



## Les chrétiens africains et leur « guerre froide » anti-païenne: la fin de la *pax deorum* et le début des *Christiana tempora* en Afrique romaine tardive

Mohamed-Arbi NSIRI  
Université Paris-Nanterre (France)  
mail: nsiri\_2010@hotmail.com

La religion romaine traditionnelle appliquait de façon générale, sauf cas exceptionnels comme celui des Bacchanales sous la République, une tolérance de fait dont bénéficia également la majorité des chrétiens sous l'Empire. On constate cependant une montée de la violence religieuse sous Valérien mais surtout au début du IV<sup>e</sup> siècle, avec la persécution des Tétrarques et les affrontements entre chrétiens ; les jugements des savants divergent substantiellement tant sur l'ampleur du phénomène que son interprétation et ses causes<sup>1</sup>.

Pour ce qui concerne l'Afrique romaine tardive, on constate également une montée du phénomène de la violence religieuse dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, qui marqua durablement les rapports communautaires dans les cités. Plusieurs localités connurent alors une atmosphère d'instabilité due aux rivalités entre les différents groupes religieux encore actifs sur le terrain. À la différence des violences ponctuelles opposant les caecilianistes à leurs dissidents donatistes, les émeutes entre païens et chrétiens constituent une donnée ancienne, voire structurelle de l'univers socioreligieux de l'Afrique tardo-antique. Cette caractéristique a tendu à favoriser une interprétation « culturaliste » du phénomène selon laquelle ces violences traduiraient l'incompatibilité fondamentale des croyances et pratiques religieuses des deux communautés. Les tenants de cette thèse soulignent que les circonstances dans lesquelles éclatent les émeutes comportent souvent une dimension rituelle.

<sup>1</sup> Le débat sur l'intolérance religieuse durant l'Antiquité tardive reprend, semble-t-il, une vigueur nouvelle. S'il y a un accord sur le fait que l'intolérance était effectivement active au regard des différentes opinions religieuses, on ne le trouve plus quant à l'ampleur de ce phénomène, son interprétation et ses causes. Cf. Athanassiadi (2010), p. 43-70 ; Bond (2014) ; Cameron (2011) ; Drake (2011) ; Kelly (2015) ; Lizzi Testa (1995) ; McLynn (1992) ; Ratti (2010), p. 75-85 ; Ratti (2012), p. 33-102 ; Sizgorich (2009), p. 81-143 ; Van Nuffelen (2018), p. 129-151 ; Zimmermann (2006).

Ces enjeux ont cependant toujours servi, pour partie du moins, à justifier des violences davantage motivées par des objectifs identitaires<sup>2</sup>, le registre religieux étant alors utilisé parce qu'il offrait des « rituels de provocation » indispensables à la mobilisation de la communauté et au déclenchement de violences susceptibles de se traduire par un affaiblissement durable des rivaux de l'autre communauté. Ainsi, la violence religieuse en Afrique de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècles a pour caractéristique le puissant désir de la résistance païenne à la christianisation progressive de la société, de l'espace et du temps. Les « derniers païens » africains pouvaient susciter des conflits qui purent, parfois, mener à la violence. C'est dans le maintien d'une tension constante entre eux et la société devenue en partie chrétienne que se forme la résistance païenne. Pourtant, et bien qu'une certaine forme de *status quo* émerge à partir du prétendu « édit de Milan »<sup>3</sup>, une inégalité lancinante ne tarde pas à en naître, tendant à placer l'un en face de l'autre un paganisme déclinant et un christianisme sur la voie de l'expansion sociale et géographique. Mais avant toute chose, que faut-il entendre réellement par le terme « paganisme » ?

Ce terme qui se rencontrera encore bien de nombreuses fois, semble de prime abord concentrer sur lui une très large partie de l'activité religieuse romaine. À bien considérer les choses mêmes, les différents païens n'ont que peu de choses en commun. En raison de son étendue, l'Afrique romaine englobe en effet de nombreuses cités et tribus, qui disposent chacune d'un panthéon qui leur est propre. Les divinités poliades romaines forment une première partie de cet aspect, sachant que chaque cité, et chaque organisation tribale, privilégie son panthéon local pour n'adorer en définitive que des divinités majeures communes. Sémantiquement, le terme « païen » semble tout droit provenir du mot *paganus*, signifiant paysan. Il ne faut pas cacher qu'il pose d'emblée un regard péjoratif sur tous ceux qui vont se retrouver appelés de ce nom. Pourtant, si l'on en croit l'analyse de Pierre Chuvin, le terme renvoie plus volontiers à une notion sous-jacente de tradition: les païens sont, contrairement aux militaires, des populations campagnardes attachées à leur terre et à ses traditions et ne vivant pas le constant déracinement qu'impose l'armée<sup>4</sup>. Les païens s'opposent donc naturellement aux *alieni*, les « gens d'ailleurs », pour perpétuer une religion traditionnelle, dont l'appartenance culturelle est à la fois liée à la terre qu'ils occupent, la cité qu'ils défendent, mais également aux ancêtres qu'ils honorent. Être qualifié de païen, c'est toutefois perdre la dénomination classique, celle de « Romains », qui fonde l'appartenance à l'*orbis romanus*. Reconnaître la notion de païen, c'est admettre une différence majeure dans ce qui fait la culture

<sup>2</sup> L'historien Hervé Inglebert signale qu'il faut rejeter la notion contemporaine d'identité collective au profit d'une analyse sociologique des textes tardo-antiques et des rapports autoritaires entre discours émiques et étiques sur la définition des différentes communautés religieuses de la fin de l'Antiquité. Cf. Inglebert (2023).

<sup>3</sup> Officiellement, la Grande Persécution, commencé en 303, prend fin avec la publication de l'édit de tolérance de l'empereur Galère, promulgué le 30 avril 311 à Sardique. La décision était valable pour l'Empire entier, mais sa réception fut relative, en particulier dans la partie incombant à Maximin II Daïa. En outre, nous ne savons pas si Galère eut le temps d'envoyer la lettre d'application. Lorsque Constantin et Licinius se rencontrent à Milan en février 313, ils scellèrent leur entente politico-religieuse par le mariage du second des deux avec Constantia, la demi-sœur du premier. S'ensuivit immédiatement une guerre entre Licinius et Maximin Daïa. Ayant capturé Nicomédie, Licinius envoya, le 13 juin 313, au gouverneur de Bithynie, une lettre ordonnant la liberté religieuse dans son Empire, de même que la restitution des biens ecclésiastiques saisis pendant la persécution ou le dédommagement pour ceux-ci (un document passé à l'histoire sur le nom d'Édit de Milan, mais qu'il est préférable de nommer, en vertu des sources, rescrit de Nicomédie). Tel qu'il nous est parvenu, le prétendu « Édit de Milan » ne cite pas explicitement le texte de Galère, mais en reprend les dispositions d'une façon ambiguë, puisque Constantin était implicitement cosignataire de la décision prise par son prédécesseur. Cf. Moreau (2022).

<sup>4</sup> Chuvin (1990), 15-20 ; Chuvin (2002).

du monde romain, c'est en quelque sorte la division religieuse au sein des peuples pourtant si difficilement unifiés par une apparente à la *pax romana*. Les païens s'opposent ainsi naturellement aux chrétiens qui leur offrent cette qualification<sup>5</sup>, non pas seulement par leur différence philosophico-religieuse – le polythéisme et le monothéisme –, mais aussi et surtout par ce concept même de différence de la notion du sacré<sup>6</sup>.

Dès Constantin, les empereurs romains ont pris des dispositions restrictives à l'encontre de la religion traditionnelle, contribuant à élever la religion du Christ au rang de religion favorisée des princes<sup>7</sup>. Les règnes des fils de Constantin attestent d'une répression des cultes, qui se conclut par une première interdiction des sacrifices qui eut lieu sous Constance II en 356, rapidement abolie par Julien<sup>8</sup>. Ensuite, une relative tolérance s'impose à l'époque valentinienne, les seuls interdits visant les cérémonies nocturnes et la magie. Cette coexistence pacifique s'éloigne cependant à l'avènement de Gratien: interdiction prononcée en 381 des sacrifices et de la consultation des présages, retrait de la curie romaine de la statue et de l'autel de la Victoire<sup>9</sup>, abandon du titre de *Pontifex Maximus* auquel ne s'était pas résolu Constantin, suppression du traitement des prêtres païens et des vestales, ainsi que des exemptions fiscales dont ils bénéficiaient, les déclarant en outre incapables d'hériter ; les temples sont aussi dépouillés à partir de 382 du patrimoine foncier qui leur restait. Le paganisme n'est donc pas formellement interdit légalement, mais dans les faits il s'en trouve considérablement réduit, voire dans une position de plus en plus difficilement soutenable (Voir Tableau 1). Enfin, la plupart des rites sont interdits en 391-392 par l'empereur Théodose<sup>10</sup>.

L'épiscopat africain de la fin IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle trouve absolument naturelles les mesures prises contre le paganisme et les païens, et il approuve pleinement la législation impériale par laquelle les sanctions préconisées contre eux pouvaient aller à la peine capitale.

<sup>5</sup> Dès le II<sup>e</sup> siècle, apparaît un autre concept-clé de l'interprétation que le christianisme dominant fait de l'espace religieux, celui de paganisme. Il s'agissait de nommer la « *fausse religion* », celle des populations s'adonnant au « *culte des idoles* », l'idolâtrie (*idolatria*), et qui devaient encore être converties à la *vérité*. À l'origine, le latin *paganus* désigne l'habitant du pagus, du « village », et signifie « le paysan, le campagnard ». Il en vint à désigner le simple citoyen, par opposition au notable et, dans le langage militaire, le civil, par opposition au soldat (l'armée romaine opérant toujours « en campagne »). Du point de vue du christianisme dominant, ces oppositions se traduisirent par une utilisation péjorative du terme *paganus* pour qualifier celui qui est « à l'écart », ignare de la vérité ; pour rester dans le champ sémantique original, le « païen », c'est le « péquenaud », culturellement parlant. Il n'y a donc de paganisme et de païen que dans le regard que le christianisme porte sur l'autre, l'étranger à la révélation ; le judaïsme n'en fait pas partie, puisqu'il est le dépositaire de l'Ancienne Alliance, ni l'islam, considéré comme une hérésie par les penseurs chrétiens contemporains de son apparition. Cf. Lagouanère (2017).

<sup>6</sup> Ratti (2013 a).

<sup>7</sup> En réalité, la majeure partie des textes impériaux concernant l'interdiction des cultes traditionnels sont à prendre avec la plus grande parcimonie, en ce qu'ils ne donnent qu'une vision très étroite de la situation politico-religieuse. Décrets émanant de l'empereur, ils offrent une vision de ce que la tête pensante de l'empire souhaite, mais leur application réelle n'est ni effective ni immédiate. Ajoutons à cela qu'ils répondent souvent à une requête personnelle, une demande faite lors d'audiences, achève de nous convaincre qu'il s'agit là plus d'une image tronquée que la réalité même du terrain. Cf. Archi (1976), p. 153-190 ; Barnes (2011), p. 131-140 ; Gaudemet (1958), p. 646-652 ; Maraval (2011), p. 265-277 ; Maraval (2013), p. 215-236 ; Veyne (2007), p. 159-197.

<sup>8</sup> Les Codes Théodosien et de Justinien, qui tous deux, émanent d'empereurs chrétiens soucieux d'imposer une législation inspirée du christianisme, se sont bien gardés de recueillir les constitutions de Julien favorables aux païens. Force est donc de chercher ailleurs, à l'exception de très rares textes, une information sur la législation anti-chrétienne de cet empereur.

<sup>9</sup> Sur cette question, voir Chenault (2015) ; Evenepoel (1998-1999) ; Gassman (2020), p. 107-139 ; Klein (1971), p. 122-160 ; Leppin (1996), p. 167-193 ; Lizzi Testa (2015) ; Lizzi Testa (2022), p. 142-179.

<sup>10</sup> Voir, Gaudemet (1972) ; Lançon (2014), p. 236-257 ; Lippold (1980), p. 123-138 ; Lizzi Testa (1996) ; Maraval (2009), p. 234-240.

À cette offensivité juridique relayée sur le terrain par certains clercs, et parfois par la foule chrétienne, répond ponctuellement la violence religieuse païenne pour résister à l'expansion du christianisme. Elle apparaît comme un révélateur des troubles socio-religieux qui agitent l'Afrique de l'époque romaine tardive et conduisent à une profonde transformation de son paysage tant identitaire que religieux.

Tableau 1. Les lois anti-païennes des empereurs chrétiens

La loi	Date de la promulgation de la loi	Sujet de la loi
<i>CTh.</i> , IX, 16, 3	23 mai 318	Les arts magiques, sortilèges maléfiques et philtres d'amour, sont interdits, mais non les moyens innocents contre la maladie et la grêle.
<i>CTh.</i> , IX, 16, 1	1 <sup>er</sup> février 319	L'exercice privé de l'haruspicine sera puni de confiscation et d'exil, l'exercice public en est toléré.
<i>CTh.</i> , IX, 16, 2	15 mai 319	Aux haruspices il est interdit de pratiquer leur métier dans les maisons privées ; le recours aux autels et temples reste libre pour qui le veut, homme ou femme.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 1	17 décembre 320	L'haruspicine est autorisée si la foudre a frappé des édifices publics, mais la consultation des entrailles des victimes en privé reste interdite.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 2	Fin 341	Les sacrifices païens sont interdits.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 3	1 <sup>er</sup> novembre 342	Le culte païen est aboli, mais les temples hors des murs des cités demeureront intacts, afin de continuer à servir aux jeux publics des cités.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 5	23 novembre 353	Les sacrifices païens nocturnes sont prohibés.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 6	19 février 356	Offrir des sacrifices aux divinités traditionnelles et les adorer est puni de mort.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 4	10 novembre 356	La fermeture des temples païens et la cessation des sacrifices sont ordonnées sous peine de mort et de confiscation.
<i>CTh.</i> , XVI, 16, 5	4 décembre 356	Ceux qui exercent les arts magiques en jetant des sorts maléfiques seront condamnés aux bêtes.
<i>CTh.</i> , XVI, 16, 4	25 janvier 357	Haruspices, astrologues, devins, augures, diseurs d'oracles, sorciers et jeteurs de sorts seront décapités.

La loi	Date de la promulgation de la loi	Sujet de la loi
<i>CTh.</i> , XVI, 16, 6	5 juillet 357	La divination et la magie sous toutes ses formes, constatées chez les fonctionnaires du palais, seront punies par la torture.
<i>CTh.</i> , XVI, 16, 7	9 septembre 364	La pratique de la magie et des sacrifices païens est punie de la peine mort.
<i>CTh.</i> , V, 13, 3	23 décembre 364	Les fondations en faveur des temples païens feront retour à l'État.
<i>CTh.</i> , IX, 7, 1	12 décembre 370	Les astrologues et ceux qui les consultent seront frappés de la sentence capitale.
<i>CTh.</i> , IX, 16, 9	19 mai 371	L'haruspicine, comme tout autre culte autorisé, n'est interdite, que si elle est exercée pour le mal.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 7	21 décembre 381	Les sacrifices sanglants du culte païen, diurnes ou nocturnes, et ceux en vue de la divination seront punis par le bannissement.
<i>CTh.</i> , X, 10, 8	30 novembre 382	Le temple païen d'Edesse restera ouvert, mais aucun sacrifice n'y sera offert.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 9	25 mai 385	La divination par les entrailles de victimes sera punie par la torture.
<i>CTh.</i> , XVI, 4, 1	23 janvier 386	Ceux qui troublent par des assemblées séditeuses la paix de l'Église, seront punis de mort.
<i>CTh.</i> , IX, 16, 11	16 août 389	La sorcellerie doit être réprimée par les autorités publiques.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 10	24 février 391	Le culte païen sous toutes ses formes est interdit à Rome, sous peine de 15 livres d'or d'amende.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 11	16 juin 391	Interdiction de tout culte païen en Égypte sous peine de 15 livres d'or d'amende.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 12	8 novembre 391	Interdiction dans tout l'Empire, même en privé, de toutes les formes du culte païen ; l'offrande des sacrifices sera puni comme un crime de lèse-majesté, celui de l'encens, par la confiscation des lieux, ou de 20 livres d'or d'amende pour l'offrant et ses complices.

La loi	Date de la promulgation de la loi	Sujet de la loi
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 13	7 août 395	Les lois de l'empereur Théodose I <sup>er</sup> contre les païens et les hérétiques doivent être appliquées avec une rigueur redoublée.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 16	10 juillet 399	Les temples païens ruraux doivent, sans faire du bruit, être détruits, afin de déraciner par là le paganisme.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 15	25 août 399	Les sacrifices païens sont prohibés, mais les édifices des temples, monuments publics, doivent conservés, sous peine de 2 livres d'or d'amende.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 19	15 novembre 407	Les revenus des temples païens passeront à l'armée ; les statues des divinités traditionnelles sont à détruire, mais les édifices resteront comme propriété de l'État ; les autels champêtres doivent être supprimer, les repas sacrés sont interdits.
<i>CTh.</i> , IX, 16, 12	1 <sup>er</sup> février 409	Les astrologues, à moins de faire brûler en présence de l'évêque leurs écrits et de faire retour à l'Église catholique, seront déportés.
<i>CTh.</i> , IX, 10, 20	30 août 415	Le culte païen reste privé de toute subvention publique, les édifices de la religion traditionnelle passés au culte chrétiens restent acquis à celui-ci ; quiconque donne son nom au culte des divinités ou y coopère malgré lui sera puni de la peine capitale.
<i>CTh.</i> , IX, 10, 21	7 décembre 415	Les païens sont exclus de l'armée, de l'administration publique et des fonctions de juge.
<i>CTh.</i> , XVI, 8, 22	9 avril 423	Les païens, s'il y en a encore, se verront appliquer les lois déjà existantes.
<i>CTh.</i> , XVI, 8, 26	9 avril 423	Les excès des païens ainsi que ceux des autres sectes sont à réprimer.
<i>CTh.</i> , XVI, 10, 23	8 juin 423	Contre les païens, la peine de mort est remplacée par la confiscation des biens et/ou de l'exil.
<i>CTh.</i> , X, 10, 25	14 novembre 435	Les sacrifices païens sont prohibés et les temples seront changés en églises.
<i>Nov. Theod.</i> 3	31 janvier 438	Les païens sont exclus des dignités et honneurs.
<i>CJ.</i> , I, 1, 3	16 février 448	Les écrits de Porphyre sont livrés au feu.

La loi	Date de la promulgation de la loi	Sujet de la loi
<i>CJ.</i> , I, 11, 7	12 novembre 451	Que personne n'ouvre les temples païens jadis fermés pour y faire un acte de culte dédié aux divinités traditionnelles.
<i>CJ.</i> , I, 11, 8	Été 472	Les interdictions de la superstition païenne que personne n'ose les enfreindre, sinon il attente contre l'État ; les lieux où pareil culte sera perpétré seront confisqués, leur propriétaire, si libre, sera dépouillé de ses dignités et de ses biens, si de condition plébéienne, torturé et condamné à perpétuité aux mines.

### I) La difficile cohabitation des dieux: *iconoclasme* et tensions religieuses en Afrique romaine tardive

Jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, l'échange d'arguments était le moyen préféré pour régler les différents religieux en Afrique au sein du groupe de dirigeants cultivés<sup>11</sup>. Diverses formes de contrainte étaient cependant fort bien acceptées par les prélats, sans pour autant mettre en doute la priorité logique de la persuasion.

Il est indéniable que l'instauration du christianisme comme religion officielle de l'Empire par les successeurs de Constantin s'est accompagnée d'une vague d'attaques contre les temples païens. Les évêques avaient parfois du mal à contrôler le zèle religieux de leurs ouailles. C'est ainsi que, le 16 juin 401, la plèbe carthaginoise qui savait qu'un concile général était convoqué dans la capitale africaine ce jour-là, se répandit dans les rues en criant son impatience d'y voir tomber les idoles<sup>12</sup>. Le jour même, le concile réunit dans la *Basilica Restituta*, prenait acte de cette exigence et, pour éviter d'avoir à couvrir des actions illégales, les prélats réclamèrent au pouvoir impérial la suppression de tous vestiges de l'idolâtrie partout en Afrique<sup>13</sup>. Une ambassade dépêchée en Italie avait d'ailleurs été dûment mandatée dans ce sens. Elle n'eut sans doute pas satisfaction, puisqu'un second concile général réuni à l'automne de cette même année de 401, réitère une demande différente de suppression des signes du paganisme en Afrique<sup>14</sup>. La restriction était d'importance et tenait compte autant de la volonté impériale, que l'on connaissait, de préserver la parure monumentale des cités que de l'attachement des municipalités à leur patrimoine ornementale<sup>15</sup>.

Les attaques contre les temples païens en Afrique romaine tardive s'inscrivent par conséquent dans cette dynamique post-théodosienne de christianisation progressive de la société et de l'appareil de l'État, et offrent un excellent moyen de jauger les tensions alors en place.

<sup>11</sup> Duval (2000), 311-341 ; Lepelley (1979), 352-369 ; Lepelley (2009).

<sup>12</sup> Augustin, *S.* 24, 6.

<sup>13</sup> *Registri ecclesiae Carthagenensis excerpta*, can. 58.

<sup>14</sup> *Op.cit.*, can. 60.

<sup>15</sup> De Bruyn (2016 a) ; De Bruyn (2016 b) ; Leone (2013), 121-187 ; Lepelley (1992) ; Lepelley (1994) ; Lepelley (2020).



Déjà, les premières allusions à une attaque contre un dieu païen remontent au début du IV<sup>e</sup> siècle, en Maurétanie Césarienne<sup>16</sup>.

La *Passio sanctae Salsae* (BHL 7467) fut rédigée bien après les faits qu'elle raconte. On place son *terminus ad quem* en 372, date de la rébellion de Firmus. Cette rédaction tardive du martyre d'une sainte locale est longuement justifiée dans l'introduction de cette *Passio*. Le récit écrit, qui pourra donc être lu par le clergé de Tipasa, permet alors de montrer ce que furent les hauts faits de la sainte qualifiée de *uernacula martyr*. L'auteur du texte en est inconnu, mais on pense qu'il s'agit d'un clerc local qui a pris l'initiative d'écrire ce texte suite à une demande de son évêque. Il se réfère en tout cas explicitement à David et plus spécialement au Ps. 148 pour justifier la proclamation du martyr et de la sainteté de Salsa. Il est très possible que le texte écrit ait été précédé d'un récit resté oral jusqu'à sa rédaction et que sa forme ait pu changer au cours de cette transmission orale. Il a pu également être utilisé dans le cadre de la liturgie. L'œuvre vise en tout cas à l'édification des fidèles, mais aussi à justifier le culte de l'une des martyrs de la cité de Tipasa.

Salsa était une jeune fille de quatorze ans qui subit son martyre à la fin de la grande persécution de Dioclétien, mais sans lien avec celle-ci. Elle avait en effet jeté à la mer la tête dorée d'un dragon de bronze, dont le culte était populaire à Tipasa<sup>17</sup>. La fête du *Draco*<sup>18</sup> était l'occasion de nombreuses réjouissances, de danses et d'une forte consommation de vin. C'est à l'issue d'une telle fête qu'alors que les fidèles du dieu-serpent étaient assoupis par leurs excès, la jeune Salsa accomplit son plan. Lorsque ces derniers se réveillèrent, sans doute après avoir constaté le sacrilège fait à leur dieu, ils lynchèrent la jeune fille et précipitèrent son corps dans la mer<sup>19</sup>. Dans le texte de la *Passio*, Salsa est présentée comme une héroïne de l'anti-paganisme montant dans certain milieu africain, comme une martyre et une sainte, devenue la patronne de sa cité natale<sup>20</sup>. Dans cette ville située à cent kilomètres à l'ouest d'Hippone, les chrétiens étaient minoritaires face aux païens. Le texte fait aucune allusion à une période de persécution officielle et l'on n'y voit apparaître aucune communauté chrétienne, ni aucune autorité ecclésiale. Ce texte apparaît ainsi comme une production originale fort différente de celle d'une autre martyre africaine, Marcienne (BHL 5256), qui détruisit une statue de Diane et qui, quant à elle, fit l'objet d'un procès régulier à Césarée de Maurétanie, à l'issue duquel elle fut condamnée aux bêtes<sup>21</sup>.

Entre « passion épique » et « réalités historiques » existe une tension entre les différents stéréotypes adoptés qui a été soulignée par plusieurs historiens. L'idée qui semble cependant dominer relève la piètre qualité de ces textes. Sabine Fialon s'est également appuyée sur les stéréotypes en tant qu'instruments d'évaluation de la qualité et de l'originalité de l'œuvre<sup>22</sup>. Lorsqu'elle présente la *Passio* de saint Salsa, elle souligne qu'elle appartient au genre des « passions épiques », avec les *topoi* littéraires qui sont caractéristiques des passions tar-do-antiques. On voit ainsi ces stéréotypes constituer la charpente du discours sous forme d'éléments stables et solides. C'est cette stabilité du sens qui permet alors la compréhension du discours autour de lieux communs. Toutefois, ces éléments stables sont agencés de telle

<sup>16</sup> Anonymus, *Passio sanctae Salsae*, IV, 7-8.

<sup>17</sup> Hamdoune, Chalon (2015).

<sup>18</sup> Sur le culte du dieu *Draco* en Afrique romaine, voir Flobert (2000) ; Laporte (2024).

<sup>19</sup> Anonymus, *Passio sanctae Salsae*, IX.

<sup>20</sup> Duval (1982), 697-700.

<sup>21</sup> Fialon (2018), 213-238.

<sup>22</sup> Fialon (2015).



manière qu'ils construisent et visent un sens particulier qui dépend étroitement de l'objectif dévolu à ce discours.

Au moment où les *Passio* de saint Salsa et de saint Marcienne ont été écrites, la justification de l'utilisation de la violence pour détruire les statues de divinités païennes, ne correspond pas à la position officielle de l'Église. Au début du siècle, le concile d'Elvire, par le canon 60, s'oppose en effet à la reconnaissance du martyr pour les chrétiens qui auraient détruit des idoles et auraient été mis à mort pour cela<sup>23</sup>. Il en est de même lors de la vague d'*iconoclasme* qui se déroule en Afrique à partir de 399. Le premier moment fort de ce face à face violent entre chrétiens et païens se déroula à Sufes, petite cité de la Byzacène, située à 35 km au nord de Sufetula. Nous en connaissons l'épisode grâce à une lettre d'Augustin.

« Le crime très infamant et la cruauté inattendue de votre sauvagerie ont frappé la terre et ému le ciel, de sorte que, sur les places publiques et avec les purifications de votre sang, l'homicide se manifeste et résonne. Chez vous, les lois romaines ont été ensevelies, la terreur des droits jugements a été foulée aux pieds, de façon certaine, aucun respect, ni crainte des empereurs. Chez vous, le sang innocent de frères, au nombre de soixante, a été versé, et si quelqu'un en tue un plus grand nombre, il s'est acquis les louanges et a tenu dans votre curie le premier rang. Eh bien, venons-en à la cause principale. Si vous aviez dit qu'Hercule [était] le vôtre, eh bien, nous le rendrons. Il y a des métaux, les rochers ne manquent pas, s'y ajoutent les types de marbre, l'abondance des artistes y suppléera. Du reste, votre dieu est soigneusement sculpté, tourné et orné. Nous ajoutons du rouge qui peint la rougeur avec laquelle vos vœux sacrés résonnent. Car, si vous aviez dit qu'Hercule [était] le vôtre, en collectant des espèces particulières, nous vous achetons à votre artiste un dieu. Rendez donc les âmes que votre redoutable main a détourné et, de même que votre Hercule est rendu par nous, de même aussi les âmes d'un si grand nombre seront rendues par vous »<sup>24</sup>.

Dans cette lettre adressée, le 30 août 399, aux *honestiores* de Sufes (*Ductoribus ac principibus uel senioribus Coloniae Suffectanae*), on voit l'évêque d'Hippone se plaindre de l'implication des notables locaux. Déjà, bien des mois avant cet incident, des foules chrétiennes parcouraient les campagnes voisines de Carthage en recherchant des statues pour les détruire, tandis que les propriétaires païens enfouissaient leurs statues pour les mettre à l'abri de cette vague de destruction<sup>25</sup>. Mais dans la cité même de Sufes, cette excitation *iconoclaste* finit par faire couler le sang: soixante chrétiens furent ainsi tués.

Deux points doivent être ici soulignés: le premier concerne la virulente réaction païenne au sein de la curie de Sufes. Celui qu'Augustin présente comme le responsable du pogrom était un curial et le fait qu'il ait été félicité par ses collègues montre combien, à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, les païens étaient encore majoritaires dans l'*ordo* de la cité. Le second point est que le fait de la promotion au rang de *principales* manifeste chez les décurions une grande

<sup>23</sup> *Concilium Eliberritanum*, can. 60.

<sup>24</sup> Augustin, *ep.* 50, traduction de M.-A. Nsiri: *Immanitatis uestrae famosissimum scelus, et inopinata crudelitas terram concutit, et percutit coelum, ut in plateis ac delubris uestris eluceat sanguis, et resonet homicidium. Apud uos Romanae sepultae sunt leges, iudiciorum rectorum calcatus est terror. Imperatorum certe nulla ueneratio nec timor. Apud uos LX numero fratrum innocens effusus est sanguis, et si quis plures occidit, functus est laudibus, et in uestram curiam tenuit principatum. Age, nunc principalem ueniamus ad causam. Si Herculem uestrum dixeritis, porro reddemus: adsunt metalla, saxa nec desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia. Caeterum deus uester cum diligente sculpitur, tornatur et ornatur. Addimus et rubricam quae pingit ruborem, quo possint uota uestra sacra sonare. Nam si uestrum Herculem dixeritis, collatis singulis nummis ab artifice uestro uobis emimus deum. Reddite igitur animas, quas truculenta manus uestra contorsit, et sicuti a nobis uester Hercules redhibetur, sic etiam a uobis tantorum animae reddantur.*

<sup>25</sup> Augustin, *S. Dolbeau* 24, 8.

désinvolture vis-à-vis des décisions impériales. L'évêque d'Hippone rappelle en outre que la lutte contre ce qu'il qualifie comme idolâtrie ne doit pas non plus passer par des violences et des destructions incontrôlées<sup>26</sup>. La loi du 20 août 399, envoyée au proconsul d'Afrique Apollodorus, précise également que les statues cultuelles doivent être déposées « *sous l'autorité de l'administration* » et non par n'importe quel particulier, encore moins par une foule vindicative<sup>27</sup>. Car la désaffectation des temples ou la déposition des statues de culte reposent sur des mesures légales et doivent de la sorte être encadrées. Elles ne peuvent pas venir d'une initiative populaire: il s'agit donc bien d'un problème d'ordre public.

Quelques années après, plus précisément pendant l'été de 401, les esprits étaient surexcités dans la ville de Carthage à cause d'une décision du proconsul Pompeianus qui avait permis qu'on rasât la barbe dorée d'une statue d'Hercule célèbre dans la capitale africaine<sup>28</sup>. Le matin, l'évêque Aurelius avait exhorté ses fidèles à faire preuve de zèle. Dans l'après-midi, Augustin prêche le *Sermon* 24: il prend pour thème le verset 2 du *Ps* 82, puis il convie ses auditeurs à la louange du Dieu transcendant. Il les convie également au respect de leur propre dignité: ils sont les pierres vivantes du dieu chrétien, tandis que les idoles ne sont que des pierres mortes<sup>29</sup>.

Ces événements sont révélateurs à plus d'un titre de la réelle tension religieuse qui existait dans l'Afrique romaine tardive. Quodvultdeus nous apprend aussi qu'il était déjà jeune quand eut lieu, toujours à Carthage, la consécration solennelle par l'évêque Aurelius du temple de Junon-Caelestis, arraché aux païens et affecté au service de la *vera religio*<sup>30</sup>. À travers ce souvenir, qui fut transcrit près d'un demi-siècle plus tard, l'atmosphère religieuse telle qu'elle régnait en Afrique à la veille de la conquête vandale peut être reconstituée. Cette époque est en effet marquée par le début de la christianisation forcée de l'espace, et le geste du prélat de la capitale africaine qui établit une église dans l'ancien temple de Caelestis en est l'un des signes. Il annonçait ainsi à son troupeau le triomphe du christianisme sur l'ancienne religion.

L'inscription que rapporte Quodvultdeus dans son souvenir napolitain mérite que l'on s'arrête sur les significations qu'elle comporte. L'évêque de Carthage examine avec curiosité chaque détail du monument reconverti, en accordant une attention toute particulière à l'inscription placée sur le frontispice du temple: « *Aurelius pontifex dedicavit* ». Les sources montrent que le temple de Caelestis avait été détruit en 145. Les témoignages littéraires et archéologiques indiquent que sa restauration en 153 est due à Antonin le Pieux, représenté à cette occasion par son fils adoptif, Marc Aurèle<sup>31</sup>. L'indication de l'*Aurelius* mentionné par Quodvultdeus serait en lien avec le futur empereur stoïcien, qui fut pontife depuis son accession au césarat en 139. Quodvultdeus n'a sans doute rapporté ici que ce qu'il l'intéresse dans cette inscription, notamment, afin que les fidèles ressentent l'interprètent comme une clé prophétique. Ceux-ci considèrent ainsi l'inscription et la dédicace du temple païen par le pontife Aurelius comme une préfiguration voulue par Dieu de l'inauguration de cet édifice, transformé désormais en église par un évêque portant le même nom. Par un heureux hasard d'homonymie, l'ancien *pontifex Aurelius* est désormais remplacé par un nouvel Aurelius, l'évêque de la cité. Le temple de Caelestis n'était pas non plus n'importe lequel, car il était

<sup>26</sup> Descotes (2020) ; Gaddis (2015), 118-119 ; Kotula (1974) ; Preuß (2022), 276-277 ; Rebillard (2016) ; Shaw (2011), 249-251.

<sup>27</sup> *CTh.* XVI, 10, 18.

<sup>28</sup> Magalhães de Oliveira (2012), 227-251 ; Magalhães de Oliveira (2022).

<sup>29</sup> Augustin, *S.* 24, 5-6.

<sup>30</sup> Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedicatorum Dei*, III, XXXVIII, 44.

<sup>31</sup> Ben Abdallah, Ennabli (1998).

consacré à la déesse la plus populaire en Afrique. Sa reconversion en église annonçait donc aux Carthaginois, tant païens que chrétiens, le triomphe du christianisme.

En signalant cette conversion du temple de Caelestis en église, il n'est pas impossible que le souvenir de Quodvultdeus souligne aussi le fait que le temple, même en changeant d'identité, a conservé sa puissance symbolique sur la psyché des Carthaginois. Il est en effet resté un haut lieu religieux, mais avec une modification de son appartenance, afin de bien signifier aux païens qu'il est maintenant devenu chrétien, mais aussi que la nouvelle religion vise à conquérir non seulement les cœurs, mais aussi l'espace et le temps. Déjà une loi du 15 novembre 407 de l'empereur Honorius ordonnait que les édifices païens passent *ad usum publicum*<sup>32</sup>, aussi, à Pâques de l'année 408, le temple de Caelestis avait-il été, après de nombreuses années d'abandon à la suite des mesures contre les païens portés par Théodose I<sup>er</sup>, consacré au culte chrétien. La nouvelle église d'Aurelius est devenue un symbole de puissance, de victoire et de domination en tant que lieu de rassemblement communautaire. Désormais sanctifié par les prières chrétiennes qui s'y élèvent, l'ancien temple de la divinité africaine annonce la nouvelle visibilité du christianisme, elle-même exprimée tacitement par la puissance de l'évêque.

L'illustration la plus symbolique et la plus forte également de cette forte tension qui règne entre païens et chrétiens en Afrique romaine tardive eut lieu quelques années après les événements de Sufes et de Carthage. Dans l'*Auaritana provincia*<sup>33</sup>, l'évêque Quodvultdeus rapporte que suite aux mesures impériales anti-païennes de 408, les chrétiens de la région ont tiré de grottes et de cavernes les statues des divinités qui y été cachées pour les détruire<sup>34</sup>. La ville de Calama, dont l'évêque était Possidius, fut aussi le théâtre d'événements violents. Le 15 novembre 407, la chancellerie impériale avait adressé au préfet du prétoire, Flavius Macrobius Longinianus, pour exécution dans toutes les provinces, un texte qui marquait la ferme volonté d'en finir avec les derniers signes extérieurs du paganisme: les statues de culte encore en place devaient être déposées; les temples relevant du domaine public ou situés dans les domaines impériaux devaient être affectés à des usages communautaires profanes, tandis qu'obligation était faite aux propriétaires de détruire leurs sanctuaires privés; enfin toute manifestation publique à caractère païen était rigoureusement interdite; les prélats recevaient pouvoir d'en appeler en cas de manquement aux autorités locales<sup>35</sup>. Par la suite, une importante constitution, concernant l'Afrique, est envoyée de Ravenne par Honorius, le 30 août 415. Les prêtres païens sont invités à quitter Carthage avant le 1<sup>er</sup> novembre pour regagner leurs lieux d'origine. Les temples dédiés aux cultes traditionnels seront réunis au domaine impérial. Toutes les manifestations du culte païen sont interdites<sup>36</sup>.

Dans plusieurs villes africaines, la situation était parfois tendue, et la surveillance des autorités n'a pas empêché des affrontements. Dans les nombreux sermons publiés par François Dolbeau, Augustin se faisait presque involontairement l'écho de ce nouveau climat de conflit ouvert entre les païens et les chrétiens<sup>37</sup>. Le *Sermon Dolbeau 26* par exemple, le plus long des sermons d'Augustin, est le plus important de cet homiliaire. Son importance a été soulignée

<sup>32</sup> *CTh.*, XVI, 10, 19.

<sup>33</sup> Le problème de la localisation de cette mystérieuse province a fait l'objet d'une clarification aussi sage que prudente de la part de plusieurs historiens. Cf. Desanges (1982 [1988]); M'charek (2015); Modéran (2003), 355-356.

<sup>34</sup> Quodvultdeus, *Liber...*, III, XXXVIII, 41.

<sup>35</sup> Demougeot (1950).

<sup>36</sup> *CTh.*, XVI, 10, 20.

<sup>37</sup> Dolbeau (1991).

dès sa découverte et il a déjà fait l'objet d'un certain nombre de commentaires<sup>38</sup>. Ce *Contra paganos* d'Augustin est, semble-t-il, prononcé lors des calendes de janvier 404, un jour où les païens se livrent à des activités considérées sacrilèges par l'évêque. Si Augustin s'adresse aux chrétiens avec comme objectif premier d'instruire leur conduite à l'égard des païens, c'est non seulement pour empêcher ses ouailles de se mêler à l'exaltation païenne, mais aussi pour présenter les raisons pour lesquelles ils ne doivent pas le faire. Autrement dit, Augustin profite de ce jour pour montrer que toute activité païenne est en contradiction avec ce que l'Église enseigne. Il distingue en effet ce que font les païens de ce que devraient faire les véritables chrétiens. L'insistance de l'orateur sur la conduite à adopter laisse à penser que certains chrétiens ne respectaient pas le véritable enseignement de l'Église et que, ce faisant, ils offraient ainsi aux païens de quoi critiquer le christianisme. Le souci principal d'Augustin fut de clarifier les choses en se livrant à une exégèse des Écritures, afin de déterminer ce qu'est le véritable christianisme et de présenter ses fondements. Pour ce faire, l'orateur s'oblige d'une part à démonter les socles de la religion romaine traditionnelle, mais pas seulement, car il s'agit aussi de démonter les fondements des églises déviantes pour les opposer à ceux de la véritable Église, celle qu'il nomme *ecclesia uniuersalis*. Steeve Bélanger rappelle fort justement que « ce sermon revêt une importance particulière puisqu'il fut rédigé après l'interdiction du paganisme »<sup>39</sup>. Le contexte africain de l'époque était bien ainsi marqué par une forte résistance païenne ce qui a entraîné un climat de tension religieuse.

Nous savons à travers Augustin que la loi de l'automne 407 fut affichée un peu partout en Afrique. Toutefois, au mépris des décisions impériales, le 1<sup>er</sup> juin 408, un défilé ostentatoire, bruyant et agrémenté de danses, comme ce fut le cas à Tipasa un siècle avant, parcourut les rues de Calama en faisant un détour provocateur devant les portes de l'église de la ville. Les clercs qui protestaient reçurent pour toute réponse une volée de pierres. Quelques jours après cet incident, tandis que Possidius s'était rendu à la curie de Calama pour notifier la loi impériale au conseil municipal et en réclamer le respect, l'église épiscopale fut de nouveau lapidée<sup>40</sup>. Dans les jours qui suivirent, des fanatiques y mirent même le feu ; le reste du clergé ne durent leur salut qu'à la fuite.

La foule partit semble-t-il de la ville basse, des environs du théâtre probablement, où un spectacle aurait pu être donné pour gagner ensuite le forum, puis la ville haute. Sur son trajet, le cortège passa en chantant et en dansant devant l'église de Possidius, dans laquelle on célébrait un officie. En passant devant la basilique, dans laquelle se tenait une cérémonie, la procession causa un tel tumulte que les clercs sortirent de l'église pour demander aux trublions de s'éloigner. Ils furent accueillis par des jets pierres. Ils rebroussèrent chemin avec difficultés pour se mettre à l'abri. Les portes et les fenêtres de la basilique furent brisées. Visiblement absent de la cité, Possidius apprit avec retard ce qui s'était passé.

De son retour, il en profite pour raffermir le courage de ses fidèles, mais ne manque pas de faire allusion au châtement du ciel pour ceux qui avaient pris part à cette fête et à cette émeute. Il avait conscience que certains de ses fidèles avaient participé aux spectacles ou conservé des pratiques rituelles du paganisme. Il se donna quelques jours de réflexion, censés calmer les esprits, puis soupçonnant une certaine complaisance des magistrats de la ville, il se décida à les saisir et ne manqua pas de leur rappeler les lois d'Honorius – particulièrement la *Sirm.* 12 – et les peines qu'ils encouraient pour son non-respect. Dans la foulée, il exigea que

<sup>38</sup> Ando (2001) ; Bélanger (2021) ; Brown (1998) ; Pasquier (2014).

<sup>39</sup> Bélanger (2006).

<sup>40</sup> Hermanowicz (2004) ; Hermanowicz (2008), 156-187 ; Humfress (2007), 262-263.

les coupables soient châtiés. Les autorités promirent de le faire, mais finalement ne se livrèrent à aucune poursuite. Les choses n'en restèrent pas là, la foule des païens vindicative, encouragée par cette impunité, se lança de nouveau à l'assaut de la *cathedra principalis*, quelques jours plus tard. Possidius, cette fois-ci présent retourna de nouveau devant les autorités, en compagnie de certains de ses fidèles. Il demanda avec insistance les registres publics pour y faire inscrire les odieux événements, se promettant d'en référer au proconsul ou même à l'empereur, si rien n'était entrepris par les autorités municipales pour punir les coupables. Mais le curateur chargé de la transcription sur les registres refusa de la faire. En protestant avec indignation, l'évêque et les chrétiens de Calama se retirèrent, c'est alors qu'un violent orage de grêle s'abattit sur la ville, provoquant d'importants dégâts et affectant les récoltes de la campagne environnante, alors que la moisson approchait<sup>41</sup>.

Les chrétiens ne manquèrent pas d'invoquer les foudres du ciel, qui répondaient aux lapidations de la basilique. Les païens estimaient plutôt que leurs dieux délaissés se vengeaient aussi. L'orage terminé, ils se ruèrent de nouveau à l'église, avec des torches pour y mettre le feu, en la saccageant. L'incendie se propagea aux habitations des clercs, qui étaient proches. La foule en fureur poursuivit le clergé et les fidèles. Un des clercs fut tué, les autres n'échappèrent qu'en se cachant ou en fuyant. Possidius lui-même échappa de peu aux insurgés, qui le recherchaient, en se réfugiant chez des amis, qui lui offrirent un abri sûr. De sa cachette, il pouvait entendre la foule vociférer, à sa recherche dans l'espoir de l'immoler pour compléter cette journée. L'émeute dura de cinq heures de l'après-midi jusqu'à une heure très avancée de la nuit de cette fin de printemps<sup>42</sup>.

Informé de ces graves événements, Augustin se rendit à Calama, dans la seconde partie du moins de juin, ou lors de la première quinzaine de juillet<sup>43</sup>. Son prestige et son influence, permirent de calmer la foule en délire et de faire prendre conscience aux magistrats de la ville, de leur faiblesse et de leur non-respect des lois impériales. On allait vers un procès, car les faits étaient graves<sup>44</sup>. Conscients de cette situation, les païens de Calama déléguèrent auprès d'Augustin, Nectarius un ancien dignitaire municipale, homme cultivé, chargé d'excuser les faits qui s'étaient produits et d'en obtenir le pardon<sup>45</sup>.

Entre août 408 et mars 409, Nectarius écrivit deux lettres à Augustin. Dans une première missive, il lui dit que les habitants de Calama encouraient de graves condamnations et des peines corporelles, en fonction des sentences rendues lors du procès, qui leur serait intenté pour leur violence contre les chrétiens. Nectarius développait ensuite des arguments sur l'amour de la cité qui selon lui, argumentait en fonction de l'âge, c'est pourquoi il n'avait pas pu refuser à ses concitoyens d'assurer leur défense et de se charger de la délicate démarche. Il assurait qu'il était dispensé de charges municipales, probablement en raison de son âge avancé<sup>46</sup>.

Augustin lui répondit en rappelant d'une manière détaillée les faits, et surtout en lui faisant remarquer que les magistrats non seulement, s'étaient abstenus tout au début des incidents de rétablir l'ordre et de s'opposer aux violences, mais avaient également oublié de porter assistance aux victimes, afin de ne pas déplaire à certains notables païens de la ville. Il conclut que les insurgés n'auraient pas osé aller si loin dans leurs exactions, si les magistrats s'y étaient

<sup>41</sup> Augustin, *ep.* 91, 8-10.

<sup>42</sup> ID., *ep.* 91, 8.

<sup>43</sup> Perler (1969), 266-272.

<sup>44</sup> Kaufman (2003).

<sup>45</sup> Bermon (2005) ; Rebillard (2012), 82-84 ; Mandouze et *alii* (1982), 776-779.

<sup>46</sup> Augustin, *ep.* 90.



opposés. Malgré la gravité des faits et le crime commis, il ne demandait que des sanctions pécuniaires contre les contrevenants, et se promettait de leur épargner la torture ou la peine de mort<sup>47</sup>.

Nectarius écrivit une seconde lettre à Augustin, par laquelle il souhaitait qu'il intervînt afin d'éviter une confiscation des biens des condamnés, il prétendait que la mort était préférable à une vie misérable<sup>48</sup>. Pour Augustin, cette demande lui confirmait que les notables de la cité étaient impliqués et que ce mouvement païen trouvait bien ses origines au sein même des membres de la curie. L'évêque d'Hippone promit une nouvelle fois de s'exiger de la justice aucune torture, ou sentence de mort pour les coupables, et s'engageait à ce que les sanctions pécuniaires soient modérées, de façon à ce que les condamnés conservent un minimum pour vivre<sup>49</sup>.

On voit au travers de cette correspondance entre ces deux lettrés, l'un chrétien et l'autre païen, les allusions directes à leur religion. Augustin rappelle à un moment qu'il oppose la cité céleste à la cité terrestre<sup>50</sup>. Nectarius lui répond que l'essence même de la religion romaine traditionnelle assure, une continuité entre la cité terrestre et l'au-delà<sup>51</sup>. Sa réponse montre que le paganisme répondait tout à fait à l'idéal civique des romains, ce qui n'était pas tout à fait le cas de certains chrétiens<sup>52</sup>.

Scandalisé par les terribles événements de juin 408 à Calama, et en réaction, Possidius partit pour Ravenne vers la fin de l'été 408, chargé de mission auprès de l'empereur Honorius<sup>53</sup>. Nous n'avons pas d'idée de son port d'embarquement, probablement Hippone, qui lui évitait un trajet terrestre vers Carthage, toujours pénible en été. Sa mission consistait à aller se plaindre à la cour impériale des avanies que lui faisaient subir les païens de sa cité, peu soucieux de respecter les lois, et à faire part à l'empereur du peu d'empressement des autorités locales de protéger ses ouailles.

Dans un bref passage de la *Cité de Dieu*, Augustin montre l'attachement d'une bonne partie des *Calamenses* au paganisme et leur hostilité pour le christianisme. Il appuie sa remarque à l'aide d'une histoire vécue. À Calama, Martialis dirigeant de l'*ordo decurionum* local, hostile à la religion du Christ, tomba gravement malade. Il avait une fille qui s'était convertie. Avec son mari lui aussi récemment baptisé, ils prièrent saint Étienne de toute leur foi, l'époux ramena à la nuit tombée quelques fleurs trouvées sur l'autel où se trouvaient les reliques du saint et les déposa au chevet de son beau-père. Avant l'aube, ce dernier fit demander des prêtres, avoua sa foi, se fit baptiser et vécut encore quelques années<sup>54</sup>. Cette anecdote fait ressortir deux points essentiels, d'une part que la religion chrétienne se répandit souvent grâce aux faits miraculeux surtout auprès des *honestiores* encore attachés à la religion traditionnelle, et que d'autre part, les opposants au christianisme ne menaient qu'un combat d'arrière-garde.

<sup>47</sup> ID., *ep.* 91.

<sup>48</sup> ID., *ep.* 103.

<sup>49</sup> ID., *ep.* 104.

<sup>50</sup> ID., *ep.* 91, 3.

<sup>51</sup> ID., *ep.* 103, 2.

<sup>52</sup> Bermon (2011) ; Descotes (2017) ; Inglebert (2022) ; Nsiri (2023).

<sup>53</sup> Augustin, *ep.* 91, 8.

<sup>54</sup> ID., *De civ. dei*, XXII, VIII, 14.

## II) La *Cité de Dieu* d'Augustin et la théorisation de la supériorité chrétienne

Vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, nombreux sont les chrétiens africains s'attachant à faire disparaître le paganisme. L'époque est à la confrontation après une longue période de *modus uiuendi* et de polémique entre lettrés. Dans cette nouvelle atmosphère, il y a l'évêque, personnage central qui se trouve au cœur de la hiérarchie ecclésiastique et qui incarne le fer de lance de cette « guerre froide »<sup>55</sup>. De la bonne entente entre d'Alfius Caecilianus et de l'évêque Felix d'Abthugnos du début de ce long IV<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>, on passe un demi-siècle après à la confrontation directe. On voit par exemple Augustin appelant parfois au calme et au respect des lois, mais on le voit également dans une position d'attaque contre ceux qu'il les appelle impies et adeptes de l'*impia religio*.

Dès le début du V<sup>e</sup> siècle, l'évêque d'Hippone s'attacha à déconstruire la notion d'*auctoritas* païenne jusque dans ce qui avait fait l'identité même de la religion traditionnelle dans son *De Ciuitate Dei contra paganos*, à savoir la *pietas*. Les livres II, III et IV de cet ouvrage, restent encore très proches de l'accusation païenne et entendent y répondre en montrant que les dieux du panthéon romain n'ont jamais protégé l'*Vrbs* du mal moral (livre II) ou du mal matériel (livre III), pas plus qu'ils n'ont permis l'extension territoriale de celle-ci (livre IV) ou temporelle (livre V). Les livres VI et VII poursuivent la critique du polythéisme dans son identité profonde. Les livres VIII, IX et X s'attaquent quant à eux au néoplatonisme, qui représente le sommet du paganisme philosophique. Si Augustin reconnaît la valeur éminente des Platoniciens (livre VIII), il détruit dans le livre IX la médiation des démons telle qu'envisagée par Apulée et y substitue la seule véritable médiation, qui est celle du Christ. Le pivot de l'œuvre se trouve là, car il lui permet d'en déduire la fausseté des théurgies et des sacrifices du système de Porphyre pour leur préférer la pensée et la théologie chrétiennes (livre X). Profitant ce que ce sont à ses yeux les impasses et les lacunes de l'*auctoritas* du paganisme, il instaure ainsi une nouvelle *auctoritas* religieuse, qui est celle du christianisme. Il se situe de cette manière au cœur même de l'apologétique tant dans sa démarche que dans son objectif, qui est de démontrer la supériorité du christianisme sur le paganisme<sup>57</sup>.

La réflexion menée par Augustin dans cet ouvrage mêle et entremêle les références historiques, mythologiques, philosophiques et théologiques. En dix livres, le paganisme est réfuté et douze autres livres sont consacrés à l'exposé du christianisme dans un ouvrage unique. Augustin fut certainement incité, à raison du Sac de Rome auquel se livrèrent les troupes d'Alaric le 24 août 410, à répondre à l'aristocratie païenne, dont une partie avait fait le choix d'émigrer en Afrique<sup>58</sup>, qui soutenait que les chrétiens étaient responsables de cette catastrophe. Aux yeux des conservateurs romains, en effet, les dieux qui avaient jusque-là favorisé et protégé l'*Vrbs* en échange des cultes qui leur étaient offerts, auraient cessé cette protection en raison de l'interdiction postulée par les chrétiens des cultes traditionnels. De tels propos sont ceux qui sous-tendaient la vision de l'histoire romaine traditionnelle, selon laquelle les dieux y jouent un rôle important. En réfutant méthodiquement cette vision, suivant ainsi Eusèbe de Césarée et Jérôme de Stridon, Augustin lui oppose la vision chrétienne, bien su-

<sup>55</sup> Lepelley (1998).

<sup>56</sup> Lepelley (1984).

<sup>57</sup> Mandouze (1958).

<sup>58</sup> Parmi les quelque vingt bijoux du trésor découvert le 16 mars 1936 à Ténès, par Louis Leschi, à l'époque directeur du service des Antiquités de l'Algérie, 19 objets, dont 17 en or, un en argent et un en bronze semble avoir été la propriété d'une *clarissima* romaine, qui, fuyant les Goths d'Alaric en 410, s'était réfugiée dans une de ses propriétés d'Afrique. Cf. Heurgon (1958).



périeure selon lui, dès lors qu'elle dépasse la lecture « locale » de l'histoire pour proposer une lecture plus « universelle »<sup>59</sup>.

Les premiers livres de ce *magnum opus* reposent en effet sur un jeu de points de vue, puisqu'Augustin y réfute des positions païennes exposées avec plus ou moins de fidélité. Les dix premiers livres dénoncent l'insuffisance philosophique d'un point de vue à ses yeux très partiel des païens, puisque centré sur la seule actualité du sac de Rome par les Wisigoths. Les douze livres suivants (Livres XI-XXII) fondent une réponse chrétienne qui englobe désormais l'ensemble de l'histoire.

Pour répondre à cette aristocratie romaine encore païenne, toute animée de propos anti-chrétiens, il a fallu à Augustin une longue préparation méthodologique avant d'entamer les premiers livres de son *De ciuitate Dei*. Font partie de ce que l'on pourrait en quelque sorte appeler les travaux préparatoires, les *Sermons* 81, 105, 296, 397 et *Denis* 24, tous adressés aux Carthaginois, dans le but de répondre aux doutes installés au sein d'une bonne partie des fidèles en 410. Ils constituent la première étape de la longue réflexion défensive assurée par l'évêque d'Hippone dans ce grand ouvrage, afin de riposter avec une grande intelligence aux provocations des païens.

Tableau 2. Arguments et contre-arguments face à la prise de Rome de 410

Arguments du clan païen	Contre-arguments augustiniens
Rome a été prise par les Goths à cause de son infidélité à ses dieux	Les païens ont été sauvés grâce au dieu chrétien.
Les chrétiens, punis eux aussi, ont vu l'impuissance de leur dieu censé leur défendre.	Les chrétiens n'ont pas été punis.

Déjà l'objectif de l'argumentation augustiniennne semble être dès le début de montrer la supériorité du Dieu chrétien sur les dieux du panthéon romain. En effet, la stratégie de l'évêque d'Hippone pour parvenir à cette fin est très compliquée, puisqu'elle mélange argumentations historiques, philosophique et théologique. Néanmoins, le rapport avec ce qui s'était passé à Rome, à savoir le sac de la ville et avec l'atmosphère de doute qui suivit cet événement, reste important pour comprendre l'évolution de l'argumentation d'Augustin face au clan païen. Le 24 août 410 est ainsi l'événement déclencheur pour proposer aux polythéistes une nouvelle théologie de l'histoire, basée sur une nette opposition entre la *uera religio* d'une part et la *falsa religio* d'autre part.

La critique du *De deo Socratis* des platoniciens, et plus spécialement chez les disciples d'Apulée, occupe une place importante dans la démarche augustiniennne (neuf chapitres du livre VIII, neuf autres chapitres du livre IX et enfin un chapitre du livre X). Dans sa démonologie des philosophes, Augustin récuse deux principes, qui sont pour lui fondamentalement incompatibles avec le christianisme, d'une part la bienveillance des démons et d'autre part, leur rôle de médiateurs. Au premier il rattache la question des jeux scéniques, qui sont les instruments privilégiés de la théologie civile, parce qu'ils sont originellement offerts en l'honneur des dieux, alors qu'ils se moquent en réalité des dieux. Pareil constat, ajouté aux pra-

<sup>59</sup> Inglebert (1996 a), 427-484 ; Inglebert (1996 b) ; Inglebert (2011) ; Ratti (2020).

tiques magiques qui souvent accompagnent tout cela, entraîne l'impossibilité du second<sup>60</sup>. En conséquence, il faut supprimer les jeux scéniques qui maintiennent la vitalité du paganisme dans un monde devenu chrétien, parce qu'elles sont une insulte à la divinité, parce qu'elles bravent le bon sens et la morale, de même que les opérations de la magie. Ceci visait à remodeler l'univers mental romain.

Alors qu'il s'adresse à des chrétiens dont la foi vacille et à des païens confiants en leurs divinités ancestrales, Augustin puise dans les ressources d'une rhétorique qu'il connaît bien<sup>61</sup>, à savoir les instruments psychologiques que sont les arguments d'autorité qui sapent le crédit de l'adversaire, et les procédés disqualifiants qui perturbent l'équilibre affectif en dévalorisant l'imaginaire. Ainsi pour fragiliser les certitudes, il agit d'abord sur les acquis culturels. Il fait appel à la caution de Platon, dont le renom jouit d'un crédit incontestable et qui lui fournit une solide garantie d'indépendance à l'égard des querelles partisans. Il joue en quelque sorte le maître contre ses disciples et en se mettant du côté du maître, il bénéficie du mythe dont il se réclame. Le deuxième paragraphe du § 14 du livre VIII en offre, à propos du démon de Socrate, un exemple significatif.

Sur le strict plan déclaratif et sans entrer dans le détail de l'argumentation, la méthode mise en œuvre par Augustin est limpide: elle consiste à rapprocher indûment le texte du *Banquet* sur les démons et celui de la *République* sur la condamnation des fables homériques et du théâtre, de manière à forger de toutes pièces une sorte de manifeste platonicien contre les démons puis contre le théâtre, à mettre ensuite au jour des contradictions entre ce que sous-entendraient le *De deo Socratis* et l'amalgame des textes de Platon, à en déduire trois interprétations, dont les deux dernières s'éliminent d'elles-mêmes et enfin, à fournir un signe évident de la confusion d'Apulée<sup>62</sup>.

Aussi ne peut-on que se méfier de l'auteur du *De deo Socratis*. Il a en effet interprété Platon de façon fallacieuse, car l'enseignement du maître et celui du disciple ne peuvent pas être conformes. De son côté, Augustin se présente comme le champion de l'orthodoxie platonicienne et son cri d'alarme crée un préjugé favorable en faveur de ses propositions. Aux yeux des chrétiens cultivés, eux-mêmes formés à la philosophie platonicienne, la dérive d'Apulée gagne en vraisemblance à cause de l'éloge conduit par Augustin, au début du livre VIII (§ 2-9) ; par une sorte de « platonisme chrétien », il fait de Platon le sage antique le plus proche de la *ueritas*, sans expliquer toutefois pourquoi et comment ses disciples ont pu gauchir sa doctrine, mais en laissant cependant entendre qu'ils n'ont pas eu, quant à eux, l'intuition de la vraie sagesse.

Après avoir décrit l'accord de la philosophie platonicienne et de la vérité chrétienne<sup>63</sup>, Augustin avertit qu'il y a désaccord sur beaucoup de points. Un seul sera traité: « *quibus diis istum cultum exhibendum arbitrentur, utrum bonis an malis an et bonis et malis* »<sup>64</sup>. Augustin commence par rappeler le sentiment de Platon pour lui, tous les dieux sont bons. Cette remarque pourrait suffire à rassurer ceux qui croient qu'il faut sacrifier aux mauvais dieux pour se les concilier, par peur qu'ils nous fassent du mal. Pourtant, Augustin note qu'il existe des sacrifices offerts à des dieux mauvais<sup>65</sup>. Il identifie ici les dieux païens à des mauvais anges et il leur reconnaît un certain pouvoir qui tient précisément au fait que des hommes leur rendent

<sup>60</sup> Augustin, *De civ. dei*, VI, V-X.

<sup>61</sup> Cf. Marrou (1949), 47-83.

<sup>62</sup> Augustin, *De civ. dei*, VIII, I-XVI.

<sup>63</sup> ID., *op.cit.*, VIII, X.

<sup>64</sup> ID., *op.cit.*, VIII, XIII.

<sup>65</sup> ID., *op.cit.*, VIII, XIV-XV.

un sacrifice et se font dépendre d'eux. Il rappelle par la suite l'opinion de Platon sur les jeux, qu'il juge mauvais<sup>66</sup>, et se tourne vers les platoniciens pour voir comment ils expliquent l'existence et l'influence de démons. Il oriente son propos, pour commencer, sur Apulée de Madauros, lequel a présenté les démons comme étant des intermédiaires entre les communs des mortels et les dieux et a proposé d'eux une définition comprenant cinq points: « *animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna* »<sup>67</sup>. Augustin remarque que les trois premiers caractères leur sont communs avec les humains, que le quatrième leur est propre et qu'ils partagent le cinquième avec les dieux et il demande quelle sorte de supériorité les dieux païens peuvent avoir sur les êtres humains. On a ainsi, certes, imaginé une nature intermédiaire en la présentant comme aérienne. Cependant, puisque ces dieux sont soumis aux passions, on ne peut penser que leur éternité soit bienheureuse. Parmi les qualités qu'il a attribuées aux démons, Apulée n'a pas compté celles qui les auraient, dans leur éternité, identifiés à des dieux<sup>68</sup>.

L'occasion de réfléchir sur les idoles que font les hommes, offre ensuite à Augustin l'occasion de préciser le sens de la dévotion que les chrétiens accorde aux martyrs. Comme les saints anges, ceux-ci ne servent pas d'intermédiaires, mais sont des modèles qui peuvent exhorter les autres à rendre un juste culte au Dieu unique. Il note que le simple païen semble se désoler qu'aux sanctuaires des idoles, semblent succéder les monuments des martyrs et des saints, et il souligne que les chrétiens ne font pas la même erreur que les païens, pour qui une grande partie des dieux ne sont que des hommes morts divinisés<sup>69</sup>. On peut voir déjà l'esquisse du nouveau culte qui est fondé par le Christ selon Augustin, il ne s'agit pas d'offrir des biens matériels pour marchander la bienveillance de Dieu, mais ce qui est en jeu sera la disposition de la volonté et l'institution d'un culte intérieur. Les anges, comme les martyrs, ne peuvent alors pour Augustin que servir de modèles dans l'adoration du vrai Dieu<sup>70</sup>. Augustin ne conclut pas pourtant ici l'examen de cette question, mais il annonce qu'il va examiner encore au livre IX la question de savoir si un culte ne doit pas être rendu aux bons démons d'après les platoniciens. Ce livre sera pour lui l'occasion de dévoiler conjointement la situation de l'homme devant Dieu et la nécessité de l'unique médiateur qu'il reconnaît en Jésus Christ.

Par la suite, et après avoir réfuté les différentes idées du platonisme<sup>71</sup>, Augustin veut montrer la naissance de la *Cité de Dieu* et expliquer pourquoi un combat oppose celle-ci à une cité qu'il appelle *terrestre* et qu'il présente comme étant dominée par des démons ou des faux dieux. Il commence par énumérer les caractères de la *Cité de Dieu*: elle est « glorieuse », fondée par Dieu pour l'éternité, joyeuse et inébranlable<sup>72</sup>. C'est donc bien aussi par l'intermédiaire des vérités révélées que nous pouvons apprendre qu'il existe un Dieu unique, créateur de tout ce qui existe. C'est un être suprême qui est le fondateur de cette cité, mais certains hommes sont dans l'ignorance de son existence et Augustin présente ainsi la situation des païens. On apprend ainsi qu'il faut distinguer des bons anges qui ne réclament pas un culte pour eux-mêmes et des mauvais anges et que ces derniers peuvent être identifiés aux dieux des païens. La cité terrestre apparaît alors comme celle qui est asservie à de faux cultes et Augustin les a dénoncés dans les dix premiers livres en dénonçant leur vanité: ils ne peuvent en aucune

<sup>66</sup> Sur ce sujet, on renvoie vers Hugoniot (1992) ; Hugoniot (1994) ; Ratti (2013 b).

<sup>67</sup> Augustin, *De civ. dei*, VIII, XVI.

<sup>68</sup> ID., *op.cit.*, VIII, XVII-XXII.

<sup>69</sup> ID., *op.cit.*, VIII, XXVI, 1-2.

<sup>70</sup> ID., *op.cit.*, VIII, XXVII.

<sup>71</sup> ID., *op.cit.*, IX, I-XI

<sup>72</sup> ID., *op.cit.*, XIV, XXVIII.

façon offrir à l'humain le bonheur car le pouvoir de ceux qui sont adorés comme des dieux est usurpé ; c'est justement l'incapacité de la religion païenne à apporter le bonheur qui est la preuve de sa vanité. Augustin peut par la suite leur opposer le Dieu chrétien qui est l'être qui existe souverainement et qui apparaît seul capable de donner aux humains, non pas simplement la prospérité matérielle, mais le bonheur éternel que l'on peut reconnaître, ainsi que l'on reconnu les philosophes, comme l'union avec la divinité<sup>73</sup>.

La première présentation qu'Augustin fait des deux cités est commandée par l'ordre d'exposition qu'il suit et n'est qu'indicative: expliquant aux païens quel est le bonheur que la religion chrétienne promet, il précise quelle est leur situation vis-à-vis de la *Cité de Dieu*. Il apparaît alors que non seulement ils sont hors de celle-ci, mais qu'ils appartiennent à ce qu'Augustin appelle la *ciuitas terrena*. Cette première opposition entre les deux cités exprime déjà néanmoins la polarité de chacune: la *ciuitate dei* est la communauté des élus; ceux qui reconnaissent le Dieu chrétien, tandis que la *ciuitas terrena* est la communauté de ceux qui ne reconnaissent pas cet être suprême et le culte qui lui est dû et est composée d'hommes mais aussi d'êtres spirituels qui demandent un culte pour eux mêmes alors qu'ils se sont détournés de leur créateur, c'est pourquoi cette cité est qualifiée d'inférieure à la cité de dieu. Cette réflexion, qui ne touche en rien à l'idéologie patriotique d'Augustin, amène l'évêque d'Hippone à rapprocher, au moins théoriquement, l'Empire devenu officiellement chrétien à partir de 392 à cet idéal de la *Ciuitas dei*.

En Afrique tardo-antique, la religion est tout à la fois un ensemble de pratiques indispensables tant à la vie publique qu'à la vie domestique, une référence permanente à un autre monde familier et un recours éventuel dans toutes les incertitudes de la vie. Le polythéisme romain offre une grande variété de solutions à tous ces problèmes. Il se caractérise plus comme un état d'esprit, comme un mode de perception du divin, comme une thérapeutique des tragédies individuelles et collectives, que comme un système de croyances. Or le christianisme, issu du système de pensée juif, illustre un autre pan de la religion axé cette fois sur des convictions définies, des exigences morales précises et une espérance glorieuse renvoyée dans un autre monde. Les incompatibilités entre les deux systèmes de pensée et de comportement sont évidentes et le rejet réciproque également évident. En tant que monothéisme exclusif, le christianisme est également en compétition avec les cultes à mystères qui peuvent parfaitement s'accommoder de la multiplicité<sup>74</sup>. Il s'en prend dans une très vive polémique à l'ensemble des religions traditionnelles. Les évêques africains, en suivant Augustin, s'attachent à en dénoncer l'inefficacité, l'immoralité et toutes les inconséquences avec une lourde insistance dans une impressionnante masse d'écrits. Cette opposition, sans cesse réaffirmée, entretient un débat bruyant où la rhétorique est centrale. Cet affrontement dissimule des phénomènes plus subtils qui relèvent de l'assimilation discrète. Les interrogations bien réelles qui trouvaient une réponse dans le paganisme trouvent également leur satisfaction dans le christianisme.

## Conclusion

La dernière confrontation entre les chrétiens dirigés par leurs évêques et les païens africains fut la plus impressionnante de cette résistante païenne et la plus facile à définir et à documenter par un très grand nombre de textes et parfois aussi par l'archéologie: rites perturbés,

<sup>73</sup> ID., *op.cit.*, XV-XVIII.

<sup>74</sup> Cf. Massa (2023), p. 85-123.

statues divines détruites, temples christianisés, émeutes... (etc.). L'histoire de cette métamorphose est remplie de récits qui exaltent comme des actes de courage *héroïque* ces campagnes de destruction, condamnées en partie par les empereurs. Dans cette atmosphère de conflit, le rôle l'évêque, en tant qu'intercesseur entre Dieu et les hommes, ne se limita pas à condamner ce qui restait de la religion romaine traditionnelle dans des sermons, mais aussi à faire détruire physiquement et à condamner moralement ce qui en subsistait.

Aux yeux de quelqu'un comme Augustin, le paganisme traditionnel, dans sa version intellectuelle, restait bien une menace tangible d'autant plus qu'il fut enrichi dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle par un néopaganisme mystique inspiré des concepts theurgiques du philosophe Jamblique. Pendant ces années troublées, le rapport de force changeait lentement en faveur des chrétiens. Sous l'influence des princes chrétiens, la politique religieuse de l'Empire se traduisit par une législation de plus en plus favorable aux évêques sur les nombreux points d'achoppement, qui les opposaient aux païens. Les sujets de conflits étaient nombreux et l'Afrique romaine tardive est en la matière un terrain privilégié d'observation.

## Bibliographie

### Sources

#### Sources normatives

*Concilia Africae (A. 345 – A. 525)*, Munier Ch. [ed.], CCL 149, Turnhout: Brepols, 1974.

*Codex Justinianus*, Schoell R. et Kroll G. [eds.], Berlin: Weidmann, 1898.

*Codex Theodosianus*, Mommsen Th. et Krüger P. [eds.], Berlin: Weidmann, 1905.

*Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Hefele C.-J. [ed./trad.], Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1907.

#### Sources littéraires

Anonymus, *Passio sanctae Salsae*, GRAA [ed./trad.], *La Passio sanctae Salsa (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord*, Bordeaux: Ausonius, 2015, 234-267.

Augustin d'Hippone, *De ciuitate dei*, Dombart B. et Kalb A. [eds.], CCL 47-48, Turnhout: Brepols, 1955.

Augustin d'Hippone, *Epistulae. 31-123*, Goldbacher A. [ed.], CSEL 34/2, Prague/Vienne/ Leipzig: G. Freytag, 1898.

Augustin d'Hippone, *Sermones*, Lambot C. [ed.], CCL 41, Turnhout: Brepols, 1961.

Augustin d'Hippone, *Sermons Dolbeau 21-25*, Dolbeau F. et Dulaey M. [eds./trad.], BA 78/A, Paris: Collection des Études Augustiniennes, 2023.

Quodvultdeus de Carthage, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, Braun R. [ed./trad.], SC. 101-102, Paris: Sources chrétiennes, 1964.

### Études

Ando C. (2001), Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics, *Représentations* 73/1, 24-53.

Archi G. G. (1976), *Teodosio II e la sua codificazione*, Naples: Edizioni scientifiche italiane.

Athanassiadi P. (2010), *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris: Les Belles Lettres.

Barnes T. D. (2011), *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Bélangier S. (2006), La prédication augustiniennne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive, CEA, XLIII, URL: <https://journals.openedition.org/etudesanciennes/609> (mis en ligne le 09 septembre 2013, consulté le 02 juin 2024).

Bélangier S. (2021), Croire, espérer, aimer: être chrétien et agir en chrétien au temps d'Augustin selon le sermon «Dolbeau 26», in *L'automne de l'Afrique romaine. Hommages à Claude Lepelley*, Dupuis X., Fauvinet-Ranson V., Goddard Ch.-J. et Inglebert H. [eds.], Paris: Hermann, 467-487.

Ben Abdallah Z., Ennabli L. (1998), Caelestis et Carthage, *Ant.Afr.*, 34, 175-183.

Bermon E. (2005), Nectarius, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Goulet R. [ed.], Paris: CNRS, 615-617.

Bermon E. (2011), Le Songe de Scipion dans la correspondance entre Saint Augustin et Nectarius de Calama (*Ep.* 90-91 ; 103-104), *Les Études Philosophiques*, 99/4, 521-542.



- Bond S. (2014), Altering infamy. Status, violence, and civic exclusion in Late Antiquity, *Class. Antiq.*, 33/1, 1-30.
- Brown P. (1998), Augustine and a Practise of the *imperii* "Qui adorant columnas in ecclesia" (S. Dolbeau 26.10.232 / Mayence 62), in *Augustin prédicateur (395-411), Actes du colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, Madec G. [ed.], Paris: Collection des Études Augustiniennes, 367-375.
- Cameron A. (2011), Thoughts on the Introduction to The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century, in *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IV<sup>th</sup> – VI<sup>th</sup> Century A.D.)*, Brown P. et Lizzi Testa R. [eds.], Vienne/Zurich/Berlin: LIT Verlag, 39-53.
- Chenault R. R. (2015), Beyond Pagans and Christians: Politics and Intra-Christian Conflict in the Controversy over the altar of Victory, in *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Salzman M. R., Sághy M. et Lizzi Testa R. [eds.], Cambridge: Cambridge University Press, 46-63.
- Chuvin P. (1990), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris: Les Belles Lettres/Fayard.
- Chuvin P. (2002), Sur les origines de l'équation *paganus* = *païen*, in *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Mary L. et Sor M. [eds.], Paris: Picard, 7-15.
- De Bruyn G. (2016 a), Briser les idoles païennes ou les sauvegarder, *RH*, 677, 3-25.
- De Bruyn G. (2016 b), *Os habent et non loquentur*. Les mutations des statues divines en Afrique dans l'Afrique tardive, in *Faire parler et faire taire les statues, de l'invention de l'écriture à l'usage de la poudre*, Michel d'Annoville C. et Rivière Y. [eds.], Rome: Collection de l'École française de Rome, 391-415.
- Demougeot É. (1950), Sur les lois du 15 novembre 407, *RHDFE*, 27, 403-412.
- Desanges J. (1982 [1988]), Le vicus Abaris et l'Abaritana provincia, *BCTH*, 18 B, 87-94.
- Descotes P. (2017), Une demande d'intercession bien maladroite: la correspondance entre Augustin d'Hippone et Nectarius, *StPatr*, XCVIII, 385-397.
- Descotes P. (2020), Un exemple de «rire grave»: l'*epistula* 50 d'Augustin d'Hippone, *Exercice de rhétorique*, 14, URL: <https://journals.openedition.org/rhetorique/960> (mis en ligne le 18 mars 2020, consulté le 02 juin 2024).
- Dolbeau F. (1991), Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes, *REAug*, 37/1, 37-78 ; 37/2, 261-306.
- Drake H. A. (2011), Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity, *JAAR*, 79/1, 193-235.
- Duval Y. (1982), *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Rome: Collection de l'École française de Rome.
- Duval Y. (2000), *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris: Collection des Études Augustiniennes.
- Evenepoel W. (1998-1999), Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagnas in AD 384, *Anc. Soc.*, 29, 283-306.
- Fialon S. (2015), L'auteur de la *Passio sanctae Salsae* a-t-il aussi écrit la *Passio sancti Fabii* ?, in *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord*, Fialon S. et Meyers J. [eds.], Bordeaux: Ausonius, 191-216.
- Fialon S. (2018), «*Mens immobilis*». *Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (II<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Collection des Études Augustiniennes.
- Flobert P. (2000), Deux histoires de dragons: de sainte Salsa à saint Samson de Dol, in *Romanité et cité chrétienne. Permanence et mutations. Intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris: De Boccard, 315-317.
- Gaddis M. (2015), *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.



- Gassman M. P. (2020), *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaudemet J. (1958), *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Sirey.
- Gaudemet J. (1972), La condamnation des pratiques païennes en 391, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Fontaine J. et Kannengiesser Ch. [eds.], Paris: Beauchesne, 597-602.
- Hamdoune Ch., Chalon M. (2015), Salsa et le dragon: fondements historiques et reconstructions hagiographique, in *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord*, Bordeaux, Fialon S. et Meyers J. [eds.], Bordeaux: Ausonius, 53-74.
- Hermanowicz E. (2004), Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408, *J. Early Christ. Stud.*, 12/4, 481-521.
- Hermanowicz E. (2008), *Possidius of Calama. A study of the North African episcopate*, Oxford: Oxford University Press.
- Heurgon J. (1958), *Le trésor de Ténès*, Paris: Arts et Métiers Graphiques.
- Hugoniot Ch. (1992), Saint Augustin et les spectacles de l'amphithéâtre en Afrique romaine, *Histoire de l'art*, 17-18, 11-21.
- Hugoniot Ch. (1994), La critique de l'idolâtrie des jeux scéniques dans le *De civitate Dei*: destinataires et enjeux, *Eur. Rev. Hist.*, 1, 127-141.
- Humfress C. (2007), *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Inglebert H. (1996 a), *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Collection des Études Augustiniennes.
- Inglebert H. (1996 b), L'histoire de Rome dans l'antiquité tardive: un concept équivoque, *Latomus*, 55/3, 544-567.
- Inglebert H. (2011), L'historiographie au IV<sup>e</sup> siècle entre païens et chrétiens: faux dialogue et vrai débat, in *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IV<sup>th</sup> - VI<sup>th</sup> Century A.D.)*, Brown P. et Lizzi Testa R. [eds.], Vienne/Zurich/Berlin: LIT Verlag, 93-108.
- Inglebert H. (2022), *Mansuetudo et Moderatio Christiana* (Augustin d'Hippone, *Ep.* 91, 10). Valeurs chrétiennes, justice pénale et rhétorique sociale en Afrique romaine au début du V<sup>e</sup> siècle, *RSA*, 52, 237-255.
- Inglebert H. (2023), Vanishing Identity: The Impossible Definition of Pagans and Paganism in the West from the 4<sup>th</sup> to the 6<sup>th</sup> Century, in *Being Pagan, Being Christian in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Ritari K., Stenger J. R. et Van Andringa W. [eds.], Helsinki: Helsinki University Press, 301-318.
- Kaufman P. I. (2003), Patience and/or Politics. Augustine and the Crisis at Calama, 408-409, *VChr.*, 51/1, 22-35.
- Kelly Ch. (2015), Narratives of Violence: Confronting Pagans, in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam*, Papaconstantinou, A., McLynn N. et Schwartz D. L. [eds.], Farnham: Ashgate, 143-161.
- Klein R. (1971), *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kotula T. (1974), Deux pages relatives à la réaction païenne: les troubles à Sufès et à Calama, *Acta Univ. Wratislav.*, 205, 69-97.
- Lagouanère J. (2017), Uses and Meanings of Paganus in the Works of Saint Augustine, in *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (IV<sup>th</sup> - VIII<sup>th</sup> centuries)*, Sághy M. et Schoolman E. M. [eds.], Budapest/New York: Central European University Press, 105-118.
- Lançon B. (2014), *Théodose*, Paris: Perrin.
- Leone A. (2013), *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford: Oxford University Press.

- Lepelley C. (1979), *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris: Collection des Études Augustiniennes.
- Lepelley C. (1984), Chrétiens et païens au temps de la persécution de Dioclétien: le cas d'Abthugni, *StPatr*, XV, 226-232.
- Lepelley C. (1992), Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne, *CArch*, 42, 5-15.
- Lepelley C. (1994), Le souci de préserver les statues des dieux païens à l'époque théodosienne, *BSNAF*, 193-198.
- Lepelley C. (1998), « L'aristocratie lettrée païenne: une menace aux yeux d'Augustin (à propos du sermon Dolbeau 26 - Mayence 62) », in *Augustin prédicateur (395-411), Actes du colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, Madec G. [ed.], Paris: Collection des Études Augustiniennes, 33-49.
- Lepelley C. (2009), De la réaction païenne à la sécularisation: le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives, *CrSt*, 30/2, 423-439.
- Lepelley C. (2020), Témoignages épigraphiques sur le maintien des temples et des statues des divinités dans le patrimoine et l'espace public des cités sous l'empire chrétien, *AnTard*, 28, 245-258.
- Laporte J.-P. (2024), Le dieu antique *Draco*, in *Fragments d'histoire et d'épigraphie romaines. Hommages offerts à Zeïneb Benzina Ben Abdallah*, Aounallah S. et Naddari L. [eds.], Tunis: Institut national du patrimoine/ Association Historique et Archéologique de Carthage, 261-268.
- Leppin H. (1996), *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lippold A. (1980), *Theodosius der Große und seine Zeit*, Munich: Verlag C.H. Beck.
- Lizzi Testa R. (1995), Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma, Atti del Convegno internazionale di studi, Rende, 12-13 novembre 1993*, Consolino F. E. [ed.], Messine: Rubbettino, 115-140.
- Lizzi Testa R. (1996), La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica, *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali Ser. 9*, vol. 7, 323-362.
- Lizzi Testa R. (2015), The Famous 'Altar of Victory Controversy' in Rome: The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century, in *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Wienand J. [ed.], Oxford: Oxford University Press, 405-419.
- Lizzi Testa R. (2022), *Christian Emperors and Roman Elites in Late Antiquity*, New York/Londres: Routledge.
- Magalhães de Oliveira J.-C. (2012), *Potestas populi Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)*, Turnhout: Brepols.
- Magalhães de Oliveira J.-C. (2022), Le rasage d'Hercule. Une statue outragée à Carthage au début du V<sup>e</sup> siècle, in *Image et Droit. Du ius imaginis au droit à l'image*, Ghermani N. et Michel d'Annville C. [eds.], Rome: Collection de l'École française de Rome, 289-302.
- Mandouze A. (1958), Saint Augustin et la religion romaine, *RechAug*, 1, 187-223.
- Mandouze A. et alii (1982), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris: CNRS.
- Maraval P. (2009), *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Paris: Fayard.
- Maraval P. (2011), *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris: Tallendier.
- Maraval P. (2013), *Les fils de Constantin*, Paris: CNRS.
- Marrou H.-I. (1949), *Saint Augustin et la fin de la culture antique. « Retractatio »*, Paris: De Boccard.
- Massa F. (2023), *Les cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*, Paris: Les Belles Lettres.

- M'charek A. (2015), Continuité de l'ethnonymie, continuité du peuplement au Maghreb de l'antiquité à nos jours: le cas des Berbères Auares (Hawāra) et Dianenses, *CRAI*, 159/1, 445-477.
- McLynn N. B. (1992), Christian controversy and violence in the fourth Century, *Kodai*, 3, p. 15-44.
- Modéran Y. (2003), *Les Maures et l'Afrique romaine (IV – VII<sup>e</sup> siècle)*, Rome: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Moreau D. (2022), Quel sens donner au prétendu «Édit de Milan» ? Une fois de plus sur le Rescrit/Décret/Mandatum de Nicomédie, *ThéoRèmes*, 18, URL: <https://journals.openedition.org/theoremes/12061> (mis en ligne le 30 janvier 2023, consulté le 02 juin 2024).
- Nsiri M.-A. (2023), *Quanta sit caritas patriae*. Sens et formes de l'appartenance à la Cité entre chrétiens et païens de l'Antiquité tardive à la lumière de la correspondance entre Augustin d'Hippone et Nectarius de Calama, *CERRI*, 25, URL: <https://journals.openedition.org/cerri/6842> (mis en ligne le 20 juillet 2023, consulté le 02 juin 2024).
- Pasquier A. (2014), Augustin dans le sermon *Dolbeau 26*. Un discours contre la confusion identitaire, *LTP*, 70, 493-505.
- Perler O. (1969), *Les voyages de saint Augustin*, Paris: Collection des Études Augustiniennes.
- Preuß K. (2022), *Säkularität und Pastoral bei Augustinus von Hippo. Geschichte, Macht, Subjekt*, Berlin: De Gruyter.
- Ratti S. (2010), «*Antiquus error*». *Les ultimes feux de la résistance païenne. Scripta varia augmentés de cinq études inédites*, Turnhout: Brepols.
- Ratti S. (2012), *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris: Les Belles Lettres.
- Ratti S. (2013 a), Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle: points de résistance à une *doxa*, *AnTard*, 21, 401-410.
- Ratti S. (2013 b), Saint Augustin sur scène, *Médium*, 36/3, 122-134.
- Ratti S. (2020), Saint Augustin et Rome: le rendez-vous manqué, in *Città e capitali nella tarda antichità*, B. Girotti et C. R. Raschle [eds.], Milan: Led Edizioni Universitarie, 15-31.
- Rebillard É. (2012), *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Rebillard É. (2016), «Peuple chrétien» et destruction des statues païennes. Le dossier africain à la lumière des textes d'Augustin, in *Faire parler et faire taire les statues, de l'invention de l'écriture à l'usage de la poudre*, Michel d'Annoville C. et Rivière Y. [eds.], Rome: Collection de l'École française de Rome, 417-432.
- Shaw B. D. (2011), *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sizgorich Th. (2009), *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphie: University of Pennsylvania Press.
- Van Nuffelen P. (2018), *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris: Le Cerf.
- Veyne P. (2007), *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris: Albin Michel.
- Zimmermann M. (2006), Violence in Late Antiquity Reconsidered, in *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Drake H. A. [ed.], New York/Londres: Routledge, 343-357.

## Riassunto / *Abstract*

*Resumé.* Entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, l'Afrique romaine amorce l'une des ruptures religieuses les plus marquantes et déterminantes de son histoire. Lentement, la société telle que l'a conçue les pères fondateurs du système du Principat se fissure, laissant place à un nouveau modèle, celui d'un monde chrétien en devenir. Au sortir des crises politiques du III<sup>e</sup> siècle, l'Afrique – comme le reste du monde romain – se cherche dans les cultes orientaux, dont le christianisme n'est finalement qu'un parmi tant d'autres. Sa particularité sera pourtant de se dessiner comme la religion à même de donner une nouvelle impulsion, un nouveau souffle à une société africaine en plein métamorphose. Si l'édit de Thessalonique promulgué par l'empereur Théodose I<sup>er</sup> en constitue traditionnellement le grand tournant dans le rapport entre païens et chrétiens aux yeux de la postérité, il ne forme en réalité que la finalité d'une longue et lente gestation, en faveur d'une religion tour à tour persécutée, tolérée puis finalement adoptée et imposée. La violence antipaïenne qu'a connue l'Afrique romaine tardive s'inscrit dans cette dynamique, faites à la fois de progression et de recul, tantôt fédératrices au nom d'une pensée commune qui se répand progressivement, tantôt facteurs de désordre social et de troubles religieux que craignent tant les empereurs et leurs hauts fonctionnaires provinciaux à leur suite.

*Abstract.* Between the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, Roman North Africa underwent one of the most significant and decisive religious changes in its history. Slowly, society as conceived by the founding fathers of the Principate system is cracking, giving way to a new model, that of a Christian world in the making. At the end of the political crises of the 3<sup>rd</sup> century, North Africa, like the rest of the Roman world, was seeking inspiration in Eastern cults, of which Christianity was just one. Its distinctive feature, however, is that it has emerged as the religion capable of giving new impetus and a new lease of life to a North African society in the throes of metamorphosis. Although the Edict of Thessalonica, promulgated by Emperor Theodosius I, is traditionally regarded by posterity as the great turning point in the relationship between pagans and Christians, it was only the culmination of a long and slow gestation period, in favor of a religion that was in turn persecuted, tolerated and then finally adopted and imposed. The anti-pagan violence that took place in North Africa of the Late Antiquity period was part of this dynamic, which involved both advances and retreats, sometimes federating in the name of a common thought that was gradually spreading, sometimes causing social disorder and the religious unrest so feared by the emperors and their high provincial officials.

*Mots clés:* Afrique romaine, Antiquité tardive, Augustin d'Hippone, Christianisme primitif, Paganisme, Résistance païenne, Violence religieuse.

*Keywords:* Augustine of Hippo, Early Christianity, Late Antiquity, Paganism, Roman North Africa, Pagan resistance, Religious violence.

Come citare questo articolo / *How to cite this paper*

Mohamed-Arbi Nsiri, Les chrétiens africains et leur « guerre froide » anti-païenne: la fin de la pax deorum et le début des Christiana tempora en Afrique romaine tardive, *CaSteR* 10 (2025), DOI: 10.13125/caster/6527, <http://ojs.unica.it/index.php/caster/>