 230. Ce recueil aurait vu le jour en Afrique, vers 295. Dans le *Code théodosien* (1, 4, 2; 1, 21, 4.5.6.8.9; 1, 21,6), nous lisons une disposition légale datée de 327 ou 328, qui entérine les peines encourues en cas de violation.

[480] DUVAL Y., *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e^ au VII^e^ siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988, p. 23-47.

pouvaient pas vivre dans la clandestinité explique que les païens devaient savoir quelles tombes profaner, dans les *areae* communes que partagent païens et chrétiens. Dans un contexte de dédain et de rejet du christianisme, les chrétiens qui partageaient le quotidien de leurs concitoyens païens, ne pouvaient pas se cacher. Les conversions concernaient des gens de condition tant riche que modeste, d'humble statut, ou appartenant à l'élite intellectuelle. Tertullien témoigne des conversations quotidiennes autour de païens devenus chrétiens, raillés et rejetés par leur milieu familial. Ils sont devenus étrangers, voire étranges à la cité par leur conversion. Il écrit au début de son *Apologétique* que les conversions au christianisme ne pouvaient passer *incognito* et qu'elles nourrissaient la conversation :

> La plupart ont voué à ce nom une haine si aveugle, qu'ils ne peuvent rendre à un chrétien un témoignage favorable, sans y mêler le reproche de porter ce nom. 'C'est un honnête homme, dit l'un, que Gaius Scius ; il est dommage qu'il soit chrétien.' Un autre dit de même : « Pour ma part, je m'étonne que Lucius Titius, un homme si éclairé, soit tout à coup devenu chrétien »[481].

Nous comprenons qu'en période de persécutions, les chrétiens puissent être facilement repérés et dénoncés pour être capturés et traduits devant les tribunaux, où une sentence de mort était prononcée en cas de refus d'apostasier.

Du côté de l'épigraphie africaine, nous ne trouvons pas non plus l'emploi d'*area* au sens spécifique d'enclos funéraires. L'inscription de Cherchell que mentionne Yvette Duval, utilise bien *area*, mais prend le soin de préciser le contexte funéraire. Le donateur de l'*area* funéraire explique en effet que l'aire offerte à l'Église est destinée à recevoir des sépultures (*Aream a (d) sepulchra contulit*) [482] . Nous convenons avec Rebillard et Yvette Duval que cette inscription singulière ne nous autorise pas à conclure que le terme *area* isolé

---

[481] Tertullien, *Apologétique* III, 1 : « Plerique clausis oculis in odium ejus impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobationem ? "Bonus vir Gaius Scius, tantum quod Christianus". Item alius : "Ego minor Lucium Titium, sapientem virum, repente factum Christianum ». Texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

[482] *CIL*, VIII, 9585. Nous trouvons le texte et son commentaire dans DUVAL Y., *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e^ au VII^e^ siècle*, Rome, École française de Rome, 1982 (Collection de l'École française de Rome, 58), t. 1, p. 380-383, n°179.

est le vocable consacré aux espaces d'inhumation en Afrique. Seul le contexte permet de déduire sans généralisation le sens ciméterial d'*area*.

Si la seule attestation d'*areae* chez Tertullien ne suffit pas à établir avec certitude que les chrétiens avaient leurs propres cimetières, l'expression *areae sepulturarum nostrarum*, confrontée aux recherches archéologiques, montre que les chrétiens se conformaient aux usages païens, qu'ils utilisaient ainsi les aires prévues pour y enterrer leurs morts. Ils avaient, par ailleurs, la tendance à regrouper leurs morts, soit dans des aires spécifiques, soit à l'intérieur d'aires où reposaient aussi des païens.

En outre, une autre attestation d'*area* ayant pour complément de nom *martyrum*, mérite d'être mentionnée. Le contexte général de l'expression *area martyrum* est l'inhumation auprès des corps saints que sont les martyrs. Ce sujet a été traité par Yvette Duval pour la période allant du III^{e} au VII^{e} siècle[483]. Le contexte particulier de l'expression est lié à une enquête sur l'Église à Cirta, diligentée par le consul Zenophilus de cette province. Optat de Milève consigne, dans le septième livre des *Gesta apud Zenophilum*, qu'en 305, à l'occasion de l'élection épiscopale de Silvanus, les citoyens de la ville se réunirent dans l'*area martyrum*[484]. Le verbe employé est *inclaudere* qui évoque l'idée d'enfermement dans un lieu auquel le peuple a été convoqué. Au sujet de cette *area martyrum*, l'archéologie a permis de la localiser, dans la région de Tipasa (en Algérie), avec une précision sur les dimensions : 30 m de long, du nord au sud, sur 13, 20 m de large, avec une clôture. Elle se situe à proximité de la basilique d'Alexandrie, dans la nécropole occidentale de Tipasa[485]. Yvette Duval qui fait mention de cette *area martyrum*, l'analyse dans une perspective propre à l'inhumation auprès des martyrs dont les tombes sont devenues peu à peu des centres de *depositio corporum christianorum*. Cette *area martyrum* contient au moins deux édifices, car le texte fait mention

---

[483] DUVAL Y., *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation"ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^{e} au VII^{e}*, Paris, Études augustiniennes, 1988.

[484] Optat de Milève, *Contre les donatistes*. Appendix II: Gesta apud Zenophilum VII (CSEL XXVI): « Saturninus dixit: ipsi eum tulerunt et populus; nam cives in area martyrum fuerunt inclusi». Éditions Caroli Ziwsa, p. 194, 1930.

[485] DUVAL Y., *Op. cit.*, p. 53.

d'une *casa major*. Mais, l'archéologie ne nous permet pas d'affirmer si ces édifices sont chrétiens ou païens. L'expression *casa major*, permet *a minima* de déduire logiquement d'une *casa parva*, au plus, d'une *casa maxima*. Nous nous intéressons ici à l'expression, dans la même démarche que celle d'*area sepulturarum* utilisée par Tertullien. Autant cette dernière, comme nous l'avons montré plus haut, ne peut désigner des cimetières propres aux chrétiens, autant *area martyrum*, même si elle est un lieu spécifique à la sépulture des corps de martyrs dans un lieu connu et fréquenté par les chrétiens, ne peut désigner un espace réservé exclusivement aux corps saints des martyrs de la foi. Cette attestation, géographiquement attachée à Tipasa, demeure une mention exceptionnelle ; elle nous renseigne sur des tombes saintes qui faisaient l'objet de la dévotion des chrétiens, et qui pouvaient être éventuellement des lieux de prière ou de rassemblement comme ce fut le cas pour l'élection épiscopale de Silvanus.

Tout compte fait, nous remarquons une présicion sémantique du terme *area*, par l'adjonction des compléments *sepulturarum nostrarum* et *martyrum*, un sens ciméterial. Qu'elle soit une *area pro mortuis* ou *cimiterium*, ou une *area martyrum*, l'emplacement grâce auquel le défunt bénéficie du repos est indispensable dans la dynamique de l'honneur rendu aux morts. L'espace de la sépulture est l'endroit visible qui permet d'établir un lien au travers d'une halte, d'un rassemblement ou d'une célébration qui perpétuent ainsi la mémoire du défunt. La sépulture du corps participe du repos auquel le mort a droit. Le terme *refrigerium* est l'un des termes qui traduisent le *requies in pace*.

V.4. Le *refrigerium* des morts

Nous abordons le thème du *refrigerium* en nous appuyant sur les auteurs païens d'une part, et sur la littérature chrétienne de l'autre. Le mot revêt un double sens, dans sa forme verbale (*refrigerare*) ou nominale. Le sens matériel indique la température qu'il fait, tandis que le sens figuré possède une connotation théologique dans la perspective chrétienne de la mort perçue comme un sommeil ou un repos dans l'espérance en la résurrection. Disons

que la conception de la mort comme un sommeil est un lieu commun de la littérature antique profane et chrétienne.

V.4.1. Chez les auteurs latins

Dans la présente étude, nous nous intéressons au sens du verbe *refrigerare* chez Ovide, Apulée et Cicéron.

Nous trouvons *refrigerare* chez Ovide où il est employé dans un contexte de bain. Il est dit de la nymphe Scylla[486] qu'elle « y (eaux) rafraîchit ses membres »[487]. Scylla est dans un état où elle recherche un bien-être que lui procure le fait de *refrigerare sua membra.*

De plus, Apulée lui donne le sens d'une variation de température. Ici, c'est la fraîcheur que procure une retenue hydraulique : « Que ne cherches-tu plutôt dans ta maison un emplacement ouvert et aéré, de préférence même situé près d'un bassin qui lui donne de la fraîcheur ? »[488].

Enfin, Cicéron emploie *refrigerare* dans un double sens matériel en lien avec la température et matériel sous l'angle métaphorique. Dans sa *Première action contre Verrès* XI, 31, le terme est utilisé de façon métaphorique, dans un langage juridique où une accusation perd de son poids à cause de facteurs aggravants. On parle de refroidissement, de manque de tranchant de l'accusation : « C'est ainsi que l'accusation sera épuisée (*refrigerata*

---

[486] Selon la mythologie grecque, Scylla est une nymphe qui subit une métamorphose hideuse sous l'effet du poison mis au point par la puissante magicienne Circé et versé par Glaucos, dans la fontaine où Scylla se baignait d'habitude.

[487] Ovide, *Les métamorphoses* XIII, 900 : « Inclusa sua membra refrigerat unda ». Texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 85. Dans les *Épigrammes* de Martial, l'attestation du terme est liée à la température, et indique le passage d'un état chaud à un état froid : « Si tu veux, Faustinus, abaisser la température d'un bain très chaud dans lequel Julianus lui-même aurait peine à rentrer, prie le rhéteur Sabineius de s'y plonger. Il glace (*refrigerat*) même les thermes de Néron ».

[488]Apulée, Les *Métamorphoses* IV, XVII : « Quin potius domus tuae patulum ac perflabilem locum immo et locu aliquoi conterminum refrigerantemque prospicis ? ». Texte établi par D.S. Robertson et traduit par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

accusatio), aurait perdu toute son ardeur, et que l'affaire viendrait intégralement devant le préteur M. Metellus »[489].

Dans le *De natura deorum* écrit en 45 avant J.-C., nous notons deux emplois de *refrigerare*, dans sa forme participiale. Le premier renvoie à l'idée de température[490]. Le second emploi de *refrigerare* est en opposition à la chaleur considérée comme l'âme de l'être, qui le vivifie. Quand elle vient à manquer, c'est le refroidissement dont la conséquence est la mort : « Aussi longtemps que subsiste cette chaleur, il y a vie et sentiment ; une fois la source éteinte et refroidie (*refrigerato calore*), nous-mêmes mourons, nous nous éteignons »[491]. C'est la seule occurrence de *refrigerare* en articulation avec *calor* comme cause de la mort, suite au passage de l'état chaud à l'état froid.

Le seul emploi nominal *refrigerium* se trouve chez Cicéron qui fait parler Caton, dans un contexte de repas. Caton y dévoile ses goûts et les habitudes rituelles qu'il aime, dans le boire et le manger, ainsi que les saisons qui lui conviennent. Il dit alors : « Pour ma part, j'aime les présidences de table, instituées par nos ancêtres, et les paroles prononcées la coupe en main, selon la coutume ancestrale, et les coupes qui, comme dans le *Banquet* de Xénophon, 'toutes menues, distillent des gouttes de rosée', et la fraîcheur (*refrigerium*) en été et inversement le soleil ou le feu en hiver »[492]. *Refrigerium* possède ici un sens en rapport avec le temps ou le climat (température).

---

[489] Cicéron, *Discours contre Verrès* XI, 31 : « Ita defessa ac refrigerata accusatione rem integram ad M. Metellum praetore esse venturam ». Texte établi et traduit par H. De La Ville De Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

[490] Idem, *De natura deorum*, Livre I, X, 24 : « Quae, si mundus est deus, quoniam mundi partes sunt, dei membra partim ardentia, partim refrigerata ducenda sunt ». « Or la terre, puisqu'elle est une partie du monde, est une partie du dieu et de très grandes régions terrestres sont, nous le voyons, inhabitables et incultes, les unes parce qu'un soleil trop ardent les brûle, les autres parce que, trop éloignées du soleil, elles sont couvertes de neige et engourdies par le froid ». Texte établi par Charles Appuhn, Paris, Garniers Frères, 1935.

[491] *Ibid.*, Livre II, IX, 23 : « Qui quam diu remanet in nobis tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur ».

[492] Caton l'Ancien, *De la vieillesse* 46 : « Me vero et magisteria delectant, a majoribus instituta, et is sermo qui more majorum a summo [magistro] adhibetur in poculo, et pocula, sicut Symposio Xenophontis est, 'minuta atque rorantia', et refrigerio aestate et vicissim aut sol aut ignis hibernus ». Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Après notre parcours autour des termes *refrigerium/refrigerare*, dans les œuvres des auteurs païens de la latinité, nous pouvons conclure qu'ils ne sont pas liés à un contexte funéraire.

Quelle résonance ces deux termes ont-ils chez Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin ?

V.4.2. La mort, un *refrigerium* chez les écrivains chrétiens

Dans la perspective des auteurs africains de l'Église chrétienne, le *refrigerium* est utilisé de façon métaphorique pour traduire le repos, la paix après la mort. Le *refrigerium* rejoint la perception de la mort comme un repos dans l'attente de la résurrection déjà attestée dans le *Nouveau Testament.* Les principaux termes que nous analysons et qui expriment ce repos de la tombe sont *refrigerium*/*refrigerare*, *requies*/r*equiescere, dormitio/dormire*.

Du sens lié à une donnée météorologique, *refrigerium* est passé à un sens métaphorique chargé d'une signification sotériologique pour désigner le repos en Dieu après la mort, chez nos quatre auteurs. Chez Tertullien, la vision de la mort comme repos dans la tombe s'articule bien avec l'idée de *refrigerium*. Par conséquent, le cadavre qui est incinéré peut-il bénéficier du repos de la tombe, lui qui est devenu cendres ? La matérialité du corps intact donne du sens au repos dans la tombe du point de vue de la sensibilité des vivants. Surtout que le corps doit rester dans la tombe dans l'attente de la trompette de l'ange pour la résurrection qui est le redressement de ce qui est couché ou qui gît dans la terre. La mort comme *refrigerium* eschatologique se traduit par un vocabulaire riche que nous analysons simultanément avec le terme *refrigerium*. Il s'agit de *requies/requiescere*, de *dormitio/dormire*, et d'autres expressions souvent articulés avec *in pace*.

Tertullien rejette la conception païenne et philosophique qui affirme que l'âme subsisterait près du corps après la mort. Il affirme la séparation nette du corps et de l'âme dans la mort. Le corps inerte, selon lui, entre dans un temps de repos, un moment de sommeil paisible dans l'attente de la résurrection. Il utilise pour exprimer la mort comme sommeil, des expressions consacrées :

refrigerium/refrigere et son équivalent sémantique *requies/requiescere*. Cette conception que Tertullien a de la mort s'inspire de la *Bible*, particulièrement de saint Paul lorsqu'il parle de la résurrection des morts. En effet, l'apôtre Paul affirme la résurrection du Christ comme la condition *sine qua non* de la résurrection des morts qui se sont endormis en lui : « Mais si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment quelques-uns disent-ils parmi vous qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est point ressuscité. Et si le Christ n'est point ressuscité, notre prédication est donc vaine, et vaine aussi est votre foi. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons rendu ce témoignage contre Dieu, qu'Il a ressuscité le Christ. Car si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine ; car vous êtes encore dans vos péchés. Ceux donc aussi qui se sont endormis dans le Christ sont perdus »[493]. La mort dans la vision paulinienne est comparée à un sommeil avant la résurrection. Tertullien, prenant appui sur les Écritures, conçoit aussi la mort comme un sommeil, dans une perspective eschatologique. Dans son *De patientia,* Tertullien reprend à son compte l'invitation de l'apôtre Paul à garder l'espérance devant la mort, en ces termes : « Ne vous attristez pas du sommeil (*dormitione*) de qui que ce soit, à la manière des nations qui n'ont point d'espérance »[494]. Nous trouvons la même référence à l'apôtre Paul dans sa première lettre aux *Thessaloniciens* (1 *Th* 4, 13-17) d'une façon plus développée, dans son *Adversus Marcionen*[495] et

[493] 1 *Co* 15, 12-18 *;* 1 *Th* 4, 13-14 : « Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui sont morts, afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance En effet, si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, nous croyons aussi que Dieu ramènera par Jésus et avec lui ceux qui sont morts ».

[494] Tertullien, *De patientia* IX, 1 : « Ne contristemini dormitione cuiusquam sicut nationes quae spe carent ».

[495] Idem, *Contre Marcion* III, 8, 7 (7): « Nam sicut illi, qui dicebant resurrectionem mortuorum non esse, reuincuntur ab apostolo ex resurrectione Christi, ita resurrectione Christi non consistente aufertur et mortuorum resurrectio. Atque ita inanis est et fides nostra, inanis est praedicatio apostolorum. Inueniuntur autem etiam falsi testes dei, quod testimonium dixerint quasi resuscitauerit Christum quem non resuscitauit. Et sumus adhuc in delictis. Et qui in Christo dormierunt, perierunt; sane resurrecturi, sed phantasmate forsitan, sicut et Christus».

dans son *De resurrectione mortuorum*[496]*.* À partir de ces références, nous pouvons affirmer que la vision de la mort comme sommeil chez Tertullien est d'inspiration paulinienne. Il utilise le verbe et le substantif (*dormire/dormitio*) pour évoquer la mort du Christ[497] et celle du chrétien qui meurt dans le Christ[498]. Dans la vision de Tertullien, le temps du sommeil du corps mort est un temps de veille, d'apprentissage dans l'attente de la résurrection : « Discis mori et vivere, discis vigilare dum dormis »[499]. Cette conception de la mort comme un sommeil, une initiation ou un apprentissage nécessaire pour une vie meilleure au-delà de la sépulture, permet de dédramatiser le spectre désolant de cette réalité que l'homme affronte dans son quotidien. La mort, en tant qu'elle est un sommeil, ne coupe pas, au contraire, le chrétien de la vigilance. Le chrétien, même dans la mort, garde sa lampe allumée dans l'attente de la résurrection.

En outre, dans sa perspective, Tertullien associe parfois la métaphore du sommeil à celle de la paix. Il le fait explicitement, quand il rapporte l'exemple d'une Carthaginoise défunte dont la mort est qualifiée de « sommeil dans la paix », « cum in pace dormisset »[500].

---

[496] *De resurrectione mortuorum* XXIV, 3 et 4 : « De quorum dormitione minus maerenda docens, simul et tempora resurrectionis exponit : Si enim credimus quod Iesus mortuus sit et resurrexerit, sic et deus eos qui dormierunt per Iesum adducet cum ipso : hoc enim dicimus uobis in sermone dei, quod nos qui uiuimus, qui remanemus in aduentum domini nostri, non praeueniemus eos qui dormierunt ». Toutes les autres références ci-après qui expriment l'espérance chrétienne en la résurrection des morts sont d'inspiration paulinienne : *De resurrectione mortuorum* XLI, 6 et 7 ; XLVIII, 3 et 9 ; *De monogamia* XI, 10 et 11.

[497] Nous lisons en *De anima* LXIII, 10 « Christi dormituri in mortem » et en *De baptismo* XII, 7 « Domino per patientiam velut dormient ».

[498] Tertullien, *De anima* LI, 6 *:* « Cum in pace dormisset » ; *Ibid.* LV, 4 : « In aethere dormitio nostra ?... immo in paradise »; *De resurrectione mortuorum* XXIV, 3 *:* « De quorum (sanctorum) dormitione… simul et tempora resurrectionis exponit »; *De monogamia* X, 4 *:* « Annuis diebus dormitionis suae ». « Elle (la femme du défunt) fait offrir des sacrifices au jour anniversaire de sa dormition ». Texte établi et traduit par Paul Mattei, Paris, Cerf, 1988, p. 77.

[499] Idem, *De anima.* XLIII, 12 : « Tu apprends à mourir et à vivre, tu apprends à rester vigilant pendant que tu dors ». Traduction personnelle.

[500] Tertullien, *Ibid.,* LI, 6 : « Scio feminam quandam uernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breue matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursum que condita pace situi suo reddidisse ».

En deux autres endroits, si l'expression *in pace* est employée sans le mot *dormire* ou avec un autre de même sens, elle l'est, au contraire, avec le verbe *praemittere*[501]. On trouve cette articulation du verbe *praemittere* avec *pax* dans un contexte de deuil où Tertullien invite un veuf à garder la chasteté pour son épouse défunte : « Je ne doute pas, frère, qu'après t'être fait précéder par ta femme dans la paix (*post uxorem in pace praemissam*), tu ne te sois tourné vers le recueillement de l'esprit, pour méditer sur ton veuvage »[502]. La conception de la mort comme un état de paix dont jouit l'être tout entier, est une constante chez Tertullien.

A travers le traité sur *Le mariage unique*, Tertullien tente, dans une polémique sur le mariage, de convaincre une veuve de rester dans son état, par égard pour son mari qui est mort dans une atmosphère de discorde. Voici le message qu'il délivre :

> Dis-moi, sœur, est-ce en paix que ton mari t'a devancée ? Que répondra-t-elle ? Que c'est dans la discorde ? Le lien est donc d'autant plus fort : ils ont ensemble un procès devant Dieu. L'épouse ainsi liée ne s'est point éloignée. Mais est-ce dans la paix ? Il lui faut donc persister dans ce sentiment et respecter une union impossible à briser désormais ; d'ailleurs, elle n'a pas à se remarier, quand même elle aurait pu la briser. Au contraire elle prie pour l'âme de son mari, elle implore pour lui le repos consolateur (*refrigerium interim adpostulat ei*) précédant la première résurrection, elle fait offrir des sacrifices au jour anniversaire de sa dormition[503].

Quel que soit l'état dans lequel le mari est mort, dans la discorde ou la concorde, sans réconciliation conjugale ou dans un divorce jamais consommé, la femme n'a plus le droit de se remarier. L'union scellée les lie pour toujours au-delà de la mort. Cette approche sur le mariage révèle la vision montaniste de Tertullien. Elle reste liée à son mari défunt pour toujours, même si le

---

[501] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 63.

[502] Tertullien, *De exhortatione castitatis* I, 1 : « Non dubito, frater, te post uxorem in pacem praemissam ad compositionem animi conuersum de exitu singularitatis cogitare et utique consilii indigere ».

[503] Idem, *De monogamia* X, 3-4 : « Dic mihi, soror, in pace praemisisti virum tuum ? Quid respondebit ? An in Discordia ? Ergo hoc magis euincta est cum quo habet apud Deum causam ; non discessit, quae tenetur. Sed in pace ? Ergo perseveret in ea cum illo necesse est quem jam repudiare non preterit, nec sic quIdem, nuptura, si repudiare potuisset. Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrection consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus ». Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Paul Mattei, Paris, Cerf, 1988.

divorce avait eu lieu. Ce lien matrimonial qui subsiste au-delà de la mort est une raison pour la femme de prier Dieu pour le *refrigerium* de son mari dans l'espérance en la résurrection. Il est important de souligner que dans ce passage du *De monogamia*, le sens de *refrigerium* est le même que celui de *requies*. Le moyen de cette prière pour le *refrigerium* est l'offrande eucharistique aux jours anniversaires (*annuis diebus*) de sa *dormitio*. C'est un des rares cas où Tertullien fait allusion à la prière pour les morts au moyen d'offrandes eucharistiques. Cela signifie que dès la période de Tertullien et probablement bien avant celle-ci, l'Église en Afrique faisait mémoire de ses morts dans le sacrifice euxcharistique. Nous n'avons cependant pas d'éléments sur la façon dont cette mémoire annuelle était célébrée au cours de l'Eucharistie. L'offrande eucharistique a pour effet de permettre le *refrigerium* du défunt dans la première résurrection qui correspond au repos dans le sein d'Abraham, dans l'attente de la seconde résurrection où le chrétien retrouve l'intégrité de son être (corps et âme) pour la vie éternelle en Dieu.

Pour Tertullien, la mort d'un chrétien n'est pas une catastrophe qui doit bouleverser l'esprit et plonger dans un désarroi sans nom. Elle doit être plutôt perçue comme un repos dans la paix. Ce *refrigerium* ou cette paix du repos auquel fait allusion le *De monogamia* contient en germe l'espérance de vivre pleinement dans la paix définitive en Dieu dont le repos de la sépulture est le signe et l'espace transitoire. Après la mort, le chrétien qui repose désormais dans la paix de Dieu vit déjà de la résurrection. C'est la première résurrection d'après Tertullien. Mais il doit encore attendre la seconde résurrection où son être tout entier corps et âme sera réuni en Dieu, à la fin des temps. Nous sommes ici dans la perspective eschatologique de Tertullien.

En conclusion, *refrigerium* traduit chez Tertullien la récompense d'une vie de foi. *Refrigerium* est pour le chrétien l'état de vie éternelle en Dieu, qui se vit en deux phases à travers la première résurrection qui est partielle, et la deuxième résurrection qui est totale. Le terme est inséparable de la foi et de l'espérance en la résurrection. Même si le sens métaphorique de *refrigerium* est sous-jacent, il est enrichi par la perspective sotériologique et

eschatologique qui n'est plus liée ni au temps ni à l'espace. *Refrigerium* devient l'expression métaphorique de la paix du repos éternel en Dieu que le chrétien espère après sa mort physique.

Chez Cyprien, le terme *refrigerium* apparaît cinq fois. Le *refrigerium* est pour lui un don que Dieu accorde à l'homme juste en récompense de sa droiture, tandis que le méchant reçoit le châtiment matérialisé par la flamme ardente. La première attestation que nous trouvons dans son *De mortalitate* accompagne la vision de Cyprien sur la mort, qui l'amène à exhorter les chrétiens à affronter celle-ci courageusement et paisiblement. Le terme est en lien avec la destinée de ceux qui vivent dans la vertu, ceux qu'il appelle les justes. Du fait que les justes passent une existence vertueuse, mènent une vie de sainteté sur terre, ils sont appelés par le Seigneur après leur mort biologique à se reposer *in refrigerio*. Cyprien écrit en effet : « Les justes sont appelés au rafraîchissement (*ad refrigerium*), et les injustes sont emportés pour le châtiment. Une protection est plus vite accordée aux fidèles, et une peine infligée aux perfides »[504]. Nous sommes ainsi dans l'univers sotériologique et eschatologique où le salut personnel est conditionné par une vie vertueuse. Ici, le sens de *refrigerium* dont jouissent les justes renvoie à l'état de bonheur et de paix céleste. Il ne renvoie pas à un espace, localisable, puisque ce repos se passe en dehors d'un cadre spatio-temporel. Il est l'état de paix et de repos en Dieu.

Le sort antinomique du juste et de l'injuste, du fidèle et du perfide nous rappelle nécessairement la thématique de la rétribution *post mortem*, après le jugement qui semble s'opérer sur une base morale où bien et mal sont opposés. C'est le même sens de *refrigerium* que nous trouvons dans la Lettre LIX, III, 3, lorsque Cyprien fait référence à l'épisode biblique de Lazare qui est « in sinu Abraham posito atque in refrigerio constituto » - « placé dans le sein d'Abraham et établi dans le rafraîchissement », tandis que le riche est « in tormentis cruciabundus flammae cremantis ardoribus aduratur » - « torturé dans les tourments et consumé par les ardeurs d'une flamme brûlante ».

---

[504] Cyprien, *De mortalitate* 15 : « Ad refrigerium justi vocantur, ad supplicium rapiuntur injusti : datur velocius tutela fidentibus, perfidis poena ». Traduction personnelle.

Enfin, les deux autres attestations de *refrigerium* revêtent un sens matériel et un sens métaphorique en lien avec la sotériologie. Dans la première attestation, le sens matériel se dégage au moyen de l'antinomie fournaise-fraîcheur, malheur-bonheur. Cette idée est aussi exprimée et renforcée lorsque Cyprien évoque le sort des martyrs et des confesseurs qu'il exhorte à la ténacité du fait de la gloire qui les attend ; il fait remarquer qu'au nombre des chrétiens en butte à la persécution figurent des enfants :

> Pour que rien ne manquât à la gloire de votre groupe, que tout âge, et tout sexe fût à l'honneur, des enfants même ont été associés, de par la bonté divine, à votre confession glorieuse : c'est à peu près la répétition de ce qui est arrivé aux glorieux enfants Ananias, Azarias et Misaël. Enfermés dans la fournaise, ils virent le feu reculer devant eux et les flammes (*flammae*) leur faire une place pleine de fraîcheur (*refrigerium*) : le Seigneur leur était présent et montrait que l'ardeur du feu ne peut rien contre les confesseurs et les martyrs, mais qu'au contraire ceux qui croient en Dieu demeurent sains et saufs en toute circonstance[505].

Au travers de la construction antithétique (*flammae/refrigerium*) que Cyprien établit, nous dégageons le double sens de *refrigerium*. Si le sens physique s'impose par le fait du diptyque contradictoire fournaise-fraîcheur, la connotation métaphorique renvoie à la sotériologie et à l'eschatologie. La fraîcheur dont jouissent les condamnés indemnes au milieu de la fournaise a sa source en Dieu. Malgré l'incandescence des flammes, ils sont dans la paix, dans le rafraîchissement (*refrigerium*) promis aux justes et à ceux qui restent fidèles dans l'affirmation de leur foi. La dernière attestation du terme où Cyprien donne du courage aux confesseurs dans les durs supplices, contient une connotation imagée qui fait penser à la récompense promise à ceux qui restent fidèles jusqu'au bout : « Le corps dans les mines n'est pas tenu au chaud au moyen d'un lit et de matelas, mais est conforté par le

---

[505] Idem,, *Correspondance* VI, III, 1 : « Ac ne quid deesset ad gloriam numeri uestri, ut omnis uobis cum et sexus et aetas esset in honore, pueros etiam uobis gloriosa confessione sociauit diuina dignatio, repraesentans nobis tale aliquid quale Ananias, Azarias, Misael inlustres pueri aliquando fecerunt, quibus inclusis in caminum cesserunt ignes et refrigerium flammae dederunt, praesente cum illis Domino et probante quod in confessores et martyras eius nihil posset gehennae ardor operari, sed quod qui in deum crederent incolumes semper et tuti in omnibus perseuerarent». Texte établi et traduit par le chanoine Bayard, Paris, Les Belles Lettres.

rafraîchissement et la consolation du Christ »[506]. Le sens matériel de *refrigerium* exprime par métaphore la destinée des justes et des chrétiens. Il renvoie au même but qui est le Seigneur en qui les fidèles trouvent le véritable rafraîchissement.

Du côté de Lactance, le terme *refrigerium* ou *refrigerare* n'apparaît nulle part. Il utilise un autre terme pour en traduire la réalité : c'est le verbe *dormire* dont nous relevons sept occurrences dans ses œuvres. La première mention qui est englobée dans le contexte précis de la mort et de la résurrection du Christ, est une citation partielle de l'histoire de David. Sur l'ordre de Dieu, Nathan doit se rendre chez David pour lui signifier que ce n'est pas lui qui lui bâtira une maison de prière[507]. *Dormire* au futur antérieur (*dormieris*) indique le repos futur de David dans la mort auprès de ses pères, dont la succession sera assurée par son fils Salomon bâtisseur de la maison pour le Seigneur (1 *Chroniques* 17, 1-4). La mort future de David est métaphoriquement comparée au sommeil, dans le repos de la sépulture au séjour des morts. C'est dans cette même perspective que Lactance cite le *Psaume* 3, 6 qu'il charge d'un sens sotériologique : « De même, le troisième jour, je me suis endormi (*dormivi*), j'ai sombré dans le sommeil (*somnum cepi*), et je me suis levé (*surrexi*), car le Seigneur est mon aide »[508]. Le troisième jour (*in tertio*) est une allusion claire à la mort de Jésus qui est resté trois jours dans le tombeau, avant de ressuscité. Le verbe *suggere* qu'il emploie ne fait aucun doute sur cette allusion à la résurrection du fidèle à l'image de celle de Jésus. Le juste, dans le sommeil de la mort, ne peut connaître la déchéance dans la mesure où son Dieu veille sur sa destinée finale. Le terme *dormire* pour exprimer de façon métaphorique le sommeil de la mort n'est pas l'apanage de Lactance.

---

[506] *Ibid.*, LXXVI, II, 4 : « Non fouetur in metallis lecto et culcitis corpus, sed refrigerio et solacio Christi fouetur ». Traduction personnelle plus près du texte qui permet de rendre compte du parallèle antinomique chaleur-fraîcheur, douleur-douceur.

[507] Lactance, Institutions divines IV, XIII, 22: «Et fuit uerbum domini ad Nathan dicens: uade et dic seruo meo Dauid: haec dicit dominus deus omnipotens: non tu aedificabis mihi domum ad inhabitandum, sed cum inpleti fuerint dies tui et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te et parabo regnum eius ».

[508] *Ibid.*, IV, XIX, 8 : « Item in tertio : ego dormiui et somnum cepi, et surrexi, quoniam Dominus auxiliatus est mihi ». Nous trouvons dans la même citation du *Psaume* 3 chez Cyprien**,** Ad Quirinum (CPL 0039) II, XXIV, 6.

En effet, les autres auteurs l'utilisent dans le même sens eschatologique et de façon plus abondante que ne le fait Lactance. Il désigne sous leur plume le repos en Jésus dont bénéficient ceux qui croient en Lui et qui s'endorment dans sa paix. C'est ainsi que nous rencontrons les expressions « in Christo dormire »[509], « dormire per Iesum » [510], « dormire in Iesu »[511] pour signifier le repos et la paix dans la perspective sotériologique.

Enfin, Augustin emploie abondamment *refrigerium/refrigerare* dans ses *Commentaires de psaumes* et dans ses *Sermons*. Il précise le sens du terme en lui attribuant comme synonyme « quies », lorsqu'il parle du baptême en tant que sacrement qui se vit au travers de signes visibles. Le rafraîchissement que procurent i*n fine* les sacrements, vient du repos qu'ils donnent (*refrigerium propter quietem dicitur*)[512]. Augustin affirme que les sacrements ont pour finalité le *refrigerium* dans la vie éternelle. Nous sommes ici dans la perspective sotériologique. Les sacrements sont des moyens efficaces qui assurent le *refrigerium*. Tantôt, chez Augustin le terme est en lien avec le repos de l'être que procure une vie vertueuse, comme la « repos de la chasteté » (*refrigerium castitatis*) qui est l'apanage du juste, opposée à la « flamme de la libido » (*flamma libidinis)*[513] qui est le supplice du pervers. Tantôt, il emploie *refrigerium* pour exprimer l'état de l'homme qui abandonne le péché, qui se convertit pour retrouver sa place dans l'Église. Ainsi en il est du

---

[509] Tertullien, *De resurrectione mortuorum* 48 : « Nam si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit ; si Christus non resurrexit, uana est fides uestra, quia adhuc in delictis uestris estis, et qui in Christo dormierunt perierunt ». Nous avons la reprise de la citation de la première lettre de l'apôtre Paul aux *Corinthiens* (1 *Co* 15, 16-19).

[510] *Ibid*., 24, 8 : « De quorum dormitione minus maerenda docens simul et tempora resurrectionis exponit [dicens] : si enim credimus, quod iesus mortuus sit et resurrex[er]it, sic et Deus eos, qui dormierunt per Iesum, adducet cum ipso ».

[511] Cyprien, *Ad Quirinum* III, 58 : « Si enim credimus quia iesus mortuus est et resurrexit, sic et Deus eos qui dormierunt in Iesu adducet cum eo ». Idem, *De mortalitate* 21: « Si enim credimus quia iesus mortuus est et resurrexit, sic et Deus eos qui dormierunt in Iesu adducet cum eo». Nous constatons la parfaite similitude quant à la reprise de la citation de la première lettre l'apôtre Paul aux Thessaloniciens (1 *th* 4, 14) dans les deux œuvres.

[512] Cf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 65, 17: «Jam cum transierimus ad illum refrigerium, fratres carissimi, nullum ibi timebimus inimicum, nullum tentatorem, nullum inuidum, nullum ignem, nullam aquam; perpetuum ibi refrigerium erit. Refrigerium propter quietem dicitur ».

[513] *Ibid*., 57, 22 : « Si autem uidet illam, uidet quid intersit inter contenebratum oculum cordis, et oculum illuminatum cordis ; inter refrigerium castitatis, et flammam libidinis ; inter securitatem spei, et timorem facinoris ».

chrétien qui, ayant versé dans l'astrologie momentanément et s'en étant détourné plus tard, demande à réintégrer l'Église. Après avoir fait brûler les livres de sa science d'antan qui le condamnait au feu éternel, l'homme fut à même de passer dans le repos pour sa vie (*in refrigerium transire*)[514]. Pour Augustin, si l'homme, préoccupé par sa mort future, aspire au *refrigerium*, la condition *sine qua non* pour en jouir est de vivre en juste. Cette vie du juste est parfaitement incarnée par les martyrs de la foi. Si le *refrigerium* est le repos que donne la fidélité à Dieu, les martyrs sont des exemples qui ont goûté pleinement ce rafraîchissement par leur mort héroïque. Les chrétiens doivent donc les imiter pour vivre aussi ce *refrigerium* intérieur qui passe par la maîtrise des passions désordonnées :

> Ainsi, remplis pour eux d'amour et de zèle à les imiter ; remplis, non pas d'un amour stérile, mais d'un amour qui nous porte à les prendre pour modèles, célébrons les fêtes des martyrs, et tempérons par le rafraîchissement de la joie intérieure (*gaudiorum refrigerio*), ce que ces chaleurs ont d'extrême. Nous régnerons sans fin avec ces bienheureux, si nous avons pour eux, non pas un amour vain, mais un amour fidèle[515].

L'expression « gaudiorum refrigerio » renverrait à une notion de satisfaction psychologique ou morale qui n'occulte pas la perspective sotériologique omniprésente. Les auteurs chrétiens ne visent pas à élaborer un discours qui incite à donner un espoir de paix sur cette terre, surtout en période de persécutions, mais à ouvrir l'auditoire ou les destinataires à l'espérance en une vie de paix et de repos en Dieu. Le *refrigerium* n'est donc pas un bénéfice présent à saisir par les chrétiens comme une fin en soi pour une quelconque satisfaction psychologique. Il est plutôt un bienfait à venir que Dieu leur réserve, et dont ils peuvent avoir l'avant-goût dans les sacrements et dans la célébration de la mémoire des martyrs devenus des *exempla fidei* à imiter. Chez Augustin, *refrigerium* n'est pas directement lié à la mort ; il est le don que Dieu accorde à ceux qui imitent les martyrs. Il est perçu comme la

---

[514] *Ibid.*, 61, 23 : « Perierat ergo iste ; nunc quaesitus, inuentus, adductus est ; portat se cum codices incendendos, per quos fuerat incendendus, ut illis in ignem missis, ipse in refrigerium transeat ».

[515] Augustin, *Sermon* 331 : « Amantes ergo et imitantes ; non inaniter amantes, sed amantes et imitantes, dies martyrum celebremus, et aestus istos nostros, gaudiorum refrigerio mitigemus ».

récompense ultime d'une vie chrétienne fidèle malgré les tribulations de l'existence présente. Le chrétien, fidèle à Dieu, traverse la mort pour entrer dans son *refrigerium*. Ainsi Augustin écrit : « Or, quand nous serons arrivés à ce repos (*refrigerium*), mes frères bien-aimés, nous n'aurons plus à craindre aucun ennemi, aucun tentateur, aucun jaloux, aucun feu, aucune eau ; ce sera un repos continuel. On dit *refrigerium* à côté de quies »[516]. Augustin fait un rapprochement de *refrigerium* et de *quies* qu'il considère comme des synonymes. Le *refrigerium* est en définitive l'état de paix et de bonheur dont jouit le chrétien désormais débarrassé de toute souillure et de tout vieillissement, de toute souffrance et de toute persécution. C'est l'état de repos éternel qui est la paix en Dieu pour toujours.

[516] Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 65, 17: « Jam cum transierimus ad illum refrigerium, fratres carissimi, nullum ibi timebimus inimicum, nullum tentatorem, nullum inuidum, nullum ignem, nullam aquam; perpetuum ibi refrigerium erit. Refrigerium propter quietem dicitur ».

Conclusion partielle

Dans notre parcours concernant les modes de sépulture, nous avons pu établir leur pratique grâce aux renseignements que nous fournissent l'archéologie funéraire ainsi que la littérature païenne et chrétienne. Dans un premier temps, nous avons mené une étude sur la typologie des tombes de surface et des catacombes par le biais de l'archéologie qui nous a permis de déterminer les lieux de sépulture en Afrique du Nord païenne et chrétienne. Ces lieux étaient des constructions ou des monuments visibles qui rendaient possible la célébration de la mémoire des défunts. Les vivants pouvaient s'y rendre pour se recueillir, se remémorer la vie de leurs défunts, prier et se confier à ceux qu'ils croient être en odeur de sainteté. Ensuite, notre approche nous a permis de certifier, au travers de la littérature païenne, la pratique de la crémation et de l'inhumation. Cette littérature révèle également que des courants philosophiques tels que le stoïcisme et le pythagorisme se sont opposés au rite de la crémation du fait de croyances liées au feu perçu comme sacré. Dans notre troisième chapitre, nous nous sommes intéressé aux deux modes de sépulture dans le judaïsme. Il en ressort que la crémation relève de cas exceptionnels, laissant ainsi une large place au rite de l'inhumation. En effet, les écrits bibliques témoignent plutôt de la pratique de l'inhumation. Les deux exceptions sont celles de la crémation des corps d'Akân (*Js* 7, 1-26) et de Saül (1 *Sm* 31,12) dans des situations exceptionnelles qui ont imposé des mesures de circonstance. Dans le quatrième chapitre, nous avons analysé les rites de la crémation sur la base des données de l'archéologie funéraire et de la littérature païenne, biblique et chrétienne. L'archéologie fournit des preuves de la pratique de la crémation d'après les études menées par Serges Lancel et Hélène Bénichou sur la région de Carthage, celles de Paul-Albert Février pour la Maurétanie et la Numidie, sur lesquelles nous nous sommes appuyé. Enfin, la littérature chrétienne nous renseigne sur les deux modes de sépulture, en Afrique du Nord, au temps de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin. Ils ont été pratiqués par les païens et les chrétiens. Si la crémation était le mode le plus pratiqué dans les deux premiers siècles après J.-C. selon Tacite, un basculement s'est opéré vers le III^{e} siècle de notre ère en faveur de

l'inhumation. C'est ainsi que la priorité était accordée à l'inhumation du IV^e^ au VIII^e^ siècle après J.-C., d'après les données de l'archéologie funéraire. De plus, bien que les auteurs africains chrétiens aient opté pour l'inhumation et l'aient défendue comme le seul mode digne du chrétien, ils n'ont pas réussi à infléchir radicalement le choix de tous leurs contemporains chrétiens. Ceux-ci pratiquaient la sépulture par l'inhumation des corps ou après leur crémation. La sépulture se passait dans un cimétière où des tombeaux abritaient des tombes à inhumation ou des restes après crémation. C'est ce que nous avons analysé à travers les termes *sepultura*, *sepulcrum/sepulchrum*, *coemeterium* et *cimiterium*, contenus dans les œuvres des auteurs africains chrétiens. À cela s'est ajoutée l'étude du terme *area chez* nos auteurs chrétiens. Notre attention s'est portée essentiellement sur l'expression *areae sepulturarum nostrarum* de l'*Ad Scupulam* de Tertullien. Nous sommes parvenu à la conclusion qu'il n'est pas une expression qui désigne des lieux de sépulture propres aux chrétiens, loin des tombes païennes, dans la mesure où les sépultures se faisaient sans souci d'exclusion. Le chrétien qui meurt cherche à reposer dans la paix de Dieu ; il cherche le *refrigerium.* Ce terme est passé du sens matériel au sens sotériologique voire eschatologique. Il signifie ainsi dans les œuvres de Tertullien, Cyprien, Augustin, la paix en Dieu, le rafraîchissement promis à ceux qui vivent fidèlement leur foi. Lactance qui n'emploie pas le terme traduit néanmoins la réalité par le verbe *dormire*. *Refrigerium* renvoie finalement à l'image de la résurrection bienheureuse opérée par Dieu au bénéfice de ses fidèles. La célébration de la mémoire du défunt émane de la volonté des vivants de ne pas laisser dans l'oubli ceux qui quittent cette terre. Cette célébration mémorielle pourrait bien renvoyer à une forme de quête d'immortalité pour le mort qui continue d'exister avec et par les vivants. C'est cette question de la célébration de la *memoria defunctorum* dans le paganisme et dans l'Église du 3^e^ au 5^e^ siècle, en Afrique du Nord, qui guidera notre dernière partie.

TROISIÈME PARTIE : LES CÉLÉBRATIONS DE LA MEMORIA DEFUNCTI

Des rites funéraires complémentaires sont célébrés après l'inhumation ou la crémation. La *depositio* du corps par inhumation ou des reliques après crémation se fait dans un lieu de sépulture qui peut être une tombe privée, une nécropole ou une catacombe. Parmi les rites funéraires païens et chrétiens de la memoria *mortuorum*, figurent les banquets ou repas funéraires autour dequels s'articule notre premier chapitre. Dans le deuxième chapitre, nous analyserons principalement le thème de la *memoria mortuorum* sur la base des renseignements fournis par les auteurs africains chrétiens. Cette section prend en compte la célébration eucharistique qui est offerte pour le repos des morts ainsi que les soins rendus aux martyrs et aux confesseurs de la foi chrétienne. Le troisième chapitre consacré au culte des morts et des martyrs ainsi que le quatrième où nous traitrons la question du culte des martyrs et de leurs reliques, portent surtout la marque de toute la pastorale augustinienne dans l'Église africaine. Nous y percevons l'évolution de la pensée d'Augustin sur le culte des morts, sur celui des martyrs et de leurs reliques. Les renseignements d'Augustin nous permettent d'apprécier son combat, toute la stratégie pastorale qu'il déploie pour parvenir à ses fins. Cette partie montre aussi l'importance de la dimension ecclésiale de la *memoria defuncti*. La célébration de la mémoire des défunts révèle les préoccupations pastorales de toute l'Eglise à travers ses pasteurs à la gestion du culte des morts.

CHAPITRE I. LES BANQUETS FUNÉRAIRES

A Rome et dans ses provinces en Afrique du Nord, païens et chrétiens partagaient la coutume qui consistait à prendre des repas à la mémoire du défunt. Ces repas s'appellent *parentationes* et *parentalia*. Les *parentationes* concernent les banquets funéraires privés qui touchent surtout le cercle familial, tandis que les *parentalia* plus larges rassemblent un groupe humain, la société, la République ou l'Empire. Ces banquets funéraires composés d'aliments solides et liquides, de mets variés et de boissons, nous sont décrits par la littérature tant païenne que chrétienne. Le fait est établi que les *parentalia* étaient célébrés à Rome et dans ses colonies à la fin des *Feralia*[517] au mois de février. Ils débutaient auprès de la tombe de Tarpeia[518] par l'intervention des Vestales. Au cours des *parentalia*, les magistrats qui y participaient abandonnaient leurs insignes afin de marquer l'égalité commune entre les citoyens devant la mort. Cette *memoria communis* pour les morts n'excluait pas la *memoria familiaris,* les *parentationes,* pour les défunts particuliers. Les *parentalia* qui étaient spécifiques aux célébrations publiques et communautaires des morts ont évolué en intégrant les *parentationes* privées que les familles célébraient lors des anniversaires de leurs défunts. Les *parentalia* sont des rites reconnaissables à leur caractère social rassemblant tout l'Empire, répétitif puisqu'ils se déroulaient annuellement.

[517] Le terme signifie dans son étendue la fête que l'on célébrait à Rome, au mois de février, en l'honneur des morts. Au sens restreint, il s'applique au dernier jour de ces fêtes, c'est-à-dire le jour où les Mânes étaient l'objet de culte public par toute la cité : c'est véritablement le jour des morts dans la religion romaine. Les calendriers conservés marquent la date du 21 février et Cicéron corrobore, dans une de ses lettres, la même date (*Lettre à Atticus* VIII, 14), contrairement à Ovide qui la situe le 17 février, date très probablement erronée. Idem*, Les fastes*, Tome I, Livre II, 530-635.

[518] Dans la mythologie romaine, Tarpeia est une héroïne de la guerre sabine, fille de Sempronius Tarpeius que Romulus avait nommé gouverneur du capitole. C'est Tarpeia qui aurait livré la citadelle de Rome aux Sabins qui livraient bataille contre les Romains. Selon Plutarque, elle est une des quatre premières vestales. Plusieurs variantes sur cette légende donnent les raisons de la trahison de Tarpeia, soit par la passion amoureuse du roi des Sabins Titus Tatius, soit par la convoitise des bracelets d'or qui ornaient le bras gauche des Sabins.

I.1. La *parentationes* et les *parentalia* dans la littérature païenne[519]

Après l'enterrement du défunt, la famille, les proches et les amis se réunissaient autour d'un repas. Cette coutume des retrouvailles est une constante des célébrations funéraires, que nous retrouvons dans les traditions africaines et romaines pendant la période chrétienne.

De prime abord, il est à noter que païens et chrétiens vivaient le même rite compte tenu des relations sociales complexes et des traditions auxquelles les chrétiens ne pouvaient pas se soustraire. Nous sommes face à une question culturelle dont la question cultuelle et religieuse des banquets funéraires est un aspect. Partout dans l'Empire, il n'y a point de célébrations de funérailles dans l'Antiquité chrétienne africaine et romaine qui n'aillent pas sans rites autour du boire et du manger, même symboliques. Comme le souligne John Scheid, ce rite est indissociablement culturel, social et religieux : « Le banquet constitue un rite de sociabilité important ; en contexte religieux toutefois, il est un élément inséparable du sacrifice. Et dans l'économie du sacrifice, le banquet joue un rôle central en tant qu'il traduit et prolonge le partage de l'offrande sacrificielle »[520]. Si dans un contexte profane, le banquet peut être pris en dehors de toute sacralité, lorsqu'il touche le religieux, il ne peut se défaire de la dimension sacrificielle. Là où il y a sacrifice, là aussi se trouve le lien avec la divinité à laquelle on offre le sacrifice au cours du banquet. Si l'on peut imaginer un banquet sans sacrifice, il est difficile de penser un sacrifice sans un banquet. Des écrits littéraires attestent le rite des *parentationes*. Mais à cause des données imprécises dont nous disposons de la part des témoins littéraires, la reconstitution des *parentationes* s'avère ardue. Le rite semble consister en une célébration familiale de la mémoire du défunt. Le cercle des parents, des enfants et des proches avait le devoir de célébrer la *memoria* du membre défunt par des sacrifices, des offrandes, des repas et des honneurs.

---

[519] *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* Hachette, 1877-1919, Article *Parentatio*, p. 333-334.

[520] SCHEID J., *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Flammarion, 2005, p.167.

Cette *memoria defuncti* pouvait se dérouler auprès de la tombe, le jour anniversaire du décès ou des funérailles, autour d'un repas.

En ce qui regarde les *parentalia*, un texte fondateur pour la culture impériale romaine est celui que nous trouvons dans l'*Enéide* de Virgile où Énée, le héros troyen, est présenté comme l'initiateur des *parentalia*. En effet, Énée, après la guerre de Troie, parvint en Sicile. Avant de prononcer un discours rassemblant ses compagnons, il célèbre la mémoire de son père Anchise mort voilà un an ; il veut honorer cet anniversaire de décès par un culte fait de sacrifices, avec des demandes qui sont adressées à son père afin qu'il rende les vents favorables à la navigation jusqu'à bon port. Voici l'appel solennel d'Énée : « Venez donc, et rendons-lui de riches honneurs ; demandons-lui des vents favorables, et puisse-t-il accorder que chaque année, quand j'aurai fondé ma ville, je lui fasse, dans les temples qui lui seront dédiés, de pareils sacrifices »[521].

Cet événement singulier serait comme l'élément fondateur, l'*aition* des *parentalia*. Le discours d'Énée, qui invite à rendre hommage à son père, contient des accents de divinisation d'Anchise. Celui-ci y est évoqué comme un demi-dieu. Il contient la volonté que la mémoire de son père soit évoquée annuellement dans un culte public, dans les sanctuaires qui lui seront consacrés. Cette mémoire sera célébrée à la façon dont est célébrée celle des divinités, c'est-à-dire au moyen de sacrifices d'animaux, d'aliments solides et liquides. Nous sommes dans la dimension institutionnelle du rite inscrit dans un calendrier annuel. Sans la célébration des *parentalia*, le temps du deuil ne pouvait être vécu convenablement et la mémoire du défunt honorée conformément aux dispositions coutumières. En donnant le récit de l'origine du rite, Virgile souligne l'importance des *parentalia* dans les célébrations funéraires. Le rite même s'il dépasse le cercle familial l'englobe dans un tout unifié.

---

[521] Virgile, *L'Énéide*, Livre V, 55-60 : « Ergo agite et laetum cuncti celebremus honorem : poscamus ventos, atque haec me sacra quotannis urbe velit posita templis sibi ferre dicatis ». Texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 130.

Dans les *Fastes*, Ovide confirme la paternité d'Énée au sujet des *parentalia.* Il nous raconte la nécessité de ces célébrations pour la paix des morts et des vivants. Il rappelle l'histoire des célébrations à Rome des *dies parentales* qui commençaient de 13 février et se terminaient le 23 du même mois avec les *feralia* en l'honneur des âmes des ancêtres, les mânes.

> C'est aussi le moment d'honorer les tombeaux (*est honor et tumulis*), d'apaiser les âmes des ancêtres (*animas placare paternas*), et d'apporter de menues offrandes sur le tertre des sépultures. Les mânes (*manes*) demandent peu de chose : ils estiment la piété toute seule à l'égal des plus riches présents ; il n'y a pas de dieux avides dans les profondeurs du Styx (*non auidos Styx habet ima deos*). Ils se contentent du don des couronnes qui recouvrent une tuile, de quelques grains, d'une pincée de sel, de pain trempé dans le vin et de violettes éparses : dépose ces offrandes dans un vase en terre cuite que tu laisseras au milieu du chemin. Je ne m'oppose pas à une grande générosité, mais ces offrandes suffisent à apaiser les ombres : le foyer une fois érigé, ajoute les prières et les paroles appropriées. Cette tradition, c'est Énée, maître qualifié en piété, qui l'a introduite dans tes terres, ô vertueux Latinus. C'est lui qui portait au Génie de son père les offrandes annuelles ; c'est de lui que le peuple a appris les rites de la piété[522].

La paternité des *parentalia* que l'on fait remonter à Énée est ainsi renforcée par Ovide. D'abord, Ovide décrit les célébrations des *parentalia* quand il évoque l'*honor tumulis*. Ensuite, Ovide nous renseigne sur les aliments qui sont l'objet du sacrifice aux mânes : du blé, du sel, du pain et du vin pur, sans oublier les fleurs. Ils n'exigent pas des dons exceptionnels et fastueux ; ils savent se contenter de peu, donnant ainsi aux humains une leçon de sobriété et de simplicité dans l'acceptation des offrandes et la consommation des aliments. Ovide sous-entend-il que les humains doivent aussi prendre exemple sur les mânes et bannir de leurs banquets excès et orgies. L'important n'est pas l'offrande, mais la symbolique à laquelle elle renvoie : l'expression de la piété envers les mânes. Enfin, ces sacrifices aux mânes sont accompagnés de

---

[522] Ovide, *Fastes*, Livre II, 533-545: «Est honor et tumulis, animas placare paternas, parva que in exstructas munera ferre pyras. Parva petunt manes: pietas pro divite grata est munere; non avidos Styx habet ima deos. Tegula porrectis satis est velata coronis et sparsae fruges parca que mica salis, in que mero mollita Ceres violae que solutae: haec habeat media testa relicta via. Nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est: adde preces positis et sua verba focis. Hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, attulit in terras, iuste Latine, tuas. Ille patris Genio sollemnia dona ferebat: hinc populi ritus edidicere pios». Texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

prières et de paroles rituelles. Nous sommes dans une liturgie sacrificielle avec tous les éléments nécessaires pour son déploiement : les humains qui en sont les acteurs, les prières et paroles rituelles prononcées, les aliments solides et liquides, les fleurs offertes. L'offrande faite dans la piété a cette capacité d'apaiser les âmes des ancêtres (*animas placare paternas*). C'est ce qui justifie peut-être le côté coercitif des *parentalia* qu'Ovide souligne dans la suite de son récit :

> Mais un jour, alors que nos pères menaient une longue guerre aux combats acharnés, ils négligèrent les jours des morts. Ce ne fut pas impunément. On dit en effet que cette malencontreuse négligence valut à Rome de pâtir de la chaleur dégagée par les bûchers des faubourgs. J'ai peine à le croire : des tombes sortirent, dit-on, les ancêtres qui se répandirent en plaintes dans la nuit silencieuse ; et à travers les rues de la Ville et l'étendue de la campagne on entendit les hurlements d'âmes sans visage, d'une foule sans consistance. Par la suite, les honneurs aux morts sont rendus aux tombes »[523].

Cette *pietas* est très exigée par les *manes*. Dans la croyance, elle a la capacité d'apaiser les esprits des ancêtres dans leur repos, comme si ceux-ci étaient dans un état inconfortable après leur mort et que leur *quies* dépendait du culte des humains. Dans la croyance des sacrificateurs ou des participants, ces sacrifices sont nécessaires pour le repos des mânes. Les vivants sont donc tenus d'honorer cette tradition et la perpétuer au risque de sanctions sévères de la part des mânes. À chaque fois que la postérité oublia cette *pietas*, quelles que fussent les circonstances, les *manes* des ancêtres se vengèrent. Un tel oubli ou une telle négligence est impardonnable et, par conséquent paisible de lourde punition. Ovide rapporte que les mânes des ancêtres sugirent des tombeaux pour exprimer leur colère, dans la nuit. Si les mânes des ancêtres ne peuvent se passer des *parentalia*, c'est parce qu'ils apaisent leurs âmes, garantissent leur *requies in pace* et la tranquillité des vivants.

---

[523] *Ibid*., Livre II, 546-555: «At quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis bella, Parentales deseruere dies. Non impune fuit; nam dicitur omine ab isto Roma suburbanis incaluisse rogis. Vix equldem, credo: bustis exisse feruntur et tacitae questi tempore noctis avi, per que vias Urbis latos que ululasse per agros deformes animas, volgus inane, ferunt. Post ea praeteriti tumulis redduntur honores, prodigiis que venit funeribus que modus».

.

Cicéron témoigne lui aussi des *parentalia* dans la première *Philippique* et montre que ce rite n'est pas sans difficulté. Il s'insurge contre le fait que les sénateurs ont adopté le décret qui associe au même culte les morts et les divinités de l'Empire. C'est sous son consulat, qu'il tient le discours catégorique que voici :

> Pensez-vous donc, sénateurs, que moi, j'aurais voté le décret que vous avez adopté à contrecœur et qui mêlait le culte des morts aux supplications (*parentalia cum supplicationibus*), qui introduisait dans la religion officielle des pratiques sacrilèges, qui décrétait des supplications à un mort (*supplicationes mortuo*) ? [524].

Il affirme qu'il ne convient pas que la République traite les morts sur le même pied d'égalité que les dieux. Il s'agit dans le cas précis de César. En effet, celui-ci est élevé au rang de divinité par apothéose après sa mort et il bénéficie des *supplicationes* grâce à un nouveau décret voulu par les sénateurs. Les *supplicationes*[525] jadis adressées aux dieux sont désormais adressées aussi aux morts. Les *supplicationes* qui engageaient les dieux à protéger la République et à lui épargner quelques malheurs, étaient aussi adressées à César divinisé. Les *supplicationes* qui s'adressaient originellement aux divinités en vue d'obtenir des largesses ou en action de grâces pour des faveurs reçues, seraient dévoyées dans leur finalité première. C'est pourquoi Cicéron s'insurge contre ce culte qui lui paraît être un sacrilège. Ce dévoiement serait-il de nature à expliquer la vraie nature des dieux dans la logique cicéronienne ? Si tel est le cas, nous retrouvons la théorie de l'évhémérisme d'après laquelle les dieux ne sont rien d'autres que des morts divinisés[526]. Cela pourrait également faire écho au *De natura deorum* de Cicéron, qui est une approche philosophique concernant l'existence les dieux.

---

[524] Cicéron, *Philippiques* I, VI, 13 : « An me censetis, patres conscripti, quod vos inviti secuti estis, decreturum fuisse ut parentalia cum supplicationibus miscerentur, ut inexpiabiles religiones in rem publicam inducerentur, ut decernerentur supplicationes mortuo ?». Texte établi et traduit par André Boulanger et Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 61.

[525] *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, *Supplicatio*, Singapour, Éditions Molière, p. 616.

[526] Supra, p. 40-45.

Enfin, nous faisons mention du *Satyricon* de Pétrone*,* œuvre satirique écrite avant la fin du 1er siècle. Le passage auquel nous nous réferons atteste le rite des *parentalia*, et suggère que ces cérémonies pouvaient être marquées par une certaine légereté des mœurs. Le titre du chapitre 78 « Trimalcion donne à ses invités un avant-goût de ses funérailles » est éloquent du point de vue du regard sarcastique de Pétrone. Nous sommes dans un contexte de repas offert par Trimalcon, un riche affranchi. Pygmalion l'un des personnages déclare à Stichus en ces termes :

> « Je veux avoir un bel enterrement, afin que tout le peuple bénisse ma mémoire ». Aussitôt, il débouche une fiole de nard et nous en fait frictionner, à la ronde : « J'espère, dit-il, qu'il me fera autant de plaisir après ma mort que maintenant ». Il fit verser du vin dans un grand vase et dit : « Supposons que vous êtes invités à mon repas de funérailles' (*ad parentalia*) »[527].

Ce passage nous révèle, dans un style satirique le rite des *parentalia* que tout le peuple (*totus populus*) célébrait à Rome en l'honneur des morts. Le rite des *parentalia* est public, car il concerne tous les habitants de l'*Urbs*.

Somme toute, les *parentationes* et les *parentalia* sont un culte rendu aux dieux et aux morts, qui se célèbrent par des sacrifices et autour d'un repas. Lorsque nous nous situons du côté des auteurs africains chrétiens, nous constatons que les deux termes ne se trouvent que chez Tertullien et Augustin. Cependant, ils connaissent tous la réalité des repas rituels funéraires tant privés que publics. Nous nous intéressons à présent aux renseignements qu'ils nous livrent au travers de leurs œuvres.

---

[527] Pétrone, *Le satyricon* 78, 3: «Ego gloriosus volo efferri, ut totus mihi populus bene imprecetur. Statim ampullam nardi aperuit omnes que nos unxit et 'spero' inquit 'futurum ut aeque me mortuum iuvet tamquam vivum'. Nam vinum quldem, in vinarium iussit infundi et 'putate vos' ait 'ad parentalia mea invitatos esse' ». Traduction nouvelle et complète, avec introduction et notes par Louis de Langle, Paris, Bibliothèque des curieux, 1923, p. 198-199.

I.2. Tertullien et les banquets funéraires

Tertullien traite la question des banquets funéraires dans un vocabulaire dont voici quelques termes : *silicernium*, *cena*, *cenula*, *triclinium*, *convivium, epulum* et *parentatio* et *agapè*. Ce lexique concerne les banquets païens et chrétiens, à l'exception du terme *agapè* qui désigne exclusivement les repas fraternels des chrétiens et l'Eucharistie. Dans son *Apologétique*, il établit une similitude entre les repas offerts aux divinités et ceux qui le sont en l'honneur des morts : « Quelle différence y a-t-il entre le banquet de Jupiter (*epulum Jovis*) et le repas funèbre (*silicernium)*, entre le vase à sacrifice et le vase à libation funèbre, entre l'haruspice et l'embaumeur ? »[528]. Tertullien établit un parallèle entre l'*epulum Jovis* qui rappelle le banquet cultuel en l'honneur des dieux et le *silicernium* pour les morts. Parmi les auteurs africains chrétiens de notre étude, il est le seul à employer le terme *silicernium* dont le sens reste à préciser. En dehors d'eux, nous trouvons le terme chez Arnobe dans son oeuvre *Contre les gentils*, lorsqu'il discute de la nature des dieux du paganisme auxquels on attribue la faculté de faire le bien et le mal. Il n'adhère pas à cette théologie païenne, car Arnobe considère que la divinité est bonne par essence, qu'aucun mal par conséquent ne peut émaner d'elle. C'est en énumérant les banquets qu'offrent les païens pour obtenir la faveur des divinités, qu'Arnobe emploie le terme *silicernium* : « Que signifient, dis-je, ces apexabones, ces *hirciae*, ces *silicernia*, ces *longaui*, noms donnés à diverses sortes de boudins, les uns faits de sang de bouc, les autres fourrés de mou haché menu ?»[529]. Le *silicernium* chez Arnobe est un mets du banquet cultuel en l'honneur des morts. Le *silicernium* auquel Tertullien fait allusion était une célébration festive accompagnée d'un repas somptueux selon le rang du mort, le jour du décès ou quelques jours après. Les débordements, les excès dans la consommation de nourriture ou de boisson ne manquaient pas lors de ces

[528] Tertullien, *Apologétique* XXIII, 7: « Quo differt ab epulo iouis silicernium**,** a simpulo obba, ab haruspice pollinctor? », Paris, Les Belles Lettres, 2003.

[529] Arnobe, *Contre les gentils* VII, 24, 3: «Quid, inquam, sibi haec volunt apexabones, hirciae, silicernia, longaui, quae sunt nomina et farcimimum genera, hirquino alia sanguine, comminutes alia inculcate pulmonibus? », Texte établi, traduit et commenté par Bernard Fragu, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

circonstances funéraires. Ce repas pouvait être pris à la tombe ou à proximité de la sépulture.

Varron, dans les *Satires ménippées*, nous renseigne sur le rite du *silicernium* chez les Romains : « Après avoir suivi le convoi mortuaire, nous avons fait, près du tombeau selon la coutume antique un repas funèbre (*silicernium*) somptueux ; puis, repus, nous nous disons l'un à l'autre en partant : "Porte-toi bien" »[530].

Les Grecs aussi pratiquaient le *silicernium*, avec cette différence que les repas étaient toujours pris au domicile d'un parent du défunt. Nous en avons l'attestation chez Démosthène (384-322 av. J.-C), dans son traité *Sur la couronne*[531]*,* composé vers 330 av. J.-C. Démosthène y évoque, le banquet funéraire grec, le « περιδειπνον/ *perideipnon* » qui est le pendant du *silicernium*. Cicéron, sans utiliser le terme grec, fait mention de ce repas dans son *De legibus*. C'est en rappelant les lois antiques qui interdisaient les profusions, les lamentations et le luxe des tombeaux, qu'il écrit :

> A Athènes, c'est une coutume établie depuis Cecrops, d'inhumer les morts. Les plus proches parents jetaient de la terre et, une fois la fosse comblée, on semait du grain sur cette terre pour qu'elle reçût le mort en quelque sorte dans un sein maternel. En même temps, purifiée par ce grain, elle était rendue aux vivants. Venait ensuite un repas (*epulae*) auquel assistaient les parents couronnés de fleurs[532].

Cicéron rappelle les banquets païens chez les Athéniens qui pratiquaient le rite d'inhumation. Après la mise en terre du cadavre, un banquet était organisé, auquel prenaient part les proches du défunt.

---

[530] Varron, *Satires ménipées*, fragment 303: «Funus exequiati laute ad sepuchrum antiquo more silicernium confecimus (id est περιδειπνον) quod pransi discedentes dicimus alius alii 'vale' ». Édition, traduction et commentaire par Jean-Pierre Cèbe, Rome, Collection de l'École française de Rome 9/8, 1987.

[531] Démosthène, *Sur la couronne* § 288 : « Le repas funèbre (*perideipnon*), qui se donne ordinairement chez le plus proche parent, ils le donnèrent chez moi. Ils ne se trompaient point: en effet, si, par le sang, chacun d'eux tenait aux morts de plus près, comme citoyen je leur étais plus uni que personne ». Texte établi et traduit par G. Mathieu. Introduction et notes par C. Mossé, p. 397. Texte grec in Demosthenes, *On the crown* (*De corona*). Translated with an introduction and commentary by S. Usher, England, Aris and Phillips Ltd, § 288, 1993, p. 150.

[532] Cicéron, *Les lois* II, 25: « Athenis iam ille mos a Cecrope, ut aiunt, permansit, hoc ius terra humandi: quam cum proximi iniecerant, obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur; solum autem frugibus expiatum ut uiuis redderetur. Sequebantur epulae, quas inibant propinqui coronati ».

Les auteurs africains chrétiens prendront position contre ces repas. En effet, Tertullien s'attaque à cette tradition antique pratiquée aussi en milieu chrétien ; il la met en parallèle avec le repas propre aux chrétiens, c'est-à-dire avec l'*agapè* qui, d'après lui, est supérieure aux *epulae* ou au *silicernium* des païens à tous points de vue. Avec ce mot, le repas n'est plus désigné par le mets qu'on y mange (*silicernium*) mais par le sentiment qui unit ceux qui y prennent part. Il explique que l'*agapè* chrétienne est un repas non seulement fraternel qui exprime le lien entre les disciples du Christ, mais aussi qu'elle est une Eucharistie qui les unit au Christ. Celle-ci leur donne force dans toutes les situations de leur vie quotidienne. Il dénonce les fausses accusations portées contre les repas des chrétiens, qui n'ont d'autre but que l'élévation de la charité du disciple à la hauteur de celle de son maître Jésus.

> Quoi donc d'étonnant qu'une si grande charité ait des repas communs ? Car nos modestes repas (*cenulae*) eux-mêmes, vous les décriez comme coupables non seulement d'une criminelle infamie, mais encore de prodigalité[533].

Tertullien présente le repas chrétien qu'il défend, afin de mieux railler les banquets des païens en l'honneur des divinités. Il justifie la convenance et la nécessité du repas eucharistique qui rassemble ordinairement les chrétiens, tout spécialement le dimanche. Cela le motive à développer un argumentaire à finalité apologétique pour blanchir les chrétiens accusés d'anthropophagie du fait de leurs rassemblements eucharistiques. Lorsque Tertullien aborde les banquets pratiqués par Rome et ses colonies d'Afrique du Nord, il met cela au compte de la décadence des mœurs de l'époque, caractérisée par une rupture avec ce que les anciens ont mis leur point d'honneur à construire et à respecter, le *mos majorum*. Tertullien ironise en ces termes : « Tu dois aduler ceux (les morts) grâce auxquels tu vis bien grassement »[534].

---

[533] Tertullien, *Apologétique* XXXIX, 14: « Quid ergo mirum, si tanta caritas conuiuatur? nam et cenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque suggillatis».

[534] Tertullien, *De testimonio animae* IV : « Debes adulari propter quos lautius vivis ». Traduction personnelle.

La mort devient l'occasion d'excès de ceux qui manquent d'honneur. Tertullien n'hésite pas à faire du persiflage contre les païens à travers leurs banquets en l'honneur de leurs dieux et des morts. Cela lui permet en même temps de faire l'apologie de l'*agapè* chrétienne contre les banquets païens[535].

---

[535]Tertullien, *Apologétique* XXXIX, 14-15: «Nam et cenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque suggillatis. De nobis scilicet diogenis dictum est: "megarenses obsonant quasi crastina die morituri, aedificant uero quasi numquam morituri". Sed stipulam quis in alieno oculo facilius perspicit et quam in suo trabem. Tot tribubus et curiis et decuriis ructuantibus acescit aer; saliis cenaturis creditor erit necessarius; herculanarum decimarum et polluctorum sumptus tabularii supputabunt; apaturiis, dionysiis, mysteriis atticis cocorum dilectus indicitur; ad fumum cenae serapiacae sparteoli excitabuntur ». « C'est à nous, sans doute, que s'applique le mot de Diogène : 'Les Mégariens mangent comme s'ils allaient mourir demain et ils bâtissent comme s'ils ne devaient jamais mourir'. Mais on voit plus facilement une paille dans l'œil d'autrui qu'une poutre dans le sien. Pendant que tant de tribus, de curies et de décuries rotent, l'air s'empeste ! Quand les Saliens s'apprêtent à banqueter, il leur faudra un crédit ouvert ; pour supporter les dépenses qu'occasionnent les dîmes d'Hercule et les banquets sacrés, il faudra des teneurs de livres ; aux Apaturies, aux Dionysies, aux mystères attiques, on mobilise des cuisiniers ; en voyant la fumée du banquet (*cena*) de Sérapis, on donnera l'alarme aux pompiers ! ». Le style hyperbolique est reconnaissable dans la description des banquets païens gréco-romains. Dans un premier temps, Tertullien passe en revue les cultes romains à travers des personnages. Nous avons d'abord les Saliens qui étaient des prêtres consacrés au culte de Mars. Ensuite, il y a Hercule qui est le pendant d'Héraclès en Grèce. Enfin du côté de la Grèce, nous avons l'allusion aux Apaturies, aux Dionysies, aux mystères attiques et au culte de Sérapis. Tous ces cultes étaient bien présents dans la Rome antique. Pour Tertullien, ils ont tous une caractéristique commune: les excès dans les banquets cultuels. Dans un deuxième temps, Tertullien fait l'apologie du seul vrai repas, celui des chrétiens qu'il traduit par trois termes équivalents: le *triclinium*, la *cena* et le *convivium*: Tertullien, *Apologétique* XXXIX, 15-17: « De solo triclinio Christianorum retractatur! Cena nostra de nomine rationem sui ostendit : id uocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est, pietatis nomine facere sumptum, siquIdem, inopes quosque refrigerio isto iuuamus, non qua penes vos parasiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes Deum maior est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate. Quot sit de religionis officio, nihil uilitatis, nihil immodestiae admittit ». « Seul, le repas (*triclinium*) des chrétiens est un objet de commentaires ! Notre repas (*cena*) on l'appelle d'un nom qui signifie 'amour' chez les Grecs (agapè). Quelles que soient les dépenses qu'il coûte, c'est profit que de faire des dépenses par une raison de piété : en effet, c'est une réfection par laquelle nous aidons les pauvres, non que nous les traitions comme des parasites, qui aspirent à la gloire d'asservir leur liberté, à condition qu'ils puissent se remplir le ventre au milieu des avanies, mais parce que, devant Dieu, les humbles jouissent d'une considération plus grande. Si le motif de notre repas (*convivium*) est honnête, jugez d'après ce motif la discipline qui le régit tout entier. Comme il a son origine dans un devoir religieux, il ne souffre ni bassesse ni immodestie ». Tertullien donne au repas chrétien toutes les vertus qui font défaut dans les banquets païens. D'abord, le repas chrétien brille par sa sobriété. Il est offert aux pauvres dans le respect de leur dignité; il ne les méprise pas. Au cours de ce repas, l'égalité entre les participants est assurée. Tertullien présente l'*agapè* des chrétiens comme le repas idéal. Il nous renseigne aussi sur le contenu du banquet des chrétiens. Il s'ouvre par la prière qui est une prière de bénédictions ou d'actions de grâces ou les deux à la fois. Ensuite, les commensaux dégustent ensemble les mets présents et boivent dans le souci de la sobriété. Enfin, après le repas, tous se lavent les mains; le rassemblement se poursuit et se termine par la prière qui avait été au commencement de la *cena*. C'est alors que les chrétiens se séparent, ayant à cœur de vivre dans la vertu contrairement aux païens qui perdent leur lucidité à cause des excès. Lisons la description précise de Tertullien:

Selon Tertullien, les repas païens sont marqués par l'idolâtrie et la superstition que le chrétien doit absolument fuir pour préserver l'intégrité et la dignité de son nouvel être. Tertullien laisse cependant comprendre que les chrétiens ne sont pas non plus à l'abri d'éventuels débordements au cours des repas.

Ibid., XXXIX, 17-20 : « Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur ; editur quantum esurientes capiunt ; bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse ; ita fabulantur, ut qui sciant Deum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere : hinc probatur quomodo biberit. Aeque oratio conuiuium dirimit. Inde disceditur non in cateruas caesionum nec in classes discursationum nec in inceptiones lasciuiarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam cenam cenauerint quam disciplinam. Haec coitio Christianorum merito sane illicita, si illicitis par, merito sane damnanda, si non dissimilis damnandis, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus quarela est » : « On se met à table qu'après avoir goûté auparavant d'une prière à Dieu. On mange autant que la faim l'exige ; on boit autant que la sobriété le permet. On se rassasie comme des hommes qui se souviennent que, même la nuit, ils doivent adorer Dieu ; on converse en gens qui savent que le Seigneur les attend. Après qu'on s'est lavé les mains et qu'on a allumé les lumières, chacun est invité à se lever pour chanter, en l'honneur de Dieu, un cantique qu'on tire, suivant ses moyens, soit des saintes Écritures, soit de son propre esprit. C'est une épreuve qui montre comment il a bu. Le repas (*convivium*) finit comme il a commencé, par la prière. Puis chacun va de son côté, non pas pour courir en bandes d'assassins, ni en troupes de flâneurs, ni en équipes de libertins, mais avec le même souci de modestie et de pudeur, en gens qui ont pris à table une leçon plutôt qu'un repas (*cena*). Oui, c'est à juste titre que cette 'coalition des chrétiens est déclarée illicite, si elle est semblable aux réunions illicites ; c'est à juste titre qu'on la condamne, si elle ne diffère pas de celles qui sont condamnables, si elles donnent lieu aux mêmes plaintes que les 'factions' ». Le repas des chrétiens est pris dans une sorte de liturgie où la prière est à l'alpha et à l'oméga. Par le terme *praegustare* appliqué à l'*oratio* des chrétiens, Tertullien fait ainsi un rapprochement entre la prière et le repas. L'*oratio* est symboliquement un repas, une nourriture spirituelle que les chrétiens prennent avant de prendre la nourriture matérielle. Si nous recourons au vocabulaire culinaire, nous pouvons dire que l'*oratio* est l'apéritif (*oratio praegustetur*) de l'*agapè* des chrétiens. Puis, vient le plat d'entrée par lequel les commensaux se rassasient de pain et de boisson dans le souci de la sobriété. Ensuite, arrive le moment du dessert où l'assemblée goûte encore à la nourriture spirituelle par la louange. Enfin, les participants rassasiés à la table du pain matériel et du pain spirituel, prennent congé les uns des autres dans la dignité et la préservation de leur identité de chrétiens. Si nous avons tenu à citer ce passage en intégralité, cela est dû au fait qu'il contient l'apologie de Tertullien de l'*agapè* chrétienne par opposition au repas funéraire païen. Pour évoquer le repas des chrétiens, Tertullien emploie trois termes : tantôt *cenula* pour exprimer la sobriété de ce repas, tantôt *cena* et *convivium* pour en traduire la dignité et la noblesse. Ces termes pourraient renvoyer au repas sacré de l'Eucharistie chez les chrétiens. L'apologie de Tertullien, bien hyperbolique, vise à railler les repas païens dont certains auteurs tels que Martial, Horace et Juvénal[535] avaient déjà pointé le ridicule à cause de la gourmandise débordante qui les caractérisait. Ces reproches semblent un *topos* moralisant commun aux écrivains païens et chrétiens. Tertullien affirme ainsi que les assemblées fraternelles et eucharistiques des chrétiens n'ont rien de comparable à celles des païens[535]. Le repas des chrétiens porte la marque de l'amour et de la miséricorde, car ils prennent en compte les besoins des pauvres démunis du nécessaire. Ils traduisent en acte le devoir d'amour et l'élan de solidarité qui incitent les chrétiens à porter secours à ceux qui vivent des situations de précarité alimentaire ou de manque quelconque. Le chrétien ne peut donc pas fréquenter dans le même temps l'*agapè* et les banquets funéraires païens qui sont diamétralement opposés quant à la finalité et à l'esprit.

D'après Tertullien, si de tels cas se produisaient, ils seraient vite condamnés sans aucune réserve.

Notons que, pour traduire la réalité des repas funéraires, Tertullien utilise un vocabulaire qui n'est pas nouveau, puisque les auteurs païens l'employaient déjà, comme nous l'avons analysé antérieurement [536] : *parentare-parentatio*[537]. La *parentatio*, d'après Tertullien, est un repas païen en l'honneur des dieux et des morts, par lequel on entre en communion non seulement avec les offrants, mais aussi avec les défunts.

La *parentatio* comme sacrifice offert aux dieux et aux morts divinisés est en droite ligne de la théorie de l'évhémérisme. Tertullien se sert de ce *locus communis* dans sa polémique pour bannir les banquets funéraires et montrer ainsi leur inanité. En voici quelques arguments : « Et si nous nous abstenons des deux sortes d'idolâtrie, c'est que les deux sortes d'idoles sont de même nature, puisque dieux et morts ne font qu'un »[538]. Il dit ailleurs : « Aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si vous (païens) immolez les mêmes victimes pour vos morts et pour vos dieux, si vous leur brûlez les mêmes parfums ? »[539].

Tertullien se sert de la démarche de saint Paul dans sa lettre aux *Corinthiens* quand il met en garde contre les repas sacrés, les viandes offertes aux idoles par les païens avec lesquels les chrétiens ne doivent pas être en

---

[536] Supra, p. 233-238.

[537] Nous énumérons ici les allusions au substantif et au verbe : *Ad nationes* II, 14, 14 : « Athenienses… inter mortuos parentant » *; De testimonium animae 4, 4 :* « Si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans » *; Les spectacles (de spectaculis) VI, 3 :* « Privatorum memoriis legatariae editiones *parentant* » *; Ibid.,* XII*, 4 :* « Quod ergo mortuis litabatur, utique *parentationi* deputatur… quoniam et idolatria *parentationis* est species »*. Ibid.,* XIII*,* 4 : « Non sacrificamus, non *parentamus*, neque de sacrificio et parentato edimus » *; Ibid.,* XIII, 5 : « Ab idolothytis et necrothytis voluptatibus abstinemus » *; Ad Uxorem 1, 6, 1 :* « Pleraeque gentilium feminarium memoriae carissimorum maritorum *parentant* » *; De resurrectione mortuorum 1, 2 :* « Existimans nihil superesse post mortem, et tamen defunctis *parentat* » *; De exhortatione castitatis 12, 3 :* « Relictis filiis, forsitan, qui illi *parentent* ».

[538] Tertullien, *Les spectacles* XIII, 3 : « Propterea igitur, quoniam utraque species idolorum conditionis unius est, dum mortui et dii unum sunt, utraque idololatria abstinemus, p. 218-219.

[539] Tertullien, *Ad nationes* 1, 10, 28 : « Nihil itaque mirum, si hostias easdem mortuis, quas et deis, caeditis eosdemque odores excrematis ». In *Corpus Christianorum* 55, 1953 – *Series Latina*. Traduction par André Schneider, *Ad Nationes*, Paris, Neuchâtel, 1967, p. 186-187.

communion[540]. Il assume parfaitement la logique paulinienne dont il se sert comme argument *ad hominem* :

> Si une simple parole peut polluer la création – ainsi que l'apôtre l'enseigne : 'Si quelqu'un dit : c'est de la viande sacrifiée, n'en mangez pas' (*1 Co 10, 28*) -, à plus forte raison, est-elle contaminée par une danse dans l'habit, selon le rite et avec l'apparat propres aux idolothytes. C'est pourquoi la couronne devient un idolothyte. Celui-ci, en effet, est immolé aux idoles comme à ses auteurs selon un rite, dans un habit et un apparat. Or, si son usage est à tel point propriété particulière des idoles qu'il exclut de la communion ses usagers, c'est parce qu'on ne le trouve pas attesté parmi les biens propres de Dieu. C'est pourquoi l'apôtre s'écrit : 'Fuyez l'idolâtrie', assurément pleine et entière[541].

Cette réflexion paulinienne sur les viandes offertes aux idoles, nous la trouvons déjà dans la *Didachè* (vers la fin du 1er siècle ou au début 2e siècle J.-C.), formulée en ces termes : « Quant aux aliments, prends sur toi ce que tu pourras ; mais abstiens-toi complètement des viandes offertes aux idoles, car c'est là un culte rendu à des dieux morts »[542]. Cette disposition de la *Didachè*, appelée également l'*Enseignement des douze apôtres*, se situe à la fin de la première partie des deux voies. Le chrétien peut tout consommer d'après la *Didachè*, sauf ce qui est en lien avec les sacrifices païens offerts aux idoles qui sont des inventions purement humaines. C'est une disposition qui consiste à éloigner les chrétiens de la table des païens, de la communion avec eux.

Pour Tertullien, celui qui offre le banquet funéraire l'a organisé à son profit plutôt qu'à celui des morts. C'est l'intérêt gastronomique qui guide la célébration de la *parentatio*. Tertullien force l'argumentation afin d'atteindre le but visé qui est d'interdire les repas funéraires, dans une rhétorique réductrice de la réalité complexe de la *parentatio*.

---

[540] 1 *Co* 10, 14-22 ; 10, 28.

[541] *De corona* 10, 5-6 : « Si quis autem dixerit : hoc idolothytum est, ne contigeris, - multo magis, cum saltitaveris habitu et ritu et apparatu idolothytorum, contaminator. Ita et corona idolothytum efficitur. Hoc enim ritu et habitu et apparatu idolis immolantor auctoribus suis, quorum eo vel maxime proprius est usus, ne in communionem posit admitti, quod in dei rebus non invenitur. Propterea apostolus clamat : 'Fugite idolatriam' Omnem utique et totam ». Texte établi et traduit par Jacques Fontaine, Paris, PUF, 1966.

[542] *La doctrine des douze apôtres* (*Didachè*) 6, 3, (*Sources chrétiennes*), Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier, Paris, cerf, 1978, p.169.

Tertullien revient à la question des banquets funéraires dans le *De spectaculis*. Il montre l'attitude qui convient aux chrétiens face à la *parentatio*. Tertullien ne semble pas faire de concession dans son rejet de la *parentatio* :

> Nous ne pouvons pas manger le repas de Dieu (*cena Dei*) et le repas des démons (*cena daemoniorum*). Si donc nous préservons des souillures notre gosier et notre ventre, quelle raison majeure de tenir ces organes plus nobles que sont nos yeux et nos oreilles à l'abri de plaisirs consacrés aux idoles et aux morts (*ab idolothytis et necrothytis*) ! Car ces plaisirs ne transitent pas par les intestins, mais ils se répandent jusque dans l'esprit et dans l'âme, dont la pureté importe plus à Dieu que celle de nos intestins[543].

Ainsi, Tertullien interdit formellement au chrétien de souiller tout son être à cause d'un repas destiné à honorer des idoles et des morts. Le disciple du Christ ne connaît qu'une table, celle de l'Eucharistie, où il doit s'asseoir pour prendre le repas du Seigneur qu'il appelle *cena Dei* (repas de Dieu) par opposition à la *cena daemoniorum* (repas des démons). Ce passage très moralisant qui justifie l'hostilité de Tertullien face aux repas sacrés et funéraires païens, se réfère au passage de la lettre aux Corinthiens où l'apôtre Paul discute des viandes offertes aux idoles, dans les sacrifices païens[544]. La nuance, cependant, réside dans le fait que Tertullien applique aux « *nécrothytes* » (sacrifices offerts aux morts) ce que Paul dit des viandes offertes aux idoles dans 1 *Corinthiens* 8, 1-13. Dans la même logique que l'apôtre Paul, Tertullien veut éviter que cette communion aux repas sacrés et funéraires ne soit objet de scandale pour les faibles. Les païens pourraient y voir une idolâtrie de la part des chrétiens qu'ils tourneraient en dérision. L'interdiction concerne la participation active des chrétiens aux repas païens. Cependant, Tertullien n'excluait pas la présence passive des chrétiens aux repas des païens[545]. Saint Paul appelle, avec fermeté, au discernement des chrétiens face aux idolothytes, lorsqu'il affirme : « Omnia licent ! Sed non

---

[543] Tertullien, *Les spectacles (De spectaculis)* 13, 4-5 : « Neque de sacrificato et parentato edimus, quia non possumus cenam Dei edere et cenam daemoniorum. Si ergo gulam et ventrem ab inquinamentis liberamus, quanto magis augustiora nostra, oculos et aures, ab idolothytis et necrothytis voluptatibus abstinemus, quae non intestinis transiguntur, sed in ipso spiritu et anima digeruntur : quorum munditia magis ad Deum pertinent quam intestinorum ».

[544] 1 *Co* 8-10 *; Mt* 15, 1. 17-20.

[545] VOGEL C., « L'environnement cultuel du défunt », p. 51.

omnia expediunt. Omnia licent ! Sed non omnia aedificant »[546]. Tertullien conçoit avec lucidité que des situations relationnelles, familiales ou sociales particulières puissent contraindre à une présence aux sacrifices et aux repas funéraires païens. Néanmoins le principe général de l'interdiction formelle demeure, puisque le chrétien doit s'abstenir d'y prendre une part active. Tertullien écrit en effet dans le *De idololatria*.

> Je n'accomplirai rien qui soit de cette nature. Cependant, comme le Mal a cerné le monde par l'idolâtrie, il sera permis d'être présent à certaines réalités par devoir envers un homme, et non envers une idole. Clairement appelé pour l'augure et pour le sacrifice, je n'irai pas (car c'est un devoir propre envers l'idole), ni par mon conseil, ni par mes frais, ni d'une autre façon, je n'accomplirai pas d'autres actes. Si, appelé, j'assiste au sacrifice, je serai participant à l'idolâtrie : si je me joins au sacrificateur pour une autre cause, je serai seulement spectateur du sacrifice[547].

L'intention qui doit pousser le chrétien à participer à un repas funéraire est bien la jauge par excellence. C'est elle qui le condamne comme *particeps idololatriae* (participant à l'idolâtrie) ou qui l'innocente en qualité de *spectator sacrificii* (spectateur du sacrifice) quand il est présent à un repas funéraire au milieu de païens. Ce n'est pas pour honorer une idole que le chrétien s'oblige à participer aux banquets funéraires des païens, mais pour un motif valable qui peut être l'amitié, la fraternité ou la solidarité *(« nos homini, non idolo, officiosos »*). Tertullien fait ainsi preuve d'ouverture et de souplesse.

Tertullien atteste que les offrandes n'étaient pas qu'alimentaires. Les offrants présentaient aussi des matières odoriférantes tant aux dieux qu'aux morts en milieu païen et probablement en milieu chrétien aussi. Contre le paganisme et son culte des dieux multiples et variés, il écrit : « Il n'est donc pas étonnant que vous offriez les mêmes victimes (*hostias easdem caeditis*)

---

[546] *Vulgate*, 1 *Co* 10, 23.

[547] Tertullien, *De idololatria* 16, 4-5 : « Utinam quidem, nec uidere possimus quae facere nobis nefas est. Sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent. Plane ad sacerdotium et sacrificium uocatus non ibo (proprium enim idoli officium est), sed neque consilio neque sumptu aliaue opera in eiusmodi fungar. Si propter sacrificium vocatus adsistam, ero particeps idololatriae : si me alia causa conjungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii ». Traduction personnelle.

aux morts qu'aux dieux et que vous leur brûliez les mêmes parfums (*eosdem odores excrematis*) »[548]. Parmi ses parfums pourrait figurer l'encens[549].

En conclusion, Tertullien s'oppose aux banquets funéraires des païens qu'il qualifie d'immoraux et d'idolâtres. Il les interdit aux chrétiens. Pour lui, le banquet par excellence du chrétien est l'Agapè que les convives prennent dans la foi et le respect des convenances de la table fraternelle. Il est important de souligner que l'*Agapè* dont parle Tertullien n'a rien à voir avec un banquet funéraire, car elle n'était pas prise en mémoire des défunts. Le lien entre célébration eucharistique et mémoire des défunts se retrouve chez Cyprien qui nous renseigne sur la question un siècle plus tard.

I.3. Les repas funéraires chez Cyprien

Les termes *parentationes* et *parentalia* n'apparaissent pas dans le vocabulaire de Cyprien lorsqu'il évoque les repas en milieu païen. Pour lui, il ne convient pas que les chrétiens partagent les repas avec les païens, quelles que soient les circonstances : funérailles, culte des divinités, réjouissances familiales ou sociales. Il les qualifie de honteux, d'orduriers et de païens. La question est traitée sous l'angle moral contraiement à son prédécesseur Tertullien qui l'avait abordé sous l'angle de l'idolâtrie. Cyprien aborde le thème des banquets en l'honneur des morts dans sa Lettre 67 datée de 254. Il répond à une lettre par laquelle les auteurs lui font état d'inconduites dont se sont rendus coupables de hauts dignitaires ecclésiastiques. Leur tort a été d'avoir consenti à l'apostasie pendant la persécution de l'empereur Dèce. Ils ont aussi pris part à un repas probablement funéraire avec des païens. Ils ont en fait partagé les coutumes païennes par des sacrifices et à travers la célébration de rites funéraires. Nous la reprenons ici en étant attentif à ce qui touche le banquet funéraire païen tel qu'il est perçu en milieu chrétien. Le billet expose la situation de deux responsables d'Église par qui un scandale est

[548] Tertullien, *Aux nations* I, 10, 28 : « Nihil itaque mirum, si hostias easdem mortuis, quas et deis, caeditis eosdemque odores excrematis ».

[549] Supra, p. 90-118.

arrivé dans l'Église hispanique : il s'agit des cas de Basilides évêque de Léon-Astorga et de Martial évêque de Mérida. Du fait de l'autorité et du rayonnement de Cyprien évêque de la Proconsulaire Cathage, les plaignants lui adressent une correspondance à laquelle il répond :

> Basilides et Martial se sont souillés d'un criminel billet d'idolâtrie. De plus Basilides, outre la souillure du billet, a encore, étant malade, blasphémé contre Dieu ; il a avoué avoir blasphémé. Déposant de lui-même pour obéir à sa conscience bourrelée de remords l'honneur de l'épiscopat, il s'est mis à faire pénitence, trop heureux de pouvoir communier en laïc. Martial, de son côté, après avoir longtemps pris part, comme membre d'un collège aux banquets honteux et impurs des Gentils (*gentilium turpia et lutulenta convivia*), et fait enterrer ses fils (*filios depositos*), étant toujours dans le même collège (*in eodem collegio*), à la manière des païens (*exterarum gentilium*) dans des sépulcres profanes (*apud profana sepulcra)* et parmi les païens (*alienigenis consepultos*), a affirmé, en séance publique tenue devant le procurateur ducénaire, qu'il avait obéi aux ordres de l'idolâtrie, et renié le Christ [550].

Plusieurs griefs pèsent sur eux. Les deux évêques coupables partagent la lourde faute de l'idolâtrie par laquelle ils ont renié leur foi chrétienne, afin d'échapper à la mort sous la persécution de Dèce. Cependant, chacun fait également l'objet d'une accusation spécifique. En effet, Basilides est accusé d'un blasphème qui semble être la conséquence d'une maladie dont il a souffert. Quant à Martial, il a célébré les funérailles de ses fils selon les rites païens ; il les a inhumés au milieu de tombes profanes parmi les païens. L'acte auquel il a consenti peut-il être qualifié de sacrilège ? Les *profana sepulcra* évoqués dans la lettre seraient-ils en opposition aux *sancta sepulcra* ? Ceux-ci pourraient-ils renvoyer aux tombes des saints, c'est-à-dire à la question de l'inhumation *ad sanctos*, ou *a minima* à l'inhumation aux côtés de tombes chrétiennes ? Compte tenu des reproches qui pèsent sur eux, les deux évêques n'étaient plus aptes à exercer leur charge au sein de leur communauté. Ils furent contraints à la démission ; les autres frères évêques

[550] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre LXVII, VI, 2 : « Basilides et Martialis nefando idolatriae libello contamini sint ; Basilides adhuc insuper praeter libelli maculam cum infirmitate decumberet, in deum blasphemaverit et se blasphemasse confessus sit et episcopum pro conscientiae suae uulnere sponte deponens ad agendam paenitentiam conuersus sit Deum deprecans et satis gratulans si sibi uel laico communicare contingeret, Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta conuiuia in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos, actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idolatriae et Christum negasse contestatus sit».

élirent deux successeurs qui allèrent physiquement remettre la correspondance de l'épiscopat hispanique à Cyprien. A travers le reproche fait à Martial qui a participé en tant que membre d'un collège aux banquets honteux et impurs des païens (*gentilium turpia et lutulenta convivia*), nous avons un indice de l'interdiction formelle de tels banquets aux chrétiens.

Après la lecture de cette lettre, Cyprien conforta ses collègues dans leur décision contre Basilides et Martial. Il condamne Martial qui pratique les rites funéraires païens. L'accumulation de certains termes renvoie sans conteste à un contexte funéraire. En effet, l'expression *filios depositos* est relative à l'inhumation des fils de Martial qui est membre *in eodem collegio*. Quel est l'identité de ce collège auquel il appartient ? Serait-il celui des *libitinarii* ou des *fossores* ? Ces fils ont été enterrés dans un cimetière parmi des païens (*alienigenis consepultos*), dans des sépulcres profanes (*apud profana sepulcra*). Martial a vécu avec les païens, d'après les rédacteurs du billet, une communion dans la vie et dans la mort.

De plus, Cyprien rejette les banquets païens sous l'angle de l'immoralité, comme cela transparaît dans l'expression *gentilium turpia et lutulenta convivia*. L'expression *gentilium turpia* fait référence aux païens dont la conduite se passe des règles de l'honneur. L'expression de Cyprien « la honte des païens » peut laisser comprendre que cette catégorie sociale se conduit avec légèreté, aux antipodes des mœurs chrétiennes qui semble être l'aune de son jugement. C'est la raison qui les pousse aux *lutulenta convivia*. Ils vont à l'encontre de la pureté des mœurs chrétiennes. Par conséquent, y prendre une part active comme Martial l'a fait est une faute morale condamnable. Cyprien condamne Martial qui s'était rendu coupable de billets de sacrifice idolâtrique durant la persécution de Dèce et fait une allusion aux banquets auxquels il a participé. Le repas auquel Martial a pris part serait-il un repas entre amis en milieu païen ? Serait-il un banquet cultuel en l'honneur des dieux ou un repas funéraire ? Pourrait-il s'agir de banquets de réjouissance comme nous en avons l'exemple dans les admonitions de Cyprien aux vierges qui participent aux repas de mariage ?

> Certaines (*virgines*) n'ont pas honte d'assister à des noces et de se laisser aller à la liberté habituelle des conversations débridées qui les pousse à des échanges impudiques, à entendre des paroles inconvenantes, à tenir des propos interdits, à prêter attention et à prendre part aux bavardages honteux et aux banquets d'ivrognes qui alimentent la flamme des passions, poussent l'épouse à accepter l'accouplement, le mari à l'entreprendre. Quelle place y a-t-il dans des noces pour celui dont l'esprit n'est pas pour les noces ?[551].

Dans ce passage, les *convivia* contre lesquels Cyprien met en garde les vierges sont sans conteste des noces. La visée de Cyprien est de dissuader les vierges de telles fréquentions, et à travers elles de donner une leçon de vertu morale aux chrétiens. D'après Cyprien, les mœurs des païens et des chrétiens sont opposées, et pour cette raison les deux parties ne peuvent faire bon ménage. Les festins païens sont le lieu des vices par excellence. Les *lutulenta convivia* dont Martial s'est rendu coupable sont-ils des repas funéraires ? La lettre ne nous permet de le dire que sous la forme d'une hypothèse, comme le fait Victor Saxer quand il écrit : « Si néanmoins la Lettre 67 vise bien les repas en l'honneur des morts, c'est en raison du caractère funéraire de tous les reproches accessoires qui aggravent le cas de Martial : ces repas sont organisés *in collegio* ; c'est le même collège, *in eodem collegio*, qui assure la sépulture des fils de Martial. Il s'agit donc d'un collège funéraire et sans doute de repas funéraires »[552]. Selon cette hypothèse, si Martial a appartenu longtemps (*diu*) à ce collège, on pourrait supposer qu'il a pu prendre part à des banquets funéraires, ne fussent ceux en mémoire de ses fils enterrés par ce collège. Nous pouvons néanmoins émettre une réserve face à cette hypothèse. Le fait que le banquet a été organisé par un collège païen préposé aux funérailles ne lui garantit pas automatiquement son caractère funéraire. Nous sommes certain de deux choses. Premièrement, Martial a partagé des repas avec des paiens. Deuxièmement, en sa qualité d'évêque, au lieu d'assurer à ses fils des funérailles selon les rites chrétiens, il les a fait enterrer par des païens conformément à leurs rites et parmi leurs

---

[551] Cyprien, De *habitu virginum 18* : « Quasdam non pudet nubentibus interesse et in illa lasciuientium libertate sermonum conloquia incesta miscere, audire quod non decet, quod non licet dicere, obseruare et esse praesentes inter uerba turpia et temulenta conuiuia, quibus libidinum fomes accenditur, sponsa ad patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur. Quis illi in nuptiis locus est cui animus ad nuptias non est ». Traduction personnelle.

[552] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, *op. cit.*, p. 101.

profana sepulcra. L'acte posé par Martial est un contre témoignage très grave aux yeux de ses collègues et des chrétiens du fait de sa responsabilité d'évêque. Si la lettre 67 de Cyprien ne mentionne pas clairement la nature des sacrifices païens qu'il condamne, nous savons que ceux qui se faisaient en contexte funéraire pouvaient être des libations, des offrandes alimentaires ou florales. Celles-ci sont attestées par l'archéologie funéraire qui les fait remonter au III^e^ siècle. C'est précisément la période de Cyprien. En effet, concernant les trouvailles archéologiques sur les repas funéraires, Victor Saxer écrit : « On a retrouvé en de nombreux endroits des éléments, encore *in situ,* de canalisations faites de tubes métalliques ou en terre cuite, emboités les uns dans les autres, destinés à relier la tombe sous terre avec un orifice laissé libre en surface, par lequel on introduisait, pour les faire parvenir jusqu'au mort, des aliments liquides. Des installations de ce genre ont été trouvées dans les cimetières païens… Mais on les a retrouvées, exactement semblables, dans des tombes chrétiennes… Des exemples analogues ont été découverts aussi en Afrique, dans les cimetières »[553].

Ce dispositif matériel que Saxer décrit nous montre le souci des païens et des chrétiens de faire participer les morts aux repas organisés à leur mémoire. Cette *memoria* par les repas visait la communion spirituelle entre vivants et morts, une manière de refuser la rupture physique que leur mort a provoquée. Celle-ci avait aussi pour but d'honorer les morts et de contribuer à leur paisible repos. Même si les morts ne consomment pas les aliments comme le font les vivants, ces derniers restent convaincus que les morts leur sont présents d'une certaine façon. Nous pouvons nous interroger sur les motivations qui incitent à la condamnation des repas en milieu païen interdits aux chrétiens. D'une part, il s'agit de protéger la foi chrétienne contre l'idolâtrie païenne : c'est la démarche de Tertullien. D'autre part, il s'agit de préserver l'intégrité des mœurs chrétiennes dans un contexte de tensions conflictuelles entre païens et chrétiens : c'est la perspective d'attaque de Cyprien.

---

[553] SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e^ siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, 1969, p. 299.

Par ailleurs, parmi les morts dont la communauté chrétienne célèbre la mémoire en Afrique du Nord, figure le cas spécifique des martyrs. Cyprien, qui a exercé sa charge épiscopale en période de persécutions, a développé toute une pastorale en faveur des chrétiens morts martyrisés. Ce culte des martyrs de la foi chez Cyprien passe par le soin de leurs dépouilles et la célébration du jour anniversaire de leur sacrifice suprême[554]. Après un aperçu sur les banquets funéraires chez Cyprien, nous analysons à présent la thématique à partir des informations que nous livre Augustin. Il nous paraît important de signaler le vide littéraire concernant les banquets funéraires chez Lactance.

I.5. Les *parentalia* chez Augustin

Augustin ne s'oppose pas *a priori* aux banquets funéraires qui font partir de la *memoria* des morts par les vivants. Il dénonce en revanche tous les travers des *parentalia* et incite plutôt à la pratique du sacrifice eucharistique, seul banquet à même de sauver de la mort éternelle. Augustin est un pasteur qui veut guider le peuple dont il a la charge, dans un environnement imprégné de paganisme. Sacrifier aux morts et festoyer en mémoire d'eux sont des réalités que païens et chrétiens vivent. Comment Augustin aborde-t-il la question ? Comment s'attaque-t-il aux *parentalia* ? Comment essaie-t-il de convaincre les chrétiens de s'en éloigner ? C'est ce questionnement qui nous guidera dans notre réflexion sur les *parentalia* chez Augustin sur la base des renseignements qu'il nous livre à travers ses oeuvres.

I.5.1. Les banquets funéraires

Nous venons d'analyser les positions de Tertullien et de Cyprien concernant les banquets funéraires. Tertullien les condamne pour des raisons d'idolâtrie. La vision d'Augustin sur les *parentalia* ne diffère pas de celle de Cyprien qui les condamne sous l'angle moral. Quel témoignage Augustin donne-t-il de ce rite, et quelle action mène-t-il pour son interdiction dans les

[554] Infra, p. 311-318.

églises, les lieux publics et les cimetières qui étaient des lieux de sa célébration ?

Un passage des *Confessions* nous donne le témoignage personnel d'Augustin, à propos des pratiques de sa mère. En effet, Monique (331-387 après J.-C.) était allée, un jour, à Milan pour honorer la *memoria* des morts et des martyrs. Nous ne savons pas si Monique est allée au cimetière pour rendre hommage à des défunts qu'elle connaissait ou purement par piété personnelle envers les morts. Augustin rapporte ce qui suit :

> Ainsi, lorsqu'elle apportait aux tombeaux des saints, comme elle avait coutume de le faire en Afrique, de la bouillie, du pain et du vin pur, elle fut interdite par le portier et apprit que l'évêque y avait mis son veto[555].

Monique se rendait au cimetière pour une pieuse dévotion aux tombeaux des saints. Nous sommes à Milan où Monique se rend dans un cimetière non identifiable à partir de la narration d'Augustin. Au nom de quels saints pratiquait-elle sa dévotion rituelle ? Aucun élément de réponse ne nous est fourni. Mais on sait qu'à Milan, Ambroise avait auparavant dénoncé les repas funéraires dans son *De Helia et jejuno* :

> Quelle complaisance à une pieuse dévotion ! « Buvons, disent-ils, au salut des armées, à la force de nos compagnons, à la santé de nos enfants. Et ils pensent que ces vœux parviennent à Dieu, comme ceux qui apportent des calices sur les tombes des martyrs, boivent là toute la soirée ; ils croient qu'autrement ils ne peuvent pas être exaucés. O sottises des hommes qui pensent que l'ivresse est un sacrifice, qui imaginent que leur ivresse plaît à ceux-là qui ont enseigné à supporter le martyre par le jeûne[556].

Ambroise a pris la décision d'interdire la pratique rituelle des offrandes sur les tombes des saints. Mais Monique n'en était pas informée, d'où la scène décrite par Augustin. Stupéfaite face à un tel refus, elle se rendit donc chez Ambroise évêque de Milan pour comprendre les raisons de cette nouvelle

---

[555] Augustin, *Confessions* VI, 2: «Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum uetuisse cognouit».

[556] Ambroise, *De Helia et jejunio* 17, 62: « O piae deuotionis obsequium! 'bibamus pro salute exercitus, pro comitum uirtute, pro filiorum sanitate et haec uota ad Deum peruenire iudicant sicut illi qui calices ad sepulchra martyrum deferunt atque illic in uesperam bibunt ; aliter se exaudiri posse non credunt. Stultitia hominum, qui ebrietatem sacrificium putant, qui existimant illis ebrietatem placere qui ieiunio passionem sustinere didicerunt ». Traduction personnelle.

disposition. Voici le témoignage d'Augustin sur l'attitude de sa mère, alors que l'évêque de Milan Ambroise avait interdit la célébration des *parentalia* sur la tombe des martyrs[557]:

> Dès qu'elle connut que l'illustre héraut et grand-maître de la piété avait interdit ces pratiques, même à ceux qui s'y livraient avec sobriété, pour qu'aucun prétexte à beuverie ne fût fourni aux intempérants, et aussi parce que ces sortes de *parentalia* rappelaient trop les superstitions des païens, elle s'en abstint de grand cœur[558].

Monique est informée à la source des motifs de la décision épicopale. Ambroise évoque des risques d'intempérance et de confusion avec le rite païen des *parentalia*. Cette mesure vise d'abord à éviter les excès dans ces banquets. Ensuite, elle vise à faire de sorte que les chrétiens ne se mêlent pas aux superstitions des païens. D'après le témoignage d'Augustin, Monique fait preuve d'obéissance, après qu'Ambroise lui a exposé les raisons de cette mesure pastorale bien récente. Augustin nous informe également des offrandes qu'apportait Monique en vue du culte auprès des tombes des saints.

Monique avait en effet apporté, selon la coutume africaine de la bouillie, du pain, du vin pur. Au cimetière, c'est-à-dire, à la chapelle des martyrs, elle devait mêler le vin à l'eau. Ensuite, une part de la nourriture et de la boisson était prise d'abord par l'offrant, avant que celui-ci n'en donne aux morts la part qui leur revenait[559]. L'offrant devait réitérer les mêmes gestes rituels autant de fois qu'il y avait de tombes familiales ou de proches. Ici, nous n'avons aucun indice qui permet de savoir si Monique connaissait des tombes de saints qui aurait motivé sa démarche, ou s'il la faisait par piété pour les saints et les morts en général. Augustin laisse percevoir que sa mère pratiquait déjà ce rite des repas sur les tombes, en Afrique à Thagaste. Si en Afrique, à Thagaste,

---

[557] REBILLARD É., *Religion et sépulture*, p. 166-167

[558] Augustin, *Confessions 6, 2, 2* : «Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatioribus uotis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat, et ut quod posset daret egentibus, et si communicatio dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres ».

[559] Saint Augustin, *Les Confessions* 6, 2, 2.

Monique connaissait des tombes de saints ou avait peut-être des proches défunts auprès desquels elle avait coutume de pratiquer le rite des offrandes, cela vaut-il pour le contexte milanais ?

> Mais quand elle avait apporté sa corbeille de mets rituels qu'elle devait goûter avant de les distribuer, elle ne présentait pas plus d'une petite coupe d'un vin allongé au goût de son palais très sobre, dont elle prenait une gorgée par convenance ; et s'il y avait plusieurs tombes de défunts qui lui semblaient mériter le même honneur, c'est toujours la même et unique coupe qu'elle présentait partout et portait à la ronde ; et le vin en était non seulement fortement trempé d'eau, mais déjà tout tiède, quand elle le partageait par petites gorgées avec ses parents présents : c'est la piété qu'elle recherchait là, non le plaisir[560].

Si l'offrant était accompagné de personnes n'ayant pas de provisions pour sacrifier à la coutume, celles-ci partageaient les mêmes mets. Augustin relate le récit de la piété de sa mère en matière de culte funéraire, dix ans au moins après ces événements[561]. Il souligne la sobriété, la tempérance et la vigilance de Monique dans la célébration des *parentalia.* Le fait de porter à la ronde pourrait renvoyer au symposium grec dont parle Platon dans son œuvre *Le banquet[562].*

Le culte funéraire que Monique rendait aux morts et aux martyrs met à jour deux rites connexes que constituent la pré-gustation de l'offrant ou des offrants et la distribution des offrandes aux morts. Augustin présente l'offrande de sa mère comme exemplaire par sa simplicité et sa sobriété, puisque son seul souci était la *pietas defunctorum*. Elle se gardait ainsi de l'*ebrietas convivii*. L'expression *ebrietas convivii* dévoile clairement les excès qu'il y avait dans la pratique du rituel de la *pietas defunctorum* au temps d'Augustin. Ce

---

[560] Saint Augustin, *Les Confessions*, 6, 2, 2 : « Sed illa cum attulisset canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat, et si multae essent quae illo modo uidebantur honorandae memoriae defunctorum, Idem, ipsum unum, quod ubique poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non uoluptatem».

[561] La date à laquelle Monique célébra les *parentalia* à Milan semble être 385. COURCELLE P., *Recherches sur saint Ambroise* : *vies anciennes, culture, iconographie*, Études augustiniennes, Paris, 1973, p. 87, sur la question de la date probable des *parentalia* célébrés par Monique.

[562] *Symposium. Banquets et représentations en Grèce et à Rome*, in Pallas n° 61, 2003.

qu'accomplit Monique en privé est sans nul doute de l'ordre du rite. Elle suit des codes qu'il faut respecter pour le culte à rendre aux morts. De plus, les textes ne révèlent pas la forme d'expression précise et l'attitude du *convivium* funéraire auquel on sacrifiait. Dans quelle posture étaient les offrants près des tombes pour les offrandes aux saints ou aux autres morts ? Des paroles ou des prières étaient-elles prononcées à l'adresse des défunts ou pour eux ? Si oui, quel était leur contenu ? Nous ne disposons d'aucun témoignage littéraire sur le sujet. Nous savons seulement, d'après le témoignage d'Augustin, que les offrants mangeaient et buvaient le vin à la ronde. Quel sens était attaché à cette façon de boire à la ronde ? Aucun indice littéraire ne permet d'y répondre du côté d'Augustin ; cependant, nous pouvons y reconnaître la mise en scène du symposium antique traditionnel.

En outre, les débordements éventuels lors de repas ne sont pas uniquement le propre de l'Afrique chrétienne. Nous pouvons ajouter un témoignage du côté de l'Orient chrétien. En effet, les *Constitutions apostoliques* datées des années 380, qui sont un recueil des traditions régulant la vie et l'organisation interne des communautés chrétiennes, témoignent des dispositions de l'Église antiochienne contre les excès au cours des repas funéraires :

> La sobriété et la modération sont recommandées aux commémorations des défunts. Cette attitude aide à la prière, permet de garder la lucidité pendant l'intercession pour les défunts. Beuverie et ripailles ne conviennent pas dans de telles circonstances. Cette recommandation est adressée en premier aux presbytres et aux diacres comparés à des souverains dans l'Église. Ils doivent donner l'exemple de modération dans le boire comme dans le manger dans les repas funéraires. Leur bonne tenue leur donne l'autorité de mettre de l'ordre en cas de débordement dans les repas[563].

Cette recommandation montre que les repas funéraires n'étaient pas interdits dans l'Église d'Orient. Les *Constitutions apostoliques* donnent les raisons qui justifient la sobriété dans les repas funéraires. En effet, grâce à elle, la pieuse évocation de la *memoria mortuorum* au cours des célébrations, se fait dans un climat de recueillement et de lucidité. Cela signifie que l'ivresse et tout ce qui peut embrouiller l'esprit est à bannir. Les responsables des

[563] *Constitutions apostoliques* VIII, 44, 1-4.

communautés (presbytres et diacres) sont les premiers concernés par cette mesure. Ils doivent être des exemples. Leur exemplarité leur permet d'être des régulateurs de bonnes mœurs au sein des communautés. Le bannissement de tout écart au cours des repas funéraires, les sanctions disciplinaires contre ceux qui les pratiquent, pouvant aller jusqu'à l'exclusion de la communauté des croyants, doivent garantir la bonne tenue dans les repas de funérailles. Nous touchons aussi à la question de l'exemplarité pour une communauté appelée à témoigner dans un environnement païen où la moindre peccadille pouvait être sujette aux sarcasmes de l'entourage. Nous n'oublions pas non plus que ces inconduites créent des tensions qui minent l'unité entre les membres des communautés chrétiennes.

Du côté de l'archéologie, nous avons des données précises sur l'existence des banquets funéraires dans l'Afrique chrétienne. En effet, les fouilles dans des tombes chrétiennes ont mis à jour un mobilier relatif à la *mensa* qui rappelle les repas près des tombes. L'archéologie funéraire dévoile aussi un système de canalisation à l'intérieur des tombeaux dont la finalité est l'alimentation des morts. Noël Duval écrit à ce sujet: « Matériellement, la pratique de l'offrande alimentaire est prouvée surtout par l'existence de tables inscrites apparentées aux tables d'offrandes païennes, et naturellement placées en position horizontale, comportant des cupules, parfois en forme de plats, de patères ou d'écuelles et/ou un bord en saillie traversé par une rigole d'écoulement : de rares témoins existent en Maurétanie césarienne, de très nombreux en Maurétanie sitifienne, en Numidie centrale, dans l'ouest de la Proconsulaire (la série de Madaure est spectaculaire) et dans quelques régions de Byzacène (Mactar) »[564].

Noël Duval nous renseigne ainsi sur les preuves archéologiques des banquets funéraires dans l'Afrique du Nord païenne et chrétienne. Païens et chrétiens partagent bien le même rite, avec probablement les mêmes risques

[564] DUVAL N., « Les nécropoles chrétiennes d'Afrique du Nord » in *Monuments funéraires. Institutions autochtones en Afrique du Nord et médiévale*, CTHS, 1995, p. 199.

de débordement et de dérives morales, comme le traduit clairement Ambroise dans sa mesure pastorale contre les banquets auprès des tombes. Sur la base du témoignage de l'archéologie funéraire, nous pouvons déduire *a minima* que ces repas pouvaient être pris autour d'une table, sans que nous puissions dire avec exactitude la position des offrants. De plus, nous pouvons constater le dispositif intérieur des tombes, matérialisé par les tables d'offrande avec leur architecture bien spécifique. Les cupules des tables et leur forme variée renvoient au couvert utilisé au cours des repas funéraires près des tombes. Les canalisations à l'intérieur des tombes symbolisent l'alimentation en boissons des morts.

Comme le suggère le récit d'Augustin, les chrétiens africains ont poursuivi ces pratiques funéraires. Il y a certes eu de la part des chrétiens une tentative de leur donner un sens nouveau au moyen de symboles chrétiens comme celui du poisson (symbole eucharistique). De plus, il est important de souligner que les offrandes faites aux morts ne sont pas seulement alimentaires ; elles concernent aussi des substances liquides et odoriférantes (parfums). Noël Duval atteste que « dans les cimetières et dans les églises, la persistance de libations (qui peuvent être aussi des offrandes de parfums) est prouvée par des trous percés dans des sarcophages en Numidie centrale et à Timgad, notamment dans le sarcophage placé au centre de l'église dans la cathédrale de l'ouest, ou dans des dalles portant l'épitaphe (notamment une publiée par Février dans la région de Tébessa). Dans les deux cas cités, le trou contenant une passoire métallique prouvant qu'on ne pouvait introduire qu'un liquide »[565].

Les informations que nous livre Noël Duval nous confirment la pratique d'offrandes rituelles en l'honneur des morts, tant dans les églises que dans les cimetières. Le sarcophage auquel il fait allusion nous renvoie à la sculpture et à l'art funéraire dans l'environnement chrétien. Ces offrandes funéraires se composent d'aliments solides et liquides (comme en Numidie centrale et à Timgad).

[565] DUVAL N., *Ibid.*, p. 200.

En outre, si nous ouvrons la perspective au-delà du contexte de l'Afrique du Nord chrétienne, nous constatons dans d'autres régions la réalité des repas funéraires. Les travaux de Marie-José Ancel, par exemple, sont révélateurs à cet égard. En effet, elle a fait une étude sur vingt-deux sites de crémation dans les campagnes romaines de la Gaule. Son approche cible le mobilier trouvé dans les bûchers à fosse et datés du 1er au 3ème siècle après J.-C. en Gaule romaine, spécifiquement en Lorraine et en Meurthe-et-Moselle. Le mobilier des différents sites est composé de « quelques tessons de céramique, des clous, et dans certains cas des fragments de verre, des monnaies, des fibules ou autres fragments d'objets en métal non identifiés. Dans quelques cas, des vases entiers, ont également été mis au jour. La faible représentation des offrandes dans ces structures peut provenir en partie du fait qu'elles sont ramassées en même temps que les ossements, puisque le bûcher ne correspond pas ici au lieu de sépulture »[566]. La présence des offrandes dans ces sites permet l'hypothèse selon laquelle les aliments auraient été consommé d'une part par les personnes ayant assisté à la crémation, d'autre part ils auraient en partie servi à la crémation. L'étude révèle que le lieu de mise en terre des restes se passait dans un endroit autre que celui de la crémation. Ce qui laisse supposer que les aliments ont été emportés pour être consommés ou pour être ensevelis avec les ossements. L'archéologie funéraire atteste sans aucun doute l'existence des repas liés au culte des morts. Elle complète précieusement les données littéraires que nous analysons chez Augustin, à travers l'expérience singulière de Monique.

Outre les renseignements donnés dans les *Confessions*, Augustin fournit des indices sur les offrandes funéraires, dans son œuvre *Des mœurs de l'Église catholique*. Dans sa polémique avec les manichéens qui accusaient les catholiques de pratiquer des rites païens, Augustin dénonce l'inconséquence de ses adversaires. Dans cette raillerie contre les manichéens, il s'exprime en ces termes :

ANCEL M.-J., *Pratiques et espaces funéraires: la crémation dans les campagnes romaines de la Gaule Belgique*, Montagnac, Éditions Monique Mergoil, 2012, p. 191.

> J'ai connu beaucoup qui adoraient les sépulcres et les peintures, j'ai connu beaucoup qui faisaient des libations sur les morts de façon très luxuriante, exhibant des mets (*epulas*) aux cadavres. Ceux-là s'ensevelissent eux-mêmes sur ces corps ensevelis, et imputent à la religion leurs voracité et leur ivresse[567].

Augustin dénonce les offrandes que les manichéens font aux cadavres et le culte démesuré qu'ils leur rendent. Dans un style hyperbolique, il va jusqu'à traiter plusieurs d'entre eux d'adorateurs de sépulcres (*sepulcrorum adoratores*) et de peintures (*picturarum*). Les *picturae* dont il est question pourraient-elles être celles qui tapissaient les tombes ou les sarcophages ? Nous savons que ces peintures ou ces sarcophages ne sont pas une invention chrétienne. Au contraire, les chrétiens se sont même inspirés de modèles païens. Dans la polémique contre les manichéens, l'argumentation augustinienne vise à justifier la bonne moralité des catholiques contre l'immoralité des manichéens dans leurs banquets funéraires. Non seulement ils mangent à la mémoire des morts, mais encore ils leur donnent à manger. Ici, Augustin s'érige contre deux phénomènes. Il s'agit d'une part de l'excès dans le culte qui confère un statut quasi divin aux morts, de l'excès dans la nourriture et dans la boisson offerte aux morts d'autre part. Tout cela est fait sous le couvert de la religion. La conséquence d'un tel culte est la mort spirituelle de ceux qui, par de tels abus « s'ensevelissent eux-mêmes sur ces cadavres ensevelis ». Leurs banquets deviennent une cause de mort spirituelle, puisqu'ils ne sont pas source de vie pour leur âme.

De plus, dans son *Commentaire du Psaume 48*, Augustin peint de manière satirique le ridicule de ceux qui pensent que leurs offrandes peuvent avoir un impact sur la destinée finale des morts. Il cherche à orienter le regard du lecteur vers ce qu'il juge essentiel pour une vie chrétienne remplie de bonnes œuvres de la charité. La citation vient à la suite de son commentaire sur la parabole du bon Samaritain (cf. *Lc* 10, 25-37) et sur celle du riche et de Lazare (cf. *Lc* 16, 19- 31) :

---

[567] Saint Augustin, *Des mœurs de l'Église catholique I, 34,75 :* « Noui multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores. Noui multos esse qui cum luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaueribus exhibentes super sepultos seipsos sepeliant et uoracitates ebrietatesque suas deputent religioni ». Traduction personnelle.

> Ils apporteront du pain et du vin aux sépulcres et y invoqueront les noms de leurs morts. Combien de fois, à ton avis, le nom du fameux riche a-t-il été invoqué après sa mort, alors que des hommes s'enivraient sur sa tombe, sans qu'une seule goutte ne descende sur sa langue brûlante ? Les hommes rendent service à leur ventre, non aux âmes des leurs. Seul parvient aux âmes des morts ce que les vivants ont fait en leur compagnie ; mais si les vivants n'ont rien fait en leur compagnie, rien ne parvient aux morts. Mais alors que font-ils ? Ils ne feront qu'invoquer leurs noms dans leurs terres[568].

Augustin nous donne une information précieuse sur les banquets funéraires : l'invocation du nom du défunt auquel on apporte des offrandes. Cependant, il ne nous révèle rien du contenu de cette *invocatio*. Une forme de liturgie païenne préside aux offrandes funéraires où figurent la matière (pain et vin) de l'offrande et des paroles d'invocation. Cette *invocatio* pourrait d'être une prière adressée aux morts ou pour eux, ou à défaut une adresse verbale qui instaure une communion entre les morts et les offrants. L'allusion au sort du riche (*Lc* 16, 19-31) en proie à la torture au séjour des morts, dénonce sans ambage les excès des offrants qui tombaient dans la gloutonnerie et l'ivresse, sous prétexte de faire des offrandes aux morts. Leurs offrandes funéraires ne sont que des prétextes humains pour se livrer à des orgies. Pour Augustin, les fastes des funérailles, les célébrations pompeuses à coups d'invocation nominale du défunt, sont inutiles. Tout cela n'est que vanité puisque les offrandes somptueuses n'ont pu changer le sort du riche en proie à la torture au séjour des morts. Si l'homme n'a pas accompli de bonnes œuvres, rien ne pourra suppléer à son funeste sort après la mort. Augustin dénonce les *parentalia* dans un contexte où les acteurs du rite et les participants semblaient y attacher l'espérance d'une vie outre-tombe. Ce qui justifierait l'affirmation d'Augustin selon laquelle ni le pain ni le vin de ces banquets n'ont aucune incidence sur les âmes des morts (*ad spiritus mortuorum non peruenit*).

---

[568] Saint Augustin, *Enarrationes in psalmos* 48, sermon 1, 15 : « Tollent panem et merum ad sepulcra, et inuocabunt ibi nomina mortuorum. Putas quantum inuocatum est nomen illius diuitis postea, quando inebriabant se homines in memoria ipsius, nec descendebat una gutta super linguam ipsius ardentem? Ventri suo seruiunt homines, non spiritibus suorum. Ad spiritus mortuorum non peruenit, nisi quod se cum uiui fecerunt; si autem uiui se cum non fecerunt, ad mortuos nihil peruenit. Sed quid faciunt illi? Solum inuocabunt nomina eorum in terris ipsorum ». Traduction personnelle.

Dans un sermon sur la résurrection des morts, Augustin insiste sur l'agir du chrétien. Il appelle les fidèles à faire inlassablement le bien tant qu'ils vivent, de telle sorte que les bonnes œuvres accomplies soient efficaces pour eux après leur mort. Le salut du défunt est conditionné par ce qu'il a vécu alors qu'il habitait encore son corps. Il axe son argumentaire sur la vie de foi qui induit une éthique chrétienne, une cohérence de vie réglée sur les valeurs morales du christianisme, véritable gage de rédemption. Sans cela, les offrandes aux morts perdent alors leur utilité. La sotériologie d'Augustin est fondamentalement liée aux bonnes œuvres qui résulte de la foi. Voici comment Augustin traduit sa pensée :

> Agissons bien pendant que nous vivons. Quand nous serons morts, même si nos parents, nos amis, nos proches portent des offrandes sur nos tombes, ils les apportent pour eux qui sont vivants, non pour nous qui serons morts. C'est en effet de cette coutume que s'est moquée l'Écriture : 'Des mets à profusion devant une bouche fermée, telles sont les offrandes déposées devant une tombe'[569]. Il est évident qu'une telle pratique importe peu aux morts. Cette coutume est païenne et ne peut provenir de la race et du sang de justice de nos pères les patriarches. Car, lorsque nous lisons le récit de leurs funérailles, nous n'y lisons rien au sujet des *parentalia*… L'objection que tirent quelques-uns de l'Écriture : 'Sois prodigue de pain et de vin sur le tombeau des justes'[570], n'entre pas en discussion ici. Les fidèles, en effet, sont capables de comprendre ce que veut dire ce passage. Ils savent ce qu'ils peuvent faire aux *memoriae* des leurs conformément à la religion : ces devoirs ne doivent pas être rendus aux injustes, c'est-à-dire aux infidèles, car 'le juste vit de la foi', comme le savent les fidèles[571].

Augustin croit à la récompense du bonheur céleste qui est la conséquence des bonnes œuvres de l'homme durant sa vie terrestre. Nous sommes dans la théologie augustinienne du mérite. Mais Augustin qui se bat contre les

---

[569] *Sir* 30, 18.

[570] *Tb* 4, 18.

[571] *Sermon 361, 6 :* « Bene nobis faciamus, cum uiuimus : cum autem mortui fuerimus, etiamsi parentes nostri, aut chari, aut propinqui afferant ad sepulcra nostra, sibi afferent qui uiuunt, non nobis mortuis. Et haec quIdem, irrisit etiam scriptura, dicens de quibusdam bona praesentia non sentientibus, tanquam si epulas, inquit, mortuo circumponas : et manifestum est hoc ad mortuos non pertinere, et consuetudinem hanc esse paganorum, non uenire de propagine illa et uena iustitiae patrum nostrorum patriarcharum, quibus exsequias celebratas esse legimus, parentatum esse non legimus… Et quod obiiciunt quidam de scripturis, frange panem tuum, et effunde uinum tuum super sepulcra iustorum, et ne tradas cum iniustis ; non est quIdem, de hoc disserendum, sed tamen posse dico intelligere fideles quod dictum est. Nam quemadmodum ista fideles faciant religiose erga memorias suorum notum est fidelibus ; et quia non sunt ista exhibenda iniustis, id est, infidelibus, quia, iustus ex fide uiuit, etiam hoc fidelibus notum est ».

banquets funéraires va devoir trouver une parade contre une allusion biblique que nous trouvons dans le livre de *Tobie* 4, 8. Nous y lisons en effet : « Sois prodigue de pain et de vin sur le tombeau des justes ». Cette référence contredit clairement le passage du *Siracide* 30, 18 qui est un argument de poids contre les offrandes alimentaires aux morts : « Des mets à profusion devant une bouche fermée, telles sont les offrandes déposées devant une tombe ». Certains, comme le précise Augustin, prennent appui sur le passage du livre de *Tobie* pour justifier leurs pratiques. Mais pour lui, il s'agit probablement de chrétiens qui cherchent à justifier les *parentalia* par l'Écriture comme une pratique légitime sans incidence pour leur foi chrétienne. Cette référence biblique atteste la pratique des repas et libations dans la tradition judaïque. Ne pouvant nier le passage qui lui crée sans nul doute un malaise, Augustin le fait précéder de la citation de *Siracide* qui affirme l'inutilité des offrandes. Il répond ainsi à ceux qui utilisent subtilement l'Écriture pour justifier ces banquets funéraires : « Que personne ne cherche dans le remède une blessure, ni n'essaie de tresser une corde avec les Écritures pour en faire un nœud de mort pour son âme. Comment il convient de comprendre cela est manifeste, et cette cérémonie des chrétiens est évidente et salutaire »[572]. Augustin ne donne pas une interprétation du passage de *Tobie* 4, 18, mais il en refuse de façon explicite l'interprétation *ad litteram*. Il ne se livre pas à une interprétation d'ordre symbolique du pain et du vin qui ferait penser au corps et au sang du Christ. Mais un tel rapprochement n'aurait-il pas pu ouvrir la voie aux célébrations eucharistiques auprès des tombes en présence des corps ? Augustin préfère en appeler au bon sens des fidèles dont il dit qu'ils ne se méprennent pas du sens du passage sujet à interprétations. Il dénonce ces repas sur les tombes comme une marque du paganisme.

En même temps, Augustin défend les chrétiens qu'il présente comme des gens qui savent honorer leurs morts par une célébration ouverte et salutaire (*aperta atque salubris celebratio*). Il sous-entend que l'Eucharistie offerte pour

[572] *Sermon* 361, 6, 6 : « Nemo ergo quaerat de medicina uulnus, et de scripturis conetur torquere uinculum, unde laqueum mortis iniiciat animae suae. Manifestum est quemadmodum illud intelligatur, et aperta atque salubris est haec celebratio christianorum ».

les morts est le seul moyen efficace de salut pour eux. Il oppose, pour finir, les justes qui représentent les fidèles aux injustes que sont les non chrétiens dont la mémoire ne peut être commémorée dans une liturgie eucharistique. Augustin ne semble cependant pas condamner la pratique, même s'il la qualifie de païenne. Il ose même affirmer, malgré l'attestation de *Tobie* 4, 18, que la coutume n'est pas d'origine juive. Augustin est formel : « Cette coutume est païenne et ne peut provenir de la race et du sang de justice de nos pères les patriarches ». A défaut de pouvoir interpréter le passage de façon pertinente, Augustin se contente donc d'attribuer sa paternité au paganisme. Il se dérobe ainsi à la nécessité de réfléchir sur le sens profond de la référence au livre de Tobie et éventuellement sur son contexte d'énonciation. Pour Augustin, tout argument est bon, pourvu qu'il serve l'objectif visé : l'éradication des banquets funéraires. Pour lui, l'Écriture mal interprétée ou interprétée de manière abusive court le risque de plonger dans une mort spirituelle qui est encore plus funeste que la mort biologique. Il durcit aussi le ton à dessein, dans l'espoir qu'il produise une conversion des mentalités auprès de son public.

La mention faite par Augustin de ces deux versets bibliques est tout à fait intéressante. D'abord, parce que ni Tertullien ni Cyprien ne se référaient à ces passages ; et il est possible qu'Augustin ne les cite que parce que certains de ses interlocuteurs les utilisaient, et qu'il faut donc leur répondre sur leur terrain. Ensuite, ces deux références au *Siracide* 30, 18 et à *Tobie* 4, 18 attestent sans ambiguïté la pratique des offrandes funéraires dans l'*Ancien Testament*. La première les affirme en rejetant leur utilité, la deuxième les atteste comme un rite légitime. Augustin qui recourt constamment à l'Écriture pour étayer son argumentation, est gêné par le passage de *Tobie*. Ne pouvant pas le nier, il refuse de le prendre en compte dans le débat sur les banquets funéraires. Sinon, il aurait été contraint de légitimer l'usage des offrandes funéraires chez les chrétiens. Pouvons-nous lire un signe de l'autorité d'Ambroise dans la prise de position d'Augustin contre les banquets funéraires qu'il veut voir interdire en Afrique ? A l'occasion de l'anniversaire des martyrs de Tarragone, le 21 janvier 396, Augustin prononce un sermon moralisant devant son auditoire :

> Les martyrs haïssent vos plats, les martyrs haïssent vos fritures, les martyrs haïssent vos ivresses. Je le dis sans vouloir faire injure à ceux qui s'en abstiennent, mes reproches s'adressent à ceux qui s'y adonnent. Les martyrs haïssent vos pratiques, ils n'aiment pas ceux qui les observent[573].

Cette formulation d'Augustin, avec l'anaphore « les martyrs haïssent (*oderunt martyres*) », sonne comme de brèves sentences claires et fortes, dans un contexte où le culte des martyrs connaît un essor considérable. Dans sa condamnation des banquets funéraires chez les chrétiens, Augustin est dans la même ligne de rejet que Tertullien et Cyprien. En livrant une bataille contre les *parentalia* pour les morts, Augustin vise leur suppression totale. Comment s'y prend-il ?

I.5.2. La stratégie augustinienne contre les *parentalia*

Concernant les *parentalia*, Augustin s'est livré à une véritable campagne, de 388 à 405. Après son retour en Afrique, Augustin est-il inspiré par son maître Ambroise qui avait interdit les banquets funéraires à Milan ? Son objectif est de parvenir à interdire les banquets en l'honneur des morts et des martyrs en milieu chrétien. Il a fait l'expérience de pratiques qu'il juge intolérables concernant les banquets funéraires. Nous avons déjà souligné sa condamnation des banquets funéraires chez les manichéens qu'Augustin considère comme un culte de latrie rendu à des morts, à leurs sépulcres et à leurs peintures[574].

Avant son épiscopat, Augustin qui habite Hippone comme prêtre de cette Église, s'adresse à Aurélius nommé évêque de Carthage en vue d'une réforme du culte des martyrs. Il cherche à capter l'attention d'Aurélius sur l'indécence des banquets funéraires en milieu chrétien. Voici le contenu de la lettre qu'il lui écrit en 390 :

> Car les orgies et les beuveries sont à ce point regardées comme permises et licites qu'on s'y livre en l'honneur des bienheureux martyrs eux-mêmes non

[573] *Sermon* 273, 8 : « Oderunt martyres lagenas uestras, oderunt martyres sartagines uestras, oderunt martyres ebrietates uestras. Sine iniuria eorum dico, qui tales non sunt: illi ad se referant, qui talia faciunt: oderunt ista martyres, non amant talia facientes ».

[574] Supra, p. 260-262.

> seulement aux jours solennels – qui donc ne verrait pas que cette pratique est déplorable, quand je ne la considère pas avec les yeux de la chair ? -, mais encore chaque jour. Cette souillure, si elle n'était que scandaleuse sans être sacrilège, nous penserions devoir la supporter avec toutes les forces de la tolérance…Mais acceptons que ceci se passe dans le luxe et la corruption de la vie domestique et dans le cadre des festins qui se font à l'intérieur des maisons privées et recevons le corps du Christ en compagnie de gens avec lesquels nous avons défense de manger notre pain ?[575]

Dans son combat, Augustin recourt à un argument moral pour convaincre Aurélius. Il fait remarquer que païens et chrétiens célèbrent les *parentalia* pour les martyrs pas seulement au *die natale*, mais *quotidie*. La fréquence de ces banquets chez les chrétiens le gêne sans nul doute. Augustin est déterminé à les faire cesser. Il les présente comme des occasions de gloutonnerie, indécentes et intolérables pour l'Église en Afrique. Augustin rappelle que ces banquets avaient déjà été dénoncés et interdits en Italie et en Orient. En Italie, nous avons bien l'exemple d'Ambroise de Milan[576]. Il prend aussi appui sur la mise en garde de l'apôtre Paul dans sa lettre aux *Romains* où nous lisons : « Point de ripailles ni de beuveries » (*Rm* 13, 13). Même si les propos de l'apôtre Paul ne concernent pas spécifiquement les banquets funéraires, ces recommandations à connotation morale à l'endroit des chrétiens de l'Église à Rome les prennent en compte. Il vise par ses allusions claires à interdire les banquets funéraires. Il s'adresse ainsi aux chrétiens :

> Du moins que pareille ignominie soit bannie des tombeaux où reposent les corps des saints, qu'elle soit bannie des lieux dévolus aux sacrements, qu'elle soit bannie des maisons de prière. Car qui osera interdire chez les particuliers ce qui, quand il s'accomplit en foule dans de lieux saints, est appelé culte des martyrs[577].

---

[575] Œuvres de saint Augustin, *Lettre 22,* 3 *:* « Comissationes enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honore etiam beatissimorum martyrum non solum per dies sollemnes, quod ipsum quis non lugendum uideat, qui haec non carneis oculis inspicit, sed etiam cotidie celebrentur. Quam foeditatem, si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset… Sed feramus haec in luxu et labe domestica et eorum conuiuiorum, quae priuatis parietibus continentur, accipiamus que cum eis corpus christi, cum quibus panem edere prohibemur ». Texte critique d'Aloys Goldbacher, traductions, introductions et notes de Serge Lancel et collaborateurs, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

[576] Supra, p. 254-255.

[577] *Ibid., 22,* 3 : « Saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur. Quis enim audet uetare priuatim, quod cum frequentatur in sanctis locis ; honor martyrum nominatur ? ».

Augustin veut voir interdit ce qu'il qualifie de « honte » dans le culte des figures saintes de l'Église d'Afrique dont spécifiquement les martyrs. Dans son combat contre les banquets funéraires en milieu chrétien, Augustin ne cherche pas à légiférer dans l'espace privé que sont les maisons privées et les familles. Les célébrations privées sont laissées à l'appréciation des personnes qui agiront en fonction de la prise de conscience qu'Augustin espère chez tous. Il interpelle ses auditeurs sur la nécessité de bannir les banquets de l'espace public que les responsables de l'Église peuvent contrôler. Augustin voudrait obtenir l'interdiction de les célébrer sur les tombes des martyrs et dans les églises locales, lors de leurs anniversaires ou en d'autres circonstances. Il sait que les autorités ecclésiastiques pourraient prendre des dispositions contre les banquets funéraires dans les espaces publics sur lesquels ils ont une mainmise. Ces espaces sont d'une part les tombeaux où reposent les corps des saints (*sanctorum corporum sepulcra*) et les lieux de culte que représentent les églises appelés lieux des mystères (*loca sacramentorum*) où les sacrements sont célébrés. D'autre part, cela concerne tous les lieux de rassemblement communautaire pour les prières des chrétiens (*domus orationum*). Augustin durcit son langage à dessein, allant jusqu'à condamner les fréquentations entre chrétiens et païens. Les chrétiens ne doivent pas en principe entrer en communion avec les païens, ni partager avec eux le pain matériel par les repas. Ils ne doivent surtout pas partager avec eux le pain spirituel qu'est le corps du Christ (*Corpus Christi*).

La volonté pastorale d'Augustin de rompre avec ce rite rencontra des obstacles de son entourage, mais il reçut l'appui du clergé d'Afrique. Deux années plus tard, après son billet envoyé à Aurélius, le concile de 392 tenu à Carthage, légiférait sur les banquets. Sa décision était conforme au voeu d'Augustin. Il interdit en effet aux clercs l'organisation des banquets dans les églises.

Augustin est déterminé dans son combat contre les *parentalia*. Il écrit aussi une lettre à Alypius évêque de Thagaste (393-431) sa ville natale. Cette lettre vise la cessation des excès funéraires, de la part des catholiques d'Hippone. En voici le contenu :

> Je leur expliquai de quelles contraintes semblaient provenir ces pratiques dans l'Église. Bien évidemment, alors que, la paix faite à la suite des persécutions si nombreuses et si violentes, des foules de Gentils désireux d'embrasser le nom chrétien en étaient empêchées par leur habitude de passer les jours de fête avec leurs idoles dans l'abondance des festins et dans l'ivresse et parce qu'lls ne pouvaient pas se priver de ces plaisirs fort pernicieux, mais très anciennement invétérés, il avait paru bon à nos ancêtres d'avoir une provisoire indulgence pour cette faiblesse-là, et que, succédant à ceux qu'ils abandonnaient, d'autres jours de fête en l'honneur des saints martyrs furent célébrés, sinon avec un semblable sacrilège, du moins avec une semblable profusion ; mais qu'à des hommes déjà réunis par le nom du Christ et soumis au joug d'une si grande autorité fussent transmis les préceptes salutaires de la raison du respect de la crainte inspirés par celui qui les dictait… Ensuite, je les exhortai à vouloir imiter à prendre les Églises d'outre-mer où, pour les unes, ces pratiques n'ont jamais été admises, et pour d'autres déjà redressées grâce à de bons guides, dans l'obéissance du peuple. Et puisque, à propos de la basilique du bienheureux apôtre Pierre, on citait des exemples d'ivrognerie quotidienne, je leur déclarai d'avoir entendu dire que cela avait souvent été interdit[578].

La lettre d'Augustin reflète tout son tact pastoral pour parvenir à ses fins. Il fait une relecture de l'histoire grâce à laquelle il livre des éléments sur l'origine des *parentalia* en milieu chrétien. Nous sommes en face de l'enjeu de l'inculturation sur le sujet des banquets funéraires. En effet, les chrétiens issus du paganisme ont commencé à les célébrer, en remplacement des fêtes païennes. Cette mesure de tolérance fut adoptée, dans la mesure où ceux qui avaient adhéré à la foi chrétienne ne pouvaient pas faire table rase de tout l'héritage culturel et cultuel du passé. Les pasteurs, avant Augustin, avaient en effet trouvé ce compromis qui permettait aux chrétiens d'éviter un déracinement culturel et cultuel trop brutal, avec néanmoins l'interdiction de tout excès, du *sacrilegium* dans les célébrations. C'est ainsi qu'ils ont toléré de fêter les martyrs à la place des fêtes païennes auxquelles ils étaient habitués. Mais une telle mesure était passagère selon Augustin. C'était une période de

[578] Saint Augustin, *Lettre* 29, 9 : «Exposui eis, qua necessitate ista in ecclesia uiderentur exorta, scilicet post persecutiones tam multas tam que uehementes cum facta pace turbae gentilium in christianum nomen uenire cupientes hoc impedirentur, quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et ebrietate consumere nec facile ab his perniciosissimis sed tamen uetustissimis uoluptatibus se possent abstinere, uisum fuisse maioribus nostris, ut huic infirmitatis parti interim parceretur dies que festos post eos, quos relinquebant, alios in honorem sanctorum martyrum uel non simili sacrilegio quamuis simili luxu celebrarent; iam christi nomine conligatis et tantae auctoritatis iugo subditis salutaria sobrietatis praecepta traderentur…. Deinde hortatus sum, ut transmarinarum ecclesiarum, in quibus partim ista recepta numquam sunt, partim iam per bonos rectores populo obtemperante correcta, imitatores esse uellemus. Et quoniam de basilica beati apostoli petri cotidianae uinulentiae proferebantur exempla, dixi primo audisse nos saepe esse prohibitum ».

tolérance consentie par les évêques africains, en attendant que les esprits et de la foi des chrétiens issus du paganisme atteignent une certaine maturité. Augustin agit en pasteur bienveillant et attentif à ce que vivent les chrétiens. Il écoute leurs objections sur les banquets funéraires, tout en prenant le soin de les discuter. Il essaie une approche subtile, connaissant la vision de ses contemporains qui pensaient que ces rites funéraires en l'honneur des martyrs étaient antérieurs à la paix constantinienne de 313, et que l'autorisation de leur célébration émanait de la hiérarchie. Augustin est en faveur de la suppression des banquets, et il évoque des exemples de réussite en la matière. Il mentionne le cas des Églises d'outre-mer. Quelles sont-elles ? Seraient-ce celles d'Occident, l'Italie en général et Milan en particulier ? Avait-il en effet à l'esprit le combat que mena Ambroise à Milan ? Même si Augustin se bat pour la suppression des banquets funéraires en mémoire des martyrs, il semble afficher néanmoins une attitude de tolérance pour ceux en faveur des défunts ordinaires. Alors qu'il n'était pas encore évêque d'Hippone, Augustin en donne une explication à Aurélius évêque de Carthage, à la lettre duquel il répond, en 390 :

> Mais puisque ces beuveries et ces festins immodérés dans les cimetières passent d'habitude aux yeux du peuple charnel et ignorant comme des honneurs rendus aux martyrs, mais aussi comme des consolations pour les morts, on pourrait plus facilement, me semble-t-il, le dissuader de cette pratique honteuse et avilissante, si l'on la lui interdisait au nom des Écritures et si les offrandes sur les tombeaux pour les âmes des défunts, offrandes qui apportent vraiment, il faut le croire, quelque soulagement, n'étaient pas fastueuses et se faisaient avec la participation sans arrogance et avec allégresse de tous ceux qui les réclament ; et qu'on n'en fasse pas trafic. Mais si par dévotion c'est une offrande d'argent que l'on veut faire, on en fera immédiatement distribution aux pauvres. Ainsi le peuple n'aura pas l'impression de délaisser les tombeaux de ses morts – une pensée qui pourrait provoquer dans son cœur une vive douleur – et on célébrera dans l'Église ce qui se célèbre avec piété et décence. Voilà pour l'instant sur les orgies et les beuveries[579].

[579] Idem., *Lettre* 22, 6 : « Sed quoniam istae in cimiteriis ebrietates et luxuriosa conuiuia non solum honores martyrum a carnali et inperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum, mihi uidetur facilius illis dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de scripturis prohibeatur et oblationes pro spiritibus dormientium, quas uere aliquid adiuuare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur neque uendantur; sed si quis pro religione aliquid pecuniae offerre uoluerit, in praesenti pauperibus eroget. Ita nec deserere uidebuntur memorias suorum, quod

Augustin pense pouvoir dissuader les chrétiens d'abandonner les *parentalia*, en faisant appel à l'autorité des Saintes Écritures et en s'appuyant sur une approche moralisante. Il pense convaincre les chrétiens de son juste combat pour la suppression des banquets funéraires. Rebillard commente ainsi la position d'Augustin : « Il paraît important aux yeux d'Augustin que les chrétiens n'aient pas l'impression que l'Église leur demande d'abandonner les tombes des leurs parents. C'est pourquoi il recommande que les repas sur les tombes soient tolérés »[580].

Les chrétiens en continuant la pratique anciennement païenne, croient en leur capacité à procurer un soulagement pour les morts, comme l'atteste Augustin. Du côté des martyrs, ils croient que ces banquets leur font honneur. Autant de convictions qui légitiment leur pratique en milieu chrétien. En tolérant les *parentalia*, Augustin s'inscrit dans la sagesse pastorale de ses devanciers. Il ménage ainsi les traditions en évitant de heurter les susceptibilités face à la pratique. Augustin ne veut pas créer de scandale ; il ne veut pas n'ont plus prendre le contrepied de l'autorité ecclésiale qui, auparavant, avait jugé bon de ménager les chrétiens dans leurs pratiques des banquets funéraires. Pour cette raison, il admet les *parentalia* tout en recommandant que les repas sur les tombes soient simples et sobres. De plus, il ouvre une nouvelle perspective qui enrichit le sens du rite chez les chrétiens : ces célébrations funéraires peuvent être également des occasions où se déploient des œuvres de charité telles que des dons pécuniaires offerts en aumône aux pauvres de ces assemblées. Sous la forme d'aumône faite aux pauvres, les banquets deviendraient une offrande pour le repos des morts. Ainsi, ils revêtent une dimension sotériologique, en harmonie avec l'Eucharistie, la prière et l'aumône qui sont les trois formes d'offrandes recommandées pour la *requies in pace* des chrétiens défunts. Nous retrouvons la mention de cette triade de la sotériologie augustinienne dans le passage qui conclut le *De cura pro mortuis gerenda* où il traite de la vanité des funérailles :

---

potest gignere non leuem cordis dolorem, et id celebrabitur in ecclesia, quod pie honeste que celebratur. Haec interim de comissationibus et ebrietatibus dicta sint ».

[580] REBILLARD É., *Religion et sépulture*, p. 169-170.

> Soyons assurés que nous n'atteindrons les morts auxquels nous rendons des devoirs que par l'autel, la prière et l'aumône. Voilà les supplications solennelles et les sacrifices qui leur sont utiles. Sans doute ils ne profitent pas à tous, mais à ceux-là seulement qui ont mérité d'être ainsi secourus tandis qu'ils vivaient. Or, comme nous ne sommes pas à même de faire cette distinction, nous devons nous acquitter de ces devoirs envers tous ceux qui ont été régénérés, de peur d'omettre quelqu'un à qui ils peuvent et doivent être utiles. Il vaut mieux les rendre inutilement à ceux à qui ils ne peuvent ni nuire, ni profiter, que d'en laisser manquer ceux qui en profiteraient[581].

Augustin est persuadé que l'Eucharistie à offrir pour les morts doit l'être à l'égard de tous les chrétiens baptisés. La prudence du pasteur est bien marquée, car dans une perspective sotériologique, Dieu seul connaît la destinée finale des morts pour qui l'Église offre le sacrifice du Christ. En même temps, il laisse comprendre la possibilité qu'elle soit inutile pour des chrétiens pécheurs impénitents, ceux qui seront éternellement damnés, comme le mauvais riche ; ceux-là ne peuvent profiter des bienfaits de l'Eucharistie, car pour eux, il n'est pas de repos en Dieu.

En définitive, même si les banquets sont tolérés, il est clair pour Augustin qu'ils n'ont aucun effet sur le salut des morts. Seules l'Eucharistie, la prière et l'aumône aident au repos *in pace* des défunts.

Toute l'énergie d'Augustin employée pour la suppression des *parentalia*, portera plus tard ses fruits. Déjà, dans sa lettre à Aurélius, il suggérait l'idée d'un concile régional pour légiférer sur le sujet. Il souhaitait que l'initiative de ce rassemblement vienne de l'Église de Carthage à laquelle il reconnaissait une primauté certaine et une forte autorité. Voici ce qu'il écrit :

> Si l'Afrique essayait la première de faire disparaître ces pratiques, elle devrait mériter d'être suivie par le reste de la terre. Mais puisque ces pratiques sont absentes dans la plus grande partie de l'Italie, et dans toutes ou presque toutes les autres Églises d'outre-mer, soit parce qu'elles n'y ont jamais existé, soit parce qu'à peine nées ou déjà invétérées elles ont été extirpées et éliminées par la diligence et l'hostilité des saints évêques, vraiment préoccupé de la vie future, comment pouvons-nous même hésiter devant les exemples qui s'offrent si nombreux à effacer de nos mœurs une souillure aussi honteuse ? Et nous avons justement pour évêque un homme venu de ces

[581] Augustin, *De cura* 18, 22 : « Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, peruenire, nisi quod pro eis siue altaris siue orationum siue elemosynarum sacrificiis sollemniter supplicamus, quamuis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed eis tantum quibus dum uiuunt conparatur, ut prosint ».

régions, ce dont nous remercions Dieu vivement. Mais sa modération et sa douceur, sa prudence et sa sollicitude dans le Seigneur sont telles que, même s'il était Africain, il serait vite persuadé par les Écritures qu'il faut soigner la plaie causée par une conduite licencieuse et une liberté mal comprise. Mais la contagion de ce mal est si grande qu'il ne peut, à mon avis, être totalement guéri que par l'autorité d'un concile. Ou, si une seule Église doit commencer le traitement, il semble que prétendre changer ce que maintient l'Église de Carthage soit aussi audacieux qu'il est bien impertinent de vouloir conserver ce que celle-ci a corrigé. Or, à cette fin, quel autre évêque devrait-on choisir, sinon celui qui, en tant que diacre, avait ces pratiques en horreur[582].

Dans son argumentation, Augustin semble signifier que l'Église d'Afrique tarde à légiférer sur l'interdiction des *parentalia*. Augustin est agacé par les banquets funéraires qui persistent dans l'Église africaine, alors que beaucoup de contrées ont déjà pris des mesures disciplinaires pour enrayer ce qu'Augustin appelle la *tanta pestilentia mali*. Ces contrées auxquelles pense Augustin sont les Gaules, l'Orient et l'Italie. Ce rappel serait-il indirectement un clin d'œil aux responsables des Églises d'Afrique de son temps, afin qu'ils prennent le sujet des banquets funéraires à bras le corps et qu'ils y trouvent le remède approprié ? Augustin s'évertue à convaincre Aurélius, évêque de Carthage et originaire de la Gaule, pour qu'il commence à prendre des dispositions chez lui. Il sait que l'évêque de Cathage avait déjà en horreur les banquets funéraires quand il n'était que diacre. Maintenant qu'il est devenu évêque, il dispose d'un atout considérable en tant que pasteur de l'Église de la Proconsulaire. Augustin est persuadé que, si le combat contre les banquets funéraires commence dans l'Église de Carthage dont il reconnaît l'autorité et la notoriété, les autres Églises suivront le mouvement. Il est convaincu que si Carthage parvient à les interdire, les autres Églises africaines auront du mal à

[582]Augustin, *Lettre* 22, 4: «Haec si prima africa temptaret auferre, a ceteris terris imitatione digna esse deberet; cum uero et per italiae maximam partem et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis ecclesiis, partim quia numquam facta sunt, partim quia uel orta uel inueterata sanctorum et uere de uita futura cogitantium episcoporum diligentia et animaduersione extincta atque deleta sunt, - dubitare quo modo possumus tantam morum labem uel proposito tam lato exemplo emendare? Et nos quIdem, illarum partium hominem habemus episcopum, unde magnas deo agimus gratias. Quamquam eius modestiae atque lenitatis est, eius denique prudentiae et sollicitudinis in domino, ut, etiam si afer esset, cito illi de scripturis persuaderetur curandum, quod licentiosa et male libera consuetudo uulnus inflixit, sed tanta pestilentia est huius mali, ut sanari prorsus, quantum mihi uidetur, nisi concilii auctoritate non possit, aut, si ab una ecclesia inchoanda est medicina, sicut uidetur audaciae mutare conari, quod carthaginiensis ecclesia tenet sic magnae inpudentiae est uelle seruare, quod carthaginiensis ecclesia correxit. Ad hanc autem rem quis alius episcopus esset optandus, nisi qui ea diaconus execrabatur ? ».

les maintenir. Elles n'auraient donc pas d'autre choix que de l'imiter. Augustin reconnaît à Aurelius des vertus telles que la modestie (*modestia*), la douceur (*lenitas*) prudence (*prudentia)* et la sollicitude dans le Seigneur (*sollicitudo in Domino)* qui sont de bonnes dispositions pour prendre à bras le corps le sujet qui le préoccupe. L'évêque de Carthage doté de ces aptitudes essentielles pourrait obtenir des résultats s'il repose ses mesures pastorales contre les *parentalia* sur l'autorité des Écritures (*Scripturae*). Comme l'Église d'Afrique n'est pas de toute évidence la première à avoir interdit les banquets funéraires chez les chrétiens, Augustin insiste, afin qu'elle prenne exemple sur les Églises qui l'ont précédée dans ces mesures salutaires. La nécessité s'impose pour lui de recourir à un concile à l'autorité duquel il croit pour résoudre efficacement cette question épineuse des *parentalia*. L'avantage du concile est que la décision qui y sera prise pour l'interdiction des banquets funéraires sera collégiale et concernera toute l'Église d'Afrique. Chaque Église particulière devra alors observer la décision et veiller à son respect dans la sphère publique qu'elle contrôle.

Il est certain qu'Augustin a ouvert la brèche sur le sujet des banquets funéraires. Son combat où fermeté et tolérance, où tact et subtilité du langage, où la patience et l'espérance du pasteur se conjuguent, n'aura pas été vain. En effet, trois conciles successifs, tenus à Carthage, vont prendre position contre les banquets funéraires. Cela souligne que la position contre les banquets n'est pas le fait d'un individu, mais celle de l'Église d'Afrique. D'abord, le concile de 392 interdisait aux clercs l'organisation des banquets dans les églises. Ensuite, celui du 28 août 397 interdisait aux évêques de tenir les banquets dans les églises et les déconseillait aux fidèles : « Que l'on ne célèbre pas de banquets dans les églises. Qu'aucun évêque ou clerc ne fasse de banquets à l'église, sinon, peut-être, lorsqu'en cas de nécessité ils donnent l'hospitalité à des gens de passage. Que les fidèles dans la mesure du possible soient écartés de repas de ce genre »[583]. Ce concile légiférait de

[583] MUNIER C., *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, A. 397 *Reg. Carth. c.* 42, 1974, p. 185 (C.C. S.L CXLIX) : « Ut nulli episcopi sive clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant ; populi etiam ab hujusmodi conviviis, quantum fieri potest, prohibeantur ».

façon partielle sur les *parentalia* dont il décrétait l'interdiction dans les lieux de culte. Les premiers responsables que sont les évêques ainsi que les clercs se voient formellement interdits d'y célébrer les *parentalia*, en dehors des cas où la charité fraternelle exige l'hospitalité. Enfin, le 16 juin 401, un autre concile carthaginois souhaitait la suppression des banquets funéraires partout en Afrique :

> Contrairement aux commandements de Dieu se font, en de nombreux endroits, des banquets qui sont un héritage du paganisme. Aussi les païens entraînent-ils les chrétiens à les célébrer. Ce qui est comme une nouvelle persécution, mais occulte, en un temps où les empereurs sont chrétiens. On demande donc que ces banquets soient interdits et proscrits des villes et des campagnes sous peine d'amende. En particulier ne craint-on pas de commettre ces abus même aux jours anniversaires des martyrs et dans leurs propres sanctuaires. Ces mêmes jours, il est honteux de le dire, les danseurs produisent leurs exhibitions indécentes jusque dans les rues et les places. Ils portent ainsi atteinte à l'honneur du mariage et à la pudeur de beaucoup de femmes qui viennent faire leurs dévotions en ces saints jours. C'est tout juste s'ils ne les font pas fuir de l'entrée même des lieux saints de la religion[584].

Les participants au concile incriminent les païens comme les instigateurs de la sordide pratique des *parentalia* en milieu chrétien. Ils affirment que leur célébration est contraire au commandement de Dieu. A quel précepte divin renverrait-il ? Serait-ce le premier commandement du décalogue qui affirme qu'il ne faut adorer que Dieu seul ? (*Ex* 20, 2-5 ; *Dt* 5, 6-9). Dans cette l'hypthèse, les *parentalia* sont une forme d'idolâtrie. Sinon de toute manière, les célébrer équivaut à désobéir à Dieu. Le concile vise-t-il à marquer les esprits avec une telle sentence ? Quel chrétien oserait défier Dieu et sa loi ?

Pour que la décision conciliaire ait des effets, on recourt à des mesures coercitives par l'imposition de sanctions financières ou matérielles. Nous ne connaissons pas la valeur pécuniaire ou la nature des amendes, mais nous

---

[584] *Ibib.*, A 401 Reg. Carth. c. 60, p. 196-197 : « Illud etiam petendum ut, quoniam contra praecepta divina convivia multis in locis exercentur, quae ab errore gentili adtracta sunt, ita ut nunc a paganis christiani ad haec celebranda cogantur – ex qua re temporibus christianorum imperatorum persecutio altera fieri occulte videatur – vetari talia jubeant et de civitatibus et de possessionibus imposita poena prohiberi, maxime cum etiam natalibus beatissimorum martyrorum per nonnulas civitates et in ipsis locis sacris talia committere non reformident ; quibus diebus etiam, quod pudoris est dicere, saltationes sceleratissimorum per vicos atque plateas exerceant, ut matrimonialis honor et innumerabilium feminarum pudor, devote venientium ad sacratissimum diem, injuriis lascivientibus adpetatur, ut etiam ipsius sanctae religionis paene fugiatur accessus».

pouvons supposer qu'elles étaient suffisamment lourdes pour dissuader les chrétiens réfractaires. Le concile peut également s'appuyer sur les responsables politiques pour la suppression des banquets funéraires. Le vent est favorable à l'Église, car les empereurs sont désormais chrétiens ou sympthisants du christianisme. Ils combattent eux-mêmes les coutumes païennes. Ils accordent des avantages aux Églises de l'Empire et de ses colonies. L'Église peut être ainsi confirmée et appuyée dans son autorité[585]. Cette posture chrétienne des autorités politiques et les lois qu'ils édictèrent en faveur du christianisme furent une opportunité pour les responsables ecclésiastiques dans leur lutte contre les banquets funéraires en milieu chrétien.

En 405, un sermon d'Augustin, prononcé à Carthage sur le tombeau de saint Cyprien, nous informe de la suppression des banquets traditionnels au profit de vigiles :

> Est-ce que ce lieu saint, même pendant le chant des psaumes, pourrait devenir une salle de bal ? Autrefois, certes, il y a même peu d'années, ce sanctuaire a été infesté par l'invasion des danseurs (*istum locum invaserat petulantia saltatorum*). Ce lieu si saint où repose le corps d'un martyr si saint, ainsi que se le rappellent ceux qui ont un certain âge ; ce lieu, dis-je, si saint avait été empesté et infesté par l'invasion des danseurs (*invaserat pestilentia et petulantia saltatorum*). Durant toute la nuit, ils chantaient ici des chansons impies, et les chants entraînaient à la danse. Quand le Seigneur le voulut, grâce à mon vénérable frère votre évêque qui institua ici la célébration des saintes vigiles, ces pestiférés reculèrent d'abord, puis cédèrent le pas au zèle et furent couverts de honte par la sagesse[586].

---

[585] Cela nous fait penser à l'empereur Théodose I[er] qui régna de 379 à 395 et qui se convertit au christianisme en 380. La conséquence de cette conversion valut la promulgation de l'édit de Thessalonique qui fait du christianisme la religion de l'Empire romain. Les païens furent ainsi privés de leur liberté de culte. Nous pensons aussi, pour la période augustinienne, à Théodose II qui fut empereur de 408 à 450 et auquel nous devons le code théodosien promulgué en 438.

[586] Augustin, *Sermon* 311, 5: «Numquidnam in hoc loco, etsi psalmus cantandus est, ab aliquo saltandum est? Aliquando ante annos non ualde multos etiam istum locum inuaserat petulantia saltatorum. Istum tam sanctum locum, ubi iacet tam sancti martyris corpus, sicut meminerunt multi qui habent aetatem ; locum, inquam, tam sanctum inuaserat pestilentia et petulantia saltatorum. Per totam noctem cantabantur hic nefaria, et cantantibus saltabatur. Quando uoluit dominus per sanctum fratrem nostrum episcopum uestrum, ex quo hic coeperunt sanctae uigiliae celebrari, illa pestis aliquantulum reluctata, postea cessit diligentiae, erubuit sapientiae ».

Augustin est évêque d'Hippone lorsqu'il s'adresse à son auditoire. Son autorité se dégage au travers de son sermon. Il n'hésite pas à rappeler le passé peu glorieux de l'Afrique chrétienne où le sacré avait été profané, où le sacrilège semblait régner dans des Églises locales. Il établit un parallèle antithétique saisissant entre le sanctuaire saint par nature, et la *pestilantia saltorum*. Il insiste par trois fois sur la sainteté du lieu jadis négligée. Cette rhétorique augustinienne vise à marquer l'auditoire et à le convaincre de rompre définitivement avec cette coutume certes antique, mais désormais interdite aux chrétiens. Le lieu saint ne doit pas être souillé par la *pestilentia et petulantia saltatorum*, sinon on commettrait un sacrilège.

En définitive, la ferme détermination d'Augustin a permis d'engranger des résultats positifs. Les résultats auxquels l'Église d'Afrique est parvenue sont le fruit d'un combat de longue haleine des écrivains chrétiens (de Tertullien à Augustin) et de la maturation des esprits. Il serait donc hasardeux d'assurer que les décisions conciliaires interdisant les banquets funéraires dans l'Église d'Afrique ont été suivies d'effets immédiats. Nous pouvons parler plutôt d'évolution qui a conduit à une cristallisation de la bataille contre les *parentalia* au temps d'Augustin. À ce sujet, Saxer pense que l'évolution s'est opérée « entre 392 et 397, et sans doute plus près de la première que de la deuxième date, Aurèle remplaça les repas par des vigiles dans la basilique du tombeau de Cyprien. En 395, les banquets furent supprimés dans la communauté catholique d'Hippone. En 397, le concile de Carthage étendit la mesure à toutes les Églises d'Afrique. Ils ont dû continuer à se pratiquer en dehors, voire à l'intérieur des sanctuaires, pour obliger les évêques du concile de 401 à une démarche auprès des autorités civiles en vue de leur suppression totale. On ne connaît pas la suite qui fut donnée à la démarche des évêques africains »[587].

Les résultats auxquels l'Église d'Afrique est parvenue est donc la conjonction de plusieurs facteurs dont le plus déterminant est celui de la lutte augustinienne. Cette lutte a reçu l'appui de toute la hiérarchie ecclésiale et

[587] SAXER V., *Morts*, *martyrs*, *reliques*, p. 144.

impériale. Il s'agit d'une victoire sur les célébrations des banquets funéraires dans les endroits publics. En revanche, nul ne saurait garantir le respect strict de la suppression totale des *parentalia* dans la sphère privée, même si une loi coercitive l'encadre. Le vécu du rite est plutôt maîtrisable dans les circonscriptions ecclésiastiques où les responsables d'Église ont un droit de surveillance sur tous les événements publics.

De Cyprien à Augustin, la stratégie pour l'interdiction des *parentalia* en Afrique du Nord chrétienne se fit sous l'angle moral, et non sur le terrain de l'idolâtrie comme au temps de Tertullien. Il y a sans nul doute un changement de perspective ou un nouveau regard sur les *parentalia de* Tertullien à Augustin ? Victor Saxer résume toute l'histoire des *parentalia* telle qu'elle nous est relatée par les œuvres littéraires de l'Afrique chrétienne. Il élargit la perspective historique du combat contre les banquets funéraires en Afrique du Nord chrétienne : « Au début du III^e^ siècle, Tertullien témoigne encore de la rigidité de la pratique archaïque : pas de banquets funéraires chez les chrétiens. Pendant la deuxième moitié du même siècle, leur usage a dû être reçu par les laïcs chrétiens en quelques endroits, comme en témoignent pour Rome les graffiti, voire par le clergé en d'autres régions, à en croire la lettre 67 de Cyprien qui le reproche à l'évêque espagnol de Mérida. Au IV^e^ siècle, l'usage est généralisé dans toutes les provinces et parmi tous les chrétiens clercs et laïcs. Mais vers la fin du siècle, un mouvement s'amorce en sens contraire : en 385, les banquets sont interdits pour les chrétiens de Milan ; en 392-401, pour les catholiques d'Afrique ; mais pendant le même temps, ils continuent à être pratiqués à Rome. Telle pourrait être leur histoire dans l'Église d'Occident aux III^e^ et IV^e^ siècles »[588]. La synthèse de Victor Saxer sur l'histoire des banquets funéraires et de leur suppression est recevable. Car avant Tertullien, nous constatons un vide littéraire qui ne permet aucune réflexion sur le sujet. Après Augustin, le sujet des *parentalia* n'est plus évoqué. Nous pouvons supposer qu'il ne constituait plus une préoccupation pastorale grave pour les premiers responsables des Églises africaines.

[588] SAXER V., *Ibid.*, p. 149.

Nous pouvons par conséquent retenir l'année 401 comme le *terminus ad quem* pour l'interdiction formelle et définitive des *parentalia* pour la région de l'Afrique du Nord chrétienne. Cependant, cela voudrait-il dire qu'après cette date, aucune célébration de *parentalia* n'a été faite dans aucune Église africaine ? Pouvons-nous penser qu'Augustin qui mourut en 430, n'eut plus à intervenir directement ou indirectement pour résoudre une situation embarrassante de *parentalia* ? Les œuvres littéraires des auteurs africains ne nous permettent pas d'aller au-delà de 401, jusqu'à preuve du contraire. Les décrets impériaux ou conciliaires ne règlent pas toujours dans l'absolu certains sujets conflictuels aussi religieux soient-ils. Tant que les lois assorties de sanctions disciplinaires ne bénéficient pas de l'adhésion du cœur et de l'esprit, elles peuvent être source d'obéissance pour les uns et de désobéissance pour les autres. Augustin a essayé de combattre avec douceur et fermeté les banquets funéraires en qualité de pasteur. Ce qu'il a proclamé de sa bouche, ce que sa plume a laissé comme stratégie pastorale au sujet des repas funéraires, il en a lui-même donné l'exemple à l'occasion des funérailles de sa mère Monique, que nous exposerons par la suite[589]. Auparavant, nous analyserons la thématique du souvenir des morts dans l'Afrique du Nord chrétienne, à partir des informations des quatre auteurs africains chrétiens.

[589] Infra p. 319-325.

CHAPITRE II. DE LA *MEMORIA MORTUORUM* AU CULTE DES MORTS

Notre attention dans ce chapitre porte sur la question de la *memoria* dans les œuvres des écrivains africains chrétiens. Nous y analyserons toutes les formes de commémorations funéraires dont ils sont les témoins littéraires. L'apport de Cyprien y est particulièrement remarquable. Sur cette question, les études de Victor Saxer, de Noël Duval, d'Yvette Duval et de Rebillard nous serviront encore de guide au plan littéraire et archéologique. Le terme *memoria* traduit au sens large, le souvenir que les vivants gardent du défunt et qu'ils entretiennent. Ainsi, pour Saxer, dans la littérature des auteurs africains chrétiens, excepté Lactance qu'il ne prend pas en compte dans son étude, le terme *memoria* «ne désigne ni monument funéraire, ni commémoraison liturgique, ni même le souvenir exprimé par la prière »[590]. La *memoria*, dans cette logique, relève essentiellement du cœur, de l'intellect et de l'esprit. Elle est la pensée affectueuse ou respectueuse vis-à-vis du défunt, l'expression verbale ou physique, un acte mémoriel en dehors de toute considération matérielle ou religieuse. Elle pourrait être l'épanchement sentimental lié à une circonstance de deuil, stimulé par le souvenir de la vie ou de l'héritage vertueux, humain, matériel et spirituel de celui que l'on a connu et avec qui l'on a partagé quelques moments d'existence. Quant à Yvette Duval qui analyse le terme par le biais de l'épigraphie funéraire païenne de l'Afrique du Nord du IV^{ème} au VII^{ème}, elle définit le terme autrement que Saxer. *Memoria* désigne chez Yvette Duval d'une part le tombeau de façon générale, d'autre part le tombeau familial, c'est-à-dire la *memoria gentis*, de façon spécifique. *Memoria* désigne également le lieu sacralisé du culte des mânes. Ce sens est attesté dans les provinces de Cirta, de la Maurétanie, de Cartennae, d'Auzia[591]. Comment la *memoria defunctorum* s'exprime-t-elle chez les auteurs africains chrétiens ?

---

[590] SAXER V., *Ibid.*, p. 69.

[591] DUVAL Y., *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^{e} au VII^{e} siècle*, Rome, colloque École française de Rome, t. 58, 1982, p. 753-756.

II.1. La *memoria mortuorum* : approche terminologique

Nos quatre auteurs africains chrétiens traduisent la réalité de la *memoria* des morts par un vocabulaire. Nous nous étudierons deux termes étymologiquement proches qui traduisent la réalité de la *memoria* : *natalicium* et *natalis*[592]. Les deux vocables sont utilisés chez les auteurs chrétiens, pour traduire partiellement le vaste ensemble des rites funéraires qu'englobe le terme générique *memoria*. Ces termes d'abord employés dans la littérature profane connaissent une évolution sémantique en contexte chrétien.

Du côté de la littérature païenne, des auteurs classiques tels que Cicéron[593], Martial[594] et Juvenal[595] emploient plutôt l'adjectif *natalicius* pour désigner ce qui est relatif au jour ou à l'heure de la naissance[596]. Ils n'utilisent pas le substantif *natalicium* par lequel les chrétiens désigneront le jour anniversaire de la mort. Il y a aussi le terme voisin *natalicia*, utilisé dans la littérature classique pour désigner le repas d'anniversaire. Il est plutôt synonyme de *cena*. C'est dans ce sens que *natalicia* est utilisée chez Cicéron quand il fait mention de la fête pour l'anniversaire de la naissance d'Antoine:

---

[592] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 69-73.

[593] Cicéron, *De divinatione*, II, 89, en parlant des prodiges chez les Chaldéens, dit ceci : « Qui haec Chaldaeorum natalicia praedicta defendunt », « Voici l'argumentation de ceux qui défendent les prédictions faites à partir de la date de naissance ». Traduit et commenté par Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 149 *; Ibid.,* 43, 91, p. 150. *Ibid*., II, 91.

[594] Martial, *Épigrammes*, Tome I, Livre VII, LXXXVI, 1-2 : « Ad natalicias dapes vocabar, essem cum tibi, Sexte, non amicus ». « Tu m'invitais au repas donné pour l'anniversaire de ta naissance, quoique je ne fusse pas, Sextus, de tes intimes ». Texte établi et traduit par H.J. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 235 ; *Ibid*., Tome II, VIII, LXIV : « Ut poscas, Clyte, munus exigasque, uno nasceris octiens in anno et solas, puto, tresue quattuorue non natalicias habes Kalendas ». « Pour demander un cadeau, Clytus, et en imposer l'obligation, tu nais huit fois au cours d'une seule année, et il n'y a, je crois, que trois ou quatre calendes qui ne ramènent ton anniversaire ».

[595] Juvénal, *Les satires* XI, 84 : « Sicci terga suis rara pendentia crate moris erat quondam festis servare diebus et natalicium cognatis ponere lardum accedente nova, si quam dabat hostia, carne ». « Un dos de porc séché, suspendu à une claie à larges entrelacis, viola ce qu'autrefois on servait aux jours de fête, avec, aux anniversaires, un morceau de lard pour les proches et un peu de viande fraîche, s'il en restait de la victime immolée ». Texte établi et traduit par Pierre De Labriolle et François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 143. Nous sommes dans une description de mets du passé en comparaison avec ceux du temps de Juvénal.

[596] D'après *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1026.

«Dat nataliciam in hortis », c'est-à-dire, « Il (Antoine) donne un repas d'anniversaire dans ses jardins »[597].

Le premier terme, *natalicium*, n'est employé qu'une fois chez Tertullien. Nous le trouvons dans le *De corona*. Il est utilisé à la suite du passage où Tertullien décrit le baptême chez les chrétiens. Les *baptizandi* doivent absolument, avec toute l'assemblée présente, rejeter solennellement Satan, ses pompes et ses anges : « *Contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus* »[598] Puis les nouveaux baptisés reçoivent le sacrement de l'Eucharistie (*eucharistiae sacramentum*), après le bain baptismal, dans l'assemblée chrétienne. L'emploi du terme *natalicium* est dans un contexte de liturgie eucharistique : « Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus[599], c'est-à-dire « nous faisons des offrandes pour les morts, chaque année, aux anniversaires de leur mort ». Le sens du terme est spécifiquement chrétien et il désigne, sous la plume de Tertullien, l'anniversaire du jour de la mort du fidèle chrétien et il faut comprendre que, dans la perspective chrétienne, le jour de la mort équivaut à une naissance – naissance à la vie éternelle. En effet, c'est ce que confirme Victor Saxer quand il traite du vocable chez Tertullien. Il écrit ceci : « Il y désigne les occasions auxquelles on faisait, une fois par an, des offrandes aux morts »[600]. C'est l'anniversaire circonstanciel où la communauté chrétienne prie pour ses morts, dans une célébration eucharistique. Au cours de cette prière pour les morts, récitait-on les noms des défunts pour lesquels on priait ou l'évocation de leur mémoire se faisait-elle de façon générale ? La prière ecclésiale pour les morts commence à se préciser graduellement de la période de Cyprien[601] à celle d'Augustin[602].

---

[597] Cicéron, *Philippiques* 2, 15.

[598] Tertullien, *De corona* 3, 2: « Nous nous attestons que nous renonçons au diable et à ses pompes et à ses anges ». Traduction personnelle.

[599] Tertullien, *La couronne* 3, 3.

[600] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 69.

[601] Infra, p. 293-318.

[602] Infra, p. 319-359.

D'autres auteurs chrétiens emploient le vocable *natalicium*. En effet, Arnobe dans son œuvre, *Contre les païens*, emploie *natalicium* dans le sens d'anniversaire de naissance[603]. Paulin (353-431), évêque de Nole à partir de 409 et ami d'Augustin d'Hippone, utilise le terme dans sa *Lettre* 28, 6[604]. Le terme, sous sa forme adjectivale *natalicius*, se trouve aussi chez Zénon de Vérone, né en Maurétanie et mort martyr aux environs de 380, et huitième évêque de Vérone (vers 362). Il a laissé des Sermons et des *Tractatus*. Ces derniers, inspirés d'une tradition qui remonte à Tertullien et à Cyprien, traitent certaines questions morales telles que la chasteté, la continence, la justice, la patience, l'avarice et l'humilité. C'est dans le premier livre du deuxième *Tractatus*, que Zénon utilise *natalicius* comme adjectif épithète *de dies*. L'expression *natalicius dies* signifie alors la mort du chrétien en lien avec le jour de sa naissance dans la vie éternelle en Dieu[605]. Ici, l'adjectif garde son sens premier de jour de la naissance, tout en étant chargé de la perspective sotériologique. Le jour de la mort devient, pour celui qui est resté fidèle à Dieu jusqu'au bout, le jour de la naissance à une nouvelle vie en Lui. Il serait le premier écrivain chrétien de langue latine à utiliser l'expression *natalicius dies* dans une perspective chrétienne de la vie après la mort. Après lui, les autres attestations du terme débordent notre période d'étude. En effet, nous trouvons l'emploi de l'expression *natalicius dies*, chez Léon le Grand (pape de 440 à 461)[606], chez Bède le Vénérable (672-735)[607] et chez Grégoire le Grand (pape

---

[603] Arnobe, *Contre les païens*, Livre II, 34 : « Dies nobis natalicii sunt, et potentias caelites dies autumant habere natales ».

[604] Paulin de Nole, *Lettres* 28, 6 : « Vindemiamus nos homines, et deos rentur et credunt suas ducere atque agitare vindemias : dies nobis natalicii sunt, et potentias caelites dies autumant habere natales ». *Letters of St. Paulinus of Nola*. Translation and annotation by. P. G. Walsh, London, Newman Press, 1966-1967.

[605] Zenon de Vérone, Livre I, Tratactus 2 : « « Sepulcrum nidus est illi, favillae nutrices, cinis propagandi corporis semen, mors natalicius dies ». *Ibid.*, Livre I, Tractatus 33 : « Saeculorum heres [et] pernici cursu procurrens atque recurrens, solemni meta rotatus in sese, proferens sibi de fine principium, natalicia infinita de occasu dies sempiternus eluxit ».

[606]Léon le Grand, *Tractatus septem et nonaginta*, tractatus 4: « Si autem hanc pietatis suae curam omni populo Dei, sicut credendum est, ubique praetendit, quanto magis nobis alumnis suis opem suam dignatur inpendere, apud quos in sacro beatae dormitionis thoro eadem qua praesedit carne requiescit? Illi ergo hunc seruitutis nostrae natalicium diem, illi ascribamus hoc festum, cuius patrocinio sedis ipsius meruimus esse consortes, auxiliante nobis per omnia gratia domini nostri Iesu Christi, qui uiuit et regnat cum deo patre et cum Spiritu Sancto in saecula saeculorum ».

de 590 à 604)[608]. Il possède toujours le sens et la perspective sotériologique que nous avons déjà mentionnés.

En revanche, ni Cyprien ni Lactance ne connaissent le terme *natalicium* dans leur vocabulaire. Cela signifie-t-il qu'ils ignorent la réalité à laquelle il renvoie ? Concernant Cyprien, il nous suffit de rappeler ses injonctions aux chrétiens de Carthage, en période de persécution, afin qu'ils tiennent des registres mentionnant les dates de la mort des confesseurs emprisonnés. Ces registres de dates serviront de preuve pour la *memoria* annuelle des défunts : « Dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus »[609]. Nous remarquons bien que Cyprien emploie le terme *memoria* avec le sens de rappel, de souvenir collectif.

Augustin quant à lui emploie le terme *natalicium* avec une double signification[610]. Tantôt, *natalicium* signifie l'anniversaire d'un événement dans la vie d'une personne. Nous trouvons ce sens dans sa *Lettre* 108, 2, écrite vers 397 : « Quos duos non unus primianus, sed multi coepiscopi vestri, cum frequentissima numerositate tamugadensis optati natalicia celebrarent »[611]. Il s'agit ici du jour anniversaire de l'ordination épiscopale d'Optat, évêque de Milève en Numidie. Ce sens d'anniversaire de naissance d'une personne

---

[607] Bède le Vénérable, *Histoire ecclesiastique du peuple anglais* IV, XIV, 6**: «** Ex qua nimirum uisione multi, qui haec audire potuerunt, et ad exorandam in aduersis diuinam clementiam et ad salutaria ieiuniorum remedia subeunda sunt mirabiliter accensi; et ex eo tempore non solum in eodem monasterio sed et in plerisque locis aliis coepit annuatim eiusdem regis ac militis Christinatalicius dies missarum celebratione uenerari ». Traduit de l'anglais et du latin, présenté et annoté par Philippe Delaveau, Paris, Gallimard, 1995.

[608] Grégoire le Grand, *Homélies sur les Évangiles* Livre II, Homélie XXVII, 9: « Natale apostolorum uenies ad me et retribuo tibi mercedem tuam. Surrexit presbyter, sed quia e uicino apostolorum natalicius dies imminebat, tam propinqui exitus diem episcopo nuntiare pertimuit ». Idem, *Registrum epistularum* I, Lettre 69: «Gregorius petro subdiacono quia fratres et coepiscopos nostros in sicilia insula commorantes ad beati petri apostoli natalicium diem conuenisse uoluimus, scriptis praecedentibus agnouisti ». Texte latin, introduction, traduction et notes par Raymond Etaix, Georges Blanc S.J., Bruno Judic, Paris, Cerf, 2008.

[609] Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, II, 1 : « Notez les jours (de ceux-ci) où ils sortent (de ce monde), afin que nous puissions commémorer leur mémoire parmi celle des martyrs ».

[610] Nous trouvons chez Augustin quatorze occurrences de *natalicum* d'après la base *LLT*.

[611] Augustin, *Lettres* 108, 2 : « Ils ont été reçus non seulement par Primien, mais par beaucoup de vos évêques réunis pour célébrer l'anniversaire de l'ordination épiscopale d'Optat, de Thainugade ».

vivante est quasi marginal. Le plus souvent, en effet, *natalicium* chez Augustin a le sens de jour anniversaire de la mort d'un martyr, qui est sa naissance au ciel. C'est ce sens qu'il a dans le sermon qu'il prononça à la fête de saint Vincent, diacre de Saragosse, martyrisé à Valence en Espagne avec son évêque Valère, vers 304-305 : « Notre Seigneur le Dieu saint vous nourrira de banquets aux anniversaires de son martyr Vincent (*per natalicia martyris sui uincenti*) »[612]. Le jour mémorial de la mort de saint Vincent est en même temps, pour Augustin, le jour de sa naissance au ciel. Nous le trouvons également dans le *Sermon* 8 lorsqu'il commente les dix commandements en lien avec les dix plaies d'Égypte : « Dans les *Actes des Apôtres*, je vous dirai quelque chose d'établi sur deux apôtres, les béliers du grand troupeau, Pierre et Paul, dont nous célébrons l'anniversaire de la mort (*natalicium celebramus*), le même jour »[613]. C'est le même sens de *natalicium* que nous retrouvons dans toutes les autres attestations des œuvres d'Augustin, surtout dans ses *Sermons*, en lien avec le martyre comme témoignage sublime de foi en Dieu[614]. Le contexte général de l'usage de *natalicium* est liturgique, du moins

---

[612]Idem, *Sermon* 4 : « Has uobis epulas exhibuerit sanctus dominus deus noster per natalicia martyris sui uincenti ». Traduction personnelle.

[613] Idem, *Sermon* 8 : « De actibus apostolorum uolo aliquid dicere, demonstratum in duobus apostolis, magnis gregis arietibus, quorum natalicium uno die celebramus, in petro et paulo ». Traduction personnelle. Idem, Sermon 279 : « Post septem dies, id est die sabbato, celebrabimus etiam natalicium martyrum sanctorum petri et pauli ». « Après sept jours, c'est-à-dire, le jour du sabbat, nous célébrerons aussi le jour anniversaire des saints martyrs Pierre et Paul ». Traduction personnelle.

[614] Voici, d'après la base *LLT* le relevé des différents emplois du termes dans ce sens, le plus souvent en lien avec le verbe *celebrare* : Augustin, *Sermon* 313D : « Certe sollemnitate celebramus beatissimi martyris : ad hanc festiuitatem omnium fratrum sororum que multitudo conuenit, et gaudent celebrantes natalicia martyris » ; *Sermon* 313D, 26 : « Hanc uitam omnes nouimus plenam tribulationibus : illa<m>, in qua hic renatus est beatus cyprianus, bene nouimus ; eius tamen natalicia celebramus. Et quis est nostrum, qui natalicia sua, quae celebrat in domo sua, ex parua parte audeat comparare his nataliciis beatorum martyrum ? » ; *Sermon* 335C, 28 ; *Sermon* 335C, 46 : « Quid pateremur si in caelo uideremus ? Quantum nos stupor admirationis apprehenderet si uideremus martyres inter angelos gloriantes, quorum natalicia uIdem, us populos celebrantes ? Si terrena ab eis quaererentur, quid huic gloriae addi potest qua eorum natalicia celebrantur » ; *Sermon* 345 : « Et tu : quis illuc sequitur ? Erubesce, barbate : feminae secutae sunt, quarum hodie natalicia celebramus ». *Sermon* 4D, 3: « Male enim traditur quisque peccatori a desiderio suo; [non] traditi sunt peccatoribus martyres, traditi sunt peccatoribus apostoli quorum hodie natalicia celebramus, sed prior traditus est peccatoribus dominus martyrum et apostolorum: omnes isti traditi peccatoribus, sed non a desiderio suo » ; Idem,, *Contra epistulam Parmeniani* III, VI, 29: « Quales turbas isti auertentes a christi unitate et ad suum nomen conuertere cupientes interim temporalia supplicia schismatis sui conferre audent passionibus martyrum, ut eis poenarum suarum natalicia celebrentur magno conuentu hominum furiosorum, quorum e numero illi sunt, qui

en ce qui concerne Augustin. Comment se fait-il que ce glissement de sens se soit opéré, c'est-à-dire ce passage de l'anniversaire de la naissance à celui de la mort ? Nous constatons un effort pour donner une dimension chrétienne à des célébrations païennes qui avaient lieu à l'occasion des anniversaires de naissance ou de grands évènements de la vie. Le chrétien est invité à célébrer plutôt l'anniversaire de la mort des martyrs de la foi, comme le jour de leur triomphe, le jour de leur couronnement au ciel. C'est ainsi que le jour de la naissance dans la vie avec Dieu, signé par une mort héroïque dans le martyre ou par la vertu, devient un des points focaux des célébrations liturgiques chrétiennes. La finalité de la célébration ne se limite pas à faire mémoire des martyrs, mais à les présenter comme des *exempla* pour le quotidien des chrétiens. Ainsi Augustin peut-il dire à son auditoire :

> Pourquoi parler ainsi, mes frères ? Pour vous inciter à imiter les martyrs lorsque vous célébrez leur triomphe, et pour vous empêcher de croire que loin des persécutions qu'ils ont endurées il puisse vous être impossible de mériter la couronne… ; surmonte toutes les tentations du démon, et toujours tu seras couronné (coronaris) et tu sortiras d'ici avec le mérite du martyr, si tu vaincs les tentations du diable[615].

Le martyre, au-delà du sang versé, devient le symbole de la vie chrétienne menée dans une foi persévérante et dans la vertu, faite d'un combat contre le mal au terme duquel le chrétien sortira victorieux. Par sa persévérance, il recevra le salut final : « Celui qui persévèrera jusqu'à la fin sera sauvé » (*Mt* 10, 22). Même s'il n'a pas versé son sang, il méritera le titre glorieux de martyr, c'est-à-dire de témoin fidèle jusqu'à la mort.

On voit bien qu'après l'unique emploi de *natalicium* chez Tertullien, c'est avec Augustin que le sens de *natalicium* s'explicite dans les célébrations

---

etiam nullo persequente se ipsos ultro per montium abrupta praecipitant, ut malam uitam peiore morte consumant »; Idem,, *Contra litteras Petiliani* II, XXIII, 53: «Huc accedit, quia ego illum commemoro qui uobis cum uixit, cuius natalicia tanta celebration frequentabatis, cui pacis osculum inter sacramenta copulabatis, in cuius manibus eucharistiam ponebatis, cui uicissim danti manus porrigebatis, cuius aures inter tantos africae gemitus surdas libera uoce offendere timebatis; quem nescio quis uestrum quia uel ex obliquo urbanissime tetigit, ut ei diceret quod comitem haberet deum, ingenti laude ferebatur ».

[615] Augustin, *Sermon* 4 : « Quare ista diximus, fratres ? Ut quando celebratis natalitia martyrum, imitemini martyres, nec putetis ideo uobis deesse posse occasiones coronae, quia modo desunt tales persecutiones… et semper coronaris et martyr hinc exies, si omnes tentationes diaboli superaueris ».

liturgiques de l'Afrique du Nord chrétienne. Nous pouvons percevoir dans le culte rendu aux martyrs une volonté de christianiser des rites jadis païens.

Quant au terme *natalis*, il est ordinaire chez Tertullien. Il désigne au sens propre, la naissance de l'homme, c'est-à-dire *natalis dies*[616]. Lorsque *natalis* est employé accolé à *dies*, il a une valeur adjectivale. Utilisé tout seul, *natalis* est un nom qui signife alors jour de naissance. Il a aussi un sens figuré qui se rapporte à la genèse des choses[617] ou des sentiments[618]. L'emploi substantivé de *natalis* indique toujours le sens cultuel[619]. *Natalis* revêt aussi le sens d'anniversaire de naissance. Le terme a connu des évolutions sémantiques allant jusqu'à désigner l'anniversaire des morts. Cette évolution pourrait s'expliquer par la conception qu'a Tertullien de la mort du chrétien, qui est une espérance en la résurrection, une espérance en une vie nouvelle en Dieu. Cette conception de Tertullien se dévoile au travers de la légende du phénix qui sans cesse renaît de ses cendres, dans son œuvre *De ave phoenice* :

---

[616] Tertullien, *De cultu feminarum* II, 9, 4 : « Benedictae, primoquIdem, ut lenones et prostitutores vestitus et cultus ne in vos admiseritis ; tum si quas vel divitiarum suarum vel natalium vel retro dignitatum ratio compellit ita pompaticas progredi, ut sapientiam consecutae, temperare saltem ab hujusmodi curate, ne totis habenis licentiam usurpetis praetextu necessitates ». « Mes bénis, gardez-vous en premier lieu de donner libre accès jusqu'à vous à ces maîtres de débauche et de prostitution que sont les vêtements et les parures, mais s'il en est que la considération de leur fortune, de leur naissance ou de leurs dignités antérieures contraint à ce fastueux équipage, qu'ils veillent du moins, en disciples de la sagesse, à se modérer dans ce domaine, de peur d'en venir abusivement, sous couleur de nécessité, à une liberté sans frein ». Texte établi et traduit par Marie Turcan, Paris, Cerf, 1971, p. 138-139. Idem, *Adversus Marcionem* VI, 2 ; *Apologétique* VI, 2.

[617] Tertullien, *De Pallio* II, 5. « Qui vero divinas lectiamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus ». « Nous, en revanche, qui pratiquons l'histoire divine, nous la possédons depuis les origines même du monde ». Texte établi et traduit par, Marie Turcan, Paris, Cerf, 2007, p. 107.

[618] Cf. Idem,, *De patientia* V, 5 : «Igitur natales inpatientiae in ipso diabolo deprehendo, iam tunc cum dominum deum uniuersa opera [sua] quae fecisset imagini suae, id est homini, subiecisse inpatienter tulit » ; *Adversus Marcionem* I, 10 : « Nec enim si aliquanto posterior moyses primus uidetur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a pentateucho natales agnitionis supputabuntur, cum totus Moysei stilus notitiam creatoris non instituat, sed a primordio enarret, a paradiso et adam, non ab aegypto et Moyse recensendam».

[619] Tertullien, *De baptismo* 20, 5 : « Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de Domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere ». Texte établi par R.F. Refoulé et traduit avec M. Drouz, Paris, Cerf, 1952, p. 96. Tertullien y fait mention du « sanctissimum lavacrum novi natalis » (bain très saint de la nouvelle naissance), cela s'entend du baptême chrétien.

> Je veux parler de cet oiseau particulier à l'Orient, célèbre du fait de sa singularité, extraordinaire dans sa reproduction, qui procède à ses propres funérailles puis se recrée lui-même, naissance et mort se confondant, puisqu'il s'en va et revient le même jour, phénix à nouveau quand il n'y avait plus personne, à nouveau lui-même qui n'était plus là, autre et identique[620].

Par cette métaphore légendaire et familière, Tertullien tente de donner du sens à la mort du chrétien, qui est une naissance, une re-création non cyclique comme dans la légende du phénix. De la renaissance liée à cette légende, Saxer écrit : « Le mot *natalis*, dit du phénix, sous-entend donc en même temps que, par la mort, le chrétien renaît lui aussi à une nouvelle vie. Nous saisissons peut-être ici l'effort de Tertullien d'expliquer la raison d'être de l'usage chrétien qui a transféré le sens du mot de la naissance à la mort corporelle, cette dernière étant considérée comme la naissance à la vie éternelle »[621].

Natalis signifie plus précisément chez Tertullien une renaissance à une vie meilleure, où le chrétien ressuscité, sans perdre son identité propre, connaît une transformation de son être. Il devient ainsi, après la mort, comme l'exprime Tertullien, « alius idem ». Nous retrouvons la même expression dans le *De resurrectione mortuorum* lorsque Tertullien reprend la métaphore du phénix, cet oiseau d'Orient (*orientalem peculiarem*), pour traduire la résurrection de l'homme dans son intégrité. Elle prend en compte la substance du corps (*substantia corporis*) que Dieu relèvera de la mort et du tombeau (*de morte et funere*), comme Il l'atteste dans ses *Écritures* (*in scripturis suis*)[622]. La résurrection n'est donc pas un changement qui rend méconnaissable l'identité de l'être, mais elle la rend parfaite en profondeur et en qualité. Elle est une œuvre exclusivement divine à laquelle Tertullien invite à croire.

---

[620] Idem, *La résurrection des morts* XIII, 2 : « Illum dico alitem orientis peculiarem de singularitate famosum, de posteritate monstruosum, qui semetipsum libenter funerans renouat, natali fine decedens atque succedens, iterum phoenix ubi nemo iam, iterum ipse qui non iam, alius Idem, ». Texte traduit par Madeleine Moreau, Collection « les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

[621] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 70.

[622] Tertullien, *La résurrection des morts* XIII, 3: «Deus etiam in scripturis suis, Et florebis enim inquit uelut phoenix, id est de morte, de funere, uti credas de ignibus quoque substantiam corporis exigi posse ».

Intéressons-nous maintenant à l'emploi du terme chez Cyprien. *Natalis* est attesté une seule fois chez Cyprien dans sa *Lettre à Fortunatus*, écrite en 252 à la demande de Fortunatus. Elle est consacrée au thème du martyre. Cyprien l'a construite sur treize propositions qui condamnent l'idolâtrie et incitent à rester fidèle dans le martyre jusqu'au bout. C'est dans une allusion à l'histoire des sept frères du livre des *Maccabées* qu'il utilise le terme *natalis*[623].

C'est en faisant un rapprochement entre les sept frères dans le livre des *Maccabées* et le nombre sept celui de la perfection, que Cyprien exprime traduit le martyre qu'ils ont subi. Les sept frères se ressemblent par leur naissance (*natalium*) : ils proviennent des mêmes entrailles maternelles. Ils se ressemblent aussi, par leur héroïcité dans la mort (*virtutum*). Le terme *natalis* est en lien avec le salut que permet la mort par le martyre. Elle est synonyme de naissance à la vie éternelle, dans la vision de Cyprien.

Lactance quant à lui emploie le terme sept fois dans ses œuvres (d'après la base *LLT*) pour signifier, dans un premier temps, les débuts d'un évènement ou la date de naissance d'un personnage. C'est le sens qu'il revêt lorsqu'il relate l'origine des Floralies à Rome : « Comme Flora[624] s'était procurée de grandes richesses par son habileté de courtisane, elle en institua le peuple héritier, auquel elle légua une certaine somme dont le bénéfice annuel permettait de célébrer, le jour de sa naissance (*natalis dies*), en donnant des jeux qu'on appelle Floralies »[625]. Nous pouvons y percevoir une tentative de justification étiologique des Floralies. Dans cet exemple, *natalis* est renforcé

---

[623] Cyprien, Ad *Fortunatum* 11 : « Quid uero in machabeis septem fratres et natalium pariter et uirtutum sorte consimiles septenarium numerum sacramento perfectae consummationis implentes».

[624] Flora (Chloris pour les grecs) est la déesse romaine du Printemps et de la Floraison. Son mari, ou amant, est Zéphir, dieu du vent d'ouest. Son culte était célébré en avril et donnait lieu à des fêtes: les Floralies. Mais celles-ci prirent assez rapidement un caractère licencieux. Déesse de la fertilité, elle permit à Junon, en la touchant d'une herbe magique de concevoir Mars sans l'intervention de Jupiter son mari. En commandant la floraison des fleurs sauvages et cultivées, elle permet aux abeilles de butiner faisant ainsi don du miel aux hommes. Flora est une déesse qui préside à l'épanouissement des fleurs au printemps. http://www.1oeuvre-1histoire.com/mythe-flora.html.

[625] Lactance, *Institutions divines* I, 20 : « Flora cum magnas opes ex arte meretricia quaesiuisset, populum scripsit heredem certam que pecuniam reliquit, cuius ex annuo faenore suus natalis dies celebraretur editione ludorum, quos appellant Floralia ».

dans son sens par *dies*. De plus, le deuxième exemple sur l'usage du terme *natalis* est lié au contexte de la lutte de Lactance contre le polythéisme. Lactance veut en effet signifier l'unicité du Dieu créateur ; il rejette, par conséquent, les divinités païennes dont les récits de genèse furent relatés par Évhémère et Ennius : « Les principales sont Évhémère et Ennius, qui ont décrit leur naissance (*eorum natales*), leur mariage, leur postérité, leur règne, leur vie, leur mort, et qui ont parlé des statues que l'on a érigées en leur honneur »[626]

L'examen des emplois du terme chez Lactance permet de conclure qu'il n'emploie jamais le terme pour signifier le jour de la mort du chrétien en général, ou du martyr en particulier. Il l'utilise pour traduire l'anniversaire de naissance dans le contexte païen. *Natalis* possède, dans son œuvre, le même sens que celui qu'il a chez les auteurs païens et n'est donc jamais associé à la célébration des martyrs ou des morts ordinaires.

Nous analysons enfin le terme *natalis* (*dies*) chez Augustin. Disons d'entrée de jeu que *natalis* connaît plusieurs usages dans ses œuvres. Il signifie tantôt le jour de la naissance (pour tout homme), tantôt l'anniversaire de la mort dans une perspective chrétienne. Augustin connaît le sens païen et le sens chrétien du terme. En effet, il utilise le mot pour évoquer la naissance de Jésus. Il dit avoir prononcé deux sermons « unum de natali Domini, alterum de epiphania », « l'un pour la naissance du Seigneur, l'autre pour son épiphanie »[627]. Nous trouvons également l'expression dans le *De beata vita*, lorsque Augustin épanche son âme devant Dieu, en lui demandant la grâce de la vraie béatitude. Il évoque, au passage, l'anniversaire de sa naissance et le si léger repas (*tam tenue prandium*) pris pour la circonstance, en compagnie de sa famille, de ses amis et de quelques concitoyens : « Le jour de ma naissance (*dies natalis*) correspondait aux Ides de novembre »[628].

---

[626] Idem, *De ira Dei* XI, 8 : « Quorum praecipue Euhemerus ac noster Ennius, qui eorum omnium natales coniugia progenies inperia res gestas obitus sepulcra demonstrant ».

[627] Augustin, *Epistulae nuper in lucem prolatae* 16, 1.

[628] Augustin, *La vie bienheureuse* I, 6 : « Idibus nouembribus mihi natalis dies erat » ; Les autres références suivantes de *natalis* ont le même sens. Idem, *Enarrationes in Psalmos* 39, 6.

Augustin emploie davantage l'expression complète *natalis dies*, plutôt que *natalis* seul, et il emploie surtout l'expression pour traduire le jour de la mort des martyrs qui équivaut au jour de leur naissance au ciel. C'est ainsi que, rappelant la prédiction de Jésus sur la mort future de Pierre, il utilise l'expression : « Quod audivimus natali apostolorum die », c'est-à-dire, « ce que nous avons attendu au jour anniversaire (de la mort) des apôtres »[629]. Ce *dies natalis* n'est rien d'autre que le jour qui marque la naissance glorieuse des apôtres au ciel, leur entrée dans la paix de Dieu auquel ils sont restés fidèles.

Dans le traitement du vocabulaire lié à l'anniversaire de la mort chez les auteurs chrétiens africains, nous pouvons constater un glissement de sens. En effet, tout en puisant au sens de *natalis* qui signifie l'anniversaire de la naissance, ils tentent de lui donner une autre signification liée à la sotériologie, à la vie en Dieu après la mort. Il devient la date qui célèbre le jour de la mort comme le jour de l'entrée dans la vie éternelle.

C'est ce même sens que nous retrouvons le terme du côté de Rome avec le pape Léon le Grand dans son *Sermons*. L'intitulé du sermon sur la mémoire des apôtres Pierre et Paul est sans ambiguité sur le sens de *natalis* : « In natali apostolorum Petri et Pauli » [630]. Il s'agit bien d'une référence à l'anniversaire de la mort des apôtres Pierre et Paul que l'Église de Rome célébrait au temps du pape Léon. Le paganisme célébrait des anniversaires de naissance, comme nous en avons fait mention dans les œuvres des auteurs profanes, et ces réjouissances annuelles continuent d'exister pendant toute la période chrétienne de notre étude. Le terme est sans conteste un héritage païen avant l'ère chrétienne. Tertullien atteste ces anniversaires festifs dans le paganisme, lorsqu'il écrit sur les assemblées dominicales des

---

[629] Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 30, enarrationes 2, sermon 1, 3 :« Quid enim dicam, fratres ? Si nullus omnino pauor esset passuris, diceretur ipsi petro quod audiuimus natali apostolorum die, quando ei dominus praedixit futuram suam passionem : cum esses iunior, cingebas te, et ibas quo uolebas ; cum autem senior factus fueris, alter te cinget, et ducet quo tu non uis ? Hoc autem, inquit, dixit significans qua morte moreretur ? ».

[630] Léon le Grand, *Sermons* 69 (LXXXII), 1. Traduction, notes et index de Dom René Dolle, Paris, Cerf, 1973, p. 46-47.

chrétiens : « Pour les païens, chaque jour de naissance (*ethnicis semel annuus dies quisque festus*) est festif »[631].

Lactance, dans son pamphlet contre le polythéisme païen, en faisant référence à Varron, mentionne aussi la célébration d'un anniversaire en mémoire de l'union entre Jupiter et Junon. C'est dans son allusion à Junon que Lactance cite Varron :

> Varron écrit que l'île de Samos était dénommée auparavant Parthénie, parce qu'elle (Junon) y avait atteint l'âge adulte et qu'elle y avait épousé Jupiter ; c'est pourquoi, à Samos, le temple le plus noble et le plus antique fut édifié en son honneur, où sont célébrés de façon rituelle, en présence de son image visible et habillée en épouse, les anniversaires sacrés (*sacra anniversaria*) de ses noces[632].

Dans leur volonté de célébrer chaque année l'anniversaire des morts et surtout des martyrs, en lieu et place des célébrations païennes, les auteurs chrétiens entendent substituer aux fêtes pour les anniversaires des morts des célébrations liturgiques surtout eucharistiques. Ce désir d'imprimer un sens nouveau à une célébration païenne est-il motivé par le souci d'éviter des orgies de la table chez les chrétiens qui les célébraient comme le faisaient les païens ? Augustin nous donne un exemple lorsqu'il célébra son anniversaire de naissance. Il mentionne que le repas qui fut servi était sobre : « tenue prandium, ut eo nihil ingeniorum impediretur », c'est-à-dire, « un repas léger par lequel rien n'appesantirait les esprits »[633]. Sommes-nous ici dans la même approche que les banquets funéraires contre lesquels les auteurs chrétiens se sont battus ? Si tel est l'un des objectifs visés, le changement s'opère dans la communauté ecclésiale au travers d'une liturgie commémorative et de l'agapè chrétienne qui porte la marque de la sobriété et de la charité. Il nous suffit de nous référer au témoignage de Tertullien au sujet des *parentalia*[634]. La célébration communautaire de l'anniversaire des martyrs et des morts garde

---

631 Tertullien, *De idolatria* 14, 7.

632 Lactance, *Institutions divines* I, 17 : « Insulam Samum scribit Varro prius Partheniam nominatam, quod ibi Iuno adoleuerit ibi que etiam Ioui nupserit itaque nobilissimum et antiquissimum templum eius est Sami et simulacrum in habitu nubentis figuratum et sacra eius anniuersaria nuptiarum ritu celebrantur » ».

633 Augustin, *De vita beata* I, 6.

634 Tertullien, *Apologétique* XXXIX, 14-20.

une trace objective et contrôlable. C'est ce que nous découvrons grâce au témoignage de Cyprien sur la célébration ecclésiale de la mémoire des morts dans l'Eucharistie.

Après cette approche terminologique, nous voulons nous arrêter à la réflexion de Cyprien sur la *memoria mortuorum*. Le dernier chapitre sera ensuite consacré à Augustin chez qui le thème prend une toute autre ampleur.

II.2. La *memoria mortuorum* chez Cyprien

Le thème prend une certaine importance chez Cyprien, et à travers sa *Correspondance*, nous découvrons sa stratégie pastorale en faveur du culte funéraire. La célébration de la *memoria mortuorum* qui n'est autre que le sacrifice eucharistique (*sacrificium*) est faite pour les morts ordinaires ainsi que pour les martyrs et les confesseurs de la foi. Cette *memoria* nous livre le souci pastoral de Cyprien pour le salut des chrétiens qui quittent la vie terrestre.

II.2.1. Le sacrifice eucharistique

Le terme *sacrificium*[635] chez Cyprien désigne principalement le sacrifice eucharistique. Dans le sens eucharistique, il est en lien étroit avec les sacrifices de l'*Ancien* et du *Nouveau Testaments*. Avant d'aborder le sacrifice eucharistique chez Cyprien, nous voulons poser quelques jalons en faisant valoir le vocabulaire qu'il utilise dans le contexte de l'Eucharistie à offrir pour les défunts. Notre étude ne consiste pas en une approche exhaustive de tous les termes. Nous nous limiterons aux mots et expressions qui ont un lien direct avec le sujet du *sacrificium*.

Le premier terme est *offerre* dont nous relevons soixante-sept occurrences grâce à notre recherche dans la base *LLT*. Au moins une vingtaine d'emplois

[635] Cyprien, *Correspondance*, *Lettres* LIX ; VI ; 1, XIV, 1 *(*PL IV 805, 812, 817*) ; Ad Fortunatum* XI (PL IV 671). Chez SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 194, nous trouvons une recension des références du terme *sacrificium* au sens chrétien de sacrifice du Christ dans la célébration eucharistique. Le lien entre *sacrificium* et les Saintes Écritures est également analysé par SAXER V., *Ibid.*, p. 189-263.

est en lien avec un contexte strictement eucharistique, dont la plupart se trouvent dans sa Correspondance[636]. *Offerre* est en articulation avec *calix*[637]. Le calice signifie la coupe du salut qui contient le sang du Christ. Lorsqu'il a pour complément *sanguis*[638] (*Christi*) son sens est tout de suite accessible. Il renvoie au sang versé du Christ sur la croix qu'actualise le sacrifice eucharistique non sanglant. Avec *vinum*[639] comme complément d'objet, il évoque le mystère de la transformation du produit de la vigne en sang du

[636] Cyprien, *Ad Quirinum* 3,1 : « Apud eundem in ecclesiastico : fili, si habes, bene fac te cum et deo dignas oblationes offers, memorare, quoniam mors non tardat » ; Idem, De *lapsis* 25 ; Idem, Lettre I, II, 1 ; Lettre 34,1.

[637] Idem,, Lettre LXIII, II, 1: « Admonitos autem nos scias ut in calice offerendo dominica traditio seruetur neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis dominus prior fecit, ut calix qui in commemoratione eius offertur mixtus uino offeratur»; Lettre LXIII, XVI, 1: « An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri uidetur, tamen cum ad cenandum uenimus, mixtum calicem offerimus?» ; Lettre LXIII 63, XVII, 2: «Nobis uero non poterit ignosci, qui nunc a Domino admoniti et instructi sumus, ut calicem dominicum uino mixtum, secundum quod Dominus optulit, offeramus et de hoc quoque ad collegas nostros litteras dirigamus, ut ubique lex euangelica et traditio dominica seruetur et ab eo quod Christus et docuit et fecit non recedatur ».

[638] *Ibid.*, Lettre LXIII, IX, 3 : « Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit uinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni ».

[639] *Ibid.,* Lettre LXIII, IX, 2 : « Qua in parte inuenimus calicem mixtum fuisse quem dominus optulit et uinum fuisse quod sanguinem suum dixit » ; Lettre LXIII, IX, 3 : « Quomodo autem de creatura uitis nouum uinum cum Christo in regno patris bibemus, si in sacrificio Dei patris et Christi uinum non offerimus nec calicem Domini dominica traditione miscemus ?» ; Lettre LXIII, IX, 3 : « Nam si uinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis ».

Christ dans le *sacrificium*[640] et les *sacrificia*[641]. Tous ces termes renvoient à l'*oblatio* ou aux *oblationes*[642]de l'Église dans le *sacrificium*.

D'après la base *LLT*, nous notons dix occurrences du substantif *oblatio* dans les lettres de Cyprien. Toutes ont un lien direct avec l'Eucharistie et désignent la matière de la célébration eucharistique[643]. Ce sont le pain et le vin, matières indispensables pour le *sacrificium*. C'est l'offrande offerte à Dieu non seulement pour les vivants, mais encore pour les morts. Et pour les morts, il est important de remarquer que Cyprien ne fait pas de différence entre les morts ordinaires et les martyrs. Le sacrifice est offert pour tous, et il a une portée sotériologique. Les martyrs et les confesseurs, bien que placés à un degré éminent dans la vision de Cyprien, semblent eux aussi avoir besoin de l'*oblatio sacrificii* pour la paix et le repos en Dieu. Dans l'entendement de Cyprien, les morts et les martyrs bénéficient-ils des effets de l'oblation

---

[640] Cyprien, *Ad Quirinum* I, XVI: « Quoniam a solis ortu et usque in occasum clarificatum est nomen meum apud gentes, et in omni loco odores incensi offeruntur nomini meo et sacrificium mundum, quoniam magnum est nomen meum apud gentes, dicit Dominus » ; Lettre I, II: « Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter prouidentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam uel curam clericum nominaret, ac, si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur» ; Lettre LXIII, XVII, 1: «Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus ».

[641] *Ibid*., Lettre LXVII, II, 2: «Quae ante oculos habentes et sollicite ac religiose considerantes in ordinationibus sacerdotum non nisi inmaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia deo offerentes audiri in precibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolumitate, cum scriptum sit: deus peccatorem non audit, sed qui deum coluerit et uoluntatem eius fecerit, illum audit » ; Lettre LXVII, VI, 1: « Basilides et Martialis inplicati tenentur, 3 frustra tales episcopatum sibi usurpare conantur, cum manifestius sit eiusmodi homines nec ecclesiae Christi posse praeesse nec deo sacrificia offerre debere»; Lettre LXVIII, II, 1; Lettre LXXII, II, 3.

[642] Idem, *Ad Quirinum* III, I : « Apud eundem in ecclesiastico : fili, si habes, bene fac te cum et deo dignas oblationes offers, memorare, quoniam mors non tardat » ; Lettre XXXIV, I.

[643] Cyprien, Lettre II, I: «Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut conmemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus; quamquam Tertullus, fidelissimus ac deuotissimus frater noster, pro cetera sollicitudine et cura sua quam fratribus in omni obsequio operationis inpertit, qui nec illic circa curam corporum deest, scripserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad inmortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob conmemorationes eorum, quae cito uobis cum domino protegente celebrabimus»; Idem, Lettre XXXIV, I: «Integre et cum disciplina fecistis, fratres carissimi, quod ex consilio collegarum meorum qui praesentes erant Gaio Didensi presbytero et diacono eius censuistis non communicandum, qui communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum»; Lettre III, I: «Stipes et oblationes et lucra desiderant, quibus prius insatiabiles incubabant, et cenis atque epulis etiam nunc inhiant, quarum crapulam nuper superstitem in dies cruditate ructabant, nunc manifestissime conprobantes nec ante se religioni, sed uentri potius et quaestui profana cupiditate seruisse».

eucharistique au même degré ? Nous pouvons affirmer *a minima* que l'offrande du Christ est sans nul doute nécessaire pour tous ceux qui se sont endormis en Lui. Dans cette logique, les martyrs ne restent-ils pas des morts ordinaires, puisque leur vertu héroïque ne saurait remplacer le sacrifice du Christ, qui seul sauve ? En effet, à la lumière des lettres de Cyprien, nous constatons que la prière eucharistique pour les morts tient une place de choix dans le culte liturgique funéraire.

En effet, dans la Lettre 1 que Cyprien, durant son épiscopat [644], adressa au clergé et au peuple de Furnos, une ville de la Tunisie, appartenant à la Proconsulaire, il mentionne la célébration du saint sacrifice pour le repos des martyrs, des confesseurs et des chrétiens qui meurent, soit par la violence des persécutions, soit par la peste. Le contexte qui motive la lettre est le ressentiment contre Germinius Victor[645] qui a établi par testament le presbytre Germinius Faustinus tuteur de ses enfants et curateur de ses biens. Cet acte allait ainsi contre un décret conciliaire[646] qui interdisait aux clercs l'exercice du rôle de tuteur ou de curateur. Cyprien condamne la désobéissance à la disposition conciliaire en rappelant ce que les pères avaient prévu comme sanction à l'encontre des clercs qui contreviendraient à l'arrêté du concile :

> C'est à quoi nos prédécesseurs ont eu égard, quand ils ont pris la salutaire mesure de régler qu'aucun de nos frères ne pourrait, en mourant, nommer un clerc pour tuteur ou curateur, et que si quelqu'un le faisait, on n'offre point le sacrifice pour son repos. En effet, celui-là ne mérite pas d'être nommé à l'autel de Dieu dans la prière des prêtres qui a voulu éloigner de l'autel des presbytres et des diacres de Dieu. C'est pourquoi Victor, ayant osé, contre la règle portée jadis par les évêques réunis en concile, établir curateur, le

[644] La date probable de la Lettre 1 serait, soit du début 249, soit de la fin 257. Saxer date cette lettre du synode africain de Pâques 257. Cf. DUVAL Y., *Les chrétiens d'Occident et leur évêque au IIIe siècle*, *Plebs in ecclesia constituta*, Institut d'Études Augustiniennes, p. 165-178.

[645] Un évêque de Furnos du nom de Germinius figure parmi les signataires de la *Lettre* 67 datée de 254-255, ainsi qu'au nombre des évêques au concile de Carthage du 1er septembre 256. L'identité de Geminius Victor suscite des débats. Saxer soutient l'hypothèse selon laquelle il aurait été l'évêque de Furnos, tandis que DUVAL Y., *Chrétientés*, p. 165-175 n'adhère pas à l'hypothèse de Saxer qui voit en Germinius Victor un laïc de la famille des Germinii. Cette famille occupait, dans l'hypothèse d'Yvette Duval, une position éminente à Furnos et était liée au clergé de la ville.

[646] On ignore la date du concile auquel Cyprien fait référence. Il dit seulement qu'il s'est tenu *jam pridem* (1, 1, 1.6) et *nuper* (2, 2, 1.35). Ces deux adverbes expriment une chronologie, mais qui peut varier de quelques jours à plusieurs années selon les circonstances, et sans doute selon l'intention de l'écrivain.

> presbytre Germinius Faustinus, vous ne devez pas offrir le saint sacrifice pour son repos ni faire aucune prière pour lui dans l'Église : ainsi sera observé par nous le décret saint et nécessaire que les évêques ont porté, et en même temps l'exemple sera donné à nos frères de ne point détourner les presbytres et les ministres de Dieu du service de son Église pour les engager dans des préoccupations séculières. En punissant la faute présente, on empêchera, en ce qui concerne les clercs, le retour de faits semblables[647].

Il est clair que le but de la lettre de Cyprien est de sanctionner une faute qui va à l'encontre d'une règle ecclésiastique, jugée grave de la part d'un membre de l'Église. La disposition conciliaire que Cyprien veut voir appliquer contre Victor, dévoile non seulement le poids de la désobéissance, mais aussi la nécessité de la célébration eucharistique pour le repos du défunt. La sanction prévue est très grave, dans la mesure où le défunt est privé du sacrifice eucharistique et de la prière d'intercession pour le repos de son âme. C'est une forme d'excommunication *post mortem*, une exclusion de la mémoire sacramentelle de l'Église, en vue du salut. Par sa conduite, il s'est comporté en ennemi de l'Église dont il a violé les lois salutaires établies par ceux qui ont reçu la charge de guider le peuple. Les évêques ayant décidé cette sanction extrême, sans nul doute dissuasive, pensaient-ils aussi que cette exclusion posthume des suffrages de l'Église compromettait le salut, comme on le pensait de l'excommunication avant la mort[648]?

Cette condamnation dans l'Église nous rappelle la *damnatio memoriae* que prononçait le sénat à Rome. Celle-ci consistait à bannir, sur ordonnance du Sénat, de la mémoire des hommes ceux qui s'étaient comportés de façon extrêmement grave contre les dispositions de la République. La sentence n'épargnait ni l'empereur, ni le gouverneur, ni le procurateur dont la conduite

---

[647] Cyprien, *Correspondance*, Lettre I, II, 1-2 : « Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter prouidentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam uel curam clericum nominaret, ac, si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros uoluit auocare. Et ideo Victor cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam Geminium Faustinum presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione eius apud uos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum seruetur a nobis, simul et ceteris fratribus detur exemplum, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari eius et ecclesiae uacantes ad saeculares molestias deuocet. Obseruari enim de cetero poterit ne ultra hoc fiat circa personam clericorum, si quod nunc factum est fuerit uindicatum ».

[648] Saint Cyprien. Lettres 1-20. Introduction, texte, traduction et commentaire par Deleani S., Études Augustiniennes, Paris 2007, p. 33.

était jugée indigne de la loi républicaine. C'est ainsi que les empereurs tels que Néron, Domitien, Commode furent condamnés à la *damnatio memoriae*, comme nous l'atteste Georgeot :

> A la mort d'un empereur, le sénat se réunissait pour délibérer et il prononçait soit une *consecratio* comme dieu du défunt, soit la *damnatio memoriae* : les actes de l'empereur défunt étaient annulés, il était privé de sépulture et son nom était rayé de toutes les pièces officielles et des monuments publics[649].

Chez Cyprien, la sanction contre Victor dont le nom ne sera pas évoqué au *memento* des défunts dans le sacrifice eucharistique, suscite une question sur le moment précis de cette *evocatio nominum* des morts. Cyprien ne nous fournit aucun indice à ce sujet. Dans les lettres de Cyprien, nous avons seulement quelques mentions de la coutume de l'Église de prier pour les vivants et pour les morts. Cyprien ne livre pas de renseignements concernant ni le moment de cette prière pour les morts, ni sa réception dans les communautés chrétiennes. Tous les chrétiens adhéraient-ils à cette conviction de foi de l'Église au temps de Cyprien ?

Si nous regardons du côté de l'Orient, un siècle plus tard, Épiphane de Salamine (vers 315-403), dans son *Panarion* ou *Pharmacie contre les hérésies*, écrit entre 374 et 378, nous renseigne sur la foi en l'efficacité de la prière pour les morts. Dans sa lutte contre les écoles philosophiques grecques, les gnostiques et les sectes du judaïsme, il traite d'hérétiques ceux qui ne croient pas en l'efficacité de la prière pour les morts[650]. Nous pouvons donc constater que cette foi n'est pas partagée par tous.

En revanche, la prière pour les vivants en milieu chrétien ne semble pas faire l'objet d'une polémique. Cyprien a recommandé durant son épiscopat, la prière pour les vivants et pour les morts. En effet, en plus de la Lettre 1 qui contient la sentence condamnatoire contre Victor, nous pouvons nous arrêter à la Lettre 62. Cette lettre informe d'une razzia dont les chrétiens ont été victimes

---

649 GEORGEOT J.-M., " Les persécutions" in *Dictionnaire historique*, Tome XIV/2, 1995, p. 16.

650 Épiphane, *Adversus Haereses*, LXXV, 9, PG 43, col. 513, p. 1864. Le titre grec de l'oeuvre est *Κατὰ αἱρέσεων ὀγδοήκοντα τὸ ἐπικληθὲν Πανάριον εἴτουν κιβώτιον Katà aἱréseōn ὀgdoīkonta tò ἐpiklīthèn Panàrion eἰtoun kivōtion*.

du côté de Lambèse (Nord-est de l'Algérie), et Cyprien en a eu connaissance. Il manifeste toute la compassion de l'Église de Carthage et sa solidarité fraternelle. Il fait faire une quête auprès des chrétiens pour secourir les autres frères et sœurs dans le besoin. Cette contribution financière est l'occasion pour Cyprien de demander aux frères bénéficiaires de leur charité, de prier pour les donateurs dont il précise la liste. Ainsi Cyprien écrit :

> Pour que vous ayez présent à l'esprit dans vos prières (*orationibus vestris*) nos frères et sœurs qui ont fait promptement et allègrement une œuvre si nécessaire, afin qu'ils fassent toujours de même, et que vous leur rendiez bon service à votre tour dans vos prières et sacrifices (*in sacrificiis et precibus*), je joins leurs noms à ma lettre. J'ai mis aussi les noms de nos collègues et des évêques qui étaient présents et ont contribué de leurs deniers au nom de leur peuple, selon leurs moyens ; à côté de notre propre part, je spécifie en les envoyant leurs petites contributions. De tous, ainsi que le demande votre foi et votre charité, vous vous souviendrez (*meminisse debitis*) dans vos oraisons et prières (*in orationibus et precibus vestris*)[651].

En même temps que l'Église de Carthage porte son secours aux chrétiens en souffrance, son pasteur Cyprien dresse une liste nominative des bienfaiteurs pour lesquels les frères et sœurs en détresse doivent prier. Chez Cyprien, le *sacrificium* est l'Eucharistie, la prière ecclésiale par excellence. L'invitation de Cyprien à prier pour les vivants, pourrait-elle aussi englober la prière personnelle de chacun par laquelle il recommanderait à Dieu les bienfaiteurs ? De cette exhortation de Cyprien au *sacrificium*, Victor Saxer affirme qu'« il n'y a aucun doute que nous avons affaire ici au *memento* des vivants et des morts dans sa forme primitive »[652].

---

[651] Cyprien, *Correspondance*, Lettre LXII, IV, 2 : «Ut autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus uestris et eis uicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum, sed et collegarum quoque et consacerdotum nostrorum, qui et ipsi cum praesentes essent, et suo et plebis suae nomine quaedam pro uiribus contulerunt, nomina addidi et praeter quantitatem propriam nostram eorum quoque summulas significaui et misi, quorum omnium secundum quod fides et caritas exigunt in orationibus et precibus uestris meminisse debetis ».

[652] VOGEL C., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969, p. 258.

Dans la prière eucharistique, à quel moment précis intervient le *memento* des morts ? Dans la synaxe eucharistique, la prière *pro defunctis* intervenait à deux moments précis. D'abord, au moment où les oblats sont offerts pour les morts, de façon nominale. Ensuite, le *memento* se fait au moment de la prière d'intercession où sont nommés tous les chrétiens dont la charité leur a acquis le droit aux suffrages de l'Église.

Par ailleurs, dans la sanction contre Victor, contenue dans la Lettre 1, Cyprien emploie un vocabulaire tout à fait propre à la liturgie eucharistique pour les morts. Outre le terme *sacrificium* que nous avons déjà analysé, d'autres expressions telles que « sacrificium pro dormitione », « oblatio fieri », et « deprecatio aliqua frequentari », appartiennent au contexte des célébrations eucharistiques. Le *sacrificium pro dormitione* est offert pour le repos (*requies*) du mort. Le *pro dormitione* est en lien étroit avec le *requiescat in pace*. C'est la vision de la mort comme sommeil, dans l'attente de la résurrection. Dans la littérature chrétienne de langue latine, l'expression « requiescat in pace » remonterait à Jérôme (347-420). Nous le trouvons dans son *Commentaire de l'Ecclésiaste* écrit vers la fin 388 : « Nemo ergo se nunc putet esse securum ; in tempore belli accingendum est et apostolica arma tractanda, ut uictores quondam requiescamus in pace » [653].

Pour l'Afrique du Nord chrétienne, les premières attestations de « requiescere in pace » dont témoigne l'épigraphie funéraire, remontent aux VI[e] siècle[654]. Nous trouvons aussi l'expression dans le *De cura pro mortuis gerenda* d'Augustin [655], le seul à l'attester parmi les écrivains africains chrétiens. Nous sommes dans la période où Augustin croit désormais que ceux qui ont quitté ce monde peuvent intervenir dans le quotidien des vivants.

---

[653] *Jérôme, Commentaire de l'Ecclésiaste* 3, 8: « Que personne ne se croie maintenant en sécurité. En ce temps pour la guerre, il nous faut nous mettre sur pied, et prendre les armes apostoliques afin qu'un jour, vainqueurs, nous puissions nous reposer dans la paix ». Traduction française de G. Fry, coll. Pères dans la foi, Paris, 2001, p. 130.

[654] DUVAL N., *Recherches archéologiques à Haïdra I. les inscriptions chrétiennes*, Rome, École française de Rome, 1975, p. 27 sq.

[655] Augustin, *De cura* 13, 16.

C'est en développant son argumentaire qu'il s'interroge sur l'influence que les morts peuvent avoir sur les vivants :

> Comment peuvent-ils (les morts) prendre part aux misères des vivants ? Car, ou bien ils subissent eux-mêmes leurs propres châtiments, s'ils en ont mérité ; ou bien, suivant la promesse faite à ce Josias, ils reposent en paix (*in pace requiescant*), dans ces lieux où ils n'endurent aucune souffrance ni en eux-mêmes ni par les autres, parce qu'ils sont délivrés de ces maux qu'ils enduraient en eux-mêmes et dans les autres durant cette vie terrestre »[656].

Grâce à l'œuvre d'Augustin, nous pouvons déduire que l'attestation littéraire de l'expression est antérieure à celle que nous livre l'épigraphie funéraire.

Quant aux deux autres expressions « oblatio fieri » et « deprecatio aliqua frequentari » coordonnées par « aut » que nous trouvons dans la Lettre I, II, 1-2 de Cyprien, elles renvoient aux offrandes, aux prières de l'Église et à celles des fidèles[657]. Selon Victor Saxer, l'expression *oblatio fieri aut deprecatio aliqua frequentari*, « ne désigne sans doute pas deux actes distincts, à savoir l'offrande eucharistique et une prière quelconque en dehors de l'Eucharistie. Sous une forme redondante elle vise deux moments distincts du sacrifice, c'est-à-dire de l'offrande faite au nom du défunt et la prière à ses intentions à l'intérieur des prières d'intercession »[658]. Ce qui fonde l'hypothèse de Victor Saxer, ce sont les termes de la défense de prier nominalement pour Victor. Nous y lisons *non nominari apud altare in sacerdotum prece*. La *prex sacerdotis*, c'est-à-dire la prière que prononce le prêtre à l'autel du *sacrificium*, est la grande prière eucharistique.

Si nous référons au canon de l'Eucharistie dans l'Église romaine, le *memento* des morts est placé après la prière de consécration des offrandes. Cette disposition liturgique est bien postérieure au VIII[e], comme Éric Rebillard nous le rappelle. Avant celle-ci le *memento* des défunts intervenait dans la prière universelle qui intégrait aussi les vivants. Cette prière universelle qui

---

[656] *Ibid.*, 13, 16: « Quomodo intersunt miseriae uiuorum, cum uel sua ipsi mala patiantur, si talia merita contraxerunt, uel in pace requiescant, sicut huic iosiae promissum est, ubi mala ulla nec patiendo nec conpatiendo sustineant, liberati ab omnibus malis, quae patiendo et conpatiendo, cum hic uiuerent, sustinebant? ».

[657] Supra, p. 293-297.

[658] SAXER V., Morts*, martyrs, reliques*, p. 301-302.

venait après les lectures ne contenait pas à l'origine la mention des morts. Elle a même disparu de la liturgie eucharistique romaine au VI^e siècle, avant d'être à nouveau introduite par le Concile Vatican II. Sur la première attestation du *memento* des morts dans l'Église romaine, Éric Rebillard écrit : « La première mention des défunts apparaît en effet dans une prière attribuée au pape Gélase (492-496) 'pour le rafraîchissement (*refrigerium*) des âmes des fidèles et surtout des saints évêques du Seigneur qui ont été à la tête de notre catholique Église' »[659]. Avant cette date, nous n'avons pas de trace de la prière liturgique pour les morts dans l'Église romaine. Sur cette base, nous pouvons affirmer la primauté quant à l'ancienneté de la prière pour les morts dans la liturgie en Afrique du Nord chrétienne. Comparée avec l'Église de Rome celle de l'Afrique du Nord chrétienne fut la première à initier la liturgie *pro defunctis*. Elle est par conséquent l'Église mère sur la question de l'évocation de la *memoria* des morts dans la prière.

La prière pour les morts tient une place importante dans la pastorale de Cyprien. La Lettre XII qui date de la période de son exil, nous montre la préoccupation de Cyprien tant pour les vivants que pour les morts. Pendant que la persécution contre les chrétiens faisait des ravages, Cyprien écrivit aux chrétiens pour leur donner des recommandations au sujet des confesseurs emprisonnés : « Tenez note des jours où ils sortent de ce monde, afin que nous puissions célébrer leur mémoire avec celles des martyrs »[660].

Nous pouvons au moins affirmer que l'Église de Carthage, au temps de Cyprien, veillait à la mémoire de ses morts, par des célébrations eucharistiques, comme elle y célébrait aussi l'anniversaire des martyrs. À partir de quel moment, cette *memoria pro mortuis* est-elle attestée dans l'Église d'Afrique ? Tertullien, qui est un des témoins littéraires de première heure attestait bien avant Cyprien la prière liturgique pour les morts. Dans sa

---

[659] REBILLARD É., *L'Église des vivants et des morts*, p. 178-179. Pour un aperçu historique de la prière eucharistique romaine, nous pouvons nous référer à l'article de Mathieu Smith «L'antique prière eucharistique romaine et les autres témoins de cette tradition» dans *Revue des sciences religieuses* 88 n°1 (2014), Strasbourg, p. 27-48.

[660] Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, II, 1 : « Dies eorum quibus excedunt adnotate, ut conmemorationes eorum inter matyrum celebrare possimus ».

conception du mariage, Tertullien demande aux veuves qu'il dit toujours unies à leurs maris décédés, de prier pour eux afin qu'ils aient le *refrigerium*[661]. En dehors de sa recommandation, il ne donne aucun indice sur les débuts de la prière pour les morts dans le sacrifice eucharistique en Afrique du Nord. Nous ne pouvons donc pas fixer une date précise sur le début de la prière pour les morts dans l'Eucharistie en Afrique du Nord chrétienne. Nous pouvons seulement affirmer qu'elle est effective au temps de Tertullien et probablement avant cette période.

Du côté de l'Orient, nous avons quelques mentions de la prière pour les morts dans la liturgie eucharistique. En effet, d'après le témoignage de Cyrille de Jérusalem (315-386), nous lisons, dans la liturgie eucharistique de Jérusalem appelée aussi la liturgie de l'apôtre Jean, ce qui suit :

> Nous faisons mention de ceux qui se sont endormis, et d'abord des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs, pour qu'à leur prière et leur intercession Dieu reçoive notre demande. Ensuite nous prions pour les saints pères endormis, les évêques, et en général pour tous ceux d'entre nous qui se sont endormis, avec la même confiance qu'un puissant secours sera accordé aux âmes pour lesquelles monte notre prière, dans le temps que le saint et très redoutable sacrifice est là devant nous[662].

La prière pour le repos des fidèles chrétiens est indéniable du côté oriental. L'Église d'Orient fait mémoire de ceux qui ce sont endormis dans l'espérance de la résurrection. Le *memento* englobe les saints corps comme les morts ordinaires. Nous pouvons faire deux remarques sur le *memento* tel que Cyrille nous l'a transmis. D'abord, l'Église offre à Dieu l'Eucharistie au cours de laquelle elle prie les grandes figures de l'*Ancien* et du *Nouveau Testaments* ainsi que les saints des Églises particulières. En effet, elle se confie à Dieu par l'intermédiaire des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs. Elle croit à l'efficacité de leur l'intercession. Il ne semble pas avoir besoin du sacrifice eucharistique. Cependant, l'Église prie pour les saints pères

---

[661] Tertullien, *Le mariage unique* (*De monogamia)* 10: «Sed in pace? ergo perseueret in ea cum illo necesse est quem iam repudiare non poterit, ne sic quldem, nuptura, si repudiare potuisset. Enimuero et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius ».

[662] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales et mystagogiques* XXIII, 9 : « Les pères dans la foi », Paris, Migne, 1993, p. 340.

endormis, les évêques, et pour tous les autres morts. Il demande à Dieu que leurs âmes reposent dans la paix. Les autres morts ont besoin du sacrifice du salut du Christ. Nous pouvons remarquer, d'après le témoignage de Cyrille, la haute idée que l'on avait du martyr dont la mort pourrait être comparée à un sacrifice salvifique, et qui le place à un degré éminent d'intercesseur.

De plus, Cyrille justifie la prière pour les morts comme pour contrer les sceptiques et ceux qui la regardent comme inutile :

> Que sert à une âme qui, avec ou sans faute quitte ce monde, d'être mentionnée dans la prière ?... En présentant en faveur de ceux qui ce sont endormis – tout pécheurs qu'ils soient- nos demandes…, nous présentons le Christ immolé pour nos péchés, et ainsi, nous rendons propice à nos morts et à nous-mêmes, le Dieu de philanthropie[663].

Cyrille justifie ainsi la prière pour les morts qui consiste à offrir au Père céleste le Christ son Fils, pour le salut de tous ceux qui attendent la résurrection glorieuse. Comme nous venons de le voir chez Cyrille de Jérusalem, Cyprien aussi témoigne du *memento* des martyrs de la foi chrétienne dans la prière. C'est dans sa Lettre XXIX que nous trouvons la mention des martyrs dans le *sacrificium ecclesiae*. Elle nous révèle que l'Église de Carthage, au temps de Cyprien, veillait à faire mémoire de l'anniversaire des martyrs par des célébrations eucharistiques :

> Nous offrons, vous vous en souvenez, des sacrifices (*sacrificia*) en leur mémoire, toutes les fois que nous célébrons l'anniversaire de leurs souffrances et le jour de leur martyre[664].

Chez Cyprien, la prière eucharistique pour les morts est faite pour les martyrs et les confesseurs de la foi. Ces hérauts de la foi sont des exemples aux yeux des communautés chrétiennes. Leur exemplarité fut un ferment de vie pour les autres chrétiens ; elle suscita leur admiration et alimenta leur dévotion communautaire et personnelle. C'est le culte des martyrs dont Cyprien nous laisse des traces.

---

663 *Ibid.*, XXIII, 10, p. 341.

664 *Ibid.*, Lettre XXXIX, III, 1 : « Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus ».

II.2.2. Le culte des martyrs chez Cyprien

Tertullien avait déjà affirmé en période de persécution contre les chrétiens : « C'est une semence que le sang des chrétiens »[665]. Quelques années plus tard, ces mots emprunts de réalisme et d'espérance résonneront toujours dans la période de Cyprien. L'honneur rendu aux chrétiens qui ont versé leur sang à cause de leur foi au Christ entre dans le cadre général du culte des morts. Les martyrs, ayant consenti au sacrifice suprême, bénéficient d'une attention spéciale dans la pratique pastorale de Cyprien. Cyprien imagine des dispositions pour que leurs corps puissent bénéficier d'une sépulture convenable à leur *requies*. C'est ainsi qu'il exhorte les chrétiens à une forme de *cura* à *donner* aux morts. Même si cette *cura* ne doit faire acception de personne, elle atteint son paroxysme avec les martyrs et les confesseurs de la foi.

II.2.2.1. Les soins aux martyrs et aux confesseurs

Cyprien insiste pour que la communauté chrétienne accorde des soins spéciaux non seulement aux martyrs, mais également aux confesseurs qui sont morts dans des conditions carcérales sordides. La sépulture à donner aux martyrs était une œuvre importante aux yeux de Cyprien. Il ne convient pas, pour lui, d'abandonner leurs corps sans sépulture. L'honneur dû au corps ne souffre pas d'exception, quel que soit son état. C'est dans la tourmente de la persécution, alors qu'il est obligé de quitter Carthage en avril ou mai 250, qu'il enjoint à son clergé de prendre soin de tous les chrétiens qui meurent en prison :

---

[665] Tertullien, *Apologétique* L, 13 : « Semens est sanguis Christianorum ». HENNE P., *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011. L'auteur y fait une étude synthétique des œuvres de Tertullien dont nous nous inspirons dans les lignes qui suivent. L'unique œuvre de Tertullien par laquelle il s'adresse directement aux martyrs est l'*Ad martyras* (197). Il essaie de réconforter les chrétiens emprisonnés à cause de leur foi, et qui attendent leur jugement. Il admire ainsi l'extrême audace des chrétiens qu'il incite à aller jusqu'au bout de leur foi par l'acceptation de la mort. Dans le *Scorpiace* (211-212), Tertullien affirme la nécessité d'aller au martyre contre la gnose qui admet le reniement de la foi. Dans le *De fuga* (213), il répond à un chrétien qui lui demande conseil pendant la persécution de Scapula ; il affirme l'obligation de confesser sa foi jusqu'au martyre contre les hérétiques. Cette attitude est aux antipodes du reniement de la foi, soit par la fuite, soit par la corruption des bourreaux.

> J'insiste encore auprès de vous afin que rien ne manque au point de vue des soins à ceux à qui rien ne manque au point de vue de la gloire. Les corps mêmes de ceux qui, sans avoir été martyrisés, meurent en prison et sortent ainsi glorieusement de ce monde doivent être aussi l'objet d'une vigilance particulière et de soins spéciaux (*vigilantia et cura propensior*)[666]. La vaillance de ces confesseurs et de leur gloire ne sont pas moindres que celles de martyrs et, par conséquent, il n'y a pas de raison de ne pas les joindre à leur troupe bienheureuse…Quant à la volonté de confesser le Christ et à la confession même s'ajoute la mort dans la prison et dans les chaînes, la gloire du martyre est consommée [667].

Cyprien recommande le soin pour les chrétiens persécutés, jetés dans les cachots et qui y meurent dans des conditions épouvantables. En réclamant pour les confesseurs de la foi un traitement aussi digne que celui des martyrs, il laisse deviner que les martyrs étaient déjà l'objet de culte funéraire particulier, dans l'Église d'Afrique, spécialement à Carthage. Les confesseurs et les martyrs qui ont tenu dans les persécutions jusqu'à la mort, partagent une même gloire. Ils méritent par conséquent un traitement égal et une attention exceptionnelle. Cyprien qui évoque le cas des martyrs lorsqu'il recommande la *cura* à l'endroit des confesseurs, laisse déduire que, du fait de leur départ glorieux de ce monde, ils ont une place de prédilection dans le culte ecclésial. Dans cette logique, Rebillard souligne que « la mention spéciale qui est faite ici des confesseurs montre bien que les martyrs sont l'objet d'une attention qui n'est pas portée à tous les chrétiens »[668].

Les confesseurs bénéficient *ipso facto* d'une attention éminente, des mêmes honneurs de l'Église et des chrétiens au même titre que les martyrs. Cyprien affirme que « la vaillance de ces confesseurs et leur gloire ne sont pas

---

[666] Si *propensior* possède une valeur d'intensité et non de comparaison, le soin à donner aux martyrs ne peut être le même que celui accordé à aux autres chrétiens morts.

[667] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, I, 1-3 : « Sed officium meum uestra diligentia repraesentet et faciat omnia quae fieri oportet circa eos quos in talibus meritis fidei ac uirtutis suae inlustrauit diuina dignatio. Corporibus etiam omnium, qui etsi torti non sunt, in carcere tamen glorioso exitu mortis excedunt, inpertiatur et uigilantia et cura propensior. Neque enim virtus eorum aut honor minor est quo minus ipsi quoque inter beatos martyras adgregentur… Cum voluntati et confessioni nostrae in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyrii gloria est ».

[668] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive,* p. 116.

moindres que celle des martyrs et, par conséquent, il n'y a point de raison de ne pas les joindre à leur troupe bienheureuse »[669].

Si nous considérions l'adjectif *propensior* signifiant « plus important », comparatif de supériorité de *propensus*, nous pouvons établir un ordre de préséance entre les confesseurs et les morts ordinaires, dans la *cura corporum*. Les derniers seraient alors à un rang inférieur aux premiers, tandis que les confesseurs seraient à un rang inférieur aux martyrs. En revanche, si nous considérons l'ensemble du membre de phrase « neque enim virtus eorum aut honor minor est quo minus ipsi quoque inter beatos martyras adgregentur »[670] nous pouvons affirmer que Cyprien place au même rang les martyrs et les confesseurs. Le comparatif d'infériorité *minor* et l'adverbe *minus* permettent de déduire de l'égale dignité entre les confesseurs et les martyrs. Dans la vision de Cyprien, il est clair que les martyrs et les confesseurs sont sur le même piédestal. Si les morts ordinaires doivent être l'objet de soins minutieux, les martyrs et les confesseurs doivent l'être davantage. Le critère de valeur est la fidélité et la persévérance dans l'affirmation de la foi chrétienne dont ils sont les témoins singuliers.

Nous constatons que Cyprien, d'un point de vue sotériologique, ne se prononce pas sur la destinée finale des martyrs et des confesseurs. Cela était-il pour lui une évidence ? Pensait-il que leur glorieuse destinée était un acquis pour les chrétiens, qu'il ne juge pas utile d'expliciter ? Le fait d'affirmer leur gloire dans le martyre et de cristalliser l'attention des autres chrétiens sur leur témoignage, suffit-il à déduire qu'ils vivent déjà dans le bonheur du ciel ? Ces témoins privilégiés de la foi vivent-ils déjà un état de plénitude d'être ou reposent-ils dans leurs âmes et leurs corps, en vue de la résurrection ? Dans une perspective sotériologique, quelle serait alors, selon Cyprien, la destinée des confesseurs et des martyrs ? Aucun indice littéraire ne nous permet une conclusion indiscutable. Nous pouvons au minimum supposer que Cyprien

[669] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, 2 : « Neque enim uirtus eorum aut honor minor est quominus ipsi quoque inter beatos martyras adgregentur ».

[670] *Ibid.*, Lettre XII, I, 2.

devait croire à leur heureuse destinée en Dieu qui fut l'objet de leur foi et la cause de leur mort.

Ce que Cyprien en tant que pasteur a recommandé pour l'honneur des confesseurs et des martyrs de la foi, lui-même en a bénéficié avec éclat et majesté, après sa mort. En effet, à la lumière des *Acta Cypriani*, un récit hagiographique, nous découvrons l'honneur victorieux et glorieux que les chrétiens réservèrent à leur pasteur après son martyre[671]. Le récit de la passion de Cyprien[672] traduit déjà le culte de dulie qui lui sera réservé dans l'Église d'Afrique. Alors que Cyprien attendait le bourreau pour son exécution, certains chrétiens avaient déjà étendu leurs linges et leurs serviettes[673], dans le but de recueillir son sang, probablement pour le conserver comme une relique. Après le martyre de Cyprien le 14 septembre 258, jour suivant son arrestation dans la Proconsulaire, les chrétiens, *in concubia nocte*, vinrent en cachette chercher son corps pour l'enterrer, en procession, à la lumière des torches et des cierges[674].

Par ailleurs, la charité pastorale traduite par Cyprien dans la *cura* des martyrs et des confesseurs, ses recommandations aux chrétiens de s'occuper des corps des martyrs, se retrouvent aussi, pour l'Orient, au 4e siècle, dans les *Constitutions apostoliques*[675].

---

[671] *Acta Cypriani* 5, 22-27.

[672] Pontius, *Vie de Cyprien* XV, 3 ; XV, 5 ; XVII. Son biographe Pontius fait le récit hagiographique de Cyprien en y adjoignant des détails qui enjolivent son martyre.

[673] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles.* Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2010, p. 202.

[674] La nécessite des torches et des cierges s'imposait pour un enterrement nocturne. On les utilisait aussi pour des enterrements diurnes, avec une autre symbolique sous-jacente, celle du chrétien qui entre dans la lumière. Usage connu chez les païens, les chrétiens, selon toute vraisemblance l'ont adopté pour les cérémonies funéraires chrétiennes.

[675] *Constitutions apostoliques*, V, 6, 8. Nous y lisons en effet que « les martyrs livrés à la mort par les impies doivent être secourus par la communauté des croyants. Le catéchumène qui subit le martyre reçoit le baptême, car souffrir pour le Christ sera pour lui un baptême plus authentique, parce qu'il subit la mort réellement avec le Seigneur, tandis que les autres le font symboliquement ». Qu'il s'agisse de Cyprien ou des *Constitutions apostoliques*, s'affirme une véritable apologie du martyre et la haute idée que l'on pouvait avoir du sang versé au nom de la foi. C'est une adresse aux membres des communautés chrétiennes, afin de les galvaniser. Le martyre y est évoqué comme un baptême par le sang. Il est une plongée réelle dans la mort de Jésus, alors que le baptême par l'eau en est l'immersion symbolique. Si nous pouvons affirmer, suivant la logique des *Constitutions apostoliques*, que l'immersion dans la mort de

Chez Cyprien, le souci n'est pas seulement de prendre soin des corps des martyrs de la foi, mais aussi de leur donner une digne sépulture pour leur repos *in pace*. Cyprien est attaché au repos de la tombe. Nous l'avons déjà souligné, lorsque nous traitions le sujet sur la crémation et l'inhumation[676]. Procurer une tombe faisait partie de la *pietas* rendue aux morts. Dans la conscience collective des peuples, ce devoir sacré incombe à toute personne vivante, à l'endroit de tout cadavre. Une fraternité solidaire et universelle est ainsi promue entre les humains, au-delà des liens familiaux ou amicaux. Aussi, face au cadavre d'un inconnu gisant par terre, devant un corps abandonné, l'Antiquité recommandait une piété minimale pour assurer le repos du défunt. Il fallait jeter au moins quelques poignées de terre sur le corps. Cette *pietas* est attestée dans les *Grandes déclamations* attribuées à Quintilien auteur latin né vers 42 après J.-C : « C'est de là [la peur que cela nous arrive] que vient aussi le sentiment qui nous fait jeter de la terre sur les cadavres d'inconnus et, aussi pressés soyons-nous, ne pas dépasser un corps sans sépulture sans au moins lui faire l'honneur d'une petite éminence de terre »[677]. Même si la motivation d'après cette éloquence du rite funéraire furtif, accompli à la sauvette par le passant, est la peur du retour du balancier, elle témoigne néanmoins de la nécessité d'une sépulture pour tout défunt. Le sentiment de peur et la crainte de la vengeance pourraient-ils à eux seuls expliquer cette

---

Jésus par le martyre accomplit *ipso facto* la promesse de la résurrection, le baptême dans l'eau, quant à lui, est gage du salut déjà là et pas encore. Le poids des mots dans les *Constitutions apostoliques V, 9, 2* est tel que, rien ne doit freiner le chrétien devant le témoignage de sa foi : « Quiconque meurt par le martyre sans faillir et à cause de la vérité, celui-là est un vrai martyr, digne de foi parce qu'avec son propre sang il a combattu pour la doctrine de la foi ». Le martyre est un gage sûr de vivre avec le Seigneur. Les *Constitutions apostoliques V, 7, 1* l'expriment avec clarté, dans le but de donner du courage aux chrétiens en butte à l'hostilité ambiante : Le disciple qui imite le Christ dans ses souffrances, quel que soit le genre de mort qu'il endure, qu'il meure en mer, qu'il soit dispersé dans la terre, déchiré par des bêtes féroces ou des rapaces, Dieu par sa toute-puissance, le ressuscitera selon la promesse infaillible, et avec tous ceux qui sont morts depuis le début. La résurrection s'opérera pour le martyr de la foi au Christ envers et contre tout du fait de la toute puissance de Dieu. Ce que les *Constitutions apostoliques* disaient pour susciter le courage face au martyre, nous le trouvions déjà en Afrique chrétienne.

[676] Supra, p. 177-181.

[677] *Grandes déclamations 5, 6*. Ce passage est cité par REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, p. 108-118. Ces pages traitent de tout ce qui a trait au devoir de sépulture dans la Rome antique et les dispositions légales concernant le traitement des corps des condamnés à mort.

disposition à honorer le cadavre d'un humain abandonné sans sépulture ? Cette *pietas* était déjà évoquée, dans la mythologie grecque, dans l'*Antigone* de Sophocle[678]. Nous sommes en 496-406 avant J.-C. Les deux frères d'Antigone, Polynice et Étéocle, étaient des antagonistes pour le trône de Thèbes. Tous les deux morts, et Créon devenu le nouveau maître des lieux, célèbre les funérailles d'Étéocle et interdit celles de Polynice. Antigone brave alors l'interdiction de Créon, au péril de sa vie, afin de donner une sépulture à son frère, indispensable à ses yeux.

Dans le culte des morts, l'acte le plus exécrable est l'indifférence qui pousserait à abandonner un corps sans un minimum de *pietas*[679].

L'attachement de Cyprien à la sépulture des corps est probablement motivé par une vision anthropologique et théologique. La mort étant une séparation de l'âme et du corps, les vivants estiment utile que l'enveloppe charnelle soit déposée, dans son intégrité, en un lieu, en vue de la résurrection. Nous retrouvons ici toute la question de l'inhumation comme choix exclusif ou préférentiel chez les auteurs africains chrétiens[680]. Rappelons ici que pour Cyprien, la mort est un sommeil (*dormitio*), dans l'espérance en la résurrection. Le sépulcre en tant que lieu visible et matérialisé permet le culte communautaire et privé. Les païens voulant saper cette coutume chrétienne, parce qu'ils la rattachaient à l'idée de résurrection,

---

[678] Sophocle, *Antigone*. Traduction de Mazon P., Broché, 2007.

[679] En contexte chrétien, du côté de l'Orient, nous pouvons mentionner encore l'exhortation des *Constitutions apostoliques VI, 27, 8; 28, 1* à prendre soin de tout cadavre. L'argument qui milite pour cette *cura mortuorum* est la foi et l'espérance en la résurrection de la chair: «Ni l'inhumation d'un homme, ni les ossements d'un mort, ni une tombe, ni un tel ou tel aliment, ni une pollution nocturne ne peuvent souiller l'âme humaine… C'est pourquoi, très chers, évitez et fuyez de telles pratiques, car elles sont le fait des païens. En effet, ne nous détournons pas des morts, comme eux, car nous espérons qu'ils reviendront de nouveau à la vie ». Le fait de se détourner d'un mort pourrait rappeler les coutumes juives qui interdisent, dans certaines conditions, tout contact avec un cadavre pour éviter toute souillure ou toute impureté rituelle. Cette disposition se trouve dans le livre des *Nombres* 9, 11-12 « Celui qui touchera un mort, un corps humain quelconque, sera impur pendant sept jours. Il se purifiera avec cette eau le troisième jour et le septième jour, et il sera pur ; mais, s'il ne se purifie pas le troisième jour et le septième jour, il ne sera pas pur ». Cette même loi concerne spécialement les prêtres au service du sanctuaire de Dieu dans l'*Ancien Testament*, ainsi qu'elle est formulée en *Lévitique* 21, 11 : « Il (prêtre) ne s'approchera d'aucun corps mort ; il ne se rendra pas impur pour son père ou sa mère ». Dans le *Nouveau Testament*, la parabole du bon samaritain en *Luc* 10, 25-37 fait allusion à l'interdit rituel d'entrer en contact avec un mort.

[680] Supra, p. 170-189.

ont tenté, dans certains cas, de priver les chrétiens des corps des martyrs. Il nous suffit de rappeler ici le sort tragique des martyrs de Lyon et de Polycarpe de Smyrne, tel qu'il nous est rapporté dans les *Actes de martyrs*. Ces récits de témoignages sont, d'après Rebillard, « les représentations attachées par les chrétiens au devoir de sépulture, non seulement dans le contexte où ils ont été écrits, mais aussi aux siècles suivants, car ils pouvaient être lus lors des commémorations liturgiques de l'anniversaire des martyrs »[681]. Ces récits hagiographiques sont des supports pour la mémoire ecclésiale, des révélateurs du culte rendu aux martyrs. Ce culte s'exprime par des célébrations de l'anniversaire de leur mort. Cyprien fait effectivement mention de l'anniversaire des martyrs, lorsqu'il demande à son clergé de noter le jour de la mort des confesseurs, de sorte que soit célébré leur anniversaire comme celui des martyrs.

II.2.2.2. La célébration du jour anniversaire des martyrs

La coutume de marquer l'anniversaire de la mort des martyrs est soulignée par Cyprien dans sa *Correspondance*. Il aborde en effet le sujet lorsqu'il écrit à son clergé au début de la persécution de Dèce en 250, afin qu'il s'occupe soigneusement des confesseurs de la foi, jetés dans les fers, comme il le fait des martyrs :

> Tenez note des jours de leurs décès, afin que nous puissions célébrer leur commémoration parmi les mémoires des martyrs. Certes, Tertullus, notre frère si fidèle et si dévoué, au milieu des soucis et des soins que lui impose le service de nos frères, ne manque pas de s'occuper aussi là-bas des corps des défunts. Il m'a écrit et m'a fait connaître les jours où nos bienheureux frères en prison passent à l'immortalité par une mort glorieuse. Aussi pouvons-nous célébrer ici des offrandes et des sacrifices en leur mémoire et bientôt, avec la protection de Dieu, nous comptons pouvoir les célébrer avec vous[682].

---

[681] REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité*, p. 113.

[682] Cyprien, *Correspondance*, Lettre XII, II, 1 : « Dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus, quanquam Tertullus, fidelissimus ac devotissimus frater noster, inter cetera sollicitudine et cura sua quam fratribus in omni obsequio operationis inpertit, qui nec illic circa curam corporum deest, scriptserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae

Le début de son exhortation laisse déduire sans ambigüité la préoccupation de Cyprien de faire tenir un registre des martyrs et des confesseurs de l'Église de Carthage. Ce registre est le premier calendrier connu de l'Église de Carthage, le pendant de la *Depositio martyrum* à Rome, datée probablement de 336, puisque le dernier nom qui y fut enregistré est celui du pape Sylvestre Ier décédé en 335[683]. Il est probablement aussi le premier de toute l'Église d'Afrique du Nord, sinon même de tout l'Occident. L'impératif « adnotate » semble donner un ordre ferme et rappeler aussi ce qui est du devoir des chrétiens face à leurs frères et sœurs de la même confession de foi. Ce registre des mémoires contient au minimum la mention du nom du personnage et le jour de son martyre. Tertullus y est cité comme un exemple, car lorsque Cyprien écrivait, il lui avait déjà fait parvenir probablement une liste nominative et datée de martyrs ou de confesseurs. Cyprien affirme que les confesseurs morts dans les prisons connaissent désormais l'immortalité. Leurs souffrances semblent suffire à leur procurer ce qu'ils ont espéré dans leur confession de foi fidèle. Nous pouvons reconnaître ainsi la sotériologie que développe Cyprien autour du martyre. Pour Cyprien, le martyre des fidèles disciples serait un gage de salut et de vie éternelle en Dieu. En outre, le registre permettait la célébration ecclésiale de la mémoire des martyrs et des confesseurs dans l'Eucharistie. Dominique Arnauld résume la pastorale de Cyprien sur les martyrs en ces termes : « Il désire que l'on prenne bien note des dates des décès pour pouvoir faire mémoire des martyrs »[684]. La *memoria martyrum et confessorum* de l'Église carthaginoise se célébrait par des *oblationes et sacrificia*. Cyprien lui-même, durant son exil, faisait déjà mémoire de certains martyrs et confesseurs dans l'Eucharistie, grâce aux éléments fournis par Tertullus qu'il appelle affectueusement son frère. Il espérait pouvoir en offrir, quand il sera retourné à Carthage, au milieu de ceux dont il avait la charge.

---

mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus ».

683 http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3407703160/depositio-martyrum.html.

684 ARNAULD D., *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Karthala, 2001, p. 76.

En complément de la Lettre XII, II, 1, il faut ajouter l'intérêt de la Lettre XXXIX écrite vers la fin de l'année 250. Celle-ci éclaire aussi sur le culte des martyrs dans l'Église de Carthage au III^e siècle. Le contexte de la lettre est celui du lectorat du confesseur Celerinus et d'Aurelius. Cyprien y évoque le martyre des parents de Celerinus, dont sa grand-mère Celerina, ses oncles paternel et maternel Laurentius et Egnatius. Cette évocation lui permet de rappeler une disposition de l'Église de Carthage :

> Nous offrons, vous vous en souvenez, des sacrifices en leur mémoire, toutes les fois que nous célébrons l'anniversaire de leur souffrance et le jour de leur martyre [685].

Cet extrait révèle deux éléments focaux[686]. Le premier concerne le culte des martyrs et des confesseurs ; il consiste en une célébration au jour anniversaire de leur mort. Cela signifie que l'Église entretient leur souvenir, chaque année, à la date de leur mort. Cette célébration est un véritable rite ecclésial, ordonné, codifié et à caractère social.

Le plus ancien témoignage que nous ayons sur cette coutume, antérieur à la période cyprianique, se trouve dans le *Martyrium Polycarpi 18, 2*. L'Église de Smyrne s'était mobilisée à l'approche du premier anniversaire du martyre de son évêque, pour célébrer dans l'allégresse la mémoire de ce glorieux événement. Le second élément a trait à la prière pour les martyrs que Cyprien traduit par l'expression « *sacrificia pro martyribus offerimus* ». C'est l'Eucharistie qui est le moyen de cette *memoria martyrum*. Nous pouvons supposer à partir de ces expressions qu'à l'époque de Cyprien, l'Eucharistie offerte avait une valeur non seulement mémorielle, mais aussi expiatoire (purificatrice) pour tous martyrs et tous les autres défunts. La théologie sacramentaire de Cyprien semble concevoir l'Eucharistie comme un sacrifice à offrir pour les vivants et pour les morts sans distinction. Dans cette

---

[685] Saint Cyprien, *Correspondance*, Lettre XXXIX, III, 1 : « Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus ».

[686] SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Citta del Vaticano, Roma, 1969, p. 307-308.

perspective, nous pouvons en conclure que le culte liturgique des martyrs à cette période ne différait pas fondamentalement du culte des morts. La différence du culte résidait dans le fait que l'anniversaire des martyrs était solennel et public, car toute l'Église locale était concernée ; tandis que celui des autres morts auxquel il ne fait pas allusion se limitait au cadre plutôt restreint et intime des parents, de la famille et des amis. Les deux lettres que nous analysons nous permettent de dégager l'approche balbutiante de Cyprien quant au salut des martyrs et des confesseurs. Bien qu'il affirme qu'ils ont déjà atteint l'immortalité grâce à leur sortie glorieuse de ce monde, il n'hésite pas à recommander les *oblationes* et les *sacrificia* pour eux. Lorsque nous établissons une comparaison entre Tertullien et Cyprien, sur l'anniversaire des martyrs, nous pouvons constater une divergence de vues. En effet, Tertullien mentionne l'anniversaire des morts, tandis que Cyprien n'évoque que celui des martyrs et des confesseurs. Comment expliquer de façon satisfaisante une perspective aussi nuancée ? Victor Saxer formule une hypothèse pour expliquer cette divergence. Pour lui, il n'est aucune preuve « qu'il y a eu, dans l'intervalle, progrès réel dans le culte funéraire. Il suffit d'admettre sans doute que Tertullien n'a pas eu l'occasion de faire état de l'anniversaire des martyrs, pas plus que Cyprien de celui des morts. D'autant plus que le *Martyrium Polycarpi* signale déjà l'usage pour Polycarpe de Smyrne en 156 »[687]. Cette hypothèse de Saxer signifie que les deux cultes existaient dès l'époque de Tertullien, mais que ni celui-ci ni et Cyprien n'ont eu l'occasion de les traiter distinctement. Nous pensons plutôt à l'hypothèse d'un choix délibéré sur l'un ou l'autre culte en fonction des situations de la vie de l'Eglise et de la vision sur les morts en général et sur le martyre en particulier. Les deux avaient une haute considération pour le martyre. La différence de vues entre Tertullien et Cyprien se perçoit aussi lorsque nous nous plaçons dans le domaine de la sotériologie. En effet, le *requies in pace* que mentionne la prière d'intercession du sacrifice eucharistique concerne autant les martyrs que les autres morts chez Cyprien. Tertullien considérait déjà les premiers dans le bonheur du paradis, n'ayant pas besoin de prières pour leur salut.

[687] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 107.

Autrement dit, pour Tertullien[688], les martyrs vivent pleinement dans la paix de Dieu. Pour Cyprien, les martyrs semblent avoir encore besoin des prières, des oblations et des sacrifices offerts par l'Église, pour leur salut définitif. Pour Tertullien, les martyrs participent à la prière de l'Église de façon invisible par l'âme (*anima*) [689] qui est à la fois un souffle (*flatus*) et un esprit (*spiritus*)[690]. Leur présence est certes immatérielle, mais sensible. L'autel (*altare*) renvoie par métonymie aux célébrations eucharistiques dont il est le symbole par excellence. Cela voudrait dire que les martyrs sont présents à la prière de l'Église. Dire des martyrs qu'ils sont sous l'autel (*sub altari*), c'est leur reconnaître un privilège insigne d'une communion certaine avec Dieu et avec les autres chrétiens qui bénéficient de leur intercession, principalement au cours des célébrations eucharistiques. Tertullien affirme, dans le *De Scorpiace*, que « les âmes des martyrs sous l'autel crient avec colère », en apostrophant Dieu en ces termes : « Seigneur, jusqu'à quand différeras-tu de venger notre sang sur les habitants de la terre ? »[691]. Le martyre (*martyra*), pour Tertullien, est comparé à un baptême (*baptisma*) qui régénère. Tertullien systématise une théologie du martyre perceptible, dans deux traités fondamentaux que sont l'*Ad martyras* et le *De scorpiace*. Pourtant, il est silencieux sur le culte privé et ecclésial des martyrs. Pour Cyprien, les

---

[688] Nous donnons ici quelques références sur le martyre qui le mettent en valeur et révèlent la gloire dont les martyrs jouissent déjà, d'après l'approche de Tertullien. Toutes ces références sont en lien avec la vision de Tertullien qui place le martyre à un degré éminent, et pour qui celui qui y consent est certain de vivre avec Dieu. Tertullien, *Les spectacles* 29: **«** Quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod reuelationes petis, quod deo uiuis, haec uoluptates, haec spectacula christianorum sancta, perpetua, gratuita; in his tibi ludos circenses interpretare, cursus saeculi intuere, tempora labentia dinumera, metas consummationis specta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare » « vous éveiller au bruit de la trompette de l'ange, et aspirer à la palme glorieuse du martyre ». Idem, *De anima* 8 : « Sic iohannes in spiritu dei factus animas martyrum conspicit » ; Ibid., 9 : « Per has lineas et animae martyrum sub altari intelleguntur ». Idem, *De pudicitia* 22: «Quod sciam, et martyrium aliud erit baptisma ». Idem, *Scorpiace CSEL* 173, 25: « Sed et interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt et fiducia ultionis patientiam pascunt et indutae stolis candidam claritatis usurpant, donec et alii consortium illorum gloriae impleant ».

[689] Tertullien, *De anima* 9, 8: «Per has lineas et animae martyrum sub altari intelleguntur».

[690] *Ibid.*, 9, 6: «Sed quoniam omne tenue atque perlucidum aeris aemulum est, hoc erit anima, qua flatus et spiritus tradux».

[691] Tertullien, *De oratione* 5 : « Clamant ad Dominum invidia animae martyrum sub altari : quonam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae ? ».

persécutions ont orienté une pastorale de circonstance qui l'a amené à promouvoir le culte des martyrs et des confesseurs, celui des morts ordinaires étant déjà une pratique en Afrique depuis le temps de Tertullien. Signalons que le terme *confessor* mentionné une seule fois chez Tertullien, dans le *De corona*, 2, 1, signifie *qui confitetur fidem suam*, hors de tout contexte de martyre. Le terme est enrichi chez Cyprien puisqu'il est employé dans le sens de celui qui confesse sa foi jusque dans les persécutions. Cyprien aurait fait le choix de donner de l'importance aux *exempla* ecclésiaux que sont les martyrs et les confesseurs, gardant ainsi le silence sur les morts ordinaires dont le culte était plutôt familial. Autant Cyprien rompt avec le silence qui caractérise Tertullien autour du culte rendu aux martyrs, autant Tertullien brise le silence qui caractérise Cyprien sur le culte des morts ordinaires. Concernant cette différence d'approches entre Tertullien et Cyprien sur le sujet des martyrs dans l'Eucharistie, le point de vue de Joseph Ntedika, qui a traité le sujet de l'au-delà dans la prière chrétienne en Occident du IV^{ème} au VIII^{ème}, est nuancé. Il a une compréhension autre que Victor Saxer, sur la célébration liturgique pour les morts et les martyrs. Il considère que la perspective de Saxer « ne tient pas suffisamment compte de toute la signification de la liturgie funéraire chrétienne dans les tout premiers siècles de l'Église. Celle-ci ne semble pas avoir été uniquement une prière d'intercession en faveur des martyrs et des autres défunts, mais servait surtout à sanctifier la mort du chrétien et à rendre grâces au Seigneur qui a vaincu la mort et nous a promis la résurrection »[692].

L'interprétation de l'affirmation de Joseph Ntédika est que tous les morts sans exception étaient portés dans la prière de l'Église non pas seulement dans une perspective sotériologique, c'est-à-dire pour demander à Dieu leur salut, mais aussi dans l'intention de célébrer le Seigneur victorieux de la mort dans le martyre de ses fidèles. Il y a un véritable enrichissement de la perspective, parce que la prière funéraire de l'Église, tout en prenant en compte l'intercession pour les morts qui en ont besoin, célèbre d'abord le Christ source du salut pour tous sans exception.

---

[692] NTEDIKA J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Éditions Nauwelaerts, Beatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 9.

Enfin, nous pouvons relever une autre nuance entre Tertullien et Cyprien, sur la perception du martyr et du confesseur. Chez Tertullien, le martyr est un chrétien accompli qui a déjà atteint le point culminant de la gloire, alors que le confesseur fidèle à sa foi pourrait être un martyr en cas de persécutions. Le martyr est admiré et montré en exemple, parce qu'il est un confesseur qui a signé par sa mort sa confession de foi. Pour Cyprien qui vit une période de persécutions, le martyr comme le confesseur partagent la même gloire, étant associés à la même confession de foi audacieuse, même si le dernier n'a pas versé son sang qui est « *semen sanguis christianorum* »[693], comme l'affirme Tertullien.

Le culte des martyrs et des confesseurs chez Cyprien témoigne de la volonté de l'évêque de Carthage d'affermir ses fidèles dans la foi. Si Cyprien désapprouve certains rites païens qu'il juge immoraux sans pour autant les condamner comme Tertullien qui les regardait comme idolâtriques, il agit en pasteur averti, désireux d'éclairer son peuple et de le centrer sur l'essentiel de sa vie chrétienne. Le visage que revêt la mort chez Cyprien n'est pas celui de la hantise et de l'angoisse, mais plutôt celui de la paix et de la joie. La vie trouve toute sa plénitude après la mort. Seul l'homme juste, comme le martyr ou le confesseur, mû par la foi et l'espérance, peut traverser les tribulations qui mènent au bonheur éternel, dépouillé de toute peur et de tout désir de sursis ou de survie face à la mort. Il doit aller jusqu'à se dessaisir de sa vie pour la cause qu'il défend. Ainsi couronné de gloire, victorieux face à la mort, vainqueur de la damnation éternelle que pourrait provoquer l'apostasie sans repentir, le martyr ou le confesseur devient un exemple d'héroïcité. Il est définitivement inscrit dans la mémoire liturgique et dans l'histoire ecclésiale. Il devient ainsi un point de mire de toute une liturgie commémorative des hérauts de la foi dans son expression la plus sublime. Le culte mémoriel des morts ordinaires ou des martyrs, au temps de Cyprien, était encore balbutiant. Cyprien ne nous livre pas de témoignage de sa pastorale sur la *cura* en

[693] Tertullien, *Apologétique* L, 13 : « Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis : semen est sanguis christianorum ! multi apud uos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, ut cicero in tusculanis, ut seneca in fortuitis, ut diogenes, ut pyrrhon, ut callinicus ; nec tamen tantos inueniunt uerba discipulos, quantos christiani factis docendo ».

l'honneur des morts ordinaires. Mais il nous laisse deviner, dans la sanction qu'il appliqua contre Germinius Victor, que l'Eglise de son temps priait pour les morts dans le sacrifice eucharistique. Le champ des funérailles chrétiennes dans l'Église d'Afrique, ouvert par Cyprien, connaîtra son extension et son enrichissement avec Augustin. C'est ainsi que le culte des morts et des martyrs s'affinera et connaîtra un essor considérable à l'ère augustinienne.

CHAPITRE III. AUGUSTIN ET LE CULTE DES MORTS

Les IV^e^-V^e^ siècles connaissent un christianisme qui se déploie dans une paix relative. En effet, la vague des persécutions s'est dissipée. Augustin en qualité de pasteur est sollicité pour des sujets divers dans la vie de l'Église. La cohésion entre les chrétiens est toujours en construction. L'Église en Afrique est divisée entre catholiques et donatistes[694]. Dans l'effervescence religieuse, bien des domaines dans la vie de l'Église restent à préciser en fonction des situations, des conflits ou des controverses en cours. C'est le cas d'abord du culte chrétien des morts dans le contexte propre à l'Afrique du Nord à travers les banquets funéraires. Ensuite, est abordée la question du culte des morts et des martyrs en pleine croissance. Enfin, Augustin mènera une pastorale sur le culte des reliques des saints et des martyrs en plein essor. Autant de sujets ecclésiaux auxquels Augustin doit donner des réponses pertinentes.

La pensée d'Augustin sur le culte des morts est surtout traduite dans son traité *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum*. Cet ouvrage fondamental pour notre matière ne saurait révéler à lui tout seul la richesse de la pastorale d'Augustin et les avancées significatives que l'Église d'Afrique a connues en matière de culte funéraire. Les divers sujets qu'Augustin aborde sur le thème de la mort, sont les funérailles chrétiennes, les banquets funéraires, la place des martyrs dans la prière privée et liturgique de l'Église, et le culte de leurs reliques. Il est le témoin d'une célébration privée et publique ritualisée de la mort chez les chrétiens et dans l'Église.

III.1. Augustin et les funérailles chrétiennes

Ce qui concerne la mort est développé chez Augustin autour de deux axes majeurs que sont les funérailles chrétiennes et l'anniversaire des morts ordinaires et des martyrs. Augustin nous fournit de nombreux renseignements à ce sujet. Nous analyserons d'abord deux textes qui abordent la mort de

694 SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e^ siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Citta del Vaticano, Roma, 1969, p. 382-397.

points de vue très différents. Le premier récit de funérailles concerne la mort de sa mère Monique. Il l'évoque assez longuement dans les derniers chapitres du neuvième livre des *Confessions*. Augustin écrit les *Confessions* au début de son épiscopat et les funérailles chrétiennes relèvent pour lui de préoccupations pastorales. Ensuite, le *Sermon* 102 commente la parabole biblique du riche et de Lazare. Il s'en inspire pour bâtir une pastorale funéraire. Si Augustin reconnaît que la prière de l'Église pour les morts est salutaire, il souligne dans le même temps qu'elle n'a d'effet que pour ceux qui la méritent. Peut-on en déduire une sotériologie fondée sur le mérite chez Augustin, c'est-à-dire d'une rétribution divine en fonction de la bonne conduite, ou d'une vie vertueuse ?

III.1.1. Les funérailles de Monique[695]

Augustin nous a laissé son témoignage sur la mort de sa mère Monique et les funérailles qui furent célébrées pour sa *requies in pace*. Les *Confessions* rapportent en effet que Monique est morte à Ostie à la fin de l'été 387 : « À la nouvelle de l'événement, il vint un grand nombre de frères et de pieuses femmes »[696]. Nous pouvons de prime abord remarquer le rassemblement qui se fait suite au décès de Monique. Augustin atteste le nombre important de frères et de pieuses femmes présents. Les frères que mentionne Augustin sont probablement des chrétiens du voisinage. Il y a la présence des pieuses femmes au nombre desquelles appartenait Monique. Ces pieuses femmes seraient-elles un groupe de veuves ou des chrétiennes tout court ? Le qualificatif « religiosa » traduirait-il sans aucune particularité l'attachement à la foi chrétienne ? Parmi les présences proches de la famille de Monique, pourrions-nous conjecturer qu'en dehors d'Augustin, de son frère Navigius et de son fils Adéodat, il y avait ceux qui l'avaient suivi dans son séjour

[695] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 151-158. REBILLARD É., *Religion et sépulture*, p.149-150.

[696] Augustin, *Confessions,* IX, XII, 31: «Audito autem, quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosae feminae». Texte de l'édition de Skutela M. Introduction, et notes par Solignac A. Traduction de Trehorel E. et Bouisson G., Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

milanais et qu'il mentionne dans le *De beata vita* ?[697] . Toutes ces nombreuses présences disent le fait que Monique et Augustin étaient connus à Ostie. Augustin témoigne seulement qu'il a fermé les yeux de sa mère. Il mentionne les pleurs et les larmes de son fils Adéodat qui est vite réconforté. A-t-il pu garder le silence sur des gestes ou rites qu'il aurait pratiqués immédiatement après la mort de Monique, auprès de son corps ? Face à la douleur de la mort de sa mère Monique, Augustin a dû faire violence sur lui pour ne pas pleurer. Il a pu retenir ses larmes grâce à la force de la raison[698]. De toute manière, il n'était pas question pour lui que se manifestent les larmes, les plaintes et les soupirs, signes de la mort dans l'âme, comme si les défunts étaient entièrement anéantis. Ces manifestations extérieures du deuil, entachent selon Augustin, la foi et l'espérance chrétiennes. De plus la pureté des mœurs de Monique et la sincérité de sa foi étaient l'assurance que la mort de sa mère n'était pas un malheur.

Quand Monique eut rendu le dernier souffle, toute une liturgie se déploie dans la prière. Évodius se met à chanter le *Psaume* 100[699] ; et toute la maison lui emboîte le pas. La toilette funèbre et le soin du corps sont laissés au groupe des pieuses femmes. La *cura corporis* s'est faite dans la plus grande simplicité selon le testament de Monique comme en témoigne Augustin :

> Et, de fait, à l'approche du jour de sa délivrance, elle n'eut point la pensée de faire envelopper somptueusement son corps (*corpus sumptuose contegi*) ou de le faire embaumer dans les aromates (*condiri aromatis*), ni le désir d'un monument de choix (*monumentum electum*), ni le souci d'un tombeau dans la patrie (*sepulchrum patrium*). Non, ce n'est pas cela qu'elle nous recommanda, mais seulement de faire mémoire d'elle à ton autel (*memoriam sui ad altare*) ; ce fut son désir (*desideravit*)[700].

---

[697] Idem, *De beata vita*, I (6), CSEL, t. LXIII, p. 93, 17: « Erant autem… in primis nostra mater…, Navigius frater meus, Trygetius et Lecentius cives et discipuli mei; nec Lartidianum et Rusticum consobrinos meos deesse volui… Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cujus ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus ».

[698] Idem, *Confessions* IX, XII, 29-30.

[699] *Ps* 100: « Je veux chanter la fidélité et le droit et jouer pour toi, Seigneur! Je veux progresser dans l'intégrité: quand viendras-tu vers moi? En ma maison je saurai me conduire, le cœur intègre… »

[700] Augustin, *Confessions* IX, XII, 36: « Namque illa imminente die resolutionis suae non cogitauit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis aut monumentum electum

En plus de recommander que la *cura corporis* soit la plus simple possible, Monique n'avait cure d'un *sepulcrum* qu'elle recommanderait pour son repos, pas même d'une sépulture dans sa région natale de Thagaste. Monique est totalement libre d'esprit et de cœur quand sa mort se fait imminente. Sa seule préoccupation est de se recommander à la prière de l'Église. À ce sujet, Monique avait auparavant écrit à ses deux fils Augustin et Navigius pour leur traduire son profond désir quand elle mourrait :

> Et presque aussitôt, elle ajouta pour tous les deux : « Enterrez ce corps n'importe où ! Ne vous troublez pas pour lui d'aucun souci ! Tout ce que je vous demande, c'est de vous souvenir de moi à l'autel du Seigneur où que vous soyez »[701].

Le testament spirituel de Monique est sobre et précis. Au sujet des funérailles de sa mère, Augustin note succinctement ce qui suit : « Mais voici que la levée du corps s'est faite : nous partons, nous revenons sans larmes »[702]. Auprès de la tombe, avant l'inhumation du corps, a été célébré le sacrifice eucharistique. Dans les funérailles de Monique racontées par Augustin, deux aspects saisissent l'attention : d'une part, l'absence de lamentations et de complaintes, motivée par la foi et la volonté de vivre l'espérance chrétienne et le souci de l'exemplarité vis-à- vis du voisinage. Cette retenue des larmes n'équivaut pas à l'absence de la peine intérieure qu'il ressentait profondément en lui ; d'autre part, Monique laisse, pour sa sépulture, le testament de faire mémoire d'elle à l'autel du Seigneur. Lorsque Monique fait cette demande, émet-elle le vœu que l'Eucharistie soit célébrée au *dies natalis*, ou souhaite-t-elle que l'on puisse faire une *memoria* dans les célébrations liturgiques de l'Église, à chaque fois que cela est possible ? Pour son *requies,* Monique bénéficia d'une Eucharistie de funérailles. Comme elle était morte à Ostie, l'Eucharistie fut conforme à la pratique romaine, alors que

---

concupiuit aut curauit sepulchrum patrium: non ista mandauit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desiderauit ».

[701] Augustin, *Confessions* IX, XI, 27: «Et mox ambobus: "ponite" inquit "hoc corpus ubicumque: nihil uos eius cura conturbet; tantum illud uos rogo, ut ad domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis"».

[702] Idem, *Confessions,* IX, XII, 32: « Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrimis».

celle d'Afrique aurait été de la célébrer après l'enterrement (*post depositionem*). En effet, l'usage africain de l'Eucharistie *post depositionem* est confirmé par deux textes africains. La première attestation provient du concile d'Hippone qui eut lieu en 393. Le quatrième canon dudit concile interdisait expressément la célébration de la messe lorsque le corps était présent. Cette interdiction avait pour finalité d'empêcher une pratique qui consistait à donner la communion au mort[703]. Au cours dudit concile, Aurélius s'adressa ainsi à l'assemblée :

> Comme notre frère et collègue Saturninus nous a instruits par égard salutaire, les évêques doivent célébrer les mystères divins, quelle que soit l'heure, non après qu'ils ont déjeuné, mais à jeûn avec leurs peuples eux-mêmes à jeûn… Puisque certains osent, en présence des corps, célébrer des sacrifices et communier le cadavre privé de vie, avec une parcelle du saint Corps, je juge que cela doit être interdit[704].

L'Évêque Aurélius, après avoir repris les propos de l'évêque Saturninus sur l'exigence du jeûne eucharistique qui vaut pour les évêques et les laïcs, dans la célébration des *divina mysteria*, pointe du doigt la violation de la loi interdisant de célébrer les *sacrificia* en présence du corps. Puis, il condamne le rite jugé inacceptable de donner la communion aux morts. À propos de l'intervention d'Aurélius, Rebillard écrit : « L'objectif d'Aurélius n'est pas d'empêcher une célébration eucharistique avant l'enterrement pour la repousser après l'enterrement. Le rappel du principe du jeûne eucharistique semble être fait à propos d'une pratique jugée abusive qui veut que le défunt soit amené à l'église pour une célébration eucharistique dès le décès survenu et soit éventuellement associé à la communion »[705]. Cette pratique avérée est de toute évidence le fait des autorités ecclésiastiques, puisque ce qui est

---

[703] SAXER V., *Ibid.*, p. 151-152; sur l'Eucharistie funéraire, REBILLARD R., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et des morts dans l'antiquité tardive*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003, p. 155-160.

[704] *Concile Hippone* 393, c.4 par MUNIER C., Turhnout, Brepols, 1977 (Corpus christianorum. Series latina, 149): « Aurelius episcopus dixit: Sicut frater et collega noter Saturninus salubri consideratione deprompsit, debent episcopi, non postquam pranderint, sed jejuni cum populis jejunis, quacumque hora, divina celebrare mysteria...Quoniam praesentibus corporibus nonnulli audeant sacrificia celebrare et partem corporis sancti cum exanimi cadavere communicare arbitror prohibendum ».

[705] REBILLARD É., *Religion et sépulture*, p. 155-156.

dénoncé se passe au cours de la célébration des *sacrificia* et que, seuls les responsables d'Église pouvaient les présider et donner aussi la communion aux vivants et aux morts. Au sujet de cet abus, Saxer écrit ce qui suit : « Augustin, quand il écrivait ses *Confessions*, n'était pas au nombre des partisans, mais des adversaires de l'abus, et que, en distinguant les usages romains de ceux d'Afrique, il se référait aux usages de son pays qui étaient conformes, et non pas contraires, à la législation canonique. En d'autres termes, dans le récit des funérailles de sa mère, en désignant l'usage romain, il sous-entend son interdiction en Afrique »[706]. En excluant Augustin du nombre de pratiquants de l'abus, Saxer, sans le dire explicitement, laisse entendre implicitement que d'autres responsables d'Église n'en étaient pas exempts comme nous l'avons déjà souligné.

Le deuxième texte est un billet qu'Évodius, évêque d'Uzale en Algérie et ami d'Augustin[707], lui envoya vers 414, pour lui relater le décès d'un jeune homme et les funérailles qui furent célébrées à cette occasion. Voici le contenu du billet, édité avec les lettres d'Augustin :

> Au moment d'expirer, il porta la main au front pour y faire le signe de la croix ; et il abaissait sa main pour faire aussi sur sa bouche le signe sacré, lorsque son âme, bien renouvelée de jour en jour, quitta sa maison de boue. Il mourut donc. Nous lui fîmes des obsèques honorables et dignes d'une si belle âme ; pendant trois jours nous célébrâmes sur son tombeau les louanges du Seigneur, et le troisième jour nous offrîmes le sacrement de la rédemption[708].

D'après le témoignage d'Évodius, les funérailles du jeune homme furent célébrées avec honneur et dignité. Que devons-nous comprendre par-là ? Devons-nous comprendre que les funérailles furent conformes aux dispositions funéraires de l'Église d'Afrique ? Nous pouvons affirmer qu'en qualité d'évêque, Évodius veilla à la bonne tenue des funérailles, aux prières de l'Église qui se firent sur son tombeau trois jours durant. Nous ne disposons d'aucun élément sur le contenu de ce triduum de prière. Était-il fait de chants,

---

[706] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 153.

[707] Augustin, *Sermon* 323, 3; 324, 1: «Apud uzalim ubi est episcopus frater meus euodius, quanta miracula ibi fiant quaerite, et inuenietis». Augustin y mentionne Evodius, évêque d'Uzale, qu'il appelle son frère.

[708] Augustin, *Lettre* 158, 2. Cette lettre est celle qu'Evodius d'Uzale envoya à Augustin.

de lectures bibliques comme des psaumes, des épîtres, des textes d'Évangile, de textes hagiographiques, de récits ou de témoignages biographiques du défunt ? C'est ensuite seulement que l'Eucharistie, le sacrement de la rédemption (*redemptionis sacramentum*), fut offerte pour son repos. L'Eucharistie célébrée à l'issue du troisième jour est sans nul doute une Eucharistie funéraire. Sur la base de ces deux références, nous pouvons conclure que l'Église en Afrique du Nord ne permettait pas les célébrations eucharistiques en présence des corps. L'Eucharistie était possible seulement après l'enterrement comme ce fut le cas du jeune homme qu'Évodius relate. Telle en était la règle générale. Mais s'il n'y a pas de règle sans exception, l'exception fut celle des funérailles d'Augustin lui-même à Hippone en 430, célébrées en présence de son corps, selon le témoignage de Possidius disciple et biographe d'Augustin, évêque de Calame en Numidie (actuelle Guelma en Algérie) au V^e^ siècle. Il écrit ce qui suit : « Et comme il est écrit, ce fut en notre présence, sous nos yeux, et dans les prières, qu'il s'endormit avec ses pères, comblé d'une bonne vieillesse. En notre présence fut offert à Dieu le sacrifice (*sacrificium Deo oblatum est*) pour l'inhumation recommandée de son corps (*commendanda corporis depositione*) et il fut enseveli (*sepultus est*) »[709]. Nous pouvons supposer qu'en tant qu'évêque, Augustin a bénéficié d'une mesure exceptionnelle. Ce *sacrificium* fut célébré pour lui en présence de ceux dont il fut le pasteur, de son clergé et d'autres évêques africains. Est-il conforme à une disposition canonique particulière pour les évêques d'Afrique à cette époque ? Est-il lié à une décision de circonstance que l'on a dû expliquer à l'assemblée participante ? En tout cas, aucun indice littéraire ne permet d'apporter une réponse nette à ces questions. La mort d'Augustin est comparée à un sommeil. Le mode de sépulture fut la « depositio commendanda », c'est-à-dire l'inhumation comme mode de sépulture. L'adjectif verbal « commendanda » articulée avec « depositio » suggère une préférence pour l'inhumation par rapport à la crémation.

[709] Possidius, *Vie d'Augustin*, 31, 5: « Et, ut scriptum est, nobis adstantibus et videntibus et orantibus, dormivit cum patribus suis, enutritus in bona senectute. Et nobis coram pro eius commendanda corporis depositione sacrificium Deo oblatum est et sepultus est ». Traduction personnelle.

En ce qui regarde les funérailles de Monique, elles furent célébrées dans le respect de son testament spirituel, et sans le moindre souci de se conformer aux habitudes funéraires traditionnelles de l'Église d'Afrique. Augustin semble donner, à travers les funérailles de sa mère, l'exemple achevé de ce que doivent être les funérailles chrétiennes et celles des chrétiens. Ce que Monique a laissé comme testament spirituel qui était de faire mémoire d'elle à l'autel du Seigneur, Augustin l'a défendu et mis en pratique dans sa pastorale, lorsqu'il s'évertuait à convaincre les fidèles que l'essentiel de la *memoria mortuorum* dans l'Église, réside dans la prière ecclésiale. Nous remarquons que, dans le *Sermon* 102, le recours à la parabole du riche et de Lazare lui sert de tremplin pour développer une pastorale funéraire en contexte chrétien, centrée surtout sur l'Eucharistie.

III.1.2 La parabole du riche au service de la pastorale funéraire

Augustin s'inspire de la parabole de Jésus concernant le riche et Lazare en *Luc* 16, 19-31. Elle lui est un précieux argument pour faire valoir l'inutilité des vanités terrestres. Comme s'il tenait à mettre en garde les chrétiens qui vivent dans l'aisance matérielle, contre les somptueuses funérailles sans lendemain glorieux, voire sans issue salutaire. Il ne veut pas que les chrétiens tombent dans l'illusion qui fairait croire que les pompes des funérailles sont nécessaires au repos du défunt. Augustin les interpelle ainsi :

> N'interrogez pas vos yeux, revenez à votre cœur. Car, si vous interrogez vos yeux, ils vous réponsent faussement. En effet, nombreuses sont les choses splendeurs simulées du siècle qui ont pu être exhibées à ce riche (*illi diviti*) mourant. Quels bataillons de serviteurs et de servantes en pleurs, quelle pompe de clients, quelle splendeur funèbre, quelle sépulture de luxe ! Je crois qu'on s'est servi d'aromates pour l'ensevelir[710].

Augustin, en reprenant la parabole du riche et de Lazare, invite à fixer les yeux sur l'essentiel. Il l'étoffe grâce à son imagination fertile qui vient servir ses

[710] Augustin, *Sermon* 102, 2: « Nolite oculos interrogare, ad cor redite. Si enim oculos interrogaueritis, falsa uobis respondent. Multum enim splendida sunt, et saeculariter fucata, quae illi diuiti morienti exhiberi potuerunt. Quae potuerunt agmina plangentium esse seruorum et ancillarum? Quae pompa clientium? Qui splendor funeris? Quod pretium sepulturae? Credo eum aromatibus obrutum ». Traduction personnelle.

propos. En enrichissant cette parabole par le recours à certains rites funéraires bien connus de son auditoire, tels que les lamentations, l'exceptionnel convoi funèbre, la coûteuse *cura corporis* au moyen des *unguenta*, le luxe de la sépulture, Augustin veut mettre en garde. Il invite à la sagesse qui ne cherche pas à vivre selon les apparences, mais qui se déploie conformément à la destinée finale de l'être en Dieu. Augustin, dans un tableau bien peint de ce que furent les pompes des funérailles du riche, en appelle à une éthique qui doit gouverner la conduite du chrétien appelé au salut : « Vivite bene, ne male moriamini »[711], c'est-à-dire, « vivez bien, afin de ne pas mal mourir ». Cette sagesse existentielle que recommande Augustin, dans la perspective chrétienne sans nul doute sotériologique, fut aussi la quête essentielle et permanente de nombreux philosophes de tous les temps. Socrate est à l'avant-garde de cette quête existentielle de sens par la philosophie. En effet, dans le dialogue avec Criton, Socrate emprisonné attend sa mort prochaine. Criton cherche par tous les moyens à lui épargner la mort. C'est alors que Socrate l'interroge : « Examine encore ceci, je te prie : le principe, que l'important n'est pas de vivre, mais de bien vivre, est-il changé, ou subsiste-t-il? Et celui-ci, que bien vivre (*τὸ εὖ ζῆν*), c'est d'être bon et juste (*Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταὐτόν ἐστιν*), subsiste-t-il aussi ? »[712]. Socrate ne veut pas trahir les principes avec lesquels il a toujours vécu, ou précisément vers lesquels il a toujours tendu. C'est la vertu (ἀρετή) qui se déploie dans la justice (*δικαιοσύνη*) et la vérité (ἀλήθεια) ; et c'est ce principe essentiel, selon Socrate, qui doit gouverner l'existence humaine. Cicéron et Sénèque ont aussi défendu la nécessité d'une vie vertueuse qui permet de passer sereinement le moment du trépas. Ainsi écrit Cicéron : « À l'heure de la mort, c'est une ressource bien consolante que le souvenir d'une belle vie. En quelque temps que meure un homme qui a toujours fait tout le bien qu'il a pu, il n'a point à se plaindre de n'avoir pas vécu assez ». Ou encore : « On envisage la mort avec sérénité si, au moment de mourir, on peut être fier de sa vie. Une vie qui s'est entièrement vouée à la pratique de la vertu n'est jamais trop

[711] Augustin, *Sermon* 102, 2.

[712] Platon, *Criton*, 48 b.

courte ». Il nous sied de rappeler ici l'influence de Cicéron sur Augustin, à travers son œuvre l'*Hortensius*. Nous sommes à l'époque de la jeunesse d'Augustin qui cherchait sa voie, comme lui-même l'atteste dans ses *Confessions* :

> J'avais laissé tant d'années s'écouler avec moi – douze peut-être – depuis l'âge de mes dix-neuf ans, quand la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron avait réveillé mon ardeur pour la sagesse ; et je différais de renoncer aux plaisirs de la terre et de me mettre ensuite en quête de celle dont il faut placer, non pas la découverte, mais déjà la simple recherche, avant même la découverte des trésors et des règnes sur les nations, avant les voluptés charnelles qui affluent de toute part au moindre signe[713].

Cette œuvre philosophique de Cicéron campe le fait que tous les hommes cherchent le bonheur et que la philosophie est un moyen vital pour chercher la vérité, la sagesse et le bonheur. Augustin s'est intéressé à la lecture de la *Bible* grâce à l'*Hortensius*, même s'il s'en est éloigné à l'âge de dix-huit, la considérant dans son style, inférieure à la rhétorique de Cicéron. L'*Hortensius* a aussi servi à Augustin comme un livre de référence dans son enseignement à ses étudiants à Cassicianum[714].

Quant à Sénèque[715], la vertu n'est pas incompatible avec la richesse, à condition que l'homme nanti intériorise en lui-même la vertu de tempérance ou l'économie. Le bonheur est possible, selon lui, si nous vivons en conformité avec la nature, en faisant un bon usage de la raison. Dans la conception de Sénèque, le bien suprême est sans conteste la vertu ; c'est elle qui donne sens à la vie et à la condition humaine. C'est ce qu'il écrit dans une de ses *Lettres à Lucilius :* « Aspire plutôt à un bonheur constant ; or, il n'en est pas

---

[713] Augustin, *Confessions* VIII, VII, 17: « Ex quo ab undevicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam contemta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, evius on invention, sed vel sola inquisition jam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus».

[714] *Ibid.*, III, 4, 7-9.

[715] Sénèque est né entre l'an 4 av. J.-C. et l'an 1 ap. J.-C., mort en 65 après J.-C., il est un des représentants majeurs du stoïcisme d'époque impériale. Il défend l'idée de la vertu comme valeur morale indispensable à une vie exemplaire.

pour l'âme, si elle ne le tire d'elle-même. La vertu seule procure un bonheur perpétuel et inaltérable » [716].

De fait, la quête des philosophes dans leur sphère propre, est aussi celle d'Augustin et de ses devanciers dans la perspective chrétienne qui n'est certes pas totalement coupée d'une base philosophique. C'est ainsi qu'Augustin nous enseigne, par la parabole du riche, qu'une mort apparemment belle et enviée peut conduire tout droit à la mort éternelle, parce que la vie n'a pas été déployée dans la vertu. Il fait recours au *Psaume* 49,10, pour renforcer son argumentation : « L'imprévoyant et l'insensé périront aussi ; ils laisseront à d'autres leur fortune. Leurs tombeaux sont à jamais leurs maisons »[717]. Augustin vise à convaincre les chrétiens qui s'attacheraient à la pompe des funérailles, de considérer ce qui est essentiel dans la célébration de leurs morts, c'est-à-dire, la *memoria* de ceux-ci dans le *sacrificium ecclesiae*. Le fait de disposer d'un tombeau luxueux et d'être couvert de grandes lamentations, n'est que pure vanité pour lui. Dans le *Sermon* 172, 2, 2, consacré aux devoirs des vivants de s'occuper des morts, Augustin se fonde sur les exhortations de l'apôtre Paul aux Thessaloniciens (1*Th* 4, 13-18) au sujet des morts. Il s'en sert en effet pour inviter les chrétiens à ne pas pleurer leurs morts comme ceux qui ne croient pas qu'ils ressuciteront grâce au Christ et avec lui. Augustin est encore plus explicite et très concret dans sa dénonciation des apparences trompeuses :

> Ainsi, la pompe des funérailles (*pompa funebris*), les bataillons des obsèques (*agmina exsequiarum*), la somptueuse diligence de la sépulture (*sumptuosa diligentia sepulurae*), l'opulente construction de monuments (*monumentorum opulenta constructio*) sont une quelconque consolation pour les vivants, mais pas une aide pour les morts. Cependant, il n'est aucun doute que les morts sont aidés par les prières (*orationibus*) de la sainte Église, par le sacrifice du

[716] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Lettre 27: «Aliquod potius bonum mansurum circumspice. Nullum autem est, nisi quod animus ex se sibi invenit. Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum: etiam si quid obstat, nubium modo intervenit, quae infra feruntur nec umquam diem vincunt ». Dans les autres œuvres ci-après: *De la Constance du sage*; De *la tranquillité de l'âme; De la vie heureuse,* Sénèque développe sa conception du bonheur, de la sagesse; en somme, c'est la vertu qui doit être la quête permanente du sage.

[717] *Ps 48,* 11-12.

salut (*sacrificio salutari*) et par les aumônes (*eleemosynis*) qui sont acquittées pour leurs âmes[718].

Il est clair pour Augustin que le faste des funérailles n'est pas indispensable aux morts même s'il peut être une consolation pour les vivants (*vivorum solatia*). Les soins pompeux en l'honneur des morts pourraient-ils soulager la conscience des vivants et les aider à passer paisiblement le temps du deuil ? Augustin ne rejette pas l'utilité des funérailles, mais plutôt les pompes qui les caractérisent, surtout qu'elles n'ont aucun effet sur le salut du mort. Même s'il invite à l'essentiel, il ne s'oppose pas à la *pietas* en faveur des morts, pourvu qu'elle n'occulte pas ce qui est bénéfique pour la destinée des morts dans une perspective sotériologique. Dans le même *Sermon* 172, Augustin recourt aux Écritures pour justifier la *pietas pro mortuis* dans les funérailles :

> Chacun peut, selon ses moyens, faire des funérailles et construire des tombeaux : l'Écriture met cela au nombre des bonnes œuvres ; elle loue, elle exalte non seulement ceux qui ont rendu ces devoirs aux patriarches, aux autres saints et aux autres hommes indistinctement, mais encore ceux qui ont honoré de cette manière le corps sacré du Seigneur : c'est pour les vivants un dernier devoir envers les morts et un allégement à leur propre douleur[719].

La *cura mortuorum* fait partie des bonnes œuvres recommandées par les Écritures. Si l'autorité des Écritures suffit à Augustin pour légitimer les funérailles que les vivants célèbrent, il ne se laisse pourtant pas détourner de ce qu'il considère comme indispensable au plein bonheur des défunts :

> Ce qui est vraiment utile aux âmes des défunts, ce sont les offrandes, les prières, les distributions d'aumônes auxquelles il faut s'appliquer avec beaucoup plus de soin de persévérance et de générosité. Ceux qui aiment leurs proches morts dans leurs corps, mais non dans leur âme, doivent les aimer non seulement charnellement, mais aussi spirituellement. Quand nous

---

[718] Augustin, *Sermon* 172, 2, 2: « Pompae funeris, agmina exsequiarum, sumptuosa diligentia sepulturae, monumentorum opulenta constructio, uiuorum sunt qualiacumque solatia, non adiutoria mortuorum. Orationibus uero sanctae ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuuari; ut cum eis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt ». Traduction personnelle.

[719] Idem, *Sermon* 172, 2, 3: «Sit pro uiribus cura sepeliendi et sepulcra construendi: quia et haec in scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt: nec solum in corporibus patriarcharum aliorum que sanctorum, et humanis cadaueribus quorumcumque iacentium; uerum etiam in ipsius domini corpore praedicati atque collaudati sunt, qui ista fecerunt».

célébrons les anniversaires de nos frères défunts, nous devons avoir à l'esprit ce qu'il faut espérer et ce qu'il faut craindre[720].

Augustin est constant dans sa ligne argumentaire quand il évoque les dispositions à prendre au sujet des funérailles. Il agit en pasteur qui sait ménager les coutumes funéraires avec le luxe et même les excès qui les caractérisent. Il prend également en compte le fait que la mort ne vient pas briser l'amour que les vivants portent pour les morts. Il ne veut pas que les célébrations se limitent à la dimension charnelle de l'attachement, mais qu'elles prennent aussi et surtout en considération la dimension spirituelle. Comme on vient de le lire dans le *Sermon* 172, celle-ci se traduit par les prières, les aumônes et les sacrifices eucharistiques pour les morts. C'est à la lumière de cette approche augustinienne que Rebillard peut écrire : « Augustin distingue en fait les deux sphères radicalement : funérailles et autres soins des morts, qui sont présentés à la fois comme un devoir des vivants et une consolation pour eux, du côté d'une sphère privée, pour ne pas dire profane ; prière, sacrifice eucharistique et aumônes qui seuls sont utiles au salut et relèvent d'une sphère religieuse, ou sacrée »[721]. Ces funérailles et les soins qui sont de l'ordre du rite, revêtent un caractère social du fait que toute la communauté ecclésiale s'occupe des morts par des actes spirituels reconnus, répétitifs et codifiés. Les prières, les aumônes et les célébrations eucharistiques relèvent de la sphère collective, ecclésiale, c'est-à-dire de l'Église comme communauté qui témoigne par la prière et les œuvres de miséricorde pour le repos de ses fidèles défunts. Augustin, évêque et pasteur, veut orienter l'esprit de chaque fidèle et de tous les fidèles de l'Église d'Afrique vers ce qu'il juge essentiel dans la *cura mortuorum*. Augustin cherche en effet à persuader les fidèles de croire que les sacrifices de l'autel sont le moyen sûr et inégalable pour le repos véritable des morts en Dieu. Chez Augustin, la théologie sacramentaire sur l'Eucharistie est en lien étroit avec la sotériologie. Mais le salut par l'offrande eucharistique profite seulement à ceux qui ont fait

[720] Idem, *Sermon* 172, 3: Verum illa quae adiuuant spiritus defunctorum**,** oblationes, orationes, erogationes, multo pro eis obseruantius, instantius, abundantius impendant, qui suos carne, non spiritu mortuos, non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter amant. Quando celebramus dies fratrum defunctorum, in mente habere debemus, et quid sperandum, et quid timendum sit.

[721] REBILLARD É., *Op. cit.*, p. 152.

preuve d'une vie vertueuse, contrairement au riche, ennemi de Dieu et du prochain, privé du *refrigerium* dont jouit Lazare établi pour toujours « *in sinum Abrahae* » (*Lc* 16, 22). Dans la célébration des anniversaires des défunts par le moyen de l'Eucharistie, les chrétiens ne doivent jamais perdre de vue l'espérance en la résurrection qu'elle célèbre : c'est le « *quid sperandum* ». De plus, ils doivent travailler à éviter la damnation éternelle qui est le « *quid timendum* ». Pour Augustin, tous ne profitent pas des suffrages de l'Église. Il s'exprime ainsi :

> Car il y a des défunts qui ont quitté leurs corps sans avoir la foi qui agit par la charité, et sans s'être munis des sacrements de l'Église. C'est en vain que leurs amis leur rendent ces devoirs de piété, puisqu'ils n'ont pas possédé, pendant leur vie le gage même de la piété ; soit qu'ils n'aient pas reçu, soit qu'ils aient reçu inutilement la grâce de Dieu, s'amassant ainsi, non pas des trésors de miséricorde, mais des trésors de colère. Ne croyez donc pas que les morts acquièrent de nouveaux mérites quand on fait du bien pour eux; ce bien est en quelque sorte la conséquence de leurs mérites antérieurs. Il n'y a pour en profiter que ceux qui ont mérité pendant leur vie d'y trouver un soulagement après leur mort. Tant il est vrai que nul ne pourra recevoir alors, que ce dont il se sera rendu digne auparavant[722].

Augustin développe ainsi sa vision du salut *post mortem*. Nul doute que pour lui, tout l'enjeu est de préparer la mort par une vie chrétienne guidée par la foi qui se nourrit de la charité. Augustin est dans la même trajectoire argumentaire que l'apôtre Jacques lorsqu'il écrit : « Mes frères, si quelqu'un prétend avoir la foi, alors qu'il n'agit pas, à quoi cela sert-il ? Cet homme-là peut-il être sauvé par sa foi ? Montre-moi ta foi qui n'agit pas. Moi c'est par mes actes que je te monterai ma foi » (*Jc* 2, 14.18). Recevoir la vie chrétienne par le baptême ne suffit pas pour être sauvé, il faut laisser en soi vivre le sacrement reçu et aussi vivre des autres sacrements de l'Église (pénitence, Eucharistie) qui aident le disciple à garder sa lampe allumée. La sotériologie par les sacrements et par la charité est une constante dans la théologie

---

[722] Augustin, *Sermon* 172, 2: « Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur, eius que sacramentis, de corporibus exierunt, frustra illis a suis huiusmodi pietatis impenduntur officia, cuius, dum hic essent, pignore caruerunt, uel non suscipientes, uel in uacuum suscipientes dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis noua merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur. Non enim actum est, nisi cum hic uiuerent, ut eos haec aliquid adiuuarent, cum hic uiuere destitissent. Et ideo istam finiens quisque uitam, nisi quod meruit in ipsa, non poterit habere post ipsam ».

augustinienne. Le salut de l'homme se joue pendant qu'il habite la terre, autrement tout le bien que les vivants peuvent faire pour eux, y compris les offrandes eucharistiques pour leur repos en Dieu, ne sert à rien. Nous pouvons ainsi résumer la pensée augustinienne : prépare ton ciel alors que tu es sur la terre, sinon la terre des vivants ne t'obtiendra pas le ciel une fois que la mort aura fait son œuvre en toi ! Car le ciel est accordé en récompense d'une vie de foi agissante et constante dans la pratique de la vertu. Dans la vision d'Augustin, il est également inutile d'offrir l'Eucharistie pour ceux qui ne sont pas chrétiens. Augustin croit au salut par l'Eucharistie offerte pour les morts, parce qu'il la voit comme un moyen de purification et de salut. Elle soulage leurs peines et celles des vivants aussi ; elle leur assure le *refrigerium* en Dieu.

III.2. La place des morts dans le Sacrifice eucharistique

Augustin est persuadé que seule l'Eucharistie est indispensable pour les morts. Pourtant, nous ne trouvons pas beaucoup d'allusions au thème de l'Eucharistie funéraire. Nous avons déjà analysé le récit de l'enterrement de Monique, à Ostie, où l'Eucharistie célébrée en présence du corps[723] était une pratique locale différente de la pratique africaine. Nous avons également fait l'examen des funérailles d'Augustin, à Hippone, telles que Possidius les a relatées[724]. Exceptée la prière de l'Église pour le défunt le jour même de la *depositio* ou après l'enterrement, Augustin nous renseigne sur le souvenir des morts pendant l'Eucharistie. Avec lui, la relation entre les vivants et les morts dans la prière de l'Église, particulièrement l'Eucharistie, s'affine. Il distingue d'une part le souvenir commun aux morts et aux martyrs, d'autre part le souvenir propre aux morts[725]. Notre analyse consiste à relever chez Augustin quelques mentions significatives de la *memoria mortuorum* dans l'Eucharistie.

---

[723] Augustin, *Confessions* IX, XXII, 32. Cf. supra, 320-322.

[724] Possidius, *Vie d'Augustin* 31, 5.

[725] Sur le mémento des martyrs et des morts d'un côté, et le mémento des morts uniquement de l'autre, SAXER V., *Op. cit.*, p. 162, nous y trouvons un inventaire des références chez Augustin.

Elles concernent tant les chrétiens morts martyrs que les chrétiens morts de façon ordinaire. Dans un premier temps, nous nous intéressons au souvenir des martyrs et des morts dans la liturgie chrétienne, d'après son témoignage. Toutes les références aux œuvres d'Augustin, qui feront l'objet de notre attention, portent la marque de sa charge épiscopale ; ce qui donne une forte tonalité à ses prises de parole ou à ses écrits qui laissent transparaître le sceau de son autorité.

III.2.1 Le *memento* des martyrs et des morts dans les *Sacrificia*[726].

La première référence sur le *memento* des martyrs dans la prière chrétienne se trouve dans le *Sermon* 273 qu'Augustin prononça le 1er janvier 396, en la fête des saints Fructueux, Augure, Euloge et Agnès. De prime abord, Augustin loue l'audace des martyrs qui sont restés vaillants face à l'adversité, avant d'inviter son auditoire à suivre leur exemple et les leçons de vie qu'ils ont laissées comme un héritage spirituel. Il rappelle que le culte des martyrs n'a pas pour objet ceux qui sont morts pour le Christ, mais Dieu vers qui monte la prière du peuple, contrairement aux païens qui prient des hommes divinisés par apothéose. La source à laquelle les martyrs ont puisé leur courage est le Christ qui, le premier, a souffert pour eux ; il leur a ainsi montré la voie[727]. Les martyrs chrétiens n'ont rien de commun avec les divinités païennes. S'ils ont une place éminente dans la prière pour les morts, ils ne reçoivent nullement un culte de latrie dû à Dieu seul. Ainsi Augustin écrit-il :

> Ce n'est pas à eux qu'offrent les prêtres. C'est à Dieu, oui c'est à Dieu de qui nous recevons tout. Lors même que nous sacrifions sur les tombeaux des saints martyrs, n'est-ce pas à Dieu que nous sacrifions ? Quand avez-vous entendu dire, sur le tombeau de saint Théogène, soit par moi, soit par un de mes frères et collègues, soit par quelque prêtre : je vous offre, saint Théogène; je vous offre, Pierre, je vous offre, Paul ? Jamais. Cela ne se fait point, cela

[726] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 162. Saxer fournit une liste de références augustiniennes sur le *memento* des morts et des martyrs que nous utilisons en partie dans notre développement.

[727] Augustin, *Sermon* 273, 1.

n'est pas permis. Si donc jamais on te disait : adores-tu Pierre ? Réponds comme Euloge a répondu à propos de Fructueux : Je n'adore pas Pierre, mais j'adore le même Dieu que Pierre adore. Ainsi tu mérites l'amour de Pierre. Mais en mettant Pierre à la place de Dieu, tu offenserais la Pierre ; en te heurtant contre cette Pierre, prends garde de te briser le pied[728].

Faire l'amalgame dans la prière, ou se tromper sur l'objet de sa prière serait une offense grave aux saints qui ne peuvent usurper la place qui revient à Dieu seul. Augustin clarifie les deux cultes distincts qui n'ont pas le même objet. La dulie est la vénération que l'Église adresse à des hommes et à des femmes reconnus saint par l'effet de la grâce de Dieu et la conformité de leur vie à cette grâce. Tandis la lâtrie est le culte d'adoration de l'Église adressé à Dieu seul source de la gloire et du bonheur des saints. Ainsi notons-nous une différence de nature entre le culte rendu à Dieu et celui rendu aux saints.

Dans un autre sermon prononcé le 6 mai 397, Augustin fait allusion à la place des martyrs dans la liturgie eucharistique de l'Église et à la prière des autres morts :

Ne vous étonnez donc pas de ceci, mes frères. Savez-vous à quel moment les martyrs sont nommés (*martyres recitentur*) ? L'Église ne prie pas pour eux. Mais c'est avec raison que l'Église prie pour les autres défunts, endormis ; elle ne prie pas pour les martyrs, mais elle se recommande plutôt à leurs prières. Ils ont combattu contre le péché jusqu'au sang. Ils ont accompli ce qui est écrit : « Lutte pour la vérité jusqu'à la mort »[729].

---

[728] Augustin, *Sermon* 273, 7: « Non eis sacerdotes offerunt: absit. Deo praestantur. Imo Deo ista offeruntur, a quo nobis cuncta praestantur. Etiam apud memorias sanctorum martyrum cum offerimus, nonne deo offerimus? Habent honorabilem locum martyres sancti. Aduertite: in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur; non tamen pro christo adorantur. Quando audistis dici apud memoriam sancti theogenis, a me, uel ab aliquo fratre et collega meo, uel aliquo presbytero: offero tibi, sancte theogenis? aut offero tibi, Petre? Aut, offero tibi, Paule? nunquam audistis. Non fit: non licet. Et si dicatur tibi, numquid tu petrum colis? Responde quod de fructuoso respondit eulogius: ego petrum non colo, sed deum colo, quem colit et petrus. Tunc te amat Petrus. Nam si uolueris pro Deo habere petrum, offendis petram, et uide ne pedem frangas, offendendo in petram. Ut noueritis uerum esse quod dico; audite, admoneo uos».

[729] Augustin, *Sermon* 284: « Non ergo mirum est, fratres mei: scitis quo loco martyres recitentur? Non pro illis orat ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia: pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat. Certauerunt enim aduersus peccatum usque ad sanguinem. impleuerunt quod scriptum est, certa pro ueritate usque ad mortem». Traduction personnelle. Augustin prononça aussi d'autres *Sermons* 298. 299 en la fête des apôtres Pierre et Paul. Il y parle de l'oeuvre de la grâce divine qui a transformé leur vie, faisant d'eux des modèles de foi et des témoins intrépides du Christ, jusqu'à consentir au martyre.

Si l'Église ne prie pas pour les martyrs, mais se recommande plutôt à eux, elle prie néanmoins pour les autres morts qui en ont besoin pour leur salut. Par leur martyre, les chrétiens vaillants dans la foi, ont été purifiés, et participent déjà à la gloire de Dieu. Ce qui n'est pas encore le cas pour les morts ordinaires dont la sainteté et la lutte obstinée pour la vérité n'ont pas été établies comme ce fut le cas des martyrs. Ceux qu'il appelle *defuncti* sont les morts ordinaires qui se sont endormis dans l'attente d'être réveillés. S'ils sont plongés dans le sommeil de la mort, nous pouvons déduire que la prière de l'Église, adressée uniquement à Dieu par l'intercession des martyrs, est efficace à leur réveil, à leur résurrection. Les martyrs déjà couronnés de gloire participent à un niveau sublime aux supplications des chrétiens encore en lutte pour rester fidèles à Dieu. Entre le culte rendu aux morts ordinaires et celui rendu aux saints martyrs ou aux saints, existe une différence de dégré. Les saints sont ainsi parvenus à une gloire à laquelle aspirent les chrétiens et qu'ils possèderont par l'imitation des *exempla fidei*.

Enfin, nous avons le *Sermon* que prononça Augustin le jour de la fête des saints Pierre et Paul, les deux figures éminentes du martyrologe chrétien :

> Par conséquent, les martyrs sont grands parce qu'ils ont foulé au pied la douceur de ce monde ; les martyrs sont grands parce qu'ils ont supporté les très dures aspérités d'une mort douloureuse. Car s'il est facile de supporter la mort, à quelle grandeur les martyrs sont-ils parvenus en vertu de la mort du Seigneur ? D'où vient leur grandeur ? D'où vient leur élévation ? D'où vient qu'ils sont beaucoup plus brillamment couronnés que les autres hommes ? D'où vient que les fidèles savent que les martyrs sont nommés à leur place, distincts de celle des défunts ? D'où vient qu'elle (Église) ne prie pas pour eux, mais qu'elle se recommande à leurs prières ?[730]

Augustin insiste continuellement sur la nécessité de fuir les honneurs et les vaines gloires de ce monde. Il montre l'exemple des martyrs qui ont enduré des privations et des souffrances, qui ont rejeté les mondanités, qui ont accepté la mort pour le Christ. Leur gloire tient en partie de la cohérence de

---

[730] Augustin, *Sermon* 297, 3: «Inde martyres magni, quia dulcedinem huius mundi calcauerunt: inde martyres magni, quia amarae mortis asperitatem durissimam pertulerunt. Nam si facile est mortem ferre, quid magnum martyres pro domini morte pertulerunt? Unde magni, unde excelsi, unde caeteris hominibus multo florentius coronati? Unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus ecclesia commendatur? ». Traduction personnelle.

leur vie chrétienne, la mort du Christ étant la source et la cause. Reconnus par l'Église comme modèles de foi et de vertu, les martyrs ont désormais une place éminente dans la prière de l'Église, et leurs noms ne sont pas évoqués dans la prière liturgique au même moment que les autres morts. L'évocation de leur mémoire n'a pas pour but de prier pour eux, comme l'Église le fait quand elle nomme les autres défunts. Augustin prend à témoin les fidèles qui connaissent cette disposition liturgique. Les allusions augustiniennes aux martyrs et aux morts[731] dans la prière ecclésiale nous permettent de distinguer clairement le statut, la place et l'éminence des martyrs qui jouent un rôle d'intercesseurs pour les autres morts et pour les vivants. Le fait qu'ils ont reçu la brillante couronne grâce à leur témoignage les place à une place éminente sur l'échelle humaine : d'où le culte de dulie qui leur est rendu. Ainsi, Augustin peut dire aux fidèles : « Constatez : ils sont nommés à une meilleure place dans la récitation à l'autel du Christ ; cependant, ils ne sont pas adorés à la place du Christ »[732]. Le *memento* des morts dans la liturgie eucharistique respecte une hiérarchie qui place les martyrs en premier dans la *recitatio nominum*. Avant de nous intéresser au moment où leurs noms étaient lus dans l'Eucharistie, nous continuons à examiner d'autres textes qui se réfèrent à la mémoire des morts ordinaires dans la liturgie de l'Église

III.2.2 Le *memento* des morts par la prière

La première référence concerne la mort de Monique et les prières que son fils Augustin adresse à Dieu pour son repos *in pace*. Alors que Monique agonise, entourée de ses deux fils profondément attristés et au bord des larmes, elle leur adresse ses dernières volontés. Elle n'exprime pas son attachement à être enterrée aux côtés de son mari dans son pays natal, contre le souhait de son fils Navigius. Nous lisons sa liberté d'esprit, son détachement vis-à-vis du lieu de sa sépulture à travers ses propres paroles qui

[731] Idem, *De Virginibus* 45; *Sermon* 159; *La cité de Dieu*, XX, 9, 2.

[732] Idem, *Sermon* 273, 7: « Aduertite: in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur; non tamen pro Christo adorantur ». Traduction personnelle.

furent un jour, rapportées à Augustin : « Rien n'est loin de Dieu, répondit-elle ; et il n'y a pas à craindre qu'il ne sache point pour me retrouver à la fin du monde pour me ressusciter »[733]. Puis, elle confie ce qui lui est plus que nécessaire : « Tout ce que je vous demande c'est de vous souvenir de moi à l'autel du Seigneur où que vous soyez »[734]. C'est la foi de Monique qui lui permet de ne pas chercher coûte que coûte la proximité du repos de son corps auprès de son mari. Cela est pour Augustin, quand il fait mémoire d'elle, un motif de joie et d'actions de grâce à Dieu qui a fait à Monique sa servante le don de la foi. Monique n'a qu'une seule demande, celle de faire prier pour elle dans le sacrifice eucharistique de l'Église. Monique croyait déjà par la foi au caractère salvifique du sacrifice du Christ dont l'Eucharistie est le mémorial.

De plus, Augustin intercède pour le salut de sa mère en faisant appel à la miséricorde de Dieu. Il prie pour que le Seigneur, au nom de Jésus qu'il appelle médecin crucifié, mais glorifié et médiateur, pardonne à Monique. Augustin accumule ainsi les références aux Écritures qui parlent de la miséricorde de Dieu.

> Je sais qu'elle (Monique) a pratiqué la miséricorde, et de tout son cœur a remis leurs dettes à ses débiteurs. Remets-lui toi aussi ses dettes (*Mt* 6, 12), si elle-même en a contracté durant tant d'années après l'ablution du salut ! Remets, Seigneur, remets-les, je t'en supplie ! N'entre pas en jugement avec elle ! (*Ps* 142, 2). Que la miséricorde passe par-dessus la justice (*Jc* 2, 13), puisque tes paroles sont vraies et que tu as promis la miséricorde aux miséricordieux ! (*Mt* 5,7). S'ils le furent, c'est à Toi qu'ils l'ont dû, toi qui auras pitié de qui voudras avoir pitié, et qui accordes miséricorde à qui tu voudras faire miséricorde [735] (*Ex* 33, 19).

Augustin croit que la prière de l'Église et sa prière sont nécessaires pour sa mère, pour la purification de sa vie en vue de son salut en Dieu. C'est dans une prière insistante appelant à la miséricorde de Dieu, qu'il intercède pour

---

[733] Augustin, *Confessions* IX, XI, 28, p. 124-125: « "Nihil" inquit "longe est deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet"».

[734] *Ibid.* IX, XI, 27: « Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis».

[735] *Ibid.*, *Confessions* IX, XIII, 35: « Scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitti illi et tu debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. Dimitte, Domine, dimitte, obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua uera sunt et promisisti misericordiam misericordibus».

Monique. En même temps, il reconnaît la vie sainte de sa mère, même s'il n'emploie pas le terme. En reconnaissant les vertus de Monique qui a su faire miséricorde, qui a su pardonner, Augustin adresse à Dieu en faveur de sa mère une prière confiante pour son repos.

La deuxième mention de la prière pour les morts se trouve dans son *De cura pro mortuis gerenda*. Augustin fait explicitement allusion au livre des *Maccabées* qui témoigne du sacrifice offert pour la purification des morts (cf. 2 *Mac* 12, 39-46). En effet, nous y lisons : « C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés » (2 *Mac* 12, 46).

En plus de l'autorité des Écritures, il fait référence à l'autorité de la tradition de l'Église concernant les prières pour les morts. Selon lui, cette coutume ecclésiale doit suffire à convaincre de la nécessité de prier pour le salut des morts:

> Nous lisons dans les livres des *Maccabées* qu'un sacrifice fut offert pour les morts (cf. 2 *Mac* 12, 43). Mais lors même qu'on ne lirait rien de semblable dans les anciennes Écritures, nous avons sur ce point l'autorité (*auctoritas*) si grave de l'Église universelle, évidemment constatée par la coutume, puisque la recommandation des morts a sa place (*suum locum*) dans les prières que le prêtre adresse au Seigneur Dieu à son autel[736].

Lorsqu'Augustin évoque la tradition dans l'Église de prier pour les morts, et l'efficacité de cette prière, s'adressait-il à des chrétiens qui n'y croyaient pas ou qui en doutaient ? Il est difficile de répondre à cette question, mais Augustin intervient en tant que pasteur soucieux d'éveiller la foi du peuple et de l'amener à croire au salut des morts par l'Eucharistie offerte à Dieu pour eux et les morts.

La troisième référence nous en donne une piste sur ce dernier aspect. En effet, Augustin, dans le *Sermon* 172, 2, recommande les soins en l'honneur des morts, et rappelle la coutume bien ancienne des pères et de l'Église qui

---

[736] Augustin, *De cura* I, 3: « In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis ueteribus omnino legeretur, non parua est uniuersae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur locum suum habet etiam commendatio mortuorum ».

veut que l'on prie pour les morts. Il appelle son auditoire à ne pas douter de l'efficacité et de l'utilité de ses prières pour les défunts :

> Or, si des œuvres de miséricorde de ceux qui sont recommandés sont célébrées, qui douterait qu'ils leur soient profitables, ceux pour qui des prières sont adressées à Dieu non sans effet ? Il est absolument indiscutable que celles-ci soient utiles aux défunts ; mais seulement à ceux qui ont vécu avant leur mort de telle sorte qu'elles puissent leur être utiles après leur mort[737].

Si Augustin ne doute nullement de l'efficacité de la prière pour les morts et invite son auditoire à y adhérer, il ne cesse de souligner qu'elle ne profite pas à tous ceux qui sont morts, mais seulement à ceux qui ont vécu en union avec le Christ mort pour les péchés.

Après l'analyse des mentions littéraires que nous avons faite chez Augustin du *memento* des martyrs et des morts, quelques éléments méritent notre attention. D'abord, notons la récitation des noms des défunts dans la prière eucharistique. Cette récitation nominale s'inscrit à un moment précis de la célébration que les fidèles connaissent bien. Ils savent faire la distinction entre le moment où les martyrs sont nommés et celui où l'Église prie pour les morts ordinaires. Ensuite, la prière pour les morts est fidèle à la tradition des Écritures et à celle de l'Église. A ce titre, elle est un héritage ecclésial. Cependant, cette prière, dans une perspective sotériologique, ne profite qu'à ceux qui sont morts en communion et en union avec le Seigneur. Dans tous les textes relatifs aux morts ordinaires, l'Eucharistie est chez Augustin une « recommandation des morts » (*commendatio mortuorum*) à l'autel du Seigneur Dieu[738] ; elle est le sacrifice de l'autel[739]. Elle rend vivant le souvenir des morts comme le recommandait Monique « ut memineritis mei ad Domini

---

[737] Idem, *Sermon* 172, 2: «Cum uero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis; sed talibus qui ita uixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem ». Traduction personnelle.

[738] Idem, *De cura* 1, 3.

[739] Idem, *Enchiridion* 110: « Cum ergo sacrificia, siue altaris siue quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt, pro non ualde bonis propitiationes sunt, pro ualde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum qualescumque uiuorum consolationes sunt».

altare » [740] . L'Eucharistie peut être célébrée pour les morts dans une commémoraison générale (*sub generali commemoratione*), sans que leurs noms soient individuellement nommés (*tacitis nominibus eorum*)[741].

Du côté de l'Orient, nous lisons dans les *Constitutions apostoliques* la disposition liturgique qui consistait à prier pour les morts dans l'Eucharistie. Une prière d'intercession intervenait pour les vivants et les morts après l'épiclèse sur le pain et le vin. La partie qui concerne les morts est ainsi formulée :

> Notre oblation nous te la présentons encore pour tous les saints qui depuis les origines te furent agréables : patriarches, prophètes, justes, apôtres, martyrs, confesseurs, évêques, presbytres, diacres, sous-diacres, lecteurs, chantres, vierges, veuves, laïcs et tous ceux dont les noms te sont connus.

L'intercession est en faveur des saints de l'*Ancien* et du *Nouveau Testaments*. Elle semble être une prière d'action de grâces et de louange à Dieu pour la fécondité de leur vie de foi. Cette intercession serait-elle adressée à Dieu pour leur salut comme on le ferait pour les morts ordinaires dans la vision augustinienne ? Cette prière d'intercession est reprise plus loin en ces termes, mais de façon plus resserrée et plus précise : « Souvenons-nous des saints martyrs, pour que nous soyons jugés dignes de prendre part à leur lutte»[742]. Ici, l'Église ne prie pas pour eux ; l'Église ne les prie pas non plus, mais elle fait mémoire d'eux. Elle espère de cette évocation la grâce d'une foi inébranlable pour les imiter dans leur fidélité lorsque viendra la persécution. Nous pouvons conclure que l'Église en Orient, d'après les *Constitutions apostoliques,* ne prie pas pour les saints martyrs. Elle prie cependant « pour

---

[740] Idem, *Confessions* IX, XI: «Et mox ambobus: "ponite" inquit "hoc corpus ubicumque: nihil uos eius cura conturbet; tantum illud uos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis».

[741] Idem, *De cura*, IV, 6: « Verum et si aliqua necessitas uel humari corpora uel in talibus locis humari nulla data facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicumque cognati uel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi».

[742] *Constitutions apostoliques* VIII, 12.

ceux qui reposent dans la foi »[743], comme dans l'Église d'Afrique au temps d'Augustin. L'expression « ceux qui reposent dans la foi » renvoie à la foi au Christ dans l'espérance de la résurrection.

En Afrique, comme dans les autres contrées chrétiennes d'Orient et d'Occident, les listes nominales des défunts, tenues à jour dans les communautés, étaient proclamées au cours de la célébration eucharistique. Ce sont les diptyques qui désignent à la fois des tablettes sur lesquelles étaient inscrits les noms des vivants et des morts dont on faisait mémoire au cours de l'Eucharistie.

III.2.3. Les diptyques dans la prière eucharistique

La question est de savoir à quel endroit de la liturgie eucharistique la lecture des diptyques intervenait dans l'Église d'Afrique. À ce sujet, Augustin se contente d'affirmer que les fidèles le savaient bien. Les nombreuses références chez Augustin aux rites funéraires relatifs à la commémoraison des morts dans la liturgie ne permettent pas de situer la place exacte des diptyques. Elles disent principalement la nécessité de prier pour les morts et la nécessité qu'ils soient décédés en communion avec le Christ et son Église. En effet, dans le *Sermon* 172, 2, Augustin exprime la nécessité du sacrifice eucharistique pour le salut des morts, en ces termes : « Ceux qui sont morts dans la communion au corps et au sang du Christ » [744]. Cela rappelle l'affirmation de l'apôtre Paul dans sa lettre aux *Corinthiens*, quand il les invite à l'unité invisible dans le Christ par leur unité visible : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » (1*Co* 10,16). Cette sentence traduirait non seulement l'unité au Christ qui donne droit à l'Eucharistie, mais aussi l'unité avec l'Église qui fait l'Eucharistie. Être privé ou exclu de l'Eucharistie pour un motif grave est aussi une privation de la communion avec le Christ et son Église. Cette affirmation augustinienne

[743] *Ibid.*, VIII, 13, 6.

[744] Augustin, *Sermon* 172, 2: «Qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt».

pourrait aussi viser tous ceux qui brisent l'unité de l'Église par leurs péchés, qui provoquent un schisme ou qui adhèrent à une Église schismatique. Cela pourrait nous renvoyer à tout son combat contre les donatistes et, à l'intérieur même de l'Église catholique, contre Pélage et son groupe. Cela nous rappelle aussi le travail de son prédécesseur Cyprien en période de persécutions où l'on enregistrait des défections au rang des chrétiens. Soucieux de l'unité de l'Église, il accueillait les *lapsi* qui faisaient amende honorable. C'est ainsi qu'il dut affronter le rigorisme de Novat de Carthage et de Novatien de Rome. Cette sentence augustinienne sur la nécessité d'être mort en communion avec le Christ pour bénéficier des prières de son Église pourrait enfin être perçue comme un avertissement à l'adresse des fidèles pour les inciter à avoir une conduite digne, en vue d'être, un jour, bénéficiaires des offrandes eucharistiques de l'Église pour leur salut. Vivre donc en communion avec le Christ et son l'Église permet de bénéficier des suffrages de l'Église après la mort. Concernant la récitation des noms des défunts dans les liturgies eucharistiques africaines, Victor Saxer écrit : « La question se pose si la *recitatio nominum* africaine est à rapprocher de celle de Rome ou de celle de Gaule et d'Espagne : à Rome, au temps d'Innocent I^er^, elle semble se placer après le sanctus et au début de l'anaphore ; dans les liturgies gallicane et hispanique, elle se faisait au moment de l'offertoire »[745]. Ce que dit Saxer ne nous permet pas de déterminer le moment précis de l'introduction de cette *recitatio* en Afrique, mais il nous situe approximativement les moments où la *recitatio* intervenait à Rome, en Gaule et en Espagne. Le mystère reste entier sur la question du moment précis de la *recitatio* des diptyques dans l'Église d'Afrique dans les premiers siècles. Même si l'évocation des noms dans la prière était incontestable dès au moins la période de Cyprien, elle n'était pas, comme le souligne Mathieu Smith, « (sous la forme de diptyque solennels avec tablettes d'ivoire), puisque celui-ci fait souvent allusion aux *nomina* – notamment à propos d'un fidèle qui *apud altare dei* [*non*] *meretur nominari in sacerdotum prece* (*Ep*. 1, 2). Pour l'évêque de Carthage, les diptyques (ou ce qui va le devenir) sont avant tout une *commendatio* sacerdotale (ce qui

[745] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 165.

n'exclut pas nécessairement l'intervention du diacre) des dons et de ceux qui les offrent, ainsi que, par extension, une offrande des noms des morts »[746]. Nous pouvons faire deux remarques sur l'origine des diptyques. Dans un premier, ils servaient comme support matériel pour la présentation des offrandes des fidèles et des offrants eux-mêmes. Ils portaient à l'origine les noms des vivants. Par la suite, les noms des défunts ont été ajoutés sur les diptyques dans la prière sacerdotale où le diacre[747] intervenait.

L'Église africaine au temps d'Augustin suivait-elle le modèle romain, ou celui de Gaule ou d'Espagne ? Selon Mathieu Smith, « les diptyques des vivants et des morts (ce qui inclut la mémoire des saints), en Espagne, en Gaule et en Irlande, comme en Syrie orientale, concluent la prière d'intercession et précèdent la prière eucharistique »[748]. Nous savons, par l'histoire, qu'Augustin a été soutenu par Innocent I[er] qui fut pape de 401 à 417, dans sa lutte contre le pélagianisme qu'il a fermement condamné. Augustin a vécu à Ostie et connaît la coutume liturgique relative aux diptyques à Rome. Cela suffit-il à supposer que la *recitatio* africaine pourrait avoir été celle de Rome, au moins dans l'Église d'Hippone ? De plus, ne pourrions-nous pas supposer que cette disposition liturgique de nommer les morts n'était pas uniforme pour toutes les Églises d'Afrique ? Si le flou demeure quant au moment précis de la *recitatio* africaine, Augustin marque clairement la grande nuance qui existe entre les diptyques des morts ordinaires et l'évocation des martyrs. Voici, en guise d'illustration, quelques exemples littéraires tirés de ses *Sermons* :

---

[746] SMYTH M., *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris, Cerf, 2003, p. 347.

[747] Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Ézékiel* 6, 18, écrit entre 410 et 414, témoigne de la *recitatio nominum* par le diacre : « Publice que diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina ».

[748] SMYTH M., *Op. cit.*, p. 345.

- Pour cette raison, il y a la discipline ecclésiastique, ce que les fidèles savent, lorsque les martyrs sont nommés à ce moment à l'autel de Dieu, où on ne prie pas pour eux. Mais, on prie pour les autres défunts que l'on commémore[749].

- Ce n'est donc pas étonnant, mes frères : vous savez à quel moment les noms des martyrs sont récités ? L'Église ne prie pas pour eux. Car, c'est avec raison que l'Église prie pour les autres défunts endormis. Elle ne prie pas pour les martyrs, mais l'Église se recommande à leurs prières[750] .

- D'où vient, ce que les fidèles savent, les martyrs distincts des autres défunts, sont nommés à leur moment ; et on ne prie pas pour eux, mais l'Église se recommande à leurs prières[751].

- En effet, ce qui est transmis par nos pères, ce que l'Église universelle observe, c'est que l'on prie pour ceux qui sont morts en communion au corps et au sang de Jésus-Christ, lorsqu'ils sont commémorés au cours du sacrifice à leur moment, et que l'on se souvienne aussi qu'il est offert pour eux[752].

Augustin affirme que cette disposition repose sur une discipline ecclésiastique, sans préciser à quand elle remonte et à quel moment elle intervient. Il rappelle néanmoins que les fidèles chrétiens savent que la *recitatio* des morts ordinaires et des martyrs dans la célébration eucharistique n'est pas placée au même moment. De plus, Augustin établit un parallèle entre le Christ et les martyrs. Si l'Église se recommande à la prière des martyrs, elle ne les adore pas à la place du Christ : « Constatez : dans la récitation à l'autel du Christ, ils sont nommés à un meilleur moment ; cependant, on ne les adore pas à la place du Christ »[753]. Enfin, Augustin affirme que les diptyques sont une pratique dans l'Église universelle : « Hoc enim a patribus traditum,

---

[749] Idem, *Sermon* 159, 1: « Ideo que habet ecclesiastica disciplina, quod fideles nouerunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur: Pro caeteris autem commemoratis defunctis oratur ». Traduction personnelle.

[750] Idem, *Sermon* 284, 5: «Non ergo mirum est, fratres mei: scitis quo loco martyres recitentur? non pro illis orat ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia: pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat». Traduction personnelle.

[751] Idem, *Sermon* 297, 2, 3: «Unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus ecclesia commendatur? ».

[752] Idem, *Sermon*, 172, 2: «Hoc enim a patribus traditum, uniuersa obseruat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur». Traduction personnelle.

[753] Idem, *Sermon* 273, 7: «Aduertite: in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur; non tamen pro Christo adorantur». Traduction personnelle.

universa observat ecclesia »[754]. Cette tradition des pères que l'Église universelle observe s'entend des Églises d'Orient, d'Occident et d'Afrique.

Ces références insistent aussi sur le fait que dans la liturgie eucharistique, on prie pour le repos des défunts, mais qu'on se recommande aux prières des martyrs. Bien que les martyrs soient des intercesseurs pour les vivants, on leur rend un culte de dulie et non de latrie comme cela convient au Christ. L'objectif d'Augustin n'est pas de fournir des renseignements sur des listes ou des diptyques contenant les noms des martyrs et qui seraient tenus à jour dans les Églises africaines. Il ne vise pas non plus à nous renseigner sur la place de chaque acte liturgique concernant le culte funéraire en Afrique. En tant que pasteur, Augustin porte le souci de la pastorale funéraire dans son Église et voudrait former les fidèles chrétiens à honorer leurs morts et leurs martyrs, par l'Eucharistie, la prière et les aumônes. Il veut également les préparer à leur propre mort en les invitant à vivre dans la vertu, afin de ne pas rendre vaines l'Eucharistie, les prières et les aumônes qui seront offertes plus tard pour leur salut.

S'il ne fait pas de doute que les noms des martyrs étaient lus au cours de la célébration eucharistique, il n'est pas certains que ceux des morts ordinaires l'aient été. En écrivant sur la nécessité des prières pour les défunts et le devoir de l'Église d'en porter le souci, Augustin affirme dans le *De Cura* : « Les supplications pour les âmes des morts ne doivent pas être négligées. L'Église reçoit celles qui doivent être faites pour les défunts dans la société chrétienne et catholique »[755]. L'Église est la garante des prières aux intentions des morts:

> L'Église les (défunts) prend en charge dans la commémoration générale, même si elle tait leurs noms, de sorte que pour ceux qui n'ont ni parents, ni enfants, ni proches, ni amis pour les faire, elles sont accomplies par une seule mère pieuse commune à tous[756].

---

[754] Idem, *Sermon* 172.

[755] Augustin, *De cura* 6: «Non sunt praetermittendae supplications pro spiritibus mortuorum. Quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis».

[756] Idem, *De cura* 6: «Etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentis aut filii aut qicumque cognati vel amici ad una eis exhibeantur pia matre communi».

Augustin nous informe que, dans l'Eucharistie, les noms des défunts n'étaient pas prononcés au moment de la prière pour les morts ordinaires. Il justifie cette disposition ecclésiale par l'argument de l'égalité et la justice, de l'attention qui permet d'éviter de prier nominativement pour des morts. En recommandant la commémoration globale anonyme, l'Église ne court aucun risque d'oublier un défunt. Elle prie donc pour tous les morts chrétiens et catholiques, que Dieu connaît. Contrairement aux morts ordinaires, les martyrs bénéficiaient de la mention de leurs noms au cours de l'Eucharistie.

Cela révèle la différence qui existe entre martyrs et morts ordinaires dans le culte liturgique de l'Église.

III.3. Les martyrs dans le culte ecclésial et dans l'Eucharistie chez Augustin

Notre approche concerne le culte des martyrs vénérés par les chrétiens dans l'Église. Au sujet des martyrs, Tertullien les considère déjà au ciel à cause du sacrifice de leur vie par fidélité à leur foi, sans aucune mention de leur rôle d'intercesseurs. Cyprien qui atteste de leur sortie glorieuse de ce monde recommande de prier pour eux. Augustin perçoit les martyrs comme des intercesseurs dans la prière de l'Église. Avec Augustin, la théologie du martyre se précise davantage. Les martyrs, dont l'héroïsme et l'héroïcité des vertus sont reconnus et promus, deviennent des *exempla* aux yeux des chrétiens qui leur réserveront une place privilégiée dans le culte funéraire ecclésial et privé. La *memoria* des martyrs dans l'Église est marquée, d'une part, par leur place dans le culte eucharistique, la *memoria* de leur anniversaire et les *vigiliae*, d'autre part par les lectures et les chants liturgiques. Cette commémoraison revêt un caractère spécial et solennel, car c'est tout le peuple chrétien qui est mobilisé pour célébrer leur mémoire.

III. 3.1. La place des martyrs dans le culte liturgique de l'Église

Augustin a beaucoup contribué à promouvoir le culte des martyrs dans l'Église d'Afrique de son temps. Dans un contexte marqué par des dissensions entre paganisme et christianisme[757] les rites de l'Église se sont souvent heurtés aux rites païens. D'où la nécessité ressentie par Augustin de faire des rapprochements pour mieux mettre en valeur la différence, la dignité et l'exemplarité du culte chrétien monothéiste contrairement au culte païen polythéiste. Sur la place du martyr dans le culte ecclésial chez Augustin, nous avons fait l'option de nous appuyer sur deux références littéraires pour développer cette thématique.

La première référence concerne le *De civitate Dei* (413-426) où Augustin discute la théodicée des philosophes en général et celle des platoniciens en particulier. Nous nous intéresserons particulièrement au livre VIII qui cristallise cette confrontation d'Augustin avec les philosophes du platonisme. Déjà dans le livre VII, Augustin avait démontré l'incapacité des divinités païennes à accorder le bonheur éternel. Dans le huitième livre avec ses 27 chapitres, Augustin continue son argumentation contre la théologie païenne. Alors que les platoniciens théorisent sur la transcendance de la divinité qui empêche toute relation de proximité avec elle, Augustin défend l'immanence de Dieu qui se fait proche des hommes. Les platoniciens, selon Augustin, cherchent à connaître la divinité dans son essence et dans son existence. Les principales divinités sont Janus, Jupiter, Saturne, Mercure et Mars. Ces philosophes, suggère Augustin, en viennent à la conclusion que Dieu est tellement transcendant qu'il lui est impossible d'entrer en relation avec les hommes. C'est l'immanence divine qui est récusée par les platoniciens. Même si Augustin considère leur sagesse moindre que celle du christianisme, il les regarde pourtant comme les plus accomplis des philosophes, car leur pensée les rend proches du christianisme. Dans le passage qui concerne précisément notre thématique sur la place des martyrs dans le culte chrétien, Augustin établit un parallèle entre les martyrs et les dieux du culte païens.

[757] *Les lois religieuses du Code théodosien* XVI.

Contrairement aux dieux païens auxquels on bâtit des édifices cultuels et qui ont à leur service des acteurs liturgiques pour l'accomplissement des rites religieux, les martyrs chrétiens « n'ont cependant pour eux ni temples, ni prêtres, ni cérémonies sacrées, ni sacrifices parce qu'ils ne sont pas dieu pour nous, mais que leur Dieu est le nôtre »[758]. Comme pour anticiper et désamorcer une éventuelle objection païenne concernant le culte des martyrs sur les tombeaux, Augustin le justifie en ces termes : « Nous honorons, il est vrai, leurs tombeaux comme ceux de bons serviteurs de Dieu, qui ont combattu jusqu'à la mort pour le triomphe de la vérité et de la religion, pour la chute de l'erreur et du mensonge ; courage admirable que n'ont pas eu les sages qui avant eux avaient soupçonné la vérité »[759]. Il est à remarquer que, dans cette justification du culte martyrial, Augustin place les martyrs chrétiens qui ont brillé, en témoignant de la vérité jusqu'au sacrifice de leur vie, au-dessus des meilleurs philosophes que sont les platoniciens. Si les martyrs chrétiens sont dignes d'honneur, les chrétiens ne les élèvent pas au rang divin. Ils savent que c'est à Dieu seul qu'ils doivent adoration et gloire. C'est la puissance de Dieu qui a fait des martyrs ce qu'ils sont devenus, eux qui jadis, n'étaient que des gens ordinaires. Même si les chrétiens célèbrent aux tombeaux des martyrs, ils savent que le culte ne leur est pas rendu, mais est rendu à Dieu qui leur a permis cette gloire incomparable. Augustin l'exprime en ces termes :

> Mais lequel des fidèles a-t-il déjà entendu le prêtre debout à l'autel offrant un culte en l'honneur de Dieu sur le corps saint d'un martyr, dire dans les prières : je t'offre le sacrifice, Pierre, Paul ou Cyprien, puisqu'il est offert à Dieu sur leurs tombes, qui a fait d'eux et des hommes et des martyrs, et les a associés à ses saints anges, à l'honneur céleste afin que par cette célébration nous rendions grâces au vrai Dieu pour leurs victoires et que nous nous exhortions à imiter

[758] Augustin, *La cité de Dieu* VIII, XXVI: «Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus».

[759] *Ibid.*, VIII, XXVII: «Honoramus sane memorias eorum tamquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro ueritate certarunt, ut innotesceret uera religio falsis fictisque conuictis; quod etiam si qui antea sentiebant, timendo reprimebant».

de telles couronnes et de telles palmes en renouvelant leur souvenir après avoir appelé à l'aide ce même Dieu[760].

D'abord, Augustin fait appel au sens du discernement des chrétiens quant à la place des martyrs dans la prière de l'Église. Il affirme que les fidèles savent que Dieu seul est l'objet central des prières dans la *memoria martyrum*. Les prières ne leur sont donc pas adressées. Dans la vision augustinienne, Dieu est la source de la vie et du sacrifice des martyrs. C'est la raison pour laquelle les célébrations ont pour finalité de magnifier Dieu pour la fidélité de leur témoignage. Ensuite, Augustin nous informe que les chrétiens célébraient des Eucharisties sur les tombes des martyrs en reconnaissance à Dieu pour son œuvre dans leur vie, lui qui a daigné les associer à la gloire angélique. Enfin, ces liturgies eucharistiques en leur mémoire, visent à inciter les chrétiens à une *imitatio* des martyrs, et confesser fidèlement leur foi quand viendra l'épreuve, afin d'avoir part à leur gloire céleste. Augustin insiste sur l'action de grâces de l'Église lorsqu'elle commémore les martyrs. Il écrit :

On veut donc par ces solennités rendre grâces au vrai Dieu, source des victoires des martyrs, et inciter les fidèles à partager un jour, avec l'assistance du Seigneur, leurs palmes et leurs couronnes. Voilà le véritable objet de tous ces actes de piété qui se pratiquent aux tombeaux des saints martyrs : ce sont des honneurs rendus à des mémoires vénérables, et non des sacrifices offerts à des morts comme à des dieux[761].

Si les païens offrent des sacrifices à des morts élevés au rang divin, les chrétiens offrent cependant à Dieu des sacrifices en mémoire des martyrs victorieux. Ils sont persuadés qu'ils vivent en Dieu qui est la source et la grâce de leur martyre. La célébration liturgique de l'Église en l'honneur des martyrs sur leurs trombeaux a une double finalité clairement perceptible. Dans un

---

[760] *Ibid.,* VIII, XXVII: «Quis autem audiuit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare, etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultum que constructum, dicere in precibus: offero tibi sacrificium Petre uel Paule uel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos et homines et martyres fecit et sanctis suis angelis caelesti honore sociauit, ut ea celebritate et Deo uero de illorum uictoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem inuocato in auxilium ex illorum memoriae renouatione adhortemur». Traduction personnelle.

[761] *Ibid.*, VIII, XXVII: «Ut ea celebritate et Deo uero de illorum uictoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem inuocato in auxilium ex illorum memoriae renouatione adhortemur? Quaecumque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra uel sacrificia mortuorum tamquam deorum ».

premier temps, elle est une prière de remerciement au *Deo vero*, probablement en opposition aux faux dieux du paganisme dont l'existence provient de l'imagination des hommes. Ce *Deus verus* assure aux martyrs la *victoria*. Si l'Église célèbre leur triomphe, elle célèbre en premier lieu la puissance de Dieu qui permet aux martyrs d'affronter le supplice qui les a portés aux honneurs de l'autel. En outre, les martyrs sont présentés comme des *exempla* qui sont parvenus à la couronne de gloire grâce à la persévérance dans la foi. C'est une liturgie d'hommage à des hommes valeureux toujours vivants et auxquels l'Église n'offre pas de sacrifices eucharistiques dont Dieu seul est digne.

Un autre témoignage provenant de l'Orient renforce l'éclairage d'Augustin sur l'identité, la place et le rôle des martyrs dans le culte ecclésial. Il nous provient d'Astérius, évêque d'Amasée (en Turquie) vers la fin du IV^{e} siècle. On conserve d'Astérius une série de seize homélies. Il est un témoin du culte des saints entre les conciles de Constantinople (381) et d'Éphèse (431). Ainsi nous lisons dans une de ses *Homélies*, contre les Eunoméens qui traitaient les chrétiens d'idolâtres à cause de leur culte martyrial :

> Nous n'adorons pas les martyrs, mais nous les honorons comme les vrais adorateurs de Dieu ; nous ne rendons pas de culte à des hommes, mais nous admirons ceux qui, au jour des épreuves, ont noblement sacrifié à Dieu. Nous plaçons leurs restes dans de précieux reliquaires, et nous élevons pour eux des maisons de repos magnifiquement ornées, afin d'entretenir l'émulation des morts glorieuses[762].

Le sens du culte rendu aux martyrs ne souffre d'aucune ambiguïté, d'après Astérius qui défend les chrétiens contre de vaines accusations. Il justifie également le culte des reliques et l'érection des *monumenta* ou des *martyria* par la volonté de montrer les martyrs comme des *exempla ad imitandum*. Cela nous convainc que la question du culte des martyrs et de leurs reliques, a suscité des rejets tant dans l'Église d'Afrique comme dans celle d'Orient et dans toute la chrétienté. Ce culte est une question polémique de la part des

[762] Asterius of Amasea, *Homilies* I-XIV, text, introduction and notes by C. Datema, Leiden, E. J. Brill, 1970. Idem, *Les homélies* XV-XVI, in *Sacris Erudiri* 23, 1978-1979, p.63-93.

païens mais aussi de la part des eunoméens, une branche des ariens[763]. Les martyrs sont auréolés de la couronne de la sainteté depuis les origines de l'Église, si bien que tout martyr est d'office un saint et digne d'être honoré à ce titre.

Si le culte des martyrs est bien marqué dans les premiers siècles de l'Église, ce n'est pas le cas de celui des saints non martyrs. Augustin était aussi attentif à marquer l'anniversaire des saints ordinaires de l'Église d'Afrique, ceux de l'Église d'Hippone en particulier. Nous rappelons l'exemple de saint Léonce (seconde moitié du 3e siècle) qui fut évêque d'Hippone. Augustin mentionne plus tard dans son *Sermon* 262,2 prononcée en 395, à la demande de Valère son évêque, qu'il avait évoqué la mémoire de saint Léonce au cours d'une Eucharistie ; ce fut à la fête de l'ascension du Seigneur dans une église d'Hippone fondée par Léonce et qui porte son nom. Augustin fait une rapide allusion à l'anniversaire de la mort de Léonce donnant ainsi la primauté à la célébration de l'ascension de Jésus. Augustin lui-même atteste qu'il a prononcé son sermon alors qu'il n'était que prêtre d'Hippone et potentiellement successeur de Valère son évêque[764]. Il s'exprime dans une belle rhétorique en ces termes :

> Nous célébrons donc aujourd'hui la fête de son Ascension. Mais pour notre Eglise, se présente une autre solennité locale (*ecclesia alia vernacula solemnitas*). Aujourd'hui c'est l'inhumation (*depositio*) de saint Léonce, fondateur (*conditor*) de la basilique (*basilicae*). Mais que l'étoile daigne se laisser obscurcir par le soleil ; donc parlons plutôt du Seigneur, comme nous avons commencé ; le bon serviteur se réjouit quand on loue son Seigneur[765].

---

[763] Les Eunoméens appartiennent à la branche des Ariens. Leur appellation provient d'Eunomius, évêque de Cysique au IV° siècle. On les a aussi appelés Anoméens, du mot grec anhomios, qui signifie dissemblables, parce qu'ils prétendaient que le Fils et l'Esprit n'étaient pas de même nature que le Père. Ils sont les premiers hérétiques à avoir nié l'inspiration de l'Ecriture. L'Église du IVe siècle les combattit. Épiphane de Salamine dans son traité contre les hérésies (*Panarion,* 76-77) dénonce leurs hérésies sur la nature et l'identité du Fils par rapport au Père. Les Eunomiens rejetaient aussi le culte des martyrs et l'honneur rendu aux reliques des saints. Ils sont aussi connus sous l'appellation Troglodytes.

[764] Augustin, *Lettre* 31, 4 écrite en 396.

[765] Augustin, *Sermon* 262, 2: « Hodiernum ergo diem ascensionis ipsius celebramus. Occurrit autem huic ecclesiae alia uernacula solemnitas. Conditoris basilicae huius sancti leontii hodie depositio est. sed dignetur obscurari stella a sole. Ergo de domino potius, quod coeperamus, loquamur. Gaudet bonus seruus, quando laudatur Dominus ». Traduction personnelle.

Augustin a poursuivi cette coutume de l'Église d'Hippone qui célébrait déjà la fête de saint Léonce bien qu'il ne fût pas martyr. Ayant exercé la charge épiscopale avec honneur et dignité, ayant même construit une basilique pour le culte des chrétiens d'Hippone, les fidèles et le clergé devaient le voir comme un saint homme qu'ils ont élevé aux honneurs de l'autel après sa mort. Ils lui vouaient alors un culte de dulie à l'anniversaire de sa *depositio*.

Augustin insiste sur la différence entre le culte des martyrs et celui des morts ordinaires. Il souligne la prééminence des martyrs qui n'ont pas besoin de la prière des vivants, mais qui sont plutôt des intercesseurs pour eux et sous-entendu, pour les autres morts qui ne sont pas passés par le creuset du martyre du sang. C'est ainsi qu'il affirme dans son *Sermon* 273 :

> Lorsque nous célébrons les mémoires des saints martyrs, offrons-nous (l'Eucharistie) à Dieu ? Les saints martyrs ont une place honorable. Remarquez : dans la récitation (des noms) à l'autel du Christ, ils sont nommés au meilleur endroit (*meliore loco*), ils ne sont cependant pas adorés à la place du Christ[766].

L'expression *meliore loco* marque de façon très significative la différence entre les martyrs et les morts ordinaires dans les sacrifices eucharistiques et les *orationes* de l'Église. Cette précision dans l'expression vise à instruire les fidèles sur la nuance des deux cultes qui ne sont pas à mettre sur le même plan. Les martyrs ont atteint le sommet de la gloire par leur mort. Ce qui justifie le culte que les chrétiens et l'Église leur rendent avec ferveur et dévotion.

Pour les martyrs reconnus officiellement par l'Église, Augustin nous renseigne sur les honneurs qui leur sont rendus par des célébrations à l'anniversaire de leur martyre.

---

[766] Idem, *Sermon* 273: « Apud memorias sanctorum martyrum cum offerimus, nonne deo offerimus? Habent honorabilem locum martyres sancti. Aduertite: in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur; non tamen pro christo adorantur ». Traduction personnelle.

III.3.2. L'anniversaire des martyrs chez Augustin

L'Église en Afrique du Nord au IV^e^ siècle accorde une place de choix au culte des martyrs, comme cela se faisait déjà deux siècles auparavant, sous l'épiscopat de Cyprien. Le concile de Carthage de 345-348, s'était penché sur deux sujets principaux. Le premier sujet était celui des hérétiques qui exprimaient la volonté de revenir dans l'Église catholique. C'est au cours de ce concile que les Églises africaines se sont ralliées aux positions de Rome qui prêchait la clémence en faveur des hérétiques[767]..

De plus, le concile a traité la question du culte des martyrs qu'il a décidé de promouvoir dans l'Église par les célébrations et par la dévotion privée des fidèles chrétiens. Le culte des martyrs se déploie aussi dans la prière liturgique, surtout eucharistique, tant en Occident qu'en Orient.

Le culte rendu aux martyrs s'exprime par la célébration de leur anniversaire. En effet, sur l'anniversaire des martyrs, les œuvres d'Augustin mettent en lumière la *memoria* des martyrs par la célébration du jour de leur triomphe scellé dans le témoignage du sang versé. La liturgie célèbre ainsi le jour de leur martyre comme jour de leur naissance – naissance à la vie éternelle, à la vie auprès de Dieu. Des expressions telles que *dies anniversarius, dies natalis, sollemnitas*, confirment cette coutume ecclésiale chez Augustin : « Ce repas, le Seigneur vous l'a offert pour l'anniversaire du martyre de Vincent »[768] - « Quand vous célébrez l'anniversaire des martyrs, imitez les martyrs »[769] - « Pourquoi te délectes-tu de célébrer leur anniversaire par des banquets honteux, et ne te délectes-tu pas de suivre leur vie par des

[767] Nous avons l'exemple des donatistes du parti de Donat comme Marcion auquel Tertullien a consacré un traité : Tertullien, *Contre Marcion* connaît deux phases de rédaction. Les quatre premiers livres sont rédigés vers 207, tandis que le dernier est plus tardif et se situe entre 208 et 211. Pour découvrir une présentation globale du *Contre Marcion*, se référer à HIENNE P., *Tertullien l'Africain*, p. 127. Bien plus tard, durant sa charge épiscopale, Augustin a combattu les donatistes Pélage et Célestius. Cf. MUNIER C., *Concilia Africae*, *Canon* 108 contre les donatistes ; *Canon* 109 contre l'hérésie de Pélage et Célestius ; *Canon* 117 consacré aux chrétiens donatistes qui veulent revenir à l'Église catholique.

[768] Augustin, *Sermon* 4, 36: «Has uobis epulas exhibuerit sanctus Dominus Deus noster per natalicia martyris sui uincenti».

[769] Idem, *Sermon* 4, 31: «Ut quando celebratis natalitia martyrum, imitemini martyres».

mœurs honnêtes ? »[770]. Si l'anniversaire des martyrs est un jour de fête où les chrétiens boivent et mangent, ils ne doivent pas oublier le message central de ces réjouissances : la nécessaire imitation de leur vie exemplaire. L'anniversaire est traduit par l'expression *dies natalis* où Augustin fait un rapprochement entre la naissance du Christ et l'anniversaire d'Étienne. Il prononça le sermon à la fête du martyre de saint Étienne :

> Nous célébrâmes hier l'anniversaire du Seigneur (*natalem Domini*), nous célébrons aujourd'hui l'anniversaire du serviteur (*servi natalem*). Mais, nous célébrâmes l'anniversaire du Seigneur (*natalem Domini*), par lequel il est digne de naître. Nous célébrons l'anniversaire du serviteur (*natalem servi*), par lequel il est couronné. Nous célébrons l'anniversaire du Seigneur, par lequel il accepta de revêtir notre chair : nous célébrons l'anniversaire du serviteur, par lequel il se dépouilla de sa chair. Nous célébrons l'anniversaire (*natalem*) du Seigneur par lequel il s'est fait semblable à nous : nous célébrons l'anniversaire du serviteur, par lequel il s'est fait très proche du Christ. Comme le Christ en effet est uni à Étienne par sa naissance, ainsi Étienne est uni au Christ par sa mort. C'est pourquoi l'Église célèbre par déférence le jour d'une double dévotion de la nativité et de la mort de notre Seigneur Jésus-Christ, puisque l'une et l'autre sont un remède ; car Il est né afin que nous renaissions ; il est mort afin que nous vivions éternellement. Mais les martyrs, par leur naissance, en sont venus à des combats mauvais, parce qu'ils portaient le péché originel ; alors qu'en mourant, ils sont passés à de bons combats parce qu'ils mettaient un terme à tout péché[771].

Augustin fait le rapprochement entre l'anniversaire de la naissance du Seigneur (*natalis Domini*) et l'anniversaire du serviteur (*servi natalis*) et martyr Étienne. Par le balancement des phrases construites sur l'expression *natalis Domini* et *servi natalis*, nous avons un système d'échos qui se répondent réciproquement. Tandis que le Seigneur revêtait notre chair par l'incarnation et se faisait proche des hommes, le martyr se dépouillait du sien par sa mort

---

[770] Augustin, *Sermon* 351, 4: «Cur enim te natalitia eorum conuiuiis turpibus celebrare delectat, et eorum uitam sequi honestis moribus non delectat? ».

[771] Idem, *Sermon* 314, 1: «Natalem Domini hesterna die celebrauimus; serui hodie natalem celebramus: sed natalem Domini celebrauimus, quo nasci dignatus est; natalem serui celebramus, quo coronatus est. Celebrauimus natalem Domini, quo indumentum nostrae carnis accepit: natalem serui celebramus, quo suae carnis indumentum abiecit. Natalem Domini celebrauimus, quo factus est similis nobis: celebramus natalem serui, quo factus est proximus Christo. Sicut enim Christus nascendo Stephano, ita Stephanus moriendo coniunctus est Christo. Sed Domini nostri Iesu Christi ideo natiuitatis et passionis diem geminae deuotionis obsequio frequentat ecclesia, quoniam utrumque medicina est. Nam et natus est, ut renasceremur: mortuus est, ut in perpetuum uiueremus. Martyres autem ad mala certamina nascendo uenerunt, trahentes originale peccatum: moriendo autem ad bona certissima transierunt, finientes omne peccatum». Traduction personnelle.

glorieuse pour être uni au Christ. Ensuite, Augustin développe brièvement une théologie du salut sur la naissance et la mort de Jésus, qui valent à l'humanité la vie éternelle. La mort et la résurrection de Jésus sont un remède (*medicina*) pour l'humanité. Autant la *medicina* a pour vertu de guérir une maladie, autant la *nativitas* et la *passio* du Seigneur sont toutes les deux des *medicinae* qui guérissent les hommes du péché et les empêchent ainsi de mourir pour toujours. Cette approche est en droite ligne de la théologie augustinienne sur le péché originel. Les martyrs l'ont porté dans leur nature viciée par le péché. Mais s'ils sont nés avec le péché originel, leur mort est pour eux un bain purificateur qui les lave des souillures du péché dont le salaire est la mort spirituelle. Leur martyre est un nouveau baptême comparable au baptême qui les avait lavés du péché originel et placés sur le chemin de la vie avec Dieu.

D'autres sermons d'Augustin sur l'anniversaire de Cyprien, des apôtres Pierre et Paul contiennent des développements, dans une rhétorique comparative. C'est ce qui ressort du *Sermon* 310 prononcé à l'occasion de l'anniversaire de saint Cyprien :

> De son vivant, il a gouverné l'Église de Carthage ; il l'a honorée en mourant. Là, il porta l'épiscopat, là il consomma le martyre. En ce lieu, en vérité, où il déposa la dépouille de son corps, par haine du Christ une multitude sauvage convergea, qui répandit le sang de Cyprien : là, aujourd'hui, accourt une foule pieuse accourt qui boit le sang du Christ pour la fête anniversaire de Cyprien. Et le sang du Christ qu'on boit en ce lieu pour la fête anniversaire de Cyprien est d'autant plus doux que le sang de Cyprien y a été répandu avec une plus grande dévotion pour le nom du Christ[772].

Augustin rappelle d'abord la charge épiscopale de Cyprien dans l'Église de Carthage, son martyre et les restes de sa chair (*carnis exuviae*) objet de vénération de la part des fidèles. Ensuite, il établit le rapprochement entre le Christ dont le peuple boit le sang dans l'Eucharistie et Cyprien qui a répandu son sang pour le Christ. C'est ainsi que le peuple célèbre le *natalis* de Cyprien.

---

[772] Idem, *Sermon* 310, 2: « Carthaginensem ecclesiam uiuens gubernauit, moriens honorauit. ibi episcopatum gessit, ibi martyrium consummauit. In eo quippe loco, ubi posuit carnis exuuias, saeua tunc multitudo conuenerat, quae propter odium Christi sanguinem funderet Cypriani: ibi hodie uenerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Christi, quanto deuotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani ». Traduction personnelle.

Ce *natalis* est l'occasion de rappeler la pleine communion entre le Christ et Cyprien, d'affirmer cette même communion entre le Christ et son peuple, et de rendre le peuple attentif à son intercession. Cyprien qui a jadis gouverné l'Église de Carthage bénéficie désormais de la dulie de toute l'Église d'Afrique.

Enfin, la dernière référence est celle du *Sermon* 138 consacré au thème de l'unité où Augustin utilise l'image du Christ bon pasteur. Aucun chrétien ne refuse que le Christ soit le bon pasteur comme le dit l'évangéliste Jean (*Jn* 10, 11). Augustin attribue cette qualité aux serviteurs du Christ en ces termes :

> Le Christ est donc le bon pasteur. Que dire de Pierre ? N'est-il pas bon pasteur, et lui-même n'a-t-il pas remis son âme pour les brebis ? Lui aussi n'a-t-il pas donné sa vie pour ses brebis ? Que dire de Paul ? Que dire des autres Apôtres ? Que dire des bienheureux évêques martyrs qui ont succédé à leurs temps ? Que dire encore de Saint Cyprien ? Tous n'étaient-ils pas de bons pasteurs ; non pas des mercenaires dont il est dit : « Amen, je vous le dis, ils ont perçu leur salaire ? »[773].

Comme le Christ bon pasteur a donné sa vie pour ses brebis, les apôtres dont Pierre et Paul, les évêques martyrs dont Cyprien, ont aussi donné la leur pour la cause du Christ et pour leur peuple. Ils sont ainsi devenus des modèles du troupeau, dignes d'être imités. Ils ont imité en premier le don que le Christ a fait de sa vie ; c'est pourquoi ils sont appelés bons pasteurs par Augustin, aux antipodes des pasteurs mercenaires qui n'ont cure du troupeau. Ils sont d'autant plus méritants que tous les pasteurs ne sont pas bons, puisqu'on compte parmi eux des mercenaires qui ne se soucient pas du troupeau. Ce thème du bon pasteur est une allusion explicite à la prédication de Jésus qui se définit lui-même comme le bon pasteur et le vrai berger (*Jn* 10, 11-14). Le culte des martyrs cristallise l'attention de l'Église dans sa célébration pour les morts. Il est désormais une célébration qui mobilise tous les fidèles autour de leurs pasteurs, et donne un cachet particulier au *natalis*. C'est l'occasion de les resituer dans leur contexte de vie, de montrer que le

---

[773] Idem, *Sermon* 138, 1-2: « Pastor ergo bonus Christus. Quid Petrus? nonne bonus pastor? nonne et ipse animam pro ouibus posuit? quid Paulus? quid caeteri apostoli? quid eorum tempora consequentes beati episcopi martyres? quid etiam sanctus iste Cyprianus? Nonne omnes pastores boni; non mercenarii, de quibus dicitur, amen dico uobis, perceperunt mercedem suam ». Traduction personnelle.

Christ a triomphé dans leur martyre, d'exalter leurs vertus et de les présenter comme des intercesseurs pour les chrétiens. Dans la *memoria mortuorum*, ils sont au sommet de l'échelle humaine et ecclésiale. Leur prière est une *potestas vitae* pour toute l'Église et pour les morts. Leur martyre dans le culte des morts est la preuve de leur attachement indéfectible au Christ dont ils ont vécu la passion dans leur chair. Ils partagent *ipso facto* sa résurrection qu'espèrent tous ceux qui meurent en lui.

À propos du culte des saints et des reliques dans l'Église en Occident, nous pouvons nous référer à saint Ambroise. Celui-ci croyait fermement en l'intercession des saints[774] et rendait honneur à leurs reliques[775]. C'est ainsi qu'il témoigne dans ses lettres des miracles accomplis par les reliques des saints Gervais et Protais[776]. L'invention des reliques de ces deux saints est liée au contexte de la bataille d'Ambroise contre les ariens qui avaient le soutien de l'impératrice-mère Justine. Celle-ci exigeait d'Ambroise de leur donner un lieu de culte. Ambroise entra en rébellion contre elle avec le soutien de chrétiens. Ils investirent les basiliques sur le point d'être confisquées. C'est pendant cette résistance contre Justine et les ariens en 385-386, qu'Ambroise découvrit les restes de Protais et Gervais, le 17 juin 386. Deux jours plus tard, le peuple célébra avec lui la translation de leurs reliques dans la basilique d'Ambroise[777].

Du côté de l'Orient par exemple, nous trouvons aussi des traces du culte des martyrs et leur invocation dans les célébrations eucharistiques. Telle est l'attestation qu'en donnent les *Constitutions apostoliques*. Dans les *Constitutions apostoliques*, au cours de la prière de la liturgie eucharistique, après la grande prière consécratoire sur les espèces du pain et du vin, le célébrant uni à l'assemblée, fait mémoire des martyrs. Il demande à Dieu la grâce de pouvoir imiter l'exemple de leur courage et de leur foi, jusqu'au don suprême de leur vie pour la cause du Christ. La prière est ainsi formulée :

---

[774] Ambroise, De *viduis,* c. IX, 54, *P. L.,* t. XVI, col. 250, 251.

[775] Idem, *Exhortatio virginitatis,* c. II, *P. L.,* t. XVI, col. 339.

[776] Idem, *Epist.* XXII, 17, *P. L.,* t. XVI, col. 1024.

[777] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 241.

« Souvenons-nous des saints martyrs, pour que nous soyons jugés dignes de prendre part à leur lutte ; prions pour ceux qui reposent dans la foi »[778].

Toute l'Église célèbre dans sa prière la *memoria* des martyrs. La prière de l'Église ne leur est pas adressée. On évoque leur mémoire, avec le désir que Dieu permette aux chrétiens d'imiter leur *agon*. Leur glorieuse victoire est le fruit de leur *agon* fait de lutte, de tourments et de persécutions ; l'état de béatitude dans lequel ils vivent est la conséquence de leur fidélité. L'Église est persuadée, selon les *Constitutions apostoliques*, qu'ils reposent dans la foi (*requies in fide*). Le repos dans la foi renvoie au repos dans la paix de Dieu qui fut l'objet de leur foi et le but qu'ils ont atteint.

Avec Augustin, l'Église d'Afrique accroît l'importance et la ferveur de son culte rendu aux martyrs. La célébration de leur mémoire donne un cachet particulier à l'existence chrétienne. Le martyre est présenté non comme un drame stérile ou un non-sens, mais comme un moyen de plénitude de l'être en Dieu. L'anniversaire des martyrs devient une occasion de galvaniser le chrétien face aux épreuves liées à la confession de sa foi. Le martyre est perçu comme un moyen accepté et non un but recherché pour lui-même. Il serait comme un instrument de la Providence divine pour le salut des chrétiens. Le culte ecclésial des martyrs s'opère non seulement au moyen de l'Eucharistie, mais aussi par le culte de leurs reliques qui a connu un engouement au temps d'Augustin.

[778] *Constitutions apostoliques* VIII, 13, 6.

CHAPITRE IV. LE CULTE DES RELIQUES EN AFRIQUE AU TEMPS D'AUGUSTIN

Dans ce chapitre, nous présenterons d'abord quelques textes sur le culte des reliques, inséparable de la vie du Christ et du bois de sa croix. La passion du Christ est l'élément fondateur du culte chrétien des reliques. Puis, nous aborderons dans la deuxième section du chapitre, le culte des reliques avant la période augustinienne. Des figures comme celles de Félicité et Perpétue ainsi que d'autres figures de martyrs dont Cyprien, retiendront notre attention. Nous exposerons par la suite, les difficultés liées à ce culte, qui ont suscité l'intervention des autorités civiles et ecclésiastiques. Elles ont dû recourir à des mesures disciplinaires par le canal de lois impériales et de canons conciliaires. Enfin, nous analyserons la contribution pastorale d'Augustin dans la promotion du culte des martyrs et de leurs reliques. Tout au long de notre chapitre, nous ferons la part entre deux sortes de reliques. D'abord, nous avons celles qui proviennent directement des corps des martyrs, dites *ex corpore*, *ex carne* ou encore reliques primaires. Ensuite, nous avons les reliques secondaires ou *ex contactu*[779]. Ce chapitre manifeste le culte ecclésial des morts sous l'impulsion de la pastorale augustinienne. Nous sommes au cœur du rite célébré par la dévotion privée et communautaire des reliques des saints corps. Le culte des reliques dévoile la dimension sociale, communautaire du rite funéraire dans l'Église.

IV.1. La genèse du culte des reliques

Nous sommes dans la période où l'Église d'Afrique venait de sortir des grandes persécutions de Dioclétien (285-305). Il convient de rappeler ici le background originel du culte ecclésial des reliques. Cela nous ramène aux pèlerinages que les chrétiens effectuaient en Terre sainte sur les traces de la

[779] BASQUIN-MATTHEY, « Les reliques des saints dans l'Antiquité chrétienne ». In *Religions et histoires chrétiennes* 39, juillet-août 2011, Série: Religions et histoire, p. 68-73, précise la terminologie utilisée pour les reliques; elles sont dites primaires lorsqu'elles concernent des restes corporels et secondaires quand elles recouvrent l'ensemble des matières et des objets entrés en contact avec le corps d'un saint.

vie du Jésus : sa naissance, son ministère, sa passion (mort et résurrection). La découverte du saint-sépulcre est un héritage que la tradition chrétienne nous a légués. En effet, grâce aux fouilles ordonnées par Constantin, cette précieuse relique, en tant que signe de la résurrection de Jésus, fut découverte en 325 à Jérusalem. Eusèbe de Césarée (260-340), témoin des travaux ordonnés par l'empereur Constantin, raconte la genèse de la découverte du tombeau de Jésus :

> Cet ordre aussi fut exécuté sur le champ. Lorsqu'un niveau remplaça l'autre et qu'apparut le fond de l'emplacement, alors l'auguste et très saint monument qui témoigne de la résurrection salutaire apparut contre toute espérance. La grotte sainte entre toutes recouvra son caractère d'image fidèle du retour du Sauveur à la vie – c'est pourquoi après la plongée dans les ténèbres elle émergea à nouveau à la lumière – et à ceux qui venaient la contempler elle donnait à voir l'histoire des miracles qui s'étaient produits là, témoignant par des actes plus parlants que toute parole de la résurrection du Sauveur[780].

D'après le témoignage d'Eusèbe, le tombeau de Jésus est une trouvaille archéologique, qui rappelle le triomphe du Sauveur sur la mort. Les ténèbres qui enfouissaient le tombeau du Christ pourraient être aussi le symbole de la puissance du Mal. Elles furent dissipées par la lumière de la découverte du sépulcre de Jésus. Le tombeau « ressuscite », resurgit à nouveau pour attester que le Sauveur est vainqueur de la mort. Le surgissement du tombeau de Jésus contre toute espérance semble être un signe d'une autre forme de résurrection dans la mémoire des fidèles, par laquelle Jésus se donne à contempler. La tradition légendaire situe l'emplacement du Saint-Sépulcre au même endroit que le temple d'Aphrodite, édifié sous l'empereur Adrien (76-138). De plus, Le bois de la croix de Jésus dont la légende attribue la découverte à Hélène[781] la mère de Constantin, draine des pèlerins[782]. Ambroise de Milan nous renseigne, dans un style poétique, sur la découverte de la croix du Christ par Hélène :

---

[780] Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, III, 28. Texte critique F. Winkelmann, introduction eet notes Luce Pietri, traduction Marie-Joseph Rondeau, Paris, Cerf, 2013, p. 388-389.

[781] KLEIN H.-A., « Constantine, Helena, and the cult of the True Cross in Constantinople », dans *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, J. Durand et B. Flusin éd., 2004, p. 31-59.

[782] La mention historique du culte de la Croix du Christ à Jérusalem nous vient de Cyrille de Jérusalem, vers la fin des années 340 dans ses *Catéchèses mystagogiques* (*Catéchèse* IV, 10, X, 19, XIII, 4, *PG* 33, col. 470, 685-687).

> Hélène vint donc, et commença à visiter les Lieux saints, et l'Esprit lui souffla afin qu'elle cherchât le bois de la croix. Elle accéda au Golgotha et dit "Voici le lieu du combat ; où est la victoire ? Je cherche l'étendard du salut et je ne le trouve pas." Moi, dit-elle, je suis sur un trône et la Croix du Seigneur resterait dans la poussière ? Moi, je vis dans l'or et le triomphe du Christ, dans les ruines ? … Je vois, ô diable, ce que tu as tramé pour que l'épée par laquelle tu as été vaincu demeure cachée. Mais Isaac a déblayé les puits obstrués par les étrangers et n'a pas supporté que l'eau soit cachée. Que les ruines soient donc fouillées, afin qu'apparaisse la vie. Que soit brandie l'épée par laquelle la tête du vrai Goliath fut tranchée. Que la terre s'ouvre et que le salut luise[783].

La narration d'Augustin n'est pas celle d'un historien, mais d'un homme de foi qui visite l'histoire de cette invention dans une perspective sotériologique. Ambroise fait une interprétation exégétique de la découverte du tombeau de Jésus. Cette découverte est une œuvre de l'Esprit du Ressuscité dont Hélène est l'instrument providentiel. Le tombeau de Jésus rappelle le salut chrétien par la croix qui passe par la mort, la mise au tombeau et la résurection. Le Golgotha et son sépulcre constituaient désormais un grand pôle d'attraction cultuel qui ne faiblit guère et touche croyants et non-croyants. De nombreux pèlerins convergeaient vers Jérusalem pour y découvrir le tombeau du Christ. Par ailleurs, dans la mentalité des pèlerins, le fait que des figures saintes ont foulé le sol de la Palestine, berceau de la révélation biblique, a rendu sacré tout l'environnement géographique et l'a auréolé de sainteté. Ces pèlerins en quête de spiritualité et du divin rapportaient de leur périple des objets qu'ils tenaient pour précieux du fait de leur provenance. Ils étaient pour eux des reliques qu'ils gardaient précieusement. C'est ainsi qu'Edina Bozoky qui a mené une réflexion sur l'origine des reliques affirme que « la vénération de ces lieux est inséparable de la naissance du culte des reliques. Les événements bibliques avaient sanctifié la terre, les roches, les eaux, les plantes, qui devinrent autant de reliques représentatives. Les pèlerins en prélevaient des

---

[783] Ambroise, *La mort de Théodose* 43-44 : Venit ergo Helena, coepit revisere loca sancta, infudit ei spiritus, ut lignum crucis requireret. Accessit ad Golgotham et ait : 'Ecce locus pugnae, ubi est victoria ? Quaero vexillum salutis et non invenio. Ego, inquit, in regnis, et crux domini in pulvere ? « Ego in aureis, et in ruinis Christi triumphus… Video quid egeris, diabole, ut gladius, quo peremptus es, obstrueretur. Sed Isaac obstructos ab alienigenis puteos eruderavit nec latere aquam passus est. Tollatur igitur ruina, ut vita appareat : promatur gladius, quo veri Goliae caput est amputatum : aperiatur humus, ut salus fulgeat ». Traduction personnelle.

parcelles qu'ils emportaient avec eux comme des objets apotropaïques »[784]. Cette piété populaire et la croyance des pèlerins au pouvoir magique, exorcisant et protecteur des reliques du berceau du christianisme, ont influencé le culte chrétien des martyrs et de leurs reliques. Augustin traduit la valeur inestimable des reliques provenant de l'Orient, en milieu chrétien, surtout donatiste, quand il écrit à son cousin Sévérin, vers 399-400. Le but de sa lettre est de détourner Sévérin du donatisme. Augustin nous livre en même temps, une information précieuse sur l'attraction des lieux saints liés à la vie du Christ. Il nous renseigne sur la dévotion que les chrétiens africains attachaient aux objets qui en provenaient :

> Or, le parti de Donat, dans les sols africains, calomnie toute la terre et ne considère pas que par sa stérilité, à cause de laquelle elle ne peut pas porter du fruit de paix et de charité, il s'est coupé de cette racine des Églises d'Orient d'où l'Évangile est venu en Afrique. Si on leur en apporte de la terre, ils l'adorent ; mais si un fidèle revient de là-bas, ils soufflent sur lui et le rebaptisent[785].

Augustin raille les donatistes qu'il accuse d'accorder plus d'importance aux objets provenant de la Palestine qu'aux personnes qui en reviennent. Augustin nous livre aussi une information sur les débuts du christianisme en terre africaine. Selon lui, les Églises d'Orient dont les donatistes se sont coupés, sont à la source de l'évangélisation de l'Afrique du Nord chrétienne. L'avènement de Constantin permet aux chrétiens de respirer un air de liberté. En effet, bénéficiant de la tolérance impériale vis-à-vis du christianisme, des chrétiens commencèrent à rendre plus visible leur dévotion pour les saints martyrs dont ils possédaient les reliques. Ce culte des reliques suscita un engouement tel que l'on avait du mal à discerner la vraie de la fausse relique attribuée à tel ou tel martyr. Des fidèles conservaient par-devers eux de soi-disant reliques provenant d'un corps saint (*reliquae ex corpore*). Si ces *reliquae ex corpore* étaient authentiques, cela avait donc supposé une

---

[784] BOZOKY E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis*, Paris, Beauchesne, 2006, p.17.

[785] Augustin, *Lettre* 52, 2: «Pars autem Donati in solis afris calumniatur orbi terrarum et non considerat ea sterilitate, qua fructus pacis et caritatis adferre noluit, ab illa radice orientalium ecclesiarum se esse praecisam, unde euangelium in africam uenit, unde terra si eis adferatur, adorant; fidelis autem inde si ueniat, exsufflant et rebaptizant etiam ». Traduction personnelle.

dissection préalable des corps et leur propagation contre les dispositions légales, en milieu chrétien. Car cette pratique qui est une violence faite sur des cadavres était aux antipodes du droit romain. Ce droit condamnait en effet la violation des tombes et les mutilations des cadavres[786].

IV.2. Le culte des reliques en Afrique du Nord avant la période d'Augustin

Le culte des reliques à l'époque d'Augustin est à situer dans un contexte précurseur en Afrique du Nord chrétienne. Deux références permettent une approche du culte archaïque des reliques, dans l'Afrique chrétienne. Le premier texte provient de la *Passion de Perpétue et de Félicité*. Nous sommes dans un contexte de procès contre le diacre Saturus qui subit en temps et en lieu la même persécution que Perpétue à Carthage[787], le 7 mars 203. Ils y furent ensevelis. Le texte est celui du dialogue entre le diacre Saturus et le soldat Pudens chargé de son exécution. Les deux récits de passion se suivent, et nous pouvons y lire, de la part de Saturus :

---

[786] REBILLARD É., *Religion et sépulture*, p. 74-79, sur la violation de sépulture dans le droit romain tardif. À l'époque archaïque, les tombes et les corps qu'elles renferment sont protégés à la fois par des lois religieuses et des lois civiles. Cicéron, *De legalibus* 46-57 pour le droit pontifical et *58-68* pour les lois civiles. Les pontifes fixent les conditions dans lesquelles un tombeau devient *res religiosa* et les rites qui doivent être accomplis. Ils décident de ce qui est compatible ou non avec la *religio sepulchrorum*. Seuls, ils autorisent le transfert d'un corps ou la réparation d'un tombeau. Pour l'époque historique, c'est l'*Édit du prêteur* (dont nous trouvons de larges extraits dans le *Digeste* 47, 12*: de sepulchro violato)* qui régit le droit des tombeaux. À l'époque de Septime Sévère la violation de sépulture devient un délit (*crimen*), passible de peine capitale, d'après le *Digeste* 47, 12, 3, 7. Les *Constitutions* des IV^e^ et V^e^ siècles témoignent aussi des mesures de protection des tombes. Un titre entier du *Code théodosien* est consacré à la violation de sépulture. La première *Constitution* (9, 17, 1) est émise par Constance au Préfet de la Ville, le 25 juin 340. Une autre constitution de 356 (9, 17, 3) qui porte les noms de Constance et de Jules César traite des peines antérieures en matière de démolition des tombes et de réutilisation des matériaux. Les deux dernières constitutions concernent les chrétiens: la première (9, 17, 6) prise par Gratien, Valentinien et Théodose en 381 rappelle que l'interdiction d'inhumer dans les limites urbaines est valable aussi dans le cas d'un martyr: elle ne concerne pas à proprement parlé la violation de sépulture. La seconde (9, 17, 7) en 386, commence par interdire le transfert de tout corps inhumé, le dépècement des martyrs et la vente de leurs reliques, avec une exception cependant: s'il s'agit d'un martyr, il est permis d'intervenir sur son tombeau, afin de l'aménager pour le culte. Un dernier texte juridique postérieur à la compilation théodosienne: la *Novelle* 23 de Valentinien III, datée du 13 mars 447, traite la question de la violation de sépulture. La loi semble être dirigée contre l'activité du clergé autour des tombes des martyrs.

[787] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, Paris, cerf, 2010, p. 120.

> « Adieu, souviens-toi (*memento*) de la foi et de moi ; et que ces évènements ne te troublent pas mais t'affermissent ». En même temps, il lui demanda l'anneau qu'il portait au doigt, le plongea dans sa blessure, et le lui rendit en héritage (*reddidit ei hereditatem*), lui laissant ainsi un gage (*pignus*) et un souvenir de son sang (*memoriam sanguinis*)[788].

Ce souvenir scellé dans le sang viserait-il la conversion du soldat ? Saturus invite Pudens par le *memento fidei*, à la foi qui l'a conduit au martyre. Il voudrait que son bourreau se souvienne aussi de lui. Que pense-t-il lorsqu'il fait cette recommandation du *memento mei* ? Serait-ce pour Saturus une manière de se donner comme exemple de fidélité et de constance dans la confession de foi que Pudens est invité à garder en souvenir ? Serait-ce pour le martyr une façon de se recommander à la mémoire de la postérité, grâce au témoignage de Pudens auquel il laissa son sang comme *hereditas* ? Ce dernier deviendrait alors comme une courroie de transmission du précieux héritage de son martyre. Serait-ce une invitation à la conversion de son bourreau ? Dans ce martyre, une certaine communion se vit, une alliance semble être scellée entre le bourreau et la victime, sous la forme d'un rite au moyen de l'anneau trempé dans le sang de la victime. Cette signature laissée en guise d'héritage pourrait-elle ouvrir un nouvel avenir pour Pudens ? Ne pourrions-nous pas nous autoriser ici le rapprochement avec l'affirmation forte de Tertullien, selon laquelle « semens est sanguis christianorum ? »[789] Dans le martyre de Saturus, le sang versé pourrait être une source de conversion, donc semence de foi et d'espérance pour Pudens établi témoin alors qu'il est le bourreau de la sentence d'exécution. Le sang qui imprègne l'anneau est une relique *ex carne* et l'anneau lui-même se trouve aussi transformé en relique à partir de l'instant où il porte le sang. Cette relique laissée à Pudens constitue également un témoin-relai du martyre de Saturus.

La seconde référence littéraire se trouve dans les *Actes proconsulaires de saint Cyprien*. Son procès tel que l'hagiographie nous le présente, a la même tonalité que celui de Jésus. Cyprien est en face de son bourreau, après avoir

---

[788] *Passion de Perpétue suivi des Actes* XXI, 4-5: « 'Vale, et memento fidei et mei; et haec te non conturbent, sed confirment'. Simulque ansulam de digito ejus petiit, et vulneri suo mersam reddidit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memoriam sanguinis». Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline Amat, Paris, Cerf, 1996, p. 178.

[789] Tertullien, *Apologétique* L, 13.

été conduit dans le champ de Sextus, derrière la résidence du proconsul. Les *Actes* attestent qu'il « demanda aux siens de lui remettre vingt-cinq pièces d'or. De nombreux linges et serviettes avaient été jetés devant lui »[790]. Les chrétiens n'ont pas voulu que son sang soit répandu par terre, mais sur des supports matériels. Ainsi, ils garderaient des traces visibles et tangibles de son martyre. Le fait de recueillir le sang de Cyprien pourrait être un signe de respect ou d'attachement à celui qui fut leur évêque. Est-ce uniquement le sentiment affectif qui légitime le geste des frères qui cherchent à recueillir le sang de Cyprien ? La piété ou le sentiment religieux les pousserait-il à vouloir obtenir pour leur dévotion ou leur protection, une *reliqua ex corpore* (son sang) de celui dont ils reconnaissaient le charisme et pour l'exemplarité duquel ils avaient déjà une grande estime ? Les deux sentiments pourraient subsister dans ce cas présent. Son sang sur les linges manifesterait le désir d'entretenir sa *memoria*. Postérieurement, Augustin, dans le *De cura* exprime bien le sentiment qui motive à garder le souvenir d'un mort, par ce qu'il a laissé en propre :

> Si le vêtement d'un père ou son anneau ou quelque autre objet de cette nature est un souvenir d'autant plus cher aux survivants que plus grand a été leur attachement pour eux, il ne faut en aucune manière mépriser leur corps qui nous fut plus familier et plus proche que n'importe quel vêtement qu'ils ont pu nous laisser[791].

Ici, Augustin attire plus l'attention sur le corps qui mérite une *cura* particulière et dont la valeur est supérieure à toute autre relique *ex contactu*. Ce qui émane du corps permet un contact direct avec le saint que l'on honore plus que toute autre chose qui en rappellerait sa *memoria*. En même temps, Augustin rappelle l'amour ou l'affection qui pousse naturellement à vouloir détenir par-devers soi un objet ayant appartenu à un mort qui a laissé un souvenir attachant de son existence. Ces reliques *ex carne* ou *ex contactu* auxquelles tout être humain pourrait s'intéresser, sont transversales à toutes

---

[790] *Actes proconsulaires de saint Cyprien*, IV, 4, in *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, 13, Paris, Cerf, 2010.

[791] Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*: « Si enim paterna uestis et anulus ac si quid huius modi tanto carius est posteris, quanto erga parentes maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus». Nous trouvons la même citation mot pour mot dans son *De civitate Dei* I, XIII.

les cultures. Elles ne sauraient donc être un trait identitaire exclusif des chrétiens de l'Afrique du Nord. Les païens aussi en avaient la pratique dans leur propre contexte culturel et religieux. Ce qui pourrait être une spécificité chez les chrétiens concernant le culte des reliques, c'est la puissance divine qui en émane et qui opère des miracles dans la vie des *cultores*. Les deux textes cités plus haut nous fournissent des éléments sur les débuts du culte des reliques en Afrique chrétienne. Dans les deux cas, il s'agit d'objets imprégnés du sang des martyrs. Les reliques *ex corpore* ou *ex contactu* sont l'objet de soins de la part des chrétiens qui veillent à les rendre plus visibles, en leur consacrant des reliquaires, des momuments et des édifices. Tout ce support matériel est en vue du culte martyrial personnel et ecclésial. Le mobilier et l'immobilier en l'honneur des reliques permettent aux chrétiens de converger vers un même lieu pour leur vénération. La fixité des monuments destinés aux reliques aiderait ainsi à vivre une unité et une communion plus grandes entre les vénérateurs, au sein de la communauté ecclésiale. Ils font de ces lieux privilégiés l'occasion de pèlerinages et de culte lors de l'anniversaire de la mort des martyrs (*dies natalis*). En outre, Le reliquaire valorise la relique primaire ou secondaire et lui assure une meilleure protection. Les translations et les processions populaires se font aussi plus facilement. Enfin, la finalité des reliques est de stimuler les chrétiens, de les fortifier face au martyre. C'est une forme de pédagogie spirituelle, de catéchèse ecclésiale par le palpable, le visible et le sensible. Au-delà de la portée immédiate de la relique, elle possède une signification en lien avec la christologie, la sotériologie et l'eschatologie. En effet, la vénération des reliques, en dehors de sa fonction protectrice et apotropaïque, renvoie à la foi au Christ sauveur des martyrs et des saints, dans l'espérance de partager un jour la gloire avec eux. Ce sont toutes ces raisons qui justifient l'engouement des chrétiens face aux reliques des martyrs qu'ils gardent soigneusement dans leurs maisons, dans les lieux privés et publics. Ils nourrissent ainsi leurs relations spirituelles avec les martyrs dont les reliques permettent d'entretenir le souvenir.

Enfin, le culte chrétien des reliques de Polycarpe de Smyrne pourrait être donné en guise d'illustration. L'hagiographie relative à sa passion nous révèle que Polycarpe était déjà vénéré, de son vivant, comme un saint avec lequel les chrétiens aimaient avoir un contact physique. Voici le témoignage des *Actes* sur son martyre, alors qu'il attendait avec courage et sérénité le bûcher qui signerait sa mort et qui scelle en même temps sa destinée future :

> Il déposa lui-même tous ses vêtements et dénoua sa ceinture, puis il essaya aussi de se déchausser lui-même, ce qu'il ne faisait jamais auparavant, car il y avait toujours quelque fidèle qui s'empressait pour être le premier à toucher son corps ; même avant son martyre, il avait toujours été honoré en raison de l'excellence de sa vie[792].

Les *Actes* présentent le martyre de Polycarpe comme un choix libre. Après que le centurion bourreau eut brûlé Polycarpe, les *Actes* témoignent :

> Nous recueillîmes ses ossements, plus précieux que de pierres à grands prix et plus estimés que l'or, et les déposâmes en un lieu convenable. Là, quand nous nous réunirons, autant que nous le pourrons, dans la joie et l'allégresse, le Seigneur accordera de célébrer le jour anniversaire de son martyre, en mémoire de ceux qui ont combattu avant nous et pour exercer et préparer ceux qui auront à le faire[793].

Les restes de Polycarpe sont recueillis et déposés dans un endroit choisi par les témoins. Cet endroit deviendra un pôle d'attraction, un lieu où les chrétiens rappelleront, par des prières, à chaque fois qu'il leur sera possible, la mémoire de Polycarpe et celle des autres martyrs. Car la mémoire d'un martyr est toujours célébrée en communion avec tous les autres martyrs de la foi. Cette mémoire a toujours une double finalité qui est le culte de dulie que les chrétiens offrent aux saints martyrs et l'émulation des chrétiens afin qu'ils se tiennent prêts à affronter le martyre à tout moment.

Ces textes primitifs évoquent le culte des reliques qui s'affirmera plus nettement à partir du IV^{e} siècle, entraînant un engouement populaire dans les milieux chrétiens. Augustin est le plus grand témoin du culte des martyrs et de leurs reliques. Son action pastorale nous aide à comprendre le culte des reliques dans l'Église d'Afrique chrétienne, comme nous le verrons plus loin.

---

[792] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, paris, Cerf, 2010, p. 50.

[793] *Ibid.*, p. 53.

Cependant, au sujet des reliques, nous pouvons faire une objection qui se présente comme un écueil. Dans un contexte d'effervescence cultuelle, comment parvenir à prouver la provenance d'une relique de corps saint ? Dans cette atmosphère cultuelle, le seul critère d'authentification d'une relique était la conscience de la personne détentrice et les éventuels témoins de son authenticité. On a dû constater quelques abus, dans la mesure où l'on pouvait même assister à des ostentations dévotionnelle et individuelle en pleine assemblée liturgique. C'est ainsi qu'Optat de Milève, dans son *Traité contre les donatistes*, écrit vers 364-367, nous fait connaître le cas de la donatiste Lucilla qui prétendait avoir par-devers elle une relique. Le contexte général de l'œuvre est une réponse à un ouvrage de Parménien, évêque donatiste de Carthage et successeur de Donat de 355-391. C'est dans un environnement conflictuel entre donatistes et catholiques où les premiers accusaient les derniers d'être des traditeurs, qu'Optat de Milève relate une dévotion réprimandée au cours d'une célébration eucharistique par l'archidiacre Cécilien. Cette réprimande provoqua un schisme dans l'Église catholique. En voici le récit :

> Avant que la tempête de la persécution ne vînt ébranler la paix, quand l'Église était encore dans la tranquillité, cette femme ne put supporter la réprimande que lui adressa l'archidiacre Cécilien ; elle avait disait-on, l'habitude d'embrasser, avant de prendre l'aliment et le breuvage spirituels, l'os de je ne sais quel martyr, à supposer que ce fût un martyr, et comme elle faisait aussi passer avant le calice du salut les ossements d'un homme mort (*os cujus hominis mortui*), martyr peut-être, mais en tout cas qui n'avait pas encore été reconnu officiellement, réprimandée pour cette pratique, pleine de honte et de colère, elle s'en alla [794].

Le récit que fait Optat mérite quelques réflexions. Du point de vue historique, nous sommes dans une période de la *pax ecclesiae*, précédant la grande persécution de Dioclétien. D'abord, il nous renseigne sur le caractère privé de la dévotion des reliques et les extravagances qu'elle entraînait en

[794] Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, Tome I, Livre I, 16, 1: « Dum adhuc in tranquillo esset ecclesia, cum correptionem archidiaconi Caeciliani ferre non posset, quae ante spiritalem cibum et potum os nescio cujus martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum pareponeret calici salutari os nescio cujus hominis mortui, et si martyris sed necdum vindicati, correpta cum confusione irata discessit». Introduction, texte critique, traduction et notes par Mireille Labrousse, Paris, Cerf, 1995, p. 207-208.

fonction de la spiritualité du dévot. Le contexte immédiat est celui d'une célébration eucharistique, le moment précédant la communion qui se faisait sous les deux espèces. Quel sens spirituel revêt le fait, pour Lucilla, d'embrasser les probables saintes reliques *ex carne* en sa possession ? Serait-ce une forme de communion avec le martyr inconnu et peut-être connu d'elle au moins ? Serait-ce une façon de se préparer spirituellement avant de manger le repas sacré ? En outre, la relation d'Optat laisse planer le doute sur l'authenticité de la relique qui est l'objet de la dévotion de Lucilla, c'est-à-dire sur le caractère saint de l'*os martyris.* De quel corps provient-il ? À quel martyr identifié comme tel appartient-il ? Serait-ce l'*os ex corpore* d'un homme ou d'une femme ? La seule qui puisse être juge et partie en cette matière est évidemment Lucilla ; ce qui n'est pas suffisant pour garantir la sainteté et l'authenticité indiscutable de la relique. Les membres de phrases ci-après, que nous mettons en évidence, dans l'approche d'Optat, traduit bien le malaise : os *nescio cujus martyris* (l'os de je ne sais de quel martyr) – *si tamen martyris* (si cependant c'est l'os d'un martyr) – *si martyris sed necdum vindicati* (si c'est l'os d'un martyr, mais pas encore reconnu) – *os nescio cujus homini mortui* (l'os de je ne sais quel homme mort). Tous ces membres de phrases font planer le doute sur la valeur de la relique de Lucilla. Nous pouvons verser ce témoignage d'Optat au compte de la polémique anti-donatiste sans faire fi du malaise qu'il témoigne concernant le culte des reliques des martyrs. De plus, l'attitude de l'archidiacre pourrait être perçue comme l'exemple, quoiqu'isolé, d'une volonté de règlementer la dévotion des reliques dans une assemblée ecclésiale à Carthage. Sur le moment, le diacre juge cette dévotion déplacée dans le contexte d'une Eucharistie. Enfin, le passage nous informe qu'au moment de l'incident, l'Église en Afrique n'avait pas encore pris des mesures disciplinaires ou n'avait pas encore un code de conduite précis sur le culte des reliques.

Du côté de l'Orient, nous rappelons le martyre des quarante soldats cappadociens chrétiens de la garnison de Sébaste (actuelle Sivas, ville de Turquie), en 320, lorsque l'empereur Lucinius (308-324) combattait Constantin. D'après l'hagiographie, ayant refusé de sacrifier aux idoles sur l'ordre de l'empereur Lucinius, ils furent jetés tout nus sur un lac gelé de

Sébaste où ils moururent de froid. Leurs supplices nous sont parvenus sous le titre de *Testament des quarante martyrs de Sébastée*[795]. Selon les textes hagiographiques qui les concernent, ils ont en effet exprimé, dans leur testament spirituel, leur volonté d'une sépulture commune. Désireux de vivre l'unité et la communion dans la mort, ils ont traduit leur volonté commune que leurs restes soient enterrés ensemble, dans un même lieu, malgré la diversité de leur provenance. Ils furent incinérés sur l'ordre du gouverneur. Après leur martyre, leur testament spirituel ne fut pas respecté, puisque leurs reliques ont été dispersées dans de nombreux lieux de culte[796] par les chrétiens qui se les sont appropriées. Les responsables ecclésiastiques ne cautionnaient pas cette piété populaire extravagante qu'Augustin, un peu plus tard, tente de combattre.

Au regard du *Sizt im Leben* du culte des reliques, l'opposition de la hiérarchie pouvait se justifier. En effet, pendant la persécution de 304 sous Dioclétien, nombreux furent les chrétiens d'Afrique du Nord qui abdiquèrent ou abjurèrent leur foi. Il était très compliqué, dans cette situation trouble, de faire la part entre une relique d'un renégat et celle d'un martyr authentique ; ou encore de distinguer la relique du chrétien lucide qui vit le martyre comme un moyen d'accomplissement de la vie chrétienne de celle du chrétien qui le recherche comme une fin en soi. Dans cet environnement de persécution, la foi authentique et audacieuse des uns côtoyait la ruse et la couardise des autres. C'est ainsi que Saxer a pu écrire au sujet de cette persécution : « Il y eut des apostats, il y eut des martyrs. Il y eut aussi des sages qui, traduits devant les tribunaux, échappèrent à la condamnation grâce à leur modération ; il y eut des habiles qui crurent pouvoir sauver leur vie et leur foi en trompant

---

[795] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, 26, Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2010, p. 331-336. MARAVAL P., «Les premiers développements du culte des quarante martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident», in *Vetera Christianorum* 36, 1999, p. 193-209. Sur la recension des panégyriques des saints Ephrem, Basile de Tour et Grégoire de Nysse, et leur analyse, nous pouvons nous référer à VINEL F., «Sainteté anonyme, sainteté collective? Les quarante martyrs de Sébastée dans quelques textes du IV^{e} siècle», dans G. Freyburger, L. Pernot (éditeurs), *Du héros païen au saint chrétien*, p. 125-132.

[796] MARAVAL P., « Les premiers développements du culte des quarante martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident », *Vetera Christianorum* 36, 1999, p. 193-209.

les autorités païennes ; il y eut même des esprits forts pour qui la remise des livres sacrés ou l'équivalent de nos registres de baptême ne constituait pas une apostasie ou une trahison ; il y eut sans doute aussi, parmi les confesseurs, des orgueilleux et des brouillons qui n'étaient pas fâchés d'en remontrer aux chefs hiérarchiques »[797].

Dans ce contexte de troubles chez les chrétiens, le branle-bas des esprits se manifestait par l'agitation des uns, l'excitation des autres et l'exemplarité de quelques autres encore qui surent garder la juste mesure. En plus, il est à noter la situation très houleuse entre catholiques et donatistes autour des *lapsi* et des traditeurs[798]. La question était de savoir quelle approche, quelle ligne tenir devant ceux que l'on considérait comme des hérétiques ou des renégats de la foi. Fallait-il que l'Église catholique soit intransigeante ou indulgente à leur égard ? Nous pouvons comprendre que dans cette atmosphère où trahison et fidélité de la foi chrétienne coexistaient, l'émergence d'une opposition entre l'Église des traditeurs[799] et l'Église des martyrs ait pu être prévisible. C'est dans cet environnement religieux de vives tensions et de panique à cause des persécutions et des luttes intestines entre chrétiens, que les reliques se propagèrent et que leur culte se développa dans les milieux chrétiens.

Notons qu'au départ, les responsables d'Église ne se sont pas officiellement prononcés sur la dévotion des reliques qui relevait de la piété populaire certes, mais restait confinée dans la sphère privée. Lorsque nous

---

[797] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 234-235.

[798] BOZOKY E., *La politique des reliques, de Constantin à saint Louis*, Beauchesne, Paris, 2006.

[799] LANCEL S., *Saint Augustin*, Fayard, 1999, p. 232-239. Nous sommes dans la période de la grande persécution, avec le premier édit parvenu en Afrique en 303; cet édit enjoignait de livrer, à la réquisition des autorités municipales, qui en déféraient aux gouverneurs, en cas de refus, les Écritures saintes et les objets de culte. Ce texte ouvrit la période noire que l'on appela par la suite les *dies traditionis* – les « journées de la livraison », mais aussi de la « trahison ». À Carthage, l'évêque Mensurius remplaça les Écritures par des livres hérétiques qu'il laissa emporter, attitude habile mais peu glorieuse, qui lui fut reprochée. À Cirta (Constantine), en Numidie, l'évêque Paulus ne fit aucune difficulté pour livrer les objets liturgiques; mais, à Thibiuca, en Proconsulaire, sur les bords de la Medjerda, où l'édit avait été affiché le 5 juin 303, l'évêque Félix refusa de remettre les livres saints au curateur de la cité; il fut jeté en prison à Carthage et, comme il persistait dans son refus, fut décapité sur l'ordre du proconsul.

analysons le nombre de synodes et de conciles tenus en Afrique, nous constatons un vide canonique sur le sujet des reliques. Il a fallu attendre le concile de Carthage en 345-348 dont le sujet principal était consacré aux hérétiques repentants. L'assemblée conciliaire adopta la position de Rome qui disait qu'il ne fallait pas leur réitérer le baptême. Il s'était aussi agi de l'usure interdite désormais aux clercs. Ce concile fut le premier à s'être penché sur le culte des martyrs et des reliques. Voici le décret conciliaire, sur le sujet :

> Une décision a été prise au sujet des autels élevés ça et là dans les champs et les chemins comme *memoriae* des martyrs, dans lesquels il est sûr qu'il n'y a pas de corps saint ni de reliques : ils doivent être détruits, si faire se peut, par l'évêque du lieu. S'il est empêché par un soulèvement populaire, il doit néanmoins avertir les fidèles de ne pas fréquenter ces lieux. De cette manière, ceux qui sont animés des sentiments de la vraie foi ne se laisseront liés par aucune superstition. Absolument 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 et la passion du martyr. Quant aux autels érigés à la suite de songes ou de vaines révélations de qui que ce soit, ils seront absolument réprouvés[800].

Ce canon conciliaire est un condensé, une photographie du problème que soulevait la dévotion des martyrs et de leurs reliques. La question est celle du lien entre reliques et édification d'un *martyrium* ou d'une *memoria* (monument) d'un lieu de culte avec un autel. La présence d'une relique *ex carne* ou *ex contactu* y est nécessaire. Ce décret conciliaire appelle quelques commentaires sur la situation qui prévalait. Le concile constate une prolifération d'autels évocateurs de la *memoria martyrum*. Les participants au concile semblent s'être soigneusement renseignés. Ils ont mené des enquêtes et recueilli des témoignages qui leur ont permis de tirer la conclusion que certains autels ne contenaient aucune relique authentique et authentifiée ? Ils étaient donc le produit de l'imagination, voire du mensonge de certains fidèles en quête de religiosité. Le concile, après avoir fait le diagnostic de la situation

[800] *Concile de Carthage*, canon 83, p. 204-205: «Item placuit ut altaria quae passim per agros et per vias tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapient nulla ibi superstition devincti teneantur, et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae sun taut origo alicuius habitationis uel possessionis uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbentur ». Traduction dans SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 132.

qui prévalait, ordonne si possible la destruction de ces faux autels. Cette responsabilté est confiée directement aux évêques. Mais, prenant toute la mesure de la dévotion des fidèles, difficilement maîtrisable, les participants disposent avec sagesse et prudence qu'en cas d'échec, à cause d'une contestation populaire du décret, les évêques se contentent d'avertir comme des prophètes en mission. L'éventualité du refus de chrétiens hostiles, envisagée par le concile, soulève deux réflexions sous forme d'hypothèses. La première hypothèse est en lien avec le temps mis pour légiférer ecclésialement sur les reliques. Cela pourrait-il s'expliquer par l'effervescence autour des reliques, qui aurait voué d'avance à l'échec toute tentative de règlementation du culte ? La deuxième hypothèse serait que l'assemblée conciliaire connaissait des exemples concrets de tentatives d'interdiction qui auraient provoqué, en quelque endroit, une révolte populaire. Des Églises particulières auraient-elles essayé, sans grand succès, de freiner ou d'interdire cette prolifération des reliques ? De plus, le concile, dans sa volonté de règlementer le culte des martyrs et de leurs reliques, tiendrait-il pour autorisées et légitimes, *les memoriae martyrum* fiables, crédibles et certifiées conformes au corps du martyr ? Acceptait-il toute relique primaire ou secondaire provenant de la maison, de la propriété ou de la passion du martyr ? Quels seraient en ce moment les critères d'authentification ?

Après ce premier concile où le culte des reliques fut à l'ordre du jour et fut doté d'un cadre juridique, il a fallu attendre le concile de 401 tenu à Carthage, pour que le sujet soit de nouveau discuté. Entre temps, presque un demi-siècle s'est écoulé, entre le premier et le second concile. Dans le laps de temps qui sépare les deux conciles, quel combat l'Église d'Afrique et les Églises particulières ont-elles mené sur le culte des reliques ? Quel fut l'ampleur ou les évolutions ou les freins éventuels de ce culte ? À quelle maturité religieuse les chrétiens sont-ils parvenus, qui soit à la hauteur des attentes de la hiérarchie ecclésiastique ? Toutes ces interrogations restent sans réponse, car aucune source littéraire ne nous fournit des indices.

Le concile de 401, réuni à Carthage, le fut, cette fois-ci, en présence d'Augustin. Son but est de limiter la dévotion privée des reliques, à défaut de

la contenir, au mieux de lui donner une dimension visible d'un point de vue ecclésial et communautaire. Comme si l'ère des persécutions avait donné aux chrétiens le désir du martyre, certains, dont les donatistes surtout, se mirent à le rechercher vaille que vaille. Le suicide ou l'homicide aux mobiles religieux, comme on pouvait en trouver chez les donatistes, fut donc considéré comme un martyre. À défaut de nouveaux martyrs de la foi, les chrétiens se livrèrent à la collecte et à la chasse des reliques des anciens martyrs. Ils les disséquaient et les distribuaient. Les bénéficiaires les portaient sur eux pour leur sécurité ou comme un porte-bonheur : c'est la relique magique, la relique-talisman à laquelle est attachée une fonction apotropaïque. Les autorités impériales et ecclésiastiques réagiront, au regard de ce culte exubérant, excessif et même subversif. Elles prirent donc des dispositions légales contre les violations des sépultures en vue de s'approprier des reliques *ex carne* ou *ex contactu*.

IV.3. Les responsables civils et religieux face au culte des reliques

Nous voulons examiner les prises de position et les dispositions qui furent celles des autorités impériales et ecclésiastiques concernant le culte populaire des reliques des corps saints ou prétendus tels. La grande religiosité concernant les reliques des saints martyrs touche à la période augustinienne, même si nous pouvons percevoir des signes avant-coureurs qui remonteraient à Tertullien et à Cyprien de Carthage. En effet, l'exaltation du martyre et l'incitation au martyre de la part de Tertullien pourraient être comparées au temps du bêchage sur le terrain des reliques. Les encouragements de Cyprien en exil, adressés aux chrétiens persécutés, ses recommandations pour une *cura* prépondérante à l'endroit des confesseurs et des martyrs, ses instructions fermes de tenir des registres nominaux et datés de leur décès pour leur *memoria* dans le Sacrifice du salut pourraient être comparés au temps de l'ensemencement et de l'épandage dans le champ des martyrs. Ces deux prémices portaient déjà en elles une féconde moisson de glorieux martyrs dont les corps saints, les tombes et leur environnement de vie deviendraient des pôles d'attraction où se vivrait la *pietas christianorum et ecclesiae*. L'ère d'Augustin est celle du sarclage, de l'entretien des épis et de la récolte

ecclésiale d'une abondante production. Mais pour en arriver à un tel résultat, il a fallu ôter l'ivraie du champ. Il a fallu surmonter les pesanteurs liées au culte des martyrs et de leurs reliques. En effet, dans un contexte où le culte des reliques n'était pas exempt de superstition et de dévotions extravagantes occasionnant même des conflits entre les chrétiens, la hiérarchie catholique était alors obligée de légiférer sur le culte des martyrs et de leurs reliques. Dans la querelle qui opposait catholiques et donatistes, le sujet des reliques faisait partie des points d'achoppement. C'est ainsi que le concile de Carthage tenu sous l'épiscopat de Gratus, vers 345/348, avait légiféré en matière de tombes et de vénération de martyrs. Cette disposition conciliaire refusait de reconnaître les martyrs donatistes et visait les promoteurs de leur culte. Voici ce que stipule le canon conciliaire :

> Que personne ne porte atteinte à la dignité des martyrs en élevant à leur rang des défunts ordinaires dont les corps ont été admis à la sépulture par pure miséricorde de la part de l'Église. C'est pourquoi, ceux que la folie a poussés au suicide dans les précipices ou qui ont été ensevelis à part en raison de quelque autre péché, ne peuvent recevoir le titre de martyrs. Et cela, pour aucune des raisons et en aucune des circonstances réservées à la célébration des (vrais) martyrs. Si la gloire des martyrs était attribuée à ces fous et venait à en subir un préjudice, le concile a décidé de punir les responsables : les laïcs seront soumis à la pénitence ; s'il s'agit de clercs, ils doivent être déposés[801].

Le concile tente de voir plus clair dans la question des reliques. Un réel problème se pose sur leur authenticité et sur les frontières à ne pas franchir au sujet du culte des reliques. Il n'est pas question que des morts ordinaires qui ont été ensevelis par pure miséricorde reçoivent les mêmes honneurs que les martyrs. Il faut éviter une forme de sacrilège cultuel. Enterrés par pure miséricorde ou en état de péché, l'Église ne reconnaît pas leur sainteté ; ils ne sont donc pas l'objet d'un culte particulier, mais plutôt l'objet de son intercession pour leur *requies in pace*. Le concile pense que, dans la lutte contre les amalgames, la coercition pourrait obtenir des résultats. Il prévoit, par

[801] *Concile de Carthage* 345-348, canon 2: «Martyrum dignitatem nemo profanes infamet, neque passiua corpora quae sepulturae tantum propter misericordiam ecclesiasticam commendari mandatum est redigant, ut aut insania praecipitatos aut alia ratione peccati discretos, non ratione uel tempore competenti, quo martyria celebrantur, martyrum nomen appellant, aut si quis in iniuriam martyrum claritati eorum adiungat insanos; placeat eos, si laici sunt, ad paenitentiam redigi, si autem sunt clerici, post commonitionem et post cognitationem honore priuari».

conséquent, des sanctions à l'encontre de ceux qui iraient contre les dispositions canoniques sur le culte des reliques dans l'Église catholique de l'Afrique du Nord. Le concile est conscient que le phénomène concerne tant les clercs que les laïcs. Le décret conciliaire vise à deméler le vrai du faux, à éviter l'imbroglio cultuel où des catholiques pouvaient aussi vénérer des reliques de donatistes. Mais ce qui inquiète le plus les autorités ecclésiastiques est le développement de dévotions privées des reliques dont l'authenticité est difficile à garantir. Le concile veut mettre un terme à la privatisation du culte des reliques et des martyrs, qui avait jour dans l'Église. Il vise également à interdire les jugements individuels ou collectifs qui pourraient avoir pour conséquence d'accoler une fausse étiquette de martyre ou de sainteté à un mort.

Avant cette législation officielle des autorités ecclésiastiques, le culte des martyrs et des reliques était l'affaire des individus et des familles, une affaire privée. Nous voulons faire valoir quelques illustrations de cette mainmise des fidèles chrétiens sur le culte des martyrs et de leurs reliques. Nous trouvons le premier exemple dans les *Actes de Maximien*[802]. Il y est relaté que le corps du jeune soldat Maximien qui fut martyrisé à Tebessa, le 12 mars 295, avait été donné à Pompeiana issue de la noblesse, sur sa demande :

> Pompeiana, une matrone, obtint son corps du juge, le fit mettre sur sa litière et transporter à Carthage. Elle l'enterra à côté de Cyprien, au pied d'une colline, près du palais. Treize ans après, la matrone mourut et fut déposée là. Son père Victor rentra chez lui plein de joie, rendant grâces à Dieu d'avoir envoyé un tel présent au Seigneur, s'en retourna chez lui en grande joie ; lui-même, peu après, allait le suivre[803].

Ce passage nous renseigne sur la figure de Cyprien qui recevait un culte de la part des chrétiens à Carthage et dans les autres Églises d'Afrique. Cette reconnaissance de la sainteté de Cyprien motive Pompeiana à inhumer le jeune homme à côté de lui. L'inhumation *prope sanctum* ou *ad sanctum* est ainsi pratiquée. Le père de Maximilien est heureux que son fils soit mort martyr

---

[802] *Acta Maximiliani*, 3, 4, Édition et traduction anglaises MUSURILLO H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 248.

[803] *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, p. 237-238.

et cela vaut à Dieu sa reconnaissance. Il fait de la mort glorieuse de son fils une victoire, puisque Maximilien est offert à Dieu comme un présent de valeur inestimable. La joie de son père qui occulte tout le *planctus* funéraire, même si elle relève de l'hagiographie, révèle la vision éminente que les chrétiens avaient du martyre. Dans le cas présent, le corps du martyr est obtenu par une femme influente. Cet exemple d'appropriation d'un corps saint, grâce au statut social, est une des facettes du culte privé des martyrs et des reliques. Il n'est pas sans inconvénient lorsque nous nous situons dans la sphère publique ou ecclésiale. Quel regard les autorités ecclésiastiques avaient-elles face à des telles initiatives privées de la *cura mortuorum* ?

La deuxième illustration nous provient de la Dalmatie, précisément à Salone. En effet, une riche du nom d'Asclépia fit édifier une *memoria* en forme de mausolée contenant les reliques d'Athanase d'Aquilée pour honorer son martyre[804]. La dernière illustration nous conduit à Rome, sous le pontificat de Corneille (251-253). C'est à la demande de sainte Lucille que Corneille fit exhumer les corps des apôtres Pierre et Paul. Pierre fut alors enterré au lieu de sa crucifixion au Mont d'Or (Montorio), et Paul à l'endroit de sa décapitation, sur la *via Ostiensis*. Nous pouvons ainsi multiplier les exemples de particuliers qui s'approprient des corps de martyrs, tous milieux sociaux confondus[805]. Ces appropriations ne signifient pas automatiquement une recherche de reliques *ex corpore* ou *ex contactu*. Elles témoignent de la piété chrétienne et d'un attachement au martyre comme une valeur sublime. Elles pourraient être motivées par le désir de mettre sous la protection d'un martyr un mort, et d'espérer peut-être des faveurs par cette *pietas religiosa* ? Concernant le culte des martyrs et de leurs reliques, le statut social de l'individu peut permettre la monopolisation d'une *memoria* au grand dam de la

---

[804] BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984, p. 49.

[805] BOZOKY E., *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 29-30. L'auteur y donne des exemples d'interventions privées de chrétiens pour l'obtention de corps saints en vue du culte dont nous nous inspirons. Au nombre des personnages s'étant approprié des corps saints, nous trouvons des exemples de femmes d'humble condition, ou même des esclaves. Cf. aussi Theodorus, *Epistola de martyrio SS. Cyriaci et Julittae*: deux femmes esclaves prennent le corps de sainte Julitta.

dévotion populaire. Peter Brown abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « Pour le laïc influent, la tombe, toujours 'lieu magnifique et privé', pouvait être le moyen de s'approprier le martyr, et ainsi de détourner de la communauté chrétienne une tombe sainte, soit directement, soit par voie de conséquence, en la faisant passer intégralement dans l'orbite d'une famille particulière. Ainsi, au tournant du III^e^ et du IV^e^ siècle, se profilait sérieusement pour l'Église chrétienne une 'privatisation', par les riches familles chrétiennes, de tout ce qui touchait à la sainteté »[806]. Une telle patrimonialisation des corps des martyrs prive l'Église d'un précieux héritage qui enrichit son culte en l'honneur des corps saints. Elle est inacceptable, car non seulement elle brise la dimension ecclésiale du culte des reliques, mais encore elle occulte la dimension universelle liée à l'identité du martyr qui est un *exemplum pro universa ecclesia*.

Toutes ces interventions privées pour assurer une *memoria* aux martyrs sont motivées par la foi, par l'aura du martyr, ou par le simple respect dû au corps qui a droit à la sépulture. Cependant, il est aussi légitime de se poser la question sur les motifs profonds d'une telle implication des individus. Le motif pourrait être le respect du corps auquel on doit une sépulture convenable, dans un acte gratuit. Cette vision rejoint celle d'Edina Bozoky, lorsqu'elle s'exprime sur les démarches individuelles concernant les corps des martyrs et leurs *memoriae* : « A l'époque des persécutions, le désir d'offrir des tombes dignes aux restes des martyrs ne signifiait pas nécessairement une volonté de 'détourner de la communauté chrétienne une tombe sainte, soit directement, soit par voie de conséquence, en la faisant passer intégralement dans l'orbite d'une famille particulière' »[807]. Edina Bokozy apporte ainsi une nuance à la vision de Peter Brown[808], qu'elle cite partiellement. Nous pouvons supposer qu'il y eut beaucoup qui agirent dans une bonne intention comme Joseph d'Arimathie qui alla trouver Pilate pour demander le corps de Jésus, puis en complicité avec Nicodème, ils se chargèrent tous les deux de l'ensevelir,

[806] BROWN P., *Ibid.,* p. 49.

[807] BOZOKY E., *Ibid.,* p. 31.

[808] BROWN P., *Ibid.*, p. 49.

conformément aux coutumes juives[809]. Le sacrifice du Christ que les martyrs ont essayé d'imiter, forçait l'admiration des âmes pieuses qui ne pouvaient laisser leurs dépouilles sans sépulture. Malgré tout, si le corps du martyr se retrouve dans une propriété privée, il court le risque de la confiscation ou du confinement, ne serait-ce que momentanément. Dans un contexte de forte dévotion populaire, quelle attitude les responsables d'Églises doivent-elles adopter ? Faut-il céder à la privatisation de ce qui est censé appartenir au public, au culte collectif et magique, voire superstitieux rendu aux martyrs et à leurs reliques ? Les autorités ecclésiastiques ont essayé d'interpeller le bon sens des chrétiens pour les amener vers un culte des reliques plus apaisé et plus communautaire.

IV.4. La position d'Augustin sur les reliques

Le cas déjà cité de la dévotion privée de Lucilla, raconté par Optat de Milève dans son *Traité contre les donatistes*[810], nous révèle à l'évidence qu'Augustin n'était pas le seul dans l'Afrique chrétienne à se préoccuper de la question du culte des reliques des saints corps. Augustin, face au culte des martyrs et de leurs reliques, est préoccupé par les débordements qu'il occasionne de la part des catholiques et des donatistes. C'est ainsi que dans un de ses sermons, où il reproche aux donatistes d'orchestrer des suicides, Augustin les apostrophes en ces termes :

> Ô Donatiste, dis ceci au diable, quand il te suggère de te précipiter dans la mort ; car c'est lui qui a aussi insinué en vous le culte des suicidés. De fait, frères, ils se précipitent eux-mêmes dans la mort aussi bien qu'ils y sont précipités par leurs compatriotes pervertis. Les plus grands homicides sont bien ceux qui ramassent avec honneur les corps des suicidés, qui recueillent le sang des suicidés, qui honorent leurs tombeaux, qui s'enivrent sur leurs. Car lorsque les autres voient l'honneur qui est rendu aux suicidés, ils s'enflamment à l'idée du suicide, s'enivrent de vin sur leurs tombes, s'enivrent de la pire folie

[809] *Jn* 19, 38-42; *Lc* 23, 50-53; *Mc* 15, 43-47; Mt 27, 57-60.

[810] Supra, p. 369-370.

et de la pire erreur. Contre ceux-ci, le bienheureux Cyprien recommande la paix du Christ et enseigne sa passion[811].

Le délire décrit par Augustin sur la recherche du martyre et l'engouement pour les reliques des martyrs était à son comble. Augustin force-t-il le trait de son discours pour créer un effet sur son auditoire ? Même si l'artifice discursif est présent, c'est la gravité de la situation qui le force à une telle rhétorique. Il n'hésite pas à fustiger les suicidés en quête de la palme du martyre et leurs bourreaux. Il dit qu'ils agissent au nom du diable ; donc leurs actes ne proviennent pas de Dieu. Augustin a prononcé son sermon au *dies natalis* de saint Cyprien qu'il présente comme une figure éminente. Cyprien est un *exemplum* à imiter contre la frénésie de certains chrétiens, particulièrement les donatistes qui cherchent, par des moyens peu recommandables, le martyre. Augustin donne Cyprien comme exemple du martyre, s'appuyant ainsi sur l'autorité de celui-ci qui a enseigné par sa mort la passion du Christ (*Cyprianus Christi docens passionem*). Au bout de son raisonnement, Augustin présente le Christ comme le modèle par excellence du martyre que Cyprien a imité à la perfection. Le Christ n'a pas cherché le martyre pour lui-même ni Cyprien non plus. Le Maître et le disciple à sa suite l'ont accepté, au moment venu. Cette attitude contraste avec la quête désordonnée du martyre qui conduit à honorer des suicidés et à la chasse aux reliques. Augustin adopte à dessein un ton très moralisateur dans sa polémique contre ceux qui se suicident chez les donatistes. D'après Augustin, ceux-ci sont des criminels par leur mort absurde. Cependant, ceux qui prennent soin avec honneur (*cum honor*) des corps de ceux qui se jettent dans les précipices, qui recueillent leur sang avec honneur (*praecipitatorum sanguinem excipiunt*) en guise de reliques pour les conserver

[811] Augustin, *Sermon* 313E: « O donatista, hoc dic diabolo, quando tibi suggerit praecipitium; qui etiam uos impleuit, ut praecipitati colamini. Reuera enim, fratres, et ipsi se praecipitant, et a suis peruersis populis praecipitantur. Illi sunt homicidae ampliores, qui corpora praecipitatorum cum honore colligunt, qui praecipitatorum sanguinem excipiunt, qui eorum sepulchra honorant, qui ad eorum tumulos se inebriant. Illi enim uidentes huiusmodi honorem praeberi praecipitatis, inflammantur alii ad praecipitium; illi super eos inebriantur uino, illi inebriantur furore et errore pessimo. Contra hos beatus Cyprianus, Christi commendans pacem, docens passionem ». Traduction de Jeanjean Benoît.

chez eux ou dans un lieu de culte, sont plus criminels (*homicidae ampliores*). Il nous livre les informations sur le culte des martyrs et de leurs reliques chez les donatistes. D'abord, le fait de recueillir le corps avec honneur (*cum honor*) traduit le culte si exalté des martyrs donatistes qui incitent des chrétiens au suicide. Ensuite, recueillir avec honneur suppose une *cura corporum* qu'entoure une *pietas* religieuse des corps prétendus saints. Cette *pietas religiosa* est confirmée par le fait de recueillir le sang versé (*sanguinem excipere*) des suicidés, d'honorer leurs sépulcres (*sepulcra honorare*) et de se livrer à des libations sur leurs tombes (*ad eorum tumulos se inebriare*). Même si Augustin ne dit rien sur des *martyria* ou des *memoriae* consacrés aux suicidés donatistes pour permettre leur culte public ou privé, nous pouvons en supposer l'existence. Les *martyria* pourraient en être une conséquence logique. Que ce soit du côté catholique ou du côté donatiste, la dévotion populaire ne semblait plus maîtrisable. La stratégie mise en place pour freiner cette vague dévotionnelle fut de détruire les *memoriae* inauthentiques de prétendus martyrs dans la mesure du possible. Mais la pression populaire était telle qu'elle pouvait neutraliser ou compliquer l'application d'un décret conciliaire ; car le principe de la démolition des *memoriae* pouvait provoquer la vindicte des donatistes et le ressentiment de beaucoup de catholiques. Dans ce cas de figure, il convient alors de dire aux catholiques qui fréquentaient ces *memoriae sacrilegae* de s'en éloigner. Alors que, chez les donatistes, se développe une dévotion aux martyrs et aux reliques, l'Église catholique, par sa hiérarchie, affiche farouchement son hostilité vis-à-vis de cette ferveur fondée des fois sur l'arbitraire et le subjectivisme[812].

[812] Augustin, *Epistula ad Januarium*, LXXXVIII, 9, *CSEL*, t. XXXIV, 2, p. 415, 30: « Hoc quantum possumus monemus etiam laicos nostros ut eos illaesos teneant et nobis corripiendos instruendosque perducant. Sed aliqui vos audiunt et, si possunt, faciunt. Alii cum illis quem ad modum cum latronibus agunt qui eos re vera tales patiuntur. Aliqui ictus eorum suis corporibus imminentes feriendo repellunt, ne ab eis ante feriantur ». « Partant à Césarée de Maurétanie, j'essayai de dissuader le peuple de se livrer à un combat digne d'une guerre civil, ou plutôt d'une guerre pire qu'une guerre civile et qu'ils appelaient la caterua : le combat par bandes. En effet, ce n'étaient pas seulement des concitoyens, mais encore des proches, des frères et jusqu'à des pères et des fils qui, partagés en deux camps, se battaient rituellement à une période déterminée de l'année pendant plusieurs jours sans discontinuer, s'entre-tuant à coup de pierres et à qui mieux mieux ». Traduction personnelle.

Face à une situation religieuse qui minait la vie de l'Église et son unité, la paix sociale, la cohésion de l'Empire et de ses colonies, les empereurs et les autorités civiles locales ne pouvaient donc pas rester de marbre[813]. Alors, certains empereurs adressèrent à ce sujet des billets aux autorités locales d'Afrique, avec des points d'attention qui sont des mises en garde fermes. Le premier billet porte la signature des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, Augustes, avec pour destinataire Pancrace, Préfet de la ville de Rome. En voici le contenu :

> Tous les corps renfermés en des urnes ou des sarcophages de surface doivent être déposés hors de la ville. Pour que nul ne mette une industrie trompeuse et rusée à se soustraire aux intentions de la loi en estimant qu'il est permis d'enterrer les morts au siège des apôtres ou des martyrs, qu'on sache et comprenne qu'ils doivent être aussi éloignés de ces lieux comme du reste de la ville.

Donné le 3 des calendes d'août, à Héraclée, sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius (avant 383, date de la mort de Gratien).

---

[813] Dans son ouvrage le *De doctrina christiana*, Augustin peint une situation où l'aveuglement et la barbarie semblent être à leur comble, faisant ainsi des victimes dans les deux camps. La tragédie est telle qu'elle fracture le tissu social et familial. Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 139, *CSEL*, t. LXXX, p. 161, 15-17: «Denique cum apud caesaream mauritaniae populo dissuaderem pugnam ciuilem uel potius plus quam ciuilem, quam cateruam uocabant neque enim ciues tantummodo, uerum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes diuisi, per aliquot dies continuos ». « Autant que nous le pouvons, nous recommandons spécialement aux laïcs de notre Église de ne point faire de mal (aux donatistes) qui tombent entre leurs mains et de nous les conduire pour que nous puissions les reprendre et les instruire. Quelques-uns de nos laïcs nous écoutent et, autant que possible, se conforment à nos avis. D'autres agissent avec eux comme ils le feraient avec des brigands, étant donné que les autres ne les traitent pas autrement que ne feraient des brigands. Se voyant physiquement menacés, certains (des nôtres) parent aux attaques en commençant par frapper, de peur d'être frappés eux-mêmes les premiers ». Traduction personnelle. L'invitation à ne pas céder à la violence n'est pas respectée par tous. Dans ces conflits entre catholiques et donatistes, Augustin présente certains catholiques qui semblent agir en légitime défense face aux violences ou aux menaces des donatistes, ou anticipent par la violence leurs agressions par mécanisme de protection. Ces querelles religieuses autour du culte des reliques des saints corps, où la violence s'exprimait de façon incontrôlable, menaçaient la paix sociale. Augustin témoigne de scènes d'une violence inouïe de donatistes contre des catholiques. Nous constatons également la situation inverse sous sa plume lorsqu'il s'évertuait à appeler les catholiques à ne succomber ni à la violence, ni à la vengeance. Cette situation conflictuelle semble rappeler le récit biblique de la tour de Babel où la confusion était à son comble (cf. *Gn* 11, 1-9). Tout est sens dessus dessous par le fait de l'animosité entre chrétiens d'Afrique. Les relations humaines et familiales sont complètement bafouées. Le malheur est que cette bataille sauvage se passe à un temps précis de l'année. C'est une rencontre conflictuelle programmée et entretenue comme un acte rituel.

Cette disposition légale dénonce et interdit les sépultures massives et désordonnées à proximité des habitations, dans les villes. Elle dispose qu'elles se fassent désormais loin des centres d'habitation. La mesure avait, *a minima*, le mérite de garantir l'hygiène et de prévenir des maladies, de garantir aussi la quiétude des citoyens et de ne pas gêner d'éventuels plans d'urbanisation.

La mention de l'empereur Gratien est une erreur chronologique, puisque celui-ci est mort en 383 et que l'empereur Maxime lui a succédé de 383 à 388[814].

La deuxième lettre fut écrite par Maxime, Valentinien et Théodose, Augustes à Cynegius, Préfet du Prétoire, en 386.

> Que personne ne transfère de cadavre d'un endroit à un autre. Que personne ne divise (celui d'un martyr, ou n'en fasse commerce. Mais qu'on ait le droit, pour les morts enterrés en un quelconque endroit des saints, d'ajouter (à leur tombe) la construction que l'on voudra, en vénération de ce qu'il faut appeler *martyrium*.

Donné le 4 des calendes de mars, à Constantinople, sous le consulat d'Honorius et d'Évodius[815].

Le décret impérial autorise la construction de *martyria* ou de *monumenta* en vue d'entretenir la *memoria* et le culte en l'honneur des martyrs et des morts enterrés dans leur voisinage. Cependant, sont interdits les transferts anarchiques de morts pour les enterrer *ad martyres* ou ailleurs, le morcellement de leurs corps à visée cultuelle ou à des fins mercantiles et la conservation par-devers soi de reliques authentiques ou d'identité douteuse. Le commerce des reliques avait pris des proportions inquiétantes, ce qui explique les interdictions que les empereurs signifient au préfet de Rome, et à celui du Prétoire qui légiférait sur l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique. Toutes ces dispositions impériales visent à freiner des comportements et des tendances excessifs et déviants.

---

[814] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 239.

[815] *Code théodosien* IX, 17, 7 in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II: Volume 2: Code théodosien I-XV, Code justinien, Constitutions sirmondiennes,* Broché, 2009. Traduction de Roland Delmaire, François Richard, Laurent Guichard, Olivier Huck.

Augustin lui-même, vers 401, constate avec amertume que les reliques sont devenues un *lucrum surgens*. Mis devant le fait de cet appât du gain, il dénonce vigoureusement, dans son *De opere monachorum*, certains moines ou prétendus moines qui se livrent au commerce de reliques d'authenticité douteuse. Par cette condamnation officielle, alors qu'il s'adresse à Aurèle, Augustin se positionne sur la même ligne de condamnation que les empereurs :

> Il (le Démon) a dispersé partout un si grand nombre d'hypocrites sous l'habit monastique, qui se promenent dans toutes les provinces, qui ne sont ni envoyés ni établis là, qui ne restent en place et ne se sédentarisent. Les uns vendent des morceaux de membres de martyrs (*membra martyrum*), si cependant ils provenaient des martyrs ; les autres font grand cas de leurs franges et de leurs phylactères ; d'autres mentent avoir entendu que leurs parents ou leurs frères de sang vivent dans telle ou telle région, qu'ils cherchent à rejoindre. Et tous demandent, tous exigent, soit des dépenses lucratives pour leur indigence, soit le prix de leur sainteté d'emprunt[816].

Augustin s'attaque de toute évidence à une dérive liée au cadre de vie monastique. Il dénonce l'usurpation de l'identité monastique enrôlée dans une posture mensongère. Cette hypocrisie était-elle seulement le fait de chrétiens opportunistes, ou était-elle aussi une manœuvre de païens qui cherchaient soit à discréditer le culte des reliques chez les chrétiens, soit à en tirer profit dans un esprit mercantile ? De toute façon, l'esprit mercantile qui entachait les reliques authentiques n'était pas à l'avantage de leur culte. Si les reliques connaissaient un tel attachement populaire, où la vertu du culte côtoie le vice du profit, c'est parce qu'elles étaient reconnues comme ayant le pouvoir d'opérer des miracles.

Après un premier concile à Carthage en 345/348[817], où le culte des reliques fut à l'ordre du jour et fut doté d'un cadre juridique, il a fallu attendre le concile de 401 à Carthage, pour que le sujet soit de nouveau discuté. Augustin fut

---

[816] Augustin, *De opere monachorum* XXVIII, 36: « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes prouincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, uenditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant; alii parentes uel consanguineos suos in illa uel in illa regione se audisse uiuere, et ad eos pergere mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis ». Traduction personnelle.

[817] Supra, p. 376-377.

présent à ce deuxième concile consacré principalement au sujet des reliques. Son but est de limiter la dévotion privée des reliques, à défaut de la contenir, au mieux de lui donner une dimension visible d'un point de vue ecclésial et communautaire. Comme si l'ère des persécutions avait donné aux chrétiens le désir du martyre, certains, dont les donatistes surtout, se mirent à le rechercher vaille que vaille. C'est ainsi que le suicide ou l'homicide aux mobiles religieux, comme on pouvait en trouver chez les donatistes, fut considéré comme un martyre. À défaut de nouveaux martyrs de la foi, les chrétiens se livrèrent à la collecte et à la chasse des reliques des anciens martyrs. Ils les disséquaient et les distribuaient. Les bénéficiaires les portaient sur eux pour leur sécurité ou comme un porte-bonheur : c'est la relique magique, la relique-talisman à laquelle est attachée une fonction apotropaïque. Les autorités impériales et ecclésiastiques réagiront, au regard de ce culte exubérant, excessif et même subversif. Elles prirent donc des dispositions légales contre les violations des sépultures en vue de s'approprier des reliques *ex carne* ou *ex contactu*. Cette piété populaire et cette croyance à la puissance des reliques à produire des miracles en tous temps et en tous lieux, n'étaient pas du goût de la hiérarchie ecclésiale. Quel est le positionnement d'Augustin par rapport au culte des reliques en Afrique du Nord ? Un demi-siècle s'est écoulé, entre le premier et le second concile de Carthage. Dans le laps de temps qui sépare les deux conciles, quel combat l'Église d'Afrique et les Églises particulières ont-elles mené sur le culte des reliques ? Quel fut l'ampleur ou les évolutions ou les freins éventuels de ce culte ? À quelle maturité religieuse les chrétiens sont-ils parvenus, qui soit à la hauteur des attentes de la hiérarchie ecclésiastique ? Toutes ces interrogations restent sans réponse, car aucune source littéraire ne nous fournit des indices. Mais nous connaissons, grâce aux écrits, le rôle qu'Augustin a joué dans la promotion du culte des reliques.

IV.5. Augustin et la promotion du culte des reliques

Augustin est témoin de l'engouement des fidèles pour le culte des reliques, que nous venons de décrire. Bien qu'il soit entré tardivement dans l'esprit du culte des reliques qui suscitait d'abord des réticences de sa part, surtout en lien avec son combat contre les donatistes, il a précieusement contribué à son expansion. Il fut un maillon important de la chaîne des promoteurs et des vénérateurs des reliques dans l'Église de son temps. Son approche sur la question des reliques a connu des moments d'indifférence, de doute et même de rejet. Les reliques alimentaient la dévotion privée et ecclésiale du fait de leur *virtus* à opérer des prodiges. Augustin, dès le départ, affichait son scepticisme vis-à-vis de la puissance propre aux reliques. Les miracles qu'elles produisaient ne semblaient pas pour lui ni intellectuellement ni rationnellement recevables. En ce qui regarde le culte des reliques et les miracles[818] qui s'y rattachent, lorsque nous analysons ses écrits, nous nous rendons bien compte d'une évolution de mentalité chez Augustin. Il convient de mentionner un élément déclencheur dans le processus augustinien de reconnaissance du fait miraculeux des reliques. En effet, grâce à la découverte le 17 juin 386 des reliques de deux martyrs inconnus, saint Gervais et Protais, le culte des reliques connut un nouveau souffle dans l'Église. Nous retrouvons l'invention de leurs reliques, dans la lettre d'Ambroise, envoyée à sa sœur Marcelline[819]. Ambroise en célébra la translation avec solennité dans sa basilique, deux jours plus tard. En outre, Ambroise découvrit en 393, à Bologne, les tombes des saints Vital et

---

[818] CHALMET P., *Signes, miracles et prodiges: les Actes apocryphes des Apôtres: des récits chrétiens de miracles dans le monde gréco-romain des trois premiers siècles*, Strasbourg, 2001. Dans la troisième partie de sa thèse, Chalmet fait l'étude des miracles dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles, en soulignant la valeur pédagogique du miracle chrétien dans la proclamation du salut (à partir de l'apologète Quadratus – insistant sur la « vérité » du miracle chrétien – jusqu'à Origène – se livrant à l'exégèse allégorique). La transmission du miracle devient constitutive du groupe qui le reconnaît.

[819] Saint Ambroise, *Epistulae*, Livre 10, 77, 7: «Principes populi quos alios nisi sanctos martyres aestimare debemus, quorum iam in numerum diu ante ignorati Protasius Gervasius que praeferuntur, qui sterilem martyribus ecclesiam Mediolanensem iam plurimorum matrem filiorum laetari passionis propriae fecerunt et titulis et exemplis? ». Idem, *La correspondance d'Ambroise de Milan*. Textes réunis et préparés par Aline Canellis, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, p. 374-375.

Agricola[820], et en 395, toujours à Milan, celles des saints Nazaire et Celse. Ces reliques connaîtront une diffusion rapide dans tout l'Occident. Augustin pourrait avoir été l'agent de la transmission du culte de Gervais et de Protais en Afrique[821]. Dans le *De civitate Dei*, acquis désormais à la foi en l'action des saints dans la vie des fidèles, il témoigne de miracles attribués aux deux saints :

> Le miracle qui eut lieu à Milan (j'y étais alors), quand un aveugle recouvra la vue, a pu être connu de plusieurs ; en effet, la ville est grande, l'empereur était présent, et ce miracle s'opéra à la vue d'un peuple immense accouru de tous côtés pour voir les corps des saints martyrs Gervais et Protais, qui avaient été découverts en songe à l'évêque Ambroise. Or, par la vertu de ces reliques, l'aveugle sentit se dissiper les ténèbres de ses yeux et recouvra la vue. Mais qui, à l'exception d'un petit nombre, a entendu parler à Carthage de la guérison miraculeuse d'Innocentius, autrefois avocat de la préfecture, guérison que j'ai vue de mes propres yeux?[822].

Nous sommes dans la période qui va de 418 à 426 où Augustin écrivait les huit derniers livres du *De civitate*[823]. Il croyait déjà aux miracles attibués aux reliques. Il décrit de façon circonstanciée deux miracles attribués à Gervais et Protais. L'un s'est passé à Milan et l'autre à Carthage. A Milan, un aveugle de Milan recouvre la vue grâce à l'intervention des saints martyrs Gervais et Protais. Innocentius ancien avocat et homme pieux vivant à Carthage bénéficie d'une guérison miraculeuse. Augustin ne nous dit pas de quel mal ou handicap Innocentius a été guéri, en présence d'un petit nombre de témoins.

---

[820] Idem, *Exhortatio uirginitatis* I, 2: « Martyri nomen Agricola est, cui Vitalis seruus fuit ante, nunc consors et collega martyrii»; *Ibid*., I, 6: «Ille Vitalis dictus est, quasi qui contemptu istius uitae ueram illam uitam aeternam sibi haberet acquirere, iste Agricola, qui bonos fructus spiritalis gratiae seminaret et sacri sanguinis effusione meritorum suorum omnium que uirtutum rigaret plantaria».

[821] Une *memoria* en l'honneur des saints Gervais et Protais se trouvait près d'Hippone à Argentarium, qui n'est attestée qu'à partir de 426-430.

[822] Idem, *La cité de Dieu* XXII, 8: «Miraculum, quod mediolani factum est, cum illic essemus, quando inluminatus est caecus, ad multorum notitiam potuit peruenire, quia et grandis est ciuitas et ibi erat tunc imperator et inmenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora martyrum protasii et geruasii; quae cum laterent et penitus nescirentur, episcopo ambrosio per somnium reuelata reperta sunt; ubi caecus ille depulsis ueteribus tenebris diem uidit. Apud carthaginem autem quis nouit praeter admodum paucissimos salutem, quae facta est innocentio, ex aduocato uicariae praefecturae, ubi nos interfuimus et oculis aspeximus nostris? ».

[823] Augustin, *Lettre* 184 A.

Dans ses *Confessions*, il évoque aussi ceux qui se sont produits grâce aux martyrs Gervais et Protais. Il raconte l'événement à la suite du récit de son baptême qu'il reçut en même temps qu'Alypius son ami et son fils Adéodat. Évoquant l'invention des reliques des deux saints, Augustin écrit :

> Vers cette époque, à ton évêque que j'ai metionné, tu révélas dans une vision le lieu où se trouvaient cachés les corps des martyrs Protais et Gervais. Pendant tant d'années, tu les avais préservés de la corruption et cachés dans le trésor de ton secret, pour les en retirer en temps opportun, afin de confondre une rage de femme, mais aussi de reine. En effet, pendant que ces corps, découverts et exhumés, étaient transférés avec tout l'honneur requis à la basilique d'Ambroise, des hommes tourmentés par des esprits immondes recouvraient, de l'aveu de ces mêmes démons, une santé parfaite. Bien plus, quelqu'un qui était aveugle depuis plusieurs années, un citoyen très connu de note cité, entendant l'allégresse tumultueuse de la foule, en demanda la cause, l'apprit, bondit sur ses jambes et pria son guide de la conduire sur les lieux. Arrivé là, il obtint de s'approcher pour toucher de son mouchoir le brancard où reposait, précieuse devant ton regard, la dépouille mortelle de tes saints. Il le fit, puis porta l'étoffe à tes yeux ; à l'instant, les voilà ouverts »[824].

Augustin croit à l'action providentielle de Dieu dans la découverte des corps de Gervais et Protais, préservés de la dégradation naturelle du tombeau. Il rapporte à la volonté de Dieu le fait de la conservation miraculeuse des corps des deux martyrs et de leur invention au temps d'Ambroise. De leurs reliques dont la translation fut faite dans la basilique d'Ambroise à Milan, émanait une puissance qui exorcise les personnes aliénées par les forces du Mal. De plus, le récit de l'aveugle qui retrouve la vue est raconté dans les moindres détails. Il partage quelques traits communs avec celui de l'aveugle mendiant Bartimée, fils de Timée, qui fut guéri par Jésus et que raconte l'évangéliste Marc (*Mc* 10, 46-52). En effet, les deux aveugles entendent le bruit de la foule ; ils s'en informent, bondissent sur leurs jambes avant d'être conduits l'un à Jésus, l'autre devant le brancard qui porte les corps saints. La différence réside dans

---

[824] Idem, *Confessions* IX, VII, 16: «Tunc memorato antistiti tuo per uisum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora protasii et geruasii, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui reconderas, unde oportune promeres ad cohercendam rabiem femineam, sed regiam. Cum enim propalata et effossa digno cum honore transferrentur ad ambrosianam basilicam, non solum quos immundi uexabant spiritus confessis eisdem daemonibus sanabantur, uerum etiam quidam plures annos caecus ciuis ciuitati que notissimus, cum populi tumultuante laetitia causam quaesisset atque audisset, exiluit eo que se ut duceret suum ducem rogauit. Quo perductus impetrauit admitti, ut sudario tangeret feretrum pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum. Quod ubi fecit atque admouit oculis, confestim aperti sunt».

la manière par laquelle chacun obtient la santé. L'aveugle Bartimée est guéri par une parole d'autorité de Jésus, tandis que l'aveugle de Milan recouvre la vue grâce à la puissance des reliques *ex contactu* par lesquelles se déploie la puissance de Dieu. La ferveur populaire que suscite les miracles des martyrs Gervais et Protais, est une occasion de louer le Seigneur qui opère des prodiges par les reliques des saints corps.

Entre 390 et 400, une dizaine d'années s'est écoulée. Dans cet intervalle, Augustin a très probablement observé et expérimenté le fait des miracles attribués aux reliques des corps saints ; il a discuté et recueilli des témoignages de miracles, auprès de personnes fiables comme son ami Paulin de Nole. Dans ce laps de temps, le regard d'Augustin a changé sur le miracle. Les écrits de la période avant 400 témoignent de son indifférence vis-à-vis des miracles de son temps, même face à ceux qui se sont produits grâce à des corps saints. Les miracles attribués à des morts quoique reconnus pour leur sainteté, passaient mal pour Augustin. Sa raison butait en cette période contre le fait miraculeux. C'est le cas de son œuvre le *De vera religione* (388-391) où il expose la religion chrétienne comme la seule vraie digne de la destinée humaine. Il en est de même du récit de sa conversion relatée dans le *Sermon* 88.

Chez Augustin, l'adhésion aux miracles opérés par les saints martyrs est le fruit d'un cheminement personnel. Lorsqu'il passe du doute à la croyance aux miracles, il en devient le promoteur convaincu dans l'Église d'Afrique. En effet, dans le *De civitate Dei* (413-426), Augustin présente ces miracles comme un moteur de la foi pour les premiers chrétiens.

> Que de nombreux miracles se soient accomplis pour attester ce grand et salutaire miracle de la résurrection et de l'ascension corporelle de Jésus-Christ, c'est ce qu'on ne peut nier. Car dans ces livres tout à fait véridiques ont été consignés tous les miracles qui ont été accomplis et ce que leur accomplissement donnait à croire. La renommée de ces miracles s'est répandue afin d'établir la foi ; la foi qu'ils établissent ajoute à l'éclat de leur renommée. On les lit aux peuples afin que les peuples croient ; mais s'ils n'avaient été crus déjà, on ne les lirait point. Car encore aujourd'hui il se fait

des miracles soit au nom de Jésus-Christ et par ses sacrements, soit par les prières et les reliques de ses saints[825].

Augustin croit désormais aux miracles opérés au nom de Jésus, par ses sacrements, les prières des chrétiens et par les reliques des saints. Le miracle a comme unique source Jésus-Christ mort, ressuscité et glorifié par son ascension. La vie sacramentelle, les prières des chrétiens ainsi que les saintes reliques sont autant de moyens efficaces qui le suscitent. De plus, Augustin prend pour base les récits miraculeux dont témoignent les Écritures. Il n'en a jamais d'ailleurs contesté la véracité. Le fait nouveau chez lui, c'est son adhésion désormais acquise à la croyance aux miracles qui s'opèrent dans l'Église. Les miracles ne sont plus un fait du passé, mais une réalité dans l'histoire présente de l'Église. Si, au départ, Augustin n'adhérait pas au miracle, sa position pouvait être motivée par sa conception de la mort comme rupture de communication avec le monde des vivants. Ce principe est énoncé dans le *De cura* où il écrit : « En règle générale, les morts ignorent ce que font les vivants »[826]. Augustin rappelle ce postulat lorsqu'il se pose la question sur la *virtus*[827], la capacité des martyrs à intervenir en faveur des humains. Ce principe est pourtant battu en brèche par les miracles produits grâce à l'invocation des martyrs, dont Augustin lui-même sera témoin plus tard.

Dans sa Lettre 78, 3, écrite en 401 et adressée au clergé, aux anciens et à tous les chrétiens, Augustin mentionne les miracles qui se produisent sur la tombe de saint Félix de Nole à Cimitile. Augustin affirme qu'ils relèvent de l'action mystérieuse de Dieu, insaisissable par l'esprit humain :

---

[825] Idem, *La cité de Dieu* XXII, 8: «Facta esse multa miracula, quae attestarentur illi uni grandi salubrique miraculo, quo Christus in caelum cum carne in qua resurrexit ascendit, negare non possumus. In eisdem quippe ueracissimis libris cuncta conscripta sunt, et quae facta sunt, et propter quod credendum facta sunt. Haec, ut fIdem, facerent, innotuerunt; haec per fIdem, quam fecerunt, multo clarius innotescunt. Leguntur quippe in populis, ut credantur; nec in populis tamen nisi credita legerentur. Nam etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, siue per sacramenta eius siue per orationes uel memorias sanctorum eius ».

[826] Idem, *De cura* XVI, 19.

[827] La *virtus* désigne chez Tertullien, le prodige, le miracle. C'est dans ce sens qu'il est employé dans le *De praescriptione* 13, 4, lorsque Tertullien énonce la *regula fidei* des chrétiens: «Exinde praedicasse nouam legem et nouam promissionem regni caelorum, uirtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris». Cyprien utilise aussi le terme pour traduire la puissance, la force ou l'effet.

> Mais pour ce qui est des faits que les hommes ont pu voir de leurs yeux, qui peut sonder sa volonté pour savoir pourquoi ces miracles se produisent dans certains lieux et non dans d'autres ? En effet, la sainteté du lieu où est conservé le corps du bienheureux Félix de Nole, est très connue pour beaucoup[828].

Son *De cura* projette aussi une lumière sur l'évolution de la pensée d'Augustin sur les rapports que les vivants entrétiennent avec les morts privilégiés que sont les martyrs, et plus précisément sur leurs interventions mystérieuses dans la vie des vivants. En 422-423, lorsqu'Augustin adresse à Paulin son *De cura*, sa croyance aux miracles est déjà établie. C'est en revenant sur les miracles attribués à Félix de Nole qu'il écrit :

> Le confesseur Félix, dont vous entourez le tombeau au milieu de vous d'une si pieuse affection, a non seulement fait sentir son intervention par des bienfaits réels, mais il est apparu aux yeux des hommes eux-mêmes, lorsque Nole était assiégée par les barbares : nous l'avons appris, non par des bruits incertains (*non incertis rumoribus*), mais de témoins irrécusables (*testibus certis*). Il faut le reconnaître, ces phénomènes divins se produisent tout à fait en dehors de l'ordre accoutumé qui régit chaque espèce de créatures[829].

Augustin reconnaît les faits prodigieux qui se sont réalisés par l'intercession de Félix ; ce qu'il appelle les bienfaits réels attestés par des témoins crédibles (*testibus certis*) [830] . Ce sont des phénomènes vrais (*verum*) et ils s'accomplissent par la puissance de Dieu (*divinitus*). Augustin insiste avant tout sur la puissance divine, et non sur celle des martyrs à l'œuvre dans les miracles. C'est Dieu qui donne aux martyrs la faculté d'opérer des miracles et de se rendre visibles à des vivants par leurs apparitions. Par leurs reliques, les martyrs continuent leur intercession pour les vivants et ceux-ci peuvent les invoquer, comme dans le sacrifice eucharistique pour des raisons multiples. Les miracles qui proviennent des reliques sont une conséquence du culte de

---

[828] Augustin, *Lettre* 78, 3: «Verum tamen ad ista, quae hominibus uisibiliter nota sunt, quis potest eius consilium perscrutari, quare in aliis locis haec miracula fiant, in aliis non fiant? Multis enim notissima est sanctitas loci, ubi beati felicis nolensis corpus conditum est». Traduction personnelle.

[829] Idem, *De cura* XVI, 19: « Non enim solis beneficiorum effectibus, uerum ipsis etiam hominum aspectibus confessorem adparuisse felicem, cuius inquilinatum pie diligis, cum a barbaris nola obpugnaretur, audiuimus non incertis rumoribus, sed testibus certis. Verum ista diuinitus exhibentur longe aliter, quam sese habet usitatus ordo singulis creaturarum generibus adtributus».

[830] LANCEL S., *Carthage*, p. 653.

dulie que les chrétiens rendent aux martyrs et aux saints. Si Augustin adhère désormais et pleinement aux miracles qui se produisent par l'invocation des martyrs, il reconnaît son incapacité à comprendre de tels phénomènes surnaturels. Il affirme en effet : « De quelle manière a lieu cette intervention dont on ne peut douter ? Comment les martyrs viennent-ils en aide à ceux qui sont certainement l'objet de leur protection ? Voilà une question qui surpasse les forces de mon intelligence »[831].

La foi d'Augustin aux miracles est désormais assurée ; mais cela ne signifie pas la fin de sa réflexion sur les phénomènes surnaturels liés au culte des martyrs à travers leurs reliques. Augustin continuera à se poser des questions sur le fait que des prodiges se réalisent en même temps, à des endroits différents, suite à l'invocation d'un même martyr. Serait-ce par le pouvoir des martyrs, ou par l'intervention des anges ou par les deux à la fois que les miracles s'opèrent ? Les martyrs eux-mêmes possèdent-ils le don d'omniprésence pour agir au bénéfice des humains, en tout temps et en tous lieux ? Ou encore Dieu exauce-t-il leurs prières, même si leurs corps sont dispersés partout et même s'ils sont confinés dans les *memoriae* (édifices, monuments ou *martyria*) qui leur sont dédiés ? Malgré tout, les limites de la raison humaine ne sont plus pour Augustin un frein à l'adhésion pleine et entière aux phénomènes surnaturels que constituent les miracles. L'essentiel ne se trouve peut-être pas dans la perplexité et l'incrédulité de départ d'Augustin sur le fait miraculeux, mais plutôt dans l'adhésion de son esprit, après une période de quête intellectuelle et spirituelle. Il confesse maintenant les miracles attribués aux saints et à leurs reliques dont bénéficient les *cultores reliquarum martyrum*. Comme il est l'évêque de l'Église d'Hippone et une figure ecclésiastique éminente de son temps, l'évolution de son regard sur les reliques et les miracles, contribuera largement à la diffusion du culte des reliques en Afrique du Nord. Augustin, désormais acquis à cette cause, travaillera pour l'expansion de ce culte, dans un environnement d'effervescence religieuse. Cet environnement est marqué par la conception

[831] Augustin, *De cura* XVI, 20: «Quamquam ista quaestio uires intellegentiae meae uincit, quemadmodum opitulentur martyres his, quos per eos certum est adiuuari».

évolutive des reliques, liée à leur histoire, à l'expérience et à l'expérimentation directe ou indirecte de leurs bénéfices par les chrétiens. Les reliques étaient recherchées au départ par les chrétiens comme des objets-souvenir que l'on conserve par-devers soi. Le culte des reliques connaitra un essor dans l'Église grâce à leur vertu à produire des miracles. Au temps d'Augustin, le culte des reliques présentait de multiples facettes. La dévotion populaire attribuait aux reliques des vertus thérapeutiques, libératrices et protectrices. Elles ont le pouvoir de libérer ceux qui sont sous l'emprise des forces maléfiques. Victor Saxer résume l'évolution conceptuelle et cultuelle des reliques en Afrique du Nord chrétienne en ces termes : « Dorénavant, la relique est la panacée universelle qui guérit les maladies et en préserve, délivre donc les possédés, chasse les démons, incline à la foi, apaise la nature en corrigeant le cours. Elle agit souvent à la manière d'un remède, par contact physique. Si elle n'est pas indéfiniment divisible, elle se multiplie néanmoins à l'infini, là aussi par contact, grâce aux objets qui ont touché le corps ou la tombe du martyr et qui en transmettent la vertu. Enfin, à défaut d'une relique *ex corpore* ou *ex contactu*, on considère comme telle la terre de l'endroit où se trouve le tombeau, du pays où le saint a vécu »[832].

Tous les moyens semblent bons pour se procurer une relique primaire ou secondaire. L'engouement pour les reliques a créé un phénomène d'invention de reliques de tous ordres. Était-on en mesure, dans un tel climat de se poser la question de l'authenticité ou de l'efficacité de telle ou telle relique que l'on possède par devers soi ?

Augustin croit désormais aux miracles. Il cherchera à orienter le regard des chrétiens vers l'imitation des martyrs par une vie vertueuse. Il mènera son combat pour une juste dévotion des reliques, une conception débarrassée des superstitions. Augustin croit bien à l'irruption de l'indicible dans le culte des reliques, mais il combat les formes d'expression désordonnée qui l'entachent. Comme pour exprimer toute l'ardeur de son âme à promouvoir ce culte dans l'Église d'Afrique chrétienne, Augustin contribuera à une large diffusion des

[832] SAXER V., *Morts, martyrs, reliques*, p. 244.

reliques de saint Étienne. L'année 415 marque en effet l'invention des reliques du protomartyr Étienne. Nous sommes au moment de la crise pélagienne. Jean, évêque de Jérusalem, est en partance (vers le 17 ou 18 décembre 415) pour le concile provincial de Diospolis en vue d'y prendre la défense de Pélage contre Orose et des évêques Hiéron et Lazare. C'est alors qu'il reçoit la révélation de Lucien (prêtre en service à Caphar Gamala) sur les reliques de saint Étienne. Lucien fut alors chargé par Jean de retrouver les reliques dont il s'octroyait d'avance la propriété. Leur translation eut lieu le 26 décembre en l'église de la Sainte-Sion de Jérusalem. Grâce à Lucien qui avait conservé en secret les ossements et la poussière qu'il disait appartenir au corps d'Étienne, la diffusion des reliques fut possible.

De 415 jusqu'à 430, date de la mort d'Augustin, le culte de saint Étienne s'est répandu dans l'Église universelle, jusqu'à atteindre l'Afrique Proconsulaire, grâce à Évodius, évêque d'Uzalis, qui en reçut de Paul Orose. Ce dernier avait été chargé par Augustin d'obtenir la condamnation de Pélage. Ces reliques opérèrent beaucoup de miracles consignés dans le recueil des *Miracles d'Uzalis* écrit vers 425 par un clerc, à la demande d'Évodius. En voici quelques illustrations[833].

Dans le premier livre du recueil, nous trouvons trois récits de miracles liés aux reliques d'Étienne :

- la guérison d'une aveugle d'Uzalis, la boulangère Hilara (I, 3, col. 835-836)
- deux prisonniers enchaînés qui invoquent saint Étienne sont libérés de leurs chaînes (I, 9 col. 839)
- un boucher d'Uzalis, nommé Rusticanus, est averti en songe du retour prochain de son fils qu'il croyait assassiné par des brigands (I, 14, col. 841).

Dans le second livre, nous trouvons deux autres récits :

[833] *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien* (BHL 7860-7861). Édition critique, traduction et commentaire par Meyers J., Brepols, 2006.

- Après une grossesse difficile qui a entraîné de graves troubles de santé, Megetia, au huitième mois, a fait une fausse couche. Elle a totalement recouvré la santé et tous les membres païens de sa famille sont devenus chrétiens (II, 2, col. 843-849).
- Florent, employé des finances à Carthage, qui a été faussement accusé de prévarication est sauvé (II, 5, col. 851-854).

Grâce à la diffusion des reliques de saint Étienne et aux miracles qu'elles opéraient, le saint devint très populaire à Uzalis, et partout en Afrique. Les chrétiens priaient saint Étienne pour demander des guérisons. L'Église d'Afrique avait pris l'habitude de célébrer la *memoria* d'Étienne, à la date anniversaire de son martyre, le 26 décembre. L'hiver 424-425 fut la date qui marqua l'entrée solennelle des reliques de saint Étienne dans la cathédrale d'Hippone où elles furent déposées. Augustin prononça, en la circonstance, un sermon où il invitait à l'amour des ennemis comme Étienne. L'ensemble des *Sermons* 314-324 sont consacrés à la mémoire de saint Étienne. Augustin fait tantôt le rapprochement du martyre d'Étienne avec la passion de Jésus, tantôt il fait le panégyrique du protomartyr qu'il présente aux chrétiens comme un exemple à imiter. Dans le sermon 317, il revient aussi sur la notoriété d'Étienne et les miracles qui lui sont attribués :

> Étienne le martyr, bienheureux et le premier après les Apôtres, ordonné diacre par les apôtres, a été couronné avant les apôtres. Par ses souffrances, il rendit célèbres ces terres, il visita les autres après sa mort. Mais, après sa mort nous visiterait-il, si après sa mort il ne vivait pas ? Un peu de poussière (*exiguus pulvis*) rassemble un peuple immense (*tantum populum*) ; la cendre (*cinis*) échappe à nos regards, mais ses bienfaits sont manifestes (*beneficia patent*). Imaginez, très chers, quels bienfaits Dieu nous réserve dans le séjour des vivants, lui qui nous en offre de si grands à partir de la poussière des morts. (*pulvere mortuorum*). La chair d'Étienne est répandue en tous lieux ; mais c'est le mérite de sa foi qui se fait voir. Attendons que viennent des bienfaits temporels que nous méritions en l'imitant, d'en recevoir d'éternels. Rechercher, croire, accomplir ce que le bienheureux martyr nous a donné à imiter dans sa passion c'est là vraiment célébrer la solennité du martyr[834].

[834] Augustin, *Sermon* 317, 1: « Martyr Stephanus**,** beatus et primus post apostolos ab apostolis diaconus ordinatus, ante apostolos coronatus; illas terras passus illustrauit, istas mortuus uisitauit. Sed mortuus non uisitaret, nisi et mortuus uiueret. Exiguus puluis tantum populum congregauit: cinis latet, beneficia patent. Cogitate, charissimi, quae nobis Deus seruet in regione uiuorum, qui tanta praestat de puluere mortuorum. Caro sancti stephani per loca

Étienne protomartyr rayonne en Orient, en Occident et en Afrique. Augustin atteste bien la réalité des reliques d'Étienne, à travers les termes « pulver », « cinis », « caro », et de leurs bienfaits avérés (*beneficia patent*). Étienne qui a rayonné par sa mort en Orient, manifeste sa présence en Afrique grâce aux miracles qu'il opère, et dont sont témoins le *tantus populus*. Le culte qui lui est rendu, ainsi que les miracles qui se produisent sont, pour Augustin, les traces visibles et tangibles de sa présence en terre africaine. À travers la mémoire liturgique d'Étienne, Augustin vise à le présenter, à la communauté chrétienne, comme un *exemplum virtutis, fidei et misericordiae* que les chrétiens doivent imiter ; ils pourront ainsi obtenir en plus des biens temporels que donne son intercession, les biens éternels après leur mort. De plus, Augustin nous informe dans son *Sermon* 356 qu'il fit ériger une *memoria* à saint Étienne par le diacre Eraclius qui y investit ses propres frais : « Le diacre Eraclius qui se trouve devant vos yeux, ses œuvres brillent sous vos yeux. C'est grâce à son action et à l'argent qu'il a déboursé (*expensa pecunia ejus*), que nous avons un mémorial (*memoria*) du saint martyr »[835]. C'est ainsi que l'évêque d'Hippone témoigne en faveur du diacre Eraclius qui a fait preuve de grande générosité motivée par sa piété. La *memoria* devient un lieu de culte ecclésial, un lieu de rassemblement pour célébrer la foi. Cet édifice prend un caractère festif à l'anniversaire du martyr d'Étienne. Il accueille des chrétiens qui viennent confier leurs intentions à l'intercession du saint patron de la *memoria*. Cette dulie de l'Église en l'honneur du martyr Etienne, exprime le caractère privé, communautaire, officiel, codifié du rite de vénération.

Pour Augustin, le miracle est une pédagogie divine en vue de susciter la foi et de l'affermir chez les chrétiens. L'évolution de l'attitude d'Augustin vis-à-vis

---

singula diffamatur: sed fidei eius meritum commendatur. Sic exspectemus consequi temporalia beneficia, ut eum imitando accipere mereamur aeterna. Quod nobis beatus martyr imitandum in sua passione proposuit, hoc attendere, hoc credere, hoc implere, uere est solemnia martyris celebrare ». Traduction personnelle. Les *Sermons* 314-324 sont consacrés à la mémoire de saint Étienne. Augustin fait tantôt le rapprochement du martyre d'Étienne avec la passion de Jésus, tantôt il fait le panégyrique du protomartyr qu'il présente aux chrétiens, comme un exemple à imiter.

[835] Augustin, *Sermon* 356: «Diaconus Eraclius ante vestros oculos versatur, opera ejus lucent coram oculis nostris. De opere ejus expensa pecunia ejus memoriam sancti martyris habemus». Traduction personnelle.

du miracle est indéniable et elle s'inscrit dans la logique du mûrissement de sa pensée sur le fait miraculeux. Concernant le miracle, Augustin est passé par une réflexion de l'ordre de la métaphysique. Cela lui a permis de prendre du recul vis-à-vis de sa première perception du fait miraculeux. Lorsqu'il est parvenu, dans sa réflexion ontologique du miracle qui s'origine en Dieu, et qui n'est rien d'autre qu'une expression tangible de la *potestas Dei* pour l'enracinement dans la foi, Augustin s'est défait des premières armes de sa résistance intellectuelle[836]. Puis, c'est surtout dans le cadre de sa réflexion sur la Création qu'il précisa sa vision sur le miracle. Aussi Serge Lancel a-t-il pu écrire concernant l'âge d'or de la pensée d'Augustin sur les miracles propres aux reliques des corps saints :

« Le miracle n'est pas un phénomène erratique échappant à toute rationalité. Il a pour Augustin une assise théologique ferme. Mais son impact sur le cœur des hommes est toujours aussi fort, car par cette sortie hors de l'ordre naturel qui leur est seul connu Dieu fait irruption parmi eux »[837]. Le miracle est, *in fine*, une épiphanie de la puissance de Dieu, dans l'ordre de la création et de la re-création. Bien qu'il échappe à l'analyse scientifique, le miracle contient sa propre rationalité que la raison ne saura appréhender dans toute sa mesure. Il est un instrument de Dieu, une théophanie de sa puissance par le concret et le sensible, par le palpable et le visible. Dans le plan du salut, le miracle est, pour Augustin, une pédagogie divine pour opérer la *metanoia* chez les créatures, raviver la foi, incliner le cœur vers l'éternité divine qui s'obtient par une vie vertueuse.

[836] Dans le *De Trinitate*, Livre III, Augustin fait des analyses en partant des prodiges contenus dans l'*Ancien Testament* comme le bâton de Moïse changé en serpent (*Ex* 4, 4 et 7, 10); dans son traité sur la *Genèse* VI, 13, il reprend le miracle de Cana en *Jean* 2, 9.

[837] LANCEL S., *Carthage*, p. 656.

Conclusion partielle

Notre parcours sur les célébrations autour de la mémoire du défunt nous a permis une approche thématique concernant la *memoria* qui se traduit dans le premier chapitre par l'examen des banquets funéraires. Ces banquets d'origine païenne furent aussi célébrés par les chrétiens, avec le souci de leur donner un sens nouveau. La différence entre les *parentalia* des païens et ceux des chrétiens réside dans la sobriété que les derniers montrent contrairement aux débordements orgiaques des premiers d'après l'apologie chrétienne. Tertullien, Cyprien et Augustin dénoncent en effet de tels débordements dont ils disent qu'ils n'ont pas cours chez les chrétiens. Tertullien fait référence à l'*agapè*, repas idéal, dans sa signification eucharistique et fraternelle. Si Tertullien condamne les banquets funéraires comme idolâtriques, Cyprien et Augustin les considèrent sous l'angle moral. D'un côté, Tertullien veut que les chrétiens s'en détournent sans concession, de l'autre, Augustin essaie de les amener à les célébrer avec lucidité et juste piété. Cette lucidité doit les conduire à intérioriser le vrai culte des morts, qui se vit au moyen de trois piliers que sont l'Eucharistie, banquet inégalable et indispensable, la prière et l'aumône offertes pour les morts. Ce sont les seules offrandes qui garantissent le salut des morts, dans la conception sotériologique d'Augustin.

En outre, le culte des morts prend en compte les morts extraordinaires que sont les martyrs de la foi. Nous avons pu percevoir ici aussi la différence des approches. Pour Tertullien, le martyr est déjà un citoyen du ciel dont le sang est puissance de vie. Cyprien, quant à lui, évoque leur *memoria* dans le *sacrificium ecclesiae* offert pour eux comme pour les morts ordinaires. C'est avec Augustin que le culte des martyrs s'affinera. Dans sa vision, les martyrs sont déjà dans la *pax Dei* comme Tertullien le concevait bien avant lui, et sans doute aussi Cyprien même si sa pensée n'est pas nette sur le sujet. Pour Augustin, les martyrs sont des intercesseurs pour les vivants et n'ont donc pas besoin de leurs prières. En qualité d'intercesseurs, leur culte revêt un caractère surtout ecclésial. Les martyrs ont été, dès les premiers temps de l'Église, des figures fascinantes en milieu aussi bien chrétien que païen. L'attrait du fait de leur sainteté reconnue a cristallisé sur eux le regard des

fidèles qui en ont fait des *exempla*. Cet attachement s'est traduit par le culte de leurs reliques. Celles-ci étaient d'abord considérées comme des objets-souvenirs auxquels les croyants se sont ensuite attachés, du fait de leur pouvoir prodigieux. La période de l'effervescence du culte des reliques dans l'Afrique chrétienne est principalement celle d'Augustin qui s'est d'abord distingué par sa méfiance et son esprit critique vis-à-vis des reliques et des miracles qu'on leur attribuait. Il a adhéré tardivement à ce culte dont il est devenu l'ardent propagateur sur le sol africain. Son dynamisme et sa détermination, sa quête intellectuelle et sa soif spirituelle sont les moteurs de sa propre conversion aux miracles que la dévotion populaire attribuait aux reliques des saints corps. Ces reliques sont de deux ordres : les reliques primaires ou *ex carne* qui proviennent directement des corps, et les reliques secondaires ou *ex contactu*. Grâce au charisme d'Augustin, l'Église d'Afrique a pu assainir le culte des martyrs et de leurs reliques. Ce culte revêt les caractéristiques du rite par sa dimension ecclésiale, sociale, ordonnée et répétitive.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'étude des rites funéraires dans l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle nous a été possible grâce aux renseignements provenant des écrits de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin. Nous avons rappelé comment l'histoire politique, culturelle, cultuelle et religieuse de l'Afrique du Nord dans sa relation avec Rome est marquée du point de vue cultuel et religieux par une confrontation, voire un affrontement entre paganisme et christianisme. Nos auteurs désiraient un déracinement des habitudes et convictions d'une société païenne pour un enracinement dans la foi chrétienne. Tertullien et Lactance développent une apologétique caractérisée par sa rigidité, son manque global de compromis et de dialogue entre les chrétiens et les païens. Leur regard sur le paganisme est a priori négatif au point de rejeter systématiquement tout ce qui touche à ses institutions et à ses divers cultes. Néanmoins, on voit se dessiner des évolutions dans la perception du paganisme. A l'affrontement contre le paganisme s'ajoutent les querelles intestines qui minent la vie de l'Église et ébranlent son unité. Cyprien doit affronter avec les autres chrétiens de Carthage les persécutions de Dèce d'une part, régler avec tact et sagesse le cas des *lapsi* comme celui des *traditores et* des *thurificati* d'autre part. Augustin est confronté à des querelles doctrinales entre les catholiques et les donatistes, ainsi qu'aux hérésies comme le donatisme et le pélagianisme entre autres. Celles-ci sèment une réelle confusion et engendrent des violences parfois mortelles. Ces divisions entre chrétiens ont entaché aussi le culte funéraire, spécialement celui des martyrs et de leurs reliques, au temps d'Augustin. La crise donatiste qui a créé de l'animosité entre donatistes et catholiques a mis à mal le culte des reliques des corps saints, semant une confusion supplémentaire sur leur authenticité et leur authentification. La course délibérée au martyre et la quête effrénée des reliques de la part de chrétiens ont conduit à des mesures disciplinaires sur le plan civil et ecclésial, particulièrement au temps d'Augustin. Les responsables d'Églises désiraient

voir le peuple alléger leur « *sarcina* »[838] pastorale par un accueil bienveillant des orientations qu'ils donnaient. Cette *sarcina gravis* à rendre *levis*, selon l'expression augustinienne, est ballottée au cœur des divisions et des contestations au sein de l'Église, et en période de persécutions. Pour résoudre toutes les difficultés internes à l'Église africaine, Cyprien et Augustin ont allié rigueur et souplesse, compromis et ouverture.

S'agissant des pratiques funéraires dans les premiers siècles du christianisme en Afrique, notre analyse menée dans une perspective à la fois thématique et historique, aboutit à des constatations nuancées. Dans un premier temps, après avoir distingué entre les simples gestes et les rites funéraires, nous avons analysé les attitudes autour du corps du défunt – c'est-à-dire ce qui précède les funérailles elles-mêmes. Il ressort de notre analyse que les auteurs africains ne nous fournissent que très peu de renseignements sur les actes funéraires tels que la fermeture des yeux, le fait de recueillir le dernier souffle et la toilette funèbre. Tertullien est le seul qui fasse furtivement allusion à la toilette funèbre sur laquelle il ne se prononce pas. Leur silence sur ces pratiques funéraires peut être justifié par le fait qu'elles auraient été perçues comme des gestes d'humanité qui n'ont pas troublé la conscience ecclésiale au point d'être au cœur d'un débat. En revanche, Tertullien, Cyprien et Lactance raillent les images et les portraits des morts. Quant à la *deploratio*, Tertullien, Cyprien et Augustin la trouvent inconvenante pour des chrétiens à cause de la foi et de l'espérance en la résurrection des morts. Sur l'usage de l'encens, nous n'avons trouvé aucune prise de position qui rejette explicitement le rite dont nos auteurs attestent l'usage dans les cérémonies chrétiennes. Tertullien se contente de signaler son usage funéraire chez les chrétiens. Mais on perçoit que le rite de l'encens change de signification pour les chrétiens. En particulier, chez Lactance et Augustin, l'encens devient le symbole de la prière et d'une vie qui plaît à Dieu par les bonnes œuvres.

---

[838] Augustin, *Epistula ad Paulinum*, XXXI, 4, nous y trouvons le terme *sarcina* en lien avec *episcopatus* dans une adresse à son évêque Valérius: « Beatissimus pater Valerius… nec presbyterum me esse suum passus est nisi majorem mihi coepiscopatus sarcinam imponeret». JOURJON M., « Sarcina. Un mot cher à l'évêque d'Hippone », dans *Recherches de science religieuse,* t. XLIII, 1955, p. 258-262.

De même, sur la question de la couronne mortuaire les écrivains chrétiens ont invité leurs coreligionnaires à se démarquer de la coutume païenne du couronnement des morts. Dans le contexte chrétien, la couronne mortuaire acquiert un sens nouveau, surtout en période de persécution : elle devient symboliquement la couronne du triomphe que Dieu donne aux martyrs et à ses fidèles qui vivent dans la vertu. C'est la couronne de la vraie vie, la seule digne d'être recherchée par le chrétien avec lucidité. On passe ainsi, par l'usage d'un discours antithétique dans la rhétorique de Tertullien par exemple, de la couronne récompense des athlètes ou des artistes, dans une société humaine, à la couronne qui associe le chrétien à la victoire du Christ à travers la souffrance consentie. Cela signifie que le chrétien ne doit pas courir de façon frénétique à la recherche de cette couronne de l'immortalité, mais qu'il doit l'accepter comme Jésus quand elle se présente à lui. La couronne du martyre est ainsi mise en relation étroite avec la couronne d'épines du Christ. Celle-ci est le modèle par excellence puisqu'elle préfigure la couronne de gloire qui découle de sa résurrection à laquelle le chrétien a part.

Passant à la seconde phase des pratiques funéraires, l'ensevelissement et ce qui l'accompagne, nous n'avons d'abord consacré que quelques pages à la typologie des tombes au travers de la littérature païenne et chrétienne et de l'archéologie funéraire, en nous appuyant essentiellement sur les travaux de A.-F. Leynaud et Noël Duval[839]. Cette typologie prend en compte les tombes de surface et les tombes souterraines que sont les catacombes. A propos des catacombes de l'Afrique du Nord chrétienne, même si leur taille et leur prestige ne sont pas comparables à celles de Rome, dans les premiers siècles du christianisme, leur existence est indiscutable grâce aux données archéologiques. Ces tombes de surface et ces catacombes ont servi à l'inhumation des corps ou à la déposition des restes après crémation. Mais c'est à partir des textes, surtout, que nous avons essayé de répondre à la question des modes de sépulture. La littérature païenne classique aussi bien que chrétienne atteste l'existence simultanée des deux modes de sépulture au

[839] Supra, p. 145-152.

temps de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin. Cependant, les trois derniers ont marqué leur préférence pour l'inhumation. Tertullien est le seul qui ait rejeté la crémation comme indigne du chrétien sans un argument ni biblique ni théologique sur la raison de son rejet. Lactance fait référence à l'inhumation qu'il classe dans les œuvres de miséricorde comme un devoir de piété du juste. Pour Cyprien comme pour Lactance, l'inhumation est un droit qui ne fait acception de personne, d'où leur insistance sur la *cura corporum* des étrangers et de ceux qui sont sans ressources. Concernant Augustin, il tient à éclairer les fidèles sur le devoir d'ensevelir les morts surtout à travers son *De cura* ; mais il n'hésite pas à leur dire que l'inhumation des corps n'est pas une condition *sine qua non* pour la résurrection. Si le rite de l'inhumation a été promu par les auteurs africains chrétiens, cela pourrait être dû aux traditions bibliques qui attestent exclusivement de celle-ci. De plus, l'ensevelissement de Jésus pourrait avoir été une raison déterminante, un *exemplum unicum et imitandum* pour le disciple. Leur positionnement en faveur de l'inhumation aurait-il influencé les mentalités pour que le rite soit devenu prédominant à partir du 4^{e} au 7^{e} siècle en milieu chrétien ? Mais avec la question de l'inhumation, on touche à nouveau à la signification théologique de la sépulture, le lieu de repos des morts. Quant au lieu de sépulture, au sens matériel du terme, notre étude terminologique nous a conduit à la conclusion que les chrétiens de cette période n'avaient pas de lieux d'inhumation propres. Païens et chrétiens partageaient les mêmes *areae sepulturarum* pour leur *refrigerium*. Le terme *refrigerium* signifie en langage chrétien le repos dans la paix de Dieu (*quies in pace Dei*). Quel est le sens de ce repos et comment le célébrer ? Ici s'est posée la question du lien entre funérailles et liturgie. Selon nos quatre auteurs, la conviction partagée des chrétiens que les défunts entrent dans le repos et la paix de Dieu, quête ultime de l'homme, doit les amener à ne plus célébrer les rites mémoriels comme les banquets funéraires païens (*parentalia*). Tertullien les opposait à l'agapè chrétienne qui brille par sa sobriété, sa juste et fraternelle célébration et dont le sommet est l'Eucharistie. Cyprien incitait à célébrer le *sacrificium* pour tous les morts sans distinction et à s'éloigner des banquets funéraires des païens sous peine de sanctions qui pouvaient aller jusqu'à la *damnatio memoriae* dans le sacrifice

eucharistique. Un nouveau lien se définit à ce stade entre cérémonie des funérailles et mémoire des morts. Dans l'Église d'Afrique, Cyprien est celui qui, le premier, a institué l'anniversaire des morts lorsqu'il appelait les chrétiens à noter soigneusement les jours où les martyrs et les confesseurs sortent de ce monde, afin que l'Église puisse faire mémoire d'eux. Avec Cyprien, l'Église africaine signait son premier acte liturgique pour la célébration de la mémoire des confesseurs et des martyrs par l'Eucharistie. Grâce à son zèle pastoral, les chrétiens honoraient les morts ordinaires, les confesseurs et les martyrs de la foi par la *cura corporum* et les sacrifices eucharistiques. Il a ainsi témoigné de façon visible d'une Église qui se soucie non seulement de la *cura mortuorum*, mais encore de leur destinée bienheureuse qui est le motif et la finalité de ces célébrations. Sa vision anthropologique et sotériologique présente le corps du défunt comme digne d'une *pietas religiosa* en vue de sa *requies in pace Dei*. Ce que Cyprien a initié, Augustin lui donnera une ampleur grâce à sa précieuse contribution pour le culte des morts dans l'Église d'Afrique. De 388 à 405, Augustin a mené avec fermeté et douceur une bataille ardue avec ses collègues pour l'interdiction des *parentalia* dans l'Église d'Afrique et dans les lieux publics contrôlables par la hiérarchie. Dans la lignée plus modérée, de Tertullien appelant les chrétiens à la sobriété, y compris à l'égard des morts, Augustin a incité, dans une perspective sotériologique et eschatologique, à célébrer les rites funéraires sans grande pompe. Il était convaincu que le luxe en matière de funérailles ne procure pas automatiquement le repos en Dieu. C'est le message qu'il nous donne en reprenant à son compte la parabole biblique du riche et de Lazare, mais aussi par le récit des funérailles de sa mère qu'il livre. Dans sa prédication, Augustin souligne alors la continuité entre bien vivre et trouver le vrai bonheur après la mort. Pour lui, il est nécessaire pour le chrétien de mener une vie sainte, et cet idéal s'accomplit dans la vie des martyrs de la foi. C'est surtout dans le contexte de la célébration des martyrs dans l'Église que le renouvellement des pratiques funéraires trouve sa pleine signification. Car les martyrs reçoivent dans l'Église un culte de dulie contrairement aux morts ordinaires dont l'Église prie pour le repos. Et il revient à Augustin d'avoir affiné dans l'Église d'Afrique les différences dans le culte des morts. A ce propos, une hiérarchie se dégage

au sommet de laquelle nous pouvons placer sans ambiguïté les martyrs selon Tertullien et Augustin, les martyrs et les confesseurs torturés au nom de leur foi au même niveau si nous nous situons dans la perspective de Cyprien ; les morts ordinaires occupent donc le bas de l'échelle. Les martyrs jouissaient d'un culte spécial à tel point que les chrétiens cherchaient la proximité du repos de la tombe. C'est ainsi que les sépulcres des corps saints, le lieu de leur martyre et tous les endroits portant leurs empreintes sont devenus des pôles d'attraction. Cette religiosité populaire est surtout alimentée par les miracles attribués à l'invocation de tel ou tel martyr dont on détenait d'ailleurs par-devers soi la relique comme une protection sûre contre les aléas du quotidien. Les auteurs chrétiens dans leur prise de position concernant le culte des morts, tentaient de codifier, de règlementer et d'harmoniser la façon de célébrer la mort en contexte chrétien. Grâce à Augustin la célébration de l'anniversaire des martyrs dans l'Église d'Afrique gagne en solennité. Sa stratégie pastorale a porté ses fruits concernant le culte ecclésial rendu aux morts, aux martyrs et à leurs reliques. Il est celui par qui le culte des reliques connaît une réelle expansion malgré son adhésion relativement tardive à ce culte. Il travailla à la promotion du culte des reliques des martyrs en lien étroit avec les responsables politiques et ecclésiastiques. Grâce à Augustin, les chrétiens célèbrent désormais leurs morts selon des normes répétitives, stables, ordonnées, et de façon ecclésiale. Nous sommes bien dans les données du rite des morts. Il est important de souligner que dans le culte ecclésial des martyrs, Augustin marque clairement la différence de nature qu'il y a entre le culte de latrie rendu au Christ et celui de dulie rendu aux saints en général. Il est le seul à avoir fait cette mise au point afin d'éviter aux chrétiens toute méprise sur le rôle central et capital du Christ.

L'approche thématique des rites funéraires nous a permis d'analyser chaque rite dans le double contexte païen et chrétien, et dans l'histoire de sa célébration. Cette histoire est marquée par un processus d'adaptation et d'inculturation des rites païens dans l'environnement chrétien. Cela signifie que les chrétiens ou les témoins littéraires chrétiens de l'Afrique du Nord n'ont pas inventé *ex nihilo* des rites funéraires spécifiques. Ils sont plutôt partis du substrat cultuel et funéraire païen qu'ils ont adopté et intégré dans le culte

funéraire des chrétiens. Pourtant il ne s'agit pas seulement d'adaptation, et l'interprétation théologique de la mort comme passage à la vie, à l'imitation de la mort et résurrection du Christ, change en profondeur le sens des rites de funérailles. Ainsi, alors que les auteurs africains chrétiens tentaient d'éclairer la conscience chrétienne sur le culte des morts et sa signification profonde, leur regard comme celui d'un aigle scrutait l'horizon de la vie après la mort. Ils cherchaient à orienter l'attention vers le but ultime de la vie humaine, plutôt qu'à focaliser les esprits sur la mort qu'ils considéraient comme un passage pour la plénitude de l'être.

Les renseignements que les auteurs africains nous ont livrés sur les rites funéraires sont fondés sur leur vision anthropologique, sotériologique et eschatologique de la mort. Pour eux, les rites funéraires chrétiens n'ont de sens que dans cette perspective sotériologique. Leur finalité est d'entretenir l'espérance en l'éternité bienheureuse que Dieu promet en Jésus mort et ressuscité. Ceux-ci sont aussi un appel aux vivants afin qu'ils se préparent par une vie sainte et vertueuse pour le repos en Dieu après la mort physique. Cette mort physique n'est pas redoutable à leurs yeux, mais plutôt la mort éternelle qui prive de la vision béatifique. Augustin résume bien cette tension de la sotériologie face à la réalité de la mort :

> Qu'est-ce que la mort temporelle ? C'est abandonner le corps, c'est se débarrasser d'un lourd fardeau (*sarcina*). Si un autre (*sarcina*) ne pèse pas sur nous, par lequel l'homme est précipité dans la géhenne. De cette mort, le Seigneur dit : 'Celui qui servira ma parole, ne verra pas la mort éternelle' (*mortem in aeternum*). Que nous ne nous étonnions pas de cette mort, mais que nous la craignions [840].

À la lumière de la vision augustinienne de la mort, une étude sur la théologie de la mort et de l'au-delà et sur celle du martyre dans la triple perspective anthropologique, sotériologique et eschatologique chez Tertullien,

---

[840] Augustin, *Traité sur l'évangile de saint Jean* 43, 11: « Quid est ista mors? Relictio corporis, depositio sarcinae grauis; sed si alia sarcina non portetur, qua homo in gehennas praecipitetur de ipsa ergo morte dominus dixit: mortem non uidebit in aeternum, qui sermonem meum seruauerit. Non expauescamus istam mortem, sed illam timeamus».

Cyprien, Lactance et Augustin pourrait être un complément à notre réflexion sur la mort et ses rites.

De plus, le martyre que les chrétiens ont subi est une forme de mort violente qui pourrait faire l'objet d'une réflexion sur les rites funéraires dans les cas de morts exceptionnels. Nous pensons aux mort-nés, à la mort des petits enfants, aux femmes qui meurent en couche ou dans un état gravidique, aux morts par suicide ou des suites de la peine capitale. Tous ces cas de morts extraordinaires pourraient faire l'objet d'études par les sources littéraires, dans l'environnement de l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e siècle.

Enfin, dans notre réflexion sur les rites funéraires, nous avons remarqué l'effort constant du côté des auteurs chrétiens de donner un sens nouveau à certains rites funéraires tant que cela leur paraissait possible. Nous sommes ainsi au cœur du processus d'inculturation des rites funéraires païens de leur part. Cet effort d'inculturation des rites païens visait à permettre aux chrétiens de continuer à les vivre dans leur sphère propre. L'inculturation d'un rite païen fait appel au sens du discernement devant une réalité païenne que l'on passe au crible de la foi chrétienne. Cette dynamique de l'inculturation des rites funéraires dans le contexte de l'Afrique du Nord chrétienne du 3e au 5e pourrait constituer une sorte de modèle pour aborder la question de la célébration des funérailles chrétiennes dans les diocèses de l'Église-Famille[841] de Dieu au Burkina Faso, malgré le grand écart des siècles.

[841] ZAGRÉ A., *L'Église-Famille de Dieu face à la société contemporaine en mutation au Burkina Faso,* l'Harmattan, 2013. Le concept d'Église-Famille de Dieu est un concept théologique sur la base duquel l'Église au Burkina Faso a opté depuis 1977 de s'édifier. Ce concept est apparenté à celui de l'Église peuple de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Acta Maximiliani, 3, 4, Édition et traduction anglaises H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Actes de la conférence de Carthage en 411 (SC 194.195.224.373), Paris, Cerf, 1972.

Actes de la Conférence de Carthage, intr. éd., trad. et notes de Serge Lancel : *Gesta conlationis carthaginiensis. Anno 411. Sancti Augustini breviculus conlationis cum donatistis* (CC CXLIX A), Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1974.

Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles. Introduction, traduction de Maraval P., Paris, Cerf, 2010.

Ambroise de Milan, *Sur la mort de son frère*, « Les pères dans la foi », Paris, Migne, 2002.

Arnobe, *Contre les Gentils*, Texte établi et traduit par Fragu B., Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Asterius d'Amasée, *Homilies* I-XIV, éd. Datema C., Leiden, 1970.

Asterius d'Amasée, *Homélies* XV-XVI, éd. Datema C., in *Sacris Erudiri* 23, 1978-1979.

Apulée, *Apologie*, Florides (trad. P. Valette), Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Apulée, *Les métamorphoses ou l'âne d'or*, traduction de Vallette P., Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Augustin, *Ad Quirinum. Ad Fortunatum*. Edidit R. Weber. *De Lapsis*. *De ecclesia catholicae unitate.* Edidit M. Bénenot, Turnholti, Brepols Editores Pontificii, 1972.

Augustin, *Confessions*, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

Augustin, *De doctrina christiana*, Turnhout, Brepols, 1982.

Augustin, *De consensu evangelistarum* (CSEL 43), Recensvit et commentario critico instruxit franciscus Weihrich, 1903.

Augustin, *De sermone Domini in monte* (CC 35), Denvo edidit Almut Mutzenbecher, Brepols editores Pontificii, 1968.

Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*. Traduction introductive et notes par M.-F Berrouard, Études Augustiniennes, 1988.

Augustin, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLII,* Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Institut d'Études Augustiniennes 1988.

Augustin, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIV-CXXIV.* Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2003.

Augustin, *L'ascétisme chrétien. De continentia. De sancta virginitate. Bono viduitatis. De opere monachorum*. Introduction, traduction et notes de J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

Augustin, *La cité de Dieu*, Livres XIX-XXII. Introduction et notes par G. barby. Traduction française de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

Augustin, *Les commentaires des psaumes. Inarrationes in psalmos.* Paris, Études Augustiniennes, 2013-2014.

Augustin, *Les Confessions* VII-XIII, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Augustin, Lettres 1-29. Paris, Études augustiniennes, 1987.

Augustin, *Lettres 1-30*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Texte critique d'Aloys Goldbacher (CSEL 34/1). Traductions, introductions et notes de Serge lancel et collaborateurs. Introduction et notes des Lettres 1-14 par Emmanuel Bermon, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2011.

Augustin, *Problèmes moraux. De bono conjugali. De conjugiis adulterinis. De mendacio. Contre mendacium. De cura gerenda pro mortuis. De patientia. De utilitate jejunii*. Traduction, introduction et notes de Gustve Combes, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1937.

Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* (CC 33), Turnholti, Brepols Editores Pontificii, 1958.

Augustin, *The de haeresibus of saint Augustine.* A translation with an introduction and commentary by Liguori G. Müller, Washington, The Catholic University of América Press, 1956.

Augustin, *Traités anti*-donatistes. *Contra Cresconium Libri IV. De unico baptismo*. Traduction de G. Finaert. Introduction et notes par A. C. Veer, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

Augustin, *Traités anti*-donatistes. *Contra Litteras Petiliani. Libri Tres,* Traduction de G. Finaert. Introduction et notes par B. Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Edités par François DOLBEAU. 2e édition revue et corrigée, Paris, Études Augustiniennes, 2009.

Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple,* Traduit de l'anglais et du latin, présenté et annoté par Philippe Delaveau, Paris, Gallimard, 1995.

Bible de Jérusalem, Éditions du Cerf, Paris, 2003.

Cicéron, *Discours*. Tome VI. *Seconde action contre Verrès*. Livre V. *Les supplices*. Texte établi par Henri Bornecque et traduit par Gaston Rabaud, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Cicéron, *Caton l'ancien* (*De la vieillesse*), Texte établi et traduit par de PRemierfait L., Turnhout, Brepols, 2009.

Cicéron, *De la nature des Dieux*, Les Belles Lettres, Paris, Garnier, 1992.

Cicéron, *Discours*, Texte établi et traduit par Achard G., Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Cicéron, *Discours contre Q. Caecilius dit la divination*, Texte établi et traduit par De La Ville de Mirmont H., Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Cicéron, *La divination*, éd. et trad. Scheid J. et Freyburger G., Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Cicéron, *Les Philippiques*, Texte établi et traduit par Boulanger A., et Wuilleumien P., Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Cicéron, *République*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Code théodosien IX, 17, 7 in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II : Volume 2 : Code théodosien I-XV, Code justinien, Constitutions sirmondiennes,* Traduction de Roland Delmaire, François Richard, Laurent Guichard, Olivier Huck, Paris, Cerf, 2009.

Concilae Africa, éd. Ch. Munier A.345 – A. 525, (CC CXLIX) Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1974.

Cyprien, *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Cyprien, *De corona* (*Sur la couronne*), Paris, PUF, 1966.

Cyprien de Carthage, *A Démétrien*, Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Fredouille, Paris, Cerf, 2003.

Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église*, Paris, Cerf, 2006.

Cyprien, *Lettre*s *1-20*, *Introduction*, *texte*, *traduction et commentaire* par D. Deleani, Collection des Études Augustinienne, *Serie Antiquité* 182, Paris, 2007.

Cyprien*, Sur la mort.* Traduction de Philippe Ariès. Collection « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Cyprien-Ambroise. La résurrection des morts, (Les Pères dans la foi), Desclée de Brouwer, Paris, 1980.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*. Traduction par Emile Gratin, Paris, Auguste Picard, 1913.

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, III, 28. Texte critique F. Winkelmann, introduction et notes de Luce Pietri, traduction de Marie-Joseph Rondeau, Paris, Cerf, 2013.

Grégoire le Grand, *Homélies sur les Euangiles.* Texte latin, introduction, traduction et notes par Raymond Etaix, Georges Blanc S.J., Bruno Judic, Paris, Cerf, 2008.

Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, Les Belles Lettres, La Roue A Libres, 1990.

Hérodote, *Histoires*, Texte établi en grec et traduit par Legrand Ph. -E., Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne*. Lettres. Maryre de Polycarpe*, Paris, Cerf, 1998.

Jean Chrysostome, *Huit cathéchèses baptismales inédites*. Introduction, texte critique, traduction et notes d'Antoine Wenger, Paris, Cerf, 1957.

Jean Chrysostome, *Homélies sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, Paris, Cerf, 2014.

Jérôme, *Commentaire de l'Ecclésiaste* 3, 8. Traduction française de G. Fry*,* « Les Pères dans la foi », Paris, Migne, 2001.

Jérôme, *Lettres.* Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, « Les Belles Lettres », 1951.

Juvenal, *Les satires.* Texte établi et traduit par Pierre De Labriolle et François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

La correspondance d'Ambroise de Milan. Textes réunis et préparés par Aline Canellis, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.

La doctrine des douze apôtres (*Didachè*) 6, 3, (*Sources chrétiennes*), Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier, Paris, cerf, 1978.

Lactance, *Epitomè des Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Perrin M., Paris, Cerf, 1987.

Lactance, *De mortibus persecutorum,* Brepols, Turnhout, 2003.

Lactance, *Institutions divines*, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat, Paris, Cerf, 2000.

Lactance, *L'ouvrage du Dieu créateur*. Commentaire et index par Perrin M., Paris, Cerf, 1974.

Léon le Grand, *Sermons*. Traduction, notes et index de Dom René Dolle, Paris, Cerf, 1973,

Les constitutions apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Metzger M., Cerf, Paris, 1992.

Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (SC 531), Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Macrobe, *Les Saturnales I-II. Traduction nouvelle*. Avec introduction et notes par Henri Bornecque, Paris, Garnier Frères, 1958-1967.

Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861). Édition critique, traduction et commentaire par Meyers J., Brepols, 2006.

Letters of St. Paulinus of Nola. Translation and annotation by. P. G. Walsh, London, Newman Press, 1966-1967.

Lucain, *Pharsale* III, 740. Translation by J D. Duff M. A, Cambridge, Arvard University press, 1988, p. 168-169.

Lucrèce, *De natura rerum*, Texte établi et traduit par Kany-Turpin J., Paris, Flammarion, 1998.

Lucrèce, *Ars amoris*, Traduit par Bornecque H., Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Martial, *Les épigrammes*, Texte établi et traduit par Izaac H.G., Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1969.

Martianus Cappella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, Paris, Les Belles Lettres, Texte établi et traduit par Jean-Frédéric Chevalier, Paris, 2014.

Maxime Valère, *Faits et dits mémorables*, Paris, Les Belles Lettres,1995.

Minucius Félix, *Octavius*, texte établi et traduit par Beaujeu J., Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* (SC 421-413), Introduction, texte critique, traduction et notes par Labrousse M., Paris, cerf, 1995-1996.

Ovide, *Les amours* III, 9, 49 : « Hinc certe madidos fugientis pressit ocellos/ Mater et in ceneres ultima dona tulit ». Texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 91.

Ovide, *Les fastes*, Texte établi et traduit par Schilling R., Paris, Les Belles Lettres, 1992-1993.

Ovide, *Les Héroïdes*, Texte établi par Bornecque H. et traduit par Prevost M., Paris, Les Belles lettres, 1965.

Ovide, *Les Tristes*, Texte établi et traduit par Andre J., Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Ovide, *Les métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 1966-1985.

Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes (SC 417). Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Amat J., Cerf, Paris, 1996.

Petrone, *Le satyricon.* Traduction nouvelle et complète, avec introduction et notes par Louis de Langle, Paris, Bibliothèque des curieux, 1923, p. 198-199.

Philon, *De ebrietate*, in « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 11-12, traduit par Gorez J., Paris, Éditions du Cerf, 1962.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1969.

Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 23 (Œuvres morales, T. 2, Paris, 1985).

Polybe, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Pontius, *Vita Cypriani*, dans *Vite dei Santi*. 3. Traduction française par Mazieres J.P., Paris, Migne, 1994 (*Pères dans la foi*, 56).

Possidius, Vita Augustini, dans Vite dei santi. Traduction française par Mazieres J.P., Paris, Migne, 1994 (*Pères dans la foi*, 56).

Sénèque, *Dialogues*. Tome troisième, *Consolation à Marcia* III, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Suétone, *Vies des douze Césars*. Texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Tacite, *Les Annales*, Texte établi et traduit par Goelzer H., Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Tacite, *Histoires*, Vuilleumier P., Paris, Les Belles Lettres, 1987-1992.

Tertullien, *Ad nationes*, In *Corpus Christianorum* 55, 1953 – *Series Latina*. Traduction par Schneider A., *Ad Nationes*, Paris, Neuchâtel, 1967.

Tertullien, *Ad scapulam*, Dekkers E., (ed.), Turnhout, Brepols, 1954 (CC 2, 1127-1132).

Tertullien, *Contre Marcion.* Tome III (Livre III). Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I-III par René Braun, Paris, Cerf, 1994.

Tertullien, *Adversus Praxean*, traduit par Sieben H.-J., Freiburg New York, Herder, 2001, (CC 2, 1159-1205).

Tertullien, *Ad uxorem*, Texte établi et traduit par Munier C., Paris, Cerf, 1980.

Tertullien, *Apologétique.* Texte établi et traduit par Walzing J.-P., Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Tertullien, *Ad martyras*, testo critico, traduzione e commento di Antonio Quacquarelli, Roma, Desclee, 1963.

Tertullien, *De anima*, Waszink J.H., Turnhout, Brepols, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina, 2)

Tertullien, *De baptismo*, Texte établi par Refoule R.F. et traduit avec Drouz M., Paris, Cerf, 1952.

Tertullien, *De corona*, Introduction et commentaire par Fontaine J., Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Tertullien, *De cultu feminarum*, Texte établi et traduit par Turcan M., Paris, Cerf, 1971.

Tertullien, *De idololatria*, Texte critique, Traduction et Commentaire par Waszink J.H. et Van Winden J.C.M, Leyde-New York, Brill, 1987 (Supplements to Vigiliae Christianae, 1).

Tertullien, *De pallio*, Texte établi et traduit par Turcan M., Paris, Cerf, 2007.

Tertullien, *De testimonio animae*, testo e commento di Tibiletti C.T.G., 1959 (CC 1, 175-183).

Tertullien, *Scorpiace*, CC 2, 1069-1097.

Tertullien, *La résurrection des morts.* Texte traduit par Madeleine Moreau, « Les Pères dans la foi », Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Tertullien, *Le mariage unique*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Mattei P., Paris, Cerf, 1988.

Tertullien, *Le manteau* (*De pallio*). Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Marie Turcan, Paris, Cerf, 2007.

Tertullien, *De la patience*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Frédouille, Paris, Cerf, 1984.

Tertullien, *La toilette des femmes* (*De cultu feminarum*). Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris, Cerf, 1971.

Tertullien, *Les spectacles* (*De spectaculis)*, Introduction, Texte critique et Commentaire par Turcan M., Paris, Éditions du Cerf, 1986.

Tertullien, *Traité de la preescription contre les hérétiques.* Introduction, texte critique et notes de R.F. Refoulé. Traduction de P. de Labriolle, Paris, Cerf, 1957.

Tradition Apostolique 37, Paris, Cerf, 1946.

Varron, *Économie rurale*, Texte établi et traduit par Heurgon J., Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Varron, *Les satires ménippées*, Édition, traduction et commentaire par Jean-Pierre Cèbe, Rome, Ecole Française de Rome, 1999.

Virgile, *De l'Enéide*, Les Paris, Belles Lettres, 1970-2007.

Virgile, *Les Géorgiques*, Texte établi et traduit par De Saint Denis E., Paris, Les Belles Lettres, 1974.

ÉTUDES SUR LA MORT ET LES RITES FUNÉRAIRES DANS L'ANTIQUITE

ANCEL M.-J., *Pratique et espaces funéraires : la crémation dans les campagnes romaines de la Gaule Belgique*, Montagnac, Éditions Monique Mergoil, 2012.

ARIES P., *Essai sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

ARNAULD D., *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Éditions Karthala, 2001.

BAUS K., *Der Kranz in Antike und Christentum*: *Eine religionsgeschichtl. Untersuchg mit bes. Berücks. Tertullians*, Postberg, 1940.

BATS M., « Mythe et réalités des consommations funéraires en Gaule méridionale (IV^{e} siècle – I^{er} siècle avant J.-C.) ». In : *Repas des vivants et nourriture pour les morts en Gaule* : actes du 15^{e} colloque international de l'Association Française pour l'Étude de l'Âge du Fer, Charleville-Mézières, 2001. Reims, Société archéologique champenoise, 2002, (Mémoire ; 16 / Supplément au bulletin n° 1), p. 285-293.

BEL V., « Les Dépôts de vases dans les tombes : les données de l'époque romaine » In : *Les rites funéraires en Gaule (III^{e}-I^{er} siècle avant J.-C.)*, 14^{e} colloque international de l'A.F.E.A.F., Évreux, mai 1990. Rennes : *Revue Archéologique de l'Ouest*, 1993. (Supplément à la Revue Archéologique de l'Ouest ; 6), p. 279-283.

BEL V., « Pratiques funéraires du Haut-Empire dans le Midi de la Gaule : la nécropole galloromaine du Valladas à Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) ».

Lattes : Association pour le développement de l'archéologie en Languedoc-Roussillon, 2002 (*Monographies d'Archéologie Méditerranéenne* 11).

BÉNICHOU-SAFAR H., *Les tombes puniques de Carthage : topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, CNRS, Paris, 1982.

BERARD J., « La Nécropole gallo-romaine de la Calade à Cabasse (Var), deuxième campagne de fouilles (1962) ». *Gallia*, XXI, 2, 1963, p. 295-306.

BERGER R., *Die Wendung « offere pro » in der römischen Liturgie*, Münster, Asxhendorff, 1964.

BLAIZOT F., TRANOY L., « La Notion de sépulture au Haut-Empire : identification et interprétation des structures funéraires liées aux crémations ». In BARAY L., dir., *Archéologie des pratiques funéraires, approche critique* : actes de la table ronde, 7-9 juin 2001, p. 171-183.

BOZOKY E., *La politique des reliques, de Constantin à saint Louis*, Beauchesne, Paris, 2006.

BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Cerf, Paris, 1984.

CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie : Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts en Métiers Graphiques, Paris, 1962.

CHIARA de F.-C., *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Loffredo editore, 1997.

D'AGOSTINO B., SCHNAPP A., «Les Morts entre l'objet et l'image», *Augustinianum*, 40 (1), 2000, p. 17-25.

DE BHALDRAITHE E., « Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus: what did Tertullian mean? », *Studia Patristica*. 20, E. A. LINGSTONE (ed.), Louvain, Peeters, 1989, p. 346-351.

DALEY B.-E., *The hope of the Early Church: A handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 1991.

DANFORTH L.-M., *The Death rituals of rural Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

DARCOS X., *Ovide et la mort*, PUF, Paris, 2009.

DAVIES J., *Death, burial and rebirth in the religions of Antiquity. Religion in the first christian centuries*, Routledge, London and New York, 1999.

DUFOUR X.-L., *Face à la mort : Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979.

DUVAL Y., *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris Études Augustiniennes, 1988.

DUVAL Y., *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, 2 vol., Rome, 1982.

ENNABLI L., *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. I-III. Carthage intra et extra muros*. Institut National d'archéologie et d'art de Tunis, Ecole Française de Rome, 1991.

FEVRIER P.-A., « Quelques aspects de la prière pour les morts ». *Littérature et civilisation. Senefiance* 10, Presse universitaire de Provence, 1981, p. 253-282.

GNOLI A., DAGEMARK S., « Funeral as a higiographic motif in Vita Augustini and some other biographies of bishops », *Augustinianum*, 40 (1), 2000, p. 255-289.

GUIART J., *Les hommes et la mort, rituels funéraires à travers le monde*, Laboratoire d'ethnologie, Éd. Le Sycomore : « Objets et mondes », 1979.

HEYMANN C., ATTIAS G., *Les rites autour du mourir*, Sous la direction de Marie-Jo Thiel, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008.

GUYON J., *Le cimetière aux Deux Lauriers, recherches sur les catacombes romaines*, École française de Rome, Rome, 1987.

time of Augustine, Oxford University Press, 2008.

HINARD F., *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen, Ed. Centre de publications de l'Université de Caen, 1987.

HOPPENBROUWERS H.A.M., *Recherche sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen, Dekker&van de Vegt N.V., 1961.

KUBERSKI P., *La crémation et l'Église. Principales étapes d'une histoire mouvementée de l'Antiquité au Concile Vatican II, Strasbourg, 2006.*

LAUWERS M., « Le cimetière dans le Moyen Age latin : lieu sacré, saint et religieux ». *Annales. Histoire, sciences sociales*, 54 (5), 1999, p. 1047-1072.

MARAVAL P., « Les premiers développements du culte des quarante martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident », Vetera Christianorum 36, 1999, p. 193-209.

MUNIER C., *Concilia Africae*, A.345 – A. 525, (CC CXLIX) Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1974.

MUSURILLO H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

NAVEAU Étienne, « La mort n'est rien pour nous » : *Epicure*. Collection Variations, Éditions Pleins feux, 2008.

NTEDIKA J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de la patristique et de la liturgie latine (IV^e^ – VIII^e^ s.)*, (Recherches africaines de théologie, 2), Louvain, Nauwelaerts, 1971.

PERRY J.-S., *A Death in the familia: The Funerary Colleges of the Roman Empire*, Ph. D. University of North Carolina, Chapel Hill, 1999.

PEYRAS J., « Monuments funéraires, institutions autochtones en Afrique du Nord antique et médiévale », *Collection* : *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Hcientifiques, 1995, p. 286-293.

KUBERSKI P., *Le christianisme et la crémation*, Paris, Cerf, 2012.

PRESCENDI F., « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », in *Revue de l'histoire des religions. La mort et l'émotion. Attitudes antiques,* Armand Colli, 2008.

PRIEUR J., *La mort dans l'Antiquité romaine*, Ouest-France, 1986.

REBILLARD É., *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e^ et V^e^ siècles dans l'occident latin*, École française, Rome, 1994.

REBILLARD É., *Église et sépulture dans l'Antiquité tardive*. *L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris, 2003.

REBILLARD É., « Les formes de l'assistance funéraire dans l'Empire romain et leur évolution dans l'Antiquité tardive », *Antiquité tardive* 7, 1999, p. 269-282.

REBILLARD É., « L'Église de Rome et le développement des catacombes : à propos de l'origine des cimetières chrétiens », Mélanges de l'École française de Rome. *Antiquité*, 109 (2), 1997, p. 741-763.

REBILLARD É., « Les areae carthaginoises (Tertullien, Ad Scapulam 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ? Mélange de l'École française de Rome ». *Antiquité*, 108 (1), 1996, p. 175-189.

REBILLARD É., *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2003.

SCHEID J., « Contraria, Facere : renversements et déplacements dans les rites funéraires », *Sezione di Archeologia e Storia Antica,* Instituto Universitario Orientale di Napoli, Annali di dipartimento di studi del mondo classico e del mediterranéo antico, VI, 1984, p. 1-23.

ROUILLARD P., *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris, Cerf, 1999.

RUSH A.-C., *Death and Burial in Christianity Antiquity*, Washington, DC: The Catholic University of América Press, 1941.

SAXER V., *Morts, martyrs, reliques. En Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980.

SAXER V., *Reliques, miracles et récits au temps et dans l'œuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1981.

SCULLARD H.-H., *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*, Londres, 1981.

SICARD D., *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Aschendorff Verlag, 1978.

TREFFORT C., *L'Église carolingienne et la mort, christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1996.

THOMAS L.-V., *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985.

VERNANT J.-P., *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, University Press, 1982.

VOGEL C., « Le culte des morts au Moyen âge et les livres liturgiques » in B. Weis éd., Le codex Guta-Sintram vol. 2, Manuscrit 37 de la bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg, Lucerne-Strasbourg, 1983, p. 66-78.

ÉTUDES DIVERSES

BATIGNE C., DESBAT A., « Un type particulier de 'cruche' : les bouilloires en céramique d'époque romaine » (I^er^-III^e^ siècles). In *Actes du Congrès de Dijon*, 16-19 mai 1996. Marseille : S.F.E.C.A.G., 1996, p. 381-393.

BENABOU M., « L'Afrique et la culture romaine : le problème des survivances», *CT* 29, 1981, p. 9-21.

BENABOU M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976.

BENABOU M., « Les Romains ont-ils conquis l'Afrique ? », *Annales ESC*, 1978, p. 83-88

BESCHAOUCH A., *La légende de Carthage*, Éditions Découvertes, Paris, 1993.

BRAUN R., « Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990) », Collection des Études Augustiniennes, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 43-55.

BRIQUEL D., « Remarques sur le sacrifice étrusque », in *Fête – La rencontre des dieux et des hommes*, collection Kubaba, Éditions L'Harmattan, p. 132-156, 2000.

BROWN P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, traduit par P. Chuvin, Paris, Seuil, 1998.

CADOTTE A., *La romanisation des dieux : L'interprétatio romana en Afrique sous le Haut-Empire*, Brill, Boston, 2007.

CARRIERE J.-C., « Symposium, banquet et représentations en Grèce et à Rome ». *Pallas* 61. Colloque internationale, Presse universitaire de Mirail, Toulouse, France, 2003, p. 83-95.

CHALMET P., *Signes, miracles et prodiges : les Actes apocryphes des Apôtres : des récits chrétiens de miracles dans le monde gréco-romain des trois premiers siècles*, Strasbourg, 2001.

CLAVEL-LEVEQUE M., « À propos de l'Hercule Africain : réflexions sur les modes de syncrétisme », *Dialogues d'Histoire ancienne*, I, 1974, p. 105-107.

CORBIER P., « Hercule Africain, divinité indigène ? » *Dialogues d'Histoire ancienne*, 1974, p. 94-104 et 109.

CUOQ J., *L'Église d'Afrique du Nord du II^e^ au XII^e^ siècle*, Paris, Centurion, 1984.

DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil, 1996.

DECRET F., *Carthage ou l'Empire de la mer*, Éditions du Seul, Paris, 1977.

DRIVI H., *Carthage et le monde punique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

DROBNER H. R., *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, desclée, 1999.

DUQUENNE S.J.L., *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*. *Subsidia hagiographica, n°54*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1972.

DUVAL N., *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord I. Inventaire de l'Algérie*. Texte. Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1992.

DUVAL N., *Études d'architecture chrétienne nord-africaine. Les monuments chrétiens de Carthage : études critiques*. Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité, 84, 1972.

DUVAL N., *Les églises africaines à deux absides*, 2 vol., Paris, 1971-1973.

DUVAL Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, Institut d'Études Augustinienne, 2000.

DUVAL Y., *Les chrétientés d'Occident et leur Évêque au III^e^ siècle, Plebs in ecclesia constituta* (Cyprien, *Ep. 63*), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2005.

ENNABLI L., *Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e^ à la fin du VII^e^ siècle*. Études d'Antiquités africaines, Paris, CNRS, 1997.

FAIVRE A., *Les laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, Paris, 1984.

FAIVRE A., *Les premiers laïcs : lorsque l'Église naissait au monde*, Éditions du Signe, Strasbourg, 1999.

FANTAR M.-H., Carthage. *Approche d'une civilisation*, Éditions Alif, Tunis, 1993.

FERGUSON J., *The Religions of the Roman Empire*, London, Thames and Hudson, 1970.

FENTRESS E., «La vendetta del moro: recenti ricerche sull'Africa romana», *Dialoghi di Archeologia*, 1, 1982, p. 107-112.

FLEURY P., « Lectures de Fronton : un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique », Paris, Collection d'études anciennes, Serie latine, 64, 2002.

GASCOU J., *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère,* Rome, 1972.

GEFFCKEN J., *The last days of Greco-Roman paganism*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam. New York. Oxford, 1978.

GRELOT P., *Tradition apostolique: règle de foi et vie pour l'Église*, Paris, Cerf, 1995.

GUITTARD C., « Les Saturnales à Rome : du Mythe de l'âge d'or au banquet de décembre », *Pallas* 61, 2003.

GUZZO M.-G.-A., *Carthage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

HENNE Philippe, *Tertullien l'Africain*, Paris, Cerf, 2011.

HERMANOWICZ ERIKA T., *Possidius of Calama. A study of the North African Episcopate at the time of Augustine*, Oxford University Press, 2008.

HOMBERT P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes., 2000.

JACQUES F., SCHEID J., *Rome et l'intégration de l'Empire 44 av. – 260 ap. J.-C.* Tome 1. *Les structures de l'Empire romain*, Paris, PUF, 1990, p. 112-113.

JERPHAGNON L., «Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations. Intégration et exclusion du Ier au VIe siècle», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2002, Volume 80, Numéro 80-1, p. 260-261.

JOURJON M., «Sarcina. Un mot cher à l'évêque d'Hippone», dans *Recherches de science religieuse*, t. XLIII, 1955, p. 258-262.

KLEIN H.-A., « Constantine, Helena, and the cult of the True Cross in Constantinople », dans *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, Éditions J. DURAND et B. FLUSIN, 2004, p. 31-59.

LAMARTINE de A., *Méditations poétiques*. *Premières méditations*. *Nouvelles méditations*. Avec une introduction par Jean des Cognets, Paris Garnier Frères, 1956.

LANCEL S., « Africa, organisation ecclésiastique », dans *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, 1994, 206-216.

LANCEL S., *Carthage*, Paris, Fayard, 1992.

LANCEL S., « Études sur la Numidie d'Hippone au temps de saint Augustin ». *History*, 1999, p. 267-285.

LANCEL S., *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, 2e colloque, CTHS, Paris, 1986.

LANCEL S., *L'Algérie antique, de Massinissa à Augustin*, Mengès, Paris, 2003.

LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1995.

LEPELLEY C., *Les cités de l'Afrique au Bas-Empire*, t. 1, *La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, 1979 ; t. 2, *Notice d'histoire municipale*, Paris, 1981.

LEVEAU P., *Les situations coloniales de l'Afrique romaine*, *Annales ESC*, 1978.

MARROU H.- I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1938.

MATHIEU-CASTELLANI G., *Les larmes d'Augustin*, Paris, Cerf, 2011.

MATTEI P., *Le christianisme antique (Ier-Ve siècles)*, Paris, Ellipses, 2003.

MATTEI P., *Le christianisme ancien de Jésus à Constantin*, A. Colin, Paris, 2008.

MATTEI P., « Tertullien *De monogamia*. Critique textuelle et contenu doctrinal ». *RSLR* 22, 1986, p. 68-88.

MAURIER H., *Le paganisme*, Desclée /Novatis, Paris, 1965.

MEURGER M., *L'autre face l'autre monde,* Éditions Lierre et Coudrier, juin 1991.

MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1966.

MUNIER C., *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

PIA J., « Perse poète stoïcien », in *Camenae* n°1, janvier 2007, p. 1-9.

PICARD G.-C., *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1990.

PICARD G.-C., *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954.

REBILLARD E., « La conversion de l'Empire romain selon Peter Brown (note critique) », *Annales* 54, 1999, p. 813-823.

SAXER V., *Le culte chrétien au IV^e^ siècle : la messe et le problème de la réforme*, Ed. Polska akademia nauk Bruxelles : B. Nauwelaerts Louvain-la-Neuve : Bureaux de la R.H.E, 1983.

SAXER V., *Pères saints et le culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*, Variorum Reprints, Aldershot, 1984.

SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e^ siècle, Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Éditions Citta del Vaticano Roma : Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1969.

SCHEID J., *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

SCHEID J., *Religion et piété à Rome*, Paris, PUF, 1985.

SHELDON R., « Romanizzazione, Acculturazione et Resistenza : problemi concettuali nella storia del Nordafrica », *Dialoghi di archeologia*, 1982, p. 102-106.

SCHILLING R., *Rites, cultes, dieux de Rome* (Études et Commentaires, 92), Paris, 1979.

SMYTH M., *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non latin*, Paris, Cerf, 2003.

TIBILETTI C., « Tertulliano. La testimonianza dell'anima », *Bibliotheca patristica* 1, Firenze Nardini editore, 1984, p. 50-52.

TURCAN R., « Les cultes orientaux dans le monde romain ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1992, Volume 47, p. 446-449.

TURCAN R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

TURCAN R., *Mithra et le Mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

TURCAN R., *La vie quotidienne de Rome et ses dieux*, Paris, Broché, 1998.

TURCAN R., *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine*, Paris, Broché, 2003.

WILHITE D.-E., Tertullian the African. An anthropological reading of Tertullian's context and identities, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2007.

ZAGRÉ A., *L'Église-Famille de Dieu face à la société contemporaine en mutation au Burkina Faso,* l'Harmattan, 2013.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2007.

Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain, Paris, Letouzey et Ané, 1949-2000.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, Letouzey et Ané, Paris, 1907-1953.

Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Paris, Brepols, 1992.

Dictionnaire de l'Antiquité, Paris, PUF, coll. Quadrige, août 2011.

Dictionnaire de l'Antiquité. Publié sous la direction de Jean Leclant, Paris, Presse Universitaire de France, 2005.

Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey et Ané, 1930-1967.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2009.

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Hachette, 1877-1919.

Dictionnaire des antiquités romaines et grecques, Singapour*, Éditions Molière*, 2004.

Dictionnaire des Antiquités, Presse Universitaire de France, Paris, 2005.

Dictionnaire des faits religieux, Paris, PUF, 2010

Dictionnaire des religions, Paris, PUF, 1984

Dictionnaire des Sciences Humaines, Paris, PUF, 2006.

Dictionnaire Latin Français. Le Grand Gaffiot, Félix Gaffiot, Paris, Hachette, 2000.

Encyclopédie saint Augustin. La méditerranée et l'Europe IV^e^ – XXI^e^ siècle, Paris, Cerf, 2005.

Nova Vulgate bibliorum sacrorum, Libreria editrice vaticana, 1986.

SITOGRAPHIE

Library of Latin Texts in https://bu.unistra.fr.

http://mythologica.fr/grec/philoctete.htm.
http://mythologica.fr/rome/religion/salien.htm.

http://speedbible.com/vulgate/.

http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3407703160/depositio-martyrum.html.

http://www.hommes-et-faits.com/lime/MMeurger_Monsters_htm.

http://www.rome-roma.net/catacombes-de-priscilla-rome.php.

http://www.rome-roma.net/catacombes-san-callisto-rome.php.

http://www.rome-roma.net/catacombes-de-saint-sebastien.php.

http://www.1oeuvre-1histoire.com/mythe-flora.html.

http://www.universalis.fr/encyclopedie/evhemerisme/.

INDEX DES MOTS

agapè, 239, 241, 242, 243, 292, 399, 404
âme, 2, 27, 37, 49, 52, 53, 59, 61, 71, 73, 77, 78, 79, 82, 90, 93, 104, 105, 109, 111, 115, 128, 147, 152, 157, 158, 171, 172, 173, 174, 182, 188, 192, 198, 212, 214, 217, 218, 221, 222, 246, 261, 264, 290, 297, 304, 310, 315, 321, 324, 329, 330, 357, 394, 416
anniversaire, 130, 220, 221, 234, 253, 265, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 302, 304, 311, 313, 319, 347, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 367, 368, 396, 397, 405, 431
area, 15, 88, 145, 147, 148, 190, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 230, 430
area dominica, 207
area martyrum, 214, 215
areae, 16, 17, 147, 168, 198, 199, 202, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 230, 404, 418
aumône, 73, 271, 272, 399
aumônes, 134, 330, 331, 346
autel, 55, 94, 117, 124, 125, 164, 199, 272, 296, 301, 315, 321, 322, 326, 331, 337, 338, 339, 340, 345, 349, 351, 353, 373
banquets, 13, 24, 38, 85, 170, 178, 191, 197, 231, 232, 233, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 258, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 285, 292, 319, 354, 399, 404, 430
banquets funéraires, 232, 233, 239, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 253, 258, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 292, 319, 399, 404, 430
catacombes, 16, 145, 146, 149, 150, 151, 229, 403, 417, 418, 424, 430
cena, 8, 70, 239, 242, 243, 246, 281
cenae, 242
cenula, 239, 243
cenulae, 241
coemeteria, 193, 194
coemeterium, 15, 145, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 209, 230, 430
conclamatio, 13, 49, 65, 67, 68, 70, 88, 143, 429
confesseur, 313, 317, 392
confesseurs, 74, 76, 132, 133, 135, 177, 204, 205, 224, 231, 284, 293, 295, 296, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 317, 341, 372, 375, 405, 431
convivia, 249, 250, 251, 275
convivium, 24, 239, 242, 243, 257
corps, 13, 14, 38, 47, 49, 51, 53, 54, 55, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 78, 82, 87, 88, 89, 100, 102, 103, 104, 105, 110, 117, 120, 121, 143, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 198, 212, 214, 215, 218, 222, 224, 229, 231, 261, 263, 264, 267, 268, 273, 276, 288, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 321, 322, 323, 325, 330, 332, 333, 338, 342, 345, 349, 356, 360, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 388, 389, 390, 392, 393, 395, 398, 400, 401, 402, 403, 407, 416
couronne, 13, 27, 47, 85, 86, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 170, 195, 240, 245, 282, 286, 337, 351, 352, 403, 411, 429, 430
couronne mortuaire, 13, 47, 118, 119, 124, 126, 128, 131, 136, 403, 429
crémation, 2, 13, 16, 62, 63, 66, 67, 71, 83, 90, 100, 101, 102, 145, 146, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 229, 231, 260, 309, 325, 403, 415, 417, 430
culte, 1, 2, 3, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 22, 24, 26, 33, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 74, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 137, 146, 147, 148, 153, 156, 157, 158, 165, 168, 179, 181, 182, 191, 193, 194, 195, 213, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 242, 245, 247, 248, 253, 255, 256, 260, 261, 266, 267, 268, 275, 276, 280, 287, 289, 293, 296, 304, 305, 306, 308, 310, 313, 314, 317, 319, 334, 335, 336, 337, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 392, 393, 394, 395, 397, 399, 401, 405, 406, 416, 417, 419, 422, 431
cura, 3, 10, 12, 34, 47, 62, 103, 110, 177, 187, 271, 272, 295, 300, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 317, 319, 321, 322, 327, 330, 331, 339, 340, 341, 346, 366, 375, 378, 382, 391, 392, 393, 404, 410
cura mortuorum, 103, 110, 310, 330, 331, 378, 405
défunts, 47, 71, 83, 85, 90, 103, 110, 143, 170, 179, 184, 187, 193, 209, 229, 231, 232, 244, 248, 254, 256, 257, 270, 271, 272, 282, 284, 293, 298, 301, 311, 313, 321, 330, 331, 332, 335, 336, 337, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 376, 404

deploratio, 71, 72, 75, 79, 80, 81, 88, 143, 402, 429
dies natalis, 290, 291, 322, 354, 367, 381
diptyque, 224, 343
diptyques, 342, 344, 345, 346, 431
donatiste, 55, 114, 195, 207, 363, 369, 370, 382, 401
donatistes, 30, 32, 55, 56, 114, 115, 195, 206, 207, 214, 319, 343, 354, 363, 369, 372, 375, 376, 377, 380, 381, 383, 386, 387, 401, 410, 413
dormire, 218, 220, 221, 225, 230
encens, 13, 47, 62, 63, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 130, 143, 248, 402, 429
epulae, 240, 241
epulum, 239
évhémérisme, 40, 43, 237, 244, 429
extremum spiritum, 54, 56
extremus spiritus, 13, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 429
funérailles, 2, 13, 33, 47, 49, 54, 57, 63, 68, 69, 72, 75, 81, 82, 83, 90, 93, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 117, 119, 120, 128, 143, 153, 170, 179, 196, 233, 238, 248, 249, 251, 258, 262, 263, 271, 279, 288, 310, 318, 319, 320, 322, 324, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 402, 404, 407, 408, 418, 431
funus, 15, 70, 71
image, 13, 28, 41, 82, 84, 85, 88, 127, 133, 135, 139, 143, 160, 183, 225, 230, 292, 357, 361, 416
images, 49, 82, 84, 86, 87, 89, 111, 402, 429
imagines, 84, 85
imaginum, 83
imago, 8, 15, 82, 85, 86
in pace, 134, 152, 215, 218, 220, 221, 236, 271, 272, 300, 301, 303, 309, 314, 320, 337, 376, 404
incensum, 15, 90, 93, 107, 108, 115, 116
incinération, 101, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 198
inculturation, 17, 269, 406, 408
inhumation, 2, 13, 16, 42, 62, 66, 67, 83, 103, 104, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 180, 181, 182, 185, 186, 188, 189, 198, 209, 210, 212, 214, 229, 231, 240, 249, 250, 309, 310, 322, 325, 352, 377, 403, 416, 430
jus imaginum, 83
koimeterion, 192
lapsi, 73, 109, 114, 179, 343, 372, 401
lavement, 62, 63, 64, 65
martyrs, 12, 14, 15, 17, 28, 35, 73, 74, 76, 133, 134, 135, 139, 146, 147, 148, 168, 175, 176, 177, 179, 187, 188, 193, 194, 196, 197, 208, 213, 214, 221, 224, 227, 231, 251, 253, 254, 255, 256, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 277, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 324, 333, 334, 335, 336, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 399, 401, 403, 405, 409, 416, 417, 418, 431
martyrum, 28, 74, 187, 197, 208, 214, 215, 227, 254, 255, 267, 269, 270, 284, 285, 286, 295, 304, 311, 312, 313, 315, 335, 350, 353, 354, 373, 376, 385, 388, 389, 393, 424
memento, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 334, 337, 340, 365, 431
memoria, 13, 52, 82, 84, 87, 88, 143, 230, 231, 232, 233, 252, 253, 254, 257, 262, 280, 281, 284, 293, 302, 312, 313, 322, 326, 329, 333, 347, 350, 354, 358, 359, 366, 373, 375, 378, 379, 384, 388, 396, 397, 399, 431
miracles, 14, 358, 361, 367, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 406, 412, 418, 419
morts, 1, 2, 3, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 51, 61, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 102, 103, 104, 110, 111, 116, 118, 121, 124, 126, 128, 130, 131, 135, 142, 143, 147, 153,154, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 170, 174, 178, 180, 183, 185, 187, 188, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 209, 211, 212, 214, 215, 219, 220, 222, 225, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 270, 271, 272, 279, 281, 282, 287, 288, 290, 292, 293, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 319, 323, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 353, 357, 360, 376, 383, 384, 390, 391, 392, 396, 399, 402, 403, 404, 407, 408, 411, 414, 415, 417, 418, 419, 429, 430, 431
mortuorum, 45, 84, 88, 128, 143, 170, 176, 187, 197, 219, 220, 226, 231, 244, 257, 262, 270, 281, 288, 293, 326, 330, 333, 339, 340, 341, 346, 350, 358, 396, 431
natale, 77, 117, 267, 268, 322
natales, 44, 283, 287, 290
natalicia, 281, 283, 284, 285, 354
natalicium, 281, 282, 283, 284, 285, 286
natalicius, 281, 283, 284
natalis, 281, 287, 288, 289, 290, 291, 355, 356, 357
oblatio, 107, 294, 295, 297, 300, 301
offrandes, 62, 63, 85, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 100, 108, 109, 113, 182, 197, 222, 233, 235, 247, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 270, 271, 282, 301, 311, 330, 333, 343, 399
paix, 11, 30, 33, 63, 70, 75, 82, 90, 95, 134, 152, 197, 198, 204, 211, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 230, 235, 269, 270, 291, 295, 300, 301, 304, 315, 317, 319, 359, 363, 369, 381, 383, 404, 418, 420

parentalia, 15, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 248, 253, 255, 256, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 292, 399, 404, 430
parentatio, 15, 239, 244, 245, 246
parentationes, 232, 233, 238, 248, 430
planctus, 71, 73, 81, 82, 378
portraits, 49, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 143, 402
postremum spiritum, 50, 51
postremus spiritus, 49, 50
prière, 47, 59, 73, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 103, 104, 105, 107, 115, 116, 117, 137, 141, 143, 193, 194, 215, 222, 225, 235, 236, 242, 243, 257, 262, 267, 268, 271, 272, 280, 282, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 313, 316, 319, 320, 321, 322, 324, 326, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 358, 359, 368, 391, 393, 399, 402, 417, 422, 431
refrigerium, 15, 38, 145, 190, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 302, 303, 332, 333, 404, 430
reliques, 12, 14, 15, 73, 100, 150, 176, 179, 221, 231, 251, 277, 281, 282, 288, 293, 301, 314, 319, 320, 324, 334, 343, 351, 352, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 406, 416, 418, 421, 431
reliques ex contactu, 390
reliques ex corpore, 367, 378
reliques primaire, 360, 400
reliques secondaires, 360, 400
repos, 11, 38, 39, 51, 87, 135, 178, 187, 190, 191, 192, 197, 212, 215, 218, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 231, 236, 252, 271, 272, 295, 296, 297, 300, 303, 309, 322, 325, 326, 331, 333, 337, 339, 346, 351, 359, 404, 407
requies, 152, 189, 215, 218, 219, 222, 236, 271, 300, 305, 314, 320, 322, 359, 376, 405
résurrection, 3, 38, 59, 60, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 88, 141, 143, 158, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 212, 215, 218, 220, 221, 222, 225, 230, 263, 287, 288, 300, 303, 304, 307, 309, 310, 316, 332, 336, 342,356, 358, 361, 390, 402, 403, 404, 407, 411, 414
rites funéraires, 1, 2, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 34, 35, 36, 37, 39, 45, 47, 49, 56, 69, 89, 92, 139, 144, 154, 155, 162, 163, 165, 166, 231, 248, 250, 270, 281, 327, 342, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 415, 416, 418
sacrificia, 295, 304, 312, 313, 323, 340, 349, 350
saints, 14, 60, 61, 80, 81, 94, 114, 146, 147, 150, 185, 195, 198, 212, 214, 249, 254, 255, 257, 267, 268, 269, 272, 275, 285, 302, 303, 319, 330, 334, 335, 336, 341, 344, 349, 350, 351, 352, 353, 358, 359, 360, 362, 363, 367, 368, 371, 372, 375, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 398, 400, 401, 406, 416, 422
sarcina, 58, 402, 407
sepulchrum, 63, 117, 176, 190, 191, 193, 230, 321, 322, 430
sépulcre, 168, 173, 176, 190, 191, 310, 361, 362
sepulcrum, 15, 145, 176, 190, 191, 192, 230, 322, 430
Sepultura, 190, 191, 430
sépulture, 13, 16, 35, 51, 63, 64, 69, 71, 73, 83, 103, 104, 111, 117, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 163, 166, 167, 169, 170, 173, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 198, 209, 210, 211, 212, 215,220, 222, 225, 229, 231, 240, 251, 255, 260, 271, 298, 305, 306, 309, 310, 311, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 337, 364, 371, 376, 379, 403, 416, 418
silicernium, 42, 239, 240, 241
sotériologie, 136, 169, 172, 224, 263, 271, 291, 312, 314, 320, 331, 332, 367, 407
sotériologique, 13, 47, 74, 81, 137, 139, 140, 142, 189, 218, 222, 223, 225, 226, 227, 230, 271, 272, 283, 295, 307, 316, 327, 330, 340, 362, 399, 405, 407
supplicationes, 237, 341
thurificati, 109, 401
thus, 90, 98, 99, 100, 107, 115, 116
toilette, 13, 49, 62, 63, 64, 65, 67, 103, 128, 143, 321, 402, 414, 429
tombe, 52, 82, 99, 128, 148, 149, 152, 160, 166, 167, 168, 186, 190, 191, 192, 194, 197, 212, 218, 231, 232, 234, 240, 252, 255, 262, 263, 264, 309, 310, 322, 379, 384, 391, 394, 406
tombeau, 40, 63, 65, 117, 121, 153, 156, 176, 184, 185, 190, 191, 198, 225, 240, 263, 264, 276, 277, 280, 288, 321, 324, 329, 334, 361, 362, 364, 389, 392, 394
triclinium, 239, 242
tura, 99, 100, 101, 104, 109, 112, 113
turificati, 109
tus, 15, 90, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 105, 107, 109, 110, 113, 115
unguenta, 97, 112, 124, 327
ustrina, 167
ustrinum, 167
vigiles, 276, 277

INDEX DES NOMS

Ambroise, 3, 53, 54, 57, 70, 183, 184, 254, 255, 256, 259, 265, 266, 267, 270, 358, 361, 362, 387, 388, 389, 409, 411, 412
Apulée, 4, 6, 7, 14, 24, 36, 48, 62, 64, 68, 69, 70, 100, 101, 102, 167, 191, 201, 216, 409
Arnobe, 1, 3, 97, 98, 99, 167, 239, 283, 409
Astérius, 351
Augustin, 1, 2, 3, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 37, 45, 47, 48, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 70, 77, 78, 79, 81, 103, 114, 115, 116, 117, 118, 126, 134, 139, 140, 141, 143, 146, 152, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 204, 206, 207, 208, 218, 226, 227, 228, 229, 231, 238, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 291, 292, 293, 300, 301, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362, 363, 364, 366, 368, 371, 372, 374, 375, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 404, 407, 408, 409, 410, 418, 421, 423, 429, 430, 431
Bède, 283, 284, 410
Caton, 20, 42, 217, 410
Cicéron, 4, 6, 7, 14, 42, 48, 50, 51, 53, 84, 119, 120, 121, 123, 155, 191, 201, 216, 217, 232, 237, 240, 281, 282, 327, 328, 364, 410, 411
Cyprien, 1, 2, 3, 8, 12, 14, 15, 17, 19, 23, 29, 32, 34, 37, 42, 43, 48, 55, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 86, 87, 89, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 118, 126, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 143, 177, 178, 179, 180, 184, 185, 189, 191, 192, 194, 197, 204, 205, 206, 208, 218, 223, 224, 225, 226, 229, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 265, 266, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 289, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 317, 319, 343, 347, 349, 354, 356, 357, 360, 365, 366, 375, 377, 381, 391, 399, 401, 402, 404, 408, 411, 418, 420, 422, 429, 430, 431
Eusèbe, 187, 193, 194, 361, 411
Ferrand, 193, 197
Hérodien, 21, 411
Hérodote, 156, 411
Horace, 111, 243
Jean Chrysostome, 412
Jérôme, 10, 79, 80, 81, 112, 143, 300, 344, 412
Juvénal, 243, 281
Lactance, 1, 2, 3, 9, 12, 17, 23, 27, 34, 37, 43, 44, 48, 74, 75, 87, 88, 103, 110, 111, 112, 113, 115, 118, 126, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 191, 192, 194, 197, 204, 206, 208, 218, 225, 229, 253, 280, 284, 289, 290, 292, 401, 402, 404, 408, 412, 417, 429, 430
Lucain, 57, 58, 412
Lucrèce, 412, 413
Martial, 100, 101, 102, 178, 179, 180, 191, 202, 216, 243, 249, 250, 251, 281, 413
Martianus, 50, 51, 53, 413
Maxime Valère, 68, 70, 413
Optat, 194, 195, 196, 197, 214, 284, 369, 380, 413
Ovide, 14, 48, 57, 200, 202, 216, 232, 235, 236, 413, 416
Pétrone, 238
Pline, 14, 48, 63, 64, 66, 67, 68, 96, 97, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 155, 199, 413
Plutarque, 24, 232, 413
Polybe, 83, 84, 413
Polycarpe, 175, 311, 314, 368, 412
Quintilien, 309
Sénèque, 48, 51, 52, 53, 72, 111, 327, 328, 329, 413
Socrate, 327
Suétone, 48, 52, 53, 413
Tacite, 153, 154, 199, 229, 413, 414
Tertullien, 1, 2, 3, 8, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 27, 29, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 65, 85, 86, 87, 103, 104, 105, 106, 115, 118, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 138, 140, 142, 143, 154, 157, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 181, 184, 185, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 197, 198, 201, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 229, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 265, 266, 277, 278, 282, 283, 286, 287, 288, 291, 292, 302, 303, 305, 314, 315, 317, 347, 354, 365, 375, 391, 399, 401, 402, 403, 404, 407, 414, 415, 417, 418, 419, 421, 422, 429, 430
Tite-Live, 14, 48, 95, 200, 201
Varron, 45, 71, 72, 112, 240, 292, 415
Virgile, 14, 48, 57, 62, 63, 66, 100, 102, 121, 124, 125, 157, 234, 415

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1
PRÉAMBULE 19
I. La présence de Rome à Carthage 20
II. Les croyances religieuses avant et pendant l'ère chrétienne. 22
III. Origines et présence du christianisme en Afrique du Nord 28
IV. Le combat des écrivains chrétiens contre l'idolâtrie 37
IV.1. Les positions des auteurs africains chrétiens 37
IV.2. L'évhémérisme 40
PREMIÈRE PARTIE : LES PRATIQUES FUNÉRAIRES AUTOUR DU CORPS 47
CHAPITRE I : DU GESTE AU RITE 49
I.1. L'extremus spiritus 49
I.2. La fermeture des yeux 57
I.3. La toilette funèbre 62
I.4. La conclamatio 65
I.5. La deploratio ou les lamentations funèbres 71
I.6. Portraits ou images des morts 82
CHAPITRE II : L'USAGE DE L'ENCENS DANS LES FUNÉRAILLES 90
II.1. L'encens en contexte égyptien, oriental et biblique 91
II. 2. L'encens dans la littérature latine 95
II.3. L'encens chez les écrivains chrétiens 103
II.3.1. L'encens chez Tertullien 103
II.3.2. L'encens chez Cyprien 107
II.3.3. L'encens chez Lactance 110
II.3.4. L'encens chez Saint Augustin 114
CHAPITRE III. LA COURONNE MORTUAIRE 119
III.1. La couronne dans la Loi des Douze Tables 119
III.2. Du côté des auteurs païens 121
III.3. La couronne mortuaire chez les auteurs chrétiens 126
III.3.1. Tertullien et la couronne 126
III.3.2. La couronne chez Cyprien 132
III.3.3. La couronne chez Lactance 136

III.3.4. L'approche augustinienne de la couronne 139
Conclusion partielle 143
DEUXIÈME PARTIE : LES MODES DE SÉPULTURE 145
CHAPITRE I. LA TYPOLOGIE DES TOMBES 146
I. 1. Les tombes de surface 146
I.2. Les tombes souterraines en Afrique du Nord : les catacombes 149
CHAPITRE II. LES FORMES DE SÉPULTURE DANS LA LITTÉRATURE 153
CHAPITRE III. LA CRÉMATION ET L'INHUMATION DANS LE JUDAÏSME 160
CHAPITRE IV. CRÉMATION ET INHUMATION : DE L'ARCHÉOLOGIE A LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE 165
IV.1. La crémation et l'archéologie funéraire 166
IV.2. La crémation et l'inhumation chez Tertullien 170
IV.3. La crémation et l'inhumation chez Cyprien 177
IV.4. La crémation et l'inhumation chez Lactance 181
IV.5. La crémation et l'inhumation chez Augustin 186
CHAPITRE V. ÉTUDE TERMINOLOGIQUE DES LIEUX DE SEPULTURE 190
V.1. Sémantique de Sepultura, sepulcrum/sepulchrum 190
V.2. La sémantique de coemeterium 192
V.3. Area et approche sémantique 198
V.3.1. Le terme area dans la littérature latine profane et biblique 199
V.3.2. L'area chez les écrivains africains chrétiens 204
V.4. Le refrigerium des morts 215
V.4.1. Chez les auteurs latins 216
V.4.2. La mort, un refrigerium chez les écrivains chrétiens 218
Conclusion partielle 229
TROISIÈME PARTIE : LES CÉLÉBRATIONS DE LA MEMORIA DEFUNCTI 231
CHAPITRE I. LES BANQUETS FUNÉRAIRES 232
I.1. La parentationes et les parentalia dans la littérature païenne 233
I.2. Tertullien et les banquets funéraires 239
I.3. Les repas funéraires chez Cyprien 248
I.5. Les parentalia chez Augustin 253
I.5.1. Les banquets funéraires 253
I.5.2. La stratégie augustinienne contre les parentalia 266

CHAPITRE II. DE LA MEMORIA MORTUORUM AU CULTE DES MORTS..... 280
II.1. La memoria mortuorum : approche terminologique 281
II.2. La memoria mortuorum chez Cyprien 293
II.2.1. Le sacrifice eucharistique..... 293
II.2.2. Le culte des martyrs chez Cyprien 305
II.2.2.1. Les soins aux martyrs et aux confesseurs..... 305
II.2.2.2. La célébration du jour anniversaire des martyrs 311
CHAPITRE III. AUGUSTIN ET LE CULTE DES MORTS 319
III.1. Augustin et les funérailles chrétiennes..... 319
III.1.1. Les funérailles de Monique..... 320
III.1.2 La parabole du riche au service de la pastorale funéraire..... 326
III.2. La place des morts dans le Sacrifice eucharistique..... 333
III.2.1 Le memento des martyrs et des morts dans les Sacrificia. 334
III.2.2 Le memento des morts par la prière 337
III.2.3. Les diptyques dans la prière eucharistique..... 342
III.3. Les martyrs dans le culte ecclésial et dans l'Eucharistie chez Augustin... 347
III. 3.1. La place des martyrs dans le culte liturgique de l'Église 348
III.3.2. L'anniversaire des martyrs chez Augustin 354
CHAPITRE IV. LE CULTE DES RELIQUES EN AFRIQUE AU TEMPS D'AUGUSTIN 360
IV.1. La genèse du culte des reliques..... 360
IV.2. Le culte des reliques en Afrique du Nord avant la période d'Augustin..... 364
IV.3. Les responsables civils et religieux face au culte des reliques..... 375
IV.4. La position d'Augustin sur les reliques 380
IV.5. Augustin et la promotion du culte des reliques..... 387
Conclusion partielle..... 399
CONCLUSION GÉNÉRALE 401
BIBLIOGRAPHIE..... 409
INDEX DES MOTS..... 425
INDEX DES NOMS 428
TABLE DES MATIÈRES 429

Justin ZANGRÉ

LES RITES FUNÉRAIRES DANS L'AFRIQUE DU NORD CHRÉTIENNE DU 3e AU 5e s.

à la lumière des œuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin

RÉSUMÉ

Tous les peuples et toutes les cultures célèbrent leurs morts. Les rites funéraires président à la quête de sens face à la mort. Nous sommes intéressé par la question des rites funéraires dans les premiers siècles de l'Afrique du Nord chrétienne. D'où la formulation de notre sujet qui nous guidera tout au long de notre réflexion: "Les rites funéraires dans l'Afrique du Nord Chrétienne du 3e siècle au 5e siècle. A la lumière des oeuvres de Tertullien, Cyprien, Lactance et Augustin". Comment les chrétiens célébraitent-ils leurs morts aux premiers siècles du christianisme dans un environnement à dominante païenne? Quel regard les premiers écrivains chrétiens de l'Eglise d'Afrique ont-ils eu sur les funérailles des païens, et quelle contribution ont-ils apportée face au culte rendu aux morts par les chrétiens? Concernant l'Afrique du Nord au début de notre ère et pendant l'Empire romain, les célébrations funéraires étaient d'abord l'affaire des familles. Avec Augustin, nous assistons à une évolution du culte des morts que Tertullien, Cyprien et Lactance attestaient déjà.

ABSTRACT

THE FUNERAL RITES IN EARLY CHRISTIAN NORTH AFRICA OF 3rd to 5th CENTURY.

In the light of literary works of Tertullian, Cyprian, Lactantius and Augustine.

All people and culture celebrate the death for peace of the dead persons and the living one. we are interested in the question of the funeral rites in the first centuries of christian Church of the north Africa. That is why we entitled our subject :" The funeral rites of Early Christian North Africa of the 3rd in the 5th century. In the light of Tertullian, Cyprian, Lactantius and Augustine's works". We try to understand the contents of the funeral rites which presided over the christian celebrations in honor of the dead in the christian environment of the North Africa. How did the christians celebrated the death in the first centuries? What are the points of view of the first christian writers in the Africa Church on the pagan funeral that the christians went on celebrating, and what is their contribution about the cult of dead in the Christian area? About the North Africa at the beginning of our era and during Roman Empire, the funeral celebrations first concerned the families. Thanks to Augustine, at the end of the 4th century and at the beginning of the 5th one, we can notice an important evolution of celebrations in honor of the dead that Tertullian, Cyprian and Lactantius had already initiated. They also acquire at this moment an ecclesial dimension, especially with the cult of the martyrs and their relics. To throw light on the funeral subject in the north Africa, it is necessary to understand the history of the pagan cult of the 3rd to 5th century