

# Administrer la propriété de l'Église: l'évêque comme clerc et comme entrepreneur

Hartmut G. Ziche

## Administering Church property: bishops as clerics and managers

This paper discusses the economic role(s) of bishops under the later Roman Empire. Its aim, on the one hand, is to examine whether the dual function of bishops, at the same time clerics and managers of Church property, has an impact on their economic behaviour and leads to the emergence of an ecclesiastical economy which can be distinguished from the rest of the late Roman economy. On the other hand the paper also explores the impact economic activity and the integration into a wider imperial economy have on the clerics themselves, i.e. whether in the face of the Church becoming increasingly mainstream in the 4th century, its clerics can potentially develop – and maintain – a different and original socio-economic stance.

The approach chosen to answer these questions is part empirical, part modelising. We are going to re-examine and if necessary reinterpret some already well-known material, but the main interest of the present discussion is to modelise the compatibility of various options of ecclesiastical economic behaviour with, on the one hand, the known development of the church organisation and, on the other hand, the make-up and development of the imperial economy and society in general.

Three interlocking arguments are being developed: in the first instance we are going to show that with the various constraints – legal and pragmatic – imposed on the economic strategies of bishops, an ecclesiastical economy tending towards a slow accumulation of capital is the most likely outcome. Spectacular charity or personal enrichment on the basis of the revenue derived from a Church's institutional property are not immensely plausible. In a second argument we are going to demonstrate that the recruitment of clerics from the economic elites both depends on *and* conditions economic behaviour by bishops broadly in line with the economic behaviour of other elite classes. The key element here being patronage exercised by bishops on the basis of the double fudge of, on the one hand, the theoretical distinction between the institutional and the personal property of a bishop and, on the other hand, the *a priori* impossible distinction between economic and charismatic prestige. In the third and final argument we are going to show that there is not only a strong empirical indication that bishops use the same economic strategies as other large landowners, but that for reasons of coherence and plausibility – and consumption patterns! – the “ecclesiastical” economy of late Roman bishops can neither be very original nor very differing in performance from the rest of the late Roman economy.

## 1. Introduction

Une discussion du rôle et du comportement économique des évêques à l'époque tardive pourrait être conduite d'une façon très technique. Nous pourrions simplement examiner d'une part les canons pertinents des Conciles qui définissent les responsabilités économiques des évêques – et qui imposent des limites à leur activité – prenant en considération également les textes pertinents des Codes qui, d'une façon plus générale, règlent les privilèges et responsabilités économiques des clercs. D'autre part nous pourrions discuter les informations « objectives » dont nous disposons pour tout ce qui concerne l'activité économique des évêques. Ces informations peuvent être tirées, encore une fois des actes de Concile, mais aussi de ce que les historiens, ecclésiastiques et profanes, en rapportent et, bien sûr, de ce que les évêques disent eux-mêmes dans leur correspondance ou dans leurs sermons. Cette discussion mérite peut-être d'être réouverte, mais il serait difficile de réaliser un progrès qualitatif sur ce que A. H. R. M. Jones et J. Gaudemet<sup>1</sup>, par exemple, ont déjà établi.

Le présent travail cherche donc, en partie, à retracer ces travaux, mais il n'est pas évident d'arriver à une meilleure compréhension du rôle économique des évêques par un simple réexamen de notre corpus de textes. Pour ne pas nous contenter de donner une nouvelle description des activités économiques des évêques, mais pour proposer une analyse avec plus de valeur explicative, je voudrais insérer notre discussion dans un contexte plus large du développement socio-économique à

---

<sup>1</sup> Jones (1964) et Gaudemet (1958).

l'époque tardive, et poser quelques questions fondamentales de départ pour lesquelles les activités économiques des évêques sont des éléments de réponses fondamentaux. Trois questions notamment me paraissent pertinentes pour construire un cadre autour de la question des activités économiques des évêques.

La discussion sur les évêques comme clercs et comme entrepreneurs doit contribuer à la question de l'expansion rapide de l'institution ecclésiastique au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle, elle doit donner une partie des explications concernant l'émergence d'une élite ecclésiastique à côté des autres classes économiques dominantes – notamment les grands propriétaires sénatoriaux et municipaux, ainsi que les membres de la nouvelle classe bureaucratique – et elle doit pouvoir s'insérer dans un modèle cohérent du développement socio-économique à l'époque tardive. Notre analyse des évêques doit donc être compatible avec toutes nos autres hypothèses concernant notamment le développement de la grande propriété et le rôle du patronage dans le développement économique tardif.

En ce qui concerne la première question, les paramètres de la croissance de l'institution ecclésiastique sont effectivement impressionnants. Au V<sup>e</sup> siècle le nombre total des clercs est estimé à plusieurs centaines de milliers, si on y ajoute les moines, et le nombre des évêchés dans l'Empire à 2000 et plus<sup>2</sup>. Le modèle classique qui explique cette croissance, tel qu'il est exposé par exemple par Jones, prend en considération des facteurs comme le transfert de revenus et de propriétés impériales, la munificence privée, ainsi que le fait que l'Église se voit accorder le statut d'une institution habilitée de recevoir les legs des particuliers.

Ces facteurs, et un certain nombre d'autres comme les privilèges fiscaux des clercs, sont pertinents pour comprendre la croissance rapide de l'institution, mais il est nécessaire aussi de postuler un comportement économique des décideurs de l'Église, notamment des évêques, qui est compatible avec ce dynamisme. Un comportement économique des évêques qui met l'accent sur la charité – un élément qui prend beaucoup de place dans la littérature chrétienne – et une gestion plus humaine et équitable de la propriété ecclésiastique<sup>3</sup>, une stratégie donc qui fait de l'Église une sorte d'ONG avant la lettre, est *a priori* à exclure. L'Église de l'empire tardif peut difficilement être, en même temps, un mécanisme de redistribution économique massif et une organisation économique qui permet la transformation d'une institution ecclésiastique encore modeste au début du IV<sup>e</sup> siècle en un propriétaire foncier qui dans son ensemble ne cède la première place qu'à la *res privata* au V<sup>e</sup><sup>4</sup>.

En ce qui concerne la deuxième question, le comportement économique des évêques doit être compatible avec la formation d'une élite ecclésiastique, recrutée en grande partie dans les classes de grands propriétaires fonciers, surtout la classe curiale. Le recrutement direct de sénateurs pour un poste d'évêque est peut-être plus limité que les quelques exemples proéminents dans les textes – par exemple Sidoine Apollinaire, Grégoire de Tours, Ambroise ou encore Nectarius – le font croire<sup>5</sup>, mais sauf si nous pensons que ces évêques-sénateurs sont motivés principalement par une vocation religieuse personnelle, ou par la contrainte d'une communauté urbaine, l'activité économique des évêques doit être compatible avec un style de vie et les modèles économiques des grands propriétaires fonciers aussi dans ce cas de figure<sup>6</sup>. Cela doit être vrai pour la gestion continue de leur patrimoine personnel – l'abandon de toute propriété personnelle ne fait pas partie de la consécration épiscopale<sup>7</sup> –, mais peut être vrai aussi pour l'administration des biens de leur Église. Si l'évêque est le responsable principal pour la gestion de la propriété ecclésiastique, une question sur laquelle nous allons revenir, il ne me paraît que peu plausible de penser qu'il adopte une stratégie économique pour l'administration de ses biens et une autre, qualitativement différente, pour le patrimoine de son institution.

Les limites que le recrutement des évêques parmi la classe curiale impose au comportement éco-

2 Ste. Croix (1981), p. 495 pour le nombre global et Eck (1978) pour les évêques.

3 Karayannopoulos (1981), par exemple, p. 385 s., dans sa discussion des activités sociales de Basile de Césarée semble s'attendre à ce type de comportement économique et paraît vaguement déçu de ne pas en trouver de traces concrètes.

4 Pour une argumentation qui met la gestion de la charité pour les pauvres au centre des devoirs et qualités d'un évêque, suivant ainsi les opinions contemporaines exprimées, voir par exemple Brown (2001), p. 45 s.

5 Sur cette question voir Eck (1978).

6 L'assimilation plus ou moins complète du christianisme dans la société et la culture contemporaine à partir du III<sup>e</sup> siècle est décrite par Markus (1990), p. 27 s. Cette assimilation non seulement facilite le recrutement de clercs, mais rend d'avantage invraisemblable tout comportement (économique) divergent des évêques.

7 Le discours de l'Église sur la compatibilité morale de la possession de richesses personnelles avec la doctrine chrétienne se développe surtout face au dilemme de la conversion – souhaitable, mais problématique – des élites romaines. Voir Salzman (2002), p. 205 s.

nomique plausible des évêques ne sont pas moins contraignantes. Certes, les candidats curiales « fuient » les *munera* dans leurs cités, cherchent les privilèges juridiques et fiscaux des clercs et aspirent au statut social des évêques, mais tous ces facteurs perdraient beaucoup de leur pertinence si entrer dans la fonction ecclésiastique impliquait un changement fondamental de leur comportement économique. À quoi servent, on pourrait demander d'une façon peut-être cynique, les privilèges fiscaux et la libération des *munera* si le patrimoine institutionnel et personnel de l'évêque ne sert qu'à générer des aumônes pour les pauvres ? Pourquoi rechercher le statut d'un *patronus* épiscopal<sup>8</sup>, si devenir évêque nécessite un mode de gestion d'un patrimoine, anciennement curial, qui cherche à gommer les hiérarchies économiques entre les *coloni* et la classe des possédants ? Ici aussi une gestion économique spécifiquement chrétienne – ou épiscopale – est *a priori* peu plausible – sauf bien sûr si nous voulons supposer que les 2000 évêques de l'Empire agissent dans leur majorité par vocation chrétienne.

Et finalement – pour conclure cette introduction à la question – si nous ne voulons pas supposer un changement fondamental des modèles économiques à l'époque tardive, ou postuler une économie chrétienne qualitativement différente au sein d'une économie impériale dominée par la grande propriété impériale, sénatoriale et curiale, les activités économiques des évêques doivent être compatibles avec le comportement normal, et normatif, des autres classes possédantes. Non seulement l'intérêt personnel de l'évêque, mais aussi l'intérêt des autres groupes de propriétaires, interdisent, *a priori*, une activité économique des évêques qualitativement différente des modes économiques dominants. L'intérêt des autres propriétaires ne permet aux évêques ni une stratégie économique particulièrement charitable ni une stratégie excessivement plus efficace dans l'exploitation des surplus potentiellement réalisables sur les propriétés ecclésiastiques.

## 2. Les choix de gestion des évêques et l'expansion du patrimoine de l'Église

La première partie de notre discussion cherche à examiner les stratégies économiques des évêques dans un cadre de compatibilité avec l'expansion observée de l'institution pendant le IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle. L'intérêt ici est de voir si les choix économiques d'un évêque sont les mêmes que ceux des autres propriétaires fonciers, c'est-à-dire la conservation d'un patrimoine, même si les revenus générés par une administration conservatrice sont assez faibles, et l'accumulation de propriété par un réinvestissement modeste d'une partie des revenus.

La fourniture d'œuvres de charité, sous forme d'hospices, d'hôpitaux et de distributions aux pauvres, est l'une des conséquences les plus visibles pour les contemporains de l'expansion de l'organisation ecclésiastique. Quelques païens comme Ammien Marcellin et Agorius Praetextatus<sup>9</sup> remarquent aussi la splendeur et la richesse ostentatoire des clercs, notamment à Rome<sup>10</sup>, mais pour la majorité de la population cet aspect de l'expansion ne semble pas être le plus visible. Même un ennemi de l'Église chrétienne comme Julien note plutôt la modestie des clercs comme un signe distinctif<sup>11</sup>. Dans les cités, le christianisme et l'Église sont représentés d'une part par les bâtiments – comme la cathédrale, éventuellement d'autres églises, et la résidence épiscopale – d'autre part par les constructions de la charité chrétienne avec leurs services aux pauvres. Cependant, cela n'implique pas nécessairement que la gestion du patrimoine de l'Église par l'évêque soit centrée sur la génération de revenus nécessaires dans ces deux domaines. Une grande partie des fonds nécessaires ici provient effectivement de sources externes<sup>12</sup>, ce qui laisse à l'évêque la possibilité d'employer les re-

8 Hopkins (1999), p. 127, appelle Cyprien un « baronial bishop [...] He combined Roman upper-class hauteur with the authority conveyed by the Christian God ». Cette caractérisation de Cyprien pourrait vraisemblablement décrire les ambitions de la majorité des candidats à l'épiscopat. Pour une discussion générale du pouvoir des évêques, voir Hopkins (1999), p. 123 s.

9 Voir Ammien, 27.3.14, pour les évêques à Rome et Jérôme: *C. Joh. Hierosol.* 8, pour le bon-mot de Praetextatus. Pour un « survey » des opinions païennes sur les Chrétiens jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle voir Barnes (1994).

10 Bien sûr, les observations de Praetextatus et d'Ammien portent sur un cas assez particulier de richesse ecclésiastique, l'Église de Rome, mais s'ils avaient vécu à Alexandrie, un siège épiscopal célèbre pour sa richesse, Constantinople ou dans l'une des autres grandes cités de l'Empire, ils auraient probablement pu faire le même type d'observation.

11 ... ou au moins leur modestie apparente, voir Julien: *Ep.* 84 dans laquelle l'empereur exhorte le grand prêtre de la Galatie, Arsace, de modeler le comportement et les actions de ses prêtres sur l'exemple des clercs chrétiens.

12 L'argent nécessaire peut venir soit des dons ou legs, soit des fonds propres des institutions charitables. Voir par exemple

venus de l'activité économique de l'Église pour la promotion et l'expansion de l'organisation.

Cela ne veut pas dire que l'évêque n'est pas forcé d'utiliser une partie des revenus de son Église pour les dépenses de la charité, mais après le IV<sup>e</sup> siècle surtout, avec l'accumulation de legs provenant d'une élite sénatoriale et curiale majoritairement chrétienne, les institutions de charité comme les hôpitaux disposent de plus en plus souvent de leur propre patrimoine et donc de leur propres revenus<sup>13</sup>. Il paraît par ailleurs qu'une partie de la charité chrétienne est en fait payée par les fonds de l'État. Ces fonds publics apparaissent par exemple chez Théodoret. Cependant ils ne sont pas une innovation du V<sup>e</sup> siècle, ils figurent déjà dans un scandale d'appropriation induit autour d'Athanase<sup>14</sup>. Les subventions publiques pour les Églises ont en fait leur origine sous le règne de Constantin qui donne l'ordre aux gouverneurs de province de payer des « *annonae* » que l'Église utilise ensuite pour le soutien des veuve et vierges – et même l'entretien du clergé. Il est probable que ces paiements, en nature surtout, ne sont jamais entièrement systématiques et que par ailleurs leur montant est peu élevé, néanmoins ils paraissent assez fréquents et représentent par conséquent un ajout non négligeable à une charité ecclésiastique payée par des fonds provenant des élites économiques<sup>15</sup>.

Les informations dont nous disposons pour la répartition des revenus entre l'évêque, les clercs, l'entretien des bâtiments et la charité au profit des pauvres suggèrent également que la génération de revenus pour les dépenses de charité n'est pas l'objectif principal de la gestion économique de l'évêque. Il est vrai que l'Église de Rome favorise une répartition des revenus en quatre parties: pour l'évêque, le clergé, l'entretien des bâtiments et finalement pour les pauvres, mais même cette provision minimale de fonds propres de l'Église pour la charité n'est ni obligatoire ni universelle<sup>16</sup>. Le Concile d'Orléans en 511, par exemple, dans son canon 14, donne tous les revenus provenant du patrimoine à l'évêque et spécifie la distribution des offrandes entre l'évêque et le clergé – un système bien évidemment qui n'implique pas que l'évêque doit garder tous les revenus pour sa propre consommation. Cinquante ans plus tard le Concile de Bracara stipule que les revenus d'une Église sont à partager entre l'évêque, le clergé et le fond pour l'entretien des bâtiments ; les pauvres dépendent des dons volontaires du clergé<sup>17</sup>.

L'argument en faveur d'une gestion des biens de l'Église qui ne vise pas principalement la provision de fonds pour la charité est renforcé aussi par les stipulations des conciles et des constitutions impériales contre l'aliénation des propriétés foncières de l'Église. L'objectif principal de la législation impériale est bien sûr de prévenir la l'appropriation induite de fonds ecclésiastiques par des évêques moins que parfaitement honnêtes. Tard au IV<sup>e</sup> siècle l'Église accepte l'idée qu'un évêque utilise les fonds de son Église pour maintenir des membres pauvres de sa famille, mais elle interdit néanmoins de leur passer directement des propriétés<sup>18</sup>. La législation contre l'aliénation des biens ecclésiastiques cherche également à protéger l'Église contre la pression des *potentes* qui cherchent à faire rémunérer leur soutien par des terres ecclésiastiques. Sous sa forme la plus restrictive sous Justinien cette législation impériale<sup>19</sup> permet la vente de terres seulement pour payer des dettes ou pour acheter des propriétés meilleures.

Indépendamment de ses objectifs, cette législation ecclésiastique et étatique impose des limites très considérables à la gestion de la propriété par l'évêque. Il lui est pratiquement impossible de financer des projets de charité de grande envergure sauf s'il dispose de dons nouveaux qui sont explicitement destinés à la charité – les exemples en sont nombreux<sup>20</sup>. Étant données ces contraintes, les

---

Brown (2001), p. 33 s., pour le financement mixte – évêques et particuliers – des *xenodocheia* et *ptôchotropheia* au IV<sup>e</sup> siècle.

13 Pour les fonds propres des institutions charitables voir Jones (1964), p. 901 et son interprétation de *CJ.* 1.2.17.2 du règne d'Anastase.

14 Théodoret: *Hist. Eccl.*, 1.2.2-3 et Athanase: *Apol. Contra Ar.* 18.

15 Voir Théodoret: *Hist. Eccl.* 1.2, ainsi que le rappel dans *CJ.* 1.2.12 (de 451). Discussions de la charité financée par l'État dans Jones (1964), p. 898 s et Hunt (1998), p. 260. Pour le faible montant des « *annonae* » de Constantin et un raisonnement réfutant l'idée d'une charité financée par l'État, voir Brown (2002), p. 32.

16 La répartition des revenus d'une église en quatre parts, dont une part destinée à la charité, existe d'une façon raisonnablement certaine seulement en Italie à partir du Ve siècle.

17 Pour plus de détails sur les deux conciles voir Jones (1964), p. 902.

18 *Const. Apost.*, 7.47.38 (strictement parlant les *Constitutions Apostoliques* ne représentent que la position de l'Église d'Antioche).

19 La législation originale sur ce sujet est de Léon et ne s'applique qu'à l'Église de Constantinople, *CJ.* 1.2.14 de 470 de n. è.

20 Même si la plupart des dons destinés à la charité sont certainement moins importants que celui d'Olympias qui sous le

stratégies économiques de l'évêque sont nécessairement similaires de celles des autres groupes de l'élite foncière. Une Église peut être riche en ce qui concerne son patrimoine foncier, mais les liquidités qui lui permettraient des stratégies d'investissement agressives restent très limitées. Certes, avec ses privilèges fiscaux la propriété foncière ecclésiastique reste favorisée, mais ces avantages ne sont peut-être pas suffisants pour permettre aux évêques une gestion très différente de celle pratiquée par les autres grands propriétaires fonciers.

Dans un autre sens les choix économiques d'un évêque sont limités par les contraintes que Justinien impose à l'utilisation de l'emphytéose. Il s'agit en fait d'une pseudo-emphytéose limitée à trois générations. Théoriquement cela pourrait forcer les évêques à adopter une gestion plus dynamique du patrimoine ecclésiastique, mais il ne faut pas oublier que l'emphytéose, surtout pour les propriétés de la *res privata*, se répand notamment parce qu'elle permet de trouver des locataires pour des propriétés qui sont marginales ou qui demandent des investissements de long terme. Priver les évêques de cet outil de gestion pourrait signifier qu'une partie de leurs propriétés reste *de facto* sans exploitant.

Il est vrai que ces mesures contraignant la liberté économique des évêques sont peu réalistes et que les Églises obtiennent des exemptions. Il est vrai également que l'économie ecclésiastique n'est pas uniforme et que les mêmes règles ne s'appliquent pas partout. Au VI<sup>e</sup> siècle en Gaule par exemple un évêque peut vendre des propriétés de son Église s'il obtient l'accord de trois collègues et peut même vendre des propriétés peu importantes par sa propre autorité<sup>21</sup>. Cependant, imaginer à partir de là l'évêque à l'époque tardive, au moins en ce qui concerne les normes imposées par les conciles et les empereurs, comme un gestionnaire autonome qui dispose d'un large choix pour ses stratégies d'administration ne paraît que peu réaliste. L'évêque se voit limité à une stratégie qui favorise le maintien de l'institution ecclésiastique – personnel et bâtiments – contre une politique de dépenses ostentatoires, même dans le domaine de la charité. Comme pour les autres groupes d'élite foncière cette stratégie favorise un trend de stabilité et d'accumulation de propriété qui est compatible avec l'observation d'une expansion de l'institution ecclésiastique au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle.

### 3. L'évêque, sa propriété et la propriété de son Église

Notre deuxième question concerne l'attrait que la fonction épiscopale exerce sur des candidats provenant des classes des possédants de l'Empire, surtout les candidats sénatoriaux et curiaux. Nous allons essayer d'établir si la gestion d'un patrimoine ecclésiastique par l'évêque est compatible avec l'ensemble des stratégies économiques d'un membre de l'élite foncière et si la fonction épiscopale, surtout en ce qui concerne son domaine économique, correspond aux modes de vie de cette classe.

Il est nécessaire dans ce contexte de se poser au préalable la question de savoir si l'évêque contrôle vraiment le patrimoine de son Église, ou s'il s'agit d'une responsabilité plutôt symbolique. Comme pour les autres types de grande propriété qui demandent un effort de gestion appréciable, l'évêque ne peut pas être le seul responsable effectif de la gestion du patrimoine de son Église – sauf peut-être dans le cas d'Églises très modestes dont le patrimoine ne dépasse pas celui d'un curiale ordinaire, voire pauvre. Or, ce que nous devons clarifier est la question si nous pouvons traiter l'évêque comme le responsable de la gestion du patrimoine de son Église au même titre que par exemple un propriétaire sénatorial est responsable de ses propriétés.

Cette question me paraît pertinente parce que si l'évêque contrôle vraiment les propriétés de son Église, la fonction ecclésiastique devient d'autant plus désirable pour un candidat provenant d'un autre groupe de propriétaires fonciers. Une gestion directe ne contribue non seulement à l'éventuel enrichissement personnel et malhonnête d'un évêque, mais elle influence surtout son statut social. Autrement dit, le problème soulevé par Augustin quand il écrit qu'il paraît être le *dominus* de la propriété de l'Église d'Hippone<sup>22</sup> est d'une importance tout à fait concrète : s'il est certainement désirable pour un membre de la classe curiale de *paraître* le propriétaire d'un grand domaine, il est beaucoup

---

régne de Théodose cherche à faire passer toute une fortune sénatoriale à la charité chrétienne.

21 Concile d'Agde de 506, voir Jones (1964), p. 898, pour plus de détails.

22 Augustin: *Ep.* 126.7.

moins évident si être le supérieur hiérarchique d'un économe plus ou moins autonome apporte le même prestige.

Il faut attendre le Concile de Chalcédoine en 451 pour que la nomination d'un économe soit rendue *a priori* obligatoire<sup>23</sup>. Or cette formalité n'implique pas que désormais les évêques sont plus éloignés de la gestion du patrimoine de leur Église ni qu'auparavant ils en étaient les seuls responsables. Les églises occidentales par ailleurs commencent à nommer des économes souvent seulement au IV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>.

Le fait que des évêques comme Basile de Césarée inspectent personnellement les églises et propriétés de leur diocèse, avec l'objectif explicite de la supervision des revenus ecclésiastiques<sup>25</sup>, indique que, avec ou sans économe, les évêques ont au moins autant de participation personnelle dans l'administration du patrimoine de leur Église que l'ont d'autres catégories de grands propriétaires. Le modèle d'une gestion directe de la propriété ecclésiastique par l'évêque est renforcé d'avantage par le fait que l'économe est nommé par l'évêque et qu'il est issu de la hiérarchie ecclésiastique normale. C'est-à-dire il s'agit d'un personnage dont la position dépend entièrement de l'évêque local et qui, comme les autres « fonctionnaires » de l'hiérarchie ecclésiastique, ne peut pas quitter son évêché d'origine. Étant donné ces facteurs il ne paraît pas pertinent de voir l'économe, ou les notaires ou le *defensor*, comme des acteurs limitant l'autonomie de décision de l'évêque. Le prestige d'un quasi-propriétaire qu'évoque Augustin reste donc entièrement intact : l'évêque n'est pas seulement l'un des fonctionnaires ecclésiastiques chargés de l'administration des biens de l'Église, mais bien le seul responsable de sa stratégie économique et du personnel subalterne qui contribue à exécuter cette stratégie.

Un deuxième point qu'il convient de traiter dans cette investigation des liens entre les stratégies économiques des évêques et l'attrait que le fonction épiscopale exerce sur d'autres groupes de la classe possédante concerne la relation entre la propriété personnelle de l'évêque et la propriété institutionnelle de son Église. Cette relation, en principe, est très simple : canon 24 du Concile d'Antioche en 341 spécifie que les deux patrimoines restent séparés et qu'un registre détaillé doit être tenu. Or, il est évident que la réalité est différente. Nous n'avons pas besoin de mentionner les exemples d'évêques manifestement corrompus comme Antoninus de Fussala pour pouvoir constater que le passage de la propriété privée de l'évêque vers « sa » propriété institutionnelle est relativement fluide<sup>26</sup>. Aussi des « bons » évêques comme Ibas d'Edesse peuvent être accusés de passer des propriétés ecclésiastiques à des membres de leur famille comme s'ils disposaient de leur propriété personnelle<sup>27</sup>. Cette fluidité *de facto* dans la distinction entre les deux types de propriété suggère que les stratégies de gestion employées sont d'autant moins susceptibles de varier.

Cette hypothèse est pertinente pour expliquer pourquoi les curiales sont attirés par une carrière cléricale – à part les attraits évidents comme l'immunité des *munera* curiales et l'exemption de la torture judiciaire. Une gestion *de facto* intégrée des deux types de propriétés, transforme un curiale – sous condition bien sûr qu'il ait su conserver son patrimoine personnel au moment de son ordination – d'un propriétaire moyen dans le cadre de sa cité en un grand propriétaire. Les patrimoines institutionnels des Églises ne sont peut-être pas énormes – Jean Chrysostome place l'Église d'Antioche parmi les fortunes curiales importantes, Augustin évalue la propriété de l'Église d'Hippone à vingt fois le patrimoine curiale de son père<sup>28</sup> – mais la combinaison de cette fortune avec une propriété curiale moyenne met l'évêque dans une position de patron puissant. Bien sûr, le potentiel de patronage d'un évêque provient en partie du prestige social de sa fonction, mais étant donné le lien étroit qui par ailleurs existe dans la société tardo-romaine entre richesse et prestige social, il est difficile de ne pas considérer le patrimoine combiné d'un évêque comme au moins un facteur de son potentiel de patronage<sup>29</sup>.

---

23 Canon 26.

24 Voir Jones (1964), p. 902.

25 Grégoire Naz., *Or.* 43.58.

26 Pour la « gestion » de la propriété institutionnelle de l'Église de Fussala par Antoninus, voir Augustin: *Ep.* 20\* et la discussion de cette lettre par Lancel (1983), surtout p. 272 s.

27 Voir Jones (1964), p. 896, pour Ibas d'Edesse.

28 Augustin, *Ep.* 126.7 et Jean Chrysostome, *Hom. In Matth.* 66.3.

29 La question du patronage des évêques est discutée d'une façon plus générale par Lepelley (1998). Lepelley note la défense des pauvres comme un élément original du patronat épiscopal, mais concède néanmoins que le patronage des évêques se situe dans une continuité avec le patronage profane et se rapproche du modèle classique avec le recrutement

Finalement – et pour répondre à la question du départ sur la compatibilité des objectifs de gestion économique d'un évêque avec les stratégies du reste de la classe des propriétaires fonciers –, pour que la propriété foncière, privée et institutionnelle, d'un évêque puisse fonctionner comme une base du pouvoir patrimonial, une gestion unifiée semble presque indispensable.

La base du patronage des grands propriétaires n'est pas le simple fait de posséder des terres, mais elle est constituée par les liens de dépendance qui sont créés par cette propriété : le contrôle des locataires et des *coloni*, la fourniture d'outils et de crédit, la protection contre des demandes excessives des percepteurs d'impôt – ou encore la domination des marchés locaux. Une gestion spécifiquement « chrétienne » de la partie institutionnelle de son patrimoine priverait l'évêque d'une bonne partie des facteurs qui contribuent à son pouvoir de patron et rendrait la fonction épiscopale d'autant moins attirantes pour la classe curiale. Or, étant donné que les membres des élites curiales recherchent l'entrée dans une carrière cléricale, aboutissant éventuellement par un épiscopat, qu'ils recherchent donc la possibilité de disposer du patrimoine d'une Église<sup>30</sup>, nous pouvons supposer qu'ils administrent ce patrimoine d'une façon qui leur donne un maximum de prestige social et d'influence.

#### 4. Économies chrétiennes et cohérence des modes économiques

Dans cette dernière partie de la discussion nous devons examiner la question de savoir si un évêque, dans la limite des deux autres facteurs que nous venons d'examiner, est susceptible de poursuivre une politique de gestion qui se distingue qualitativement des modes habituels de gestion de la grande et moyenne propriété des élites foncières de l'empire tardif. Notamment on pourrait se demander si les évêques, étant donné le fait qu'ils sont des clercs et des administrateurs, poursuivent une gestion plus « distante », avec un plus faible degré de contrôle direct, que les propriétaires curiales. On pourrait spéculer que la gestion des évêques est éventuellement même plus « distante » que celle des propriétaires sénatoriaux des capitales de Rome et de Constantinople, pour la plupart desquels les responsabilités politiques sont beaucoup moins contraignantes que les tâches cléricales d'un évêque.

Or, en regardant aussi bien les textes normatifs que les textes descriptifs concernant l'activité économique des évêques cela ne paraît pas être le cas. Jean Chrysostome par exemple se plaint que les évêques passent plus de leur temps à des activités de gestion foncière, et même de commerce, qu'à la distribution d'aumônes<sup>31</sup>. Aussi la *Vie d'Augustin* ne montre pas l'évêque comme un propriétaire, ou quasi-propriétaire, distant de l'administration quotidienne des biens de l'Église d'Hippone<sup>32</sup>. Les dispositions votées par les Conciles qui permettent aux évêques de s'absenter de leur évêché pour les besoins d'administration de leurs terres sur le territoire d'autres cités<sup>33</sup> montrent que la fonction d'évêque peut même s'accommoder avec la gestion rapprochée de la propriété personnelle de l'évêque.

Étant donnée la taille limitée de la majorité des fonds patrimoniaux des églises, une gestion quasi-absentéiste par l'évêque ne constitue pas une option. Malgré l'existence éventuelle d'un économiste, c'est l'évêque qui est responsable pour la gestion des biens de son Église, ce qui signifie concrètement qu'il est responsable de la génération d'un revenu constant qui permet le paiement des salaires et éventuellement de la charité. L'économiste, dont la nomination est régularisée seulement par le Concile de Chalcédoine en 451<sup>34</sup>, paraît plus comme un exécutant des décisions de l'évêque, et n'a probablement pas la liberté des choix économiques dont dispose, par exemple, un *conductor* de la *res privata*. L'argument pour un rôle subalterne de l'économiste est renforcé d'une part par le fait que les économistes sont nommés par l'évêque lui-même et d'autre part par l'observation que la plupart des

---

d'évêques dans les classes sociales dominantes sous l'empire tardif (voir surtout p 19s).

30 Étant donné qu'il n'y a qu'un seul évêque par cité, les chances pour un curiale choisissant une carrière ecclésiastique de prendre le contrôle d'une Église et de son patrimoine ne sont pas très élevées. Cependant elles ne sont pas complètement sans espoir non plus : l'album municipal de Thamugadi ne compte que 11 clercs venant d'une famille curiale. Les chances d'un curiale d'aboutir jusqu'au sommet de la hiérarchie ecclésiastique sont donc faibles, mais réelles – et en attendant l'ancien curiale jouit toujours des privilèges fiscaux des clercs.

31 *Hom. In Matth.* 66.3.

32 *V. Aug.* 23 s. Pour plus de détails voir Hunt (1998), p. 262.

33 *Concile de Sardique*, canon 15.

34 *Concile de Chalcédoine*, canon 26.

églises occidentales n'ont pas d'économe avant la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>.

Une gestion comme l'emphytéose, qui est le plus sûr moyen de ne pas optimiser les revenus, mais qui demande peu de capacité administrative de la part du propriétaire, peut être possible et est adaptée à la *res privata* ou à la très grande propriété sénatoriale, mais elle ne convient pas aux évêques<sup>36</sup>. Étant donné le grand nombre d'évêchés dans l'Empire, nous devons supposer que la vaste majorité ne dispose pas de propriétés comparables – ni en termes absolus ni en termes relatifs – aux Églises de Rome, Ravenne ou Alexandrie. Pour assurer le fonctionnement de l'institution, ces évêchés ont besoin d'une gestion rapprochée et directe de leurs terres, même si cela pose des problèmes en ce qui concerne les obligations cléricales de l'évêque : ce qui déplore Jean Chrysostome. Dans ce sens les modes de gestion des évêques s'apparentent probablement le plus à la gestion économique des grands curiales qui eux aussi emploient des subordonnés pour gérer leurs terres, mais ne peuvent pas se permettre une gestion absentéiste qui les rendrait dépendants d'administrateurs quasi-autonomes.

S'il est peu plausible que la gestion de la propriété ecclésiastique par l'évêque soit moins efficace que les stratégies économiques d'autres groupes de propriétaires fonciers, il est également peu vraisemblable que ses stratégies soient considérablement plus efficaces. Un premier raisonnement qui soutient ce postulat est le simple fait que le niveau de sophistication de l'économie agraire romaine permet relativement peu de variation. Avec un choix de techniques agraires limité, aussi bien en ce qui concerne les outils qu'au niveau du choix des produits, c'est la gestion de la main d'œuvre qui influence le plus l'efficacité de la production. Or, dans ce domaine nous voyons l'Église employer exactement les mêmes stratégies que les autres propriétaires fonciers.

Un discours idéologique critique de l'Église envers le système de l'esclavage est peu développé sous l'empire tardif<sup>37</sup>, et il n'empêche certainement pas les évêques d'employer, comme les autres propriétaires fonciers, un faible pourcentage de main d'œuvre servile. Le choix potentiel de formes de main d'œuvre est donc le même dans l'économie ecclésiastique. Ceci est important dans la mesure où le recours à l'emploi d'esclaves agricoles constitue une option de secours dans un monde agraire où la main d'œuvre libre – aussi bien les *coloni* que d'autres catégories – est peu abondante et surtout peu flexible ou mobile<sup>38</sup>. De la même façon, le discours ecclésiastique en faveur des pauvres ne semble pas influencer le niveau d'exploitation des *coloni* de l'Église. Il n'a pas d'indication positive que la propriété ecclésiastique attire des *coloni* par des loyers particulièrement peu élevés<sup>39</sup>. Si par conséquent les évêques utilisent les mêmes modèles de gestion pour leur main d'œuvre, il n'y a pas de raison *a priori* de penser que la productivité des terres ecclésiastiques pourrait être significativement plus élevée.

Ces arguments sur une organisation peu novatrice de la main d'œuvre dans les propriétés ecclésiastiques ne prennent pas en considération les avantages fiscaux des terres de l'Église. Or, si la distorsion économique créée par ces avantages était trop évidente – et surtout trop dommageable pour les autres propriétaires fonciers – la propriété de l'Église aurait été susceptible de motiver beaucoup plus de commentaires hostiles que ceux que nous observons effectivement chez les contemporains. Il est intéressant de noter que même dans des commentaires païens comme ceux de Libanius, c'est la propriété des militaires plus que la propriété ecclésiastique qui pose problème<sup>40</sup>.

Le potentiel de patronage supérieur dont disposent les évêques paraît donc être plus le résultat

35 Voir Hall (2000), p. 742, sur l'autonomie des évêques en matière de gestion des fonds ecclésiastiques. Jones (1964), p. 902, voit les dispositions du Concile de Chalcédoine surtout comme une stratégie pour protéger les évêques des scandales financiers potentiels.

36 Cet argument sur la viabilité économique de l'emphytéose pour des propriétés ecclésiastiques est indépendant des restrictions légales sur ces contrats, restrictions renforcées par Justinien (CJ 1.2.24 de 530.).

37 Voir par exemple la discussion de la position de Jean Chrysostome dans Karayannopoulos (1981), p. 385 s.: Chrysostome considère l'esclavage comme une anomalie, mais accepte la légitimité de l'institution. La position d'Augustin sur cette question semble similaire, il distingue les esclaves d'autres types de propriété (comme un cheval ou de l'argent), mais ne met pas en question le principe fondamental de la possession d'esclaves (Augustin: *de Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum*, 1.19.59, voir aussi *Ep.* 24\*.1).

38 Voir l'exemple de Barnabas, un prêtre du diocèse d'Hippone, qui, ne trouvant pas de locataires pour sa propriété, l'exploite personnellement en utilisant de la main d'œuvre servile (Augustin: *Serm.* 356, *de vita et moribus clericorum suorum II*, 15).

39 Voir la discussion des *coloni* sur les propriétés de l'Église de Rome par Jones (1964), p. 804 s., basée sur les *Lettres* de Grégoire.

40 Voir Libanius, *Or.* 47.



d'un prestige social supplémentaire, plus idéologiquement motivé, que le résultat d'une position économique dominante. Si les évêques disposaient de stratégies d'exploitation qualitativement différentes, permettant une rentabilité des propriétés ecclésiastiques très largement au-dessus de la moyenne, on s'attendrait à ce que cette supériorité économique s'exprime d'une façon évidente dans les formes que prend leur patronage. Or, ce qui est effectivement utilisé, par exemple dans les lettres de recommandation ou de demande de faveurs de Basile de Césarée, est un discours standard d'amitié et d'échange de faveurs qui ne soutient pas l'idée que les évêques disposent de stratégies de gestion qui leur donnent une position économique qualitativement différente des autres groupes de propriétaires fonciers.

Les deux raisonnements que nous venons de présenter discutent la question de la cohérence de l'économie de l'empire tardif d'une façon quasi-empirique. Nous voyons que les évêques accordent autant d'attention à la gestion de leur propriété institutionnelle que les propriétaires fonciers profanes. Comme ils utilisent également les mêmes modes et techniques de gestion, rien n'indique que leur double fonction de clerc et de gestionnaire ait un impact négatif sur la performance économique des domaines ecclésiastiques. Nous observons d'autre part, encore d'une façon empirique, que le prestige social supérieur des évêques, et des clercs en général<sup>41</sup>, ne semble pas nécessairement lié à une position économique dominante résultant d'une exploitation exceptionnellement performante des terres ecclésiastiques.

Jusqu'ici notre discussion de l'insertion de l'économie ecclésiastique dans une économie tardo-romaine cohérente est d'une nature seulement empirique. Nous ne pouvons pas affirmer que Basile, en tant que patron plus charismatique que simplement riche, et Augustin, en tant que gestionnaire actif et attentif de la propriété ecclésiastique, sont représentatifs des évêques, qui tous sont en même temps clercs et entrepreneurs. Pour augmenter la force de la thèse de l'insertion de l'économie ecclésiastique, nous avons besoin d'une modélisation plus abstraite qui puisse séparer les stratégies économiques de l'Église des individus documentés dans les sources ecclésiastiques et autres. Deux arguments abstraits en faveur de l'intégration de l'économie ecclésiastique dans une économie tardive, largement cohérente en ce qui concerne les stratégies économiques et la rentabilité, peuvent être proposées. Le premier argument soutient l'invraisemblance d'une sur-performance, le deuxième la thèse d'une sous-performance également invraisemblable des domaines gérés par des évêques.

Si l'économie ecclésiastique – premièrement agraire, mais aussi commerciale – avait une performance clairement supérieure à d'autres types d'économie – économies impériales, sénatoriales, curiales et autres – et pouvait maintenir cette performance d'une façon systématique et dans la longue durée, le surplus produit par elle serait proportionnellement plus important que dans le reste de l'économie romaine tardive. Il importe peu pour cet argument que la sur-performance économique soit le résultat de stratégies de gestion différentes ou d'avantages économiques secondaires basés sur des facteurs politiques, sociales ou fiscales. Avec un surplus proportionnellement supérieur, l'économie ecclésiastique serait en mesure d'investir plus que les autres acteurs économiques, lançant ainsi un processus d'accumulation de propriété, qui, dans la longue durée, ferait de l'économie ecclésiastique le secteur quantitativement dominant. Ceci n'est manifestement pas le cas. Mais, est-ce que ce modèle n'opère pas parce que le domaine ecclésiastique ne possède vraiment pas de performance économique supérieure ou est-ce qu'il n'opère pas parce que l'Église, tout en jouissant d'un modèle économique sur-performant, consomme proportionnellement plus de son surplus que d'autres acteurs économiques ?

Cette question, nous l'avons déjà discutée, et nous avons constaté que l'Église ne joue pas un rôle de redistribution de ressources économiques<sup>42</sup>. La charité de l'Église n'est pas un facteur qui pourrait soutenir un modèle de l'économie ecclésiastique avec d'une part une sur-performance et une production proportionnelle de surplus, mais d'autre part une absence d'accumulation économique.

---

41 Un bon exemple dans ce contexte est celui de Théodore de Sykéon dont la nomination comme évêque est spécifiquement demandée par la population d'Anastasiopolis (*Vie de Théodore de Sykéon*, 58). Cet exemple d'un moine ascète devenant évêque montre d'une façon évidente que le prestige charismatique d'un clerc peut être plus fondamentalement important que le prestige découlant d'une position économique supérieure. La surestimation moderne de l'importance de la richesse personnelle dans le choix d'un évêque est systématiquement discutée par Eck (1978).

Il est admissible à mon avis de transférer l'argument sur l'importance relative du prestige charismatique et du prestige économique des candidats-évêques aux évêques et clercs déjà dans l'exercice de leurs fonctions.

42 Il est utile de rappeler dans ce contexte que le partage des revenus ecclésiastiques entre l'évêque, le clergé, le maintien de l'infrastructure et la charité, n'est pas une norme universelle, mais représente simplement le système préféré de l'Église de Rome. Voir Jones (1964), p. 902, pour d'autres possibilités de partage de revenu.

Ceci d'autant moins que d'autres acteurs économiques aussi ont des dépenses non productives pour leur dépendants : la propriété impériale contribue au paiement de l'armée et de l'administration, la grande propriété privée paye pour le soutien de clients. Étant donné le fait que nous ne pouvons pas identifier un facteur de consommation exceptionnelle dans l'économie ecclésiastique, la conclusion s'impose que sa performance correspond au reste de l'économie tardive.

L'accumulation de propriété ecclésiastique que nous observons, *de facto*, pendant la période tardive n'est pas un phénomène économique, mais un phénomène social qui ne dépend pas de la gestion du capital déjà sous contrôle de l'Église. Les dons, impériaux et privés, responsables pour cette accumulation sont faits pour des raisons personnelles et sociales, et ne sont pas motivés par les intérêts économiques des donateurs – ou, en fait, leur « échec » économique relatif qui les motive ou les force de transférer leur propriété vers une économie ecclésiastique plus performante<sup>43</sup>. Le transfert de propriété qui a lieu ne fait pas passer des terres d'un système moins performant vers un système sur-performant, mais implique un simple changement de propriétaire, sans changement de performance.

Pour conclure cette discussion sur l'absence d'une sur-performance de la propriété ecclésiastique – aussi bien la propriété des clercs que la propriété de l'institution – nous pouvons noter qu'une accumulation exceptionnelle de propriété, au-delà de l'accumulation conditionnée par des transferts volontaires, entraînerait nécessairement un changement fondamental – et observable sans ambiguïté – des structures politiques et sociales de l'Empire. Si un trend d'absorption de la propriété impériale et privée par un secteur ecclésiastique plus performant existait, l'influence de l'Église et de ses clercs sur le fonctionnement de l'Empire devrait être croissant. Or, il est difficile d'affirmer qu'à l'issue la phase initiale d'accumulation de propriété par l'Église pendant la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, phase qui établit l'Église et les clercs comme un facteur socio-politique majeur, l'Église représente un facteur de pouvoir qui s'affirme contre le pouvoir impérial ou les intérêts collectifs des différents groupes de propriétaires fonciers<sup>44</sup>.

Notre deuxième argument concerne l'in vraisemblance d'une sous-performance systématique de l'économie ecclésiastique. Si la gestion de la propriété des clercs et de l'institution – ou des facteurs secondaires – rendait l'économie ecclésiastique significativement moins performante que le reste de l'économie romaine, cette propriété devrait, dans la longue durée, être réabsorbée par les autres groupes d'acteurs économiques. Ceci, manifestement, n'est pas le cas. Mais, théoriquement, un secteur sous-performant peut subsister à l'intérieur d'une économie, par ailleurs cohérente, si seuls des facteurs non-économiques garantissent sa pérennité.

À première vue, un tel modèle ne paraît pas complètement invraisemblable pour l'économie ecclésiastique. Malgré le fait que les dons privés et impériaux continuent aussi après la phase de croissance initiale de l'Église pendant la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, la propriété ecclésiastique ne semble pas arriver à un niveau d'accumulation économique suffisant pour modifier le fonctionnement socio-politique de l'Empire. Cela pourrait suggérer que les dons et héritages que l'Église reçoit, servent surtout à combler une performance économique inférieure à celles du reste de l'économie tardive.

Cependant, une telle conclusion n'est pas nécessaire ; le problème de dons continus qui n'entraînent pourtant pas une accumulation économique déclenchant un changement socio-politique majeur peut aussi être résolu par l'observation d'une croissance distribuée de la propriété ecclésiastique. Le nombre d'évêchés augmente pendant toute la période du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle et parallèlement augmente le nombre d'églises dépendantes d'un évêque<sup>45</sup>. Cette croissance distribuée ne peut

---

43 Pour des transferts de propriété motivés en partie par un raisonnement économique, il faut attendre les fondations pieuses de l'époque byzantine. Or, même ici le transfert n'a pas lieu parce qu'un type de propriété est plus performant qu'un autre, mais simplement parce que le propriétaire veut changer les modalités par lesquelles lui-même ou ses héritiers peuvent profiter des revenus de la propriété. Pour une discussion détaillée des fondations pieuses voir Dagron (1998).

44 Il faut concéder que cet argument peut sembler peu précis, dépendant beaucoup des définitions que nous voudrions donner à des facteurs comme « l'influence socio-politique ». Sa pertinence semble encore plus diluée par les doutes qu'on pourrait avoir sur une équation marxiste stricte entre pouvoir économique et pouvoir social.

Cependant, l'argument peut être renforcé par quelques observations concrètes : les privilèges fiscaux des clercs, par exemple, paraissent plus restreints sous le règne de Constance que sous le gouvernement de Constantin (voir Elliott (1978) pour plus de détails) et la législation de Justinien (surtout *CJ* 1.1 à 13) est plus interventionniste dans les affaires « internes » de l'Église que celle de ses prédécesseurs.

45 Le nombre d'évêchés atteint 2000 au V<sup>e</sup> siècle, voir Eck (1978), p. 567, pour plus de détails sur les développements régionaux.

avoir lieu que si la propriété cumulée de l'Église augmente de façon massive, ce qui, sans sur-performance de l'économie ecclésiastique, ne peut se produire que grâce à des dons continus. La propriété globale de l'Église augmente sans jamais être suffisamment dominante au niveau local pour changer le modèle socio-politique de l'Empire<sup>46</sup>. Par conséquent il n'est pas nécessaire d'interpréter les transferts constants de propriété vers l'économie ecclésiastique comme des « subventions » pour un secteur sous-performant.

Une deuxième observation qui initialement pourrait suggérer que l'économie ecclésiastique est effectivement sous-performante – et a besoin de facteurs non-économiques pour se maintenir dans une économie tardive systématiquement plus performante – est représentée par les dispositions législatives (et conciliaires) qui interdisent ou mettent des limites à la vente de propriétés ecclésiastiques<sup>47</sup>. Ces dispositions pourraient être interprétées comme une tentative d'empêcher les clercs de vendre des propriétés sous-performantes – ne produisant pas assez de revenus – pour obtenir par la liquidation de capital les fonds nécessaires au fonctionnement de leur Église. Combiné avec des dons continus, provenant de sources privées et impériales, un tel modèle pourrait même fonctionner dans la longue durée.

Mais, si nous analysons les restrictions à la vente de propriété ecclésiastique de plus près il est clair que leur but n'est pas d'empêcher la transformation de capital non-performant en liquidités. Dans la législation de Justinien<sup>48</sup> la vente de propriété est en fait explicitement autorisée à des fins économiques : par exemple le paiement de dettes ou l'achat de meilleures propriétés. Ce que les conciles et la législation impériale essaient d'empêcher est l'aliénation de propriété pour le bénéfice personnel de l'évêque ou de ses dépendants<sup>49</sup> ; rien n'indique effectivement que les propriétés que les clercs cherchent à vendre sont des propriétés sous-performantes.

Il faut concéder que la thèse de l'invraisemblance de la sous-performance de l'économie ecclésiastique ne s'appuie que sur l'absence d'une indication positive d'une telle sous-performance. Cependant, en combinaison avec l'argument précédent sur l'invraisemblance d'une sur-performance systématique, le modèle qui décrit l'économie ecclésiastique comme faisant partie d'une économie tardive cohérente avec peu de variation de performance reste plausible.

Le modèle est d'autant plus convaincant qu'il est compatible avec notre discussion des comportements économiques concrets des clercs. Si l'économie tardive est un domaine cohérent, les acteurs économiques qui sont en même temps des clercs sont peu susceptibles d'avoir un comportement économique divergent du reste des propriétaires. Et *vice versa* : dans un système économiques où les moyens de productions sont largement les mêmes pour tous les acteurs économiques, un comportement économique conforme aux standards de la majorité est susceptible de rendre le secteur ecclésiastique cohérent avec le reste de l'économie tardive.

## 5. Conclusion

Au début de cette discussion nous avons posé trois questions sur le rôle économique des évêques : est-ce que le comportement économique des évêques contribue à l'expansion de l'institution ecclésiastique ?, est-ce qu'il est compatible avec le recrutement de membres des élites profanes dans une nouvelle élite ecclésiastique ? et est-ce que l'économie ecclésiastique, administrée par les évêques, se distingue du reste de l'économie tardive ? Les réponses sont « oui », « oui » et « non ». Sauf pour la troisième question, nous connaissions bien sûr les réponses avant de reprendre une partie de la documentation et avant d'essayer d'identifier les tendances de développement les plus perti-

---

46 La croissance distribuée de l'Église, concrétisée dans des nombreuses constructions ecclésiastiques, se prolonge en Orient jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, voir Brown (2003), p. 166 s.

47 Les restrictions à la vente de propriété ecclésiastique ne sont pas uniformes. Nous pouvons citer comme exemple l'interdiction, au début du V<sup>e</sup> siècle, aux prêtres d'églises paroissiales en Afrique de vendre des terres sans l'autorisation de leur évêque (*Cod. Can. Eccl. Afr.* 33 de 421.). Pour des contraintes plus générales émanant de l'autorité impériale on pourrait voir la législation de Léon et Anthemius en 470. (*CJ* 1.2.14).

48 *CJ* 1.2.24 de 530.

49 Voir par exemple *Const. Apost.* 7.47.38, de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, autorisant le maintien de la famille d'un évêque par des fonds ecclésiastiques, mais interdisant l'aliénation de propriété. Si un évêque est accusé d'avoir vendu des terres de l'Église, des motivations d'enrichissement personnel lui sont normalement imputées. Voir par exemple le cas d'Antoninos d'Éphèse (Palladios: *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostom*, p. 83 l.20 à 84 l.5). Ce type d'accusation est plausible, mais bien sûr nous ne pouvons pas complètement exclure que quelques évêques, vendant des terres sous-performantes, ou ayant besoin de plus de liquidité, aient été injustement accusés.

nentes pour une modélisation de la question. Mais, ce que la discussion nous permet maintenant est de mieux comprendre pourquoi les réponses sont ce qu'elles sont.

Concernant la première question nous avons vu qu'il est important de clairement distinguer d'une part les différentes possibilités potentielles d'utilisation des revenus d'une Église et d'autre part les limites sur les choix de gestion qu'un évêque peut faire. Avec les stratégies économiques qui sont possibles d'une manière légale et pragmatique, un évêque ne peut pas dégager un surplus économique très important à partir des ressources de son Église. Il ne peut pas non plus transformer le capital de son Église en liquidité. Ces limites favorisent donc une politique conservatrice d'accumulation de propriété et découragent des dépenses trop importantes : aussi bien pour la charité de l'Église que pour l'enrichissement personnel des clercs. Étant donné que l'Église ne peut pas – à partir de ses fonds propres – être un mécanisme de redistribution massive de ressources économiques, le comportement économique des évêques doit être compatible avec la tendance – par ailleurs observée – d'expansion de l'institution dans l'Empire.

Pour la deuxième question nous avons vu que le rôle économique des évêques encourage le recrutement de membres des classes curiale et sénatoriale, parce que d'une part il n'existe pas de distinction clairement perçue entre la propriété de l'institution et celle du clerc et d'autre part le passage dans la nouvelle élite ecclésiastique ne demande pas de changements dans le comportement socio-économique des personnes concernées. Devenir clerc, et éventuellement évêque, est intéressant non pas parce que le passage dans la hiérarchie ecclésiastique enrichit nécessairement le candidat au niveau personnel, mais parce que les évêques sont perçus comme les propriétaires du patrimoine de leur Église. Comme en plus il n'y a pas de rupture dans les comportements socio-économiques entre élites profanes et élites ecclésiastiques, la pseudo-propriété des évêques contribue directement à leur prestige social, et leur statut de clerc n'implique pas nécessairement un changement dans les modes de compétition sociale. Ces facteurs socio-économiques encourageant le recrutement de membres des élites foncières restent indépendants du prestige charismatique de la fonction ecclésiastique.

Finalement, nous avons pu confirmer l'insertion de l'économie ecclésiastique dans une économie tardive cohérente – si on veut l'absence d'une économie proprement ecclésiastique. La compatibilité du domaine ecclésiastique avec le reste de l'économie est garantie non seulement par les choix économiques que font les évêques, et dont nous avons vu les limites, mais par l'impossibilité structurelle d'une économie ecclésiastique systématiquement sur-performante (ou sous-performante). L'observation d'une croissance distribuée de l'Église, relativement lente et sans changements politiques et sociaux radicaux, est compatible seulement avec un modèle économique qui correspond à celui du reste de l'économie tardive qui elle aussi est relativement stable, avec seulement un potentiel modeste de croissance.

## Bibliographie

T. D. Barnes, *Pagan perceptions of Christianity*, in T. D. Barnes (éd.), *From Eusebius to Augustine: Selected papers, 1982-93*, Aldershot, 1994, p. 231-243.

P. R. L. Brown, *Poverty and leadership in the later Roman Empire*, Hanover et Londres, 2001.

P. R. L. Brown, *The rise of western Christendom. Triumph and diversity, A.D. 200-1000*, 2e éd., Oxford, 2003.

G. Dagron, *Hériter de soi-même*, in J. Beaucamp et G. Dagron (éd.), *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Paris, 1998, p. 81-99.

W. Eck, *Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe*, in *Chiron*, 8, 1978, p. 561-585.

T. G. Elliott, *The tax exemptions granted to clerics by Constantine and Constantius II*, in *Phoenix*, 32, 1978, p. 326-336.

J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité*, Paris, 1967.

D. Hunt, *The Church as a public institution*, in A. Cameron et P. Garnsey (éd.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, 1998, p. 238-276.

S. G. Hall, *The organization of the church*, in A. Cameron, B. Ward-Perkins et M. Whitby (éd.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 14, *Late Antiquity: Empire and successors*, Cambridge, 2000, p. 731-744.

A. H. M. Jones, *The later Roman empire 284-602. A social economic and administrative survey*, Oxford, 1964.

I. Karayannopoulos, *St. Basil's social activity: principles and practice*, in P. J. Fedwick (éd.), *Basil of Caesarea: Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, Toronto, 1981, p. 375-391.

S. Lancel, *L'affaire d'Antoninus de Fussala : pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale*, in Études Augustiniennes (éd.), *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, p. 267-285.

C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique*, in É. Rebillard et C. Sotinel (éd.), *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1998, p. 17-33.

R. A. Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge, 1990.

G. de Ste. Croix, *The class struggle in the ancient Greek world*, Londres, 1981.

M. R. Salzman, *The making of a Christian Aristocracy*, Cambridge (Mass.) et Londres 2002.