

CHRISTIANISME ANTIQUE ET ÉCONOMIE : RAISONS ET MODALITÉS D'UNE RENCONTRE HISTORIQUE

JEAN-MARIE SALAMITO

Economics and the Ancient Christians: reasons and modalities of their encounter in history

This article intends to answer the following two questions: 1/ why did the Gospels and the Christian bishops of the first six centuries interest themselves in the moral aspects of economic life? 2/ did they say in this field anything relevant, or did they on the contrary “ignore the reality of society” (so K. Polanyi), and limit themselves to a “moral reform of individual behaviour”, neglecting “the How and Why of economic mechanisms” (so J. A. Schumpeter)? Question 1 is answered by defining Christianity as an “ethical religion” (a concept borrowed from Max Weber), that is to say a religion in which moral duties in the relationship between human beings appear as important as the very cult addressed to God. Concerning then question 2, by contrast with the Opus imperfectum in Matthaëum, which simplifies reality, several texts by Augustine of Hippo, Gregory the Great, and above all Ambrose of Milan, show a deep concern for society as a whole, and to a certain extent even an analysis of some socio-economic mechanisms. But this “golden age” of Patristic social thought did not last, and the Opus imperfectum in Matthaëum’s narrow-minded vision was prominent in the Middle Ages till the scholastic turn. [Author.]

Les frontières entre le sacré et le profane¹ se superposent-elles à celles que l’on peut tenter d’établir entre la religion et l’économie? Cela ne va pas de soi, pour au moins deux raisons. D’abord – et c’est là un truisme – parce qu’il y a de l’économique dans toute pratique religieuse: il faut à un culte, qu’on le veuille ou non, un minimum de moyens matériels. Ensuite, parce bien au-delà des aspects économiques qu’impliquent inévitablement les rites et leur organisation, il existe des religions – tout le monde pense aussitôt, bien évidemment, aux trois grands monothéismes: judaïsme, christianisme et islam – qui entendent réglementer l’ensemble des comportements quotidiens de leurs adeptes, donc également (quoique dans des proportions qui varient grandement selon les religions et selon les diverses périodes historiques de chacune) la production, l’échange et l’usage des richesses. Là

où la vie religieuse consiste avant tout en un culte, l’économique se fait concrètement présent²; là où elle repose à la fois sur des rites et sur une morale, la religion adresse à la sphère économique des exigences abstraites. Dans ce second cas, de surcroît, l’intérêt accordé par certaines religions à la conduite morale (c’est-à-dire à des actions qui prennent alors une signification religieuse, positive ou négative, sans pour autant être des rites) vient, pour ainsi dire, compliquer la situation: le couple sacré/profane tend à perdre de sa pertinence dans la mesure où le sacré est concurrencé par le saint, lequel ne regarde pas seulement les gestes du culte mais aussi tous les actes de la vie humaine.

C’est cette application des normes religieuses à la sphère économique, soit à un domaine qui pourrait aisément passer de nos jours pour le profane par excellence (un domaine dont,

1. Sur cette distinction en général, cf. W. E. Paden, *Heilig und Profan*, I. *Religionswissenschaftlich*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, RGG⁴, t. 3, 2000, col. 1528-1530. Dans la tradition chrétienne, la dichotomie sacré/profane s’affaiblit dans la mesure où est affirmée la bonté de toute la Création; cf. M. Mühlhng-Schlapkohl, *Profanität*, in RGG⁴, t. 6, 2003, col. 1677.

2. Cela dit, les rapports entre polythéisme gréco-romain et économie s’expriment aussi dans l’intérêt spécial que certaines divinités portent à certains métiers; cf. H. Schneider, *Wirtschaft*, III. *Wirtschaft und Religion*, 2. *Griechische und römische Antike*, in RGG⁴, t. 8, 2005, col. 1611-1612. Il n’en reste pas moins qu’il s’agit là plutôt de relations culturelles que de morale économique.

depuis la Révolution industrielle, se sont affirmées non seulement l'autonomie par rapport à toutes les autres activités humaines, mais encore l'influence contraignante sur celles-ci) qu'il convient de considérer ici à travers l'exemple spécifique du christianisme des six premiers siècles. Il ne s'agit pas d'inventorier une fois de plus des prises de position sur la richesse, le commerce, l'usure ou le droit de propriété, comme pour tenter de reconstituer, au risque de l'anachronisme, une sorte de "doctrine sociale", plus ou moins cohérente; il s'agit plutôt de regarder en amont de tous ces enseignements et de s'interroger sur leurs fondements, sur leur logique propre, sur leur méthode. En d'autres termes, la contribution que voici voudrait répondre successivement à ces deux questions: 1/ pourquoi les prédicateurs chrétiens de l'Antiquité – en l'occurrence ceux d'Occident – se sont-ils intéressés à la vie économique en général, bien au-delà des aspects matériels et financiers de leur vie communautaire (c'est-à-dire au-delà de ce que Santo Mazzarino appelle l'« économie ecclésiastique³ »)? 2/ ont-ils vraiment parlé d'économie, ont-ils su analyser des pratiques, prendre en compte des structures et, le cas échéant, décrire des processus, ou bien s'en sont-ils tenus à de purs et simples préceptes moraux, sans prise sur le réel et limités aux seuls individus? Même si elles restent partielles et provisoires, les quelques remarques proposées ci-dessous parviendront peut-être à suggérer des pistes de réflexion, en posant, au lieu du problème déjà bien connu des contenus (ce que les Pères de l'Église ont pensé de la propriété privée, du prêt à intérêt, de l'esclavage, etc.), celui des fondements et des méthodes, des raisons et des modalités.

I. POURQUOI LES PRÉDICATEURS CHRÉTIENS DE L'ANTIQUITÉ SE SONT-ILS INTÉRESSÉS AUX COMPORTEMENTS ÉCONOMIQUES ?

Les raisons de la rencontre du christianisme antique avec l'économie doivent être recherchées avant tout – qui pourrait s'en étonner? – dans l'enseignement de Jésus de Nazareth tel que le rapportent les évangiles canoniques et donc tel que le reçurent, au sein du courant majoritaire du christianisme, les générations successives. Dans un épisode raconté en *Marc*, 12, 28-34, et dont *Matthieu*, 22, 34-40 donne une version abrégée, Jésus répond à un scribe qui lui demande, selon un véritable exercice d'école, quel est « le premier de tous les commandements »⁴. Jésus cite alors

Deutéronome, 6, 4-5 (« Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... »), puis *Lévitique*, 19, 18 (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »), pour conclure ainsi: « Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ceux-là. » Le plus grand commandement, ce sont en réalité deux commandements indissolublement liés: celui de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain. Le scribe approuve cette réponse, en reprenant à son compte la double citation biblique puis en y ajoutant: « c'est plus que tous les holocaustes et sacrifices », ce qui rappelle *1 Samuel*, 15, 22: « Obéissance vaut mieux que sacrifice... ». À son tour, Jésus approuve le scribe: « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » En cette rencontre de deux maîtres juifs dont l'un fut à l'origine d'une nouvelle religion, distincte de celle dans laquelle il avait lui-même vécu, ce qui est manifesté aux yeux de la postérité, c'est un noyau commun à la tradition juive et à la tradition chrétienne: le lien organique entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, ainsi que la supériorité de cette exigence morale sur les pratiques rituelles. Placée à la même hauteur que l'obligation d'aimer Dieu et au-dessus des observances du culte, l'obligation d'aimer le prochain conduit à s'intéresser au sort concret de celui-ci, donc le cas échéant à sa situation matérielle, à son indigence ou à sa détresse. De là toutes les formes, juives ou chrétiennes, de l'aumône et de la bienfaisance, c'est-à-dire des comportements dont l'origine appartient en propre à la sphère religieuse mais dont les conséquences regardent en pratique la vie économique.

Un autre texte fondateur contribue à expliquer l'enseignement et l'action des chrétiens de l'Antiquité en matière économique, c'est l'annonce du Jugement dernier contenue en *Matthieu*, 25, 31-46: des hommes y sont loués pour avoir nourri le « Fils de l'homme » quand il avait faim, l'avoir désaltéré quand il avait soif, accueilli alors qu'il était étranger, vêtu lorsqu'il était nu, visité dans sa maladie, réconforté dans sa prison; d'autres y sont au contraire condamnés pour n'avoir rien fait de tout cela. Dans un cas comme dans l'autre, les hommes s'étonnent d'avoir eu à leur insu de telles attitudes face à leur futur Juge: c'est que celui-ci s'identifie lui-même rétrospectivement à tous ces malheureux qui ont reçu ou n'ont pas reçu l'assistance dont ils avaient besoin⁵. Par une telle identification, Jésus de Nazareth a placé le secours aux indigents au centre de la future morale chrétienne, comme une condition du rapport que le fidèle peut entretenir avec celui-là même en qui il croit et espère. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les textes chrétiens des premiers siècles, lorsqu'ils parlent du devoir de venir en aide à tous les infortunés, donnent souvent de ceux-ci des énumérations qui rappellent ce passage évangélique⁶.

3. S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel «Basso Impero»*, 1960, repris in Id., *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, 1, Rome, 1974, p. 74-98, ici p. 95-96.

4. Sur ce passage, cf. par ex. le commentaire de D. J. Harrington, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1989, p. 622, § 79. *Marc* met en scène un scribe; *Matthieu* remplace celui-ci par un pharisien et il s'abstient de rapporter l'approbation finale de son interlocuteur par Jésus; cf. J. P. Meier, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, 3. *Attachements, affrontements, ruptures*, trad. de l'angl., Paris, 2005, p. 386-387.

5. Sur ce texte, cf. par ex. le commentaire de B. T. Viviano, in *The New Jerome Biblical Commentary*, cit. (n. 4), p. 669, § 145.

6. Cf. par ex. *Constitutions apostoliques*, 4, 2, 1 (SC, 329, p. 173).

Une seconde grande raison pour laquelle le christianisme antique s'intéresse à l'économie, c'est sa dimension communautaire originelle, que le livre des *Actes des apôtres* (2, 44-45; 4, 34-35) associe pour la postérité à une mise en commun volontaire des richesses permettant à chaque fidèle d'en recevoir une part selon ses besoins. Certes, il s'agit là d'une pratique limitée à un groupe restreint, à une communauté au sein de la société; mais cette pratique-là porte en germe un projet social dont elle est d'abord, en réalité, le renouvellement. En effet, si ces tout premiers « chrétiens » (le mot n'existait pas encore) bénéficient à Jérusalem d'une grande « faveur », (*kharis*; *Actes*, 4, 34), c'est parce qu'il n'y a « pas d'indigent (*endeès*) parmi eux » (verset 35, relié au précédent par la conjonction de coordination *gar*). Il s'agit là d'un rappel de *Deutéronome*, 15, 4: « Il n'y aura pas chez toi d'indigent... » (la version des Septante employant *endeès*, terme repris par les *Actes*). La communauté « chrétienne » primitive rend donc son actualité, aux yeux de l'auteur des *Actes*, au programme socio-économique donné jadis par Dieu aux Israélites en même temps que la terre où s'installer.

Ce lien très étroit avec la tradition juive, déjà constaté précédemment dans l'entretien de Jésus avec le scribe (*Marc*, 12, 28-34) et de nouveau vérifié à propos d'*Actes* 4, 34-35, contribue grandement à expliquer l'intérêt du christianisme antique (et tout aussi bien du christianisme des époques ultérieures) pour les comportements économiques. Comme le judaïsme dont il est issu, le christianisme est en effet ce que Max Weber appelle une « religion éthique », c'est-à-dire une religion dans laquelle les actes bons ou mauvais du point de vue religieux ne se limitent pas au seul domaine du culte: la morale religieuse y existe comme autre chose qu'un ensemble de prescriptions rituelles; c'est une morale applicable à la totalité des activités humaines, en particulier aux relations des êtres humains entre eux⁷. Que Weber ait employé cette notion de « religion éthique » dans la perspective d'une évolution linéaire des religions, perspective qu'il avait empruntée à un auteur désormais presque oublié, Cornelis Petrus Tiele (1830-1902)⁸, et que cet évolutionnisme prête aujourd'hui le flanc à bien des critiques, cela ne change rien à l'affaire. La notion de « religion éthique » peut tout aussi bien prendre place dans une réflexion synchronique, comparative, sur les religions, et de toute évidence elle aide à saisir l'originalité du judaïsme et du christianisme, en

matière de lien avec l'économie, par rapport au polythéisme gréco-romain. Que ce dernier fasse consister la relation aux dieux avant tout en des rites, et dans une bien moindre mesure en des actions à l'égard des autres mortels, tandis que les traditions juive et chrétienne lient indissolublement l'amour de Dieu et l'amour du prochain, tout en relativisant le culte sacrificiel, voilà qui explique efficacement la spécificité du judaïsme et du christianisme dans l'histoire ancienne des idées sociales et économiques. Les chrétiens de l'Antiquité s'intéressent (comme les juifs) à l'économie parce que leur Dieu (comme celui des juifs) déclare s'intéresser plus au sort concret des humains dans le monde qu'aux hommages formels qui lui sont rendus. Au lieu du contrat que les polythéistes, individuellement ou à l'échelon de la cité, concluent avec leurs dieux pour une relation à deux termes, le chrétien (comme le juif) prend place en un schéma triangulaire: Dieu, lui-même, les autres hommes.

Certes, ces autres hommes, ce sont avant tout les fidèles de la même religion: l'entraide chrétienne originelle paraît un phénomène communautaire; mais, au plus tard à compter du milieu du III^e siècle (comme on le voit avec les consignes données en 256 à ses diocésains par Cyprien de Carthage⁹, et avec l'attitude des chrétiens d'Alexandrie sous Denys, en 259¹⁰), l'assistance ecclésiale commence à bénéficier sans distinction à tous ceux qui en ont besoin. Ce tournant s'explique vraisemblablement à la fois par des raisons théoriques – des exhortations de Jésus: « Aimez vos ennemis... » (*Matthieu*, 5, 43-48¹¹), « De toutes les nations faites des disciples... » (*Matthieu*, 28, 19) – et sur le plan pratique par l'atteinte d'un certain seuil: les chrétiens se sentent désormais assez nombreux pour s'attribuer à eux-mêmes à la fois la capacité et le devoir de veiller au sort des autres hommes¹². En somme, c'est parce qu'il est une religion « éthique » et universaliste, tournée vers un Dieu ami des hommes, que le christianisme, dès ses premiers siècles d'existence, se mêle des questions économiques. Ce qui était d'abord le programme social donné aux Hébreux par leur Dieu – que nul parmi le peuple ne puisse tomber dans la misère – est devenu le programme de la première communauté « chrétienne » puis, avec l'expansion du christianisme, un devoir d'assistance à toute l'humanité souffrante.

7. Cf. notamment M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, 2. Religiöse Gemeinschaften*, éd. H. G. Kippenberg et al., Tübingen, 2001 (Max Weber Gesamtausgabe, 1/22-2), p. 214, l. 1-7.

8. Cf. H. G. Kippenberg, *Religionsentwicklung*, in *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen, 2001, p. 77-99, ici p. 90-91; Id., *Einleitung* à Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit. (n. 7), p. 1-74, ici p. 54-57.

9. Pontius, *Vita Cypriani*, 9, 7-8 (éd. Pellegrino, p. 132-134); 10, 4 (p. 136).

10. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 7, 22, 6-7 (SC, 41, p. 198-199), à propos de la peste de l'an 259; cf. aussi 9, 8, 14 (SC, 55, p. 59-60), à propos d'une peste sous Maximin Daïa.

11. Ces paroles de Jésus sont citées par Cyprien pour exhorter les chrétiens de Carthage à secourir aussi les victimes païennes de la peste de 256: Pontius, *Vita Cypriani*, 9, 7-8 (éd. Pellegrino, p. 132-134). Sur la place de l'amour des ennemis dans le message de Jésus, cf. Meier, *Un certain Juif. Jésus*, cit. (n. 4), p. 358-359.

12. Cf. Origène, *Contre Celse*, 8, 75 (SC, 150, p. 352-353), qui se fonde bien évidemment, mais sans le citer, sur *Matthieu*, 28, 19.

II. LES PRÉDICATEURS CHRÉTIENS DE L'ANTIQUITÉ ONT-ILS SU ANALYSER LES RÉALITÉS ÉCONOMIQUES ?

S'il est vrai que la fécondité du christianisme – religion « éthique » et universaliste, exhortant à l'imitation d'un Dieu bon envers tous les humains – en matière sociale, économique et politique a passionné certains des pères fondateurs de la sociologie des religions, comme Max Weber et Ernst Troeltsch, nés respectivement en 1864 et 1865, tous deux collègues et amis¹³, dans la génération suivante, en revanche, deux grands noms de l'histoire de l'économie et des idées économiques, Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) et Karl Polanyi (1886-1964), se sont montrés fort sceptiques quant à l'apport de la prédication chrétienne antique à la sphère économique. Dans la conclusion de *La Grande Transformation*, son ouvrage le plus fameux, publié en 1944 et traduit en français en 1983, Polanyi reprend à son compte la position de Robert Owen (1771-1858), un des maîtres du socialisme dit « utopique » :

Robert Owen a été le premier à reconnaître que les Évangiles ignoraient la réalité de la société. C'est ce qu'il appelait l'« individualisation » de l'homme selon le christianisme, et il semblait croire que c'était seulement dans une république coopérative que « tout ce qui est vraiment valable dans le christianisme » pouvait cesser d'être séparé de l'homme. Owen reconnaissait que la liberté que nous avons acquise par les enseignements de Jésus était inapplicable dans une société complexe. Son socialisme était la prise en charge de l'exigence de liberté dans cette société-là. L'ère post-chrétienne de la civilisation occidentale avait commencé, ère dans laquelle les Évangiles n'étaient plus suffisants, tout en restant la base de notre civilisation¹⁴.

Dans son *Histoire de l'analyse économique*, publiée à titre posthume en 1954 et traduite en français également en 1983, Schumpeter écrit ceci :

Nous pourrions [...] nous attendre à ce que, dans la mesure où le christianisme visa à réformer la société, cette orientation ait motivé une analyse de la même manière que, par exemple, au sein du mouvement socialiste moderne. Pourtant il n'y a rien de semblable chez Clément d'Alexandrie (environ 150-215), Tertullien (155-222), ni Cyprien (200-258) [...]. Ils prêchèrent contre les débordements du luxe et de la richesse irresponsable, ils prescrivirent la charité et la mesure dans la jouissance des biens de ce monde, mais il ne procédèrent à aucune analyse. [...] ni Lactance (260-

325), ni Ambroise (340-397) – qui aurait pu creuser un peu sa constatation que les riches considèrent comme légitime propriété *les biens publics qu'ils se sont appropriés* –, ni Chrysostome (347-407), ni saint Augustin (354-430) [...] ne se mêlèrent jamais des problèmes économiques [...].

Voilà quelle paraît en être l'explication. Quelle que soit notre interprétation des aspects mondains du christianisme primitif, il est clair que l'Église chrétienne ne visait à réformer la société en nul autre sens que celui de la réforme morale du comportement individuel. À aucun moment, même avant sa victoire [...], l'Église n'essaya d'attaquer de front l'ordre social existant ni aucune de ses institutions les plus importantes. [...] Le Pourquoi et le Comment des mécanismes économiques n'intéressaient alors à aucun degré ses chefs ni ses écrivains¹⁵.

Pour différents qu'ils soient à bien des égards, ces deux jugements n'en présentent pas moins des traits communs. Polanyi et Schumpeter reprochent tous deux au christianisme, spécialement au christianisme « primitif », celui du Nouveau Testament et des Pères, de n'offrir d'enseignements économiques qu'aux individus, sans prendre en compte la société dans son ensemble. C'est cette indifférence à la société et à ses rouages que Schumpeter dénonce comme un défaut d'« analyse ». En d'autres termes, il s'agit d'un manque de réalisme – un grief souvent adressé de nos jours, à propos de diverses époques, aux initiatives chrétiennes en matière de morale économique. Pourtant, il semble possible de trouver chez les prédicateurs chrétiens de l'Antiquité tardive de l'analyse des comportements et des discours économiques, de l'attention à l'utilité sociale et aux structures, enfin une capacité à décrire des mécanismes au lieu de condamner simplement des actes ponctuels et des individus. Le réalisme de certains de ces auteurs, et non des moindres, pourra apparaître ci-dessous avec une clarté peut-être inattendue.

Commençons toutefois par considérer un exemple, parmi d'autres, qui paraît confirmer les jugements de Polanyi et de Schumpeter, et qui, par contraste, permettra de mieux saisir l'originalité des documents étudiés par la suite. Probablement vers le milieu du V^e siècle, un commentaire anonyme de *Matthieu*, connu aujourd'hui comme l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, peut-être destiné à l'usage d'une communauté « arienne » alors en voie de marginalisation (en Italie du Nord ? dans les Balkans ?), exprime sur les activités économiques des jugements moraux d'une vigueur emblématique¹⁶. En *Matthieu*, 22, 1-14, Jésus

13. Cf. Kippenberg, *Einleitung*, cit. (n. 8), p. 12-17 : le 21 octobre 1910, à Francfort, lors du tout premier *Deutscher Soziologentag*, Troeltsch posa dans sa conférence la question de savoir comment le christianisme, malgré son indifférence au monde, avait pu produire des enseignements sociaux susceptibles d'influencer la vie profane ; participèrent alors au débat Max Weber, Georg Simmel et Martin Buber.

14. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris, 1983, p. 333 ; orig. : *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (1944), éd. Fr. Block, Boston, 2001 (1^{re} éd. 1957), p. 268.

15. J. A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, trad. fr., 1. *L'âge des fondateurs (des origines à 1790)*, Paris, 1983, p. 112-113 ; orig. : *History of Economic Analysis*, éd. E. Boody Schumpeter (1954), nouv. éd. avec une introd. de Mark Perlman, New York, 1994, p. 71-72.

16. Sur la date et le lieu de rédaction de l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, cf. la *Praefatio* de J. van Banning à une future éd. critique du texte (CCL, 87 B), p. V. Sur l'ancrage social et historique de ce texte, cf. en dernier lieu T. Sindona, *Aspetti sociali dell'Opus imperfectum in Matthaëum*, in *Koinonia*, 20, 1996, p. 77-105.

raconte la parabole d'un roi qui envoie quérir les invités aux noces de son fils : « Mais ceux-ci n'y prêtèrent pas attention et s'en allèrent, l'un à sa ferme (*in uillam suam*), l'autre à son négoce (*in negotiationem suam*) » (v. 5). S'emparant aussitôt de ces deux mots, *uilla* et *negotatio*, l'exégète anonyme explique ceci :

Toutes les activités que les hommes accomplissent en ce monde sont de deux sortes : ou bien la ferme (*uilla*), ou bien le négoce (*negotatio*). Quand nous faisons un effort avec nos mains, en nous appliquant à la terre, ou quelque travail de la terre, comme par exemple celui du champ, de la vigne ou du jardin, ou un travail du bois ou du fer, nous cultivons la ferme, c'est-à-dire la terre. En revanche, quand nous recherchons un gain, non par l'effort de nos mains, mais par quelque autre moyen, par exemple en remplissant des charges officielles, pour veiller sur les richesses de quelqu'un, ou en faisant du commerce, tout cela s'appelle le négoce. L'évangéliste a renfermé tout le travail humain, soit honnête soit malhonnête, en deux mots. La culture de la ferme est un travail honnête [...] ; le travail du négoce est malhonnête devant Dieu¹⁷...

Ce texte donne de l'agriculture et du commerce des notions remarquablement élargies. La catégorie de la *uilla* y englobe à la fois l'agriculture et l'artisanat. Toutes les activités manuelles exercées directement sur la nature ou sur une matière première fournie par celle-ci s'intègrent à ce qu'Andrea Giardina a appelé une vision « panagricole » du travail humain¹⁸. À l'opposé, les professions qui ne consistent pas en un rapport avec la nature mais en des affaires conclues entre les hommes, se rangent indistinctement, qu'elles soient d'ordre administratif ou proprement commercial, dans la catégorie de la *negotatio*. Cette opposition binaire rappelle (sans pour autant qu'il faille envisager ici une influence directe) la distinction opérée, à l'époque hellénistique, par les *Économiques* du Pseudo-Aristote : il y a d'un côté l'agriculture, qui est « selon la nature » (*kata phusin*), et de l'autre les métiers qui tirent leurs revenus « des hommes » (*ap'anthrôpôn*)¹⁹. Sans entrer dans une comparaison détaillée, notons que le commentateur

anonyme de *Matthieu* et le Pseudo-Aristote ont en commun le goût de la simplification : ils passent sous silence tout ce que l'agriculture implique comme relations et échanges entre les hommes. Pour bâtir une classification morale des activités lucratives, ils masquent la complexité de l'économie réelle ; ils tirent leur force apparente de leur schématisation, c'est-à-dire de leur refus de ce que Schumpeter appelle l'analyse : ils lient pour juger là où, pour comprendre, il faudrait délier.

Le même schématisme se retrouve ailleurs dans l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, toujours pour opposer agriculture et artisanat d'un côté, commerce de l'autre. Il en va ainsi, par exemple, dans l'homélie 38 :

[...] celui qui achète une chose [...] pour en faire un travail n'est pas un commerçant. En effet, celui qui achète une matière première pour la travailler ne vend pas la chose elle-même, mais plutôt sa compétence technique. Ainsi, vendre une chose dont la valeur ne réside pas dans la chose elle-même mais dans la compétence du travail, ce n'est pas du commerce²⁰.

Selon l'exégète anonyme de *Matthieu*, le négoce s'oppose à l'agriculture et à l'artisanat en ce qu'il est strictement improductif. Cela annonce une attitude mentale dont Jacques Le Goff a montré le rôle important dans le christianisme occidental du Moyen Âge : la propension à ne reconnaître de valeur qu'à la production de matière ou à la transformation de celle-ci²¹. Ainsi, « la confusion proprement médiévale entre la peine, la fatigue et l'exercice d'une tâche économique au sens moderne²² » apparaît dès l'Antiquité tardive. L'*Opus imperfectum in Matthaëum* illustre aussi, et de manière exemplaire, ce que Paul Veyne a désigné, à propos des attitudes gréco-romaines face aux activités lucratives, comme « la conscience naïve » : croire que la valeur vient du seul travail, des efforts ou de l'habileté du travailleur ; ne reconnaître que des données immédiatement perceptibles, sans du tout se hisser jusqu'à l'effort d'abstraction qui permettrait de repérer les phénomènes du marché²³. C'est précisément emporté par l'illusion de s'accrocher au

17. *Opus imperfectum in Matthaëum*, 41 (PG, 56, col. 862-863) : *Omnis actus, quem agunt homines in hoc mundo, duplex est. Aut enim uilla est, aut negotiatio. Et quando aliquem laborem quidem manuum nostrarum facimus, exercentes terram, uel aliquod opus terrenum, ut puta agrum, uel uineam, uel hortum, uel opus ligni aut ferri, uillam colere uidemur, id est terram. Quando autem non labore manuum nostrarum, sed aliter lucra quocumque modo consequimur, upta honores gerere, ut diuitiae permaneant alicui, aut mercari, omne hoc negotiatio appellatur. Duobus ergo uerbis omne opus humanum conclusit, siue honestum siue inhonestum. Honestum quidem opus est uillae cultura [...] ; inhonestum est enim apud Deum opus negotiationis...*

18. Andrea Giardina a commenté ce texte lors d'un séminaire à l'École normale supérieure, à Paris, le 26 mars 1984, puis lors d'une conférence à l'Institut de droit romain de l'université de Paris II, le 11 décembre 1987. J'ai moi-même tenté de prolonger son commentaire dans ma thèse de doctorat, *Aut uilla aut negotiatio. Agriculture et commerce dans les représentations collectives et la théologie des chrétiens d'Occident (III^e siècle)*, Université de Paris IV, 1992, p. 301-310.

19. Pseudo-Aristote, *Économica*, 1, 2, 2, 1343 a (Loeb, p. 328-329).

20. *Opus imperfectum in Matthaëum*, 38 (PG, 56, col. 840 med.) : [...] *quicumque rem comparat [...] ut opus faciat ex ea, ille non est negotiator: quia qui materiam operandi sibi comparat, unde faciat opus, ille non rem ipsam uendit, sed magis artificium suum, id est, qui rem uendit, cuius aestimatio non est in ea ipsa re, sed in artificio operis, illa non est mercatio...*

21. J. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval*, repris in Id., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, p. 91-107, ici p. 96 : « Ainsi est condamné le marchand qui ne crée rien. C'est là une structure mentale essentielle de la société chrétienne, nourrie d'une théologie et d'une morale épanouies en régime précapitaliste. L'idéologie médiévale est matérialiste au sens strict. Seule a valeur la production de matière. La valeur abstraite définie par l'économie capitaliste lui échappe, lui répugne, est condamnée par elle. »

22. J. Le Goff, *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge* (1964), repris in Id., *Pour un autre Moyen Âge*, cit. (n. 21), p. 162-180, ici p. 179.

23. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976, p. 126.

concret, au tangible, que le commentateur anonyme du premier évangile simplifie le réel: il dénie au commerçant toute action, tout rôle social de transport, de diffusion et de distribution des biens; à ses yeux, le marchand ne fait rien parce qu'il ne produit rien de matériel.

On pourra, certes, faire remarquer que, parlant des auteurs chrétiens de l'époque patristique, Schumpeter cite les plus grands, et qu'au regard de ceux-ci l'auteur inconnu de l'*Opus imperfectum in Matthaëum* fait figure de marginal. Il n'en reste pas moins que cette œuvre énigmatique, dont il n'existe toujours pas d'édition critique, a circulé au Moyen Âge, dans une version expurgée, comme la traduction latine d'une œuvre de Jean Chrysostome, et qu'elle a joué un rôle important dans l'histoire des idées économiques et sociales de la chrétienté médiévale²⁴.

Venons-en donc à Ambroise de Milan et précisément à une importante réflexion de celui-ci sur l'agriculture. Il s'agit du chapitre 6 du troisième livre de son traité sur *Les devoirs*²⁵. L'auteur y fait débattre deux personnages imaginaires: le premier défend la position des grands propriétaires terriens qui spéculent sur la vente du grain qu'ils ont stocké; le second, en porte-parole de l'auteur, condamne vigoureusement cette pratique. D'autres prédicateurs chrétiens, avant et après Ambroise, s'en sont pris à la spéculation frumentaire: en Occident, Cyprien de Carthage, Zénon de Vérone, Augustin, Pierre Chrysologue²⁶; en Orient, Basile de Césarée²⁷; mais l'évêque de Milan est le seul à avoir posé le problème des justifications idéologiques d'une telle pratique. Les deux personnages qu'il fait parler commencent tous deux – fait frappant mais rarement noté par les commentateurs – par louer la moralité de l'agriculture, et de surcroît en présentant, dans le même ordre, les mêmes arguments. Avant de laisser la parole à ces deux orateurs fictifs, Ambroise a donné l'explication de ce parallélisme: l'excellence du travail de la terre est une idée trop unanimement admise pour fournir aux professeurs de rhétorique un sujet de controverse²⁸; lui-même ne trouve rien à y redire. Son originalité ne réside donc pas en son jugement global sur l'agriculture (point sur lequel il peut même sembler proche de l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaëum*), mais en la dénonciation qu'il fait des usages de ce jugement si répandu. Là où son modèle cicéronien posait le problème moral de la spéculation à propos d'un négociant en blé (*frumentarius*)²⁹,

Ambroise attaque – fait très rare dans nos sources – les producteurs eux-mêmes³⁰, et il les accuse d'utiliser l'éloge traditionnel de l'agriculture comme un paravent pour des spéculations que lui-même compare plutôt à du brigandage ou à de l'usure. En termes actuels, ce que l'évêque de Milan dévoile, c'est un usage idéologique des généralités: le discours des grands propriétaires vise à camoufler des actions qui le démentent. Dans cette capacité d'Ambroise à repérer la distorsion entre les propos et les pratiques, il est possible de reconnaître une démarche analytique, laquelle se différencie très nettement de la pure et simple condamnation de tel ou tel acte précis (à la manière de Cyprien et des autres prédicateurs cités ci-dessus), et à plus forte raison de la condamnation ou de l'approbation globales (à la façon de l'*Opus imperfectum in Matthaëum*) de tout un secteur d'activité.

La même aptitude à dépasser les jugements stéréotypés sur les métiers se retrouve chez le plus célèbre des disciples d'Ambroise, Augustin. Celui-ci, dans son commentaire du Psaume 70, fait parler assez longuement un commerçant emblématique qui défend sa profession³¹, tout d'abord en justifiant ses bénéfices par son utilité sociale et par sa peine (*labor*):

Voici que moi, j'apporte de loin des marchandises là où elles manquent si je ne les y ai pas apportées; pour vivre, je demande comme salaire de mon labeur de vendre plus cher que je n'ai acheté. Autrement, comment vivrais-je, alors qu'il est écrit: « L'ouvrier est digne de son salaire »³²?

En soulignant l'utilité du commerçant à la collectivité, l'évêque d'Hippone se hisse au-dessus d'une simple question de morale individuelle; en lui attribuant le mérite d'un effort pénible, il refuse implicitement l'antique cliché opposant le commerce aux activités qui, comme par excellence l'agriculture, illustrent la valeur que les Grecs appellent *ponos* et les Latins *labor*.

Le commerçant d'Augustin répond ensuite à l'opinion courante qui voit en lui un menteur et même un parjure; il

24. Cf. M. Meslin, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Paris, 1967, p. 171, n. 96; H.-J. Vogt, *Opus imperfectum in Matthaëum*, in *Lexikon des Mittelalters*, 6, 1992-1993, col. 1422.

25. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 6, 37-44 (CUF, 2, p. 98-102).

26. Cyprien de Carthage, *Ad Quirinum (Testimonia)*, 3, 61 (CCL, 3, p. 151, l. 4-5); Zénon de Vérone, *Tractatus*, 1, 5, 4, 14 (CCL, 22, p. 40-41); Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 1, 17 (CCL, 39, p. 954, l. 43-44); Pierre Chrysologue, *Sermones*, 122, 6 (CCL, 24 A, p. 735, l. 81-82).

27. Basile de Césarée, *In illud Lucae*, « *Destruam...* », 3 (PG, 31, 268 B).

28. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 6, 38 (CUF, 2, p. 98).

29. Cicéron, *Les devoirs*, 3, 13, 57 (CUF, 2, p. 99).

30. En Ambroise, *Les devoirs*, 3, 6, 43 (CUF, 2, p. 101; CCL, 15, p. 170, l. 59-60), il faut lire, non pas *hunc frumentarium pretii captatorem*, mais *hunc frumentarii pretii captatorem*. Cette dernière leçon, attestée par le manuscrit C et adoptée par Krabinger puis par Banterle, convient beaucoup mieux au contexte immédiat: Ambroise, comme le texte évangélique dont il s'inspire (*Luc*, 12, 16-21), parle ici, de toute évidence, d'un propriétaire terrien (*cuius possessio diuites fructus adtulit*), et non pas d'un négociant en blé.

31. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 1, 17 (CCL, 39, p. 954-955). Dans mon article *Saint Augustin, le travail et les travailleurs*, in *Conférence*, 16, printemps 2003, p. 59-97, j'ai proposé une traduction (p. 94-97) et un commentaire (p. 81-86) de ce texte.

32. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 1, 17 (CCL, 39, p. 954, l. 16-20): *Ecce ego affero quidem ex longinquo merces ad ea loca in quibus non sunt ea quae adtuleram, unde uiuam, tamquam mercedem laboris mei peto, ut carius uendam quam emerim. Vnde enim uiuam, cum scriptum sit: « Dignus est operarius mercede sua » [Luc, 10, 7] ?*

suggère lui-même à l'évêque les injonctions à lui adresser sur ce point :

Mais il est question de mensonge, de parjure. C'est là mon défaut, non celui du commerce ; car il n'est pas vrai que, même en le voulant, je ne pourrais pas vivre sans ce défaut. Je ne reporte donc pas ma faute, moi qui agis, sur le négoce ; non, si je mens, c'est moi qui mens, pas le négoce. [...] Exhorte-moi donc à ne pas mentir, à ne pas me parjurer, et non à abandonner le négoce dont je vis³³.

Cette affirmation de la responsabilité individuelle, contre l'idée d'une sorte de déterminisme lié au métier, se trouve ensuite développée dans une comparaison des marchands avec les artisans puis avec les agriculteurs – une comparaison qui repose (comme on pouvait s'y attendre, s'agissant d'Augustin) sur des observations concrètes, non sur des idées générales. L'antithèse traditionnelle entre l'agriculture et le commerce³⁴ (celle-là même dont nous avons identifié dans l'homélie 41 de *Opus imperfectum in Matthaëum* l'expression patristique sans doute la plus vigoureuse) vole alors en éclats : les cultivateurs ont eux aussi leurs défauts typiques ; mais, comme il existe de bons agriculteurs, il y a également de bons commerçants³⁵.

Il serait possible de s'interroger sur la place de ce texte de morale économique dans l'ensemble de la pensée et de l'œuvre d'Augustin, par exemple sur son rapport avec la doctrine du péché originel et de la grâce³⁶. Ce qui importe le plus, présentement, c'est de souligner l'originalité de cette position augustinienne dans l'histoire des représentations des activités lucratives. Cette originalité réside en une méthode encore plus qu'en un résultat : l'évêque d'Hippone fait plus ici que réhabiliter le commerce d'un point de vue chrétien ; il rompt avec la logique qui consiste à juger globalement des professions ; il impose la prise en considération des responsabilités propres à chaque professionnel. Au contraire, dans un passage très fameux du traité de Cicéron sur *Les devoirs*³⁷ comme chez le commentateur anonyme de *Matthieu*, la moralité ou l'immoralité sont présentées comme inhérentes aux métiers eux-mêmes. Que ses ambitions soient philosophiques ou religieuses, un tel discours schématise et fige l'image de la société, voire de l'humanité, en des catégories fortement séparées ; il rassure durablement ceux qui se

pensent une fois pour toutes du bon côté, comme il exclut de manière définitive ceux que leur seule position socio-économique suffit à souiller inévitablement. Loin d'une telle simplification, Augustin reconnaît la diversité du réel. Comme précédemment Ambroise, il observe et analyse des faits au lieu de s'en tenir à des représentations stéréotypées.

Bien sûr, dans les deux exemples qui viennent d'être évoqués, il ne s'agit pas d'analyse au sens où l'entend Schumpeter : ni Ambroise ni Augustin n'ont identifié des phénomènes économiques complexes ou procédé à une réflexion d'ordre quantitatif. Il n'en reste pas moins que leurs démarches respectives, loin de pouvoir se réduire à leur seule portée morale et religieuse, marquent une avancée sur un plan strictement intellectuel. En prenant publiquement leurs distances face à des clichés de leur temps, ces deux évêques ont fait quelques pas hors de l'idéologie, vers la libre observation du réel.

Passons maintenant à la question de savoir si les prédicateurs de l'époque patristique ont parfois su considérer la société dans son ensemble, au lieu de toujours se limiter à des questions de morale individuelle. Il est clair que leurs enseignements, nés dans une société principalement constituée de relations visibles – horizontales ou verticales – entre des individus, portent tout naturellement l'empreinte de celle-ci. Il existe toutefois chez eux des exemples d'une certaine conscience des problèmes globaux de la vie économique, des indices d'une certaine alliance entre l'exigence chrétienne de charité fraternelle et la lucidité en matière socio-économique.

Il faut une fois de plus recourir en priorité aux *Devoirs* d'Ambroise. Au chapitre 7 du troisième livre, qui suit directement le chapitre consacré à la spéculation frumentaire, l'évêque de Milan, toujours fidèle à la thématique de son modèle cicéronien, envisage le problème moral posé par la coutume d'expulser les étrangers hors d'une ville dont l'approvisionnement en denrées alimentaires s'avère tout à coup insuffisant³⁸. Comme Cicéron³⁹, il condamne cet usage ; mais sa préoccupation personnelle n'est pas ici, en réalité, le respect des étrangers en général et le cosmopolitisme stoïcien. Ce qui l'intéresse, c'est bien plutôt le sort réservé à des commerçants et surtout à des agriculteurs de l'Italie annonaire (peut-être même de son propre diocèse) lors de deux épisodes romains tout récents.

Au cours d'une première crise des subsistances (que l'on s'accorde aujourd'hui à dater de l'an 376), alors que la plèbe de Rome réclamait l'expulsion de ceux qui n'y avaient pas leur domicile habituel, le préfet de la Ville obtint des autres sénateurs une collecte destinée à acheter à l'extérieur des quantités supplémentaires de grain⁴⁰. En revanche, quelques

33. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 1, 17 (CCL, 39, p. 954, l. 20-29) : *Sed agitur de mendacio, de periurio. Hoc uitium meum est, non negotiationis ; neque enim non, si uellem, possem agere sine isto uitio. Non ergo meam culpam actor ad negotium transfero ; sed si mentior, ego mentior, non negotium. [...] Hoc ergo, inquit, me mone ne mentiar, ne periurem, non ut abiciam negotium unde me transigo.*

34. Cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 1, Rome-Bari, 1965 (réimp. 1983), p. 286-287 ; A. Giardina, *Le merci, il tempo, il silenzio. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano*, in *Studi storici*, 1986, p. 277-302, ici p. 278 et n. 8.

35. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 70, 1, 17 (CCL, 39, p. 954-955, l. 40-45).

36. Cf. J.-M. Salamito, *Saint Augustin, le travail et les travailleurs*, cit. (n. 31), p. 85-86.

37. Cicéron, *Les devoirs*, 1, 42, 150-151 (CUF, 1, p. 183-185).

38. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 7, 45-52 (CUF, 2, p. 102-105).

39. Cicéron, *Les devoirs*, 3, 10, 47 (CUF, 2, p. 94-95).

40. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 7, 46-48 (CUF, 2, p. 103-104). Cf. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani*, Milan, 1976, 1, p. 230-265, ici p. 256.

années plus tard (en 384?), dans des circonstances analogues mais en l'absence, cette fois, d'une initiative généreuse de la part du préfet alors en place, les « étrangers » (*peregrini*) furent effectivement expulsés⁴¹. Qui étaient-ils donc? Sans doute pour une part des cultivateurs venus d'Italie du Nord écoulant à Rome les produits de leur travail, et pour une autre part de véritables commerçants, groupés en associations professionnelles. Les uns et les autres, surpris par la crise frumentaire, auront probablement reçu l'ordre de vendre leur blé aux autorités au tarif fiscal, après quoi la plèbe, pour ne pas avoir à partager avec eux les distributions alimentaires (ou bien pour provoquer une baisse des prix sur les marchés libres et, par voie de conséquence, également sur les denrées distribuées au tarif fiscal⁴²), aura réclamé leur expulsion, les condamnant ainsi à rentrer chez eux sans ressources, sans même des provisions pour le voyage de retour⁴³. Or, que ces « étrangers » aient été aussi bien des négociants que des agriculteurs, et peut-être même en majorité des négociants, c'est ce qu'Ambroise tend à passer sous silence: à l'en croire, il s'agit avant tout, voire uniquement, de « cultivateurs » (*cultores*), d'« agriculteurs » (*agricolae*), de « paysans » (*rusticani*)⁴⁴. Ce qui préoccupe au plus haut point l'évêque de Milan, c'est la survie de ceux qui travaillent la terre: « Qu'y a-t-il d'aussi utile que de conserver les cultivateurs à la campagne, que d'éviter la mort au peuple des paysans⁴⁵? » Si ce chapitre contient des arguments ressortissant à la morale (à la morale stoïcienne comme à la morale chrétienne), ce sont les arguments économiques qui y jouent le plus grand rôle. Ambroise se soucie de préserver, comme particulièrement utile au bien commun, la population laborieuse des campagnes.

Cette attention aux paysans, à leur utilité sociale, à leur survie, se rencontre chez d'autres évêques de l'Occident tardoantique. Augustin reproche aux circoncissions d'être inutiles parce qu'ils ne travaillent pas la terre⁴⁶. Pour donner la mesure d'un désastre, son disciple Orose met en évidence la mort des cultivateurs⁴⁷; il tend à juger la politique de

l'empereur Constantin III d'après l'attitude de celui-ci envers les paysans⁴⁸. Vers la fin de l'époque patristique, Grégoire le Grand offre un ultime et riche exemple de cette conscience économique des évêques. Pour lui, comme bien auparavant pour Cyprien de Carthage⁴⁹, la perte des cultivateurs et la désertion des terres sont des signes, presque des symboles, d'une situation qui fait penser à la fin des temps⁵⁰. C'est là, selon toute vraisemblance, plus que de la rhétorique; car si de telles constatations, en se multipliant, finissent par passer pour des lieux communs, les raisons de leur fréquence dans les textes « sont cruellement concrètes⁵¹ ». Grégoire prend soin de ménager les colons travaillant sur les terres ecclésiastiques, de crainte que ceux-ci n'abandonnent les champs, laissant ainsi la place aux barbares⁵². Ordonnant la dispersion d'un grand haras, il veille à ce que les valets d'écurie reçoivent des terres afin de se rendre utiles⁵³; remerciant le roi des Lombards Agilulf d'avoir à sa demande évité une guerre, il souligne que la paix préserve les paysans, dont le travail est utile à tous⁵⁴. Certes, c'est là une attitude très compréhensible chez un pape qui doit veiller sur les vastes domaines de l'Église de Rome; mais Grégoire s'intéresse aussi bien à la prospérité agricole de l'Italie en général: ainsi, écrivant à l'évêque de Luni, Venantius, il refuse que des chrétiens demeurent les esclaves de maîtres juifs, mais il prescrit que les colons chrétiens remplissent bien tous leurs devoirs économiques envers les propriétaires juifs⁵⁵.

Dans un tout autre ordre d'idées, voici encore un exemple de la lucidité économique dont savent faire preuve certains évêques de l'Antiquité tardive. Lorsque peu après 410 Mélanie la Jeune et son époux Pinianus, arrivés en Afrique, se mettent à disperser leurs immenses biens fonciers pour en distribuer le prix en aumônes, ils s'entendent donner par Augustin d'Hippone, Alypius de Thagaste et Aurelius de Carthage le conseil suivant: « L'argent liquide que vous distribuez maintenant aux monastères sera dépensé en peu de temps; mais si vous voulez laisser une mémoire ineffaçable au ciel et sur terre, faites don à chaque monastère à

41. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 7, 49 (CUF, 2, p. 104-105). Cf. Cracco Ruggini, *Ambrogio*, cit. (n. 40), p. 256.

42. A. Giardina, *Aristocrazie terriere e piccola mercatura. Sui rapporti tra potere politico e formazione dei prezzi nel tardo impero romano*, in *QUCC*, n. s. 7, 1981, p. 123-146, ici p. 130 et n. 19.

43. Cf. L. Ruggini, *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milan, 1961, p. 132-133 et 138-139.

44. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 7, 46 (CUF, 2, p. 103): *tot cultoribus extinctis, tot agricolis occidentibus*; 3, 7, 47 (p. 104): *cultores*; 3, 7, 51 (p. 105): *cultores, plebs rusticorum*. La seule allusion sûre à des commerçants se trouve en 3, 7, 50 (p. 105): *Quantis corporatorum subsidiis dudum Roma fraudata est!* Sur ces *corporati*, cf. Cracco Ruggini, *Ambrogio*, cit. (n. 40), p. 255, n. 59.

45. Ambroise, *Les devoirs*, 3, 7, 51 (CUF, 2, p. 105): *Quid tam utile quam cultores agro reseruari, non interire plebem rusticorum?*

46. Augustin, *Contre Gaudentius évêque des donatistes*, 1, 28, 32 in fine (BA, 32, p. 582-583).

47. Orose, *Histoires (Contre les païens)*, 7, 12, 6 (CUF, 3, p. 45), à propos de la révolte juive sous Hadrien; 7, 15, 5 (p. 48), à propos de la peste qui se propagea en Italie après la mort de Verus.

48. Orose, *Histoires (Contre les païens)*, 7, 40, 8 (CUF, 3, p. 120).

49. Cyprien de Carthage, *À Démétrien*, 3, 2, (SC, 467, p. 76-77).

50. Grégoire le Grand, *Registrum epistularum*, 3, 29 (CCL, 140, p. 175, l. 36-38); 5, 37 (p. 309, l. 53-55).

51. Ch. Pietri, *La Rome de Grégoire* (1991), repris in Id., *Christiana respublica*, Rome, 1997, 1, p. 77-100, ici p. 80.

52. Grégoire le Grand, *Registrum epistularum*, 9, 206 (CCL, 140 A, p. 765, l. 11-15). Cf. V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Rome, 1978, p. 2.

53. Grégoire le Grand, *Registrum epistularum*, 2, 50 (CCL 140, p. 141, l. 15-24).

54. *Ibid.*, 9, 66 (CCL, 140 A, p. 621-622, l. 1-9). Cf. S. Mazzarino, *L'«ère constantiniana» e la «prospettiva storica» di Gregorio*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a San Gregorio Magno*, *Atti del Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Rome, 1980, p. 9-28, repris in D. Vera, *La società del Basso Impero. Guida storica e critica*, Rome-Bari, 1983, p. 115-137, ici p. 132.

55. Grégoire le Grand, *Registrum epistularum*, 4, 21 (CCL, 140, p. 239, l. 12-17). Cf. Recchia, *Gregorio Magno*, cit. (n. 52), p. 68-69.

la fois d'un local (*oikia*) et d'une rente (*prosodos*)⁵⁶. » Que les deux chercheurs de perfection aient effectivement suivi ce conseil de prudence importe peu ici. Ce qu'il faut en revanche souligner, c'est le contraste pour ainsi dire exemplaire entre d'une part l'enthousiasme de ces deux « virtuoses religieux » (pour parler comme Max Weber⁵⁷), pensant avant tout à leur propre accomplissement dans une démarche ascétique poussée jusqu'au dépouillement extrême – une démarche dont le caractère fortement individuel donne en l'occurrence raison à Polanyi –, et d'autre part des responsables ecclésiastiques plus attentifs aux structures durables de la vie monastique qu'impressionnés par les prouesses fulgurantes de l'ascèse personnelle. D'un côté, la passion pour l'exploit religieux; de l'autre, une sollicitude pastorale soucieuse des réalités économiques (même s'il est vrai qu'il s'agit ici de la vie des monastères, non de la société en général)⁵⁸.

Pour achever cette brève réflexion sur la part de réalisme des prédicateurs chrétiens de l'Antiquité, il reste à examiner leur aptitude à décrire des processus, des mécanismes économiques. L'exemple le plus frappant à ce point de vue se trouve sans doute dans le *De Tobia* d'Ambroise. L'indignation qui parcourt tout cet ouvrage risque fort d'induire le lecteur à négliger ce qu'il contient en matière d'observation des réalités concrètes. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, le paragraphe 23-24 expliquent comment les usuriers prennent au piège les jeunes héritiers des domaines paternels :

Nous accusons le débiteur, parce qu'il s'est conduit avec trop d'imprudence, mais il n'y a rien de pire que les usuriers, qui voient dans les ennuis d'autrui des gains pour eux-mêmes, et qui considèrent comme une perte pour eux tout ce que d'autres possèdent. Ils guettent les nouveaux héritiers; ils se servent de leurs relations pour épier les jeunes gens riches; ils se rapprochent de ceux-ci sous le prétexte d'une vieille amitié avec leur père; ils s'enquêtent de leur situation patrimoniale. S'ils trouvent ainsi quelque prétexte, ils reprochent aux jeunes gens leur retenue, ils blâment leur pudeur parce qu'ils ne se sont pas adressés à eux plus tôt et n'ont pas compté sur eux; si au contraire ils n'ont pu les prendre dans les filets de quelque

nécessité, ils inventent des histoires, ils disent qu'un noble domaine est en vente, qu'il comporte une vaste demeure; ils en vantent le produit des récoltes, ils en exagèrent les revenus annuels, ils poussent à l'achat. Ils font de même en annonçant des habits précieux et des bijoux de luxe. À qui dit ne pas avoir d'argent ils proposent le leur: « Fais comme si c'était le tien. La propriété acquise te rapportera plus qu'elle ne t'aura coûté, et tu paieras ta dette. » Ils montrent à un jeune homme les domaines d'autrui, afin de le dépouiller des siens⁵⁹...

Le caractère très rhétorique de la première phrase (« il n'y a rien de pire que les usuriers... ») ne doit pas conduire à sous-estimer le réalisme et la précision de tout ce qui suit. Au lieu de s'apitoyer sur le sort des débiteurs et d'ajouter ainsi du pathétique à son propos, Ambroise souligne leur part de responsabilité dans leur propre malheur: leur imprudence. Puis il démonte la mécanique par laquelle les usuriers prennent au piège leurs futurs débiteurs. Ceux-ci ne sont pas de pauvres gens, mais de tout récents héritiers, jeunes et naïfs. Les usuriers utilisent pour s'informer sur eux les canaux de la sociabilité romaine. S'ils ont découvert dans la situation patrimoniale d'un jeune homme quelque faille, ils jouent la comédie du vieil ami de la famille prêt à rendre service, ce qui laisse supposer qu'ils appartiennent au même milieu social que les jeunes héritiers: tout semble donc se passer entre propriétaires fonciers, peut-être même entre notables. Si en revanche ils ont affaire à un jeune homme dont la situation financière est saine, ils le poussent, en feignant de lui conseiller un excellent placement, à leur emprunter pour s'acheter d'autres terres. Alors commence la spirale de l'endettement, dont le résultat final sera pour l'inconscient le démantèlement de son patrimoine d'origine.

Ambroise met ici en lumière les mécanismes à la fois psychologiques (cupidité et rouerie des usuriers, naïveté des jeunes héritiers), sociaux (les amitiés, réelles ou simulées, la circulation des informations à travers les réseaux de relations) et économiques (le cercle vicieux de l'endettement) conduisant à des transferts de propriété foncière. Ce qui le préoccupe, ce sont la dispersion de certains patrimoines et l'accroissement excessif de certains autres. Cet évêque s'avère au moins aussi soucieux d'un relatif équilibre des fortunes dans le milieu des possédants que des aspects

56. *Vie de sainte Mélanie*, 20 (SC, 90, p. 170-171). Cf. A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana*, in *Studi storici*, 1988, p. 127-142, ici p. 133-135; Cl. Lepelley, *Mélanie la Jeune entre Rome, la Sicile et l'Afrique: les effets socialement pernicieux d'une forme extrême de l'ascétisme*, in *Kôkalos*, 43-44, 1997-1998, p. 15-32.

57. Cf. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit. (n. 7), p. 317-318.

58. Ce type d'exploit religieux destructeur de biens économiques se retrouve au début du VI^e siècle dans le comportement d'un marchand parthe exerçant son activité en Chine: gagné au bouddhisme par un moine, il décide d'entrer en religion et commence à couler ses jonques dans le fleuve Yang-tseu, mais les moines le convainquent alors de consacrer plutôt ses biens à des œuvres de piété (J. Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Saïgon, 1956, p. XI). Le parallélisme avec l'histoire de Mélanie et Pinianus est frappant: même recherche extrême de l'exploit religieux, même caractère économiquement destructeur de l'exploit; mais nous avons d'un côté des aristocrates, de l'autre un simple commerçant.

59. Ambroise, *De Tobia*, 6, 23-24 (CSEL, 32/2, p. 529-530): *Accusamus debitorem, quod imprudentius se gesserit, sed tamen nihil nequius faeneratoribus, qui lucra sua aliena arbitrantur et dispendio suo deputant quidquid ab aliis possidetur. Aucupantur heredes novos, adulescentulos diuites explorant per suos, adiungunt se simulantes paternam atque autam amicitiam, uolunt domesticas eorum cognoscere necessitates. Si quam causam inuenerint, accusant uerecundiam, pudorem arguunt, quod non ante de se speratum fuerit atque praesumptum; sin uero nullos laqueos alicuius necessitatis offenderint, intexunt fabulas, aiunt nobile praedium esse uenale, amplam domum, accumulunt prouentum fructuum, annuos redditus exaggerant, hortantur ut coemat. Similiter faciunt pretiosas uestes et monilia nobilia praedicantes. Neganti se habere pecuniam ingerunt suam dicentes: « Utere ut tua; de fructibus emptae possessionis pretium multiplicabis, debitum reddes. » Praetendunt alienos fundos adulescenti, ut eum spoliarent suis...*

proprement moraux ou humains de l'endettement; il s'intéresse aux structures de la propriété. « Je pense, dit-il plus loin, qu'usure (*usura*) vient d'usage (*usus*): comme les vêtements à force d'être usés, ainsi les patrimoines, sous l'effet de l'usure, finissent en lambeaux⁶⁰. » Le *De Tobia* n'est donc pas simplement l'œuvre d'un moraliste inspiré par la Bible et par Basile de Césarée, d'un prédicateur dénonçant haut et fort des pratiques cruelles; c'est aussi, c'est même surtout la réflexion d'un observateur des réalités socio-économiques, et c'est un avertissement aux victimes potentielles de l'usure, un ouvrage de conseil autant que de blâme. Encore ne s'agit-il même pas, comme ce serait le cas dans un texte purement moralisant ou facilement pathétique, de victimes innocentes: « Tous deux sont pécheurs, et l'usurier et le débiteur⁶¹. »

On pourra objecter que le processus exposé dans le *De Tobia* n'apparaît pas d'une grande complexité, et que ce n'est pas un processus exclusivement économique mais également psychologique et social. Il faut répondre à cela que l'idée de séparer abstraitement l'économique du social appartient en propre aux modernes, et qu'on ne peut pas reprocher à l'évêque de Milan d'avoir pensé, comme tous ses contemporains, avec les outils intellectuels typiques des sociétés pré-industrielles. Il reste qu'Ambroise s'est intéressé au pourquoi et au comment d'une concentration foncière liée à l'endettement de certains propriétaires vis à vis d'autres, qu'au lieu de se contenter de proférer des interdits il a observé des enchaînements de faits, qu'en place de seulement condamner des effets il a décrit des causes, et que sans se limiter à parler de drames individuels il a pris en compte des structures.

Les quelques considérations qui précèdent auront tâché de suggérer pour quelles raisons et avec quelles orientations intellectuelles les prédicateurs chrétiens de l'Antiquité ont traité des activités lucratives. Cela même qui conduisait le christianisme à rencontrer l'économie pour tâcher de la réglementer – sa qualité de « religion éthique » – risquait de l'amener à n'en point parler pertinemment. Car la volonté de réforme morale n'impliquait pas nécessairement l'observation attentive des réalités; l'indignation face aux injustices risquait de ne déboucher que sur de la rhétorique; la distribution des éloges et des blâmes pouvait entraîner à négliger toute réflexion. L'exemple de l'*Opus imperfectum in Matthaëum* illustre précisément une approche qui juge sans analyser, et dont l'apparente vigueur consiste en des simplifications; c'est du reste un appel à fuir le monde plutôt qu'à le changer⁶².

60. *Ibid.*, 13, 43 (CSEL, 32/2, p. 542, l. 15-16) : *Usuram quoque ab usu arbitror dictam, quod ut uestes usu ita usuris patrimonia scindantur.*

61. *Ibid.*, 16, 54 (CSEL, 32/2, p. 550, l. 17-18) : *Vterque peccatores, et faenerator et debitor.*

62. *Opus imperfectum in Matthaëum*, 34 (PG, 56, col. 819, l. 4-5 et 14) : *Forum est iste mundus, ubi omnia uenalia sunt. [...] Fuge ergo forum, ut nec patiaris fraudem, nec facias.*

Des auteurs beaucoup plus connus, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, tous engagés au quotidien dans le ministère épiscopal, s'avèrent au contraire aptes à analyser des pratiques et des discours, à prendre en compte, fût-ce de manière seulement implicite, la notion d'utilité sociale, et dans une certaine mesure à décrire des processus socio-économiques. Si leur démarche demeure en définitive éloignée de ce que Schumpeter appelle « analyse », c'est parce qu'elle repose sur l'observation directe d'actes à la fois visibles et volontaires, impliquant des êtres de chair et d'esprit, et non sur un effort d'abstraction voué à saisir ceux des phénomènes économiques qui semblent, aux yeux de nos contemporains, échapper à la perception immédiate comme à la volonté humaine. Ces évêques s'intéressent à des responsabilités, non à des déterminismes. En ce sens, il appartiennent bien à leur temps: ils prennent en compte des relations entre des individus concrets, entre des groupes concrets; ils ne séparent pas l'économique du social⁶³. S'il est donc illusoire de vouloir les présenter comme « modernes » ou « actuels », il n'est pas non plus possible de prétendre, avec Polanyi, avec Schumpeter, qu'ils aient ignoré la société dans son ensemble pour ne s'intéresser qu'à des comportements individuels. Ambroise et Augustin ont même su échapper sur un point à leur époque: ils ont rompu avec le discours stéréotypé des aristocraties gréco-romaines sur la moralité et l'immoralité inhérentes aux diverses activités lucratives. Leur exigence morale leur a concédé de prendre du recul face à une idéologie, donc d'accomplir une avancée proprement intellectuelle, un progrès dans l'ordre de la connaissance.

Comment se fait-il, dans ces conditions, que l'Occident médiéval ait conservé pendant des siècles, jusque vers le XIII^e, une classification des métiers « grossière, manichéenne, obscure », typique de la « mentalité préscolastique⁶⁴ »? Comment expliquer qu'il ait fallu attendre la scolastique pour que « la liste des métiers condamnés sans rémission, « *ex natura* », s'amenuise à l'extrême », et que le marchand soit enfin réhabilité⁶⁵? Comment comprendre la fortune de l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, dont la réprobation du négoce est citée au XII^e siècle par le *Décret* de Gratien⁶⁶? Si, à partir du XIII^e, « les tabous professionnels reculent avec l'affirmation de la conscience

63. Dans un article publié en 1894 et qui précisément s'interroge sur la possibilité d'un christianisme social à sa propre époque, Weber a caractérisé le monde moderne comme celui du « déclin des rapports personnels de domination » (cité par W. Hennis, *La problématique de Max Weber*, trad. fr., Paris, 1996, p. 115; orig. : *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, 1987, p. 102; c'est Weber qui souligne). Ce passage à des relations socio-économiques impersonnelles rend extrêmement difficile, à ses yeux, la moralisation du capitalisme; c'est le même phénomène qui, du point de vue adopté ici, explique la difficulté qu'il y a de nos jours à bien comprendre les enseignements socio-économiques des Pères et, plus généralement, ceux de tout le christianisme de l'âge précapitaliste.

64. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites*, cit. (n. 21), p. 97.

65. *Ibid.*, p. 97-101 (citation p. 97).

66. Cf. *supra*, n. 24.

individuelle⁶⁷ », pourquoi n'ont-ils pas reculé dès l'époque d'Augustin, alors que celui-ci, prédicateur d'exceptionnel renom, dans son commentaire du Psaume 70, avait refusé la condamnation globale du commerce pour mettre en avant la responsabilité personnelle du commerçant ? Dans l'histoire de la réflexion sur les activités économiques, la révolution mentale dont Jacques Le Goff crédite la scolastique, ressemble moins à une totale innovation qu'à des retrouvailles avec la pensée patristique. Alors, pourquoi celle-ci ne s'est-elle pas transmise directement aux siècles du Haut Moyen Âge ? Sans préjuger de tout ce qu'une recherche spécifique pourrait apporter pour répondre à ces questions, il paraît possible d'évoquer comme des explications vraisemblables, *saluo meliore iudicio*, au moins deux phénomènes : l'affaïssement intellectuel et culturel consécutif à la disparition de l'Empire romain d'Occident ; l'aristocratisation du milieu épiscopal, soit par l'assimilation de vieilles valeurs romaines qu'un Augustin savait critiquer, soit par l'adoption de mentalités

67. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites*, cit. (n. 21), p. 99.

propres aux couches dirigeantes, essentiellement guerrières, des populations « barbares ». Avec les Pères de l'Église, une rencontre historique s'est produite entre le christianisme et la sphère socio-économique ; la fécondité de cette rencontre semble, en Occident, diminuer peu après la mort d'Augustin⁶⁸. Ce n'est pas un rendez-vous manqué ; c'est plutôt une confrontation dont les développements, pour des raisons externes, connurent assez vite un coup d'arrêt. Et l'éclipse dura plusieurs siècles. Il fallut alors attendre la scolastique, qui à sa manière ressembla fort à un « nouveau patristique ».

*Université Paris IV-Sorbonne
Centre Lenain de Tillemont*

68. La période la plus féconde de l'enseignement socio-économique des Pères va des Cappadociens à Salvien de Marseille. Ambroise, comme on a pu le voir ci-dessus, y tient une place capitale, à la fois comme lecteur des Cappadociens et comme prédicateur original, par son audace et par son réalisme : grand propriétaire, haut fonctionnaire devenu évêque, c'est en parfaite connaissance de cause qu'il entreprend de réformer les comportements des aristocraties foncières.