

sur l'Église de l'Empire. Il ne faudrait donc pas voir une continuité de Damase à Léon I<sup>er</sup>, qui, quant à lui, substitua Pierre et Paul à Romulus et Rémus comme fondateurs d'une Rome chrétienne, patrons et protecteurs de la Ville : avec Damase, cette notion d'une nouvelle Rome chrétienne ne serait pas encore élaborée. La position de Damase ne serait pas celle d'un héritier de Pierre, mais reposerait sur la communauté romaine dont il est le chef, les saints, par leur martyre, étant devenus des *cives romani* et la « gloire de la plèbe ». C'est ainsi que devrait être comprise son action dans le *suburbium*, qu'il conçoit comme un tout, intégrant cet espace du culte des martyrs qui sont définis comme citoyens de la ville et membres de la communauté (p. 215). C'est également de l'action de Damase que traite Marianne Saghy, plus particulièrement du renouveau de la mémoire des martyrs. Alors que les chrétiens sont divisés, Damase se sert du culte des martyrs, dont il dit qu'ils étaient tombés dans l'oubli, pour mettre en œuvre une politique d'union : la mémoire est donc liée ici à la réconciliation. La basilique Saint-Pierre joue un rôle essentiel comme lieu de mémoire collective, comme le montre Franz Alto Bauer. L'*aedicula* préconstantinienne a été intégrée dans la basilique construite par Constantin, ce qui s'est traduit par une appropriation du culte du saint par l'empereur. Mais par la suite c'est bien le pape qui s'approprie la basilique et le culte de saint Pierre. Enfin, Beat Brenk montre comment le pape Félix IV, qui doit sa position à Théodoric, s'est présenté comme le constructeur de l'église de saint Côme et saint Damien (en fait, une bibliothèque transformée), auprès du *Forum pacis*, et comme le promoteur de leur culte (alors que l'idée venait de Théodoric), les deux saints médecins étant ainsi installés dans un quartier qui avait été marqué autrefois par la présence médicale et le souvenir de Galien. Ce beau livre souffre, comme c'est trop souvent le cas lorsqu'il s'agit d'un ouvrage collectif, de l'absence d'une conclusion ; c'est pourtant à ce prix que des recherches érudites de ce type pourraient atteindre, au-delà du monde des antiquisants, une communauté scientifique aussi vaste que possible, en particulier sur un sujet qui sollicite des concepts tels que *mémoire collective*, *lieux de mémoire* ou *social memory*, qui sont devenus familiers à l'ensemble des chercheurs.

Alain CHAUVOT

Peter BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton, University Press, 2012. 1 vol. 16 x 24 cm, XXX-759 p., 19 fig., 6 cartes. Prix : 39.95 \$. ISBN 978-0-691-15290-5.

« Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » : c'est à l'*Évangile selon Matthieu*, 19, 24 que Peter Brown a choisi de se référer pour introduire l'étude des relations entre la notion de richesse et le christianisme dans l'Occident latin entre 350 et 550 ap. J.-C. Cette histoire met aussi en jeu des interrogations sur la pauvreté, ainsi que sur l'*avaritia*, la *potentia* et l'*humanitas*, et sur leurs représentations. Le choix de l'auteur a été de procéder pas à pas par une série d'études minutieuses ancrées dans l'espace et dans le temps, mais dont le trait commun est qu'elles s'ordonnent autour de l'action et de l'œuvre de quelques grandes figures. L'auteur fait sien à cet égard la démarche méthodologique exposée par L. Gernet à propos de la religion grecque : « une élite n'invente pas : elle explicite » (p. XXIV, – je rétablis ici le texte exact plutôt que sa

traduction approximative en anglais). En résulte une somme : un ouvrage à la fois massif (près de 800 pages dont plus de 200 de notes), fractionné (5 parties et 29 chapitres, divisés en parties et sous-parties) et informé des travaux les plus récents, bien utilisés et intégrés dans l'argumentation. Comment est-on passé d'un monde dans lequel le christianisme n'était qu'un élément d'abord marginal, puis privilégié à partir de Constantin (p. 35) et où l'on attend du riche la générosité (p. 53-56) à un monde appauvri dans lequel apparaît l'« othering » (« altéralisation ») (p. 517) du clergé d'une Église riche mais où la richesse est devenue pour celle-ci et pour le pauvre une richesse « pour la mort » (p. 530) ? On choisira ici de ne pas suivre l'ordonnement du livre mais d'en souligner quelques apports majeurs. Les deux premiers points relèvent de la méthode, les autres du contenu. Le premier point est une attitude critique exemplaire envers des sources chrétiennes en matière « profane ». Il faut être ainsi très prudent sur la fiabilité des textes d'un Ambroise décrivant une montée des *latifundia* au détriment des faibles en Italie du Nord : ceux-ci reprennent un stéréotype ancien, même si le problème de la pertinence de la référence à la réalité contemporaine reste difficile à résoudre (p.140-141). Plus nettement encore, on ne saurait s'appuyer aveuglément sur un Salvien pour rendre convenablement compte de la situation d'une Gaule dont celui-ci fait une carte essentiellement morale (p. 444-445) en ne percevant nullement l'émergence d'un monde romano-barbare. Le second point est l'importance donnée au contexte politique voire militaire afin de saisir la signification de textes dont la portée pourrait apparaître au premier abord comme générale. Par exemple, on ne saurait comprendre la véhémence du même Salvien dans le *De gubernatione Dei* sans tenir compte du fait qu'il écrit à un moment précis de la crise de l'État, alors que la pression fiscale s'est aggravée du fait du financement de l'armée d'Aétius : Salvien s'exprime en « notable appauvri », interprète d'une catégorie maltraitée (p. 446-449). Passons au fond. Le troisième point concerne l'assise sociale du christianisme. En effet, à côté du rôle de très pauvres et de très riches, P. Brown souligne à plusieurs reprises celui d'autres groupes, allant de la « plèbe moyenne » à l'aristocratie inférieure : ainsi, autour d'Ambroise, à Milan, des petits bureaucrates et des marchands (p. 80-81 ; 125) ; dans la Rome et l'Italie du V<sup>e</sup> siècle, des personnes modestes et des gens de cour, actifs donateurs des églises (p. 469). Ce n'est pas sans conséquences au plan de la conception de l'Église : l'*Ambrosiaster* donne une idée de ce qu'était un prêtre romain bien éduqué, concevant l'Église sur le modèle de la bureaucratie impériale (p. 255-256). Le quatrième point, fondamental, porte sur la définition de la notion de pauvreté : s'agit-il d'indigence ou de faiblesse ? De pauvreté structurelle ou d'appauvrissement conjoncturel ? Ou n'est-ce pas le regard porté sur « les pauvres » qui structure le concept ? P. Brown se réfère à bon droit aux travaux de Christel Freu (*Les figures du pauvre*, De Boccard, 2007) pour introduire une interrogation sur la nature des pauvres : soit des « autres », à traiter comme des créatures « at the very edge of the society » soit des « frères », à traiter comme des membres de l'Église (p. 77). Rappelons que Chr. Freu, dont l'apport essentiel doit être souligné, avait mis l'accent sur les limites d'une approche qui ne serait que sociologique : si les pauvres comme victimes s'identifient au peuple, ils sont séparés du peuple quand ils sont assistés. Se référant à G. Simmel, elle avait montré qu'une double identité traverse le *pauper* : plébéien comme sujet de droit et membre de la collectivité, et assisté, par l'aumône, comme objet de droit et *face* à la

collectivité. Telles sont les clefs qui permettent de comprendre les différents discours sur les pauvres. Revenons au livre de P. Brown. Ambroise exhorte les fidèles à voir dans les « pauvres » qu'il décrit (en fait des appauvris) non pas des « autres » mais des « frères » (p. 129). Le « pauvre » des sermons d'Augustin n'est pas le mendiant mais un plébéien romain ou un modeste propriétaire foncier « paupérisable » voire paupérisé ; la vraie division oppose chez lui les orgueilleux et les humbles (p. 349-350). Jérôme vient prêcher un idéal de pauvreté identifiée avec celle qu'on prête au Christ (p. 266). Le cinquième point est relatif à la notion de don. Se soucier du pauvre n'est pas nouveau, l'*humanitas* étant commune aux chrétiens et à certains non-chrétiens (p. 58-60). Mais, dans le cadre civique, le don ne vise pas les pauvres en tant que tels, même si, *de facto*, ceux-ci peuvent en bénéficier ; il était même possible que le don n'ait pour principal objet que la mise en valeur du riche : c'est la capacité de dépense pour les jeux d'un Symmaque qui permet de donner la mesure de sa *potentia* (p. 115). Le don chrétien fait apparaître des motivations nouvelles. Pour beaucoup, il est un acte gratuit (p. 76). Mais, surtout, il ouvre l'accès à un « trésor aux cieux ». Matthieu, 19, 21 est clair : vendre ses biens et distribuer le profit de la vente aux pauvres, c'est « se constituer un capital dans le ciel ». C'est avec Augustin qu'apparaît la notion de « conflit de dons » (p. 73), non pas de façon globale (Augustin ne critique pas l'annone romaine) mais au plan local : les jeux locaux absorbent une richesse qui aurait dû revenir aux pauvres et aux églises, alors qu'au contraire nombre de chrétiens contemporains ne voient pas d'incohérence entre dons à l'Église et bienfaits civiques. Les pauvres eux-mêmes sont invités par lui, comme les riches, à donner à l'Église et les prières quotidiennes doivent être accompagnées d'aumônes, même si celles-ci sont insuffisantes pour assurer le salut. Ambroise, en lecteur attentif de Cicéron, recherche pour la société et l'Église une cohésion fondée sur la solidarité, les pauvres étant interchangeable avec la *plebs* ou le *populus* ; à la différence de Cicéron, il pense que la propriété doit être partagée mais cette idée repose sur une conception, commune à des païens et à des chrétiens, selon laquelle la richesse de la terre serait inépuisable (p. 131-132). La piété ascétique de Jérôme est coûteuse : elle entraîne le transfert d'importantes sommes vers les monastères d'Égypte et de Terre Sainte (p. 272). Paulin de Nole applique, quant à lui, à la lettre les préceptes du Christ : il place son trésor au ciel (p. 226). Mais ici, renoncer à la richesse, c'est renoncer à la *splendor*, qui est l'éclat par lequel celle-ci se manifeste : cette pauvreté est une « antirichesse », à l'image de celle du Christ, qui avait renoncé à la *splendor* (p. 222) ; ce n'est pas, à strictement parler, être « pauvre ». La fortune de Paulin est employée à la construction du sanctuaire de Saint Félix, où se manifeste une *splendor* de ce qui pourrait être, aussi, le mausolée du donateur (p. 229) mais où se perpétue la ségrégation sociale (p. 235). Dans l'*Ad Ecclesiam*, la référence de Salvien est une vision idéalisée de l'Église primitive comme une communauté de riches ayant renoncé à leurs biens en sa faveur (p. 437) : il plaide pour un transfert des richesses à l'Église par testament au détriment des héritiers. Le dernier point est le problème de la légitimité de la richesse. P. Brown rappelle qu'il y a, dans la société romaine, une suspicion traditionnelle envers la richesse. Celle-ci est perçue comme le début de la fin des vertus traditionnelles, les fondateurs de la République étant considérés comme représentatifs d'une « pauvreté héroïque » (p. 57). Pour Ambroise, d'après son biographe Paul de Milan, l'*avaritia* est la mère de tous les vices ; la fonction de donateur

du riche découle de l'unité des chrétiens (p. 146-147). Pour l'anonyme pélagien auteur du *De divitiis*, l'*avaritia* est un pur produit de la volonté, et la richesse ne fait que découler de cette volonté (p. 311) ; mais ici, il n'y a pas de « bons riches » mais seulement des criminels. En sens contraire, pour Augustin, le « bon riche » a sa place dans l'Église et se doit d'être généreux. Avec Léon le Grand (440-461), c'est la voie augustiniennne qui s'impose. La richesse est acceptée, le problème est son utilisation (p. 465), alors même qu'il y a de plus en plus d'« appauvris ». L'origine de la richesse de l'Église est d'ailleurs moins le fait désormais des riches de Rome et d'Italie que celui de l'empereur, de personnes modestes et de gens de cour (p. 469). Avec le pape Symmaque, cette richesse devient inaliénable (p. 477). Depuis la fin du V<sup>e</sup> siècle, les évêques ne sont plus considérés seulement comme des gestionnaires de biens, mais aussi comme des *domini*, situation appréciée par beaucoup d'entre eux (p. 487). La critique radicale de la richesse a disparu. Au VI<sup>e</sup> siècle, par son pouvoir pastoral, l'évêque, puissant de fait dans la cité, a pour mission de bien gérer ce qui est considéré comme la « richesse des pauvres » (p. 496). Mais, dans un monde appauvri, il s'agit de « pauvres conjoncturels » (p. 512). Or, clergé et pauvres tendent à s'amalgamer (p. 510). Et les moines vont éclipser les pauvres en tant qu'« autres » privilégiés ; dans l'imaginaire chrétien, ils sont même considérés comme les « saints pauvres » (p. 517). Pour les laïcs, ces pauvres sont des intercesseurs, auxquels il faut donner pour obtenir le salut. Les pauvres sont donc bien plus désormais des « autres » que des « frères » (p. 516) : on voit qu'on n'est plus là dans les termes de la problématique initiale évoquée p. 77 (*supra*), alors même qu'on peut regretter que l'auteur n'explique pas davantage cette évolution. Tel est le processus qui mène à une définition du clergé comme radicalement « autre », différent du monde des laïcs par l'apparence (tonsure) et par le comportement (continence) (p. 517-518). L'imaginaire aura produit du réel.

Alain CHAUVOT

Benjamin Heinrich SPALTHOFF, *Repräsentationsformen des römischen Ritterstandes*. Rahden, Marie Leidorf, 2010. 1 vol. 21,5 x 30 cm, x-290 p., 120 pl., 1 dépliant. (TÜBINGER ARCHÄOLOGISCHE FORSCHUNGEN, 7). Prix : 61,80 €. ISBN 978-3-89646-987-8.

Ce volume au plan très clair, mais parfois un peu répétitif – trahissant la forme académique d'une thèse soutenue à Tübingen en février 2009 et sans doute trop rapidement révisée (cf. ci-dessous) –, répertorie et analyse quelque 182 monuments de chevaliers en cherchant à comprendre ce que les représentants de cet ordre avaient choisi de montrer sur leurs tombeaux (ce sont, en effet, pour la plupart, des monuments funéraires) pour rendre visible ce qui les distinguait des autres groupes de la société romaine (p. XI). Grâce à l'appui des textes et en scrutant les œuvres avec beaucoup plus d'attention qu'on ne l'avait fait jusque-là, l'auteur passe systématiquement en revue les différents éléments entrant en ligne de compte pour caractériser cet *ordo* (*anulus aureus*, *angusti clavi*, *trabea*, *equus publicus*, *parma* et *hastae*, *lorica*, *parazonium*, *dona militaria*, *signa* et *uexilla*), éléments auxquels sont successivement consacrés les premiers chapitres de cette étude et dont la combinaison fonde l'identification des *equites* au plan de l'iconographie. Dans tout cela, rien toutefois qui puisse