

45/1 PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

Saint Augustin :
africanité et universalité

Actes du colloque international
Alger-Annaba, 1-7 avril 2001

AUGUSTINUS AFER



Textes réunis par
Pierre-Yves Fux
Jean-Michel Roessli
Otto Wermelinger

Colloque organisé par
le Haut Conseil Islamique Algérie
et l'Université de Fribourg Suisse

Éditions Universitaires Fribourg 2003

Saint Augustin : africanité et universalité

Actes du colloque international

Alger-Annaba, 1-7 avril 2001

AUGUSTINUS AFER

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

45/1

FONDÉE PAR
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR
OTTO WERMELINGER

En couverture, de gauche à droite :

Le prophète Esdras. Codex Amiatinus, Florence, Bibliothèque Laurentienne
Le poète Virgile et deux Muses, Sousse (Musée du Bardo), Photo G. Mermet
L'Ascension du Christ. Munich, Musée National de Bavière

Cover, from left to right :

The prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana
The poet Virgil and two Muses. Sousse (Bardo Museum). Photo by G. Mermet
Ascension of Christ. Munich, National Museum of Bavaria

Titelseite, von links nach rechts :

Der Prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana
Vergil mit zwei Musen. Sousse (Bardo Museum). Aufnahme G. Mermet
Himmelfahrt Christi. München, Bayerisches National-Museum

Saint Augustin : africanité et universalité

Actes du colloque international
Alger-Annaba, 1-7 avril 2001

AUGUSTINUS AFER

Textes réunis par
Pierre-Yves Fux
Jean-Michel Roessli
Otto Wermelinger

Colloque organisé par
le Haut Conseil Islamique Algérie
et l'Université de Fribourg Suisse
Éditions Universitaires Fribourg Suisse 2003

- © Séminaire de patristique de l'Université de Fribourg 2003
- © Séminaire de patristique de l'Université de Fribourg
et Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg 2003
(pp. 568-569 et 572 à 612)
- © Séminaire de patristique de l'Université de Fribourg
et Michael von Graffenried (p. 528-567) 2003

Éditions Universitaires Fribourg Suisse 2003
ISBN 2-8271-0943-3
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

*À la mémoire du Dr Abdelmadjid Meziane,
Président du Haut Conseil Islamique, Algérie,
né le 17 mars 1926 dans la wilaya de Tlemcen,
décédé le 15 janvier 2001 à Alger*

Sommaire

Avant-propos des éditeurs	7
Préface de Mahmoud-Agha Bouayed	9
Avant-propos de Cheikh Bouamrane	15
Préface de Serge Lancel	17
Programme du Colloque	23
Allocution de Mahmoud-Agha Bouayed	31
Joseph Deiss – Dialogue entre les civilisations	35
Discours de Abdelaziz Bouteflika	41
Contributions de la session d’Alger	47
<i>Africanité d’Augustin</i>	
Rita Awad – Message de l’ALECSO	49
Serge Lancel – Entre africanité et romanité	53
Kevin J. Coyle – The Self-Identity of North African Christians	61
Dorothea Weber – For What Is so Monstrous as What the Punic Fellow Says ?	75
Mathijs J.G.P. Lamberigts – The Italian Julian of Æclanum	83
Claude Lepelley – La lutte en faveur des pauvres	95
Charles Munier – L’influence de saint Augustin sur la législation	109
André Mandouze – Augustin et Donat	125
Mounir Bouchenaki – Augustin et l’africanité à partir des œuvres historiques	131
Maureen A. Tilley – Augustine’s Unacknowledged Debt to the Donatists	141
Alfred Schindler – Du nouveau sur les donatistes au temps de saint Augustin ?	149
Konrad Voessing – Saint Augustin et l’école antique : traditions et ruptures	153
François Dolbeau – Le combat pastoral d’Augustin	167
<i>Universalité d’Augustin</i>	
Therese Fuhrer – Augustin : un homme du dialogue	183
Maria Grazia Mara – Augustin : un homme de la relation humaine	193
Johannes Van Oort – Augustine and Manichaeism in Roman North Africa	199
James Patout Burns – Providence as Divine Grace in St Augustine	211
Otto Wermelinger – Décision du concile africain de 418	219

Cheikh Bouamrane – Prédestination et libre arbitre en Islam	227
Oscar Velásquez – Intimité et découverte de Dieu dans les <i>Confessions</i>	231
Goulven Madec – Pour l’amour de l’intelligence	237
Michaela Zelzer – <i>J’ai même essayé d’écrire des livres sur les disciplines</i>	243
Kamel Malti – La Traduction des <i>Confessions</i>	251
Angelo Di Berardino – La défense du pauvre : saint Augustin et l’usure	257
Jean-Michel Roessli – Augustin, les sibylles et les <i>Oracles sibyllins</i>	263
Robert Dodaro – Augustine of Hippo Between the Secular City	287
Azzedine Beschouch – Saint Augustin et le pays de Carthage	307
Henri Teissier – La <i>Cité de Dieu</i> d’Augustin et de quelques autres	311
Robert Austin Markus – Africa and the Orbis Terrarum	321
Yoshichika Miyatani – The Greatness of the Lord	329
Ali Ziki – Augustin le théologien philosophe	333
Abd El Hadi Ben Mansour – Sur les traces d’Augustin dans le Maghreb	341
Miguel Angel Orcasitas – Saint Augustine and His Universal Influence	349
Karla Pollmann – African and Universal Elements in the Hermeneutics	353
Jean-Pierre Caillet – L’héritage d’Augustin dans l’art médiéval d’Occident	363
<i>Conclusions de la session d’Alger</i>	
Conclusions par André Mandouze	385
Contributions de la session d’Annaba (Hippone)	389
Michèle Blanchard-Lemée – De la maison du riche à la demeure de Dieu	391
Mariette De Vos – Documentation archéologique à Hippone	401
Nacéra Benseddik – À la recherche de Thagaste, patrie de saint Augustin	413
Conclusions du colloque	
Conclusions par Otto Wermelinger	437
Recommandations finales	441
Conférences grand public	443
Said Dahmani – Augustin : de Thagaste à Hippone	445
Goulven Madec – Augustin en famille	451
André Mandouze – Un génial ancêtre de l’Algérie : Augustin d’Hippone	455
Annexes	467
Pierre-Yves Fux – Manifester l’africanité et l’universalité de saint Augustin	469
Elisabeth Tworek – Auf den Spuren von Augustinus	475

Les « dits » d'Augustin	483
La charte de la paix	513
Photographies de Michael von Graffenried	525
Exposition	569
Les œuvres d'Augustin et leurs éditions critiques	613
Abréviations des ouvrages bibliques	623
Abréviations des noms d'auteurs grecs et latins	625
Abréviations des titres de collections, périodiques, éditions et ouvrages de référence	627
Index des œuvres d'Augustin	633
Index des noms géographiques	649
Table des matières	657

Avant-propos des éditeurs

La publication des *Actes* du colloque international « Saint Augustin : africanité et universalité » marque l'aboutissement d'un long parcours. Les deux volumes que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs documentent un événement d'une portée exceptionnelle. Le colloque qui s'est tenu en Algérie du 1^{er} au 7 avril 2001 a non seulement réuni des spécialistes venus de seize pays, mais il a mobilisé tout un peuple. Il a constitué un événement politique et diplomatique autant que scientifique. En le rendant accessible à un large public, nous espérons contribuer au dialogue entre les civilisations, sous le signe duquel cette rencontre s'était inscrite.

L'initiative de mettre sur pied un colloque sur Augustin en terre algérienne revient au Président algérien Abdelaziz Bouteflika, qui a proposé au chef de la diplomatie suisse, Monsieur Joseph Deiss, d'y coopérer. Ce projet n'aurait vraisemblablement pu aboutir sans l'engagement de Monsieur Abdelmajid Meziane, président du Haut Conseil Islamique. Sa mort, survenue quelques mois avant l'ouverture du colloque, l'a empêché de récolter les fruits de ses efforts. C'est avec un souvenir ému que nous lui dédions ces *Actes*.

La présente édition franco-anglaise, réalisée sous les auspices du Haut Conseil Islamique et de l'Université de Fribourg, a reçu une subvention de l'Office fédéral suisse de l'Education et de la Science ; notre reconnaissance va tout particulièrement à son directeur, Monsieur Gerhard M. Schuwey.

Ces deux volumes sont le résultat d'efforts considérables tant du côté algérien que du côté suisse, qu'il s'agisse des moyens matériels mis à disposition par les institutions ou du talent et de l'engagement des personnes.¹

La secrétaire générale du colloque, Madame Fatima Bouayed, secondée par ses collaboratrices du Haut Conseil Islamique, a accompli sur place, en Algérie, un immense travail préparatoire sans lequel cette rencontre scientifique n'aurait pu voir le jour. Ensemble, elles nous ont entourés d'une sollicitude constante tout au long du colloque. Elles nous ont en outre fourni les traductions françaises des communications prononcées en arabe. Enfin, grâce à Madame Bouayed et à son équipe, une version arabe de ces *Actes* paraît parallèlement à la présente édition.

Notre gratitude va également à Madame Sabah Ferdi, qui nous a confié le manuscrit de son livre *Augustin de retour en Afrique*, nous permettant ainsi d'en achever la mise en page et l'impression avant l'ouverture du colloque. Avec ses collaboratrices du Musée de Tipasa, elle s'est par ailleurs chargée de traduire en arabe les *Dicta Augustini* et la *Charte de la Paix*, ainsi que les textes des panneaux de l'exposition « Saint Augustin : africanité et universalité », organisée parallèlement au colloque et que nous reproduisons à la fin de ces Actes.

Durant le colloque et à l'occasion de sa préparation, nos séjours en Algérie n'auraient assurément pas été aussi fructueux et agréables si nous n'avions pu bénéficier de l'accueil

1 On trouvera aux p. 471 n. 1-3 et 473 n. 6 les noms des institutions et des personnes spécialement associées à la préparation de cet événement.

et de la sollicitude d'André von Graffenried, Ambassadeur de Suisse en Algérie, ainsi que de ses collaborateurs. Il a non seulement guidé nos pas dans ce pays fascinant, mais a encore soutenu chacune de nos initiatives par ses encouragements et ses conseils avisés.

Sans la diligence et la collaboration des auteurs réunis dans ces volumes, la confection de ces Actes aurait pris encore plus de temps. La complexité de la matière et la nécessité d'accomplir un minimum d'effort d'homogénéisation a rendu la tâche assez ardue. Nous avons choisi d'abrégé les titres des œuvres d'Augustin et les citations scripturaires selon les normes définies par l'*Augustinus-Lexikon*, lequel nous a fourni les listes informatisées reproduites avec leur autorisation à la fin de ces volumes. Dans le but de respecter le plus possible les habitudes et les pratiques de chaque auteur, cet effort d'harmonisation s'est limité à l'essentiel et n'a cherché à être ni systématique ni complet.

Sans la disponibilité de Lino Pinardi, licencié en sciences religieuses, ce travail n'aurait pu être mené à bien. C'est à lui que nous devons la mise en forme définitive des listes d'abréviations. Grâce à sa minutie et à son attention au détail, nombre d'erreurs ont pu être évitées. De leur côté, Gregor Emmenegger, licencié en théologie, et Claudio Fedrigo, bibliothécaire scientifique, ont prêté leur concours et leur savoir-faire au montage de l'exposition à la Bibliothèque Nationale d'Alger. Leur collaboration a été vivement appréciée en Suisse comme en Algérie. Nous les remercions tous trois chaleureusement.

Sous la conduite de Corrado Luvisotto et de sa collaboratrice Anne-Laure Blanc, le bureau de communication visuelle Grafix de Fribourg a réalisé la conception graphique de l'exposition, de même que l'affiche du colloque et la composition des *Dicta Augustini* et de la *Charte de la Paix*. Ils se sont également engagés avec compétence et avec patience dans le long travail de mise en page et de corrections des *Actes*. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre plus vive reconnaissance.

Les index des œuvres d'Augustin et des lieux marqués de son influence, directe et indirecte, ont été établis par Pierre-Yves Fux. Ce précieux travail contribuera sans conteste à rehausser la valeur de ces *Actes* et à en faciliter la consultation pour les lecteurs.

Nous adressons enfin nos remerciements à Karla Pollmann pour la traduction anglaise des textes des panneaux de l'exposition, ainsi qu'à Kevin Coyle, dont le bilinguisme a facilité la traduction anglaise de la quatrième de couverture, rédigée par Jean-Michel Roessli.

À propos du titre

Augustinus Afer : Augustin l'Africain. Du titre donné à ces *Actes*, on a retenu un nom et un qualificatif :

- *Augustinus*, nom qu'employaient ses familiers de l'*Africa* ou ses correspondants dans tout l'Empire, pour s'adresser au fils de *Monnica* la Numide ;
- *Afer*, qualificatif que s'attribua Augustin lui-même, dans sa réponse à l'évêque donatiste Petilianus (c. Petil. 3, 27, 32 ; vers 400-403) : *Afer sum*, « Je suis africain ».

Cette « africanité », Augustin l'affirmait non dans la langue autochtone qui perdure jusqu'au *tamazight* de nos jours, mais en latin, sa langue maternelle – langue qu'il sut illustrer dans tous les registres, et qui conféra à son œuvre pérennité et universalité.

Pierre-Yves Fux
Jean-Michel Roessli
Otto Wermelinger

Préface

Mahmoud-Agha Bouayed
Président du Colloque

*La vocation universelle du philosophe algérien
Augustin d'Hippone*

« ... Tout Augustin est avec moi. »

Martin Luther

« Il est le premier romantique, le premier Homme moderne. »

Giovanni Papini

Les assises du premier Colloque international sur le philosophe algérien Augustin, premier du genre en terre africaine, consacré à cet Algérien universel, ont été aussi, au-delà de leur contribution scientifique au corpus augustinologique international, une véritable *twachya*¹ / *magnificat* polyphonique, d'espoir et de dialogue civilisationnel, essaimé dans le monde, dans une conjoncture internationale en crise d'éthique humanistique. Serait-ce que ce millénium, annonciateur de bien d'incertitudes, soit le lieu temporel d'une confrontation de métamorphoses multiethniques, multilinguistiques, multiculturelles, multifessionnelles ?

Initié par Son Excellence, Abdelaziz Bouteflika, Président de la République algérienne, et placé sous son Haut Patronage, l'organisation de ce colloque s'est ancrée comme une action de souveraineté politique transcendante, de ressourcement culturel national et universel, pour marquer la contribution de notre pays à l'*Année internationale du dialogue entre les civilisations* décidée par l'*O.N.U.* Et pour comble de bonheur, dans cette thématique générique et dans la conjoncture politique internationale actuelle, tout Augustin est contenu dans ce programme onusien.

Or, il reste admis qu'un peuple, pour être digne de son Histoire, se doit d'être caractérisé moins par ses grands hommes que par la manière dont il les reconnaît, les honore et les consacre. Une leçon de rappel mémoriel aussi pour le public algérien. Leçon de mémoire pour rappeler que l'Afrique, le Maghreb actuel, a été jadis, dans l'histoire civilisationnelle de l'humanité – cette humanité actuelle qui gouverne nos idées, nos actions, et nos rêves – *milieu du monde* paradigmatique, d'où se sont positionnés et déterminés définitivement les modèles culturels et culturels géopolitiques de l'Orient et de l'Occident.

1 Dans la musique classique algérienne la *twachya* est considérée comme l'équivalent du prélude dans la musicologie savante européenne.

Ainsi, le Président de la République, lors de son intervention au *Palais des Nations*, dans son discours d'ouverture des travaux du colloque, devant un auditoire où représentants du Gouvernement, augustinologues de renom international, Amis de l'Algérie, *ceux des bons jours* comme des *jours difficiles*, conviés à ce Forum de la réconciliation civilisationnelle, d'Hommes de lettres et de culture nationaux, encadrés par une impressionnante couverture médiatique – le Président de la République dans l'une de ses fameuses interventions à forte connotation mondialistique, n'a pas manqué de rappeler la reconnaissance de cette dette civilisationnelle envers l'Afrique, le Maghreb reconnue par l'éminent augustinologue Henri Irénée Marrou, – reconnaissance contenue dans son discours tenu lors du *Congrès International des Cultures Méditerranéennes* en 1976 à Malte – en ces termes :

« *Aujourd'hui* dit-il, *je voudrais montrer qu'il y a eu un transfert du Sud au Nord ... d'Afrique en Europe ... Je ne sais pas si vous, Maghrébins, y pensez suffisamment ... Je crois que vous, Maghrébins, vous devriez être assez fiers de cela, d'avoir offert à l'Europe, les Maîtres qui l'ont formée, qu'ils s'appellent Tertullien, Cyprien, Augustin ... L'Europe toute entière a été de la sorte, fécondée, éduquée par vos ancêtres, vos pères, chers amis Maghrébins ... »*

À travers toute sa carrière littéraire, Augustin a été l'architecte d'un parthénon littéraire. Une œuvre arrachée à une existence surchargée, partagée par la servitude quotidienne de ses multiples activités : polémiques, justice, offices écrasants de son évêché ... Encore qu'en marge de ces œuvres écrites, Augustin nous laissera une énorme correspondance, comparable par son volume à celle de Voltaire, et pas moins de 300 sermons qui ne représentent que le quart de ceux qu'il a prononcés. Certains d'entre eux comptent parmi les plus belles exégèses que possède encore l'Église catholique, dans le fonds de son patrimoine liturgique.

Il paraît par jour au moins une œuvre de et sur Augustin, dans le monde d'aujourd'hui. Rivalisant avec Platon, dans ce « hit parade » éditorial, l'auteur des *Soliloques* est aussi le philosophe le plus lu, ici et maintenant, dans cet actuel *village planétaire*. Le jugement des siècles observe et reconnaît que l'on trouverait, en rassemblant tous les morceaux épars, dans les ouvrages d'Augustin, plus de métaphysique que dans les œuvres intégrales de Platon ou d'Ibn Rushd / Averroès.

Un autre domaine de prospection métaphysique avait tenu une grande place dans ses préoccupations philosophiques. Il s'agit d'un art, de son éthique et de son esthétique, d'un art et non des moindres : la musique. En effet, en 391, il achève à Thagaste ce chef d'œuvre : *De la Musique*, essai destiné primitivement à constituer le corpus d'une encyclopédie : *Les Disciplines*, qui ne verra jamais le jour. Ce texte saisissant est une véritable leçon de mystique esthétique, une *Gaie science* platonicienne, vouée à la quête de Dieu. Car la musique était dans la conception augustinienne, comme plus tard chez certains mystiques musulmans, une éthique de vérité immanente et transcendante qui mène vers Dieu. Bien qu'inachevée, *De la Musique* est dans ce genre, selon de nombreux spécialistes, l'œuvre la plus aboutie et la mieux accomplie de toute la littérature gréco-latine de son temps.

Ainsi pendant 10 jours, durant ce mois d'avril 2001, l'Algérie de saint Augustin, d'Apulée et de bien d'autres, l'Algérie pays de confession à 98% musulmane, s'est universalisée dans cette jouvence régénératrice, en puisant dans l'héritage culturel de son fils prodige, le plus illustre des pères de l'Église catholique, l'énergie revivifiante de sa généalogie civilisationnelle universelle.

40 ans après l'indépendance du pays et au sortir d'une décennie historique dantesque, le pays de cet illustre numide, aujourd'hui citoyen de l'humanité entière, ce pays inspiré

par l'audacieuse volonté politique de son Président de la République, vient de *briser un tabou national*. Se réapproprier son bien patrimonial, sans complexe et sans vanité, s'autoréajuster avec réalisme, avec énergie, avec « l'imagination » comme source et ressource de production, dans les turbulences d'une biosphère politique conjoncturellement difficile, reconquérir une place de choix et de qualité, dans le concert des nations qui produisent de l'Histoire, et des valeurs civilisationnelles. Telles sont les confluences intercroisées qui président à l'économie intellectuelle et scientifique de cette somme de dialogue, métissée linguistiquement, pluridisciplinairement, et civilisationnellement.

L'organisation de ce colloque a été confiée au *Haut Conseil Islamique*, autre audace, non moins subtile, dans sa lecture sémiotique, du Président de la République, désirant illustrer et mettre en exergue l'authentique image de l'Islam, religion d'ouverture et de tolérance, d'Esprit universel. Et c'est en partenariat co-associatif avec la célèbre *Université de Fribourg*, en Suisse, et l'*Institut d'Études Patristique*, de Rome, que cette première édition du colloque a vu le jour.

La préface allégorique de ce Forum en symbiose avec la nature scientifique du colloque, les Écrits « revisités » de saint Augustin, s'insère didactiquement et bibliologiquement in situ, à ce support d'inscrit constitué par une splendide mosaïque, découverte en 1968, dans un chantier de ruines archéologiques, à Tipasa. Datant du IV^e siècle, ce chef-d'œuvre d'art des mosaïstes algériens, devait servir à l'époque romaine, de table funéraire appelée communément « mensa ».

Au-delà de la sémantique des symboles qu'induit la matérialité de son témoignage civilisationnel, cette mosaïque, jaillie des mânes de notre patrimoine, demeure confondante et terriblement actuelle par son message épigraphique. « *Pax et Concordia* » n'est-ce pas le rêve de tous les Algériens, de tous les Hommes de bonne volonté, de tous les hommes épris de justice et de considération humanistique ? Et ces justes commandements allégoriques ne traduisent-ils pas, aujourd'hui encore dans notre pays, au sortir des ténèbres de la folie meurtrière et destructrice du fondamentalisme et de l'intolérance : l'Esprit, la philosophie et les vertus de notre salvatrice *Concorde nationale* historique ?

Sur la lecture archéologique que nous pouvons décrypter de cet inscrit témoin, M. Mounir Bouchenaki, spécialiste international d'archéologie, Sous-Directeur général de l'*UNESCO*, nous signale que *dans le texte qui apparaît sur la mensa, l'idée, le concept, de la Concorde [sont] confortés par l'idée de la Paix*. Ce qui nous plonge dans le contexte historique, des avatars, des troubles qui ont secoué et rongé notre pays, dans la sombre période de l'Antiquité finissante, précisément au schisme ayant secoué l'Église catholique d'Afrique, confrontée durablement à l'agitation donatiste.

Deux thèmes génériques furent choisis par le comité préparatoire du colloque. Le premier : l'*Africanité* pour rappeler et souligner l'attachement de saint Augustin d'Hippone à son pays natal, *africanité* qu'il revendiqua à plusieurs occasions, aussi bien dans ses écrits, dans ses choix professionnels, que dans les engagements de sa carrière épiscopale.

Le deuxième : l'*Universalité* tend à établir la dimension de l'influence du génial auteur des *Confessions* et des *Soliloques* sur la pensée humaine, ainsi que la dette intellectuelle contractée par les différents systèmes et doctrines philosophiques et religieux de l'Occident, envers son œuvre immense, ses idées fécondes, et ses actions généreuses. Au XII^e siècle, Pierre le Vénérable reconnaissait dans ce *Pharos* numide *le plus grand maître après les Apôtres de l'Église catholique*.

Africanité – Universalité, deux thèses que prolongent, qu'attestent et que vérifient, de facto, les discours universels de l'histoire des civilisations. Car toute l'œuvre de saint Augustin est contenue dans l'homme. Écrire, c'est agir, et ses combats, ses polémiques, ses diatribes étaient le plus souvent, des mises en texte, incubées, en préparation d'écriture.

Il mena sur tous les fronts ces joutes oratoires, dignes d'un gladiateur, acharné dans toutes les arènes, contre les hérésies et les schismes qui menaçaient l'orthodoxie catholique. Et sous le poids de toutes ses charges épiscopales écrasantes, qu'il assumait, avec courage, passion, abnégation et stoïcisme, Augustin fut tour à tour pasteur, administrateur, orateur et juge.

Ce diable d'homme, en reprenant la célèbre boutade du nom moins célèbre André Mandouze, augustinien de renom international, ce *diable d'homme* va influencer au fil des siècles et jusqu'à nos jours, où plus de 500 publications pluridisciplinaires et plurilinguistiques environ – y compris des bandes dessinées – sont encore consacrées annuellement à son œuvre et à ses idées. Un théoricien, un filon énergétique, inépuisable, qui va influencer et inspirer bien des débats, bien des doctrines, et bien des mouvances intellectuelles et spirituelles humanistiques dans le monde. Il demeure à la limite – pour les profanes – à la hauteur et dans les limbes d'un mythe. Et il n'est jusqu'à son œuvre, ce *Liber Librorum* de l'édition internationale, qui ne contribue à lui conférer ces contrastes de légende. En effet, au « hit parade » des œuvres traduites dans le monde, la bibliographie éditoriale d'Augustin, qui reste impressionnante par son immensité, s'illustre en tête de classement, rivalisant avec *le Coran, la Bible et les Mille et une nuits*.

« *Il faudrait une vie entière pour tout lire de lui.* »²

Les travaux de ces assises se sont déroulés en deux sessions, une première à Alger, du 2 au 5 avril et une deuxième, dans les sites où a vécu le philosophe numide : à Hippone / Annaba où l'auteur de la *Cité de Dieu* passa 39 ans de sa vie, fut consacré évêque titulaire de cet évêché en 396/397, et mourut ; ainsi qu'à Thagaste / Souk Ahras où il vit le jour en 354, et à Madaure / M'Daourouch célèbre à l'époque pour son école de rhétorique, et qui fut aussi la cité natale de l'illustrissime Apulée - le premier romancier dans l'histoire universelle des Belles-Lettres – cité scolastique qui donna le jour au célèbre grammairien Maxime, un autre Numide, ainsi qu'au non moins célèbre encyclopédiste Martianus Capella. Augustin fréquenta dans cette cité son école réputée, avant de poursuivre ses études à Carthage en 370-371.

Ce forum international réunit les plus grands spécialistes des sciences augustiniennes, connus pour l'autorité de leurs travaux augustinologiques dans le monde entier, du Japon au Chili et au Canada, en passant par les principaux pays de l'Europe occidentale. Il attira 120 journalistes, dont 40 accrédités par des journaux et des médias étrangers. L'ensemble des participants conférenciers, invités et auditeurs représentaient 27 nationalités différentes.

En outre, pour tous les participants, ce fut un événement exceptionnel, marqué par un rayonnement scientifique retentissant, retentissant tant par la profondeur et la densité de ses travaux scientifiques que par la richesse et l'interactivité des débats, des échanges, par moments mêmes émaillés d'homériques joutes oratoires qui ont ravi un auditoire assidu, admirable par sa qualité d'écoute. Une exposition d'œuvres manuscrites et imprimées, d'objets archéologiques, d'une iconographie particulièrement riche, documents en provenance

2 POSSIDIUS, *Vie de saint Augustin*.

d'Algérie et de Suisse, contribua par son éclat à présenter une illustration de l'homme et de l'œuvre, à la hauteur scientifique tant attendue des exposés et des débats tenus dans la salle des conférences.

Pour cette première édition du *Colloque international sur le philosophe algérien Augustin d'Hippone*, la salle où se déroulèrent les travaux – contenant 800 places – ne désemplit à aucun moment et ce, durant toutes les assises. Ce qui suscita l'admiratif enthousiasme du professeur André Mandouze, partagé d'ailleurs, par la plupart de ses collègues augustino-logues, et fit s'exclamer le vieux sorbonnard, dans un élan et sur un ton sartrien, au cours de son allocution de clôture des travaux d'assises : dans ma carrière, dit-il jamais un colloque ne m'a semblé aussi extraordinaire que celui-ci... puis, d'ajouter, avec une véhémence de tribun qu'Augustin lui même n'aurait pas désavouée : je défie même Paris de pouvoir réaliser un colloque de cette qualité !

Cette rencontre, escale intellectuelle, a été un véritable *Banquet* scientifique au sens platonicien du terme, miracle de la culture, et insigne privilège de cette « qualité » du monde que nous dispense l'Esprit des civilisations, fragmentairement, par cette offrande des siècles représentée allégoriquement dans cette mosaïque de Tipasa.

Cette confluence comparable à une *Noce culturelle* pour reprendre un concept si cher aux dialecticiens de l'Universalisme, de l'avis même de tous les participants, communicants, invités du Président de la République, auditeurs et journalistes, eut des moments d'intense et de vive émotion, à Alger, à Hippone, à Thagaste, à Madaure – lieux où vécut l'auteur des Confessions – et où l'ensemble des participants effectua un mémorable pèlerinage. Visites marquées partout par la chaleur de l'accueil de la population.

Qu'on en juge ! Des hommes et des femmes de 27 nationalités différentes, séparés habituellement par leur langue, leur culture, leur foi, leurs préoccupations sociales, par des siècles d'ignorance de l'Autre, et parfois d'affrontements, se retrouvèrent en communion d'idées et de sentiments, pour partager, comme des fils issus d'un même creuset, – celui de notre Seigneur Abraham, béni soit-il –, pour partager un message de Haute spiritualité, inspiré par la gouvernance du Cœur et de la Raison. Un message de tolérance, de solidarité, de dialogue entre les civilisations, les cultures et les religions. Dans ces lieux transcendés par les osmose de cette immuable métamorphose, que l'Histoire exerce et coexerce dans la turbulence de ses cycles techtoniques, dans une déclaration à la presse, Monseigneur Henri Tessier, archevêque d'Alger, trouvera, pour commenter ses impressions, cette formule – comme tirée d'une cantate de J. Sébastien Bach – *l'inespéré s'est réalisé !*

Nul doute que cette rencontre aura été un miracle d'osmose, une « *twachya / magnificat* » de dialogue, d'obédiences culturelles et cultuelles civilisationnelles dès lors, que l'Esprit de cette grande figure algérienne et universelle d'Augustin nous aura appris, par son œuvre et ses actions, sur les rets existentiels tissés par la nature humaine, et nul doute aussi qu'il nous aura enseigné cette pieuse pédagogie dont l'Humain est le credo, une pédagogie dispensée par la dialectique de l'Écoute, et les vertus du Don de soi.

Même le Passé – en élément réel, avec ce volumen de Tipasa, comme un coryphée surgi d'un sermon augustinien –, aura été omniprésent, par son *Pax et Concordia* allégorique, inséré dans une double mosaïque : celle des 27 nations présentes au colloque, et celle du support épigraphique du message méditerranéen de Tipasa l'Africaine.

Nul doute enfin, que ce jour-là, l'Algérie, avec Augustin son fils prodigue, aura accompli un pas honorable dans les sciences augustiniennes... mais elle aura, éminemment, accompli un pas de géant, dans la culture universelle des dialogues civilisationnels.

Avant-propos

Cheikh Bouamrane
Président du Haut Conseil Islamique

Le colloque consacré à saint Augustin a été initié en 1999 par M. Abdelaziz Bouteflika, Président de la République, et organisé par notre collègue le Dr Abdelmadjid Méziane, Président du Haut Conseil Islamique à l'époque, s'est finalement tenu à Alger début avril 2001. Malheureusement, notre collègue Meziane est décédé le 15 janvier 2001. Le relais a été pris par le professeur Mahmoud Bouayed, Conseiller du Président de la République, qui a assumé la direction du colloque. D'éminents chercheurs, spécialistes et auditeurs, appartenant à 27 pays, y ont participé d'une manière remarquable. On lira leurs noms et les sujets traités dans les actes de cette importante rencontre internationale.

Pourquoi un tel colloque sur saint Augustin ? La question a été posée et il convient d'y répondre brièvement. La mission du Haut Conseil Islamique, il faut le rappeler, est de mettre en valeur le patrimoine culturel de notre pays, qu'il relève d'une lointaine époque ou d'un passé proche de nous. Dans la période romaine de notre histoire, la figure de saint Augustin domine très largement son temps par le génie de l'homme et l'étendue de son œuvre écrite. Il était normal de lui donner la première place. Incontestablement, il demeure le plus célèbre représentant de l'Eglise catholique et de la littérature religieuse de langue latine. Les contributions des différents conférenciers permettent de découvrir les multiples facettes de sa vie et de sa pensée. Né à Thagaste (Souk Ahras), en 354 ap. J-C, il s'est éteint à Hippone (Annaba aujourd'hui) en 430, au moment où les Vandales assiégeaient la ville.

Son nom reste attaché à cette cité où il a vécu une grande partie de son existence. Son influence, enfin, a marqué tant d'esprits religieux et d'écrivains en Occident que son prestige y est resté considérable. Toutes ces raisons expliquent l'intérêt qui lui a été porté.

Est-ce à dire que l'effort de notre Conseil ne devrait pas évoquer d'autres personnages de l'époque ou d'autres époques plus proches ? Cela serait sûrement une erreur. Si les documents le permettent, les recherches continueront pour mieux faire connaître d'autres noms célèbres comme Apulée, Jughurta, Juba II, Massinissa... Pour les périodes ultérieures, il faudra présenter Ibn Rochd, Ibn Khaldoun et bien d'autres jusqu'à l'Emir Abd-el-Kader, Ben Badis, Bennabi, Dr Arwa... Ainsi, le Conseil s'acquittera de cette partie de sa mission, tout en s'intéressant de près aux problèmes actuels et au dialogue avec les civilisations et les cultures, de manière à s'ouvrir largement sur le monde contemporain.

Préface

Serge Lancel

Université Stendhal, Grenoble, France

Disons-le d'emblée : tous les participants à ce premier colloque international tenu sur saint Augustin en Algérie ont eu le sentiment de vivre, intervenants et auditeurs, acteurs et témoins, un événement exceptionnel et mémorable, en ces journées, à Alger et à Annaba où, au fil des débats, cette grande figure de l'Antiquité tardive a retrouvé toute sa place en ce pays qui l'avait vu naître, agir, parler et écrire il y a plus de seize siècles, ce pays qui n'a jamais totalement oublié son enfant, comme devait le révéler A. Ben Mansour dans une très attachante communication. *Augustin de retour en Afrique* : c'est le titre du livre, co-édité par le Musée de Tipasa et les Éditions universitaires de Fribourg, écrit par Sabah Ferdi en marge du colloque pour ajouter l'éclat des images au poids des paroles prononcées à cette occasion, et d'abord par le Président de la République Algérienne, M. Abdelaziz Bouteflika, dans son allocution inaugurale. Oui, avec l'organisation en Algérie de la réunion d'un bon nombre des meilleurs spécialistes des études augustiniennes à travers le monde, Augustin a fait retour en « son » Afrique. Et la publication des *Actes* du colloque inscrit ce retour dans une mémoire durable, tout en ouvrant le chemin vers une suite que beaucoup – et d'abord en Algérie même – ont appelée de leurs vœux.

Africanité et universalité de saint Augustin : ainsi avait été balisé, par les soins du Haut Conseil Islamique d'Alger, en partenariat avec l'Université de Fribourg, le large espace où devaient se situer les interventions et d'abord les communications. La première de ces deux notions est en soi existentielle ; elle replace Augustin dans sa dimension temporelle et dans son lieu de vie et d'action, un lieu dont la définition n'est pas seulement géographique, mais aussi culturelle, dans la mesure où dans l'Afrique du Nord de ce temps la culture romaine et la langue latine se sont superposées à un substrat – numide, et lui-même libyque et punicisant – qui est le terreau d'où ce génie est sorti. Que cette origine numide soit chère aux Algériens d'aujourd'hui, au point de valider à leurs yeux le personnage, tout le monde peut le comprendre, et tous les participants à ces journées l'ont perçu. Pour ses descendants en son pays, l'africanité d'Augustin n'est pas une simple donnée historique, et dans leur conscience son universalité s'enrichit de cette africanité réaffirmée, retrouvée, même. C'est ce message que les hôtes, comblés par la très généreuse hospitalité du pays d'accueil, ont reçu, et c'est la réception de ce message qu'a si bien exprimée Goulven Madec dans une formule qui tirait un trait sur des siècles de « confiscation » occidentale : « Saint Augustin est des nôtres parce qu'il est des vôtres ».

L'*africanité*, ce n'était pas un « slogan » lancé pour faire un effet d'annonce et pour tenter sur place on ne sait quelle *captatio benevolentiae*. La notion est riche d'un contenu réel qui a été dûment souligné et commenté sous ses divers aspects lors du colloque. Si l'autochtonie d'Augustin en tant que donnée de fait et donnée de culture en soi incontes-

tables n'a pas inspiré de communication directement centrée sur ce thème – si l'on excepte le très riche exposé de Konrad Vössing sur l'expérience scolaire et universitaire du jeune Augustin –, les débats ont montré combien ce thème suscitait d'intérêt. Tout naturellement, les intervenants se sont interrogés sur la façon dont cette africanité s'était traduite dans l'action et dans la pensée de l'évêque d'Hippone. Les actes, c'est notamment la pratique caritative du pasteur, son attention à la vie quotidienne des Africains de son temps, autour de lui, ce qui revenait à la mise en œuvre d'une véritable action sociale et à l'expression d'une solidarité active au bénéfice d'hommes et de femmes en butte aux difficultés et aux troubles de l'époque : ce sont les thèmes traités, après l'exposé introductif de S. Lancel, par Cl. Lepelley et aussi par A. Di Berardino. De manière plus subtile, cette africanité augustiniennne a eu des occasions de s'exprimer dans les conditions spécifiques qui furent celles en Afrique du Nord, en ce temps, du christianisme et de l'Église chrétienne. Même s'il n'était pas question de rouvrir en grand le dossier du donatisme, on ne pouvait passer sous silence l'implication d'Augustin dans le débat relatif à une rupture qui était propre à son Afrique : d'où les communications d'A. Mandouze, de M. Tilley, d'A. Schindler. On ne pouvait non plus ne pas tenter d'apprécier jusqu'à quel point avait pu être durable et à quel niveau décisive l'influence de l'imprégnation manichéenne – celle d'une secte particulièrement active en cette partie de l'Empire – subie par le jeune Augustin, et ce fut le thème de l'intervention, souvent audacieuse, de J. van Oort. Dans quelle mesure enfin la polémique augustiniennne contre les pélagiens, et particulièrement contre Julien d'Éclane, traduisait-elle, fût-ce d'une façon marginale, un antagonisme entre l'Africain Augustin et ses adversaires italiens ? C'est autour de cette question que se centrèrent les exposés de J. K. Coyle, de D. Weber, de M. J. G. P. Lamberigts, d'O. Wermelinger.

Le second pôle proposé à l'attention des participants au colloque, l'*universalité* d'Augustin, s'il faisait couple avec le premier avec une intention et une signification qui n'ont échappé à personne, avait la redoutable caractéristique d'ouvrir très largement sur le monde de la pensée et de la spiritualité augustiniennes. Ce qui fait l'universalité d'Augustin, c'est la capacité qu'a eue cet homme hors du commun de faire le tour, en faisant le point des acquis humains à la fin de l'Antiquité, des plus hautes questions que pouvaient se poser ses semblables dans l'ordre du cœur, de l'esprit et de l'âme, et de donner à ces questions des réponses dont certaines parlent encore aux hommes d'aujourd'hui, quels que soient leur environnement et leurs traditions religieuses. Si désireux fût-il d'être à la hauteur d'un tel enjeu, un colloque ne pouvait nourrir l'ambition de saisir tous les aspects de cette universalité augustiniennne. On ne dira cependant pas que les dimensions essentielles de l'œuvre et de la pensée d'Augustin ont été escamotées. La grandeur d'un homme, c'est d'abord sa capacité à réagir à l'univers culturel dans lequel il est né et à prendre ses distances avec lui, s'il juge que la destinée humaine s'en trouvera mieux : ainsi Augustin a-t-il réagi contre le fléau qu'était la divination par le déterminisme qu'elle imposait aux esprits, comme l'a montré F. Dolbeau ; ainsi a-t-il réfléchi aux Oracles sibyllins, comme l'a souligné J.-M. Roessli ; ainsi a-t-il tiré parti de son expérience de la formation intellectuelle qu'il avait reçue et de ses limites pour jeter les bases d'une autre école et d'un autre enseignement, comme il a été dit par K. Vössing et M. Zelzer. Le livre d'Augustin universellement connu par excellence, ce sont les *Confessions*, dont M. G. Mara et O. Velasquez ont parlé avec tant de justesse, et pour lesquelles K. Malti a rêvé d'une traduction enfin adéquate. Mais après vient la *Cité de Dieu*, et l'occasion devait être saisie d'insister sur quelques-uns des apports de cette œuvre d'une richesse inépuisable, sur le caractère propre de cette « théologie de l'Histoire »

– ce furent les thèmes des communications de R. Dodaro et de R. A. Markus –, et de mettre en évidence – chose si utile pour réfuter ceux qui voient faussement en l'évêque d'Hippone un théoricien du pouvoir ! – la vraie nature de la cité céleste d'Augustin : ce fut l'effort, si réussi, d'H. Teissier.

Un colloque augustinien en pays musulman se devait d'être au moins un peu « comparatiste ». Sur les problèmes si difficiles de la prédestination et de la grâce, l'Islam a apporté ses solutions, qui n'ont pas ignoré celles d'Augustin, tout en s'en distinguant : le dire fut l'apport d'A. Ziki et de Cheikh Bouamrane. Et comme la réunion d'Alger s'est ensuite transportée chez Augustin, en sa cité natale, Thagaste (Souk Ahras), en sa ville épiscopale, Hippone (Annaba), il fallait bien qu'on en vînt enfin à y retrouver sa trace : ce fut le privilège de M. Blanchard-Lemée et de N. Benseddik.

Le lecteur, lui, trouvera dans les pages qui suivent la trace écrite et imprimée de ces exposés auxquels les circonstances exceptionnelles de leur présentation ont donné une tonalité particulière, un cachet que n'ont pas d'ordinaire les réunions proprement universitaires. Qu'il me permette de lui souhaiter d'y retrouver un peu de la chaleur et même, disons-le, de l'émotion qui ont animé ces journées algériennes.

Premier colloque international
sur le philosophe algérien Augustin

Africanité et Universalité

Organisé à Alger-Annaba, du 1^{er} au 7 avril 2001
sous le Haut patronage du Président
de la République Algérienne Démocratique et Populaire
Abdelaziz Bouteflika

par
le Haut Conseil Islamique Algérien
l'Université de Fribourg, Suisse
et l'Istituto Patristico Augustinianum de Rome

Programme du colloque

Samedi 31 Mars 2001

- 17h30 Conférence grand public en langue nationale sous le titre :
« Augustin : de Thagaste à Hippone »
à la salle Ibn Khaldoun à Alger par le Professeur Said DAHMANI,
Conservateur des Antiquités, avec la participation du Professeur Zeineb
El KHODEIRY de l'Université du Caire
- 20h30 Dîner pour une prise de contacts entre les participants, communicants et
invités d'honneur offert par le Haut Conseil Islamique

Dimanche 1^{er} avril 2001

- 14h30 Cérémonie d'ouverture présidée par Monsieur le Président de la
République Algérienne
- Discours officiels par :
Monsieur Mahmoud BOUAYED, Président du colloque
Monsieur Joseph DEISS, Conseiller fédéral, Chef du Département
fédéral des affaires étrangères (Suisse)
Monsieur Abdelaziz BOUTEFLIKA, Président de la République
Algérienne
- Collation offerte par Monsieur le Président de La République
- 18h00 Inauguration de l'exposition « Saint Augustin : Africanité et
Universalité » dans le hall de la Bibliothèque Nationale de l'Avenue
Frantz Fanon, Alger
- 20h00 Dîner officiel offert par Monsieur Ali BENFLIS, Chef du
Gouvernement, en l'honneur des participants au Colloque

I : Session d'Alger

Lundi 2 avril 2001

- 08h45 Ouverture des travaux par Monsieur Mahmoud BOUAYED, Président
du Colloque
- Informations pratiques
- Discours présenté par le représentant de l'ALECSO (Arab League
Educational, Cultural and Scientific Organization), Madame Rita AWAD

Africanité d'Augustin

I - Président : André MANDOUZE

Rapporteur : Johannes VAN OORT

- 09h00-09h20 LANCEL, Serge
Entre africanité et romanité : le chemin d'Augustin vers l'universel
- 09h25-09h45 COYLE, J. Kevin
The Self-Identity of North African Christians in Augustine's Time
- 09h50-10h10 WEBER, Dorothea
" For What is so Monstrous as What the Punic Fellow Says ? "
Reflections on the Literary Background of Julian's Polemical Attacks on Augustine's Homeland
- 10h15-10h35 LAMBERIGTS, Mathijs J. G. P.
The Italian Julian of Aeclanum Versus the African Augustine of Hippo

10h40-11h00 Pause café

II - Président : Angelo DI BERARDINO

Rapporteur : Johannes VAN OORT

- 11h00-11h20 LEPELLEY, Claude
La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone
- 11h25-11h45 MUNIER, Charles
L'influence de saint Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps
- 11h45-12h15 Discussion
- 12h30 Déjeuner

I - Président : Cheikh BOUAMRANE

Rapporteur : Goulven MADEC

- 14h30-14h50 MANDOUZE, André
Augustin et Donat
- 14h55-15h15 BOUCHENAKI, Mounir
Augustin et l'africanité à partir des œuvres historiques et de l'étude des sites de Thagaste, d'Hippone et de Carthage
- 15h20-15h40 TILLEY, Maureen A.
Augustine's Unacknowledged Debt to the Donatists

- 15h45-16h05 SCHINDLER, Alfred
Du nouveau sur les donatistes au temps de saint Augustin ?
- 16h10-16h30 Pause café
- II - Président : Otto WERMELINGER
Rapporteur : Goulven MADEC
- 16h30-16h50 VOESSING, Konrad
Saint Augustin et l'école antique - traditions et ruptures
- 16h55-17h15 DOLBEAU, François
Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs
- 17h15-18h15 Discussions et conclusions
- 20h00 Dîner offert par Monsieur le Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique

Mardi 3 avril 2001

08h45 Informations pratiques

Universalité d'Augustin

I - Président : Serge LANCEL
Rapporteur : Lucien BORG

- 09h00-09h20 FUHRER, Therese
Augustin : un homme du dialogue
- 09h25-09h45 MARA, Maria Grazia
Augustin : un homme de la relation humaine et du dialogue dans les *Confessions*
- 09h50-10h10 VAN OORT, Johannes
Augustine and Manichaeism in Roman North Africa : Remarks on an African Debate and Its Universal Consequences
- 10h15-10h35 BURNS, James Patout
Providence as Divine Grace in St Augustine
- 10h40-11h00 Pause café

II - Président : Dorothea WEBER
 Rapporteur : Lucien BORG

- 11h00-11h20 WERMELINGER, Otto
 Les décisions du concile africain de 418 sur la grâce et la liberté,
 présentées par Augustin à Boniface, évêque de Rome
- 11h25-11h45 BOUAMRANE, Cheikh
 Prédestination et libre arbitre en Islam ? La solution mutazilite
- 11h45-12h15 Discussion
- 12h30 Déjeuner
- I - Président : Claude LEPELLEY
 Rapporteur : J. Kevin COYLE
- 14h30-14h50 VELASQUEZ, Oscar
 Intimité et découverte de Dieu dans les Confessions de saint Augustin
- 14h55-15h15 MADEC, Goulven
 « Pour l'amour de l'intelligence » (Augustin, Lettre 120, à Consentius).
 Foi – Raison – Intelligence
- 15h20-15h40 ZELZER, Michaela
 « *J'ai même essayé d'écrire des livres sur les disciplines* » (Aug., retr. 1,6). Le
 premier cycle des sept arts libéraux et sa place dans le développement
 culturel du Moyen Âge chrétien
- 15h45-16h05 MALTI, Kamel
 La traduction des « *Confessions* » : éléments d'une problématique
- 16h10-16h30 Pause café
- II - Président : Ali ZIKI
 Rapporteur : J. Kevin COYLE
- 16h30-16h50 DI BERARDINO, Angelo
 La défense du pauvre : saint Augustin et l'usure
- 16h55-17h15 ROESSLI, Jean-Michel
 Saint Augustin, les sibylles et les Oracles sibyllins
- 17h15-18h15 Discussion et conclusions
- 20h00 Dîner

Mercredi 4 avril 2001

08h45 Informations pratiques

I - Président : Therese FUHRER
Rapporteur : Pierre-Yves FUX09h00-09h20 DODARO, Robert
Augustine of Hippo Between the Secular City and the City of God09h25- 09h45 BESCHAOUCH, Azzedine
Saint Augustin et le pays de Carthage09h50-10h10 TEISSIER, Henri
La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres10h15-10h35 MARKUS, Robert A.
Africa and The Orbis Terrarum : The Theological Problem

10h40-11h00 Pause café

II - Président : Martin NICOULIN
Rapporteur : Pierre-Yves FUX11h00-11h20 MIYATANI, Yoshichika
The Greatness of the Lord According to St Augustine's Interpretation of
« magnus » in conf. I,1,111h25-11h45 ZIKI, Ali
Augustin le théologien philosophe

11h45-12h15 Discussion

12h30 Déjeuner

I - Président : Mathijs J. G. P. LAMBERIGTS
Rapporteur : Konrad VOESSING14h30-14h50 ABSI, Tahar
La pensée éducative de saint Augustin14h55-15h15 RUDOLPH, Ulrich
Les traductions arabes des œuvres d'Augustin15h20-15h40 BEN MANSOUR, Abd El Hadi
Sur les traces d'Augustin au Maghreb du XVII^e siècle. Mythe et réalité15h45-16h05 ORCASITAS, Miguel Angel
St Augustine and His Universal Influence

16h10-16h30 Pause café

II - Président : Kamel MALTI
 Rapporteur : Konrad VOESSING

- 16h30-16h50 POLLMANN, Karla
 African and Universal Elements in the Hermeneutics of Tyconius and Augustine
- 16h55-17h15 CAILLET, Jean-Pierre
 L'héritage d'Augustin dans l'art médiéval d'Occident
- 17h15-18h15 Discussion et conclusions sous la direction du Professeur André MANDOUZE
- 20h00 Dîner

II : Session d'Annaba

Conférences et visites des sites

Programme de visite de la ville d'ANNABA (Hippone)

Judi 5 avril 2001

- 8h00 Départ d'Alger
- 9h00 Accueil par les autorités d'ANNABA
 Communications à la salle de l'APW d'ANNABA
 Ouverture par Monsieur Mahmoud BOUAYED, Président du Colloque
- Président : Abderrahmane KHELIFA
 Rapporteur : Jean-Pierre CAILLET
- 10h00 BLANCHARD-LEMÉE, Michèle
 Saint Augustin : de la maison du riche à la demeure de Dieu
- 10h30 DE VOS, Mariette
 Documentation archéologique à Hippone (Hippo Regius)
- 11h00 BENSEDDIK, Nacéra
 À la recherche de Thagaste, patrie de saint Augustin
- 11h30 CHEKROUN, Abdelkader
 Esquisse en mosaïque d'un portrait de Romanianus et de la vie à l'époque de saint Augustin : saint Augustin aurait-il existé sans Romanianus ?
- 12h00 Clôture du colloque par Monsieur Mahmoud BOUAYED, Président du Colloque, et le Professeur Otto WERMELINGER

- 12h30 Installation à l'hôtel
- 13h00 Déjeuner
- 14h30 Visites :
- Visite guidée de la basilique Saint-Augustin
- Visite guidée du musée d'Hippone
- Visite des ruines romaines
- 17h00 Conférence grand public en langue française sous le titre :
« Comment parler de saint Augustin aujourd'hui »,
par le Professeur Serge LANCEL, à la Cinémathèque
- 18h00 Retour à l'hôtel
- 19h00 Dîner et soirée musicale

Programme de visite de la ville de SOUK AHRAS (Thagaste)

Vendredi 6 avril 2001

- 07h30 Départ de l'hôtel
- 10h30 Arrivée à Mdaourouch (Madaure)
Accueil par les autorités de SOUK AHRAS
- 10h45 Visite guidée des ruines
- 12h30 Déjeuner
- 14h00 Retour à SOUK AHRAS
- 15h00 Conférence grand public en langue française sous le titre :
« Saint Augustin en famille »
par le Professeur Goulven MADEC présenté par M. Abderrahmane
KHELIFA
- 15h30 Visite de l'exposition
- 16h30 Retour à ANNABA
- 18h00 Arrivée à ANNABA
- 19h30 Dîner

Programme de visite de la ville de GUELMA (Calama)**Samedi 07 avril 2001**

- 8h00 Départ de l'hôtel
- 9h10 Arrivée à GUELMA
 Accueil par les autorités de wilaya au théâtre antique
- 9h30 Visite du théâtre antique
 Visite de l'exposition des œuvres d'arts (musée à ciel ouvert)
 Visite du site de la piscine antique
 Visite du site d'ANNOUNA (Thibilis)
- 11h30 Retour à ANNABA
- 13h00 Déjeuner offert par Monsieur le Wali d'ANNABA
- 15h30 Retour à Alger
- 19h00 Conférence grand public en langue française sous le titre :
 « Du rayonnement d'un génial ancêtre de l'Algérie à la moderne
 fécondation d'une œuvre à vocation universelle : l'itinéraire
 d'Augustin d'Hippone »
 à la salle Ibn Khaldoun à Alger, par le Professeur André MANDOUZE

Allocution

Mahmoud-Agha Bouayed,
Président du colloque,

prononcée en arabe le jour de l'inauguration : traduction en langue française

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux :
Monsieur le Président,
Excellences,
Messieurs les Ambassadeurs,
Honorables invités,

J'ai l'honneur et le plaisir, en ma qualité de responsable du Comité préparatoire du colloque scientifique et culturel qui nous réunit aujourd'hui, d'adresser en premier lieu mes félicitations à Son Excellence le Président de la République, puis à l'ensemble du peuple algérien pour ce mémorable événement qui restera gravé dans l'histoire contemporaine de notre pays, et de remercier notre Président de la République de son heureuse initiative, visant à faire revivre la mémoire et à revivifier l'œuvre d'un maître penseur illustre entre tous, Augustin d'Hippone, auteur de centaines d'ouvrages, d'épîtres, de psaumes, et de sermons qui constituent depuis plus de seize siècles une véritable ingénierie scientifique et spirituelle, dans l'Esprit universel des connaissances humaines.

Son Excellence le Président de la République a annoncé l'initiative de ce projet, quelques semaines après que le peuple lui eut accordé sa confiance, en le chargeant de la magistrature suprême et ce, dans son discours historique à Rimini (Italie) au mois d'août 1999. Quelques semaines après ce discours, Son Excellence a confirmé ce projet, en décidant la tenue de ce *Forum augustinien*, par l'édition présente de ces assises.

Cette rencontre historique réunit aujourd'hui, ici à Alger, les sommités internationales des sciences augustiniennes qui ont, par le mérite de leurs travaux, de leurs recherches et les rares vertus dignes de tout éloge, voué et consacré leur existence, par les servitudes de l'étude et de l'exégèse, à comprendre, à enseigner, à traduire... en un mot à servir comme devoir d'éthique et de raison, dans le monde des hommes, des idées et des dogmes, l'héritage spirituel de cet illustre humaniste, fils de l'Algérie : Augustin d'Hippone. Un héritage éminemment civilisationnel qui est aussi une œuvre maîtresse qui, en tout homme, fortifie, concilie et unit les éclairs de la connaissance aux étincelles de la sagesse.

La mission de ce colloque scientifique est aussi une action didactique consistant à rappeler aux citoyens algériens le génie national illustré brillamment par leur compatriote Augustin, homme de dialogue et de concertation, *homme des meilleures volontés dans le meilleur des hommes*, et qui fut le savant disciple de l'enseignement des grandes valeurs spirituelles inspirées du livre révélé à Jésus fils de Marie. Que le salut soit sur lui !

Son Excellence le Président de la République tenait également à ce que ce colloque se tienne cette année, 2001, consacrée par l'ONU *Année du dialogue des civilisations*, en parfaite symbiose symboliste avec la stature intellectuelle de dimension universelle du philosophe algérien qui confère une justesse et une opportunité inespérées à cette mémorable occasion.

La terre d'Algérie a été, au fil des siècles, un lieu, un foyer, un espace de foisonnement culturel et de convergence de bien des idéologies et de nombreuses civilisations. Il n'en est de meilleur témoignage que la vie si féconde de notre philosophe qui, après avoir acquis la maîtrise des sciences et du savoir de son pays, puis des courants de pensée et de doctrines originaires des pays riverains de la Méditerranée, a embrassé une religion révélée à l'Occident par l'Orient et a fondé, lui l'Algérien, lui l'Africain, les repères civilisationnels des aires septentrionales de la rive méditerranéenne, d'où elle rayonnera sur l'ensemble du continent africain, pour s'étendre et féconder de vastes parties du monde. Par un emprunt à la terminologie en usage actuellement dans le monde, nous dirons que le fils du Sud a été paradoxalement le fondateur de la civilisation du Nord, le bâtisseur de ses assises, le maître théoricien des valeurs religieuses, morales et culturelles qui constituent à ce jour les fondements de l'éducation des populations de ces régions. Il convient de noter que la revivification de l'œuvre augustiniennne s'inscrit intellectuellement, historiquement et politiquement, dans la démarche de son Excellence, comme une action cathartique, visant à réconcilier la mémoire nationale du peuple algérien avec toutes les périodes de son histoire, des plus glorieuses aux plus sombres, dans la plénitude de leur authenticité. Elle s'inscrit également dans le cadre de la réalisation des aspirations de tous les enfants de ce pays réunis et unis, en symbiose identitaire dans son ressourcement universel.

Même si les Algériens ont pu oublier ou reléguer aux tréfonds de leur mémoire – pour des raisons que seuls les déchirements de l'histoire justifient – des périodes anciennes ou de grandes figures de son panthéon national, tout Algérien ne saurait oublier que sa civilisation et ses valeurs culturelles plongent leurs racines profondément dans le limon généreux de son passé prestigieux et remontent jusqu'aux époques lointaines de nos ancêtres, auteurs des célèbres gravures rupestres du Sud, considérées de nos jours encore comme les premières dans l'histoire de l'humanité. Cette civilisation si riche, multiple et variée a su produire dans le domaine des sciences et des lettres des œuvres aussi rares que géniales : telles les *Confessions* d'Augustin ou les *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun qui ont éclairé, instruit et inspiré bien des peuples dans le monde... Entre autres chefs-d'œuvre aussi, rappelons l'incomparable *Kitab al-Mawaqif* de l'Emir Abdelkader, cette somme aboutie d'une quête métaphysique concentrée dans ces *haltes* spirituelles.

L'Algérie, ce pays d'Augustin, a toujours su honorer son génie national dans cette mosaïque linguistique des écrits de souche intellectuelle méditerranéenne, et d'Apulée à Malek Bennabi, ses créations ont toujours su et pu incarner l'éthique et la raison, à travers leur pensée, leurs œuvres et leurs actions.

Un Comité préparatoire international a été chargé de la concrétisation matérielle de ce colloque. L'organisation scientifique et technique a été confiée au *Haut Conseil islamique*, en hommage au Dr Abdelmadjid Meziane, réputé pour sa grande probité intellectuelle et son ouverture d'esprit. Bien que sachant sa dernière heure proche, et en dépit de la maladie qui minait son corps, le Dr Meziane a présidé pendant plusieurs mois les travaux de la Commission, avec son sérieux et sa générosité accoutumés. La mort nous l'a ravi, tout récemment, ainsi qu'à ses proches et à la grande famille des savants, des penseurs et de ses nombreux disciples. Que Dieu lui accorde sa vaste Miséricorde !

Les membres de la Commission ayant à choisir un thème pour le colloque entre les divers aspects de la personnalité si riche d'Augustin, ont opté pour deux axes de réflexion : le premier étant *l'africanité* d'Augustin, afin de mettre en exergue l'attachement indissoluble du philosophe à sa patrie qui s'appelait anciennement et au fil des périodes de son passé, d'abord *Africa* puis Numidie. Le deuxième axe, *l'universalité*, porte sur le degré d'influence, son rayonnement, et le poids incontestable de sa dimension de théoricien de génie sur l'évolution de la pensée humaine, de manière générale. Je relève avec bonheur et satisfaction l'accueil enthousiaste réservé à la nouvelle de l'organisation par l'Algérie de ce colloque, au sein de la communauté des savants et des chercheurs spécialisés dans les sciences augustiniennes des cinq continents.

Parallèlement aux travaux de ce colloque, le Comité préparatoire a décidé d'organiser une importante exposition sur la vie d'Augustin et son patrimoine culturel.

Au nom du Comité préparatoire de ce colloque, je tiens tout d'abord, à remercier Monsieur le Président de la République pour avoir répondu à la demande du Comité et accepté que cette rencontre se tienne sous son Haut Patronage, tout comme je le remercie de nous honorer de sa présence, en cette journée de fête des lumières et de la joie des retrouvailles, à l'occasion de l'ouverture officielle des travaux de nos assises.

Permettez-moi également de remercier M. Joseph Deiss, ministre des Affaires étrangères de la Confédération helvétique, partenaire de l'Algérie pour l'organisation de ce colloque, qui a tenu à assister à nos côtés à la cérémonie d'ouverture officielle. Il m'est agréable aussi de souhaiter la bienvenue à M. Abdelaziz El-Touidjri, Directeur général de l'Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO), aussi qu'à M. Mounir Bouchenaki, représentant du Directeur général de l'UNESCO, et à Madame Rita Awad, représentante du Directeur général de l'ALESCO, ainsi qu'aux autres honorables invités de Son Excellence le Président de la République, qui ont tenu à partager ce moment historique avec le peuple algérien.

Toujours au nom du Comité préparatoire, j'exprime toute ma gratitude et mes chaleureux remerciements, à Mmes et MM. les savants et chercheurs spécialisés, dont certains viennent de pays géographiquement éloignés, pour nous convier à partager les fruits de leurs études, et à nos invités journalistes étrangers et nationaux qui auront la délicate et combien passionnante mission de transmettre au public algérien et au monde entier les moments forts de cette rencontre scientifique et culturelle.

Mes remerciements vont également à Air Algérie et aux agents de l'Etat des différents départements ministériels et autres organismes et particulièrement aux cadres du *Haut Conseil islamique*, qui ont apporté leur contribution à la tenue de ce colloque dans les meilleures conditions.

Pour conclure, je souhaite plein succès aux travaux de ce symposium, et j'espère que cette première édition sera suivie d'autres initiatives s'inscrivant dans le cadre du dialogue entre les civilisations, dans le sens de la compréhension et de l'entraide mutuelles, pour le plus grand bien, et la prospérité légitime, de tous nos peuples.

Je vous remercie de votre attention.

Dialogue entre les civilisations : Quels sont les messages de saint Augustin à sa patrie et au monde d'aujourd'hui ?

Allocution du Conseiller fédéral Joseph Deiss,
Chef du Département fédéral des affaires étrangères (Suisse)

Monsieur le Président,
Messieurs les Ministres,
Excellences,
Mesdames et Messieurs,

Partenaires algériens et internationaux

J'aimerais tout d'abord dire aux Algériennes et aux Algériens ici présents que c'est pour moi une grande joie de revenir dans leur pays, afin d'y vivre la concrétisation d'une idée dont vous, Monsieur le Président, m'avez fait part lors de ma visite à Alger en octobre 1999 : organiser un colloque international sur l'africanité et l'universalité du plus illustre des fils de la terre d'Algérie, saint Augustin.

Cet événement sera à n'en pas douter l'un des moments forts de l'année du dialogue entre les civilisations. L'exposition qui s'ouvrira tout à l'heure à Alger sera aussi montrée, pour clore cette année 2001, au Palais des Nations à Genève. Cet intérêt de l'Organisation des Nations Unies pour l'important projet algérien, auquel la Suisse s'est associée avec énergie et enthousiasme, ne peut que nous réjouir, Algériens et Suisses.

Mais si ce projet a pu prendre les dimensions qu'il a aujourd'hui, c'est largement le fait d'un homme remarquable qui s'est malheureusement éteint le 15 janvier de cette année, le professeur Meziane – Dieu ait son âme –, président du Haut Conseil islamique. Non sans émotion, je tiens à me joindre très sincèrement aux hommages qui lui ont déjà été rendus.

Jusqu'à son dernier souffle, le professeur Meziane a pu, je crois, transmettre aux nombreuses personnes qui ont préparé ce colloque l'idée qui était la vôtre, Monsieur le Président. Cette idée, les organisateurs l'ont partagée sous les auspices du Haut Conseil islamique, avec des personnalités telles que M. Bouayed, qui vient de s'exprimer, ou encore le professeur Mandouze, ainsi que l'archevêque d'Alger, Mgr Tessier. Cette idée, je la fais mienne, c'est celle d'un dialogue entre les civilisations à la fois profond, riche et fraternel, et non d'une simple juxtaposition artificielle et superficielle de différences.

Dialogue entre les civilisations et pluralisme

Le dialogue entre les civilisations consiste d'abord dans une recherche commune : pour l'Algérie et pour ses partenaires, c'est un dialogue avec le passé, avec la latinité, avec la pensée de saint Augustin – un dialogue qui vise d'abord à partager des découvertes.

Ce dialogue, c'est aussi la comparaison de nos perceptions ou de nos interprétations, et la comparaison des liens multiples qu'à un titre ou un autre nous nous reconnaissons avec saint Augustin.

Ce dialogue, c'est enfin la prise de conscience que le partage de points de vue divers est une richesse, et que cette richesse peut être trouvée à l'intérieur d'un même pays. L'esprit du dialogue entre les civilisations, c'est l'acceptation du pluralisme comme une chance, et la reconnaissance de la complexité comme une réalité.

Le pluralisme algérien et le pluralisme suisse étaient déjà – et c'est heureux – comme une évidence dès le commencement de la préparation du colloque que nous inaugurons. Dans cette coopération qui a débuté à la fin de l'année 1999, les partenaires ont certes utilisé la langue que nous avons en partage, le français. Mais je me dois de préciser que l'Université suisse qui a été associée au projet n'est pas seulement un centre d'excellence pour les études augustiniennes : elle est aussi une Université bilingue, établie dans une ville où depuis des siècles on parle français et allemand – une ville construite sur une frontière linguistique. Je me plais à le souligner, non seulement parce que j'y ai moi-même enseigné, mais d'abord parce que je crois que cette ouverture de mon Université est un atout majeur.

Le dialogue entre les civilisations implique l'acceptation du pluralisme comme une chance et comme une richesse, il implique également la recherche de sources ou de bases communes. Là, saint Augustin apparaît comme une figure prédestinée. Par son africanité, Augustin renvoie l'Occident à des origines extra-européennes et devrait encourager l'Europe à porter un regard plus attentif sur le Maghreb. Par son universalité, saint Augustin offre à sa patrie terrestre algérienne à la fois un rayonnement et une ouverture sur le monde. Algériens et non-Algériens devraient ainsi redécouvrir cette africanité et cette universalité, pour mieux percevoir les dimensions de l'identité de saint Augustin et, finalement, leur identité propre, car nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre et à des degrés divers, des héritiers d'Augustin et d'un patrimoine méditerranéen commun.

Patrimoine méditerranéen et universel

Saint Augustin, qui a beaucoup voyagé sur les deux rives de la Méditerranée, n'est jamais allé jusqu'en Helvétie, bien qu'il mentionnât dans ses œuvres les sommets neigeux des Alpes qu'il voyait de loin. Ces mêmes Alpes de neige, qui empêchent les Suisses de voir la mer, les négociateurs algériens d'Evian les avaient face à eux, il y a quarante ans, quand mon pays les accueillait à un moment-clé de l'histoire algérienne.

Mais malgré les Alpes, malgré l'absence d'accès direct à la mer, j'ose dire ici que la Suisse doit avoir une politique méditerranéenne, voire même qu'elle est presque un pays méditerranéen. Ce lien avec la Méditerranée n'est pas une simple question de géographie ou de réalité stratégique, mais d'abord une vérité qui relève de l'histoire. Au cours du XX^e siècle, nous avons noué et entretenu des liens d'amitié avec des pays de tout le pourtour méditerranéen, mais ce qui rend ces liens si forts, c'est la référence, implicite ou explicite, à un patrimoine commun. Je pense à ces philosophes grecs qui ont fécondé la pensée islamique et la pensée chrétienne, je pense aussi à ces philosophes musulmans qui ont transmis à l'Occident la pensée et la science grecque en l'enrichissant, je pense encore à

l'antique Rome dont la civilisation ne s'est jamais éteinte et subsiste plus encore par le droit romain que dans les ruines qui émaillent nos pays. Je pense enfin, bien sûr, à notre père commun Abraham, auquel saint Augustin, qui vécut deux siècles avant l'islam, se référait déjà tout en assumant l'héritage gréco-romain.

Saint Augustin nous transmet en effet un héritage où confluent déjà plusieurs civilisations. Philosophe, Augustin nous apprend l'humble persévérance du penseur, quand il dit : « *Cherchons avec l'intention de trouver et trouvons avec l'intention de chercher encore* »¹, ou quand il nous incite à aimer intensément le travail de l'intelligence². Théologien et mystique, Augustin nous dit aussi ces propos universels au sujet de l'homme face à son Créateur : « *Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus vraie que le discours et la réalité est plus vraie que la pensée.* »³ Homme de passion et homme de cœur, Augustin nous dit enfin ces paroles audacieuses et si profondément vraies : « *Aime et fais ce que tu veux ; si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu élèves la voix, fais-le par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour ; aie en toi la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon.* »⁴

Paix et concorde chez saint Augustin et en Algérie

Celui qui nous enseigne l'humble sagesse et l'amour libérateur est aussi l'écrivain qui nous a transmis la Charte de la paix⁵, une paix qui est harmonie et concorde – en l'homme comme dans la famille ou la cité –, une paix qui est, rappelle saint Augustin, la « *tranquillité de l'ordre* ». « *La paix des hommes* », dit Augustin, « *c'est leur concorde bien ordonnée.* »

J'étais dans les Territoires palestiniens occupés il y a quelques jours encore, et j'ai pu voir la précarité d'un ordre qui n'est pas fondé sur le droit et l'équité, qui n'est pas fondé sur le respect de l'homme, de sa vie, de sa dignité fondamentale.

En Algérie même, aujourd'hui encore, les victimes de la violence la plus barbare n'ont certes pas à subir l'occupation, mais leur sort n'en est pas moins tragique, et il suscite partout dans le monde horreur et compassion. La tâche dont vous devez vous acquitter, Monsieur le Président, représente des difficultés et des enjeux immenses. Je salue votre courage et celui des Algériens, je salue tous ceux qui cherchent à sortir de la violence, en célébrant ici un homme de paix, saint Augustin, et en voulant croire au dialogue entre les civilisations. Sortir de la violence demande une prudence et une détermination hors du commun, de manière à savoir quand il faut être fort et quand il faut être clément, et quelle place il faut accorder, à quel moment, à la justice et à la vérité pour permettre une réconciliation durable et profonde.

La manière de parvenir à cette réconciliation constitue aujourd'hui tout l'enjeu, car l'objectif, celui de la concorde civile, est déjà défini et recueilli bien sûr tout le respect et le soutien aussi bien de la communauté internationale que, bien sûr, des Algériennes et des Algériens. Saint Augustin, leur prédécesseur, soulignait déjà, je l'ai dit, l'importance de la concorde. La terre d'Algérie elle-même nous a livré ce message sous la forme d'une belle mosaïque, la fameuse mosaïque *Pax et Concordia* parvenue intacte depuis les temps de

1 AUG., *trin.* 9, 1.

2 Cf. AUG., *ep.* 120, 13.

3 AUG., *trin.* 7, 7.

4 AUG., *ep. Io. tr.* 7, 8.

5 Cf. AUG., *civ.* 19, 13.

saint Augustin. Cette œuvre d'art est l'emblème du colloque et constituera le cœur de l'exposition consacrée elle aussi à l'africanité et à l'universalité de saint Augustin.

Exposition et colloque

Cette pièce du patrimoine algérien, si riche de significations, sera bientôt accueillie en Suisse, pour y être exposée et aussi pour y être restaurée, avant de retrouver sa place dans le Musée de Tipasa. Je suis venu ici avec un morceau du patrimoine de la Suisse, un ensemble de manuscrits et de livres précieux, personnellement apportés par leur dépositaire, le Conseiller d'Etat Augustin Macheret. La préparation du colloque nous a fait prendre conscience du rôle que les éditeurs-imprimeurs de Bâle ont joué dans la diffusion de la pensée de saint Augustin : la même maison qui produisait il y a cinq siècles la première édition des œuvres complètes est à l'origine, aujourd'hui, d'un CD-Rom qui comprend ces mêmes œuvres, et toutes celles qui ont été redécouvertes depuis.

Le colloque scientifique que nous inaugurons contribuera certainement à une connaissance plus profonde et plus large d'un auteur pourtant objet de recherches et de travaux extrêmement nombreux. 40 savants arrivés de 16 pays du monde entier, spécialistes de plusieurs disciplines, confronteront le produit de leurs recherches ici à Alger, ainsi que dans la ville d'Annaba, dont saint Augustin fut l'évêque.

Mais le dialogue entre les civilisations ne doit pas être l'apanage des seuls spécialistes, et la redécouverte de l'africanité et de l'universalité de saint Augustin doit concerner la société tout entière, ici en Algérie, mais aussi ailleurs, et notamment en Suisse. Parmi d'autres projets culturels créés autour de ce colloque, il y a donc une exposition, et aussi les conférences destinées au grand public, sans omettre tout le travail des media. Il vaut vraiment la peine de faire connaître largement cette figure hors du commun, la richesse de sa pensée, et aussi l'extraordinaire fortune de son œuvre, qui a influencé et influencera encore les plus grands créateurs et penseurs de l'histoire humaine.

L'événement culturel qui prend aujourd'hui son essor aura très certainement une suite, dont il est encore difficile de deviner l'ampleur et la direction. Le suivi, ce sera tout d'abord la publication des actes du colloque, en français, dans la collection *Paradosis* de l'Université de Fribourg, ainsi que dans une version arabe.

Conclusion : Augustin de retour en Afrique

Mais il est une publication qui existe déjà et que des institutions et des particuliers suisses ont eu à cœur de soutenir. Ce livre intitulé « *Augustin de retour en Afrique* » est illustré de belles photographies des sites archéologiques algériens. Son auteur est la Conservatrice du Musée de Tipasa, qui s'est engagée inlassablement pour ce site inoubliable devant lequel s'émerveillent aujourd'hui encore tant de visiteurs de l'Algérie, un site que j'ai eu la joie de découvrir ce matin.

Monsieur le Président,

Excellences, Mesdames et Messieurs,

Au moment de conclure ces propos, j'aimerais encore une fois citer Augustin d'Hippone, qui évoquait la joie de faire découvrir son pays, une joie que je souhaite aux hôtes algériens de ce colloque. Saint Augustin parlait de ce qui arrivait d'ordinaire lorsqu'il montrait à des visiteurs des sites grandioses et beaux, devant lesquels lui-même passait pourtant sans agrément aucun, à force de les voir. « *Notre plaisir ne se renouvelle-t-il pas dans le plaisir*

que (ces gens) tirent, eux, de cette nouveauté ? Et cela d'autant plus qu'ils sont davantage nos amis, car plus ce lien d'amour nous identifie à eux, plus aussi redevient neuf à nos yeux ce qui avait vieilli. »⁶

Faire redevenir neuf ce qui avait vieilli...

S'enrichir les uns les autres par nos patrimoines respectifs...

Tels sont, parmi d'autres, les fruits du dialogue entre les civilisations. J'espère que ce colloque international et l'exposition contribueront à faire connaître et donc à mettre en valeur et à protéger l'extraordinaire patrimoine archéologique algérien. Le livre sur *Augustin de retour en Afrique* y concourt également, et plus directement. Permettez-moi, Monsieur le Président et cher Ami, en remerciement de votre généreuse hospitalité, de vous en offrir le premier exemplaire.

6 AUG., *cat. rud.* 12, 17.

Discours

Abdelaziz Bouteflika

Président de la République Algérienne Démocratique et Populaire

Monsieur le Président,
Mesdames et Messieurs,

En accueillant cette rencontre, l'Algérie a voulu marquer sa contribution à l'année internationale du dialogue entre les civilisations, décidée par l'Organisation des Nations Unies, à l'initiative du président Mohamed Khatami.

Et, c'est, dans ce cadre, le résultat d'un souhait partagé avec l'éminent Conseiller Fédéral, mon ami Joseph Deiss, puis relayé par le travail de préparation remarquable d'insignes compétences et de tant de dévouements admirables, que nous inaugurons aujourd'hui.

Ayant, pour ma part, le plaisir et le privilège d'introduire les échanges de ce colloque, je tiens, d'abord, et tout naturellement, à souligner l'opportunité d'une telle manifestation, c'est-à-dire évoquer les enjeux essentiels qui, à notre époque, s'attachent au dialogue des cultures et des civilisations.

Je voudrais, aussi, s'agissant de l'objet même du colloque – la personnalité et la pensée du grand philosophe que fut Augustin –, préciser sa portée et sa résonance en Algérie ; dans son pays, ce pays qui l'a vu naître et s'accomplir, et où, depuis son temps, l'Islam a rencontré, prolongé et fécondé le génie national pour forger une identité dont la richesse et la cohérence ont permis de résister à toutes les entreprises de dépersonnalisation ou de réduction stérilisante.

Au-delà de l'expression de la fierté légitime de notre filiation à ce Numide qui, au même titre que Platon, Confucius, Ibn Rochd ou Ghandi, a contribué puissamment à façonner la pensée et les cultures humaines, je voudrais aussi, par une très brève incursion dans le domaine des spécialistes – pour laquelle je demande instamment votre indulgence –, indiquer en quoi, à mon sens, l'œuvre d'Augustin, de nos jours, peut constituer l'une des passerelles pour établir, dans la diversité, la concorde entre les sociétés humaines.

Mais, au préalable je veux saluer chaleureusement les éminents participants à cette rencontre, dont beaucoup, parmi les hôtes étrangers, sont des amis de l'Algérie. De vrais amis : ceux des bons jours comme des jours difficiles. Je veux, aussi, remercier, très vivement, l'Université de Fribourg et l'Institut des Études Augustiniennes de Rome, qui, conjointement avec le Haut Conseil Islamique, ont assuré la préparation et l'organisation de cette manifestation.

Qu'il me soit permis, enfin, de déplorer avec tristesse l'absence de l'un des architectes de ce colloque, le professeur Abdelmadjid Meziane, qu'il a plu à Dieu de rappeler à Lui il y a quelques semaines, et dont je salue avec émotion la mémoire.

Mesdames et Messieurs,

La diversité, depuis le commencement de l'Histoire, a été la caractéristique de l'humanité. Pendant très longtemps elle a, certes, suscité des rivalités, souvent violentes, mais qui s'accompagnaient toujours d'un enrichissement réciproque qui fut le ressort essentiel du progrès humain.

Aussi, il peut sembler quelque peu paradoxal qu'à notre époque où l'éducation, les moyens de communication, d'information, et les échanges se sont prodigieusement développés ; à notre époque où les distances sont abolies ; où les menaces sur l'environnement font concrètement prendre conscience de la solidarité objective et de l'interdépendance étroite de toutes les sociétés humaines ; il peut sembler paradoxal que l'on en soit à évoquer un choc dévastateur de civilisations et que, souvent encore – et peut-être plus que jamais par le passé – la culture de l'Autre ne soit perçue, exclusivement, que comme une menace pour soi.

Et nulle part comme entre l'Occident et le monde musulman, la fracture culturelle n'est ressentie avec autant d'acuité, nourrissant un climat général de méfiance ou d'hostilité, entretenant des foyers de tension ou de crise, faisant succéder, dans l'imaginaire des sociétés occidentales, un péril vert au péril rouge de la guerre froide, et favorisant, dans l'espace musulman, des attitudes de rejet hostile et de repli sur soi et sur le passé.

Et n'est-il pas encore plus paradoxal que cette fracture principale du monde contemporain affecte deux ensembles dont les cultures s'enracinent profondément dans des religions nées de la même matrice abrahamique, puisant aux mêmes sources, prônant fondamentalement les mêmes valeurs, proclamant également la fraternité de tous les hommes et la dignité absolue de chacun d'eux.

Sans doute, l'émergence, au cours des toutes dernières décennies, de mouvements extrémistes violents, dévoyant le véritable enseignement du Coran, a-t-il pu contribuer à accentuer la déformation des représentations en Occident et à y aiguïser davantage la méfiance.

Sans doute, aussi, des causes internes, renvoyant à des politiques, à des pratiques de pouvoir et à des gestions, ont-elles pu favoriser, dans l'espace musulman, le développement de tels extrémismes.

Mais ne doit-on pas y voir, également, une réaction à un état persistant des relations dans le monde, porteur d'injustices, d'inégalités et d'exclusion, d'atteintes à la dignité et de négation de droits ? Ne doit-on pas y voir une réaction aux séquelles encore lourdes d'une ère coloniale dont la volonté de domination génitrice imprègne encore, trop souvent, les mentalités, les comportements et les actes ?

Car cette entreprise de domination – la colonisation – s'est accompagnée aussi très souvent, dans la culture occidentale, d'une dévalorisation infériorisante, voire de la négation culturelle et du dépouillement identitaire de l'Autre.

Dévalorisation de l'héritage culturel des peuples dominés et celle de la civilisation islamique, en particulier, dans son apport considérable au progrès universel. Occultation de sa dimension d'ouverture et de tolérance, qui lui avait permis, en Andalousie, d'offrir l'exemple le plus achevé, dans l'Histoire, d'une société multi-culturelle et multi-religieuse épanouie.

Entretien de préjugés ignorant le vrai message de paix et de fraternité du Coran qui nous enseigne : « *Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une seule nation. Mais il a voulu vous*

éprouver dans ce qui vous a été donné. Rivalisez dans le bien. Où que vous vous trouviez, Dieu vous réunira tous en Lui. »¹.

Préjugés encore sur l'antagonisme irréductible de l'Islam aux autres religions monothéistes, et préjugés, toujours, quant à son incompatibilité avec la marche du progrès technique et social, alors que l'Islam, prenant corps dans une société bédouine du VII^e siècle, avait pu modeler à travers le monde, de l'Inde à l'Andalousie, des civilisations citadines hautement sophistiquées, demeurées pendant plusieurs siècles à l'avant-garde de l'évolution de la pensée et du savoir.

La conscience dans le monde musulman de cette perception dévalorisante par l'Autre, à la source du phénomène du racisme et marquée encore, dans la période post-coloniale, par le traitement inéquitable réservé par l'Occident au peuple palestinien et, aujourd'hui, encore, par son indifférence quasi-générale au drame que vivent des millions d'enfants, de femmes et d'hommes irakiens confrontés injustement à un embargo cruel et inhumain, cette conscience, pouvait-elle, peut-elle, ne pas provoquer, parfois, une attitude défensive de rejet hostile de l'Autre et de repli identitaire, s'exprimant en des thèses extrémistes détournant, parfois, le vrai sens du message divin.

Mais, s'il peut être possible d'expliquer ces attitudes, ne devons-nous pas, nous musulmans, les rejeter avec d'autant plus de force que la diabolisation de l'Occident qu'elles comportent, serait injuste, et dans son principe et pour sa complaisance vis-à-vis de nous-mêmes.

Complaisance, car nous devons réaliser que la domination que nous avons subie a découlé, aussi, d'une infériorité réelle ; technique et de développement social, certes, mais dont les causes, celles de la décadence de la civilisation musulmane, nous sont seulement imputables, et ont tenu à l'étouffement de la pensée critique, à la subordination de la Foi aux objectifs humains de pouvoir, à la fin de l'Ijtihad et de l'adaptation intelligente aux conditions éminemment évolutives de la vie et du cadre général de la vie des hommes.

Le dialogue entre les civilisations, si nécessaire, doit ainsi être, pour nous musulmans, inséparable d'un dialogue avec nous-mêmes, à l'intérieur de nos sociétés. Un dialogue qui, prenant appui sur la leçon de nos erreurs anciennes et de nos convulsions récentes, s'attache à réhabiliter l'Homme dans sa responsabilité vis-à-vis de son destin. Un dialogue orienté vers la libération du champ des libertés et la revalorisation du principe de raison, afin de nous ouvrir de nouveau à l'esprit scientifique et de reprendre notre place dans la course au progrès universel.

Ce réexamen introspectif, si nécessaire pour nous, l'est aussi pour l'Autre, pour tous les autres, à des égards différents, sans doute, mais également cruciaux pour l'avenir commun. Et, ici, nous saluons avec respect et admiration l'action de ces femmes et de ces hommes qui, en Occident, avec courage et honnêteté, avec audace et lucidité, questionnent leur passé.

Quand l'Église reconnaît ses erreurs et sa responsabilité dans des dérives de l'Histoire ; quand des hommes de culture, des hommes de science, des hommes de bonne volonté, simplement, dévoilent les errements et les crimes de l'entreprise coloniale, les violences, les atteintes à la dignité et aux droits élémentaires de l'Homme dont elle fut l'auteur à ses diverses phases ; quand des Juifs dénoncent le déni par Israël des droits légitimes du peuple palestinien à une existence autonome dans un État national, et la répression dont il est l'objet ; quand des voix, de plus en plus nombreuses, s'élèvent pour condamner les excès

1 *Coran*, sourate 5,48.

et les dangers d'une mondialisation vouée au culte exclusif du profit, insensible aux détresses des plus faibles qu'elle aggrave, insoucieuse des dommages irréversibles qu'elle cause au patrimoine naturel commun ; tout cela nous conforte dans notre détermination vis-à-vis de nous-mêmes.

Et tout cela nous fait croire que l'amorce d'un vrai dialogue entre les cultures et les civilisations, un dialogue franc et loyal devient non seulement possible, mais que celui-ci peut, dans sa continuité, aboutir à une pédagogie plus objective et plus sereine de notre passé commun, si mêlé, si tourmenté et si riche, une pédagogie à même d'éliminer la méfiance et les préjugés.

Et que ce dialogue peut aboutir, à partir des valeurs communes, constituant le socle de l'universel, à tracer les voies de la convergence, celles d'un avenir qui donne enfin son sens à la fraternité partout proclamée des hommes, à la justice entre eux et à leur solidarité.

Pour commencer ce long dialogue, un tel dialogue, ici en Algérie, quelle meilleure porte et quel meilleur initiateur qu'Augustin ?

D'abord, parce que sa personne, elle-même, nous renvoie au formidable brassage culturel et ethnique des temps anciens et nous rappelle la profonde unité du monde méditerranéen qui a enfanté nos civilisations respectives et qui a vu naître les trois religions monothéistes.

Parce que, aussi, d'un point de vue plus égoïste, sans doute, mais utilement, peut-être, pour lever des préjugés d'un côté comme de l'autre, ce rappel de son appartenance à la généalogie des Algériens d'aujourd'hui, occulté trop souvent par la dimension d'universalité de son œuvre, permet de souligner et de mesurer l'apport de nos ancêtres, avant même leur participation à la civilisation islamique, au progrès universel et, plus précisément, dans la formation de la pensée occidentale.

Je laisserai ici la parole à Henri Irénée Marrou, un éminent augustinien dans un propos qu'il tenait à l'endroit des Maghrébins lors d'un congrès méditerranéen en 1976, et que vient de signaler mon ami, mon frère, le Professeur Mandouze :

« Aujourd'hui je voudrais montrer qu'il y a eu un transfert du sud au nord... d'Afrique en Europe... Je ne sais pas si vous, Maghrébins, y pensez suffisamment... Je crois que vous, Maghrébins, vous devriez être assez fiers de cela, d'avoir offert à l'Europe les maîtres qui l'ont formée, qu'ils s'appellent Tertullien, Cyprien, Augustin... L'Europe tout entière a été de la sorte fécondée, éduquée par vos ancêtres, vos pères, chers amis Maghrébins... »

Mais, plus fondamentalement, Augustin, parce que son œuvre, si riche et si profonde, qui continue, de nos jours, de susciter d'innombrables travaux et recherches, donnant lieu, à travers le monde entier, à plus de 500 ouvrages et articles scientifiques annuellement, constitue une plate-forme privilégiée pour une réflexion commune permettant de marquer nos similitudes, de préciser nos convergences, et de poser, ainsi, les jalons d'une éthique des rapports inter-civilisationnels fondée sur le respect, la compréhension réciproque et la solidarité.

Qu'Augustin ait vécu et pensé avant la révélation coranique ne saurait disqualifier son œuvre comme support et aiguillon d'une réflexion commune, de notre point de vue de musulmans. Car le message révélé à notre prophète Mohamed s'est inscrit dans le prolongement de ceux qu'ont enseignés Abraham, Moïse et Jésus. Il est dit dans le Coran à l'adresse des musulmans :

« Ne débattiez avec les gens du Livre qu'avec la plus extrême courtoisie. (...) Dites : nous croyons à ce qui nous a été révélé et à ce qui vous a été révélé. Notre dieu est votre Dieu. Il est Unique »².

Et en un autre verset, toujours à l'adresse des musulmans : *« Dites : nous croyons en Dieu, à ce qui nous été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, Ismaïl, Isaac, Jacob, aux douze tribus, à ce qui a été confié à Moïse, à Jésus, aux prophètes par leur Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre les envoyés de Dieu puisque c'est à Lui que nous nous soumettons »³.*

C'est donc sans prévention que nous nous mettons à l'écoute attentive et à l'étude d'Augustin, dans ce qui, au-delà des particularités des religions respectives, fait l'essence de son œuvre et son éminente universalité.

Et qu'il s'agisse des interrogations sur les ressorts profonds de la nature humaine immuable, qu'il s'agisse de l'angoisse de l'Homme quant à sa liberté et face au problème de la Foi questionnée par la raison, qu'il s'agisse des questions difficiles des exigences envers soi et des devoirs envers les autres, des voies de la Justice, du Bien et celles de la cité idéale, l'étude d'Augustin est d'une actualité brûlante et les débats qu'elle est de nature à susciter peuvent contribuer à nous faire progresser ensemble, dans notre diversité, vers le monde apaisé, le monde de justice et de fraternité auquel, depuis la nuit des temps, aspirent tous les hommes de bonne volonté.

Je n'irais pas plus loin dans ce commentaire, pour ne pas m'aventurer maladroitement dans le champ de compétence de tant de sommités réunies ici.

Et je me contenterai, pour conclure, de souhaiter que votre colloque fasse mûrir quelques graines de l'immense espoir du monde et qu'il soit le prélude à de multiples moissons, toujours plus généreuses.

Je vous remercie.

2 *Coran*, sourate 29,46.

3 *Coran*, sourate 2,136.

**Contributions
de la session d'Alger**

**Message de l'Organisation Arabe pour l'Éducation,
la Science et la Culture (ALECSO)
adressé au Premier Colloque International
sur le philosophe algérien Augustin**

Lu en arabe par Madame Rita Awad

Mesdames et Messieurs,

Au nom de l'Organisation Arabe pour l'Éducation, la Science et la Culture (Alecso) et au nom de son Directeur général, le professeur El Mondji Bousnina qui m'a chargée de le représenter à ce colloque, des engagements imprévus consentis par ses prérogatives professionnelles l'ayant par ailleurs privé d'être parmi vous, j'ai le privilège de présenter mes remerciements à l'honorable gouvernement algérien, pour sa gracieuse invitation à notre participation à cette première édition internationale d'un colloque algérien consacré à Augustin, le grand philosophe humaniste, à l'initiative de Son Excellence le Président de la République, Abdelaziz Bouteflika, et sous l'égide de son Haut patronage.

La vie et l'œuvre de ce Maître penseur, algérien de souche, universel par vocation, Augustin de Thagaste à Hippone – actuellement et respectivement Souk Ahras et Annaba – où il est né, a grandi, a vécu dans cette terre glorieuse, s'inscrivent comme un héritage, philosophique, métaphysique et spirituel dont le génie de leur auteur est à la fois humaniste et universel.

Incontestablement aussi, Augustin, par l'apport remarquable de son œuvre, représente cette pensée méditerranéenne, en synergie identitaire, opposant et unissant l'Orient et l'Occident, contribuant à ressourcer, à enrichir et à diversifier les discours de l'histoire par les hauts faits de civilisation. De l'Orient, giron du monothéisme, à cet Occident, paradigme mythique de la modernité.

Nul n'a été et ne sera aussi inspiré – aussi bien par son œuvre que par l'engagement de ses actions – qu'Augustin pour mieux symboliser, voire incarner, le sens de toute quête philosophique, l'éthique de toute esthétique spirituelle, pour illustrer, traduire et magnifier le génie et l'esprit des vertus du dialogue des discours, que produisent l'histoire et les cultures civilisationnelles dans le monde.

À ce titre, Augustin est une démonstration vivante et son exemple est une leçon d'homme, mais aussi, assurément, une leçon d'humanité.

La participation algérienne inscrite dans cette *Année 2001 du dialogue entre les civilisations* s'est prononcée et manifestée, avec une admirable opportunité, par l'organisation inédite, de ce colloque dont les assises scientifiques si impressionnantes à la lecture du programme, me paraissent dignes de la stature d'Augustin.

L'auteur de *La Cité de Dieu* a, de tout temps, été considéré unanimement comme le plus grand penseur chrétien des temps anciens, et son exceptionnelle et profonde influence

s'est largement étendue pour rayonner, non seulement sur l'Europe d'époque médiévale, mais aussi, sur la Renaissance et, depuis, à toute la pensée occidentale actuelle.

Par ce choix, l'Algérie confirme de nouveau sa fidélité à son patrimoine civilisationnel et aux acquis de son histoire nationale, dans les contrastes de sa richesse et de sa diversité fécondantes. L'Algérie confirme aussi les vertus de sa croyance en cette légitime unité « indivisible » d'un patrimoine universel qui serait, en tant que tel, commun à l'ensemble de toute l'humanité. Et c'est dans l'éthique du pluralisme culturel, source et facteur de développement, dans cette dialectique des identités contraires que peut s'exprimer et se consolider, dans les discours de l'histoire, l'appartenance commune de tout fait de civilisation.

En confiant l'organisation de ce colloque au *Haut Conseil Islamique*, l'Algérie a sans nul doute tenu à rappeler une réalité historique et culturelle si peu reconnue : la véritable image de l'Islam, religion éprise de science, de tolérance et d'ouverture, et dont les hauts faits de sa civilisation, ont marqué bien des siècles et bien des pays dans le monde, par cette incomparable éthique du dialogue incarné admirablement par sa culture humaniste et universaliste.

Avec cette édition thématique du colloque, l'Algérie s'illustre comme nation fière de son passé et de son riche patrimoine, se devant désormais de s'auto-assumer et de s'auto-ressourcer, sans exclusivisme, ni réserve ou rejet d'aucune sorte, afin d'affronter les défis de ce siècle, avec réalisme et sans complexe. Elle est consciente que la prise en charge de la globalité de ce patrimoine est la base de toute concertation avec les autres cultures, les autres croyances.

Cette volonté d'ouverture, réflexive et active, prospective aussi, tendue vers l'universel, et dont la tenue des assises de ce colloque est un fait marquant, nous montre une Algérie exorcisée de ses tabous, soucieuse éminemment de se positionner, dans toutes concertations internationales, avec réalisme, pragmatisme et dignité, respectée et respectueuse, envers toutes les valeurs différentielles de l'Autre.

Vraisemblablement, l'Algérie qui souscrit à cette philosophie humaniste du dialogue récuse, ouvertement et énergiquement, cette dialectique « belliciste » qui oppose toutes identités contraires, dans l'esprit des valeurs civilisationnelles, à un **choc civilisationnel** et dénature, avec outrance et inconscience, toutes les vertus humanistes, toutes les valeurs, toutes éthiques pour tout dialogue civilisateur digne de ce nom. Ce choix de principe qui est une juste symbiose, vérifiable dans tout écosystème de la vie, a été l'objet de la quête spirituelle qui a si bien inspiré le génie d'Augustin, dans ses écrits, dans ses doutes, dans ses engagements, dans son sens de l'Autre et ce, dans un environnement de paganisme. Par sa vie et au-delà de son œuvre – point n'est besoin de rappeler ce que la civilisation occidentale doit au philosophe algérien –, qui nous recommence et nous continue, Augustin s'accomplit comme un modèle d'engagement intellectuel.

En effet, dans l'histoire de sa genèse, le Christianisme va précipiter la chute de l'empire romain, et nul n'ignore que l'évêque d'Hippone a été un prodigieux animateur de cette révélation messianique venue des pays de l'Orient. Dès lors, il s'est trouvé des historiens pour reconnaître que si Augustin avait « choisi », dans sa quête intellectuelle et spirituelle le chemin de la rupture, l'histoire, assurément, aurait pris une toute autre direction.

L'apport de son génie a consisté, par la maîtrise analytique, l'esprit critique et la synthèse, à « connecter » les lumières de la Grèce antique, à travers essentiellement l'héritage philosophique de Platon et du néo-platonisme, reconnu d'origine orientale : de Syrie, d'Alexandrie..., aux textes sacrés de la révélation chrétienne, c'est-à-dire fondre, dans le creuset de l'Orient, le moule – et l'Esprit – de l'Occident. Ainsi l'évêque d'Hippone réussit à prolonger l'âme de l'Orient, par une heureuse fusion gréco-romaine, en symbiose, avec les nécessités de

l'histoire et à susciter, par le souffle du christianisme, en provenance de Palestine et d'Orient, l'éveil spirituel de l'Occident.

L'appartenance natale et culturelle d'Augustin à l'Afrique, est sans nul doute le facteur prédominant dans la constitution du grand rôle historique, pour lequel, il avait choisi d'engager le sens et la vocation de sa vie, tous deux basés sur cette logique de continuité entre l'Orient et l'Occident. Ainsi, au point de rencontre entre ces deux pôles opposés, il en a été le lien continuateur, unificateur et civilisateur.

Attaché à son pays, son séjour en Italie, effectué pour ses études, fut écourté par la nostalgie éprouvée pour sa terre natale et pour ses compatriotes, ce pays natal qui fut aussi le lieu de prédilection pour l'écriture de toute son œuvre destinée à l'origine à ses disciples.

La diversité culturelle, culturelle et linguistique qu'offrait, dans son immensité et son effervescence, l'empire romain finissant comme cadre et environnement d'études, va lui permettre de traduire, d'élargir et de transcender le centre des préoccupations philosophiques et spirituelles de son époque, dans les discours de son œuvre.

Analyste génial des annales de l'histoire, témoin lucide et engagé du joug impérial de Rome qui enserrait son pays, Augustin dans sa *Cité de Dieu*, considérée à juste titre comme le chef-d'œuvre de la philosophie chrétienne, a concentré dans cette sentencieuse allégorie théologique, les illusions factices de toute hégémonie de l'homme sur l'homme, et dont le « complexe romain » envers les peuples colonisés, traités de barbares, était le plus reconnu.

C'est aussi dans ses célèbres sermons d'Hippone, cité dont il fut l'illustre évêque, qu'Augustin s'accomplit comme un défenseur acharné de la foi chrétienne mais aussi, contre l'injustice et l'opprobre qui ravageaient son époque, et que, dans ses écrits, il dénonçait avec fermeté, courage et lucidité, et il n'avait de cesse, de vilipender le despotisme des gouverneurs des provinces et de réclamer l'égalité pour tous.

Parallèlement à sa quête spirituelle et à la rédaction de son œuvre, Augustin était absorbé par les problèmes politiques et sociaux ; les évêques élus par leurs disciples, se devaient de se préoccuper du sort de la population. Dans cette région du monde, l'Orient qui a été le berceau du monothéisme prêchant l'Amour, l'Égalité, la Justice, devait renaître et se reconstituer, à travers les troubles, les désordres et les désastres des guerres et les révélations messianiques, l'esprit humanisé des valeurs sacrées, qu'Augustin, durant toute sa vie, avait toujours défendues : comme concepts philosophiques immanentistes. Il fut le premier penseur à se préoccuper de l'Homme, tandis que ses devanciers ne s'intéressaient qu'au devenir de l'État. Et dans le sillage d'Augustin, c'est toute la richesse spirituelle civilisatrice de l'Orient qui va, dès la fin de l'ère antique, se propager et essaimer dans le monde occidental. Ainsi, durant ces périodes antiques – gréco-romaines – Augustin, en véritable précurseur, dans l'une de ses œuvres-clé, les *Confessions*, s'est cristallisé sur l'Homme et son prisme psychologique. Il est considéré, à juste raison d'ailleurs, par les spécialistes dans le domaine de la psychanalyse, comme le premier Psychologue et aussi, comme le premier Homme moderne. Le système éducatif appliqué à son époque n'échappa point à sa critique, une critique sévère dénotant le fait que ses contemporains se préoccupaient beaucoup plus de la forme que du contenu de l'éducation. Le résultat de ses réflexions dans ce domaine, ne devait être connu et appliqué que bien des siècles plus tard, par les écoles occidentales.

Rappels au passage et au fil des pages de l'histoire des civilisations, qu'ultérieurement, avec l'émergence de l'Islam dans les mondes connus, l'époque appelée Moyen Âge par les occidentaux, sera fécondée, enrichie et régénérée par le génie des connaissances scientifiques

des Arabes, qui ont été les dignes légataires des premières civilisations de l'humanité. Une civilisation basée sur la tolérance et l'ouverture sur l'Autre, qui ancre dans l'histoire le pluriculturalisme. Grâce à une activité débordante de traductions et d'études d'œuvres anciennes, régénération inédite dans le passé des civilisations, les Arabes, remodelant et enrichissant ce patrimoine, permirent à l'Europe de recouvrer sa culture et de réaliser sa Renaissance.

Mesdames et Messieurs,

Aujourd'hui quand nous méditons sur l'histoire de nos civilisations, nous devons nous ressourcer dans les idéaux et les valeurs morales de notre patrimoine arabo-islamique. De telles valeurs morales ne peuvent s'épanouir que dans un contexte civilisationnel prestigieux et florissant. Et c'est sur ces bases sur lesquelles nos ancêtres ont bâti leur brillante culture que nous devons concrétiser, aujourd'hui, la renaissance de notre civilisation moderne arabe.

Nous renouvelons nos félicitations à l'Algérie pour l'organisation de ce colloque international sur Augustin qui s'inscrit dans le cadre et la mouvance de cette année 2001, consacrée mondialement au dialogue entre les civilisations.

Mesdames et Messieurs,

Tout en vous souhaitant une réussite méritée et digne à vos travaux, puisse Dieu accorder un grand succès à cette rencontre, qui unit, rapproche et fait connaître entre les peuples, les cultures de la compréhension, et celles, de la concorde. Que la paix et la miséricorde de Dieu soient sur vous tous !

Entre africanité et romanité : le chemin d'Augustin vers l'universel

Serge Lancel

Université Stendhal, Grenoble, France

J'aimerais commencer en évoquant un souvenir personnel qui s'impose à moi en la présente circonstance. Au printemps 1963, un grand augustinien dont la mémoire est encore chère à beaucoup d'entre nous à travers le monde, Henri-Irénée Marrou, est venu ici, à Alger, faire une conférence sur saint Augustin. Je dois à la vérité d'ajouter que ce ne fut pas un franc succès. La faute n'en était certes pas à cet homme de culture et de cœur dont l'attitude intellectuelle et morale avait été irréprochable et même exemplaire dans les années difficiles qui avaient précédé. Tout simplement, et ce n'était pas non plus de sa faute, la jeune Algérie de 1963 n'était pas encore prête à entendre parler de saint Augustin. Elle avait bien autre chose en tête : les plaies encore récentes et douloureuses à panser, et son avenir à construire, sur tous les plans. Saint Augustin, pour elle, alors, appartenait culturellement au passé colonial et celui qu'elle percevait comme l'évêque d'Hippone bien plus que comme l'enfant de Thagaste faisait sans doute à ses yeux partie de ces modèles imposés en lesquels on ne lui avait pas appris à reconnaître son héritage. Saint Augustin, pensait-on confusément ici, concernait les Français, et cela en raison d'une sorte de confiscation plus ou moins consciente qui refait parfois surface. J'en donnerai un exemple. L'un des événements augustiniens de ces deux dernières années en France a été, pour le grand public, la sortie en librairie d'un premier volume des œuvres de saint Augustin en traduction dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, suivi bientôt d'un second volume. L'événement fut salué dans la presse, et c'est ainsi qu'on a pu lire dans un grand journal parisien du soir une comparaison qui rapprochait Augustin et Albert Camus, présentés comme deux « pieds-noirs » nés en Algérie à seize siècles de distance ! Certes, ce n'est là qu'une de ces facilités déplorables que se permettent les journalistes, mais elle trahit une tentation sans cesse renaissante. Vous savez comme moi qu'en un sens apparemment opposé on a parfois voulu faire de saint Augustin un Berbère ; mais cette affirmation d'autochtonie, au demeurant réductrice, n'était elle-même pas dépourvue d'arrière-pensées.

Je crois que nous pouvons dire que nous avons tiré un trait sur toutes ces falsifications, et en tout cas il est clair qu'ici c'est chose faite. L'Algérie actuelle est prête, non pas à accepter saint Augustin, mais à le revendiquer débarrassé de tout maquillage. A reconnaître avec fierté comme sien, parmi d'autres dans l'Antiquité et sans doute à un niveau plus haut que d'autres, ce fils de cette terre, qui fait partie du patrimoine intellectuel et spirituel de l'humanité entière. C'est dans cet esprit que nous sommes heureux d'en parler dans cette salle aujourd'hui.

Si nous disons d'Augustin qu'il fut le plus grand des Romano-Africains, en deux mots reliés par un trait d'union qui ne fut jamais plus unificateur que dans son cas, nous aurons

presque tout dit de sa personnalité terrestre, civile, culturelle et même ecclésiastique. Il ne restera plus qu'à expliquer comment, et dans quelles conditions, et en évitant les raccourcis simplificateurs, ce qui n'est pas le plus facile. Mais cette première caractérisation de notre héros est essentielle car, lorsqu'il est présenté sous une forme « désincarnée » Augustin devient, soit, et au mieux, un philosophe ou un théologien quasi intemporel, comme on le voit dans le grand livre que lui avait consacré Etienne Gilson en 1926, soit, et en mettant les choses au pire, le maître à penser de l'Occident – et en disant cela je pense en particulier à un petit livre paru il y a peu en France sous le titre bien significatif d'*Augustin ou le génie de l'Europe*. Celui dont on parlera, ici comme ailleurs, aussi longtemps qu'il y aura des hommes, est évidemment tout autre chose.

Aurelius Augustinus est né le 13 novembre 354 dans un petit canton d'un vaste empire qui commençait à se déliter, mais qui pouvait encore, en ignorant le reste de l'univers, s'identifier à l'ensemble du monde habité, à l'« œcumène », comme disaient les Grecs. Le nom, Thagaste – aujourd'hui Souk-Ahras – de la petite cité où il naquit nous assure qu'elle faisait anciennement partie du terroir numide, de cette Numidie massyle qui fut, du temps d'Hannibal jusqu'à la veille de la chute de Carthage, le royaume de Massinissa. Apulée, qui était, lui, citoyen de Madaure, à une bonne vingtaine de kilomètres plus au sud, se disait mi-Numide, mi-Gétule, reconnaissant ainsi déjà son appartenance charnelle à cette Numidie orientale et centrale qui devait jouer pendant près de trois siècles un grand rôle dans la littérature de langue latine et donc dans la vie intellectuelle du monde romain. Augustin était issu de la moyenne bourgeoisie provinciale : son père était un petit propriétaire foncier qui comptait, à un niveau modeste, parmi les notables locaux ; son nom personnel, Patricius, était un nom banal, mais son nom de famille, Aurelius, en date la romanisation, au sens civil du terme, au plus tard du début du III^e siècle : un siècle et demi avant la naissance d'Augustin. On peut se demander si, par son père, Augustin était de souche numide, ou s'il descendait des rares colons italiens installés en Numidie quelques siècles auparavant ; cette dernière hypothèse est peu probable, mais nous n'en saurons jamais rien. Avec la mère, Monnica, nous sommes sur un terrain plus solide ; le nom est dérivé de celui d'une déesse numide, Monna, attestée non loin de là, ce qui nous assure que Monnica est bien une fille du pays, issue d'un milieu analogue à celui de Patricius. C'est par sa mère, principalement, que le jeune Augustin a commencé d'être ancré dans les réalités de son Afrique natale, et il est bien probable qu'enfant, déjà immergé *de facto* dans les pratiques d'un christianisme qu'on pourrait dire « sociologique », il a accompagné sa mère non seulement à l'église mais aussi au cimetière, pour des exercices cultuels – les libations et les repas funéraires, typiquement africains, dont les avertissements d'Ambroise détourneront Monique à Milan.

A Thagaste comme à Madaure, où il a poursuivi ses études « secondaires », le jeune Augustin a baigné dans un environnement culturel dont nous devinons la complexité, et où le substrat natif apparaît très présent, autant que nous puissions le saisir : les archéologues notent que c'est dans cette Numidie orientale que se concentrent la majeure partie des inscriptions libyques découvertes, parfois sur des stèles figurées, comme à Thagaste même, et en même temps les historiens ont la surprise de constater grâce aux textes que cette région est aussi celle qui cumule les plus nombreuses attestations de la survie parlée du punique à l'époque de saint Augustin. Si bien qu'on s'est longtemps demandé si par « langue punique » il ne fallait pas entendre en réalité le libyque attesté par les inscriptions, une incertitude récemment tranchée de façon définitive grâce à l'un des sermons découverts et publiés par

François Dolbeau¹ où saint Augustin prononce le nom de Dieu en latin, en grec et en punique en utilisant de fait un mot punique, *ylim*, une forme de pluriel à valeur généralisante, comme *Elohim* en hébreu. Aux deux langues de culture universelles du monde méditerranéen antique Augustin ajoutait ainsi, s'adressant à des Africains, cette langue punique qu'il appelle quelque part la « langue africaine »². Et de fait, un peu paradoxalement, c'était dans cette contrée, à la marge de l'ancien territoire de Carthage, que s'était avec quelques altérations le mieux conservée dans l'usage la vieille langue introduite six ou sept siècles auparavant par les Phéniciens, avant de devenir, avec le grec, la langue de culture des rois numides ; au point que l'évêque d'Hippone devait veiller à ordonner, en maints endroits de son vaste diocèse, des prêtres capables de la parler pour communiquer avec leurs ouailles. Et il est infiniment probable, soit dit en passant, que lorsqu'à la fin du VII^e siècle les compagnons de Sidi Oqba, sur le chemin de leur conquête du Maghreb, en vinrent à contrôler la Numidie d'Hippone, ils eurent la surprise de rencontrer, dans les campagnes, des hommes et des femmes qui parlaient une langue sémitique cousine de la leur. Alors allait commencer à se refermer en cette région du monde une parenthèse latine qui avait duré de longs siècles.

Cette langue punique, Augustin ne la parlait pas ; mais il en savait bien sûr assez pour en citer parfois quelques mots, et son attitude à son égard allait plus loin que la seule acceptation de la réalité d'une langue régionale attestant la diversité culturelle de l'Empire : il la reconnaissait en tant que vecteur principal d'une identité, sinon d'une « conscience » africaine. Cela découle des reproches qu'il fera à un grammairien de Madaure, Maximus, qui, plus romain que les Romains, se moquait des noms puniques : il était inadmissible, lui écrira-t-il³ qu'un Africain écrivant à des Africains tournât en dérision cette langue qui avait véhiculé des trésors de science et de sagesse : c'était une allusion aux « livres puniques », à la bibliothèque de Carthage, malheureusement perdue. On voit souvent Augustin revendiquer ainsi son africanité : de manière indirecte, quand il évoque avec fierté, comme on le fait d'une gloire nationale, l'origine africaine d'Apulée, le grand homme de Madaure ; de façon plus directe, lorsqu'à la fin de sa vie, bataillant contre Julien d'Eclane et piqué au vif par le jeune évêque italien qui l'appelait le « discutailleur punique », il lui réplique vertement : « Ne méprise pas, fier de ta race terrestre, ce Punique qui t'admoneste ; ne va pas, parce tu es né dans les Pouilles, t'imaginer l'emporter par la naissance sur ce Punique que tu es incapable de vaincre par l'esprit ! »⁴. Peut-être alors, quarante ans plus tard, se souvenait-il encore d'une certaine difficulté qu'il lui avait fallu surmonter en Italie quand il y vivait en « marchand de paroles », selon sa propre expression. Le rhéteur en vogue qu'il était à Milan entre 384 et 386 ne pouvait, quelles que fussent ses qualités oratoires, cacher qu'il venait de Numidie : il était trahi par son accent⁵, un peu peut-être comme le sont les Québécois pour une oreille française – ou comme ces « pieds-noirs », en voie de disparition, dont nous parlions tout à l'heure. Il y avait là une bien réelle *africitas* mais toute en surface, au lieu de cette fantomatique *africitas* stylistique que les philologues se sont longtemps évertués à débusquer chez ceux qu'on appelait autrefois les « lettrés de l'Atlas ».

1 AUG., s. *Dolbeau* 3 (=M. 7), 8, dans *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, 1996, p. 489.

2 AUG., *Io. ep. tr.* 2,3.

3 AUG., *ep.* 17,2.

4 AUG., c. *Iul. imp.* VI,18.

5 AUG., *ord.* II,17(45), 11-14.

Africain de naissance, brillant élève des grammairiens de Madaure et de ses maîtres les rhéteurs de Carthage, avant de les rejoindre sur une chaire de rhétorique, Augustin fut aussi et surtout africain par choix. Il avait réussi de façon éclatante en Italie. Certes, sa conversion et la décision prise à Milan de renoncer à toute carrière dans le siècle avaient pour lui changé radicalement la donne. Mais il aurait pu demeurer d'une autre façon auprès d'Ambroise, ou encore à Rome. Il n'est pas très disert sur les motivations de son retour en Afrique, sans doute parce que pour lui ce retour allait de soi, et sans dire. On lit seulement dans les *Confessions* : « Nous cherchions quel lieu nous accueillerait plus utilement pour Te servir, et ensemble nous revenions en Afrique » ; et un peu plus loin : « Nous étions à Ostie, aux bouches du Tibre, lorsque ma mère mourut »⁶. Les événements de cette époque agitée firent qu'Augustin dut passer une petite année encore à Rome après la mort de Monique, mais à l'automne 388 il retrouvait son Afrique qu'il ne quitta jamais plus. D'abord pour exercer à Thagaste trois années de magistère intellectuel dans un cadre de vie quasi cénobitique, puis pour devenir, contre son gré comme on sait, prêtre à Hipponne en 391, puis évêque, et faire la carrière épiscopale que l'on connaît, toute dévouée à ses fidèles et à l'Eglise d'Afrique, en ne consacrant à son œuvre que le temps qui lui restait, par surcroît. Ce n'est ici ni le lieu ni le moment de développer ce que nous savons de l'action d'Augustin, secondé par Alypius, et aux côtés d'Aurelius de Carthage, pour défendre les positions de l'Eglise d'Afrique vis-à-vis du siège de Rome. Notamment par sa participation quasi constante aux conciles de l'Eglise africaine, il a tenu un grand rôle dans la revendication d'une relative autonomie. Comme on a pu parler de « gallicanisme » en France à partir du XIV^e siècle, on pourrait parler à ce sujet sans excès de langage d'un « africanisme » ecclésial dans la manifestation duquel Augustin a joué sa partie.

Si Augustin, comme nous l'avons dit tout à l'heure, est un Romano-Africain, comme on était Gallo-Romain, il était donc aussi « romain », d'une certaine manière. Un autre auteur africain, Victor de Vita, dans la seconde moitié du V^e siècle, appelle toujours « Romains » les Romano-Africains ses contemporains, chose d'autant plus remarquable que lorsqu'il écrit, après 480, la référence à Rome est devenue obsolète, au moins politiquement, puisque l'Empire d'Occident n'existe plus après la mort de Romulus Augustule en 476 ; mais par cette appellation déjà fossilisée cet Africain distinguait fortement ses compatriotes des Vandales qui occupaient alors l'Afrique et contre lesquels il écrivait ; les appeler « Romains », c'était les rattacher à une tutelle politique dont il déplorait la disparition ; ainsi qu'à une culture en péril en même temps qu'à la source de l'orthodoxie, car les Vandales étaient chrétiens, mais de confession arienne. Augustin, lui, n'avait pas ces motivations, et nous verrons pourquoi il ne lui serait pas venu à l'esprit de donner ce nom de « Romains » aux Africains qui vivaient autour de lui, et qui pour lui étaient tout simplement des *Afri*.

Et pourtant, « Romain », Augustin le fut dans la force du terme, au point de vue culturel. Sa romanité fut tout d'abord une donnée, au même titre que l'africanité de sa naissance. L'enfant l'avait reçue par le biais d'une langue, ce latin qu'il nous dit avoir appris sans peine au milieu des jeux de la petite enfance et des caresses de ses nourrices⁷. Peut-être lui est-il arrivé d'avoir alors aussi quelques échos de cette « langue punique » dont nous avons parlé, mais il n'en souffle mot. L'entourage immédiat du jeune garçon semble avoir été exclusivement latinophone, et c'est bien pour cette raison que son apprentissage du grec a été si

6 AUG., *conf.* IX,17.

7 AUG., *conf.* I,23.

imparfait : enfant , il a appris les premiers rudiments de la langue d'Homère non de « locuteurs », comme nous dirions, mais d'instituteurs, et il est probable que dans cette petite bourgade de Thagaste l'enseignement du grec n'était pas des meilleurs. La conséquence est qu'Augustin a été monoculturel. Il a tout dû à la langue latine, avant de lui rendre ce tout au centuple. Cette clef que fut pour lui le latin l'a fait accéder à tout l'héritage culturel du monde antique – philosophies comprises, malgré le handicap de n'avoir pu lire dans l'original les « livres des Platoniciens », entre autres. Et cet héritage culturel, il l'a fait sien sans réserve pendant ses années de formation intellectuelle, puis pendant sa courte vie professionnelle dans le monde profane. Plus tard, c'est aussi le latin qui lui ouvrira l'accès aux Écritures du « Livre ».

Mais restons-en à la mémoire du monde antique préchrétien. C'est la mémoire de Rome, puisque Augustin y accède par l'entremise des écrivains latins. Cette mémoire, Augustin l'a assumée, y compris dans ses dimensions proprement historiques. Certes, il n'a pas écrit « nos ancêtres les Romains », et il n'aurait pu l'écrire – et nous avons déjà commencé à dire pourquoi. Mais ses références, telles qu'elles apparaissent en particulier dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*, sont celles de tout Romain cultivé du temps. Salluste notamment est très sollicité par Augustin, qui le connaissait bien, dans ses analyses des vertus romaines au temps de la République, justifications de la domination romaine sur le monde méditerranéen après la chute de Carthage et l'élimination de la puissance macédonienne en Orient. Mais le Salluste dont il se sert est le Salluste du *Catilina* et des *Histoires*, et non comme on pourrait s'y attendre le livre qui concerne l'Afrique, celui qui traite de la guerre contre Jugurtha, jamais cité ni exploité. On chercherait en vain chez Augustin ce nom, ou celui de Syphax, ou celui de tout autre roi numide ; on ne voit qu'une fois apparaître le nom de Massinissa, et encore seulement dans une référence géographique⁸. Augustin ne montre aucune curiosité historique pour le passé de son Afrique. S'il parle d'Hannibal, dont il reconnaît le génie, il le fait dans une perspective d'histoire romaine, parce que le grand Carthaginois fut à son corps défendant un agent déterminant de l'impérialisme romain. Et Hannibal est pour lui un héros de Tite-Live, tout comme Didon est une héroïne de ce Virgile qui avait enchanté son enfance.

Mais ce Virgile, dont pourtant la mémoire du vieil évêque était encore capable de restituer à la demande des centaines de vers, ce poète qui était toujours à ses yeux « de tous le plus illustre et le plus parfait »⁹, n'est pas – ou n'est plus –, quand il en parle à la fin de sa vie, « notre Virgile », mais « leur poète »¹⁰. Cet univers de références culturelles n'a pas été aboli par l'adjonction d'un autre ensemble de références, celui de la Bible, mais au fil du temps une distance a été prise, le regard porté sur Rome a changé.

Avant d'entamer une brève analyse de cette modification qui ne s'est pas faite du jour au lendemain, et qui trouve surtout son expression dans les livres de la *Cité de Dieu*, à la suite du grand ébranlement que fut la prise de la Ville éternelle en 410, il faut sans doute dire un mot de l'attitude de l'évêque d'Hippone en tant que citoyen de la cité terrestre, pour ne pas laisser les données de ce problème interférer avec celles de sa posture d'aspirant-citoyen de la cité céleste. « Rendre à César ce qui est à César »¹¹ : Augustin a très largement souscrit à

8 AUG., *ciu.* III,31.

9 AUG., *ciu.* I,3.

10 AUG., *ciu.* XV,9.

11 Cf. *Mt* 22,21 ; *Mc* 12,17 ; *Lc* 20,25.

la parole évangélique, encore que ce verset ne soit pas de ceux qu'il cite le plus volontiers. On peut affirmer qu'il a été légitimiste et qu'il s'est comporté en loyal sujet de l'Empire, ce qui lui était d'autant plus facile que cet Empire vivait sous des princes chrétiens. Il a toujours été à cent lieues de toute velléité d'autonomisme ; ce qui ne veut nullement dire qu'il ait été un suppôt du pouvoir impérial. On ne peut éluder ici d'aborder, même brièvement, la question du recours au bras séculier dans les phases finales du combat antidonatiste, au début du V^e siècle. Car il serait trop facile d'opposer de façon factice des chrétiens schismatiques réputés farouchement indépendants vis-à-vis des autorités impériales à un évêque catholique qu'on présenterait comme soumis à ces mêmes autorités. Faute de pouvoir développer une si importante question, vous me permettez de renvoyer dans le grand livre d'André Mandouze à ce chapitre si équilibré qui est intitulé « L'Afrique de la brebis perdue »¹². Et de dire avec lui que, certes, Augustin s'est résigné à partir de 403/404 à laisser jouer à plein contre ses adversaires l'arsenal de lois souvent déjà anciennes, quand il a dû constater que la crainte de ces lois et la peur du gendarme étaient plus fortes que la discussion pour mettre un terme au terrorisme du bras armé des donatistes, les circoncellions. L'évêque d'Hippone avait au demeurant beau jeu de montrer que ces mêmes donatistes ne s'étaient pas privés, en leur temps, de recourir au pouvoir impérial ou à ses représentants en Afrique pour essayer de l'emporter sur les catholiques ou sur leurs propres schismatiques. Qu'en ces circonstances le pasteur d'âmes ait eu aussi temporellement souci de ceux qui vivaient avec lui en son Afrique, et de leur sécurité physique, fût-ce au prix d'un recours à l'autorité, cela ne peut lui être imputé comme inféodation au pouvoir temporel. Et il faudrait ajouter encore qu'Augustin a assez longtemps vécu en cette époque si mouvante et si dangereuse pour voir monter autour de lui d'autres périls : ceux que faisait courir au cœur même de son pays l'audace grandissante des trafiquants d'esclaves et de leurs hommes de main ; les incursions toujours plus hardies et de plus en plus mal contenues de ceux qu'il appelle les « Africains barbares »¹³, c'est-à-dire les tribus non romanisées et non christianisées qui campaient aux frontières de l'Afrique romaine ; sans parler de ces autres barbares venus de plus loin, dont il a pu voir les hordes battre les murs de sa ville épiscopale, quelques mois avant de mourir dans Hippone assiégée par ces Vandales contre lesquels il avait vainement essayé de mobiliser un ami bien décevant, le comte Boniface. En appelant à la lutte comme il pouvait le faire contre ces diverses sortes de « barbares », Augustin était plus préoccupé de préserver son Afrique des malheurs terrestres que soucieux du salut de l'Empire.

Car, pour en revenir à Virgile, s'il y avait un reproche majeur à faire à ce poète qui avait si bien exprimé le génie romain, c'était d'avoir eu la faiblesse de se faire l'écho d'une promesse faite par Jupiter, qui prétendait avoir donné à Rome un « empire sans fin »¹⁴, ce qui allait à l'encontre de l'horizon eschatologique prédit par les Évangiles : « Le ciel et la terre passeront »¹⁵. Cette réplique, Augustin l'a faite dans un sermon prononcé à Carthage l'été 411¹⁶, soit environ un an après la prise de Rome par Alaric. La chute de la « Ville éternelle » a été sans doute, comme nous dirions aujourd'hui, presque un « non-évène-

12 A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 331-390.

13 AUG., *ep.* 220,7.

14 VIRGILE, *Énéide* I,278-279.

15 *Mc* 13,31 ; *Lc* 21,33.

16 AUG., *s.* 105,10.

ment » pour l'évêque d'Hippone ; un peu plus tard, revenant sur ce thème, il dira que le malheur du saint homme Job sur son fumier lui paraissait plus digne de commisération¹⁷. L'important est que ce qui fut pour beaucoup bien plus qu'un accident de l'histoire fut pour lui, on le sait, l'occasion de mettre en forme et de développer, tout au long d'un chef-d'œuvre, la *Cité de Dieu*, ce qui reste pour nous, dans la perspective où nous nous plaçons ici, l'apport unique de saint Augustin : une réflexion sur le statut de l'homme dans le flux de l'Histoire ainsi que sur sa place et sur son rôle dans l'économie du Salut. Par l'ampleur sans précédent de cette réflexion, Augustin a transcendé à la fois son statut d'évêque soucieux des corps aussi bien que des âmes de ses fidèles, et de citoyen romain respectueux des lois de l'Empire. Rome était l'image ou l'incarnation contemporaine de la cité terrestre : il fallait travailler à y maintenir la paix terrestre, et Augustin s'y employait comme il le pouvait sans en faire une finalité. Deux siècles auparavant, l'auteur de la *Lettre à Diognète* n'avait pas hésité à affirmer que les chrétiens « passaient leur vie sur la terre, mais étaient les citoyens du ciel »¹⁸. Augustin n'aurait pas admis cette sorte de « passage à la limite » : il aspirait à la cité céleste, mais il savait bien qu'il ne pouvait être au mieux – et les meilleurs de la cité terrestre avec lui – que l'« interface », comme nous dirions, entre les deux cités. Mais sans doute aurait-il souscrit à cette autre phrase de ce beau texte : « Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère ». Si attaché qu'il fût à son Afrique, Augustin partageait cette idée qu'il n'est pas d'exil pour celui dont le royaume n'est pas de ce monde. Parmi toutes les manifestations d'un grand génie, c'est peut-être cela surtout qui a valu à l'enfant de Thagaste une place à part parmi les grands noms de l'Antiquité finissante et a fait de lui, aux temps préislamiques, le fils le plus glorieux du pays qui serait plus tard l'Algérie, selon les définitions de la cité terrestre.

17 AUG., *exc. urb.* 3.

18 *Lettre à Diognète* 5, éd. H.-I. MARROU, SC 33, 1951, p. 65.

The Self-identity of North African Christians in Augustine's Time

J. Kevin Coyle

St. Paul University, Ottawa, Canada

When Augustine quit his native North Africa for the first and last time in 383, it was probably, unbaptized as he then was, with no awareness of an ethos of African Christianity. He seems to have remained unconcerned about the African expression of Christianity in the first years after his baptism in 387 and permanent return to African shores in 388. Then, pressed into clerical service in 391, he was swept into the struggle between the two main representatives of North African Christianity, Catholicism and Donatism. And since by his time that struggle had largely become a debate over the extent to which one could be Christian and at the same time African, the internecine battles which reached their peak during his episcopacy also compelled him to join the issue of what it meant to be a Christian in North Africa.

My aim here is to examine the background and dimensions of the religious self-identity espoused by Augustine and his Christian contemporaries in Roman Africa. The choice of this objective gave immediate rise to a fundamental problem : how does one “ flag ” a religious self-identity ? If we leave aside the broader issue of how to identify “ religion ” in antiquity¹, we may say that little has been written to clarify the meaning of religious self-identity then or since. Still, it is possible to suggest some elements of a sense, however implicit, of such identity. These include (1) traits exclusive to (or at least more pronounced in) one group's expression of its religion in comparison with the religious expression of analogous groups ; and (2) traits shared with non-coreligionists who also share the ambient social structure.

Background : North Africans as a distinct regional group

If we begin with the second set of traits, we may ask what distinguished, as François Decret puts it, “ l'*africitas*, la spécificité socioculturelle africaine, et la *romanitas* ”.² What set the inhabitants of the territories comprising Roman Africa apart from populations elsewhere in the Roman Empire ? Though the notions of *romanitas* and “ romanization ” are

1 On this see the remarks of V. LIMBERIS, “ ‘Religion’ as the Cipher for Identity : The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus ”, *HTbR* 93 (2000) 373-376.

2 F. DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, 1996, p. 13 (author's emphasis).

themselves problematic,³ it is clear that there was no systematic imperial policy of assimilation, even though, of course, some assimilation was bound to occur.⁴ Modern studies of Roman Africa suggest a scenario of urban centres where Roman and indigenous cultures coexisted on a more or less equal footing, interspersed among large expanses where Roman cultural influences intruded hardly or not at all. Conversely, in “romanized” centres, says James Rives, “by the second century CE many of the élite had a strong identification with Africa”.⁵

Some modern authors ascribe a particular psychological profile to inhabitants of Roman Africa.⁶ Without wishing to stereotype, we can spot certain general characteristics: firmness over basic principles, resistance to change, a sense of being in some way at the mercy of divine mercy or displeasure. On a more tangible note, identity would (as elsewhere) have been expressed through dress, affected by climate, shaped by culture,⁷ and palpable in language. At Augustine's time there were still large areas where mainly (and sometimes only) Punic or Libyan (what many refer to as “Berber”, but that may be an anachronism) was spoken.⁸ As to Latin, it was articulated with a distinctive accent and noticeable particularities of style, even among the élite. “He talked like an African all his life”, reports the *Historia Augusta* of Emperor Septimius Severus.⁹ Augustine relates how in Milan his accent gave away his non-Italian origins,¹⁰ and he comments on the difficulty his compatriots had distinguishing long vowels from short.¹¹ The less educated the folk, the more likely they were to speak what Decret calls “une sorte de parler ‘roman’ et qui, s'il n'avait été brisé dans son évolution, aurait sans doute abouti à plusieurs parlers avec leurs propres caractéristiques selon les régions d'Afrique du Nord”.¹² Even many Latin *nomina* in Africa betrayed their indigenous origin. To be called Adeodatus (as Augustine chose to name his son) or Restituta, Fortunata or Saturninus, was to carry a label stamped “made in Africa”, for these names and many others were direct translations from Punic or Libyan. The most favoured *cognomina* were also “typically African”.¹³

- 3 On the debates surrounding the latter term see M. BÉNABOU, “Résistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire” in D. M. PIPPIDI (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: Travaux du VI^e congrès international d'études classiques (Madrid, septembre 1974)*, Bucharest-Paris, 1976, p. 367-375, esp. 369.
- 4 For a discussion of literature on assimilation and resistance in Roman Africa, see É. LAMIRANDE, “Nord-Africains en quête de leur passé: Coups d'œil sur la période romaine et chrétienne”, *RUE* 46 (1976) 5-20.
- 5 J. RIVES, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, 1995, p. 149. But he cautions (p. 133) that one should not simply equate “Roman” with “elite” and “native” with “popular”.
- 6 For instance, DECRET (supra n. 2) p. 30, refers to the “vieux réflexe particulariste des Africains” and their “aversion pour tout alignement”.
- 7 See A.-G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, 1979, p. 67-73.
- 8 On the survival of Punic under the Romans, see M. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, 1976, p. 483-489.
- 9 *Hist. Aug., Sept. Sev.* 19,9: “Afrum quiddam usque ad senectutem sonans”.
- 10 AUG., *ord.* II,17(45), 11-14.
- 11 AUG., *doctr. chr.* IV,10,24; and AUG., *en. Ps.* 138,15,20. On other peculiarities of African Latin (especially in pronunciation) see S. LANCEL, “La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord: État des questions”, *REL* 59 (1981) 274-284.
- 12 DECRET (supra n. 2) p. 43.
- 13 RIVES (supra n. 5) p. 117. See BÉNABOU (supra n. 8) p. 491-578.

To Africans, *affricanité* was a source of identity and pride. This despite (or because of) the facts that they were the frequent target of Latin satirists¹⁴; that the Italian bishop Julian of Eclanum sneered at Augustine's "Punic" origins¹⁵; and that after Augustine's death Salvian delivered the judgment that "all Africans" were scoundrels.¹⁶ For his part, Augustine sometimes employed "African" as a simple means of identification; but it was also a point of honour with him, as when he recognized in Ponticianus a "fellow citizen, in that he was African".¹⁷ He spoke unapologetically of "we Africans",¹⁸ and remarked on how conscious he was of being African.¹⁹ When around 391 the grammarian Maximus of Madaura expressed disdain towards non-Latin names of saints like "Miggin",²⁰ Augustine rejoined that to attack the names was to attack "where we live": "Surely you haven't forgotten, to the point of objecting to Punic names", he admonished, "that you are an African writing to Africans – since we both find ourselves in Africa!".²¹ Anyway, he would insist, an African should not "trash" other Africans.²²

Rives argues that religious identity at Carthage after its refounding as a Roman city in 44 BCE "was at first strictly Roman".²³ This simply meant that, even during the republic, "[a] collective religious identity, a *sacra publica*, existed only in the context of the city".²⁴ The only available model of religion was a "civic" one, i.e. one established by local authority for the collective, leaving it to individuals to define their particular religious identities. Religious identity, in other words, had more to do with where one resided than with state policy. In Africa, "while the élite altered the religious identity of the *civitas* to take on some Roman affiliation, they maintained its essentially local and traditional form".²⁵ In Carthage – and doubtless elsewhere in Roman Africa – even the "official"

14 See L. DESCHAMPS, "Quid de Africa Afrisque Romani saturarum scriptores dixerint" in *Africa Romana: Acta omnium gentium ac nationum conventus Latinis litteris linguaeque fovendis a die XIII ad diem XVI mensis Aprilis a. MDCCCCLXXVII Dacarariae habitis*, Roma, 1976, p. 175-184.

15 See N. CIPRIANI, "La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano: artificio letterario o scontro di tradizioni teologiche?" in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI): XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, Roma (StEA 46), 1994, p. 147-160.

16 SALV., *De gubernatione dei* VII,15,63 (CSEL 8, p. 176.5-6): "hoc scelus Afrorum omnium fuit".

17 AUG., *conf.* VIII,6,14 (CCL 27, p. 121.22-24): "ecce ad nos domum uenit ad me et Alypium Ponticianus quidam, cuius noster, in quantum Afer".

18 AUG., *ep.* 138 *ad Marcellinum* 4,19 (CSEL 44, p. 146.13-14): "Apuleius enim [...], qui nobis Afris Afer est notior...".

19 AUG., *c. litt. Pet.* III,25,29 (CSEL 52, p. 185.2-3): "affirmat quae ignorare non possem, eo quod Afer sim et aetate paene iam senex". See also 26,31, and his intervention at the conference with the Donatists in 411 (*Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411* 100-101, in CCL 149A, p. 204.4-205.13): "hoc totum quod agit inter Afros agi, Afrorum christianorum catholicorum haec uox est: 'Nos uniuerso orbi christiano communiione cohaeremus [...]'. Hoc fecerunt christiani Afri, et appellantur et merito sunt catholici, ipsa sua communiione nomen testantes".

20 MAX. MADAUR. A., *ep.* 16 (CSEL 34/1, p. 37.19-38.1): "Quis enim ferat Ioui fulmina uibranti Maeferri Migginem, Iunoni, Mineruae, Veneri Vestaeque Sanamem...".

21 AUG., *ep.* 17 (CSEL 34/1, p. 41.11-14): "Neque enim usque adeo te ipsum obliuisci potuisses, ut homo afer scribens Afris, cum simus utriusque in Africa constituti, Punica nomina exagitantia existimares".

22 AUG., *Emer.* 11 (CSEL 53, p. 195.16-17): "Non inquinat Afer Afros, uiuus uiuus...". See AUG., *Gaud.* I,39,54.

23 RIVES (supra n. 5) p. 100.

24 RIVES (supra n. 5) p. 9.

25 RIVES (supra n. 5) p. 113-114. See also DECRET (supra n. 2) p. 14-16.

religious identity became “simultaneously local and Roman”,²⁶ the merging of Roman and indigenous cults reflecting the transformation of “the ordo of Carthage into a truly Romano-African body”, one which demonstrated “an increasing interest in African religious traditions”.²⁷ That is how the old Carthaginian cults survived, albeit in Roman disguise, Tanit living on as Juno Caelestis, Ba'al as Saturn, and Eshmun as Asclepius.²⁸

The African version of regional religious identity endured under the empire when, however, the “civic model” began to collapse. Then, in the third century, the emperors tried to bond religious identity more closely to the socio-political authority of the empire (rather than just of the city); but it was Christianity which, due to its own developed structure of authority, eventually emerged as the only available substitute for the collapsed model. In part, it was the initial imperial policy of *laissez-faire* in matters of personal religion that had allowed Christianity to establish itself so widely in the first place. Once the Christian religion came to Africa, would not its converts, accustomed to forming a religious identity of their own, have grafted this expectation onto their new creed?

Cultural transition : North African Christianity

Its history was one of the traits setting Christianity in Roman Africa apart from its counterparts elsewhere. No one knows when the Christian message reached North Africa. It first appears unequivocally in Scilli, a small town whose precise location remains undetermined. Twelve Christians from there were put to death in Carthage in 180 CE. The presence of so many Christians at that time and in an out-of-the-way place means that their religion had been spreading in Africa since at least the mid-second century. But how it got there is also a mystery. While Augustine asserted that the bishops of Carthage had always enjoyed communion, “not only with the church at Rome, but with all the other regions from which the gospel came to Africa”,²⁹ at the end of the second century Tertullian had opined that Christianity had been imported by Jews on their return to Cyrenaica after their conversion on the first Pentecost.³⁰ The reality is that “on se perd en conjectures sur le mode et le temps de l'évangélisation de l'Afrique romaine [...]. Une chose, de toute manière, est certaine : les chrétiens d'Afrique se sont toujours accordés pour reconnaître que l'évangélisation de leur pays avait été assez tardive et qu'aucun des douze apôtres n'en fut l'auteur”.³¹

26 RIVES (supra n. 5) p. 150.

27 RIVES (supra n. 5) p. 162.

28 See G. CHARLES-PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954, p. 56-129.

29 AUG., *ep. 43 ad Glorium* 7,19 (CSEL 34/2, p. 90.9-11): “cum se uideret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae uiguit principatus, et ceteris terris, unde euangelium ad ipsam Africam uenit”. At the conference of 411 (see supra n. 19 and infra n. 90) Augustine is equally equivocal (*Gest. conl. Carth.* III,230, in CCL 149A, p. 236.10-13): “Coepit ista praedicatio ab Hierusalem, inde se ab inlustissimo exordio diffudit, diffundens ecclesiam quam tenemus; primo per uicina, deinde per longinqua, etiam in Africam uenit”. See also AUG., *ep. 52 ad Seuerinum* 2 (CSEL 34/2, p. 150.6-10): “Pars autem Donati [...] non considerat [...] ab illa radice orientalium ecclesiarum se esse praecisam, unde euangelium in Africam uenit, unde terra si eis adfertur, adorant”. During the Apiarius affair (see infra n. 85) Innocent I would claim Rome as the origin of Africa's evangelization: see his *ep. 25 ad Decentium* 2.

30 TERT., *Aduersus Iudaeos* 7,4

31 J.-P. BRISSON, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1948, p. 35. See DECRET (supra n. 2) p. 21-22; and W. TELFER, “The Origins of Christianity in Africa” in F. L. CROSS (ed.), *SitPatr* IV Berlin (TU 79), 1961, p. 512-517.

Its organization, too, made African Christianity distinctive. Perhaps already by 230, Augustine's native Numidia (roughly, the northeastern part of modern Algeria), a separate civil province since 198 CE, had been Christianized enough to constitute an ecclesiastical province. But Carthage would always remain Roman Africa's one metropolitan see³², although each of the provinces had its primate (*primae sedis episcopus*), the bishop of the province with the most seniority.³³ The arrangement appears to have been unique to Africa.³⁴ By 411 Numidia and Africa Proconularis (the territory nearest Carthage) boasted between them 470 bishops (including Donatists), a number which by 430 had increased to around 600.³⁵

By the mid-third century, church councils bringing together as many bishops as possible were an annual feature at Carthage.³⁶ A strong conciliar tradition soon became another defining feature of North African Christianity.³⁷ In 254 this tradition and its strong organization enabled the church of North Africa, in the person of its bishop, Cyprian (248-258), to decry the Roman church's policy on readmitting apostates.³⁸ Synods held in each of the two following years chose to follow African rather than Roman policy over the issue of rebaptizing heretics. Reporting the results of the synod of spring 256 in a letter to Stephen, bishop of Rome, Cyprian makes it clear that the synod has no intention of imposing its decisions on other ecclesiastical jurisdictions.³⁹ The implication: Rome should not try to impose its will, either. This sense of autonomy was to grow,⁴⁰ and to set the pattern for all subsequent dealings with transmarine Christian communities.⁴¹

The council of 254 was responding to an appeal from bishops in Spain. A further measure of the Carthaginian church's (or at least Cyprian's) prestige was that it was asked to intervene with the Roman church by the bishop of Lyons in Gaul.⁴² Eventually, the bishop of Carthage would take on the hues of a quasi-patriarch. By the time Aurelius held the position (from 392 to 426, virtually all of Augustine's ecclesiastical career), the

32 AUG., s. 313C = s. *Guelf.* 26,2 (PLS 2, col. 610; also in *Miscellanea Agostiniana* I, Roma, 1931, p. 530.15-17): "Bonus itaque odor Christi in Cypriano nostro ab ista sede: non quod huic tantummodo ciuitati satis esse<t>, nec solae Africae, cuius haec caput est".

33 See DECRET (supra n. 2) p. 114-116.

34 So W. ECK, "Der Episkopat im spätantiken Africa: organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen", *HZ* 236 (1983) 278-284.

35 On this see ECK (supra n. 34) p. 284-285; and HAMMAN (supra n. 7) p. 268-271.

36 On these councils see V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle: Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano (SAC 29), 1984, p. 13-15.

37 HAMMAN (supra n. 7) p. 281: "Nulle autre région de l'Église n'organise autant de réunions et de conciles d'évêques, pour connaître des affaires ecclésiastiques". See also SAXER (supra n. 36) p. 15-20.

38 See J. A. FISCHER, "Das Konzil zu Karthago im Herbst 254", *ZKG* 93 (1982), 223-239 = J. A. FISCHER, A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, München-Wien-Zürich (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen), 1997, p. 216-233.

39 CYPR., *ep.* 72,3. See J. A. FISCHER, "Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 256", *AHC* 15 (1983), p. 1-14 = FISCHER, LUMPE (supra n. 38) p. 249-263.

40 HAMMAN (supra n. 7) p. 31: "À feuilleter les canons qui s'accumulent de concile en concile, on s'aperçoit que l'Église d'Afrique est consciente de son autonomie, jalouse de ses privilèges et chatouilleuse pour qui feint de méconnaître son identité".

41 HAMMAN (supra n. 7) p. 31: "Depuis Cyprien, nombreux sont les évêques de Carthage qui donnent du fil à retordre à la suprématie romaine. Ils savent qu'ils peuvent parler fort, car ils sont les chefs incontestés d'une Afrique chrétienne solidement organisée".

42 See CYPR., *ep.* 68 *ad Stephanum* 1.

power associated with it was immense. Imperial communiqués to the church of Africa were addressed to Carthage's bishop, and he convoked and presided at every " plenary council of Africa ".⁴³ He kept the archives of these councils, and promulgated their decisions. He could transfer a presbyter from one diocese to another, could preside at the ordination of any bishop in Africa, and had to be informed of any primatial election in the provinces. It was he who fixed the date of Easter, authorized the provincial primates to arrange episcopal elections, and confirmed the results of those elections. He received appeals against decisions of the primates and submitted matters of importance to the plenary councils ; and he acted as intermediary between the church of Africa and those overseas, including Rome.

Besides its first hagiography,⁴⁴ North Africa gave Latin Christianity its first translation of the Bible (at least the Psalter and New Testament),⁴⁵ although there is no evidence that this was ever translated into other languages of Roman Africa. Brian Warmington has claimed that after Cyprian African Catholics " showed scarcely a sign of intellectual vigour either in Africa or at court until the time of Augustine ".⁴⁶ I do not see how such an affirmation is possible. Before Augustine, the African episcopacy may not have been terribly intellectual ; but certainly, over the course of the fourth century, African Christians (mostly non-clerics), such as Optatus of Milevis, Lactantius, Minucius Felix, Marius Victorinus, and Tyconius, had distinguished themselves in letters.

Among the laity were two special ecclesiastical categories : persecution had created the rank of *confessores*, those who had suffered for the faith without losing their lives, and who as a consequence had enjoyed enormous prestige⁴⁷ ; and the *seniores laici*, associated with the bishop as a sort of legal advisory council, were still very active at Augustine's time.⁴⁸ Both categories were features of the North African church found nowhere else.

We can see a similar regional characterization in the Christian discourse. The languages of African Christianity naturally reflected those of African society, which meant that, as Augustine remarked, one could speak of a proper *lingua* for the African church, just as for other regions.⁴⁹ Commenting on the Donatist claim to honour Christ in the only two languages possible for such activity, Latin and Punic, he identified the latter as " lingua afra ".⁵⁰ Though I leave it to others to determine precisely what " Punic " might have

43 The expression is in AUG., *ep. 64 ad Quintianum* 4 (CSEL 34/2, p. 231.28-29) : " in plenario Africae concilio ".

44 On African hagiographical tradition see V. SAXER, " Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika ", *TThZ* 93 (1984) 65-74.

45 Still useful on this are P. MONCEAUX, " La Bible latine en Afrique " in his *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1, Paris, 1901, p. 97-173 ; and H. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig (TU 33), 1909.

46 B. H. WARMINGTON, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, Cambridge, 1954 (repr. Westport, Conn., 1971), p. 108.

47 See SAXER (supra n. 36) p. 102-105.

48 P. G. CARON, " Les «seniores laici» de l'Église africaine ", *RIDA* 4^e année, t. 6 (1951) 7-22 ; and W. H. C. FRENCH, " The *seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa ", *JThS* n.s. 12 (1961) 280-284.

49 AUG., *en. Ps. 44,24* (CCL 38, p. 512.11-13) : "...sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis. Alia lingua Afra, alia Syra, alia Graeca, alia Hebraea, alia illa et illa : faciunt istae linguae uarietatem uestis reginae huius ".

50 AUG., *Io. ep. tr. 2,3* (SC 75, p. 160) : " Sic honorant Christum Donatistae ut dicant illum remansisse ad duas linguas, Latinam, et Punicam, id est, Afram ".

meant for him,⁵¹ the term seems to refer broadly to any language other than Latin that was widely spoken in North Africa.⁵² It is well known that in his Numidian diocese Augustine had to search for “Punic”-speaking clergy,⁵³ and that his audience in Hippo included many who understood that language or even spoke it better than they did Latin.⁵⁴ Since Latin was only the second language of numerous Africans, and in all cases one spoken in a particular social and cultural milieu, the Christian population's use of it reflected particularities arising from that milieu.⁵⁵ One thinks of the fifth-century mosaic dedicated at Hippo to “*Guilia Runa presbiterissa*”⁵⁶ (the only known instance of the latter word in antiquity), or of the term *interventor* to describe the administrator of a diocese *sede vacante*.⁵⁷ Christians (at least, Donatists) employed Ba'al-Saturnine formulae such as *bonis bene*. And if *deo laudes*, the war-cry of Circumcellions (the Donatist paramilitaries), derived from Punic paganism,⁵⁸ the Catholic acclamation *Christo laudes*⁵⁹ suggests a similar genesis.

Christianity in Africa boasted a distinctive architecture and art.⁶⁰ For example, the altar (usually of wood) was never placed within the apse, but at the point where the apse joined the central nave, or even in the nave itself.⁶¹ For its part, the apse was fitted with a long bench for the clergy (*synthronon*), spreading in a semicircle from either side of the episcopal *cathedra*. As to ornamentation, symbols of Ba'al/Saturn (rosette, palm, dove, lion, and crown) were often a feature of the Christian basilicas. In fact, Augustine reports that many Christians of his time thought they were worshipping Saturn.⁶²

51 See LANCEL (supra n. 11) p. 270-273 and F. MILLAR, “Local cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa”, *JRS* 58 (1968) 130.

52 P. BROWN has gathered all the pertinent references from Augustine in “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, *JRS* 58 (1968) 87-88.

53 See AUG., *ep. 84 ad Nouatum* 2, *ep. 209 ad Caelestinum* 3, and *ep. 20* ad Fabiolam* 3,3. However, WARMINGTON (supra n. 46) p. 89-90, sees no evidence for the widespread use of indigenous languages among the clergy, whether Catholic or Donatist. On Augustine's own knowledge of Punic see LANCEL (supra n. 11) p. 272.

54 AUG., s. 167,3,4 (*PL* 38, col. 910): “Prouerbiu notum est Punicum, quod quidem Latine uobis dicam, quia Punice non omnes nostis”.

55 See H. LECLERCQ, “Afrique”, *DACL* 1 (1924) col. 755-774.

56 See E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, 1958, p. 59-60.

57 According to the *TLL* 7 (Leipzig, 1951) col. 2301, all usages of the word in this sense are from Africa at Augustine's time.

58 For references see P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 4, Paris, 1912, p. 439-443.

59 See AUG., s. 322,4 (*PL* 38, col. 1444).

60 See J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa: Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*, Wiesbaden, 1976, p. 5-9, with the bibliographical references in the accompanying footnotes; also HAMMAN (supra n. 7) p. 33: “Peu à peu naît une architecture, un style, un art africain, qui s'affirme dans les églises, les autels, les reliquaires, la mosaïque, les fresques et la peinture, les sarcophages et les lampes. L'Église utilise et réemploie la technique et l'expérience de l'art berbère de la poterie par exemple, pour exprimer les valeurs religieuses de sa foi”.

61 See J. LASSUS, “Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord” in *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueologia Cristiana, Barcelona, 5-11 octubre 1969*, Città del Vaticano (*SAC* 30), 1972, p. 118.

62 AUG., *cons. eu.* 1,21,39-40. On the influence of the Saturn cult on Christianity see W. H. C. FRENDE, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, p. 98-106.

Henri Leclercq has styled the cult of North African Christianity as “la plus antique des liturgies latines”.⁶³ Unfortunately, we possess no books from that liturgy, and so its character largely eludes us. Rives thinks that “[t]he African liturgy, in so far as it can be reconstructed, seems closer to those of the East than to that of Rome”.⁶⁴ What is certain is the presence of liturgical practices in Africa found nowhere else. Such were the observance of “ten-day” stages marking the progression from Easter to Pentecost,⁶⁵ numerous processions in and around the church building, and homilies preached, not from an ambo, but from the *cathedra*, the *synthronon*, or (standing) in the apse.

Its unique organizational features, cultic expressions, and vitality suggest that beliefs and practices of the African population at large had carried over to Christianity. The *sacra publica* might have been defined since Constantine by a more inter-provincial model, viz., Christianity; but there is no reason to doubt that an individual, even a collective, religious identity had been retained among African Christians.⁶⁶

Donatists and Catholics

With others, Warmington has noted that “the ecclesiastical history of North Africa during the fourth century consists almost entirely of the struggle between the Catholic Church and the Donatist schism”.⁶⁷ When Augustine arrived in Hippo Regius in 391, over half of that city’s Christian population belonged to the Donatists who, until 411, outnumbered Catholics everywhere except in Africa Proconsularis. In the latter year Donatists were effectively neutralized as the outcome of a conference held in Carthage, “the last major event in North African history before the Vandal Conquest”.⁶⁸ But in 413 there were at Hippo, as Augustine put it, still “two altars and divided households”.⁶⁹

63 LECLERCQ (supra n. 55) col. 592.

64 RIVES (supra n. 5) p. 226. HAMMAN (supra n. 7) p. 26, notes that “l’influence orientale se manifeste dans l’architecture et la décoration des églises, dans la liturgie et la discipline sacramentaires”. So also C. K. J. VON BUNSEN, *Analecta Ante-Nicaena* III, London, 1854 (repr. Aalen, 1968), p. 242, who sees similarities with the Alexandrian rite; in this he is followed by LECLERCQ (supra n. 55) col. 634. CHRISTERN (supra n. 60) p. 10, holds just the opposite opinion (author’s emphasis): “Die in Nordafrika übliche *Liturgie* fügt sich, von Differenzierungen abgesehen, in die des Westens ein”. This is in line with W. C. BISHOP, “The African Rite”, *JThS* 13 (1911-1912) 250-277, who specifies that the rite would have been closer to the Mozarabic than to the Roman.

65 AUG., s. *Lambot* 25 (*PLS* 2, col. 830): “Celebremus ergo diem sanctum quadragesimae [= Ascension]: hunc enim diem celebrat nobiscum orbis terrarum. Et quinquagesimam [= Pentecost] celebrat nobiscum ecclesia toto orbe diffusa: celebratio ergo uiginti et triginta Africae consuetudinis est, non ecclesiae sacramentum”.

66 As Robert MARKUS has noted, “The history of North African Christianity in antiquity is a peculiar blend of the local and the universal [...]. Like the province itself, throughout most of its history part of a large empire, African Christianity also lay at the intersection of two worlds. It provides a classic illustration of the co-existence and tension of particular and universal”. R. MARKUS, “Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work” in D. BAKER (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest: Papers read at the tenth summer meeting and the eleventh winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge (*Studies in Church History* 9), 1972 (repr. in *From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*, London, 1983), p. 21.

67 WARMINGTON (supra n. 46) p. 76. On some issues surrounding the origins of the schism see T. D. BARNES, “The Beginnings of Donatism”, *JThS* n.s. 26 (1975) 13-22.

68 WARMINGTON (supra n. 46) p. 112. On this conference see HAMMAN (supra n. 7) p. 304-317; and FREND (supra n. 62) p. 275-289.

69 AUG., *Io. ep. tr.*, 3,7 (*SC* 75, p. 198): “si in unitate sumus, quid faciunt in hac ciuitate duo altaria? quid faciunt diuisae domus, diuisa coniugia?” See also AUG., *ep.* 43,2 and 76,2.

My introductory remarks referred to two sets of traits for discerning religious self-identity. A third, more negative set consists of self-definition through distinction vis-à-vis outside groups. “Donatists”, called such by their adversaries, preferred to think of themselves as the “church of the martyrs”. By this they meant that under the divine Spirit’s guidance they had preserved the values of the pre-Constantinian era, the period of persecution reaching back to African Christianity’s first days. Thus they distanced themselves from the “apostate” group – the Catholics – whom they regarded as too comfortable with the state and as betrayers of true Christianity in Africa. It is important, though, to emphasize that Donatists did not actually repudiate “Catholic” as a label for themselves; but its acceptability had nothing to do with geographic universality. In the Donatist view the true Catholics were those in the *African Church* who had remained faithful to tradition and had kept pure the legacy of the apostles.⁷⁰ Only the church in Africa, and their expression of it, had preserved true Christian beliefs and practices.⁷¹ But Robert Markus cautions that in this respect, as in others, perhaps we draw too great an opposition between Catholicism and Donatism, and that we should not forget “the large extent of common territory between Augustine and his Donatist opponents”, nor “the extent to which both sides were drawing on a common fund of African theology”.⁷²

For their part, Catholics identified with the Church “everywhere”, although not specifically with any major see (such as Rome). They placed more emphasis on structure, authority, and organization, and accused Donatists of being African first and Christian second. But the truth is that each side espoused principles claimed by the other. African Catholicism cannot be considered a simple ratification of Christianity as re-established by Constantine; it represented a modification, not a repudiation, of the ecclesiology more starkly adhered to by Donatism.⁷³

African Christianity had received the broad strokes of its identity from Cyprian in the mid-third century, especially in terms of consolidating the conciliar tradition and in taking a firm stand against any perceived interference by the church of Rome. Catholics and Donatists would have agreed on this; both sides in the struggle claimed Cyprian as

70 See AUG., *agon.* 29,31 (CSEL 41, p. 131.12-14): “Nec eos audiamus, qui sanctam ecclesiam, quae una catholica est, negant per orbem esse diffusam, sed in sola Africa, hoc est in parte Donati pollere arbitrantur”.

71 AUG., *en. Ps.* 21, s. 2,2 (CCL 38, p. 122.8-10): “in omni loco dixit Paulus Christi bonum odorem esse omnes fideles, et contradicitur, et dicitur: Africa sola bene olet, totus mundus putet”. On Catholic repudiation of this radical exclusivism, see J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l’Afrique romaine de Septime-Sévère à l’invasion vandale*, Paris, 1958, p. 191-202.

72 MARKUS (supra n. 66) p. 32. See also p. 31: “To seek an interpretation of Donatism as a distinctively rural form of Christianity is to do scant justice to the religious language, the theology, the architecture and generally, the Latin culture it shared with Catholicism, and to the importance of the great urban centres”. FRIEND (supra n. 62) p. 327, oversimplifies when he says that “If the Berber-speaking peasants from Numidia predominated in Donatism, their Latin-speaking masters dominated the Catholic party”.

73 MARKUS (supra n. 66) p. 32, refers with approval to J. RATZINGER’s presentation of “Augustine’s thought as sharing with Donatist ecclesiology a central position within the mainstream of the African theological tradition. We have allowed Augustine’s political position, his social standing as a Catholic bishop, and his polemical writings as an anti-Donatist controversialist to obscure some important affirmations between his theology and Donatist thought. I have tried to explore his thought from this point of view [...], and concluded that when studied in its full range and its developing complexity, it is very far from being a theology of the Constantinian establishment”. See also R. MARKUS, “Donatus, Donatism” in A. D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 286.

the touchstone of true Christianity in Africa.⁷⁴ But for the Donatists purity (moral, doctrinal, and disciplinary) was even more important than apostolicity. Essentially, theirs was a conservative movement, but one particular to North Africa. In Markus' view,

“ In its understanding of what kind of community the Church was, of what was decisive for its identity in the world, Donatism was no new creation. It was the representative in the fourth century of an older African theological tradition with deep roots in its characteristic religious mentality [...]. Looked at from the point of view of theological continuity, or of continuity of consciousness of what constituted the Church in the world, Donatism was, quite simply, the continuation of the old African Christian tradition in the post-Constantinian world. It was the world that had changed, not African Christianity.⁷⁵ ”

In many respects their similarities would have made it hard for the outsider to distinguish Catholics from Donatists. The liturgical practices (insofar as they can be reconstructed) of both were so much alike that

“ Un enquêteur étranger, venu en Afrique, n'aurait guère pu différencier les deux églises : mêmes circonscriptions, mêmes basiliques, mêmes degrés et dénominations de la hiérarchie, mêmes sacrements, au point qu'il nous est difficile de savoir, en Afrique, si nous avons affaire à une église catholique ou donatiste. L'organisation du culte et de la liturgie étaient absolument identiques.⁷⁶ ”

Cultic differences between Donatists and Catholics were mainly limited to the liturgical calendar and the martyrology.⁷⁷ North Africa had arguably borne the brunt of anti-Christian persecution in the western Roman Empire, and, beginning with those from Scilli, could boast a long list of home-grown martyrs,⁷⁸ whose veneration flowed from a flourishing cult of the dead, a legacy of the wider religious ethos. Devotion to the martyrs and adherence to the Bible were hallmarks of North African Christianity, both Catholic and Donatist⁷⁹; but Donatists carried these distinguishing marks to the point of holding up death by martyrdom as the biblical ideal to which every true Christian should aspire.⁸⁰ They also clung to the old biblical text of Cyprian's time, and to ceremonies fallen into disuse among Catholics, such as the *exomologesis*, the *agapè*, and the *refrigerium*. Feasts added to the Catholic liturgical year since Constantine (like Christmas and Epiphany) had

74 See BRISSON (supra n. 71) p. 123-188.

75 MARKUS (supra n. 66) p. 28-29.

76 HAMMAN (supra n. 7) p. 297. For an opposing view see SAXER (supra n. 36) p. 335.

77 See HAMMAN (supra n. 7) p. 297-298. On fourth-century documents and inscriptions relating to the African martyrs see P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 3, Paris, 1905, p. 93-168.

78 AUG., *ep. 78 ad ecclesiam Hipponensem* 3 (CSEL 34/2, p. 336.7-8): “ Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est ? ”. See also AUG., *s. 22,4* and *300,2* (PL 38, col. 151 and 1377); HAMMAN (supra n. 7) p. 318-339; and CHRISTERN (supra n. 60) p. 4.

79 See V. SAXER, “ Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika ”, *RQ* 79 (1984) 1-11; ID., “ Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'oeuvre de saint Augustin ”, *Aug* 18 (1978) 219-228; and M. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*, Minneapolis, 1997. On the cult of martyrs in Cyprian's time see SAXER (supra n. 36) p. 303-308. For archaeological evidence see Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, 2 vols., Rome (Collection de l'École française de Rome 58), 1982; and LECLERCQ (supra n. 55) col. 594-598 and 664-666.

80 See FREND (supra n. 62) p. 320-321.

no place in the Donatist calendar. Monasticism, most likely introduced to Africa after Donatism appeared, was considered both an innovation and suspect because Catholics promoted it.⁸¹

An expression of christian self-identity

All in all, the Donatists had seized the high moral ground : *they* knew what it meant to be a Christian in Africa. Those who spoke on behalf of non-Donatist Christians (many of whom were not Roman, either) would have had to appeal to the same sort of “ national consciousness ” if they hoped to retain the loyalties of their flocks, or at least to hold the Donatists at bay. In the case of the two major expressions of Christianity there, the struggle between them – itself peculiar to North Africa – imposed on both a duty to ponder what it meant to be Christian there rather than somewhere else. Yet, for the Catholics, there lay the rub : how to counter the Donatist discourse without seeming to merely clone that of Rome, without betraying their own powerful sense of autonomy ? And there was the underlying issue as well : was one to be first Christian, or African ?

The battlefield whereon the Catholic dilemma was worked out was the old one of the African church's attitude to policies set by that of Rome. In response to an enquiry from the Catholic hierarchy, Rome's bishop Anastasius (399-401) counselled against admitting former Donatist clerics into their clergy. The Africans thanked him for his advice, then ignored it.⁸² True, a letter sent in 416 to Anastasius' successor Innocent I (402-417) by five bishops, including Augustine, addresses him in a deferential tone : Africa, they say, is a “ little creek ” (*exiguus riuulus*) compared to Rome's “ generous fountain ” (*largus fons*).⁸³ Yet Innocent is clearly expected to back the Africans, which he ultimately did. When his successor Zosimus (417-418) reneged, the tone taken by the African Catholics toward him was much less cordial. A letter to Zosimus from bishops attending a council at Carthage in 418 declares the Africans' intention to follow his predecessor's decrees, not his.⁸⁴ Twice (in 418 and 423), to the chagrin of the African bishops, Rome allowed the presbyter Apiarius to appeal his excommunication at their hands.⁸⁵ In this instance it was not the authority of Rome *per se* that constituted the problem, but the fact that its bishop had chosen to override the long-established protocol forbidding presbyters and lower clergy from appealing to any but their own primate or a regional synod – in other words, to any authority outside Africa.

81 AUG., *ep.* 22,8 ; and *en. Ps.* 132,6. Augustine is usually credited with introducing cenobitism into North Africa ; but for an opposing view see C. MUNIER, “ Problèmes monastiques et conciles africains (A. 345-427) ”, *Aug* 39 (1999) 149-150.

82 See C. OCKER, “ Augustine, episcopal interests, and the papacy in late Roman Africa ”, *JEH* 42 (1991) 192 ; and FREND (supra n. 62) p. 252-253.

83 AUG., *ep.* 177 (CSEL 44, p. 688). See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius : Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart (PuP 7), 1975, p. 94-108.

84 On this incident see WERMELINGER (supra n. 83) p. 134-218 ; and V. SAXER, “ Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Cyprien ” in M. MACCARRONE (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio : Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9-13 Ottobre 1989*, Città del Vaticano (*Atti e documenti* 4), 1991, p. 201-203.

85 On the Apiarius affair see J. E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven, 1997, p. 111-135; EAD., “ Roman Bishops ” in FITZGERALD (supra n. 73) p. 729 ; M. TILLEY, “ The Collapse of a Collegial Church ? North African Christianity on the Eve of Islam ”, *TS* 62 (2001) 18-19 ; and SAXER (supra n. 84) p. 204-209.

This series of incidents led Jane Merdinger to conclude that “ By the early fifth century, in disciplinary matters as well, Augustine and his colleagues had become increasingly reliant on the apostolic see ”.⁸⁶ But this makes too much of the papal role in the incidents just mentioned, and I think that Brisson is more accurate when he says :

“ De ce point de vue, les événements de 417 et 18 ne diffèrent pas sensiblement [...] de ceux de 256 : même refus d'une autorité étrangère[,] même revendication de la liberté de juridiction, même unité dans l'action, même ténacité à faire triompher le point de vue des Africains contre le successeur de Pierre lui-même s'il le fallait. Comment s'étonner dans ces conditions que les donatistes, qui se vantaient si intégralement et exclusivement fidèles à Cyprien, l'aient été sur ce point autant que leurs adversaires eux-mêmes ? Au moment même où ils reprochaient aux donatistes d'être plus Africains que chrétiens, les catholiques nous rappelaient par leur attitude que l'Afrique chrétienne, même au sein de la communion catholique, s'était toujours sentie autonome et libre.⁸⁷ ”

Conclusion

In fact, the African church had never been jurisdictionally subservient to that of Rome.⁸⁸ As all African Christians saw it, the source of episcopal authority was Christ, not Peter. This authority could be exercised in a variety of ways, claimed Augustine : through the bishops, surely, but also in church councils, and by custom. “ To the Africans there was only one authority higher than their synod, and that was an oecumenical council of the whole church ”.⁸⁹ Africa might be a “ little creek ” to Rome's “ generous fountain ”, but that did not place the latter any closer to Christ, the common source whence everything flowed (*caput fluentorum*).

Donatists prided themselves on their fidelity to the Cyprianic tradition, and they were right : it was the Catholics who had become “ untraditional ”, by abandoning certain characteristics of the past and by making common cause with the Roman authorities, at least some of the time. But where the two primarily differed was over how the autonomy they both defended ought to be exercised. The debate between Donatists and Catholics was one between, respectively, exclusivism and comprehensiveness. Donatists were convinced that communion with respectable (i.e., state-recognized) overseas churches put identity at risk. Catholics sought an accommodation which would keep them within the Christian *Oikumene* while leaving their identity intact.⁹⁰ To their mind, it was possible to be universalist while remaining autonomous. They were aware that in doctrinal matters they needed to be the former, which implied the backing of churches elsewhere, although they were less certain that this was true in matters of discipline. In the African design, Rome's support

86 MERDINGER (supra n. 85) p. 730, echoing FRIEND (supra n. 62) p. 234 and 324.

87 BRISSON (supra n. 71) p. 234. DECRET (supra n. 2) p. 247, notes how “ Les Africains profitèrent de cette affaire [...] pour dresser une somme des décrets conciliaires fondant leur particularisme à l'intérieur de la *Catholica* ”.

88 See SAXER (supra n. 84) p. 173-217.

89 R. P. BEAVER, “ The Organization of the Church of Africa on the Eve of the Vandal Invasion ”, *ChH* 5 (1936) p. 176 ; repr. in E. FERGUSON (ed.), *Mission and Regional Characteristics of the Early Church*, London (Studies in Early Christianity 12), 1993, p. 92.

90 Augustine expressed this view succinctly in 411. See supra n. 19.

was a guarantee of that of the universal church. Rather than take exception to this approach, Augustine was its frequent spokesperson.⁹¹ As he put it, the purpose of referring to Rome was “to determine and affirm what we ought to do through the harmonious authority of us all”,⁹² not to bow to Rome's jurisdiction.

In this design, then, Roman primacy was a reality, but a limited one, and recourse to it must be selective. In none of this can we think of Augustine as a mere bystander, still less as swimming against the African tide.⁹³ For him, “comme autrefois pour Cyprien, la primauté de Pierre au sein du collège apostolique est une priorité chronologique, du fait qu'il fut le premier à être appelé par le Christ, le premier à lui répondre avec une fidélité spontanée, le premier à recevoir de lui le pouvoir des clefs [...]. Pour Augustin, comme pour Cyprien, la collation des clefs à Pierre était donc à la fois symbole et garantie de l'unité de l'Église.”⁹⁴

Organizational structure, conciliar tradition, literary and hagiographical tradition, distinctiveness in vocabulary, art, and architecture – all were identifying marks of Christianity in North Africa. Underlying them was a particular ecclesiology, driven by the goal of preserving autonomy. Even before the debate between Catholics and Donatists, Rome had unconsciously helped shape African Christianity, and would go on doing so through the remainder of Roman political hegemony in the region. In large measure, both major expressions of African Christianity, Catholic and Donatist, used their stance vis-à-vis Rome as a device for measuring their African distinctiveness. The loss of that foil with the fall of their world to the Vandals in 439 not only inaugurated the end of debates between the two protagonists; it also contributed to the loss of African Christianity's sense of self.

91 See P. ZMIRE, “Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique”, *RechAug* 7 (1971) 45-52.

92 AUG., *ep.* 250A *ad Classicianum* (CSEL 57, p. 598.9-11): “cupio [...], si opus fuerit, ad sedem apostolicam scribere, ut, in his causis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur”. On Augustine's careful use of the expression “apostolic see”, see J. PINTARD, “Notes sur ‘Sedes apostolica’ selon St Augustin” in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *StPatr* XVI, Berlin (TU 129), 1985, p. 551-556. Pintard does not include the above reference.

93 C. LEPALLEY and S. LANCEL, “Africa” in C. MAYER (ed.), *AL* I (1986-1994) col. 181-182: “S'il ne mit jamais en cause son appartenance à la «communis patria» romaine, il ne renia pour autant son africanité”.

94 SAXER (supra n. 84) 194-195. See also R. B. ENO, “The Significance of the Lists of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic”, *VigChr* 47 (1993) 158-169. See Augustine's references to Peter's chronological priority in ZMIRE supra n. 91) p. 48, n. 67. In my estimation, A. TRAPÈ has misread the chronological emphasis of Augustine's perspective: see “La ‘sedes Petri’ in S. Agostino” in *Miscellanea Antonio Prolanti* II, Roma (*Lateranum* n.s. 30), 1964, p. 57-75.

“ For What Is so Monstrous as What the Punic Fellow Says ? ” Reflections on the Literary Background of Julian’s Polemical Attacks on Augustine’s Homeland

Dorothea Weber

Austrian Academy of Sciences, Vienna, Austria

“ For what is so monstrous as what the Punic fellow says ? ”¹ : with these words Julian of Eclanum describes Augustine’s conviction that as a consequence of the first sin Adam lost the ability to lead a life free from sin. These words will be the starting point for some reflections on one aspect of Julian’s polemic attacks,² namely that he insults Augustine more than one time for being Punic or Numidian. In this article I will not comment on their different views and arguments regarding philosophical or theological matters ; I will discuss only what is primarily a philological issue,³ and I will try to give some insight into its history and show the functions it has within the polemic debate.

In fact, the confrontation⁴ which, roughly speaking, falls within the last decade of Augustine’s lifetime, offers some details that are interesting for philologists : For example, it is due to Augustine himself – though he surely did not intend this – that we can read some works of Julian at all : In his polemical writings against his Pelagian opponent Augustine so extensively quoted from Julian’s texts that Julian’s respective works (*Ad Turbantium* and *Ad Florum*) can be reconstructed to a fairly large extent.⁵ Studies on the language of these

- 1 AUG., *c. Iul. imp.* 6,18 : *quid enim tam prodigiale, quam quod Poenus eloquitur ?* – Translations from Augustine’s *Contra Iulianum* and *Contra Iulianum opus imperfectum* are taken from : R. TESKE, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, ed. J. ROTELLE, vol. 1/24, New York, 1998 (*c. Iul.*) and vol. 1/25, New York, 1999 (*c. Iul. imp.*).
- 2 Fundamental remarks on that can be found in M. LAMBERIGTS, “ Julianus IV (Julianus von Aclanum) ”, *RAC* 19 (1999) 483-505 (esp. 491-493) ; for a longer discussion see N. CIPRIANI, *Aspetti letterari dell’Ad Florum* di Giuliano d’Eclano, *StEA* 15 (1975) 125-167.
- 3 For a more sociological approach to the question, how the Roman inhabitants of North-Africa perceived themselves, and in which ways Christian religion was used for political issues, see the study by J. B. RIVES, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, 1995.
- 4 For the discussions between Pelagian and ‘orthodox’ Christians in the West see for example O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart (*PuP* 7), 1975.
- 5 The fragments of *Ad Turbantium* are collected by L. DE CONINCK in *CCL* 78, p. 340-396. For an analysis cf. A. BRUCKNER, *Die vier Bücher Julians von Aclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins*, Berlin, 1910. The complete text of *Ad Florum*, books 1-6, is preserved by Augustine in his *Contra Iulianum opus imperfectum*.

texts have made it possible to attribute further writings to the same author : A commentary on Job, the author of which is called Philippus presbyter in the manuscript, a disciple of St. Jerome, is nowadays regarded as a work of Julian ; the same is true for a commentary on the Minor Prophets in the manuscript attributed to Rufinus.⁶ Though even in his exegetical works Julian's theological views can be observed, his polemical attacks, of course, are confined to the direct confrontation with Augustine.

Ilona Opelt⁷ has convincingly shown the extent to which slander in Christian literature of Late Antiquity can be traced back to patterns and types of pagan Classical Antiquity. Hence, abusive words disparaging the enemy on an intellectual (e. g. " silly ", *stultus*) or a moral level (e. g. " cruel ", *crudelis*) are a widely used element in pre-Christian invectives, and even when Christian authors apply deprecatory words stemming from the Bible, e. g. " Antichrist " (*antichristus*), they merely replace traditional words of abuse with new ones. When a Christian author denounces his adversary as being an outlaw, he brands him in a way that was serious, even in the times of the Roman republic and in early imperial times, though, of course, in the latter periods it was aimed at a political enemy (e. g. Catilina), who was said to threaten the integrity of the state, whereas in the field of Christian literature those people were charged with being outlaws who seemed to threaten the integrity and unity of the church. Hence, elements of the so-called political invective got transferred to the theological debate. I will later return to this topic.

It is obvious that polemics have always taken advantage of details to be found in the personal life of an opponent. In Christian Late Antiquity St. Jerome offers many examples of that tactic, e. g. when he turns the name of his enemy, Vigilantius, to its opposite calling him Dormitantius (" sleepyhead "),⁸ and when he etymologizes Vigilantius' birthplace, *Convenae*, as " meeting of bandits "⁹; similarly, he calls Vigilantius who, like the Roman rhetorician Quintilianus, was born in Calagurris in Spain, a " saloon-keeper from Calagurris " and a " mute Quintilian ".¹⁰ The opponent's age could as well offer occasion for mockery : Already Cicero in his Philippics poked fun at Octavian, at that time aged 19, as " boy ".¹¹ For Lactantius the words " young man "¹² contribute to showing that Maximinus Daia is not mature enough to be emperor, and on the other side, when they are called " old men ", the emperors Maximian and Diocletian are said not to have the ability to fulfill their duties because of their great number of years.¹³

6 First steps toward ascribing these works to Julian go back to C. PAUCKER, *Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte*, ed. H. RÖNSCH, Berlin, 1884, III, 3, ii, p. 53. Since G. MORIN's article, " Un ouvrage restitué à Julien d'Éclanum : Le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joël et Amos ", *RB* 30 (1913) 1-24 Julian's authorship is taken as granted. Cf. J. H. BAXTER, " Notes on the Latin of Julian of Eclanum ", *ALMA* 21 (1951) 5-54 ; G. BOUWAN, " Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum ", *ALMA* 27 (1957) 141-164. — An edition was published by DE CONINCK (supra n. 5).

7 I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg (*BKAW* N. F. 2,44), 1973 and EAD., *Die Polemik in der christlichen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg (*BKAW* N. F. 2,63), 1980.

8 HIER., c. *Vig.* 1, and 16.

9 HIER., c. *Vig.* 4.

10 *Caupo Calagurritanus* and *mutus Quintilianus* : HIER., c. *Vig.* 1 ; cf. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften* (supra n. 7) p. 174.

11 CIC., *Phil.* 3,3 (*puer*).

12 LACT., *mort. pers.* 18,13 : *adulescens*.

13 Cf. LACT., *mort. pers.* 15,6, resp. 10,6 and 14,5 (*senes*).

These remarks are meant to mark out the broad area of what, according to the tradition, can be expected from Julian's polemical insults. Hence, it does not come as a surprise when, besides some more general derogatory terms directed against the intellectual ability of his opponent, "idiot" and the like,¹⁴ we find some instances where he disparages Augustine because of certain personal circumstances, not because of his theological claims. For example, in the first book of his "Punishment and Forgiveness of Sins", as Julian reports,¹⁵ Augustine called nuptial intercourse an illness (*morbus*). Julian replies with evident polemical intention that one can listen to this calmly, if Augustine was saying it of his parents alone. For, as Julian continues, it is possible that Monnica suffered from a hidden disease (*morbus occultus*, which means "disease" as well as "passion"). Wasn't it Augustine himself who indicated that she was called a tippler?¹⁶ It is a topos in ancient literature that alcoholism and sexual excess are often found together.¹⁷ This means that Julian transferred the accusation of sexual excess, of which he could not easily accuse the bishop of Hippo, to his mother. Insulting the mother of an opponent is in many civilizations considered to be even more derogatory than a direct insult.¹⁸ Augustine, by the way, reproaches Julian in a subtle manner: Not only does he confront him with the biblical words "Those who speak evil will not possess the kingdom of God",¹⁹ but also applies a passage of his Confessions to Julian: According to Confessions 9,10,26 Monnica said, before she died, that her life had only one goal: "there was only one reason why I wanted to remain for a while in this life, namely to see you a Catholic Christian, before I die".²⁰ Augustine reformulates these words of his mother in order to make a pointed remark against Julian: "I regard your parents as good Catholic Christians, and I congratulate them for having died before they saw you a heretic".²¹

Just as the argument concerning the opponent's age occurs in political polemics, as I pointed out above, it also occurs in the debate between Julian and Augustine: in his work *Ad Florum* Julian calls his enemy "old Augustine"²²; not without reason he uses these words in a passage that introduces a combination of citations from "Marriage and Desire",²³ where Augustine declared that sexual concupiscence is a direct consequence of the first sin. By calling Augustine an old man in this very context, Julian insinuates that Augustine holds in scorn concupiscence in general because his own concupiscence had already

14 Cf. e. g. AUG., *c. Iul. imp.* 1,64: *cum hoc non patrociniū erroris tui, sed testimonium sit stultitiae singularis...*; 86 *duo ista quae iungis... tibi... stultitiam singularem, impudentiam novam, impietatem veterem inesse testantur.*

15 See AUG., *c. Iul. imp.* 1,68 (about *pecc. mer.* 1,16,21).

16 Namely in AUG., *conf.* 9,8,18.

17 Compare, for example, CIC., *Verr.* 5,94: *procedit in medium, vini somni stupri plenus* (sim.: *sen.* 13; *har. resp.* 55).

18 This is the original meaning of "son of a bitch"; compare in German "Hurensohn", in Italian "figlio di puttana" and so on.

19 *Neque maledici regnum dei possidebunt* (1 Cor 6,10).

20 *Unum erat, propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam, ut te christianum catholicum viderem, priusquam morerer.*

21 AUG., *c. Iul. imp.* 1,68: *ego vero parentes tuos tamquam catholicos christianos honorabiles habeo eisque gratulor, quod ante defuncti sunt, quam haereticum te viderent.*

22 Cf. AUG., *c. Iul. imp.* 3,169: *senex Augustine.*

23 AUG., *nupt. conc.* 2,21,36; 1,11,13; 1,7,8.

cooled down, as was supposed to happen in elderly people – a claim that had been repeated again and again ever since Plato.²⁴ It is perhaps more important that Julian wants to disparage his opponent in the area of intellectual ability, the same thing that Augustine is doing in his reply where, by addressing Julian as “young Julian”, he accuses him of intellectual immaturity.²⁵ – In the following passage Julian reproaches Augustine because he is not arguing logically, but repeating sentences he had learned in his youth as a Manichee. When, without thinking, he babbles Manichean doctrines, he unwillingly discloses the origins of his theology. The climax of the polemical passages lies in the words by which Julian calls Mani Augustine’s (spiritual) father.²⁶

Before I concentrate on how Julian attacks Augustine over his homeland, I want to mention that even in that respect Julian is following an old tradition: Already in the 5th century B. C. Aristophanes in the “Knights” poked fun at a man from Paphlagonia²⁷; roughly speaking, both Aristophanes and Julian apply the concept “Greek” (or respectively “Roman”) as opposed to “Barbarian”²⁸ to their own social group as opposed to the outsider. In Christian literature the word “barbarian” (*barbarus*) got a new meaning: It no longer designated someone who did not speak the civilized language or a foreigner inferior with respect to culture, but the religious outsider, that is, the unbeliever.²⁹ It is evident that that concept could in a dogmatic discussion easily be applied in order to diminish the trustworthiness of an opponent.

Augustine gave a biographical detail about himself: In “On Order” he says that his African way of pronouncing Latin attracted attention in Italy, while he himself was struck by the pronunciation he heard in Italy: “For, because of my pronunciation of certain words, people in Italy used to poke fun, even at me who had to learn all that (namely rhetoric) with diligence, and just the other way round I criticize them for the same reason”.³⁰ Augustine continues: “For being secure because of one’s training is completely different from being secure as a consequence of one’s origin”.³¹ One item comes to mind which,

24 See PLAT., *resp.* 1,327a-331d (for the famous complaint of the old-aged Sophocles see 329b-c; it is repeated in CIC., *Cato* 47); C. GNILKA, “Greisenalter”, *RAC* 12 (1983) 995-1094 (1012).

25 AUG., *c. Iul. imp.* 3,169: *iuvenis Iuliane*.

26 AUG., *c. Iul. imp.* 3,171: *parens tuus*. – For Julian accusing Augustine of being a Manichee see e. g. M. LAMBERIGTS, “Was Augustine a Manichean? The Assessment of Julian of Aelclanum” in: J. VAN OORT, O. WERMELINGER, G. WURST (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West, Proceedings of the Fribourg – Utrecht International Symposium of the LAMS, Leiden-Boston-Köln (NHMS 49)*, 2001, p. 113-136.

27 For example lines 2 and 6; cf. *Nubes* 581.

28 For an overview see W. SPEYER, “Barbar I”, *RAC Suppl.* I, 811-895 (811-844).

29 See SPEYER (supra n. 28) p. 873-874; e. g. AUG., *ep.* 181,4; SALV., *gub. dei* 4,12,58; HIER., *vit. Hilar.* 31 (p. 138,4).

30 In *doctr. chr.* 4,10,24 Augustine tells that people from Africa did not distinguish between short and long vowels, something that in the other parts of the empire, mainly in Italy, remained being an important aspect of pronunciation: *si enim non piguit dicere interpretes nostros: non congregabo conventicula eorum de sanguinibus, quoniam senserunt ad rem pertinere, ut eo loco pluraliter enuntiaretur hoc nomen, quod in Latina lingua singulariter tantummodo dicitur, cur pietatis doctorem pigeat imperitis loquentem ossum potius quam os dicere, ne ista syllaba non ab eo, quod sunt ossa, sed ab eo, quod sunt ora, intellegatur, ubi Afrae aures de correptione vocalium vel productione non iudicant?* On this passage see G. TORTI, “Noterella agostiniana”, *Cassiodorus* 2 (1996) 323-324.

31 AUG., *ord.* 2,17: *me enim ipsum, cui magna necessitas fuit ista perdiscere, adhuc in multis verborum sonis Itali exagitant et a me vicissim, quod ad ipsum sonum attinet, reprehenduntur. aliud est enim esse arte, aliud gente securum.*

though stemming from a different time, strikes me as partly similar : The Roman historiographer Livy was said to have idiomatic peculiarities that were typical of his hometown Padova ; modern scholars have not agreed about what Livy's so-called *Patavinitas*³² consisted in. It is nevertheless evident that it is related to his written works, whereas the passage from “ On Order ” shows peculiarities of Augustine's spoken Latin.

These examples are meant to show how small the differences in idiomatic and linguistic respect were which were noticed by the better educated. The ideal training and the orientation toward literary and intellectual standards were almost the same throughout the Roman empire, just as in the field of architecture each Roman town had to have a certain ensemble of public buildings (baths, theatre, stoa, Capitol, etc.), something that can best be observed in the excavated cities of North Africa in imperial times. Compared with that uniformity in matters of civilization, it is clear that despite of the passage from “ On Order ” cited above (see note 31), Julian does not use words as “ man from Africa ” (*Afer* or *Africanus*), which have a mere geographical meaning, to disparage Augustine on account of his homeland, but he does use “ Punic ” (*Poenus*) and “ Numidian ” (*Numida*) to do this. Both have a strong negative connotation due to events dating far back : The Numidians had been no less famous than fearsome because of their art of war. They formed the most efficient troops to serve under the man best known for being Punic, Hannibal, during the Second Punic War. To what extent the Roman self-consciousness was damaged when Hannibal's army occupied Italy, is well known. – Both words, *Numida* and *Poenus*, could easily be applied to Augustine : Hippo where Augustine was bishop, lay in the province Numidia (*Provincia Numidia*), and Carthage where Augustine learned and later taught rhetoric and where he returned often to deliver sermons, was the capital of the former Punic empire in North-Africa. It is highly plausible that, by using the term “ Numidian ”, Julian intended in fact to evoke that association, for in the 6th Book of his *Ad Turbantium* he delineates the metaphor of a battle between the army of his followers and the “ Numidian armed with a small shield ”,³³ that is Augustine. In replying Augustine makes it clear that he recognized the historical connection between the Numidians and the Punics, since he introduces his witness, the late bishop Cyprian, as a man whose origin is not Numidian, but at least Punic ; Cyprian, Augustine says, is fighting, as the apostle commanded, armed with the shield of truth against the flaming arrows of the evil one.³⁴

There are two words which Julian combines with the attribute “ Punic ” and applies to Augustine : In several places he calls him “ Punic rhetorician ” (*Poenus orator* or *Poenus rhetor*) ; in other places “ Punic philosopher ” (*Poenus philosophus*). – What is it that makes Augustine a “ Punic rhetorician ” ? From the context in which the accusation occurs,³⁵ it becomes evident that neither idiomatic or linguistic peculiarities of North-African people are meant, nor are Augustine's rhetorical skills criticized ; the latter did not fall in Julian's

32 QUINT., *inst.* 1,5,56 and 8,1,3 ascribed the term to Livy's contemporary, Asinius Pollio.

33 AUG., *c. Iul. imp.* 6,6 : *Numida cetratus*.

34 Cf. Eph 6,16.

35 Cf. IULIAN., *Turb.* 1, fig. 52 = AUG., *c. Iul.* 3,32 : *Poenus disputator* ; AUG., *c. Iul. imp.* 1,48 : *Poenus orator* ; 1,73 : *Poenus scriptor* ; to this group also belongs the passage in *c. Iul. imp.* 6,18 from which the title of my article is taken. It is remarkable that Julian chose the word *eloquitur* (instead of the verbum simplex *loquitur*), which belongs to the word-family of *eloquentia*.

interest and would have been highly implausible, since Augustine's career as a teacher of rhetoric in Carthage, Rome, and Milan, the centres of education in the Western part of the empire, was well known. Rather, Julian charges his opponent with falsifying or garbling testimonies in order to make his view more attractive, of abbreviating passages he cites from Julian's works, even of suppressing some of Julian's statements, or simply of telling lies about Julian and about God's activities. These same accusations can be found in several places, for instance, in the one already cited for more than one time where Julian calls Augustine's words "monstrous lies".³⁶ Hence, "Punic rhetorician" designates a person who is able artfully to handle rhetoric, but who at the same time misses the ethical ideal of a rhetorician, because he uses dishonest means to reach his goals. In this respect Julian applies an item of criticism that most Christian authors up to St. Jerome had used in order to disparage pagan rhetoric, though they themselves did, of course, make use of their rhetorical skills.³⁷ – Already Cato the Elder defined the ideal speaker as an honest, eloquent man³⁸, Cicero followed him³⁹, and in the 1st century A. D. Quintilian devoted a major part of the last book of his *Institutio Oratoria* to examine the moral standards a rhetorician has to meet. The call for moral integrity was soon followed by the call for philosophical skills: Just as their predecessors in Hellenistic times, Cicero and later Quintilian⁴⁰ pointed out that the ideal rhetorician must also be a philosopher. Hence, it does not come as a surprise that Julian calls his opponent not only a Punic speaker, but also a Punic philosopher, when he, for example, pokes fun at what seem to be false dialectical, i. e., logical, conclusions Augustine had drawn⁴¹, and the disparaging name "Aristotle of the Punic"⁴² is aimed at accusing Augustine of supposedly not having complete command of Aristotelian logic.⁴³

36 AUG., *c. Iul. imp.* 6,18: *prodigia commentorum.*

37 For an overview about how Latin fathers up to Augustine's time judged (pagan) rhetoric see K. POLLMANN, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen christlicher Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg i. d. Schweiz (Paradosis 41), 1996, p. 241-243.

38 CATO, *ad fil. frg.* 14: *orator est, Marce fili, vir bonus, dicendi peritus.*

39 See, for example, CIC., *de orat.* 2,85: *si intellegam posse (scil. oratorem) ad summos pervenire, non solum hortabor ut elaboret, sed etiam, si vir quoque bonus mihi videbitur esse, obsecrabo. Tantum ego in eccellente oratore et eodem bono viro pono esse ornamentum universae civitati.*

40 In CIC., *de orat.* 1,80-95 Cicero made Antonius speak about the necessary philosophical formation a rhetorician had to have. To what extent Quintilian approved Cicero's ideal of the rhetorician can be seen from his, cf. QUINT., *Inst.* 12,1,19.

41 Cf. AUG., *c. Iul. imp.* 1,72: "Well done, most noble professor of wisdom! In order to praise his (i. e. God's) gifts, you have destroyed judgment by the steps of Punic dialectics. To give the appearance of grace, you have overthrown justice; to speak ill of nature, you have brought charges against the creator of human beings, and you have brought charges against him to the point that your God is seen as more guilty not merely than some sinner, but than the law of sin itself." (*macte virtute prudentiae, nobilissime disputator, qui gradibus Punicae dialexeos, ut commendares dona, evertisti iudicia, ut simularis gratiam, iustitiam subruisti, ut infamares naturam, criminatus es hominum conditorem et ita criminatus, ut non solum aliquo peccatore, sed ipsa lege peccati deus tuus nocentior appareret*); 5,34: "Congratulations on your wisdom! By the rules of a new system of logic invented by you, you adopt the conclusions after denying the premises, and you put together bodies deprived of their heads." (*macte virtute sapientiae, qui novae et a te inventae primum disputationis regulis secunda primorum negatione complecteris et corpora capitibus trunca componis*).

42 AUG., *c. Iul. imp.* 3,199: *Aristoteles Poenorum.*

43 Julian himself had supposedly studied Aristotles' *Categoriae* in a Latin translation: see LAMBERIGTS (supra n. 2) p. 494. – Augustine says in *conf.* 4,16 that during his stay in Carthage as a teacher of rhetoric he read the *Categoriae*.

From what has been pointed out it follows that whenever Julian mentions Augustine's homeland in polemics, he manifests a prejudice that at his time had existed for more than 500 years, namely the perfidy of the Punic (*Punica perfidia*) or, as the Romans said ironically, the trustworthiness and reliability of the Punic (*fides Punica*)⁴⁴ which allegedly allowed the Punic to beat the Romans in some battles during the Second Punic War.⁴⁵ Julian applies this term to make clear the extent to which Augustine misses the ideal of a rhetorician both in the intellectual and the moral respect. The perfidy of the Punic had been used as a proverb since the 1st century B. C.⁴⁶; but for Christians it could have another meaning, besides denoting the untrustworthiness of the promises given by North-African people, because in Christian Latin *perfidia* also means "unbelief". Hence, a Punic man accused of *perfidia* is indirectly equated to the Jews and the pagans.

Finally I will give some examples of how Augustine reacted to those accusations. In most instances he reminds Julian that he, Augustine, is in agreement with Cyprian, who was a Carthaginian and therefore Punic himself.⁴⁷ Julian would not dare, Augustine adds, to call Cyprian's orthodoxy in question. By that argument Augustine surmounts the position of isolation to which Julian consigned him as an enemy of the Roman empire in the sense of the Catholic empire according to the Theodosian laws. Two places deserve closer inspection: One of them follows immediately upon Julian's question already cited several times, "for what is so monstrous as what the Punic fellow says?" In the end of his reply Augustine says: "Do not in your pride over your earthly origin scorn this Punic man who warns and admonishes you. Do not, after all, suppose that, because you are a son of Apulia⁴⁸, you must conquer the Punic people by your people, though you cannot conquer them by your mind. Flee, rather, the punishments, not the Punic people. For you cannot escape the Punic opponents as long as you take delight in placing your trust in your own virtue. For blessed Cyprian was also a Punic man, and he said, 'We must boast over nothing when nothing is ours.'⁴⁹ – That means: Augustine tries to undermine Julian's polemics by contrasting the historical hostility between Romans and Carthaginians with the concept of equality of all human beings (for which compare e. g. Galatians 3,28). In this context the pun *Poenus* ("Punic") – *poena* ("punishment") serves as an admonition to overcome old prejudices and to strive for personal salvation.

The last passage is more complex: In *Contra Iulianum* 3, 32 Augustine emphasizes again that he is in agreement with the whole orthodox Church. Accused of being a Punic debater, he replies with thoughts that have a similar negative connotation, insofar the

44 For a short overview of this term and secondary literature see G. FREYBURGER, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris (CEA), 1986, p. 224sq.

45 This was said about the siege and conquest of Saguntum which marked the beginning of the war; during the fights in North Africa (for example Hadrumetum, 203 B. C.) the Carthaginians violated an armistice. One has to admit, of course, that our knowledge of the Second Punic War is based only on Roman sources.

46 See A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, nr. 1490.

47 Cf. AUG., *c. Iul.* 3,31.32; AUG., *c. Iul. imp.* 1,7.72.106; 6,6.18.23.

48 On Julian's Apulian origin see J. LÖSSL, "Te Apulia genuit" (*c. Iul. imp.* 6.18). Some Notes on the Birthplace of Julian of Eclanum", *REAug* 44 (1998) 223-239.

49 AUG., *c. Iul. imp.* 6,18: *noli istum Poenum monentem vel admonentem terrena inflatus propagine spernere. non enim quia te Apulia genuit, ideo Poenos vincendos existimes gente, quos non potes mente. poenas potius fuge, non Poenos; nam disputatores Poenos non potes fugere, quamdiu te delectat in tua virtute confidere; et beatus enim Cyprianus Poenus fuit, qui dixit in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit (cf. testim. 3,4).*

word *Poenus* has always denoted the hostile threat the Punic people brought to the Romans because of Hannibal's tactics.⁵⁰ Hence, Augustine as well uses the metaphor of war : The Pelagians, he says, are attempting in vain to occupy the city of truth. A bit later he passes the accusation on to Cyprian : " The Punic debater is not me, but the Punic Cyprian. "⁵¹ This makes it clear that Augustine wants " Punic " to be understood only as a geographical term without allusion to the historical background. Once again he refers to the Punic Cyprian by the pun *Poenus - poena*, but this time he combines it with a learned allusion : For he applies two slightly modified lines of the end of Vergil's Aeneid to the quarrel with Julian.⁵² Just as long ago Aeneas, the ancestor of the Romans, who himself did not come from Italy, slew his Italian enemy, Turnus, in the name of and as a revenge for the slain Pallas who had been committed to his personal custody, Augustine aims to overcome the heretic Julian by referring to Cyprian's teaching. The passage is important precisely because it proves that the Romans in a spiritual sense did not define themselves by their origin, but by their orthodoxy. This fact seems to foreshadow a concept that is clearly expressed in the early Middle Ages⁵³, but is hinted at already by the poet Dracontius some decades after Augustine who indicates that the true, that is, the Catholic Romans do not stem from Aeneas, but from Noe and thereby from the Israelites, the old people of God.⁵⁴

50 For a general approach, see H. BELLEN, *Metus Gallicus – Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik*, Mainz (AAWLM.G), 1983, 3, passim.

51 *Poenus disputator non ego, sed Cyprianus Poenus* (AUG., c. *Iul. imp.* 3,32).

52 In *Ad Turbanrium* (AUG., c. *Iul. imp.* 5,4) Julian had declared that he was prepared to carry out the battle to the end even if the victory is out of his range ; in that context he alluded to Vergil (*Aen.* 12,678-679) and compared himself with Turnus. Similarly Augustine equated his opponent with Turnus by citing *Aen.* 6,891-892 (" Turn in every direction, and grasp whatever you can whether by natural talent or skill " ; AUG., c. *Iul.* 6,13).

53 Cf. the short history of Rome preserved in the so-called *Graphia aureae urbis Romae*, cited by A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino, 1915, 46-47 and 67-68.

54 Cf. DRAC., *laud. dei* 3,144-149.

The Italian Julian of Æclanum about the African Augustine of Hippo

Mathijs J. G. P. Lamberigts
Catholic University Leuven, Belgium

Julian of Aeclanum (c. 380-before 454)¹ played an important role during the second period of the Pelagian controversy (418-430) first in his capacity as bishop of Aeclanum and at a later stage during his stay in exile. He was born in Apulia, perhaps even in Aeclanum², and received a very polished education.³ According to his preserved writings, he acquired during his childhood a great familiarity with Cicero's work.⁴ In Julian's controversy with Augustine mainly Cicero's philosophical works ring through. At the same time Julian displayed during the dispute a thorough knowledge of Cicero's rhetorical approach, as is demonstrated in an excellent way by the late Jean Doignon.⁵ It should be added that even regarding the knowledge of the classical literature the controversy between Julian and Augustine is extremely interesting. Augustine will gladly and even with a certain eagerness point out to his readers that some of Julian's statements are taken from or linked to authors such as Cicero or Aristotle. We know that Julian likes to show off his philosophical background, and that Augustine will not refrain from immediately pointing out where Julian got this kind of knowledge.

Such a controversy also teaches us to what extent Christian literature is known to one, and not to the other of the antagonists. It turns out that a work opposing the Manichaeans, and attributed by Julian to Basil the Great, was actually written by Serapion of Thmuis, while Augustine, who, given his Manichaean past, might have been familiar with this

- 1 For a detailed overview of Julian's life, see now J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leiden-Boston-Köln (*Suppl. VigChr* 60), 2001. This study pays attention to Julian's life, his scholarly training, exegetical approach and philosophical background. For all these aspects, it replaces the work of A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig (*TU* 15,3a), 1897. For a more general introduction, cf. M. LAMBERIGTS, "Julianus IV (Iulianus von Aeclanum)", *RAC* 19 (1999) 483-505.
- 2 Cf. J. LÖSSL, " 'Te Apulia genuit' (*Opus imperfectum* 6,18). Some Notes on the Birthplace of Julian of Aeclanum ", *REAug* 44 (1998) 223-239.
- 3 See LÖSSL (*supra* n. 1) p. 74-146.
- 4 Cf. LAMBERIGTS (*supra* n. 1) 491-493 ; cf. also the additions in M. STEIN, " Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum ", *JbAC* 43 (2000) 122-125.
- 5 J. DOIGNON, " Clichés cicéroniens dans la polémique de Julien d'Eclane avec Augustin ", *RMP* 125 (1985) 85-95.

kind of work is not even aware of the existence of it. Augustine even expresses his doubts about the doctrinal correctness of the work with regard to Manichaeism.⁶

The controversy also shows us that Latin writers at the beginning of the fifth century seem to be less familiar with Greek and thus make eager use of translations. This is for instance the case when Julian makes use of an *Oratio* by Chrysostome, whose exegetical method Julian is familiar with.⁷ Julian also possessed a thorough knowledge of Jerome's exegetical oeuvre, and repeatedly drew from it without mentioning this, but at the same time Julian criticised the exegete from Betlehem openly when he disagreed with him.⁸ Julian was also familiar with the work of Rufinus of Aquileia. The same is true with regard to the anti-Manichaean works of Augustine.⁹ Moreover he had a fair knowledge of the animal and the human world, was familiar with mythology, and gave proof of good knowledge of the Roman history.¹⁰ Although he was largely dependent on the work of his predecessors for much of his knowledge, he was at least in the case of the otherwise very little known sect of the *Paterniani*¹¹ a valuable source. Julian's use of translations has already been referred to. Indeed, the controversy with Augustine exhibits little evidence of thorough familiarity with the Greek language.¹²

In the controversy, it is striking however that Julian preferred to display his knowledge of classical authors more often than his familiarity with the Christian authors.¹³ As stated, for the Greek authors he largely depended on translations. Among the Western authors, he was familiar with Rufinus' Church History, referred in a rather vague way to Ambrose, and knew of course work of Jerome and Augustine.¹⁴

His classical background and especially his familiarity with Cicero's rhetorical techniques made him well prepared for the polemics with Augustine. As is known, the genre of polemics left little room for a real conversation from man to man.¹⁵ Indeed, Julian described the

- 6 N. CIPRIANI, "L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iul. 1,5,16-17 e la polemica anti-agostiniana di Giuliano d'Eclano", in *Atti del congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, Rome (StEA 24), 1987, p. 439-449.
- 7 On the text and the textcritical problems, see J.-P. BOUHOT, "Version inédite du sermon *Ad Neophytos* de saint Jean Chrysostome utilisée par saint Augustin", *REAug* 17 (1971) 27-41; cf. also K. COOPER, "An(n)ianus of Celada and the Latin Readers of John Chrysostom", *StPatr* 27 (1993) 249-255.
- 8 Cf. J. LÖSSL, "Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos", *Aug(L)* 51 (2001) 5-31; ID., "A Shift in Patristic Exegesis. Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia", *AugStud* 32 (2000) 157-175.
- 9 M. LAMBERIGTS, "Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aeclanum", in J. VAN OORT, O. WERMELINGER, G. WURST (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, Leiden-Boston-Köln (*NHMS* 49), 2001, p. 113-136, esp. p. 114-115.
- 10 LÖSSL (supra n. 3).
- 11 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 186; cf. M. LAMBERIGTS, "A Short Note on the Paterniani", *REAug* 31 (1985) 270-274.
- 12 One has the impression that Julian's knowledge of Greek increased during his stay with Theodore of Mopsuestia. The clear influence of the exegetical approach of people like Polychronius of Apameia, otherwise not well known in the West, might be a proof of it. See the studies of LÖSSL, mentioned in n. 1 and 2.
- 13 D. WEBER, "Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik: Julian von Eclanum, *Ad Florum*", *StPatr* 38 (2001) 503-509 offers a good introduction into Julian's use of classical literature in the controversy.
- 14 LAMBERIGTS (supra n. 1) p. 497-498.
- 15 Cf. I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg, 1980.

dispute in terms of war and battle.¹⁶ Crucial to the genre of polemics was that the author would try to discredit the opponent in such a way that the reader would side with the author.¹⁷ For that reason Julian starts every book with a whole series of stylistic insults, so as to win the reader from the beginning. However, it is good to point out that there is for instance no use in blaming Julian for his aggressiveness or in excusing Augustine's reactions. It is clear that Augustine's reproaching Julian of being a *novus haereticus* hurts Julian, and that the insults of Julian, which were often of a very personal nature, affected Augustine. Julian's insults such as "cultor diaboli"¹⁸, brilliant gold nugget on a dunghill¹⁹, quack²⁰, bedbug²¹, Epicurean of our time²², new physicist²³, follower of the Cynics²⁴ may have belonged to the genre²⁵, but they were certainly not pleasing to Augustine's ears, especially not when they were also connected to his descent. Aristotle of the Punic²⁶ or *philosophaster Poenorum*²⁷ could hardly be considered as a compliment. Julian even referred to the youth of Augustine's mother, Monnica. When Augustine remarked that procreation is not possible without the sickness of desire, Julian states that this may be true for Augustine's parents, whose mother was a *meribibula*²⁸, according to Augustine's own words in the *Confessiones*.

Polemics reveal also a lot about the author himself. Julian's attacks on Augustine primarily reflect his aristocratic descent.²⁹ He presents himself hereby as the *prudens*³⁰, the scholar, who explains to his readers, not without a certain pedantry, how one should deal with a problem³¹, and who, in accordance with the requirements of the genre, requests the attention of well educated people.³² To Julian it is evident that Augustine would not have the ghost

16 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 253, CCL 88, p. 385: "(Dicis Quod) *certaminis singularis* oblitus in vulgus refugerim." ; frg. 254, CCL 88, p. 385: "Oblato (...) placuit componi *foedere bellum*, ut *pugnas* omnium contentio nostra dirimeret." With regard to Julian's way of disputing, see J. H. BAXTER, "Notes on the Latin of Julian of Eclanum", *ALMA* 21 (1951) 5-54, p. 10f.

17 Julian made eager use of his Ciceronian background ; cf. J. DOIGNON (supra n. 5) p. 89-95.

18 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 57, CCL 88, p. 355.

19 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 67, CCL 88, p. 357.

20 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 65, CCL 88, p. 357.

21 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 134, CCL 88, p. 368.

22 IULIAN., *ad Florum* I,45, CSEL 85,1, p.32.

23 IULIAN., *ad Florum* V,11, PL 45, 1440.

24 IULIAN., *ad Florum* IV,43, PL 45, 1361-1362 ; it is clear from the context that Julian wants to impress his audience, while referring to Cicero and Cornelius Nepos.

25 Cf. N. CIPRIANI, "Aspetti letterari dell'Ad Florum di Giuliano d'Eclano", *Aug* 15 (1975) 125-167, p. 149.

26 IULIAN., *ad Florum* III,199, CSEL 85,1, p. 498.

27 IULIAN., *ad Florum* V,11, PL 45, 1440.

28 IULIAN., *ad Florum* I,68, CSEL 85,1, p. 72-73: "Quod vero adiungis morbum esse negotium nuptiarum, leniter audiri potest, si hoc solum de tuis parentibus dicas; conscius enim forte esse potes matris tuae morbi alicuius occulti, quam in libris Confessionis (cf. 9,18), ut ipso verbo utar, meribibulam vocatam esse signasti."

29 Cf. N. CIPRIANI (supra n. 25) 166-167, and already F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Münster, 1978 (=1933), p. 426-427.

30 Cf. IULIAN., *ad Florum* V,3, PL 45, 1434.

31 Using a definition as starting point, one of Julian's favourite techniques, is according to him typical for a scholar: "Debet quippe secundum omnium doctorum disciplinam inchoatio disputationis a definitione sumi." IULIAN., *ad Florum* I,77, CSEL 85,1, p. 93 ; cf. also I,41, CSEL 85,1, p. 93.

32 IULIAN., *ad Florum* III,87, CSEL 85,1, p. 414: "Haerect tamen id, quod sequitur, maxime prudentis animo lectoris, ut intellegat me hactenus, multo remissius, quam res postulabat, egisse." For other examples, see, e.g., III,20, CSEL 85,1, p. 362; IV,90, PL 45, 1391 ; IV,95, PL 45, 1394 ; V,4, PL 45, 1434 ; VI,14, PL 45, 1525.

of a chance to win his case if he would have had to appear in front of a jury of sensible people.³³ Julian expressly links up the cause of the Pelagians with the approval intelligent people attach to their position.³⁴ It is needless to repeat here that at least in Rome's aristocratic society Pelagius' performance made a great impression. Quite a number of people were convinced of the fact that qualities such as work performance, virtue, commitment, qualities that had made Rome great, would even in these Christian times inspire the Empire anew.³⁵ Julian likes to speak disparagingly about the common people who easily agree with the quantitative majority rather than with the qualitative one.³⁶ They give in to violence and for that reason withdraw from the truth.³⁷ Augustine has set them against Julian and his followers.³⁸ Julian complains that the masses are not interested in the religious aspect³⁹, and adds that they are being tricked by the bishop of Hippo.⁴⁰

Concern with regard to the intellectual downfall of the Church is demonstrated by the fact that Julian complains that the Church has no longer room for *prudentes*, because reasonableness has been cast aside.⁴¹ Anyone who dares to speak out for the idea that God is a just God who has created man to do good, with the ability to keep away from evil and to put virtue into practice, is considered to be a heretic, Julian laments.⁴² He is very disappointed about the attitude of the Roman clergy, who, because of pressure, betrayed the truth⁴³ (*contra duas epistulas pelagianorum*, 2,3,5).

33 Cf. IULIAN., *ad Turb.*, frg. 3, *CCL* 88, p. 341 ; frg. 6, *CCL* 88, p. 341-342.

34 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 155, *CCL* 88, p. 341 ; frg. 6, *CCL* 88, p. 341-342.

35 P. BROWN, "Pelagius and His Supporters. Aims and Environment", in ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, 1972, p. 208-226.

36 See, e.g., IULIAN., *ad Florum* II,3, *CSEL* 85,1, p. 165-166 : "Ita cum prudentibus parum licet, vilibus autem quod libet etiam decet, seditionum decreto, exclusa est de ecclesiis censura virtutum; nobisque hoc apud homines vulgi officit, quod accessio erroris esse rennuimus, vulgi, inquam, qui sententiae meritum de prosperitatibus ponderans eam verioreni aestimat, quam pluribus placere conspexerit." In *ad Turb.*, frg. 4, *CCL* 88, p. 341 Julian remarks that statements should not be added, but weighed up: a crowd of blind men are of no use to locate something.

37 IULIAN., *ad Florum* VI,2, *PL* 45, 1507 : "Hoc autem in praesentiarum duabus ex causis accidit; quia et sententia Manichaeorum de criminum est probata consiliis, et excitatae persecutionum procella inopes spiritus a veritatis favore deterrent." For other examples of this kind, see *ad Florum* I,75, *CSEL* 85,1, p. 90ff ; II,2, *CSEL* 85,1, p. 164 ; II,14, *CSEL* 85,1, p. 172 ; II,15, *CSEL* 85,1, p. 172.

38 "(Sed in aliis verbis meis quae velut refellenda interponis disputationi tuae, dicis) me vulgum tibi excitare conatum..." ; IULIAN., *ad Turb.*, frg. 251, *CCL* 88, p. 385 ; "(Non tibi, sicut calumniaris) solum populi murmur opponimus..." ; *ad Turb.*, frg. 314, *CCL* 88, p. 394. For other examples, see frg. 315, *CCL* 88, p. 394 ; *ad Florum* I,33, *CSEL* 85,1, p. 25 ; I,41, *CSEL* 85,1, p. 30 ; II,128, *CSEL* 85,1, p. 256.

39 "(Nec nomine) sellulariorum opificum (derideas membra Christi)" ; IULIAN., *ad Turb.*, frg. 255, *CCL* 88, p. 385 ; cf. also frg. 271b, *CCL* 88, p. 387.

40 IULIAN., *ad Florum* V,1, *PL* 45, 1431 ; V,2, *PL* 45, 1433.

41 IULIAN., *ad Florum* II,2, *CSEL* 85,1, p. 165 : "Verum quia rerum est magna confusio et stolidorum maxima multitudo, eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis ut erecto cornu velificet dogma populare."

42 IULIAN., *ad Florum* II,7 : "Vanos vero hominum haereticosque sermones, qui assentur Deum iustum ad bonum opus liberum hominem condidisse et esse in uniuscuiusque potestate recedere a malo ac studiis splendere virtutis, ut his, qui flagitia in necessitatem carnis refundunt, sollicitudinum et timorum aculeus infigatur."

43 IULIAN., *ep. ad Rufum*, frg. 2a, *CCL* 88, p. 337 : "(Quin etiam) romanos clericos (arguant, scribentes eos) iussionis terrore percultos non erubuisse praevagationis crimen admittere, ut contra priorem sententiam suam, qua gestis catholico dogmati affuerant, postea pronuntiarent malam hominum esse naturam." ; frg. 2b : "Romani clerici praevagationis arguuntur sub episcopo Zosimo, ...aliud senserunt in damnatione posteriore Caelestii et Pelagii, quam quod sub Innocentio in priore senserunt."

Furthermore, Julian who is an Italian, likes to belittle the Punic descent of his opponent. The depreciatory reference to someone's native country is a well-known locus from rhetoric⁴⁴, but quite a number of remarks contain such a foundation of truth from Julian's point of view, that we are dealing with something *more* than rhetoric. Which friendly remarks does Julian have up his sleeve? Julian calls Augustine a *Poenus disputator*⁴⁵, a *Poenus tractor*⁴⁶, a *Poenus orator*⁴⁷, and a *Poenus scriptor*.⁴⁸ His dialectics are of Punic origin and as such of dubious quality.⁴⁹ Although this sarcasm is a locus⁵⁰, we should not forget that from Julian's point of view the Punic had disrupted the serenity of the Italian Church. Therefore, he speaks about the rape of the Church by the Manichaeans in Africa, about the attack on the Italian Church by these brigands, a Church that was *matura, fecunda, casta et decora*⁵¹. Further, Julian explicitly linked Augustine's doctrine of original sin to the traducianist view of the African Tertullian⁵², at the time a suspected author. Here, just like in the case of the Manichaean Augustine, Julian wanted to make clear to his audience that heresy and being African are twins.

Further, Julian stressed that improper methods were being used by the opponent in order to beat the orthodox Julian. In this regard, Julian formulated the following accusations: the bribing of military leaders by trampling on the poor or with the money of noble ladies; the provoking of riots; and the inciting of the emperor to persecute.⁵³ These criticisms can be found in *Ad Florum*, so after 419. The emperor had blamed the Pelagians for the riots

44 CIPRIANI (supra n. 25) p. 147.

45 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 52, CCL 88, p. 352.

46 IULIAN., *ad Florum* I,7, CSEL 85,1, p. 9; I,16, CSEL 85,1, p. 13.

47 IULIAN., *ad Florum* I,48, CSEL 85,1, p. 37.

48 IULIAN., *ad Florum* I,73, CSEL 85,1, p. 89; II,19, CSEL 85,1, p. 174; VI,18, PL 45, 1541.

49 Cf. IULIAN., *ad Turb.*, frg. 112, CCL 88, p. 365; frg. 163, CCL 88, p. 374; *ad Florum* I,11, CSEL 85,1, p. 11; I,72, CSEL 85,1, p. 85; VI,18, PL 45, 1541.

50 It does indeed belong to the genre where a "lawyer" proves that his opponent is hopelessly contradicting himself; cf. in this regard CIPRIANI (supra n. 25) p. 143-144; cf also ID, "La polemica antiafricana di Giuliano d'Ecclano: artificio letterario o scontro di tradizioni teologiche", in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993*, Rome (StEA 46), 1994, p. 147-160, p. 147. Examples can be found a.o. in IULIAN., *ad Florum* V,34, PL 45, 1471: "Macte virtute sapientiae, qui novae et a te inventae primum disputatione regulis, secunda primorum negatione complecteris, et corpora capitibus trunca componis. Non invidemus subtilitatibus tuis: quin imo christiana humanitate miseramus, quod dignum reperisti exitium dogmati tuo, ut profectus a criminibus innocentium, ad nihilum pervenires." Other examples are present in *ad Turb.*, frg. 15, CCL 88, p. 343-344; frg. 117, CCL 88, p. 366; frg. 195, CCL 88, p. 379; frg. 228, CCL 88, p. 383; *ad Florum* II,105, CSEL 85,1, p. 237-238; III,57, CSEL 85,1, p. 396-397; IV,101-103, PL 45, 1397-1398. It is evident that these kind of criticisms are scattered all over the entire work: Julian wants to proceed against Augustine's faulty argumentations and this is evidently not only done in an *exordium*.

51 IULIAN., *ad Turb.*, frg. 51, CCL 88, p. 352: "Orandus est hic Deus, frater beatissime Turbanti, consacerdos dilectissime, ut paribus etiam hac tempestate virtutibus Ecclesiam catholicam, Filii sui sponsam, maturam, fecundam, castam, decoram, a Manichaeorum constupratione in Africa vel ex Africa latrocinantium eruere non moretur."

52 IULIAN., *ad Florum* II,178, CSEL 85,1, p. 297: "Nam tali argumento praeter impietatem tuam nihil aliud indicatur, impietatem inquam, qua credis ita esse animarum traducem in Tertulliani olim (...) damnatam..."

53 IULIAN., *ad Florum* III,35, CSEL 85,1, p. 374-375: "Cur ergo si creditis et hoc bonum esse quod dicimus, et illud bonum esse quod dicitis, tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Cur de sumptibus pauperum saginastis per totam pene Africam equorum greges, quos prosequente Alypio tribunis et centurionibus destinastis? Cur matronarum delatis haereditatibus potestates saeculi corrupistis, ut in nos stipula furoris publica arderet? Cur dissipastis Ecclesiarum quietem? Cur religiosi principis tempora persecutionum impietate maculastis."; cf. also I,42, CSEL 85,1, p. 30; I,74, CSEL 85,1, p. 90; II,103, CSEL 85,1, p. 235.

in Rome both in the rescripts of 418 and in those of 419. They were the ones banished. Julian now claims that the Africans were responsible for these riots. It is certainly true that both opposing parties had their followers in Rome. It also has to be pointed out that since the loss of Spain Africa had become the most important supplier of horses.⁵⁴ From Julian's perception, this economic dependence decided the attitude of the emperor. He could not afford to antagonise Africa and exactly for that reason he chose to sacrifice the Pelagians.⁵⁵ In fact it has now become impossible to deny or prove this kind of accusations. However, it is a fact that the Africans frequented the court in Ravenna with regard to the Pelagian controversy, although one has to add that the same could be said of Julian.⁵⁶

Blaming the opponent for twisting the positions around⁵⁷, was a technique belonging to the *genus iudicale*, and a technique Julian made eager use of. However, we should not forget that such perversions happened *de facto*: *De nuptiis et concupiscentia II* is a reaction by Augustine on an unfortunate – in Italy produced – summary (*Chartula*) of Julian's *Ad Turbantium*, of which Julian has never known that Augustine was not the summariser. Besides, Augustine became painfully aware of the unfairness of the summary once he received the complete version of *Ad Turbantium*. He explicitly would acknowledge this in his extensive reaction on *Ad Turbantium, Contra Iulianum*. From his own point of view, Julian is right to resent Augustine for reacting without having read Julian's complete work.⁵⁸ Julian is indeed being criticised for omitting things he *did* say, but were not included by the summarizer. As a result, several of the critiques made by Augustine in *De nuptiis et concupiscentia II*, were unfair. Further, Julian was blamed for mistakes that were *not* in his own text, but were made by the summariser.⁵⁹ Also fundamental criticisms on Augustine's doctrine of original sin, in particular with regard to the problems this doctrine poses from a creationistic view on the soul, are totally disregarded by the author of the *Chartula*. As a result, Augustine could not react to Julian's very important critique that the doctrine of original sin cannot be reconciled with the idea that God is the creator of every soul.⁶⁰ Other omissions disguise the reasonableness of Julian's argumentations. The ability to act in a reasonable way is for Julian a condition for the moral qualification of someone's moral acts. This central thesis is simply omitted by the summarizer of Julian's *Ad Turbantium*.⁶¹ These examples make clear that the dispute, at least in Julian's view, was not based on refutations of his own ideas, but on distortions of his own text.

54 Cf. Y.-M. DUVAL, "Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse", *REAug* 24 (1978) 243-271, esp. 250.

55 In his reaction, Augustine denied the accusation of bribery; cf. AUG., *c. Iul. imp.* III,35, *CSEL* 85,1, p. 375.

56 M. LAMBERIGTS, "Augustine and Julian on Zosimus", *Aug(L)* 42 (1992) 311-330.

57 CIPRIANI (supra n. 25) p. 136-137.

58 That Julian is serious about this matter, is evident from the frequency of the complaints: IULIAN., *ad Florum* I,16, *CSEL* 85,1, p. 13-14; I,17, *CSEL* 85,1, p. 15; I,19, *CSEL* 85,1, p. 15-16; I,23, *CSEL* 85,1, p. 20; III,145, *CSEL* 85,1, p. 451-452; IV,3, *PL* 45, 1339; IV,4, *PL* 45, 1339-1340.

59 Compare, e.g., AUG., *nupt. et conc.* II,12, *CSEL* 42, p. 263 with IULIAN., *ad Florum* IV,4, *PL* 45, 1339-1340. For a complete and correct presentation of Julian's view, see *ad Turb.*, frg. 26, *CCL* 88, p. 347.

60 Compare AUG., *nupt. et conc.* II,12, *CSEL* 42, p. 264 with IULIAN., *ad Florum* IV,5, *PL* 45, 1340. See M. LAMBERIGTS, "Julian and Augustine on the Origin of the Soul", *Aug(L)* 46 (1996) 243-260.

61 In this regard, a comparison of AUG., *nupt. et conc.* II,15, *CSEL* 42, p. 266 with IULIAN., *ad Turb.*, frg. 31, *CCL* 88, p. 348-349 is very revealing.

How does Augustine react to these accusations? By means of introduction one should acknowledge that Augustine did not respond to Julian's criticism on Monnica with personal allegations regarding Julian's family. Augustine will only speak with the utmost respect about Julian's family during the whole of the controversy and he will only too gladly refer to his friendly correspondence with Memor, Julian's father, who had seen to it that in the beginning Augustine was very kindly disposed⁶² towards Julian. However, it is with sarcasm that Augustine remarks that he is very glad that Julian's parents are already deceased, so that they do not have to witness the heresy of their son.⁶³ In *Contra Iulianum*⁶⁴ certainly, but also in *Opus imperfectum*⁶⁵ does Augustine regularly adopt a paternalistic-conciliatory attitude towards Julian, calling him "my son" or expressing the wish that Julian would return to what Augustine calls the true Church.⁶⁶

That does not alter the fact that Augustine regularly comes down very hard on Julian, a.o. with regard to his wordiness⁶⁷, a well-known topos in polemics. Augustine accuses Julian of *libido loquendi*, *inanis loquacitas*, *vagabunda loquacitas*, and of arrogance⁶⁸, but at the same time not without veracity: for the refutation of *De nuptiis et concupiscentia I* Julian needed four books, for *De nuptiis et concupiscentia II* eight books, and still he failed his aim.⁶⁹ This critique is correct. Indeed, Julian, in his reaction to *De nuptiis et concupiscentia I*, did not cover everything, maybe also because he could agree with a number of Augustine's statements (i.e. in connection with the *tria bona*).

Augustine does not mind admitting that the worldly authorities were appealed to dam in the "heresy". We did this because it was in your best interest.⁷⁰ He refers in this context to the way the Donatists were dealt with earlier.⁷¹ Julian's complaint with regard to the appeal to the emperor was dismissed as typical for heretics.⁷² Augustine also states that, once a heresy was condemned by bishops, it was the task of the civil authorities to suppress it, not to re-investigate.⁷³

62 AUG., c. *Iul.* I,4, PL 44, 647: "Ergo certe beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non parvam inerat amicitiam colloquio litterarum, teque ipsum mihi carissimum fecerat."

63 See AUG., c. *Iul. imp.* I,68, CSEL 85,1, p. 74: "Ego vero parentes tuos tamquam catholicos christianos honorabiles habeo eiusque gratulor, quod ante defuncti sunt quam haeticum te viderent."

64 Cf. AUG., c. *Iul.* I,12, PL 44, 647-648; II,7, PL 45, 678.

65 I,59, CSEL 85,1, p. 57; VI,18, PL 45, 1542.

66 AUG., c. *Iul. imp.* I,59, CSEL 85,1, p. 57: "Videre tibi expedit, non invidere; redire te cupimus, non perire."

67 See, e.g. AUG., c. *Iul. imp.* III,20, CSEL 85,1, p. 363; IV,57, PL 45, 765; V,26, PL 45, 1466; V,39, PL 45, 1475.

68 Cf., e.g. AUG., c. *Iul. imp.* III,20, CSEL 85,1, p. 363; IV,50, PL 45, 1368; IV,57, PL 45, 765; V,26, PL 45, 1466; V,39, PL 45, 1475.

69 See AUG. c. *Iul.* I,2, PL 44, 641-642; c. *Iul. imp.* I,13, CSEL 85,1, p. 12; I,34, CSEL 85,1, p. 25; IV,5, PL 45, 1342; V,3, PL 45, 1434; V,63, PL 45, 1501; VI,29, PL 45, 1577.

70 AUG., c. *Iul. imp.* II,14, CSEL 85,1, p. 181: "Non impotentiae contra vos precamur auxilium; sed pro vobis potius, ut ab auso sacrilegio cohibeamini, christianae potentiae laudamus officium."

71 AUG., c. *Iul.* III,5, PL 44, 704; c. *Iul. imp.* I,10, CSEL 85,1, p. 11.

72 AUG., c. *Iul.* III,5, PL 44, 703-704: "Ne argumento miserrimo utamini, quo universi utuntur haetici, quos a pernicioosa licentia, leges imperatorum catholicorum premunt."

73 AUG., c. *Iul. imp.* II,103, CSEL 85,1, p. 235: "Damnata ergo haeresis ab episcopis, non adhuc examinanda sed coerceda est a potestatibus christianis."

Augustine does not share Julian's depreciation of the common people.⁷⁴ He believes that Julian trivialises the belief of the masses.⁷⁵ He is convinced that they are familiar with the catholic faith and for that reason despise the Pelagian digression.⁷⁶ These people were no Manichaeans – one of Julian's favourite reproaches. Augustine observed in passing that both the Manichaeans and the Pelagians were only a limited group.⁷⁷ Further, Augustine was of the opinion that Julian's erudition was irrelevant for the case at stake.⁷⁸ It was only meant to deceive the humble ones.⁷⁹ Obviously this kind of remarks belongs to the genre of polemics. On the other hand, one has the feeling that Augustine points out a much stronger issue when he blames Julian for the fact that his work is only written for intelligent people – the Pelagian followers.⁸⁰ Julian's erudition complicates things and his work requires a lot of effort to understand.⁸¹ Augustine requests Julian to leave the dialectics behind on his return to the Church.⁸² Julian would be better served if he used the testimony of the Scriptures⁸³, which sharply contrasts with Julian's calculated intricacy.⁸⁴ He asks Julian to follow the example of his friend Turbantius, who decided to renew his alliance with the Church⁸⁵, after reading Julian's work.

With regard to the accusation of distorting the facts, Augustine frankly admits that he based himself in *De nuptiis et concupiscentia* II on a summary⁸⁶, made by someone unknown to Augustine – with choices of his own –⁸⁷, sent to him by Valerius⁸⁸. Augustine clearly does *not* feel responsible for this work, although he sometimes seems to feel protective towards the summarizer, in an ironic way: the summarizer did leave out certain passages so as not to make a fool of Julian.⁸⁹ Besides, he believes that Julian is sometimes also guilty of distortions.⁹⁰ Augustine emphasizes that *Contra Iulianum* has to be seen as a

74 AUG., c. *Iul.* VI,34, PL 45, 841 ; VI,36, PL 44, 842.

75 AUG., c. *Iul. imp.* II,4, CSEL 85,1, p. 166.

76 AUG., c. *Iul.* VI,34, PL 45, 841 ; VI,36, PL 44, 842.

77 See AUG., c. *Iul. imp.* VI,2-3, PL 45, 1507.

78 See, among many examples, e.g. AUG., c. *Iul.* III,7, PL 44, 705 ; III,16, PL 44, 710 ; III,14, PL 44, 709 ; V,5, PL 44, 784 ; V,38, PL 44, 806-807 ; V,51, PL 44, 812 ; VI,64, PL 44, 862 ; c. *Iul. imp.* I,22, CSEL 85,1, p. 19 ; I,63, CSEL 85,1, p. 59.

79 AUG., c. *Iul.* II,11, PL 44, 681 ; VI,64, PL 44, 862.

80 AUG., c. *Iul. imp.* VI,3, PL 45, 1507 : "Innumerabilis multitudo fidelium (...) quasi a vobis vulgaris turba contemnitur : quia videlicet paucis, quos pelagianos, hoc est venenis novitiae pestis insanos facitis, potest placere quod dicitis ..."

81 See AUG., c. *Iul. imp.* V,3, PL 45, 1434 ; IV,33, PL 45, 1355.

82 AUG., c. *Iul. imp.* III,32, CSEL 85,1, p. 371 : "Erubescere ergo dialecticia tua et sicut de communione, ita et ipsa de catholicorum disputatione discedat ; si autem, quod optamus, tu redire volueris, foris ipsa remaneat."

83 Cf. AUG., c. *Iul.* I,42, PL 44, 670 ; V,51, PL 44, 812 : "Non enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed apostolus dicit..." ; cf. also III,26, PL 44, 715.

84 AUG., c. *Iul. imp.* I,5, CSEL 85,1, p. 8 : "Immo vero scripturarum sanctarum lumina certa veritate fulgentia vos pravarum disputationum perplexitate obscurare conamini."

85 AUG., c. *Iul. imp.* II,11, CSEL 85,1, p. 170 ; IV,30, PL 45, 1353.

86 Cf. AUG., c. *Iul. imp.* IV,3, PL 45, 1339.

87 IULIAN., *ad Florum* I,64, CSEL 85,1, p. 62.

88 AUG., c. *Iul. imp.* IV,90, PL 45, 1392.

89 Cf. AUG., c. *Iul. imp.* I,67, CSEL 85,1, p. 69.

90 See, e.g., AUG., c. *Iul. imp.* V,38, PL 45, 1473-1474.

revised addition to *De nuptiis et concupiscentia* II. Actually he feels that *Contra Iulianum* is a systematic refutation of *Ad Turbantium*.⁹¹

It goes without saying that Augustine did not just accept the denigrating reproaches regarding the Punic. He reacts by referring to two of his teachers: Cyprian, the Punic, and Ambrose, Julian's fellow-countryman. They have their seat, next to other *doctores*, in the by Julian requested jury.⁹² For Augustine, Cyprian is the bishop, doctor and martyr of his home country. Cyprian is highly respected both in the West and the East. Cyprian was his preceptor. The *Poenus* Cyprian punished (*poena*) Julian the heretic. Cyprian, the Punic, taught what Augustine continued to teach: the orthodox doctrine of original sin. The Punic Cyprian was highly esteemed by Pelagius, Julian's predecessor. In other words, the arch heretic recognised the authority of Cyprian, Augustine's "professor of the doctrine of original sin!" It will be no surprise that Cyprian belonged to the top two (Ambrose being the first) of the Fathers, most often quoted by Augustine.

Indeed, Augustine refuses consequently to assign himself a unique position within the controversy: he continues to build on the ancient belief of the Church, but not so Julian.⁹³ It is no wonder that Augustine in turn repeatedly reproaches Julian *novitas*: Julian belongs to the *novi haeretici*.⁹⁴ Critiques such as *profana vocum novitas, error novitius, novitia deformitas, perversitas novitia, dogma novum, novitium, novellum, haeresis nova, pestis novitia, novitia pestilentia, novitiae praesumptiones* can be found everywhere in Augustine's anti-Julian writings.⁹⁵

It will be no surprise that Augustine considered Julian to belong to the Pelagians. In *De nuptiis et concupiscentia* Augustine remained rather vague: he was writing against a *Pelagianus* or a *Caelestianus*.⁹⁶ In *Contra duas epistulas pelagianorum*, Augustine for the first time explicitly mentioned the name of Julian, telling his reader that Julian had sent a letter to Rome.⁹⁷ However, only in *Contra Iulianum* and *Opus imperfectum* Augustine

91 AUG., *c. Iul. imp.* I,64, CSEL 85,1, p. 62: "Sexto nostrum responsum est quarto tuo et nunc ego magis ammono, ut illa tua et mea legant, qui volunt scire quantum ibi fueris a veritate devius et quanta sis veritate convictus." See also I,71, CSEL 85,1, p. 81; II,34, CSEL 85,1, p. 186; II,37, CSEL 85,1, p. 189; IV,3, PL 45, 1339; IV,51, PL 45, 1369; IV,90, PL 45, 1392.

92 See in this respect PERAGO, "Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano", *AFLF(N)* 10 (1962/3) 143-160, p. 151; DOIGNON (supra n. 5) p. 88-89. Especially in AUG., *c. Iul.* I-II, Augustine brought together a substantial dossier of texts of predecessors who, according to him, supported his own position. Cf. also E. DASSMANN, "'Tam Ambrosius quam Cyprianus' (C. Iul. Imp. IV,112). Augustinus Helfer im pelagianischen Streit", in D. PAPANDREOU, W. BIENERT, K. SCHÄFERDIEK (eds.), *Oecumenica et patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, p. 259-268; M. ZELZER, "'Quem iudicem potes Ambrosio reperire meliorem?' (Augustinus, Op. Impf. I,2)", *StPatr* 33 (1997) 280-285.

93 Cf. AUG., *c. Iul. imp.* I,12, CSEL 85,1, p. 12.

94 See, e.g., AUG., *nupt. et conc.* I,1, CSEL 42, p. 212; I,22, CSEL 42, p. 235.

95 See, e.g., AUG., *nupt. et conc.* I,1, CSEL 42, p. 212; I,22, CSEL 42, p. 235; II,25, CSEL 42, p. 278; II,38, CSEL 42, p. 292-293; II,51, CSEL 42, p. 307; II,55, CSEL 42, p. 312; *c. ep. Pel.* I,9, CSEL 60, p. 430; I,11, CSEL 60, p. 432; III,15, CSEL 60, p. 503; III,25, CSEL 60, p. 517; IV,4, CSEL 60, p. 544; IV,12, CSEL 60, p. 533; IV,20, CSEL 60, p. 543; IV,24, CSEL 60, p. 549; IV,26, CSEL 60, p. 553; IV,32, CSEL 60, p. 568; *c. Iul.* I,15, PL 44, 649; I,8, PL 44, 645; III,5, PL 44, 704; V,24, PL 44, 798; *c. Iul. imp.* I,2, CSEL 85,1, p. 6; I,6, CSEL 85,1, p. 9; I,86, CSEL 85,1, p. 99; III,94, CSEL 85,1, p. 419; IV,75, PL 45, 1381; IV,122, PL 45, 1418; V,9, PL 45, 1439; VI,3, PL 45, 1507; VI,5, PL 45, 1509.

96 With regard to Augustine's evolution from person (Pelagius) to system (Pelagianism), see R. F. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals. Studies in Pelagius*, New York, 1968, p. 70-89; G. R. EVANS, "Neither a Pelagian nor a Manichee", *VigChr* 35 (1981) 234-244, esp. 234-236.

97 AUG., *c. ep. Pel.* I,3, CSEL 60, p. 424; I,4, CSEL 60, p. 425; II,1, CSEL 60, p. 460.

explicitly related Julian to Pelagius and Caelestius. Often, while reacting to statements of Julian, Augustine used the second person plural in order to make clear that he not only reacted to Julian but also to the group, Julian belonged to, i.e. the Pelagians.⁹⁸ The criteria were, as one may expect: denial of grace, denial of the original sin doctrine, denial of Christ's (radical) uniqueness. Whether these accusations were correct or not, is beyond the scope of this communication.⁹⁹ However, it will be evident that according to Augustine, Julian played an important role in the Pelagian controversy: Augustine considered him to be the architect of the movement¹⁰⁰, position he later would nuance, probably because of polemical motives.¹⁰¹

Conclusion

It seems to easy to regard Julian's accusations as the slanderous talk of a loser or even as literary exaggerations. One neglects the in my opinion crucial given that Julian, unlike his ally of the first hour, Turbantius, was prepared to go into exile, because he was unwilling to renounce his basic beliefs. He was convinced that his reaction against the African Manichaeen Augustine was in line with Scripture and (Eastern!) tradition.¹⁰² Julian preferred to give up his bishop's see and to go into exile, rather than having to witness how the ethical life in the Church was being oppressed.¹⁰³ Julian was willing to suffer injustice to defend the faith.¹⁰⁴ He was convinced of the fact that the Church was in danger¹⁰⁵, and that he would be able to change things for the better¹⁰⁶ with God's help.¹⁰⁷ Augustine, on the other hand, firmly believed that he defended the tradition of the Church with regard to the doctrines of original sin and grace. Unlike the discussion with the monks of Hadrumetum and Marseille, whom he considered to be brothers in faith, he considered Julian as a Pelagian heretic, who had to be condemned by Church and State. He disliked the way in which Julian made use of his classical background, for Augustine was convinced that the

98 See, e.g., AUG., *c. Iul. imp.* I,3, CSEL 85,1, p. 7; VI,3, PL 45, 1507; VI,4, PL 45, 1508.

99 Augustine's critiques are not always correct; see in this regard my "Julian of Aelclanum on Grace. Some Considerations", in E. LIVINGSTONE (ed.), *Papers held at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven (*StPatr* 27), 1993, p. 342-349.

100 AUG., *c. Iul.* VI,36, PL 44, 842: "Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset."

101 Cf. AUG., *c. Iul. imp.* VI,25, PL 45, 1561: "Non es tu eorum princeps: Pelagius et Caelestius, qui priores ista dixerunt, tenent huius nefandi dogmatis principatum; quos utinam, sicut non ducis, ita nec sequeris!"

102 IULIAN., *ad Florum* III,111, CSEL 85,1, p. 432: "Omitto ea, quae tam scripturae sanctae, quas prophetae, quas evangelistae, quas apostoli protulerunt, quam disputatores catholicae sanitate fulgentes, Iohannes Basilus Theodorus et horum similes commendaverunt...": On Chrysostom's view of Adam, see CIPRIANI, "La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano" (*supra* n. 6) p. 149-150. Cipriani suggests that Julian's view of salvation history was more in line with the positions of Theodore of Mopsuestia and Syrian anti-manichaeen authors; see the p. 155ff. Cf. also ID., "La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano d'Eclano", in *Cristianesimo Latino e cultura Greco sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 7-9 maggio 1992), Rome (*StEA* 42), 1993, p. 365-378.

103 Cf. IULIAN., *ad Florum* II,15, CSEL 85,1, p. 172; I,25-26, CSEL 85,1, p. 22; II,11, CSEL 85,1, p. 170; III,1, CSEL 85,1, p. 351; V,4, PL 45, 1435. See the pertinent remarks of F. PERAGO (*supra* n. 92) 143-160, esp. 149-150.

104 IULIAN., *ad Florum* V,2, PL 45, 1433.

105 IULIAN., *ad Florum* IV,55, PL 45, 1371-1372.

106 IULIAN., *ad Florum* I,141, CSEL 85,1, p. 158; II,11-12, CSEL 85,1, p. 170-171; IV,59, PL 45, 1374-1375.

107 IULIAN., *ad Florum* V,4, PL 45, 1434.

essence of a sound doctrine could only be based upon Scripture and Tradition. However, one must add that also Julian wanted to make clear that both Scripture and Tradition supported his views. A thorough comparison of the claims of both antagonists is beyond the scope of this contribution.

La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone

Claude Lepelley
Université de Paris X - Nanterre, France

Saint Augustin a passé la plus grande partie de sa longue vie dans la Numidie d'Hippone, de sa naissance à Thagaste en 354 à sa mort à Hippone en 430. Son œuvre immense nous donne de multiples informations sur la société, les villes et les campagnes de cette région. De fait, ce grand esprit ne s'enferma pas dans la tour d'ivoire qu'aurait pu être une réflexion théorique où il excellait : observateur très attentif du monde qui l'entourait, il chercha à porter remède à de graves problèmes sociaux. Mon propos n'est donc pas d'évoquer ici l'africanité d'Augustin de manière abstraite, mais de montrer comment il œuvra dans ce pays pour défendre ou aider matériellement les couches les plus pauvres de la population. Il devint prêtre à Hippone en 391, et dès 395 il fut promu évêque. Son ministère dura donc 40 années, et il le mit en contact quotidien avec toutes les catégories sociales.

Au début, toutefois, son rôle fut restreint, pour une raison simple : la communauté catholique était alors très minoritaire. Tant en ville que dans les campagnes, la plupart des chrétiens appartenaient à l'Église donatiste ; à Hippone, l'élite sociale était soit païenne, soit donatiste. La communauté donatiste d'Hippone comprenait de riches notables citadins, et même de grands aristocrates, dont au moins deux sénateurs¹, Eusebius (qui fut curateur, c'est à dire administrateur de la cité²) et Celer. Ce dernier était un grand propriétaire foncier, qui devait faire une brillante carrière, puisqu'il devint, par la suite, successivement vicaire d'Afrique, puis proconsul³. Il est vrai qu'il était, entre temps, devenu catholique sous l'influence d'Augustin. Celui-ci déplorait que des gens se convertissent au donatisme pour faire de beaux mariages dans la haute société, ou pour obtenir la protection (le patronage) de notables appartenant à cette Église⁴. On vit même, vers l'année 401, le riche évêque

- 1 C. LEPALLEY, *Aspects de l'Afrique romaine*, Bari, 2001, p. 345-356 (= « Les sénateurs donatistes », *BSNAF*, 1990, p. 45-56).
- 2 AUG., *ep.* 34 et 35, *CSEL* 34, 2, p. 23-31. Responsable de l'administration municipale, Eusebius refusa l'insertion dans les actes publics d'une plainte d'Augustin contre l'évêque donatiste Proculianus. Augustin le dit « gratifié de la dignité clarissime » ; il l'accuse de partialité en faveur des donatistes, sans affirmer formellement son appartenance à leur Église.
- 3 Sur Celer, cf. *PLRE* II, s. n. Celer I ; S. LANCEL, dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, C. LEPALLEY éd., Paris, 1983, p. 279-280 ; C. LEPALLEY, *Aspects*, p. 351.
- 4 AUG., s. 46, 7 (15). L'Église donatiste, a écrit Peter Brown, tenait alors à Hippone le haut du pavé et elle constituait « l'Église établie » (*Vie de saint Augustin*, trad. franç., Paris, 1971, p. 267-268).

donatiste de *Calama* (Guelma), Crispinus, acheter un domaine impérial sur le territoire d'Hippone et contraindre les paysans catholiques à recevoir le second baptême donatiste, au grand scandale d'Augustin⁵. Au moment du schisme, à l'époque de Constantin, l'Église d'Hippone avait adhéré en bloc, à peu d'exceptions près, au parti de Donat, toutes catégories sociales confondues. Certes, la confrérie donatiste exaltée que formaient les circoncillions se recrutait dans le petit peuple des campagnes et, dans les années 340, ils avaient animé une jacquerie dans les campagnes numides, mais c'étaient les évêques donatistes eux-mêmes qui avaient alors fait appel à l'armée pour réprimer violemment leur mouvement, qui était marginal dans l'Église schismatique. A l'époque d'Augustin, l'action souvent violente des circoncillions visait le clergé catholique, et elle n'avait plus de caractère social particulier⁶. On le constate, il est totalement inexact de réduire le donatisme à sa composante rurale, aux paysans pauvres et non romanisés, comme l'ont fait à tort des historiens modernes, à la suite notamment du livre de William Friend, paru en 1952⁷. Rien, dans l'abondante documentation que nous possédons sur ce conflit ecclésiastique, ne permet d'affirmer que l'Église donatiste soutint un mouvement national africain anti-romain ou une révolution sociale.

Je n'évoquerai pas ici les mesures qui ramenèrent bon gré mal gré les donatistes à l'Église catholique, principalement après la conférence de Carthage réunie en 411. Constatons simplement que ces conversions (ainsi que celles des païens) placèrent sous l'autorité religieuse d'Augustin la plus grande partie de la population du vaste territoire d'Hippone. Des bornes ont été retrouvées qui montrent qu'il s'étendait jusqu'à plus de quarante kilomètres au sud et à l'ouest ; il comprenait de nombreux villages⁸. Augustin nous donne des informations précieuses sur les paysans de cette région. Ainsi, il nous apprend qu'ils parlaient une langue qu'il appelle « punique ». Des historiens modernes ont pensé qu'il s'agissait en fait d'un dialecte libyque, c'est à dire berbère, ce que pouvait confirmer la découverte, dans la région, de nombreuses inscriptions libyques⁹. Pourtant, les mots de cette langue cités par Augustin nous obligent à constater qu'il s'agissait bien d'une langue néo-punique ; ainsi le mot *Ylim* (ou *Ilim*), pour désigner Dieu, évoqué dans l'un des sermons nouveaux d'Augustin découverts par François Dolbeau : ce mot est purement phénicien¹⁰.

Notons au passage un point important : cette région n'a jamais connu de colonisation romaine, à une exception près, celle de la colonie de Madaure. Hippone, *Calama*, *Thubursicu Numidarum*, Thagaste étaient des cités numides qui avaient connu une lente

5 AUG., *ep.* 66, *CSEL* 34, 2, p. 235-236 ; *c. litt. Per.*, *CSEL* 52, p. 114 (*BA* 30, p. 448). Cf. C. LEPALLEY, *Aspects*, p. 233-242. Dans les années 400-411, l'évêque donatiste de Constantine, Petilianus, fougueux adversaire d'Augustin, appartenait à l'ordre sénatorial (cf. C. LEPALLEY, *Aspects*, p. 353-354).

6 J'ai traité de cette question dans mes *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, t. I, Paris, 1979, p. 91-97, et dans *Aspects*, p. 161-175 (= « *Iuvenes* et circoncillions », *AntAfr.*, 15, 1980, p. 261-271).

7 W. H. C. FRIEND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, 1971².

8 L'inscription *ILAlg* I, 134, à 40 km au sud-ouest d'Hippone, est une borne indiquant la limite avec le territoire de *Cirta* (Constantine). *ILAlg* I, 109, indique la limite avec le territoire de *Thabraca* (l'actuelle Tabarka, en Tunisie, distante de plus de 100 km).

9 Ce fait incite Gabriel Camps à supposer (comme naguère William Friend et Christian Courtois) que la *Punica lingua* était en fait du libyque (« *Punica lingua* et écriture libyque dans la Numidie d'Hippone », *BCTH* n.s. 23, Afrique, 1990-1992, p. 33-49). Pourtant, les neuf mots utilisés dans la région d'Hippone qu'Augustin nous fait connaître sont bel et bien puniques.

10 AUG., *s. Dolbeau* 3 (Mayence 7), 8, dans *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique édités par François Dolbeau*, Paris, 1996, p. 489.

romanisation¹¹. Riches ou pauvres, latinophones ou non, citadins ou ruraux, les hommes et les femmes qu'Augustin nous fait connaître étaient donc, sauf exceptions, des Numides, c'est à dire des Berbères, plus ou moins romanisés. C'était le cas d'Augustin lui-même. Les graves problèmes auxquels il fut confronté n'étaient pas de nature politique ou ethnique, mais de nature sociale¹².

Augustin, en effet, prit conscience du fait que, sur le vaste territoire qui relevait de son autorité épiscopale, les paysans vivaient souvent dans la misère et subissaient de dures oppressions, ce qui l'amena à agir pour tenter de leur venir en aide et d'améliorer leur condition. Le plus souvent, ces paysans sont appelés « colons », non au sens de citoyens d'une colonie, mais au sens initial de cultivateurs. Il s'agissait de petits fermiers (ou tenanciers), installés avec leurs familles sur des tenures, soit des petites portions de domaines grands ou moyens. Ils devaient payer au propriétaire un loyer annuel, soit en argent soit en nature, et ils gardaient pour eux le reste des revenus de leur terre. En soi, cette condition pouvait être satisfaisante, mais elle se révélait souvent dégradée pour diverses raisons. La fiscalité pesant sur la terre était lourde, car c'était des revenus agricoles que l'État tirait l'essentiel de ses ressources. Les propriétaires fonciers eurent souvent tendance à faire retomber sur leurs colons-tenanciers le poids des impôts, en alourdissant le montant des loyers qu'ils devaient leur verser. De plus, l'État impérial avait promulgué au IV^e siècle une législation visant à fixer héréditairement les colons à leur terre¹³. Le but de ces mesures restreignant la liberté personnelle de ces paysans était avant tout fiscal : les terres ne risquaient plus de tomber en friches faute de cultivateurs, puisque ceux-ci ne pouvaient pas la quitter. Mais il en résultait, dans les faits sinon en droit, une dépendance personnelle des paysans vis à vis de leurs propriétaires qui était, sans nul doute, une aliénation partielle de leur liberté individuelle¹⁴. On le constate bien en matière religieuse. Selon Augustin, on disait à Hippone que « si tel propriétaire devenait chrétien, personne ne resterait païen », ce qui signifiait que la conversion du maître entraînerait nécessairement celle de ses paysans¹⁵. Augustin se scandalisait quand un donatiste contraignait ses colons catholiques à adhérer au schisme¹⁶, mais il pressait les propriétaires catholiques de pousser leurs paysans à abandonner le parti de Donat¹⁷. Après la dissolution de l'Église schismatique, suite à la conférence de Carthage en 411, une loi impériale prescrivit aux propriétaires d'amener par la force leurs colons donatistes à l'Église catholique¹⁸.

11 Madaure est une colonie de vétérans fondée à l'époque flavienne (*ILAlg* I, 2152 ; APULÉE, *Apologie*, 24). Hippone devint colonie au temps des Flaviens (69-96), *Calama* (Guelma) et *Thuburicum Numidarum* (Khamissa) au III^e siècle, mais il s'agissait ici de l'obtention du rang de colonie honoraire, conférant à ces villes le statut de cité romaine, mais sans colonisation. Thagaste resta, jusqu'à l'époque d'Augustin, un simple *municipe*.

12 On constate ici que se révèle tout à fait inadéquate la projection, souvent faite mais à tort, dans ce lointain passé, de la situation coloniale que devait connaître l'Algérie à l'époque contemporaine.

13 Probablement à partir des réformes fiscales de Dioclétien. « Bien que libres, ils sont esclaves de la terre pour laquelle ils sont nés », dit en 393 une loi de Théodose I^{er} (*Cod. Iust.* XI, 52, 1).

14 Les colons n'acceptaient pas toujours cette attache à la glèbe : on voit, dans *ep. Divjak* 20*, 10 (*BA* 46 B, p. 308) de saint Augustin, les colons d'un domaine menacer la noble dame propriétaire de partir tous (*se continuo migraturos*) si elle acceptait que devint leur pasteur l'évêque prévaricateur Antoninus de Fussala (cf. *infra*, n. 46).

15 AUG., *en. Ps.* LIV, 13.

16 Cf. *supra*, n. 5.

17 AUG., *ep.* 58 ; 89 ; 112.

18 *Cod. Theod.* XVI, 5, 52.

La société romano-africaine tardive se caractérisait par d'immenses différences de revenu et de niveau de vie. On sait aujourd'hui que l'Afrique était restée très prospère jusqu'à la veille de l'invasion des Vandales en 429, et qu'elle tirait toujours d'importantes ressources de l'exportation vers l'Europe de ses produits agricoles, l'huile d'olive en particulier. Toutefois, l'extrême inégalité de la répartition de ces revenus suscitait de graves tensions sociales, dont Augustin se fit l'écho dans sa prédication. « Ecoutez, disait-il, vous les riches qui possédez l'or et l'argent et qui pourtant brûlez de cupidité, alors que les pauvres regardent et murmurent, gémissent, vantent et jalouent, désirent vous égaler et se désolent de leur infériorité ; et, parmi les louanges des riches, ils disent surtout : seuls ces gens existent, seuls ces gens vivent ¹⁹ ». Ou encore, dans un autre sermon : « Nos nombreux humbles, nos nombreux pauvres... voient les riches dans leurs banquets quotidiens, dans la splendeur et l'éclat de l'or et de l'argent. Que disent-ils ? Ces gens-là seuls existent, ceux-là vivent vraiment ²⁰ ». Les riches demeures au sol orné de mosaïques exhumées par les archéologues datent souvent de l'Antiquité tardive, et elles nous donnent une idée du luxe de leurs anciens propriétaires, qui suscitait l'envie des déshérités de leur temps ²¹. C'était évidemment le travail mal rétribué des paysans, des colons en particulier, qui permettait aux riches propriétaires fonciers de mener un tel train de vie.

N'imaginons cependant pas que la région ne comprenait que des grandes propriétés : Augustin en mentionne de petites ; ainsi, il évoque un magistrat du municpe de *Thullio*, petite cité située à une quarantaine de kilomètres à l'est d'Hippone, qui était un simple paysan, cultivant lui-même la petite terre qu'il possédait ²². La propriété foncière de la famille d'Augustin à Thagaste était modeste et rapportait peu d'argent : la famille vivait très médiocrement, et Augustin ne put partir pour ses études à Carthage que grâce à l'argent fourni par un riche ami de son père, le patron de la cité *Romanianus* ²³.

Augustin chercha à maintes reprises à défendre les pauvres gens dans des cas d'injustices particulièrement graves. Quelques exemples de ces interventions en faveur des paysans nous donneront une idée, tant de la forme de son action que de la nature des conflits sociaux auxquels il fut confronté. L'un des documents les plus explicites sur la misère rurale et les efforts d'Augustin pour y porter remède est la lettre 247, qu'il adressa à un certain *Romulus*, propriétaire d'un domaine sur le territoire d'Hippone ²⁴. Ses terres étaient vastes, car elles étaient administrées par plusieurs régisseurs (*actores*). Or ceux-ci se rendaient coupables de graves exactions à l'égard des colons : ils avaient contraints « ces hommes

19 AUG., s. 345, 1, *PL* 38-39, 1517.

20 AUG., *en. Ps.* XLVIII.

21 On peut citer par exemple les riches maisons bâties à l'époque romaine tardive dans le centre urbain de *Cuicul* (Djemila). Cf. M. BLANCHARD-LEMÉE, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence, 1975. Augustin a donné une description de la vie fastueuse que menait à Thagaste son bienfaiteur, le riche *Romanianus*, dans *Acad.* 1, 2 (*BA*, 4, p. 16-19).

22 AUG., *cura mort.* XI, 15, *CSEL* 41, p. 644.

23 AUG., *conf.* II, 3, 5 ; 6. *Acad.* II, 2, 3. Cf. C. LEPALLEY, *Aspects*, p. 328-344 (= « *Spes saeculi*. Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion » 24, Rome (*StEA*), 1987, p. 99-117).

24 AUG., *ep.* 247, *CSEL* 57, p. 585-589. C'est à tort que ce personnage fut parfois identifié (ainsi par A. CHASTAGNOL, *Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, p. 262 ; *PLRE*, I, p. 772) au sénateur Flavius *Pisidius Romulus*, préfet de la Ville de Rome en 406. L'absence des formules de déférence utilisée par Augustin pour s'adresser à un sénateur, ainsi que les allusions à la présence de *Romulus* à Hippone montrent qu'il s'agissait d'un simple propriétaire rural local.

misérables et sans ressources » à payer deux fois une redevance (le loyer de leur tenure, payé ici en nature, semble-t-il) qu'ils parvenaient pourtant à grand peine à payer une seule fois. Il semblait que la somme ainsi extorquée avait été détournée par l'un des régisseurs. Le propriétaire était-il complice de l'exaction ? Augustin ne le dit pas explicitement, mais cela n'était pas exclu ; en tout cas, Romulus avait refusé d'obliger ses régisseurs à rembourser aux paysans le fruit de l'escroquerie. La lettre d'Augustin est vibrante d'indignation. Il évoque de pauvres gens réduits à la pire misère par les injustices subies. Eux, dit-il, souffraient maintenant, mais le riche exacteur devait craindre la condamnation éternelle, « au jour de la colère et du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres ». Ses fautes lui semblaient négligeables, alors que, s'il parvenait à vaincre sa cupidité, il devrait « arroser la terre de ses larmes jusqu'à ce que Dieu ait pitié de lui ». Dans une autre lettre, adressée à un propriétaire nommé Pancarius, Augustin se souciait beaucoup du sort des paysans d'un domaine qui était l'objet d'un procès : il craignait qu'à ce propos « les malheureux paysans soient une nouvelle fois accablés et qu'ils périssent pour avoir été davantage écrasés », sans qu'on puisse, dans ce cas, connaître exactement la forme d'exaction qu'ils subissaient²⁵.

Depuis le règne de Constantin, les évêques avaient obtenu une juridiction. En fait, le tribunal épiscopal était une instance d'arbitrage pour des litiges civils. Or l'une des lettres découvertes par Johannes Divjak nous fait connaître un conflit très grave soumis à l'examen d'Augustin : un propriétaire foncier estimait que des paysans (*coloni*) devaient devenir ses esclaves, car leur père avait été régisseur (*actor*), fonction d'ordinaire servile²⁶. Augustin consulta alors par lettre un juriste de haut niveau (il appartenait à l'ordre sénatorial²⁷), nommé Eustochius. Quelles que fussent, disait-il, les informations qui lui seraient fournies, il désirait ne pas donner suite à une demande qui lui semblait cruelle et inhumaine. Les paysans avaient le statut de « colons », ce qui impliquait que leur liberté individuelle était déjà limitée ; mais Augustin ne voulait pas qu'elle le fût encore davantage par une réduction à l'esclavage. Il demandait donc au juriste Eustochius des arguments juridiques pour débouter le propriétaire abusif. Le caractère le plus souvent servile de la fonction de régisseur, attesté ici, nous révèle que les *actores* arrogants et corrompus de Romulus, évoqués plus haut, étaient très probablement des esclaves, qui commandaient donc à des hommes libres. On voit la complexité du système social du temps, où l'esclavage ne correspondait pas nécessairement à la misère²⁸.

Ces documents révèlent la très grande dureté des rapports sociaux dans les campagnes africaines du temps et l'âpreté des détenteurs de la terre, source essentielle des revenus. Or

25 AUG., *ep.* 251, *CSEL* 57, p. 299-600. Les paysans du domaine (appelés les *Germanicianenses*) risquaient de voir leur situation aggravée par un conflit opposant Pancarius au prêtre du lieu, nommé Secundinus. Pancarius était soit le nouveau propriétaire du domaine (c'est l'interprétation que je retiens), soit le détenteur d'une responsabilité publique (cf. *PCBE* 1, p. 812).

26 AUG., *ep.* *Divjak* 24*, *BA* 46 B, p. 283-287. Ce texte a été commenté par C. LEPELLEY, *Aspects*, p. 289-303 (= « Liberté, colonat et esclavage d'après la lettre *Divjak* 24* d'Augustin : la juridiction épiscopale de *liberali causa* », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, p. 329-342).

27 On le voit par l'emploi des formules de déférence utilisées par Augustin pour s'adresser aux clarissimes (*vir excimius ; excimietas tua*). La première phrase évoque les *vera responsa* données par Eustochius à ses *consultores*, ce qui paraît impliquer qu'il avait le haut rang de jurisconsulte.

28 Cf. *infra*, n. 58. L'esclavage rural paraît avoir été peu répandu dans l'Afrique du temps, sauf pour le personnel d'encadrement : les régisseurs (*actores*) et les intendants (*procuratores*), qui semblent avoir bénéficié d'une situation nettement plus enviable que celle des colons auxquels ils commandaient et qui étaient de statut libre.

ces conflits étaient aggravés par un fléau très répandu, contre lequel Augustin fut conduit à mener une lutte quotidienne : la corruption, qui accroissait encore les injustices dont souffraient les humbles. Le sermon 304 en donne un exemple caractéristique, que nous évoquerons bien que les victimes n'aient pas été de simples paysans²⁹. Un fonctionnaire ou un militaire (le mot *miles* peut avoir les deux sens) en poste à Hippone avait multiplié les exactions au point que certaines de ses victimes avaient été réduites à la misère et à la mendicité. Il avait notamment ruiné par ses escroqueries des marchands qui pratiquaient le commerce maritime. L'exaspération devint telle qu'il fut assassiné par certaines de ses victimes. Augustin rappelait qu'il n'était pas permis de se faire justice soi-même, que la punition des méchants, même les pires, comme ce détenteur corrompu de l'autorité, était du ressort des tribunaux officiels, non des personnes privées. Les meurtriers du fonctionnaire corrompu étaient donc gravement coupables. Pourtant, Augustin était allé trouver le proconsul pour lui demander leur grâce, mais ce proconsul, qui était d'ailleurs païen, avait refusé de l'écouter et l'avait même congédié d'une façon humiliante. Augustin souffrait qu'on dise à Hippone qu'il n'avait pas fait ce qu'il pouvait pour défendre ses concitoyens : il était bien intervenu, mais en vain. On voit ici les situations dramatiques auxquelles pouvait mener la corruption. Dans un autre sermon, Augustin disait que les anges, serviteurs célestes de Dieu, n'agissaient pas comme les employés corrompus des autorités de ce monde, qui exigeaient de l'argent pour annoncer et introduire les requérants auprès du dignitaire : eux ne demandaient pas de pourboire pour nous introduire auprès de leur Maître, Dieu lui-même³⁰.

La corruption était particulièrement grave dans le domaine fiscal. L'État fixait le montant global des impôts à payer pour chaque cité. Or les riches détenteurs de l'autorité municipale (les *principales*), avec l'accord intéressé de fonctionnaires impériaux, procédaient souvent à une répartition inique des impôts, en faisant retomber le fardeau fiscal sur les plus modestes et en s'exonérant eux-mêmes. L'une des lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak donne des informations précieuses sur cette question³¹. Les victimes de ces injustices, disait Augustin, demandaient aux évêques d'intervenir en leur faveur, mais ces évêques se heurtaient à une fin de non recevoir de la part des détenteurs de l'autorité qui les accusaient de vouloir nuire au service public et à ses nécessités : comprenons de faire obstacle à la perception des impôts. L'Église était en quelque sorte accusée de démagogie. Du coup, elle se révélait impuissante dans sa lutte contre les injustices et, disait Augustin, c'était à l'État d'agir. De fait, il existait une institution publique qui pouvait apporter un remède à ce genre de maux : le défenseur de la plèbe, créé en 368 par l'empereur Valentinien I^{er}, qui avait tout pouvoir pour imposer une juste répartition des impôts³². Sa fonction, disait Augustin, était de protéger les petites gens « de la malhonnêteté des

29 AUG., s. 302, pour la fête du martyr saint Laurent, 18, *PL* 38-39, 1391-1392. Cf. C. LEPALLEY, « Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », dans *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Images et autorité*, E. REBILLARD et C. SOTINEL éd., Rome, 1998 (*CEFR* 248), p. 27-29.

30 AUG., s. *Dolbeau* 26 (Mayence 62), 48, dans *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique édités par François Dolbeau*, Paris, 1996, p. 403. Plus exactement, Augustin dit ici qu'on ne doit pas rendre un culte aux anges pour obtenir une intercession, moyennant une prière qui serait comme un pourboire.

31 AUG., *ep. Divjak* 22*, 2-4, *BA* 46 B, p. 348-353. Cf. F. JACQUES, « Le défenseur de cité d'après la lettre 22* de saint Augustin », *REAug* 32 (1986) 56-73.

32 Les textes juridiques concernant les *defensores* sont rassemblés dans *Cod. Theod.* I, 29, 1-18.

puissants qui les écrasaient et de faire appliquer les lois promulguées en leur faveur ». Or cette institution n'avait pas été instaurée en Afrique³³. Il est vrai qu'ailleurs, au V^e siècle, les défenseurs n'exerçaient plus guère qu'une fonction purement administrative. Pour Augustin, il fallait que l'autorité impériale nomme à Hippone un défenseur conforme à l'esprit initial de l'institution, donc un protecteur des pauvres, qui serait élu par ses concitoyens et choisi parmi des personnes à la moralité irréprochable. La lettre Divjak 22* peut être datée de 420³⁴ ; elle était envoyée à l'évêque Alypius de Thagaste, alors en Italie, qui devait transmettre la demande au gouvernement impérial de Ravenne. Or cette suggestion ne faisait que reprendre une requête présentée par le concile plénier de l'Église d'Afrique, réuni à Carthage en 401, demandant à l'empereur « que des défenseurs soient désignés avec intervention des évêques, contre la puissance des riches, à cause de la misère des pauvres dont les peines accablent sans cesse l'Église³⁵ ». On voit qu'en 420, la requête présentée près de vingt ans plus tôt par le concile de Carthage n'avait pas eu de résultat.

On constate ici que les opprimés s'adressaient alors en priorité aux évêques pour obtenir des interventions destinées à soulager leurs maux : l'Église représentait donc aux yeux de beaucoup un espoir et un recours mais, constatait lucidement Augustin, cet espoir se révélait souvent illusoire, faute de moyens réels pour porter remède à tant de difficultés.

Augustin évoque à plusieurs reprises les mendiants qui demandaient l'aumône près de l'église. Ils se tenaient souvent sous les colonnes du portique de l'atrium qui précédait l'entrée de la basilique, et Augustin incitait ses auditeurs à voir en eux « le Christ gisant sous le portique » : « Maintenant, c'est l'hiver : pensez aux pauvres, pensez que le Christ est nu et pourrait être vêtu, préoccupez-vous de lui, qui gît sous le portique, qui souffre de la faim, qui endure le froid³⁶ ». Il leur arrivait de crier à l'évêque se rendant à l'église d'inciter les fidèles, dans son sermon, à être plus généreux en aumônes³⁷. Une autre manifestation de la misère était la pratique de la vente de leurs enfants comme esclaves par des parents, évoquée par Augustin dans une lettre³⁸. Des historiens ont constaté que ce souci des pauvres et de leur subsistance avait été introduit dans le monde antique par le christianisme³⁹. Les bienfaiteurs (les *évèrgètes*) des cités classiques ne se souciaient pas des habitants indigents de leur petite patrie ; ils offraient à leurs concitoyens le superflu, ainsi des monuments, des spectacles, des banquets fastueux mais occasionnels. Ces généreuses pratiques étaient

33 AUG., *ep. Divjak 22**, 2 : « Les défenseurs manquent pour protéger de quelque manière (les opprimés) de la malhonnêteté des puissants qui les écrasent, et pour pouvoir faire respecter les lois portées en leur faveur contre ceux qui les méprisent... Quand ils manquent aux cités ou aux territoires dépendant desdites cités, c'est en vain que nous gémissons pour ces malheureux auxquels nous ne pouvons porter secours. » (trad. de S. Lancel, *BA 46 B*, p. 349).

34 Date établie par M.-F. BERROUARD, dans les actes du colloque *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, p. 301-332, et par S. LANCEL, dans *BA 46 B*, p. 523-524.

35 Canon 75 du registre canonique de Carthage, dans *Concilia Africae*, éd. Munier, *CCL 149*, p. 202.

36 AUG., *s. 25*, 8, 8.

37 AUG., *s. 41*, 7.

38 AUG., *ep. Divjak 24**, *BA 46 B*, p. 384. Augustin rappelait que la loi considérait cette pratique comme la location du travail de l'enfant, non comme une vente.

39 Ainsi E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IV^e -VII^e siècles*, Paris 1977, et récemment P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover (USA), 2001 ; de même P. VEYNE, *Le pain et le cirque*, Paris, 1976, p. 44-67. Dans leur attention aux pauvres et à leurs besoins, les chrétiens du temps étaient les héritiers de la tradition biblique qui, au-delà de l'Évangile, plongeait ses racines chez les prophètes de l'Ancien Testament.

toujours bien vivantes dans l'Afrique romaine tardive ; toutefois, les plus démunis eussent préféré le pain quotidien, de quoi subvenir aux besoins élémentaires de la vie. Mais, disait Augustin, cela n'aurait pas été « un usage glorieux de l'or⁴⁰ » : ces modestes aumônes ne donnaient pas la gloire que conférait à un notable local le fait d'assumer les frais d'un spectacle au théâtre ou d'une chasse publique dans l'amphithéâtre⁴¹. Peter Brown estime à juste titre que les indigents ne manquaient pas sous le Haut-Empire et il pense que leur nombre n'avait pas substantiellement augmenté à l'époque tardive : si les sources de l'époque classique ne les mentionnaient pas, c'était donc parce que les contemporains païens ne s'en souciaient pas⁴². Au contraire, le sort des plus pauvres a été une préoccupation constante pour Augustin et, plus généralement, pour les autres évêques de son temps.

Les humbles remarquait-il, mettaient beaucoup d'espoirs dans l'Église et ils lui faisaient confiance pour améliorer leur sort, par ses bonnes œuvres et ses interventions auprès des riches et des puissants. Or, constatait-il, les moyens de l'Église étaient limités, et elle était incapable de venir en aide à tous. Il déplorait, avons-nous noté, que l'action de l'Église contre les injustices fiscales ait eu peu d'effets. De même, les œuvres de prise en charge directe des indigents ne pouvaient secourir tout le monde et mettre fin à la misère. Une étude due à Jens-Uwe Krause a fait le point sur la prise en charge des veuves et des orphelins ; il en ressort que seul un nombre limité de femmes seules et âgées pouvaient bénéficier de l'intégration dans « l'ordre des veuves »⁴³. Pourtant, Augustin utilisait les revenus de son Église pour venir en aide aux nécessiteux, et ses efforts pour développer à Hippone les institutions charitables furent considérables. Il institua une *matricula pauperum*, où étaient enregistrés les indigents nourris et entretenus aux frais de l'Église⁴⁴. Il avait décidé que l'Église d'Hippone ne garderait de ses revenus (tirés des terres qu'elle possédait ou des dons des fidèles) que l'argent strictement nécessaire aux besoins quotidiens des clercs ; le reste devait être aussitôt dépensé pour des œuvres charitables en faveur des plus démunis, toute thésaurisation étant interdite⁴⁵. Toutefois, les dons et legs qui se multipliaient risquaient de faire de l'Église un grand propriétaire parmi les autres, et de susciter l'envie et la méfiance de la population. Cette inquiétude d'Augustin fut avivée par un épisode désastreux dont il avait été involontairement responsable.

En effet, une affaire de corruption plongea Augustin dans la plus totale consternation, car elle ne concernait ni un aristocrate local, ni un fonctionnaire, mais un évêque. Vers 411/412, Augustin avait obtenu la création d'un évêché dans la bourgade (*castellum*) de Fussala, située à une cinquantaine de kilomètres au sud d'Hippone. Il avait fait nommer évêque un jeune homme nommé Antoninus, qui était de très pauvre origine et avait été

40 AUG., s. 21, 10 (*non est decus auri*). Le même thème est développé dans s. 32, 20, *ep.* 138, 14, *en Ps.* CXLIX, 10.

41 Une description colorée de la gloire conférée par les prodigalités évergétiques traditionnelles (un spectacle au théâtre d'Antioche) est donnée par saint JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, 4-8, éd. A.-M. MALINGREY, SC 188, p. 74-85.

42 P. BROWN, (*supra*, n. 39), p. 3-12.

43 J.-U. KRAUSE, *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, Stuttgart, 1995.

44 On le sait par *ep.* *Divjak* 20*, 2 (*BA* 46 B, p. 294) : c'est dans cette *matricula pauperum* que fut accueillie la mère du futur évêque scandaleux Antoninus de Fussala. C'est la première mention de cette institution, qu'on retrouve en Gaule au VI^e siècle.

45 Ces principes sont exposés dans le s. 356 d'AUG. (éd. C. LAMBOT, *S. Aurelii Augustini sermones selecti duodeviginti, Stromata Patristica et Mediaevalia*, I, Bruxelles, 1950, p. 132-143). Ce sermon a été prononcé en 426. Augustin y règle la mise en commun des biens des clercs et la gestion du patrimoine ecclésiastique.

élevé aux frais de l'Église d'Hippone. Augustin l'avait jugé intelligent et pieux ; de plus, sa connaissance de la langue punique facilitait son ministère auprès des paysans⁴⁶. Or, devenu évêque, Antoninus se livra, avec l'aide de quelques complices, à de multiples exactions, vols et escroqueries, à des abus de pouvoir accompagnés même de violences physiques⁴⁷. En 422 ou 423, il fut destitué par un tribunal épiscopal, et il eut l'audace de partir à Rome pour s'en plaindre auprès du pape. Le scandale avait été énorme, et Augustin, se sentant responsable, en avait été profondément meurtri : l'Église, le clergé chrétien, n'étaient pas toujours indemnes des tares morales du monde environnant, l'Église de la terre comprenait des pécheurs, elle n'était pas encore la Cité de Dieu.

D'où l'hostilité d'Augustin à un accroissement continu du patrimoine ecclésiastique. La richesse de l'Église, remarquait-il, suscitait la jalousie des pauvres qui pouvaient la confondre avec n'importe quel grand propriétaire⁴⁸ ; elle pouvait, d'autre part, être une source de tentations condamnables pour des hommes d'Église : l'affaire d'Antoninus de Fussala le montrait cruellement.

Dans sa fonction de juge au tribunal épiscopal, Augustin avait à arbitrer des conflits entre riches et pauvres⁴⁹. Si le riche obtenait gain de cause, de mauvais esprits disaient qu'il avait payé le juge ; si le pauvre l'emportait, on disait qu'Augustin cherchait une popularité démagogique⁵⁰. Bref, la fonction d'arbitre impartie à l'évêque était bien délicate ; mais il se révélait qu'Augustin pratiquait volontiers, selon le mot de Serge Lancel, « une justice de classe à l'envers⁵¹ » en favorisant les humbles aux dépens des puissants. Un mendiant qui volait, disait-il avait l'excuse de la nécessité ; mais quelle excuse pouvait invoquer celui qui pillait le bien d'autrui alors qu'il regorgeait de richesses⁵² ?

Au vu d'un ensemble de témoignages aussi nombreux et aussi explicites sur l'engagement quotidien d'Augustin en faveur des pauvres, il est permis de s'étonner des assertions de certains des historiens modernes qui ont étudié sa doctrine sociale et lui ont reproché un conservatisme l'amenant à légitimer le *statu quo*, donc la domination des riches propriétaires fonciers. Ce fut le cas de William Friend⁵³ qui, dans son apologie du donatisme, prêtait à cette Église un programme social dont pourtant les sources ne parlent pas. L'Allemand de l'Est H. J. Diesner, dans un livre paru en 1954⁵⁴, s'attaquait, dans une perspective marxiste, à un Augustin faisant selon lui le jeu des possédants, et apparaissant

46 L'affaire était connue grâce à la lettre 209 d'Augustin, adressée au pape Célestin. La découverte de l'*ep. Divjak 20** (adressée à la noble dame romaine Fabiola, chez qui Antoninus avait trouvé refuge après sa destitution), nous fait connaître désormais tous les détails de cette lamentable histoire (BA 46 B, p. 292-343) ; cf. S. LANCEL, « L'affaire d'Antoninus de Fussala : pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure épiscopale », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1983, p. 267-284.

47 Ces méfaits sont décrits par AUG. dans *ep. Divjak 20**, 6 ; 29-32.

48 Dans sa biographie d'Augustin, son disciple Possidius, évêque de Calama, dit que « les propriétés de l'Église, comme il arrive souvent, suscitaient de la jalousie à l'égard des clercs » et qu'Augustin, pour cette raison, aurait voulu y renoncer, mais que les fidèles s'y opposèrent (POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 23).

49 Cf. *supra*, n. 26, l'affaire connue par *ep. Divjak 24**.

50 AUG., *en Ps. XLVI*, 5 ; *en Ps. XXV*, s. II, 13. POSSIDIUS (*Vita Augustini*, 19) a décrit la lourde tâche que représentaient ces audiences quotidiennes.

51 S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 367.

52 AUG., *en Ps. LXXII*, 12.

53 Dans son livre *The Donatist Church*, cité *supra*, n. 7.

54 H. J. DIESNER, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins*, Halle, D.D.R., 1954.

comme l'allié objectif des riches. Ces ouvrages étaient marqués par des *a priori* et on peut à bon droit mettre en doute leur objectivité. Pourtant, certaines de leurs considérations doivent retenir l'attention. Ainsi pour l'esclavage : si Augustin conseille l'affranchissement, qui est une bonne œuvre, il ne préconise pas l'abolition de ce qu'il considère pourtant comme le symbole même de la domination pécheresse de l'homme sur l'homme⁵⁵. Il conseille aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, comme l'avait dit saint Paul⁵⁶. De même, il n'envisage pas une modification du régime de la propriété, ainsi un partage des grands domaines entre les paysans. Il apparaît donc hostile à toute mesure révolutionnaire, à toute remise en question de la structure sociale établie, qu'il semble considérer, tels les stoïciens, comme un fait de nature, tout en dénonçant pourtant ladite nature comme encline au mal et corrompue par le péché. Ces considérations se lisent dans des écrits théoriques et elles révèlent avant tout qu'Augustin était conscient de l'impossibilité pour lui-même et pour l'Église de son temps de modifier les structures sociales existantes. Ce constat était aggravé par sa vision théologique pessimiste d'une nature humaine radicalement corrompue par le péché originel. Pour Augustin, le péché par excellence, la manifestation de la nature pécheresse, était la volonté de domination et de possession. La cupidité, le désir d'accaparer des richesses, étaient donc pour lui caractéristiques du citoyen de Babylone, la cité terrestre condamnée ; mais on ne pouvait attendre une modification réelle de cet état de chose avant le Jugement dernier et l'établissement du Royaume de Dieu.

Toutefois, quand on examine le riche dossier de textes révélant l'action sociale d'Augustin dans la région d'Hippone, on constate que cette vue globale n'interférait pas dans son comportement quotidien et concret en faveur des pauvres⁵⁷. En fait, il avait opté pour une action ponctuelle, au coup par coup, pour remédier aux injustices les plus graves ou aux situations de détresse. Si l'on envisage concrètement ce mode d'action, on doit observer qu'Augustin était très réaliste et très lucide. En voici un exemple. « Ne voyons-nous pas, dit-il, beaucoup d'esclaves ne manquant de rien, et des hommes libres réduits à la mendicité ?⁵⁸ ». Rappelons ici ces régisseurs esclaves des domaines, qui apparaissaient comme des gens puissants et même assez fortunés⁵⁹. Augustin observait que, si l'on affranchissait ses esclaves, il fallait prévoir avec soin leur avenir : ainsi leur fournir un travail salarié, leur attribuer une terre⁶⁰ ; sinon, l'affranchi risquait de se trouver dans la misère, dans une situation bien pire que celle qu'il avait connue au service de son ancien maître. Il préconisait surtout que les détenteurs de la fortune prennent en charge avec attention et générosité tous leurs dépendants : esclaves et affranchis, salariés, paysans tenanciers, clients. C'était, revue dans une perspective chrétienne, l'antique pratique romaine du patronat : le patron protégeait ses clients, il subvenait à leurs besoins, et ce système avait assez bien réussi, depuis des siècles, à corriger les effets des inégalités sociales. « Vous êtes, disait

55 Ainsi dans l'*ep. Divjak 24**, 1, BA 46 B, p. 382.

56 *Eph 6, 5-8* ; *Col 3, 22*.

57 C'est un fait bien connu des spécialistes de l'œuvre d'Augustin qu'on ne retrouve pas dans sa prédication, c'est à dire dans son action pastorale quotidienne, la raideur de certaines des assertions formulées dans ses traités théoriques.

58 AUG., s. 159, 4, 5, *PL 38, 870*.

59 Cf. *supra*, n. 28.

60 Ce souci apparaît clairement dans le s. 356 (cf. *supra* n. 45), à propos des esclaves affranchis des clercs d'Hippone.

Augustin aux puissants et aux riches, comme de grands arbres, des cèdres du Liban, sur lesquels nichent d'innombrables oiseaux⁶¹ » ; comprenons, les petites gens qui dépendaient d'eux et à qui ils devaient aide et protection. Les gens fortunés qui accomplissaient ce devoir d'assistance ne pouvaient, selon Augustin, encourir les malédictions prononcées par l'Évangile contre les mauvais riches⁶².

Une telle attitude n'avait certes rien de révolutionnaire, mais elle était réaliste et efficace. Elle contrastait avec le comportement de certains chrétiens fervents, dont le meilleur exemple est celui de sainte Mélanie la Jeune. Cette femme appartenait à la plus haute et la plus riche aristocratie romaine, l'illustre famille patricienne des *Valerii*. Avec son mari et cousin Pinianus, elle possédait d'immenses domaines dans toutes les provinces de l'Occident romain. Elle était en proie à une sorte d'exaltation religieuse, qui la poussait à se défaire de tous ses biens pour suivre à la lettre les conseils du Christ dans l'Évangile⁶³. Elle vint en Afrique avec son mari en 411 pour fuir les barbares qui envahissaient l'Italie. Là comme ailleurs, elle liquidait en hâte ses biens, et elle donnait l'argent qu'elle en tirait à des églises. Ainsi, elle possédait un grand domaine à Thagaste, qu'elle donna à l'église de la cité⁶⁴. Augustin considérait avec beaucoup de réticences cette conduite spectaculaire et ostentatoire. De fait, que devenaient les paysans des domaines liquidés par Mélanie, que devenaient les multiples dépendants de l'illustre famille ? Les esclaves affranchis en hâte n'étaient-ils pas laissés à eux-mêmes, abandonnés en quelque sorte⁶⁵ ? La sainte femme ne s'en souciait guère, pressée qu'elle était d'aller vivre en Palestine ses extraordinaires expériences religieuses. N'était-ce pas là un abandon ? Certes, disait Augustin, ces spectaculaires renoncements à tous leurs biens par quelques riches convertis à l'ascétisme étaient dignes d'admiration, mais, ajoutait-il « peu le font, et moins encore le font bien et avec discernement⁶⁶ ». N'eût-il pas été plus réellement évangélique de garder les propriétés et de veiller avec soin aux nécessités des milliers de dépendants qui y vivaient ? L'attitude beaucoup plus modeste et discrète que préconisait Augustin n'était-elle pas socialement plus efficace, et plus authentiquement charitable ? Les grands aristocrates convertis à l'ascétisme ignoraient tout des petites gens, du peuple et de ses besoins, alors qu'Augustin était un pasteur, en contact permanent avec la population et ayant une vue concrète et lucide de ses nécessités. Souvent, les riches devenus ascètes faisaient aux églises de fastueuses donations, mais

61 AUG., *en. Ps.* CIII, s. 3, 16.

62 AUG., *s. Dolbeau* 5 (Mayence 12), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique édités par François Dolbeau*, p. 440-446.

63 *Vie de sainte Mélanie*, (SC 90). La liquidation des biens de Mélanie et de son mari est narrée dans la *Vie*, 11-14, SC 90, p. 130-157.

64 Cf. A. GIARDINA, « Carità eversiva : le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana », *Studi Storici*, I, 1988, p. 127-142 ; C. LEPELLEY, « Mélanie la Jeune entre Rome, la Sicile et l'Afrique : les effets socialement pernicieux d'une forme extrême de l'ascétisme », dans *Kôkalos*, 43-44, 1997-1998, p. 15-32.

65 Les esclaves de la région de Rome craignaient même d'être vendus au premier venu, ou d'être affranchis sans garanties pour leur avenir, et leur agitation fut grande (*Vita*, 10, SC, 90, p. 144-147 ; PALLADIUS, *Histoire Lausique*, 61, éd. BUTLER, p. 156).

66 AUG., *util. cred.* 17, 35, BA 81, p. 294.

nous avons vu qu'Augustin considérait avec réticence la constitution de grands patri-moines ecclésiastiques⁶⁷.

On connaît le grand thème augustinien de la Cité de Dieu. Cette Cité ne sera instaurée par Dieu qu'à la fin des temps. Pour l'heure, le monde (qu'il appelle le « siècle », *saeculum*) est profondément corrompu par le péché ; la nature humaine est encline au mal, tournée vers le mal. On a souvent qualifié cette vision du monde de sombre et de pessimiste. Quand on envisage l'action concrète d'Augustin dans la dure société de son temps, on serait plutôt porté à la qualifier de lucide et sans illusion. Mais les difficultés qu'il avait rencontrées pour remédier, dans une Afrique restée prospère et protégée des invasions par la Méditerranée, aux maux dont souffraient les petites gens, allaient connaître une terrible aggravation quand les malheurs des temps allaient toucher cette région jusque là épargnée. Depuis 406, les barbares germaniques envahissaient et ravageaient l'Empire d'Occident. Ces calamités ne touchèrent l'Afrique qu'à partir du débarquement des Vandales en 429 mais, dès les années précédentes, elle subit les conséquences des événements européens, sous la forme d'une désagrégation de l'autorité politique. En 427 ou 428, Augustin écrivit à l'évêque Alypius de Thagaste, alors en mission en Italie, pour l'adjurer d'obtenir du gouvernement impérial une action contre des faits criminels d'une immense gravité⁶⁸. Des trafiquants d'esclaves venus de Galatie (au centre de l'actuelle Turquie) écumaient la Numidie. Ils avaient recruté des bandes de brigands qui enlevaient dans les campagnes des paysans qui étaient conduits au rivage, embarqués et vendus ensuite comme esclaves en Europe. De tels agissements étaient pourtant très durement punis par la loi. Des chrétiens d'Hippone, indignés, avaient organisé une opération de commando pour libérer cent vingt personnes qui allaient être entassées sur un bateau⁶⁹ ; pourtant, cette chasse à l'homme et cet ignoble trafic continuaient et prenaient de l'ampleur. La corruption y jouait son rôle : les trafiquants galates avaient sur place des « patrons » parmi les détenteurs de l'autorité qui, moyennant des sommes d'argent, fermaient les yeux sur ces agissements criminels⁷⁰ dont les victimes, rappelait Augustin, étaient pourtant des citoyens romains⁷¹ : de fait, depuis plus de deux siècles, la citoyenneté romaine était généralisée, et les paysans de Numidie étaient, eux aussi, des citoyens devant bénéficier de la protection de l'État romain. Mais la déliquescence dans laquelle était tombé cet État à l'époque des grandes invasions rendait cette garantie illusoire : l'anarchie grandissante favorisait le développement du brigandage. Pourtant, Augustin ne renonçait pas à agir, et il tentait,

67 Cf. *supra*, p. 102 et 103. Le don du grand domaine à l'église de Thagaste suscita, selon l'auteur de la *Vie de sainte Mélanie* 21 (SC 90, p. 172-173), la jalousie des autres évêques. A Hippone, un très grave incident eut lieu dans l'église, quand le peuple voulut contraindre l'époux de Mélanie, Pinianus, à devenir prêtre contre sa volonté, dans l'espoir de bénéficier ainsi de ses donations (AUG., *ep.* 125 et 126, *CSEL*, 44, p. 3-18).

68 AUG., *ep.* *Divjak* 10*, 2-9, BA 46 B, p.168-183. C'est le début de cette lettre, consacré à un épisode de la querelle pélagienne, qui a permis à M. F. Berrouard de déterminer la date très tardive de ce document (dans BA 46 B, p. 466-469) : il propose l'année 428, soit une époque où la désintégration de l'Empire d'Occident était déjà très avancée. Commentaires de ce texte : C. LEPALLEY, *Aspects*, p. 369-375 (= « La crise de l'Afrique romaine au début du V^e siècle d'après les lettres nouvellement découvertes de saint Augustin », *CRAI*, 1981, p. 445-463) ; J. ROUGE, « Escroqueries et brigandage en Afrique romaine au temps de saint Augustin », dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, p. 177-188.

69 AUG., *ep.* *Divjak* 10*, 7, p. 178.

70 *Ibidem*, 8, p. 180.

71 *Ibidem*, 5, p. 176. Le combat contre les trafiquants d'esclaves, disait Augustin, devait se mener « pour la liberté romaine ».

directement ou par la voie légale, de mettre fin à ces atroces pratiques. Or il devait bientôt être le témoin de faits encore plus dramatiques.

Les plus féroces des barbares qui envahissaient alors l'empire d'Occident, les Vandales, franchirent le détroit de Gibraltar durant l'été 429. En quelques mois, ils avaient envahi la Maurétanie et la Numidie. Des nouvelles terrifiantes parvenaient à Augustin : les barbares pillaient, incendiaient, violaient les femmes, torturaient les gens qu'ils capturaient pour qu'ils leur livrent leurs biens, assassinaient. Ils mirent le siège devant Hippone à partir de l'hiver 429-430. Augustin allait mourir en août 430 dans sa ville assiégée⁷². Or, jusqu'au bout, il continua son œuvre théologique, son ministère pastoral, et son combat pour la justice. La lettre 228 en est un témoignage bouleversant⁷³. Elle fut écrite dans ces circonstances dramatiques et expédiée juste avant le siège d'Hippone. Elle s'adresse à Honoratus, évêque de Thiava, petite ville située au sud-ouest de Thagaste. Quel que fût le danger, écrivait Augustin, les évêques devaient rester à leur poste, ils ne devaient ni fuir, ni abandonner les fidèles dont ils avaient la charge, qui leur faisaient confiance et qui attendaient d'eux secours et réconfort. Certes, ils risquaient les tortures et la mort, mais « le bon berger donne sa vie pour ses brebis », « les marins, et surtout le pilote, ne peuvent pas désertier le navire au moment du danger⁷⁴ ». Il fallait donc rester sur place, à moins que la communauté tout entière ne se retirât dans un lieu fortifié. Quand il écrivit cette lettre au ton héroïque⁷⁵, Augustin était un vieil homme fatigué, proche de la mort. L'événement dramatique qu'il vivait le confortait dans sa conviction que la Cité de Dieu n'était pas de ce monde, ce monde où se déchaînaient les forces du mal. Pourtant, cette conviction ne l'amenait pas à une sorte de résignation fataliste, l'incitant à courber le dos et à subir passivement l'adversité en attendant la venue du Royaume de Dieu : jusqu'au bout, il refusa de baisser les bras. Même si ce qu'il pouvait accomplir allait paraître dérisoire par rapport à l'immensité du désastre, il fallait le faire. C'était exactement la conduite qu'il avait suivie dans sa longue lutte contre les injustices sociales et pour la défense des pauvres. Il n'avait pas la possibilité de mettre fin à toutes les injustices ni de modifier radicalement les rapports sociaux mais, avec courage et réalisme, il s'était appliqué, au jour le jour, à défendre les paysans opprimés ou les victimes de la corruption, à inciter ses fidèles à soulager la misère et à prendre en charge les indigents. Même si les moyens disponibles étaient faibles, et donc les résultats limités, il fallait accomplir ce devoir quotidiennement et jusqu'au bout. C'était là une très haute leçon, pour les contemporains d'Augustin et pour les générations ultérieures, jusqu'à la nôtre.

72 Sur cet effondrement de l'Afrique romaine et sur les derniers jours d'Augustin, voir S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 658-668.

73 AUG., *ep.* 228, CSEL 57, p. 484-496.

74 AUG., *ep.* 228,11, p. 493.

75 L'héroïsme se manifeste aussi dans le récit de la fin de la vie d'Augustin, dans la biographie due à son disciple, l'évêque de Calama Possidius, qui se trouvait alors à Hippone auprès du maître. Possidius relate qu'il cita à ceux qui l'entouraient cet axiome du philosophe païen Plotin : « Il ne saurait être grand, celui qui s'afflige grandement que s'effondrent des constructions de pierre et de bois, et que meurent les mortels » (*Vie d'Augustin*, 28, 11, citant PLOTIN, *Ennéades*, I, 4, 7).

L'influence de saint Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps

Charles Munier

Université Marc Bloch, Strasbourg, France

Parmi les innombrables activités déployées par Augustin tout au long de son épiscopat, les conférences publiques et contradictoires qu'il lui fallut soutenir avec les partisans du schisme ou de l'hérésie (manichéens¹, donatistes², ariens³), dans une ambiance parfois confuse voire houleuse, comptent parmi les plus spectaculaires, et d'abord parce qu'elles offrent les images contrastées d'un pays avide de retrouver la paix mais qui semble incapable de la faire éclore en son sein, dans la mesure où des opinions et des croyances irréconciliables y entraînent individus et communautés dans une spirale de violences sans fin.

Du point de vue formel, la Conférence tenue à Carthage en juin 411 s'inscrit dans la tradition de ces débats publics et contradictoires d'Augustin, évoqués à l'instant. Mais cette fois le spectacle n'est plus gratuit. Les parties en cause sont soumises à l'arbitrage de la puissance publique, de l'État romain⁴, et celui-ci détient le droit de trancher souverainement la controverse qui, depuis plus d'un siècle, oppose les Églises catholique et donatiste d'Afrique. C'est dire que l'éloquence des orateurs n'est plus le critère suprême, dès lors que l'appréciation du bon droit des parties en cause dépend du pouvoir séculier, qui met à la disposition des plaignants les rouages minutieux de son administration et de sa bureaucratie⁵. Les arguments apportés de part et d'autre furent d'abord juridiques, chaque parti en appelant aux textes officiels antérieurs et aux situations acquises, mais il appartient à

1 A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 147, rappelle les conférences des 28-29 août 392 à Hippone, avec Fortunatus (CSEL 25, I, 83-112) ; celle des 7 et 12 décembre 405 à Hippone, avec le manichéen Félix (CSEL 25, 2, 801-852).

2 On retiendra la conférence qui eut lieu vers 397 à *Thubursicu Numidarum* avec l'évêque donatiste Fortunius et chez lui (CSEL 24, 2, 109-121), celle du 20 septembre 418, dans l'église catholique de Caesarea (Cherchel) avec Emeritus, qui avait été le porte-parole de l'Église adverse à la Conférence de Carthage (CSEL 53, 181-196) ; cf. A. MANDOUZE, p. 147.

3 La conférence la plus significative en ce domaine est celle qui, à Hippone, en 427 ou 428, opposa Augustin à l'évêque arien Maximinus (*concl. Max.* : PL 42, 700-742) ; voir aussi le colloque avec le *comes* arien Pascentius, dont Augustin rend compte dans ses lettres 238 à 241 (CSEL 57, 533-562).

4 S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411*, t. I (SC 194), p. 27 s., analyse les termes de l'*imperiale praeceptum* du 14 octobre 410, qui détermine la base légale de l'instruction. Il conclut : « Le but assigné au juge impérial était clairement défini, en termes qui excluaient toute chance d'un arbitrage réel : il fallait que la raison manifeste confonde l'hérésie à l'issue des débats ».

5 L'édit de Marcellinus, publié entre le 18 et le 25 mai 411, porte règlement de la Conférence et descend minutieusement dans les détails ; cf. S. LANCEL, *ibid.*, p. 38-40.

Augustin⁶, admirablement secondé, il est vrai, par Alypius⁷, d'instaurer les discussions décisives sur la nature de l'Église et l'examen historique des causes du schisme, qui entraînent la déroute des donatistes⁸ et décidèrent de la sentence « en faveur de l'unité catholique »⁹.

Grâce au compte-rendu scrupuleux que nous en ont laissé les sténographes et les greffiers (*notarii*) professionnels, nous pouvons apprécier la maîtrise d'Augustin dans tous les domaines de la discussion : sa parfaite connaissance des dossiers, sa profonde science juridique, la rigueur de son argumentation¹⁰, les mille facettes de son éloquence, sûre de son bon droit, mais sachant aussi user de patience et attendre le moment opportun pour le faire valoir. Il ne serait point paradoxal d'affirmer que, par ses interventions, qui furent souvent déterminantes, Augustin a exercé une influence considérable sur la législation de son temps, puisque son triomphe personnel et celui de l'Église catholique¹¹ ont consacré la politique d'alliance entre l'Église et l'État, caractéristique de l'ère dite « constantinienne ». A dire vrai, cette alliance définit non seulement le régime politico-religieux du Bas-Empire, mais celui de l'Empire byzantin et celui de l'Occident chrétien pendant plus d'un millénaire. Dans cette perspective de monisme politico-religieux, les États considéreront comme leur devoir de réprimer les hérétiques au nom du bien commun, l'unité religieuse de la nation devant être considérée comme une partie essentielle de ce bien commun. Il faudra attendre le concile Vatican II, pour que l'Église admette enfin que le droit à la liberté religieuse n'est pas seulement un droit civil, c'est-à-dire une création de la loi positive, une autorisation ou une concession de la part du législateur, mais qu'il existe avant toute reconnaissance juridique et exige cette reconnaissance, parce qu'il est une composante des droits de l'homme en général, fondés sur la dignité de la personne humaine. Ce sont là des notions étrangères à une époque où aucune frontière entre le temporel et le spirituel, le profane et le sacré ne sépare les institutions de l'Église et celles de l'Empire. Pour Augustin, le résultat le plus tangible de la Conférence de 411 était que l'Église catholique s'était vu reconnaître son bon droit et qu'elle pouvait compter désormais sur la puissance publique pour le faire respecter.

6 Le rôle d'Augustin dans les trois séances du 1^{er}, du 3 et du 8 juin, est décrit par S. LANCEL, *ibid.*, p. 253-273, qui conclut : « parti pour tenter une réconciliation, Augustin remporta un triomphe », *ibid.*, p. 268...

7 Complémentaire de celui d'Augustin, le rôle d'Alypius est essentiellement juridique, voire procédurier : il lui revient, en effet, de rendre manifestes les irrégularités des pouvoirs des adversaires, dénoncer leurs tergiversations, contrecarrer leurs manœuvres ; *ibid.*, p. 246-252. ; cf. F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, t. I, Paris-Colmar, 1955, p. 369 s. L'on n'a garde d'oublier la présence discrète du primat d'Afrique, Aurelius de Carthage, fidèle « à l'image que la longue série de ses conciles présente déjà de lui : celle d'un esprit clair, précis et serein, fort des appuis sur lesquels il savait pouvoir compter dans les débats difficiles... » ; cf. S. LANCEL, *ibid.*, I, p. 241.

8 S. LANCEL, *ibid.*, p. 45-50 ; 88-103, souligne le rôle déterminant joué par Augustin, lorsqu'il obtint la disjonction entre la *causa ecclesiae* et la *causa Caeciliani* (*Gesta*, III, 187 ; 197 ; 199 ; 201).

9 Le décret d'application de la sentence, rendue le 8 juin, date du 26 juin. Il récapitule les points principaux des débats et énumère les mesures prises à l'égard des schismatiques : interdiction de toute réunion cultuelle, restitution immédiate des basiliques et des biens d'Église, confiscation des domaines où l'on continuerait à tolérer les circoncillons ; cf. S. LANCEL, *ibid.*, I, p. 102-103.

10 Elle est particulièrement sensible, lors de la troisième séance, du 8 juin, quand Augustin développe les thèmes majeurs du *mandatum* catholique : distinction des deux temps de l'Église, tolérance des mauvais au sein des bons dans les textes prophétiques, interprétation spirituelle, et non point matérielle et sociologique, des purs et des impurs dans l'Église ; cf. S. LANCEL, *ibid.*, p. 90.

11 A. MANDOUZE (supra n. 1) p. 374, observe, à ce propos, que « tout absorbé par son engagement religieux, Augustin ne s'aperçut pas que son combat n'était pas le seul qui se livrait alors, et que cette lutte du catholicisme et du donatisme avait aussi des dimensions temporelles ». Il ajoute : « S'il y a jamais eu une erreur grave commise par Augustin, c'est là qu'elle se situe ».

Mais s'est-il jamais demandé si cette collaboration garantissait un véritable progrès pour la liberté de l'Église ; a-t-il pris conscience des limites et des servitudes liées à cette situation¹² ?

Il est un autre champ d'activité, dans lequel Augustin a œuvré avec une patience et une abnégation admirables, celui des interventions quotidiennes requises par son office de juge¹³, de *cadi*¹⁴, d'intercesseur¹⁵. Ce domaine a été largement exploré¹⁶, car il permet d'observer comment, malgré mille difficultés¹⁷, Augustin s'est employé à concilier ses fonctions de juge et celles de pasteur, à sauvegarder à la fois l'autorité juridique reconnue à sa fonction et son indépendance personnelle à l'égard du pouvoir. Dans une série d'articles publiés entre 1908 et 1917, Frédéric Martroye s'est attaché à établir de façon précise l'influence d'Augustin sur la législation de son temps, à l'occasion des affaires soumises à son *audientia episcopalis*. Elle est profonde et multiforme, puisqu'elle s'étend à plusieurs domaines fort importants comme la réglementation du droit d'asile, la législation relative à la prévention et aux droits du prévenu, la dénonciation de l'usage de la torture, la distinction entre une condamnation à mort théorique et l'application de la peine, sans parler des solutions suggérées en vue de régler les conflits entre l'Église et les particuliers en matière successorale, ou d'arrêter les poursuites pour dettes, grâce aux délais pouvant être obtenus des créanciers sous la caution et grâce à l'intervention de l'Église¹⁸. C'est dans ce domaine aussi que l'évêque d'Hippone nous apparaît le plus proche de son peuple, et pourtant, malgré tous ses efforts, il lui est impossible de trancher les différends à la satisfaction de tout le monde. « Je dois donner raison à l'une des deux parties, constate-t-il sans illusion, et le jugement est irrévocable. Si c'est le riche qui obtient satisfaction, l'autre dit : l'évêque a sûrement reçu un cadeau. Si c'est le pauvre, il est des gens qui disent : l'évêque n'a décidé ainsi que pour éviter d'avoir la réputation d'être contre les pauvres »¹⁹.

- 12 P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. fr. par Jeanne-Henri Marrou, Paris 1981 (2001²), p. 401, allègue un passage de la Cité de Dieu, II, 19 (publié en 413) à l'appui de cette opinion, mais il paraît difficile d'y souscrire, car le docteur d'Hippone vise les dangers du paganisme en général et non point les structures de l'Empire romain.
- 13 F. MARTROYE, « Saint Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au V^e siècle », *MSNAF*, 70 (1910), 1-78 ; A. PUGLIESE, « Sant' Agostino giudice », dans *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano, 1937, p. 263-299 ; F. VAN DER MEER (supra n. 7), p. 369 s. ; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1958, p. 230 s.
- 14 L'expression, quelque peu anachronique, a été risquée par F. VAN DER MEER, (supra n. 7) p. 389 ; elle décrit bien, semble-t-il, les fonctions de suppléance en matière de droit coutumier ou de juridiction civile dévolues à l'évêque en vertu de la législation impériale ; cf. J. GAUDEMET (supra n. 13) p. 230 (bibliographie) ; C. MUNIER, « Audientia episcopalis », *AL* 1 (1990), 511-513.
- 15 J. GAUDEMET, (supra n.13) p. 350 s., rappelle le rôle de l'évêque dans la vie sociale, en vue de tempérer la rigueur de la loi, faire surseoir à l'exécution d'un jugement, adoucir le sort des prisonniers, obtenir des dégrèvements d'impôts ou des délais. Dans sa lettre à Macédonius, Augustin tient l'*intercessio* pour un devoir de l'évêque : *ep.* 152, 2, analysée par G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927, p. 197-200.
- 16 A. MANDOUZE (supra n. 1) p. 151-152, donne la liste des articles de F. Martroye *ad hoc* et en extrait la substance.
- 17 L'évêque d'Hippone les énumère à maintes reprises parmi les charges écrasantes de son épiscopat : *sarcina episcopatus* ; cf. F. VAN DER MEER (supra n. 7) vol. I, p. 394-405. POSSIDIUS, *Vita* I, 19, rappelle qu'Augustin, par fidélité au devoir, s'obligeait, jour après jour, le matin et à midi, à tenir séance dans le *secretarium* de la basilique, entouré des greffiers, avec les livres destinés aux *gesta episcopalia* ; et n'importe qui pouvait sans façon recourir à son arbitrage.
- 18 A. MANDOUZE (supra n.1) p. 151-152.
- 19 AUG., *en. Ps.* 25, 13 et s. 47, 4.

L'exploration systématique des conciles africains, en vue de discerner l'influence d'Augustin sur la législation de son temps, a moins souvent tenté les chercheurs²⁰, pour des raisons diverses, dont l'une des plus évidentes semble avoir été la difficulté de se repérer parmi des documents répétitifs, parfois difficiles à dater²¹. Il est vrai aussi qu'à la différence des Actes de la conférence de Carthage de 411, les *gesta* de la plupart des conciles africains n'ont pas été conservés, de sorte que la part personnelle des intervenants dans la proposition des décisions conciliaires, finalement approuvées après discussion, n'est presque jamais repérable. Cependant, pour ce qui concerne Augustin, ses lettres, ses sermons, voire certains de ses traités, contemporains des conciles, permettent parfois de discerner l'intérêt personnel qu'il avait à voir réglée telle affaire et l'influence plus ou moins directe qu'il a pu exercer sur les débats en vue d'obtenir une décision conforme à ses vœux²².

D'entrée de jeu, une constatation s'impose : la série des conciles africains, tenus sous Aurelius de Carthage s'ouvre précisément à Hippone, le 8 octobre 393, sous la présidence effective d'Aurelius ; elle s'achève à Hippone, le 24 septembre 427, en la basilique Léontine²³, toujours sous la présidence d'Aurelius²⁴. Ce n'est point là l'effet du hasard, mais la parfaite illustration de l'entente cordiale des deux leaders de l'Église d'Afrique, sensible dès 392. À Carthage, Aurelius vient d'assumer la succession du primat Genethlius ; à Hippone, Augustin vient d'être ordonné prêtre par l'évêque Valerius. Or tout se passe comme si l'idée de ranimer l'institution des conciles d'Afrique²⁵ venait d'Augustin ; c'est lui, en tout cas, qui adresse au tout récent évêque de Carthage une lettre marquée au coin d'une sainte impatience. « Sache que, loin de désespérer, j'entretiens plutôt le vif et cher espoir que notre Dieu et Seigneur pourra, grâce à l'autorité tranchante des conciles et à celle qui repose sur ta personne (*conciliorum graui ense et tua grauitate*), guérir l'Église d'Afrique

20 Exception notable, l'excellent ouvrage de R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1965.

21 L'une des plus notables étant la difficulté de se frayer un chemin dans le maquis de documents répétitifs, parfois difficiles à dater ; cf. C. MUNIER, *Concilia Africae (a. 345-525)*, Turnhout CCL 149, 1974, p. V-XII ; « La tradition littéraire des canons africains (345-525) », *RechAug* X (1975), p. 3-22 (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° II).

22 Pour des raisons évidentes, liées au cadre limité de cette contribution, il n'est pas possible d'examiner le rôle, pourtant essentiel, joué par Augustin dans l'élaboration des anathématismes antipélagiens au concile de Carthage du 1^{er} mai 418 ; cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, Stuttgart (*PuP* 7), 1975. Pour l'affaire d'Apiarius et la question des appels, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à nos articles : « La tradition littéraire des canons africains », p. 13-17 ; « La tradition littéraire des dossiers africains », *RDC* 29 (1979), 41-52 (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° VI) ; « La question des appels à Rome d'après la Lettre 20^e d'Augustin », dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris 1983 (Études augustiniennes, volume hors série), p. 287-299 ; « Un canon inédit du XX^e concile de Carthage : " Vt nullus ad Romanam ecclesiam audeat appellare " », *RScR* 40 (1966), 113-126 (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° VII).

23 Les actes de cet ultime concile d'Hippone ont été conservés par un seul manuscrit, le Veronensis, Bibl. capit. LX (58) ; cf. A. BOUDINHON, « Note sur le concile d'Hippone de 427 », *RHLR* 10 (1905), 267 sq. Le texte est édité au CCL 149, p. 249-253.

24 Le primat de Carthage ouvre la séance en remerciant Augustin d'accueillir le concile des Églises africaines, dont les assises ont été interrompues pendant deux ans : « nunc, quia adiuuante Deo, certa prouincia, factum est ut sanctus frater et coepiscopus noster Augustinus pro sua religione concilium libenter acciperet, et nos Dominus in unum congregari iussisset, agamus aliquid pro utilitate ecclesiae... » : CCL 149, 250.

25 Il est vrai qu'en 390 un concile de Carthage s'était réuni sous la présidence du primat Genethlius ; cf. CCL 149, 12-19.

des nombreuses souillures charnelles et des maladies qui l'accablent »²⁶. Pour illustrer son propos, le nouveau prêtre d'Hippone dénonce avec véhémence la coutume africaine des « joyeuses célébrations » (les *laetitiae*) qui se déroulaient dans les chapelles et les églises pour l'anniversaire des martyrs et pour le soulagement des défunts et conjure le prélat de tout mettre en œuvre afin d'éradiquer cette coutume qui lui paraît scandaleuse et inacceptable²⁷.

La requête d'Augustin fut entendue ; le c. 29 du *Breviarium Hipponense* rapporte, en effet, la décision prise à ce sujet par les évêques réunis à Hippone, le 8 octobre 393. Elle est libellée en ces termes : « Aucun évêque, aucun clerc ne donnera ni ne prendra de repas dans les églises ; ils peuvent cependant, faute d'un autre local, y recevoir des hôtes de passage. Mais ils doivent, dans ce cas, éviter d'y admettre leurs fidèles (*populi*)²⁸ ». Fortifié dans son propos par cette décision qui, pourtant, recommandait de ne rien précipiter, Augustin sut convaincre le vieil évêque Valerius de la faire appliquer à Hippone²⁹. Mais l'interdit jeté sur la *laetitia* en l'honneur du saint martyr Léonce provoqua un grand désarroi dans la population, qui restait très attachée à cette festivité coutumière. Dans la lettre qu'il adresse, après les événements, à Alypius, élevé entre-temps à l'épiscopat de Thagaste, Augustin raconte longuement comment il réussit son « coup de force ». Son récit est dramatique à souhait ; il lui fallut prêcher jusqu'à épuisement³⁰, jusqu'à la nuit tombée, cependant que, dans leur basilique toute proche, les donatistes banquetaient joyeusement, suivant l'ancienne tradition³¹.

L'affaire des *laetitiae* est exemplaire ; elle révèle que la nouvelle stratégie pastorale³², mise au point par Augustin et Aurelius dès 392, a été approuvée par le premier concile d'Hippone, en 393, et mise en application, laborieusement, à Hippone même, deux ans plus tard. Ces lenteurs illustrent la difficulté de l'entreprise, la prudence avec laquelle les évêques, même les plus résolus, durent procéder pour faire passer dans les faits les décisions des conciles africains. Il reste que l'institution conciliaire forme la clé de voûte de tout l'édifice : non seulement, elle permet à tous les participants d'y exposer leurs problèmes et leurs *desiderata*, mais la signature qu'ils apposent sur le registre des *gesta* marque leur engagement solennel

26 AUG., *ep.* 22, 2 : « quod Dominus et Deus noster per auctoritatem personae quam geris...multas carnales foeditates et aegritudines quas Africana ecclesia in multis patitur, conciliorum gravitate et tua possit sanare » ; voir le commentaire de F. L. CROSS, « History and Fiction in the African Canons », *JThS*, N.S. 12 (1961), 228. :

27 AUG., *ep.* 22, 6 : « quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa conuiuia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum... ». Faute de pouvoir convaincre les fidèles de renoncer à cet usage, Augustin propose diverses formules de transition, assez ingénieuses, à vrai dire : « on leur suggérera de limiter la dépense, de partager avec le tout-venant les oblations offertes pour les esprits des défunts, de ne point les mettre en vente. Et si quelqu'un, mû par un sentiment religieux, veut faire quelque offrande monétaire, qu'il en distribue le montant aux pauvres, sans attendre davantage » (*ep.* 22, 5).

28 Vt nulli episcopi uel clerici in ecclesia conuiuentur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illis reficiant ; populi etiam ab huiusmodi conuiuuiis, quantum fieri potest, prohibeantur : *CCL* 149, 41

29 L'année 394 rien ne fut entrepris à Hippone contre les *laetitiae*, mais les événements décisifs qui conduisirent à leur abolition datent de l'année 395 : Augustin agit en plein accord avec l'évêque Valerius ; cf. *ep.* 29, 11.

30 Augustin sut admirablement utiliser les lectures prévues pour les jours du Carême, qui coïncidaient avec le *dies natalis* de saint Léonce ; cf. *ep.* 29, 2-6.

31 AUG., *ep.* 29, 11. Voir le commentaire de P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, p. 244.

32 La réforme envisagée s'inspire d'un verset de l'Épître aux Romains (*Rm* 13, 13). Augustin ajoute : « Si on fait des menaces, qu'on les fasse au nom des Écritures, de la crainte du châtement dans l'au-delà, de telle sorte que nos paroles engendrent non la crainte de nous-mêmes mais celle de Dieu » : *ep.* 22, 5.

de faire appliquer dans leurs diocèses respectifs les décisions arrêtées en commun³³. Le concile met ainsi en relief leurs prérogatives, mais aussi leurs responsabilités devant Dieu, devant leurs collègues dans l'épiscopat et devant tout le peuple chrétien, confié à leur sollicitude, comme des fils le sont à leur père³⁴.

Dans sa lettre à Aurelius, Augustin avait choisi un verset de l'Épître aux Romains (Rm 13, 14) pour dénoncer les vices et les scandales qu'il importait d'éliminer, si l'on voulait rétablir l'honneur et la dignité des Églises africaines. Il visait par là non seulement les « ripailles, ivrogneries et débauches » de toute espèce, mais aussi, et surtout, la vanité, l'ambition, l'arrivisme du clergé et leurs funestes séquelles, dont la mauvaise foi (*dolus*), l'hypocrisie et la cupidité (*aviditas*)³⁵. De fait, il suffit de confronter les écrits d'Augustin, notamment ses lettres et sermons, avec les actes des conciles réunis sous la primatie d'Aurelius, pour constater avec quelle déférence l'évêque d'Hippone sollicite l'avis de ses collègues chaque fois qu'il se trouve affronté à une situation délicate dans la gestion de son Église, notamment quand il s'agit de difficultés provoquées par des membres du clergé. Son respect de l'institution conciliaire est absolu : Augustin invoque les dispositions prises par les conciles antérieurs, et déclare sans ambages accepter par avance celles que l'assemblée des évêques prendra pour régler les affaires qu'il soumet à son examen.

Faute de pouvoir exposer par le détail toutes les affaires qu'il a ainsi soumises aux conciles africains, nous en retiendrons quelques-unes, plus représentatives, dans la mesure où elles permettent de discerner l'influence, plus ou moins directe, d'Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps. Face à la crise des vocations³⁶ dont souffrait alors l'Église d'Afrique, il pouvait être tentant de puiser dans les monastères des sujets prometteurs, d'autant que la perspective d'accueillir des clercs donatistes convertis faisait l'objet des plus strictes réserves de la part des Églises transmarines. Selon toute vraisemblance, afin d'écarter les objections de principe que d'aucuns avaient cru devoir soulever contre ce mode de recrutement, Aurelius sollicita de la cour de Ravenne et obtint une décision impériale autorisant expressément à y recourir en cas de nécessité et à certaines conditions³⁷.

Plusieurs décisions des conciles africains illustrent les difficultés surgies à la suite de cette autorisation. Plusieurs évêques, et non des moindres, semblent s'en être prévalus pour admettre dans leur clergé, voire pour placer à la tête de leurs propres monastères, des moines venus de monastères étrangers à leur propre diocèse. Dans une lettre adressée au primat de Carthage, Augustin évoque un cas de ce genre : un moine, appelé Donatus, qui se trouvait avec son frère dans un monastère dépendant d'Augustin, l'avait quitté pour

33 Ce principe est clairement énoncé par le primat Gratus, dès le concile tenu à Carthage vers 345 ; cf. *CCL* 149, p. 10 ; il est réaffirmé par Genethlius, au concile de Carthage de 390 (*CCL* 149, 19) et par Aurelius, pour les canons in *causa Apiarii*, c.1 (*CCL* 149, 101) : « haec quae sequentur constituta, firmata a nobis, custodiuntur ».

34 M. JOURJON, *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy-Paris 1954, p. 153-155 ; cf. AUG., *en. Pr.* 44, 17 : « Pro patribus tuis nati sunt tibi filii », *CCL* 38, p. 516, cité par A. MANDOUZE (*supra* n. 1), 159.

35 AUG., *ep.* 22, 7.

36 *Conc. Carth.* du 13 août 397 : « tantum autem inopia clericorum ordinandorum in Africa patiuntur ecclesiae, ut quaedam loca omnino deserta sint » (*CCL* 149, 43) ; cf. *Conc. Carth.* du 16 juin 401 : « tanta clericorum indigentia est, multaque ecclesiae ita deserta sunt, ut ne unum quidem diaconum, uel inlitteratum, habere reperiantur » (*CCL* 149, 194).

37 La loi du 26 juillet 398 décrète que, si des évêques estiment manquer de clercs, ils pourront en ordonner en les tirant de la foule des moines, après avoir mis à l'épreuve les candidats possibles et exclu impitoyablement les sujets qui auraient encore à rendre compte de leur gestion de biens publics ou privés (*Cod. Theod.* XVI, II, 32).

offrir ses services dans le clergé de son diocèse d'origine, situé en Proconsulaire, semble-t-il. Augustin avait désapprouvé cette « désertion », car l'intéressé lui paraissait être un candidat médiocre, inconstant et orgueilleux. Avant d'accueillir des moines transfuges et de les admettre dans les rangs du clergé, ajoute-t-il, il conviendrait de s'informer d'abord de leurs aptitudes. Pour lui, il n'admet à la cléricature que des sujets excellents et sans prétentions, car la charge cléricale lui paraît encore plus exigeante que la vie monastique³⁸. Quant à ordonner des moines médiocres, Augustin s'y refuse absolument. Les moines se croiraient alors supérieurs aux clercs et les quolibets ne manqueraient pas sur le thème : « mauvais moine, tout juste bon à faire un clerc », comme on dit : « mauvais instrumentiste, tout juste bon à faire un chef d'orchestre ». En conclusion, l'évêque d'Hippone déplore qu'Aurelius ait ainsi ordonné un moine « déserteur », des moines recommandables, mais il laisse au primat de Carthage le soin de régler au mieux cette affaire. Si nous ne savons pas quel sort fut réservé à Donatus par Aurelius, il n'est certainement pas téméraire de voir dans l'un des canons du concile de Carthage du 13 septembre 401³⁹, la réponse à la missive d'Augustin et la marque directe de son influence sur la législation ecclésiastique de son temps.

Peu avant la Noël de 401, le prêtre Quintianus de Vegesela, en Byzacène, qui avait pourtant bien des choses à se faire pardonner⁴⁰, reproche à Augustin d'avoir accueilli dans son monastère un certain Privatio, qui avait accompli les fonctions de lecteur dans son église. Augustin lui répond que l'on ne peut donner à ce jeune homme le titre de lecteur, puisqu'il n'a lu qu'une seule fois à l'église, et encore ne s'agissait-il pas d'un texte scripturaire. Si Quintianus se réclame des décisions conciliaires, interdisant formellement d'accueillir des clercs étrangers, il ferait bien de se souvenir aussi que le concile général des provinces d'Afrique a défini quelles sont les Écritures canoniques dont la lecture est autorisée dans l'assemblée des fidèles. Quant à Privatio, bien que son cas ne soit pas visé par les canons des conciles, Augustin a préféré surseoir à l'accueillir en son monastère et soumettre sa cause au primat Aurelius ; d'ores et déjà il s'en remet à sa décision⁴¹.

Nous ne savons pas non plus en quel sens le primat de Carthage trancha en cette affaire, mais le fait est que le cas de Privatio dut être évoqué l'année suivante au concile de Milev, en même temps que celui de Timothée. Ce jeune homme, qui avait fait office de lecteur en plusieurs églises du diocèse d'Hippone, avait proposé ses services à l'évêque Severus⁴² de Milev, le concitoyen et l'ami d'Augustin. La qualité de lecteur du transfuge étant indis-

38 AUG., *ep.* 60, 2 : « nimis dolendum, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam graui contumelia clericos dignos putemus, in quorum numero sumus, cum aliquando etiam bonus monachus uix bonum clericum faciat, si tamen adsit sufficiens continentia, et tamen desit instructio necessaria, aut personae regularis integritas » ; cf. *Prosopographie du Bas-Empire I, Afrique (303-533)*, par A. MANDOUZE, Paris, 1982, p. 308 (= Donatus 21).

39 *Reg. Eccl. Carth. Excerpta (RECE)*, c. 80 : « item placuit ut si quis de alterius monasterio repertum uel ad clericatum uel in suo monasterio constituerit episcopus, qui hoc fecerit, a ceterorum communione seiunctus, suae tantum plebis communione contentus sit : et ille neque clericus neque praepositus perseueret. Augustin rappelle cette décision dans sa lettre à Quintianus de Vegesela (= Henchir Rekba, en Tunisie) : AUG., *ep.* 64, 3 : « recenti autem concilio statutum est ut de aliquo monasterio qui recesserint uel proiecti fuerint non fiant alibi clerici aut praepositi monasteriorum. »

40 AUG., *ep.* 64 nous apprend que le dit Quintianus a été exclu de la communion par Aurelius, pour avoir fait lire à l'église des écritures non canoniques, au mépris des dispositions de l'Abrégé d'Hippone (*Brev. Hippon.*, c. 36 ; CCL 149, 43) ; cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 939 (= Quintianus 2).

41 AUG., *ep.* 64, 3 : *Miror enim utrum iam potest lector deputari, qui nonnisi semel scripturas etiam non canonicas legit.*

42 A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 1070-1075 (= Severus 1).

table, Augustin fit valoir qu'une intégration dans un diocèse étranger serait illicite⁴³. Pour éviter à l'avenir toute contestation relative aux lecteurs, le concile général des provinces d'Afrique, réuni précisément à Milev, le 27 août 402, décréta que désormais « quiconque aurait rempli la fonction de lecteur dans une église, ne fût-ce qu'une seule fois, ne pourrait être admis dans le clergé d'une autre église, sans la permission de son évêque »⁴⁴.

Les lettres d'Augustin découvertes et publiées naguère par Johannes Divjak⁴⁵ nous font connaître les démêlés suscités par un certain Donantius qui, après avoir été moine au monastère d'Hippone, l'avait quitté pour se faire ordonner diacre, subrepticement, par le primat Antipho⁴⁶, au mépris de la législation canonique : *contra conciliorum episcopalia statuta*⁴⁷. L'allusion à la décision du concile de Carthage du 13 septembre 401, évoquée à propos de l'affaire de Donatus, paraît évidente ; elle fut comprise par le primat Antipho : alerté par Augustin, celui-ci dégrada le transfuge et le renvoya à l'évêque d'Hippone. Pour assurer sa subsistance, Augustin lui confia les fonctions de portier dans une église dont un certain Theogenes avait la responsabilité, mais Donantius ne donna pas davantage satisfaction. Renvoyé par le clergé du lieu, il retourna dans son pays d'origine ; à présent, il intriguait auprès de ses compatriotes, afin d'y devenir diacre derechef. La lettre 21* d'Augustin est adressée à ses chers fils (*dilectissimis filiis Suppensibus*), qui lui ont écrit en faveur de Donantius. Il leur fait savoir que celui-ci ne peut devenir diacre et qu'il a donné les raisons de son refus à leur évêque Honoratus⁴⁸. De fait, dans la lettre 26*, Augustin invite son collègue de manière pressante à ne point permettre que le moine transfuge puisse se jouer davantage des décisions conciliaires : s'il veut demeurer dans son pays d'origine, Augustin ne s'y oppose pas, mais aucune fonction ecclésiastique ne lui sera confiée à l'avenir, sinon éventuellement celle de lecteur. Que Donantius s'applique dorénavant à servir Dieu en toute humilité et veille à ne point compromettre son salut par une ambition désordonnée.

Ces quelques exemples suffisent à illustrer l'extrême vigilance avec laquelle l'évêque d'Hippone contrôle le recrutement de son monastère et l'accession de ses moines aux fonctions cléricales. Les décisions conciliaires dont il se réclame ou qu'il a inspirées plus ou moins directement appartiennent, il est vrai, à une époque – à peine révolue –, où le droit canonique s'attachait principalement à définir les droits et les devoirs des clercs et des religieux⁴⁹. Si les conciles africains ont largement contribué à l'enrichissement de la

43 L'imbroglie fut porté à son comble du fait de l'intervention intempestive de Carcedonius, le presbytre de l'église de Subsana, dans le diocèse d'Hippone, qui, de connivence avec un certain Verinus, prend l'initiative de l'ordination de Timothée comme sous-diacre ; cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 192-193.

44 RECE, c. 90 : CCL 149, 208.

45 Sancti Aureli Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, recensuit J. DIVJAK, Wien, CSEL 88, 1981.

46 Le personnage Antipho ne figure pas dans la Prosopographie de Mandouze ; peut-être s'agit-il du primat de Numidie, de l'époque, décédé depuis peu (AUG., *ep.* 26*, 1, 1 ; *beatae memoriae* : CSEL 88, 129).

47 AUG., *ep.* 26*, I, 1 : « Donantius quidam Suppensis, patre suo apud Hipponem constituto et uitam eleemosynis ecclesiasticis transigente, in monasterio nostro esse coeperat » : CSEL 88, 129.

48 AUG., *ep.* 26* est adressée à l'évêque Honorius, appelé Honoratus dans *ep.* 21*, mais il s'agit bien du même personnage, comme en fait foi le contenu des deux lettres d'Augustin. Il ne figure pas dans la Prosopographie d'A. Mandouze

49 Le corollaire étant la place (plus que) modeste assignée aux laïcs et aux femmes dans la théologie et le droit canon ; cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954 ; P. NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Freiburg, 1988 ; A. J. M. VAN DER HELM, « La femme dans l'Eglise catholique », *RDC* 46 (1996) 37-53.

discipline en ce domaine⁵⁰, c'est que, pour Augustin et ses collègues, la question de la sainteté et de l'honneur de leur clergé constituait une priorité absolue. En effet, le donatisme avait commencé par la mise en cause de la conduite d'un évêque catholique. Aux yeux des dissidents, les catholiques, coupables d'avoir toléré ce prétendu apostat et de l'avoir maintenu dans sa dignité, étaient, une fois pour toutes, des « fils de traditeurs ». Bien entendu, les reproches des schismatiques se renouvelaient chaque fois que la conduite d'un clerc de la partie adverse leur offrait l'occasion d'accuser la hiérarchie catholique de faiblesse, voire de complaisance, à l'égard des indignes⁵¹. Les catholiques ne pouvaient laisser sans réponse ces attaques multipliées.

Augustin se fait leur porte-parole, en rappelant en toutes circonstances la saine doctrine : le péché d'un chrétien ou d'un clerc n'est en soi ni héréditaire ni contagieux, il ne souille que son auteur⁵². Cette affirmation doctrinale réduit considérablement la portée des critiques donatistes ; Augustin la répète inlassablement, pour faire sentir aux dissidents l'inanité d'une sécession qui, prenant prétexte des déficiences humaines, prétend réaliser dès ici-bas une Église de purs. Mais le docteur d'Hippone ne pouvait se contenter d'arracher les donatistes à leurs erreurs séculaires ; ce qu'il souhaitait par-dessus tout, c'était de leur offrir de l'Église catholique un visage purifié et attirant, de leur ouvrir les portes de cette Église, voire de les inviter à faire partie de son clergé, un clergé aux mœurs irréprochables, qui ne prêterait plus le flanc aux critiques, aux calomnies, ni même aux soupçons.

Nous avons décrit ailleurs les efforts que la sollicitude pastorale du primat Aurelius de Carthage, d'un commun accord avec Augustin, suggéra aux conciles d'Hippone (393) et de Carthage (août 397 ; juin et septembre 401) afin de résoudre la crise des vocations à l'aide de transfuges venus du donatisme⁵³. Nous avons constaté aussi que ces efforts ne furent pas couronnés de succès, et indiqué les principales causes qui conduisirent à cet échec. Lors même qu'il voulait passer au catholicisme avec une portion plus ou moins notable de son troupeau, un évêque donatiste pouvait se heurter à la mauvaise volonté de certaines brebis de l'un ou l'autre bercail⁵⁴. Mais l'obstacle principal au rétablissement de l'unité paraît bien avoir été l'opération de grande envergure lancée en septembre 401 en vue de faire éclater les inconséquences théologiques des donatistes, dans le traitement différent qu'ils réservaient aux catholiques et aux maximianistes. C'est à bon droit que l'on a vu dans cette initiative la main d'Augustin. Elle était de nature à faire réfléchir les gens de bonne foi, estime Rémi Crespin⁵⁵. En fait, elle ne tarda pas à bloquer le mouvement

50 Cf. C. MUNIER, « Canones conciliorum Africae qui in Gratiani Decreto citantur, cum indicatione fontium », dans *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 21-25 August 1972*, Città del Vaticano, (*Monumenta Iuris canonici, Series C : Subsidia* vol. 5, p. 3-10), 1976. (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° XIX).

51 R. CRESPIN, *Ministère et sainteté*, Paris 1965, p. 106, observe, à ce propos : « Comme il arrive fréquemment en pareil cas, on en rajoute volontiers. Lorsque Petilianus prétend que les catholiques ont rétabli dans sa dignité un évêque condamné et déposé pour mœurs infâmes, lorsqu'il évoque l'admission dans le clergé catholique d'un certain Quodvultdeus, ancien donatiste, déposé dans la secte pour un double adultère, Augustin n'a pas de peine à démontrer l'inexactitude de ses allégations.

52 R. CRESPIN (supra n. 51) p. 107, cite nombre de passages d'Augustin dans ce sens.

53 C. MUNIER, « " Sollicitudo " et " potestas " dans les conciles africains (345-525) », *FZPhTh* 24 (1977) 446-459 (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° IX).

54 Qu'il suffise de rappeler le cas de Maximianus, évêque du *saltus Bagaiensis* : *CCL* 149, 374 ; cf. R. CRESPIN, (supra n. 51) p. 65 ; A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 723 (Maximianus 6)

55 R. CRESPIN (supra n. 51) p. 68-70.

de conversions spontanées, favorisé par les mesures généreuses de 397⁵⁶. Nombre de donatistes, exaspérés par la procédure raffinée mise au point en 401⁵⁷, puis en 403, opposèrent une fin de non-recevoir à toutes les invitations au dialogue lancées par les catholiques et consommèrent la division par une série de violences. Dès lors l'intervention du pouvoir séculier devenait inévitable.

On le voit : l'influence déterminante d'Augustin sur les destinées de l'Église d'Afrique ne se mesure pas seulement au niveau de ses interventions à la Conférence de Carthage de 411. En réalité, cette Conférence constitue la conclusion logique d'un processus déclenché par le même Augustin dès 395⁵⁸, celui des conférences contradictoires publiques, évoquées plus haut. Le dossier qui devait être produit plus de quinze ans plus tard à Carthage commence à s'élaborer dans ces controverses particulières⁵⁹. Il devait permettre de faire éclater les contradictions d'une « ecclésiologie erronée dont le puritanisme théorique était radicalement infirmé par les faits et gestes » de ses partisans⁶⁰. Les conciles de Carthage de 401 et de 403 dessinent la méthode qui sera mise en œuvre et organisent la collecte des preuves qui seront produites ; on demandera aux magistrats locaux⁶¹ d'enquêter, notamment sur les querelles entre maximianistes et primianistes pour la possession des basiliques, et de consigner les renseignements rassemblés en des procès-verbaux officiels⁶².

Malgré son importance pour le sujet abordé, il n'est pas possible, dans le cadre de cette recherche, d'étudier dans son ensemble la pensée d'Augustin concernant le rôle de l'État dans les affaires de l'Église⁶³. Il convient toutefois de rappeler qu'en ce domaine, et plus particulièrement pour ce qui concerne la place qu'il accorde aux interventions du pouvoir civil dans sa lutte contre l'hérésie et le schisme⁶⁴, Augustin a changé d'avis. Dans ses pre-

56 CCL 149, 43-44 : *Breu. Hippon.*, c. 37 ; voir le commentaire de R. CRESPIN, (supra n. 51) p. 58-60.

57 CCL 149, 199 : *RECE*, c. 67 : voir le commentaire de R. CRESPIN, (supra n. 51) p. 60-63.

58 C'est, en effet, au courant de l'été 395 qu'Augustin, encore évêque auxiliaire, rencontre à Thubursicu Numidarum (Khamissa) l'évêque donatiste Fortunius et chez lui ; cf. S. LANCEL, I, p. 11 ; cf. A. MANDOUZE, (supra n. 1) p. 147 ; ID., *Prosopographie*, p. 500-503 (Fortunius 2).

59 S. LANCEL, I, p. 13, ajoute : « Aussi est-il très vraisemblable, bien que son nom ait disparu dans l'anonymat des décisions conciliaires, qu'Augustin a pesé de tout son poids dans les efforts déployés alors par les catholiques pour parvenir à un dialogue entre les deux épiscopats ».

60 A. MANDOUZE (supra n. 1) p. 385.

61 Il est question de *iudices Africani* en CCL 149, 199 ; *RECE*, c. 67 ; de *magistratus uel seniores locorum* en CCL 149, 210 ; *RECE*, c. 91-92.

62 Pour les origines du schisme maximianiste, voir P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le Donatisme*, Paris 1912, p. 354-365, ou G. G. WILLIS, *Saint Augustin and the Donatist Controversy*, London, 1950, p. 31-35.

63 La pensée d'Augustin en cette matière paraît se ramener aux principes suivants : a) l'Église a droit à la protection de l'État, tandis que les hérésies et tous les cultes erronés ne peuvent réclamer ses faveurs ; b) la tolérance pratique d'un culte non catholique est légitime et bonne, car il faut compter plus sur la force de la vérité que sur l'appui de César pour l'extension du règne du Christ. Elle a, cependant, ses limites : les attentats commis contre la paix sociale et religieuse justifient et commandent le recours à la rigueur ; c) l'intervention de l'État en matière religieuse doit garder une sage modération ; en aucun cas, elle ne saurait recourir à la peine de mort ; d) force est pourtant de constater qu'Augustin se montre étonnamment optimiste quant aux résultats de la contrainte, lorsqu'il prétend qu'elle peut amener des réflexions utiles et des retours sincères à la vérité. On se souvient de l'adage : « Foris inueniatur necessitas, nascitur intus uoluntas », AUG., s. 112, 8 (*PL* 38, 647).

64 A propos du donatisme, Augustin marque le passage du schisme à l'hérésie : « post causam cum Caeciliano dictam atque finitam... in haeresim schisma uerterunt » : *haer.* 69 (= CCL 49,331) ; cf. J. GAUDEMET (supra n. 13) p. 599.

miers écrits contre le donatisme, l'évêque d'Hippone déclare nettement sa réprobation de toute méthode de contrainte⁶⁵ et sa confiance dans la puissance de la vérité⁶⁶. Mais la persistance de l'hérésie, l'aggravation du conflit, l'alliance des donatistes avec les Maures de Gildon (397), le conduisent à penser que la méthode des colloques et des discussions pacifiques préconisée jusqu'alors s'avère inefficace. De son propre aveu, il a cédé aussi aux représentations de ses collègues qui faisaient état des succès obtenus par la politique de fermeté dans plusieurs localités et notamment dans sa propre patrie⁶⁷. Bien qu'à son corps défendant, il finira par accepter des mesures de contrainte et l'application d'une législation impériale rigoureuse⁶⁸. Qu'il suffise de souligner ici que les conciles africains épousent étroitement l'évolution de la pensée d'Augustin, les conciles de Carthage de 401 et de 403 tentent encore la voie de la conciliation⁶⁹, mais celui de Carthage du 16 juin 404 constate l'échec des discussions et adopte le point de vue de l'évêque d'Hippone, devenu favorable à l'application de lois répressives⁷⁰. Le 12 février 405, par l'Édit d'Union (*Cod. Theod.* XVI, 16, 38 et XVI, 6, 4 et 5), Honorius s'engage dans la voie de la contrainte⁷¹. Désormais Augustin s'emploiera, en de nombreux écrits, à justifier les mesures prises par le pouvoir impérial contre les dissidents⁷².

On ne dira jamais assez combien la controverse donatiste fut néfaste pour l'Église d'Afrique, dont elle mobilisa les forces vives en d'infinies contestations. Dans un premier temps, ses leaders avaient fondé de grands espoirs sur la conversion massive des évêques et des clercs donatistes de tout rang, mais il leur fallut bientôt se rendre à l'évidence : les

65 Augustin s'explique à ce sujet dans les *retr.* II, 5 (*PL* 32, 362 ; *BA* 12, 458), où il rappelle : « ...j'ai dit : 'je désapprouve le fait que les schismatiques soient violemment contraints par le pouvoir séculier à (embrasser) la communion'. En vérité, je le désapprouvais alors, parce que je n'avais pas encore constaté ni combien leur impunité les encourageait au mal, ni combien l'application rigoureuse de la discipline pouvait contribuer à les amener à de meilleurs sentiments ». Voir le commentaire de R. CRESPIN (*supra* n. 51) p. 162-164.

66 AUG., *ep.* 23, 7 : « pour que tous ceux qui nous entendent comprennent qu'il n'est pas de mon propos que les gens soient contraints à leur corps défendant d'embrasser la communion de qui que ce soit » (*CSEL* 34, I, 71) ; *c. litt. Pet.* II, 184 : « personne ne doit être forcé de croire... En effet, personne ne peut faire le bien s'il n'a pas élu, s'il n'a pas aimé ce qui relève de la libre volonté » (*CSEL* 52, 112-113).

67 AUG., *ep.* 93, 17 (*CSEL* 34, II, 461-462) ; *ep.* 185, 25 (*CSEL* 57, 24-25) ; cf. R. CRESPIN (*supra* n. 51) p. 164.

68 En même temps, Augustin a tout fait pour que les textes répressifs ne soient pas appliqués dans toute leur rigueur, intervenant même auprès des magistrats pour tenter de sauver la vie de circoncellions criminels. A. MANDOUZE (*supra* n. 1) p. 385 souligne, textes à l'appui, qu'il n'a jamais admis qu'un hérétique pût subir, en tant que tel, la peine capitale.

69 *RECE*, c. 66 (*CCL* 149, 199) ; *RECE*, c. 91-92 (*CCL* 149, 210).

70 *RECE*, c. 93 (*CCL* 149, 211-214) ; voir le commentaire de J. GAUDEMET, (*supra* n. 13) p. 604. et son analyse de la législation séculière concernant le donatisme, *ibid.*, p. 611-613. Cf. F. MARTROYE, « La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique », *MSNAF* 73 (1914) 23-140.

71 Cf. R.L. BROWN, « Religious coercion in the Later Roman Empire : the Case of North Africa », *History* 47 (1963) 283-305, (= *Religion and Society in the Age of saint Augustin*, London, 1972, p. 301-331) ; E. L. GRASMÜCK, *Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, 1964.

72 J. GAUDEMET, (*supra* n. 13) p. 605 donne une liste de passages d'Augustin faisant l'apologie de la contrainte ; nombre d'entre eux ont été repris dans le Décret de Gratien, c. 23. Pour la doctrine d'Augustin concernant les relations de l'Église avec l'État et la société, voir aussi O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Augustinus*, Freiburg i. Br., 1910 ; et G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927 ; F.X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris 1934 ; B. CAPELLE, « Augustinus », *RAC* I (1950) 981-993 ; H. MAISONNEUVE, « Croyance religieuse et contrainte : la doctrine de saint Augustin », *MSR* 19 (1962) 49-68 ; A. MANDOUZE (*supra* n. 1) 374-390.

ralliements d'évêques ne seraient jamais que des exceptions⁷³. Par ailleurs, le concile de septembre 401 avait laissé à chaque évêque le soin de décider du maintien ou de l'éviction des anciens clercs donatistes, selon les exigences de la paix et de l'unité⁷⁴. C'était là une décision conforme aux principes d'Augustin⁷⁵, qui s'en inspire dans l'affaire de Maximianus de Bagai⁷⁶ et dans sa réponse à Cresconius⁷⁷. Elle consiste à dire : le maintien des évêques et des clercs venus du donatisme n'est pas automatique ; on les recevra dans la mesure où cela apparaît convenir à la paix et à l'utilité de l'Église⁷⁸ ; en définitive, c'est le bien des fidèles qui commande le statut accordé aux clercs⁷⁹. On le voit : les raisons qui ont amené Augustin et ses collègues à recevoir ainsi les anciens clercs donatistes sont avant tout d'ordre pastoral : la paix de l'Église, l'unité dans la charité, le salut des fidèles. Elles inspirent aussi l'offre qui, à la veille de la Conférence de 411, fut faite aux évêques donatistes par l'épiscopat catholique : même s'ils étaient vaincus, ils seraient reçus avec leur dignité, s'ils acceptaient de rentrer dans l'Église⁸⁰. Pour la cause de l'unité, les évêques catholiques, convaincus par Augustin, se déclarent prêts aussi bien à sacrifier leur propre dignité épiscopale qu'à reconnaître celle de leurs rivaux⁸¹.

Sept ans après la Conférence de 411, le concile plénier des provinces africaines, réuni à Carthage le 1^{er} mai 418, approuva les anathématismes antipélagiens et prit des dispositions extrêmement précises afin de régler les contentieux de toute sorte surgis du fait du ralliement d'évêques et de clercs donatistes à l'Église catholique. Dans le préambule qui en justifie la rigueur, le concile déplore que de nombreuses controverses soient nées des

73 La seule qui soit expressément attestée par Augustin est celle de Maximinus de Siniti : *ep.* 105, 2 (CSEL 34, 597), qui date des environs de 408 ; cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 728 (Maximinus 2). D'autres conversions d'évêques sont signalées par Petilianus et Cresconius ; cf. R. CRESPIN (supra n. 51) p. 171. Mais le mouvement a certainement pris une nouvelle dimension après la Conférence de 411.

74 RECE, c. 68 (CCL 149, 200) ; cf. R. CRESPIN (supra n. 51) p. 171.

75 AUG., *c. ep. Parm.*, II, 28 (CSEL 51, 79).

76 Le concile de Carthage du 27 août 402 lui enjoint de se retirer de son siège épiscopal et invite ses fidèles à lui donner un successeur ; dans l'*ep.* 69 (CSEL 34, 245) adressée par Augustin et Alypius à Castorius pour qu'il accepte de succéder à Maximianus, celui-ci apparaît comme un ancien donatiste qui, devenu catholique, « s'est rendu compte que ce qui ne convenait pas à la paix de l'Église ne convenait pas à lui-même » ; cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 723-724. On se souvient qu'en 404, précisément, Maximianus est l'objet d'une agression des donatistes, pour avoir obtenu, par décision judiciaire que lui soit restituée la basilique du *fundus Caluianensis* ; cf. *Cresc.* III, 43 (47), CSEL 52, 453 et *ep.* 185, 7 (27), CSEL 57, 25-26. Son appel personnel à l'empereur et la description des conditions d'insécurité régnant en Afrique ont contribué de manière évidente à la décision d'Honorius du 12 février 405.

77 AUG., *Cresc.* II, 13-14, CSEL 52, 371-372.

78 Le passage en question du *Cres.* II, 13 : « ita suscipiuntur, ut uidetur paci et utilitati Ecclesiae conuenire », s'inspire évidemment du concile de Carthage du 13 septembre 401 ; cf. RECE, c. 68, CCL 149, 200.

79 AUG., *Cresc.* II, 14, CSEL 52, 372 : « proinde uestri episcopi seu quilibet clerici, quantum ad ipsa ecclesiastica officia pertinet, sic in catholicam suscepti sunt unitatem, quemadmodum expedire uidebatur iis, quorum saluti per eorum consulebatur officium uel exercendum uel omittendum. »

80 Il s'agit de l'offre conciliatrice des évêques catholiques présentée dans leur lettre synodale écrite vers le 25 mai 411 = AUG., *ep.* 128 : CSEL 44, 31-32 ; *breuic.* I, 5 : CSEL 53, 40-41 et insérée dans les *Gesta* de la Conférence I, 16, (LANCEL II, p. 592-600) ; voir le commentaire par LANCEL I, p. 41-43 ; R. CRESPIN, (supra n. 51) p. 172 ; E. LAMIRANDE, « L'offre conciliatrice des catholiques aux donatistes relativement à l'épiscopat », *EeT(O)* 2(1971) 285-308.

81 Cf. AUG., *ep.* 128, 2-3 : CSEL 44, 31-32 ; *Emer.*, 5-7 : CSEL 53, 185-189 : s. 359, 5 : PL 39, 1594 ; cf. R. CRESPIN, (supra n. 51) p. 174.

interprétations divergentes des décisions antérieures à cette Conférence⁸². Pour mettre fin à toutes les contestations, il décide que toutes les églises situées dans les territoires qui rassemblent des fidèles des deux Églises appartiendront désormais à l'évêché catholique de ce lieu, sans que soit prise en compte la date des ralliements donatistes. En revanche, les règles fixées pour le partage des territoires ralliés à l'unité après la Conférence de 411 visent à ménager toutes les susceptibilités et de garder la balance égale entre tous les compétiteurs. De nos jours encore, certaines d'entre elles pourraient servir de modèles pour les arbitres et les prudhommes affrontés aux différends les plus inextricables. Qu'il suffise ici d'en rappeler les titres : c. 118 « A propos des diocèses, comment se les partageront les évêques, aussi bien les catholiques que ceux qui se sont convertis du parti de Donat »⁸³ ; c. 119 « Si un évêque ayant libéré son diocèse de l'hérésie l'a possédé pendant trois ans, que personne ne le revendique. » c. 120 « À propos de ceux qui, sans déférer au tribunal ceux qui les possèdent, font main basse sur les communautés qu'ils croient leur appartenir » ; c. 121 « À propos de ceux qui négligent les communautés qui leur appartiennent » ; c. 122 « La sentence des juges élus (d'un commun accord) ne doit pas être méprisée » ; c. 123 « Si un évêque néglige son diocèse, qu'il soit privé de la communion » ; c. 124 « A propos des évêques qui déclarent faussement que les donatistes ont accepté la communion ».

On le voit : si généreuses qu'elles soient, les déclarations d'intention ne sauraient faire l'économie de règles juridiques à la fois réalistes et équitables, susceptibles de les traduire dans les faits. À cet égard, les décisions du concile de Carthage de 418 sont tout à l'honneur de l'épiscopat africain. Il n'était assurément pas facile pour les donatistes de surmonter les rancœurs de leur défaite ; qu'il nous soit permis de dire que, grâce à la charité communicative d'Augustin, les évêques catholiques s'efforcèrent de ne point abuser de leur victoire⁸⁴. Mais la tâche était malaisée, car dans nombre de cas, il s'agissait de gérer la pénurie plus que de se partager un trésor : en effet, pour avoir multiplié à l'infini leurs diocèses et leurs paroisses, les Églises africaines du Bas-Empire ne parvinrent jamais à régler les problèmes que leur posaient la crise endémique de leur clergé personnel et le manque cruel de leurs moyens. Les conciles africains retentissent des doléances épiscopales évoquant à l'envi la

82 *RECE*, c. 117 : *CCL* 149, 224 ; il s'agit de différends relatifs à l'interprétation du c. 99 du concile de Carthage du 13 juin 407 : *CCL* 149, 216.

83 Pour la commodité du lecteur, nous croyons utile de citer ici ce canon en son intégralité : « ita tamen ut si episcopus ex Donatistis ad catholicam unitatem conuersus est, aequaliter inter se diuidant eas quae sic fuerint inuentae, ubi ambae partes fuerunt, idest ut alia loca ad illum, alia ad illum pertineant, ita ut ille diuidat qui amplius temporis in episcopatu habet et minor eligat. quod si forte unus fuerit locus, ad eum pertineat cui uicinior inuenitur. quod si ambabus cathedris aequaliter uicinus est, ad eum pertineat quem plebs elegerit. quod si forte antiqui catholici suum episcopum uoluerint, et illi suum qui ex Donati parte conuersi sunt, plurium uoluntas paucioribus praefertur. si autem partes aequales sunt, maioris temporis episcopo deputetur. si autem ita plurima loca inueniuntur, in quibus ambae partes fuerunt, ut non possint aequaliter diuidi, uelut si impari numero fuerint, distributis eis locis qui parem habent numerum, quicumque locus remanserit, hoc in eo seruetur, quod superius dictum est, cum de uno tractaretur loco » : *CCL* 149, 224.

84 Ces dispositions doivent être interprétées à la lumière des mesures prises à l'égard des donatistes qui refuseraient de se soumettre : interdiction de toute réunion cultuelle, restitution immédiate des basiliques et des biens d'Église, confiscation des domaines où l'on continuerait de tolérer les circoncellions ; cf. S. LANCEL, I, p. 103. Il appartenait à l'épiscopat catholique de définir les conditions auxquelles les donatistes ralliés à l'unité seraient accueillis. Pour une étude approfondie de cette question, voir S. LANCEL, « Le sort des évêques et des communautés donatistes après la Conférence de Carthage en 411 », dans C. MAYER, K. H. CHELIUS (Hg.), *Intern. Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, 1989, p. 149-165.

crises des vocations⁸⁵ ; les écrits d'Augustin permettent d'appréhender les situations concrètes liées au manque de ressources de certains prélats préoccupés de tenir leur rang. Il convient de souligner que le dernier concile présidé par Aurelius, tenu à Hippone, le 8 octobre 427, s'épuise à fixer des règles pour contenir les malversations de certains clercs peu scrupuleux dans la gestion des biens ecclésiastiques. Nous pénétrons là dans un maquis encore peu défriché, et pourtant la vigilance d'Augustin s'y montre particulièrement attentive, au point qu'elle n'a pas manqué d'influencer la législation ecclésiastique. Pour illustrer ce point, il suffira d'évoquer les agissements de Paul de Cataqua et d'Antoninus de Fussala.

Disciple d'Augustin, et même converti par lui, semble-t-il, Paul avait été promu directement au siège de Cataqua, non loin d'Hippone. Plus d'une fois Augustin avait reçu les doléances des fidèles de Cataqua et fait des remontrances à leur évêque pour ses « préoccupations et occupations terrestres », mais en vain. Paul de Cataqua vivait au-dessus de ses moyens. Bientôt affronté à des difficultés financières inextricables, il se mit à spéculer puis, criblé de dettes, il dut faire vendre ses biens. Il réussit toutefois à mettre de côté quelque argent, ce qui lui permit d'acheter un petit domaine impérial grevé d'hypothèques, en le faisant enregistrer au nom de son Église, pour éviter de payer les impôts. Paul ne se faisait point scrupule non plus d'utiliser l'argent de la caisse diocésaine à son usage personnel⁸⁶. La lettre 85 nous a conservé la sévère monition adressée par Augustin à l'intéressé, pour lui faire prendre conscience de ses responsabilités et l'inviter à changer de vie : « L'épiscopat, écrit-il, n'est pas l'art subtil de mener une vie mensongère. Le Seigneur t'apprendra ce que je dis, lui qui t'a coupé toutes les routes auxquelles tu as voulu recourir...⁸⁷ ». Las ! Paulus mourut sans avoir remis beaucoup d'ordre ni dans sa conduite ni dans ses affaires. Son successeur Bonifatius se trouva dans une situation financière « singulièrement embarrassée »⁸⁸. Augustin dut intervenir personnellement auprès des plus hautes instances pour trouver une solution à l'imbroglio patrimonial et fiscal de l'église de Cataqua. Cette expérience pourrait avoir inspiré certains canons africains rappelant aux évêques leurs devoirs en vue d'une saine gestion des biens ecclésiastiques, inlassablement repris par les conciles⁸⁹.

Le fait est encore plus patent si l'on rapproche l'affaire d'Antoninus des décisions du concile d'Hippone de septembre 427. Qu'il suffise de rappeler que, parmi les griefs de ses diocésains, Augustin relève des « abus d'autorité, exactions, oppressions et vexations de toute sorte »⁹⁰. La lettre 20* éditée par Johannes Divjak permet de constater que la plupart des exactions commises par les sbires d'Antoninus concernent soit du matériel de construction, *ligna et lapides*, soit divers édifices occupés indûment ou démolis afin d'en réutiliser les matériaux pour de nouvelles constructions. Il y avait plus grave : non content de vivre au jour le jour des revenus de son Église, Antoninus avait encaissé d'un seul coup le loyer quinquennal des domaines ecclésiastiques de son ressort, pour acheter à son compte personnel (*nomine suo*) plusieurs propriétés et, pour les obtenir à moindre prix, avait fait placer le propriétaire sous garde privée, avec le concours du *defensor* de l'Église. Par ailleurs, ayant acheté une petite propriété en indivision, toujours à son compte personnel

85 *Breu. Hippon.*, c. 37 : CCL 149, 43 ; *RECE*, c. 55 : CCL 149, 191 et 194 ; c. 68 : CCL 149, 200...

86 A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 842 (Paulus 4)

87 *AUG.*, ep. 85, 2 : « non est episcopatus artificium transigendae uitae fallacis. docebit te quod dico Dominus Deus, qui tibi interclaudit omnes uias, ad quas illo uti uoluisti... » : CSEL 34, 395.

88 A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 148-150 (Bonifatius 7).

89 *Canonnes in causa Apiarii*, c. 26 : CCL 149, 109 ; c. 33 : CCL 149, 110 ; c. 34 : CCL 149, 111.

90 *AUG.*, ep. 209,4 : CSEL 57, 349.

(*nomine suo*), il s'en était approprié tous les revenus, avait récupéré les tuiles de la maison commune, décidé le copropriétaire à lui vendre sa part, mais « oublié » de verser le prix convenu. Pour finir, il avait cédé la propriété à un tiers, mais après avoir démoli la maison, pour en réemployer les matériaux dans ses propres chantiers⁹¹.

Augustin juge très sévèrement les malversations et les violences qui marquent la gestion du jeune évêque ; il les regrette d'autant plus qu'elles ont été commises dans une région jadis aux mains des donatistes et difficilement ralliée à la foi catholique. Mais ce que l'évêque d'Hippone déplore le plus, c'est l'ambition, l'arrogance, la cupidité d'Antoninus, et plus que tout, le fait que, devenu évêque, il n'ait plus fait de différence entre les biens de l'Église et les siens. « Comment, demande-t-il, un homme qui ne possédait rien, le jour de son ordination, rien du tout sauf les vêtements qu'il portait ce jour-là, comment un ancien moine, élevé soudain de l'extrême pauvreté à l'épiscopat, peut-il, aujourd'hui encore, continuer de dire aux gens de Fussala : 'Rendez-moi ma maison', une maison que, de toute évidence, il avait construite non pour lui-même mais pour l'Église ?⁹² ».

Plusieurs décisions des conciles africains reprennent les deux expressions centrales de l'affaire d'Antoninus, qui résonnent douloureusement à travers la lettre 20* d'Augustin : *nil habens*, qui rappelle le propos monastique de pauvreté ; *nomine suo*, qui désigne les opérations financières du jeune évêque, avant tout préoccupé de se constituer un patrimoine personnel. L'avant-dernier des canons d'Apiarius déclare, en effet : « Il a été décidé que les évêques, les prêtres, les diacres, bref tous les clercs qui, ordonnés sans patrimoine (*nihil habentes*), acquièrent au cours de leur épiscopat ou de leur cléricature pour leur compte personnel (*nomine suo*) des champs ou n'importe quelles possessions, soient passibles du grief d'usurpation de biens sacrés (*rerum dominicarum inuasionis crimine teneantur*), à moins qu'ils ne les confèrent à l'Église, après avoir été avertis⁹³ ». Il a été repris, tel quel, par le concile d'Hippone du 24 septembre 427, le dernier de la série des conciles africains présidés par le primat Aurelius et marque le point final en la cause d'Antoninus de Fussala. Il appartient désormais à l'histoire du droit canon et illustre, à sa manière, l'influence d'Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps et, par le canal des collections canoniques, sur le droit classique de l'Église médiévale⁹⁴.

91 Voir notre étude : « La question des appels à Rome d'après la Lettre 20* d'Augustin », dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris, 1982, p. 287-299 (= C. MUNIER, *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV^e-XII^e siècle*, London, 1987, n° VII).

92 AUG., *ep.* 20*, 29, 1 ; 31, 3 ; 31, 1-2 : CSEL 88, 110-111 ; cf. 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 (*ep.* 20*) » dans *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris, 1988, p. 267-285 (cf. *supra* n. 22).

93 *Canones in causa Apiarii*, c. 32 : CCL 149, 110 ; cf. Décret de Gratien, C. 12 q. 3 c. 1 (FRIEDBERG I 713) ; *Conc. Hippon. 24 sept. 427*, c. 5a : CCL 149, 251. Bien entendu, cette mesure laisse aux clercs la libre disposition des biens qu'ils ont acquis à titre personnel par voie de libéralités individuelles ou par voie de succession ; cf. *ibid.*, c. 5c : CCL 149, 251.

94 Nous avons décrit le cheminement de cette décision jusqu'au Décret de Gratien, dans l'article : « Problèmes monastiques et conciles africains (a. 345-427) », *Aug* 39 (1999) 167-168.

Augustin et Donat

André Mandouze
Sorbonne, Paris IV, France

Si j'ai choisi d'essayer de confronter ici un moment Augustin et Donat, c'est pour une raison très simple : elle résulte de deux constats qui, dans leur contradiction mal perçue, ont entraîné une erreur de perspective concernant la transformation d'une impossibilité purement contingente de coexistence en un antagonisme fondamentalement irrémissible. Situation dont seize siècles plus tard, faute d'une prosopographie convenable, ne sont pas tout à fait sortis ces deux grands personnages.

Premier constat, que suffit à mettre en évidence un simple regard sur la chronologie du IV^e siècle de notre ère : c'est exactement en 354 que naît Augustin, donc à peu près au moment où Donat meurt aux environs de 355. Ainsi, rien d'équivalent, entre ces deux-là, aux débats écrits ou oraux, en partie conservés, et qui ont directement opposé deux Africains d'âges tout à fait semblables, comme par exemple Augustin et Petilianus, l'un et l'autre porte-parole de leurs partis respectifs entre 400 et 411.

Second constat : le décalage, en temps réel, entre les deux existences respectives de Donat et d'Augustin n'a cependant nullement empêché, dans le souvenir de la transition du IV^e au V^e siècle, une indéniable impression de coexistence entre un Augustin, de fait bien vivant, et un Donat à qui il revenait au contraire *post mortem* le rôle central de référence emblématique au donatisme lui-même. En effet, deux événements ont mis en relief cette identification permanente entre la doctrine fondée et son fondateur : d'un côté, au cours du troisième tiers du IV^e siècle, la publication, puis la seconde édition de l'ouvrage d'Optat de Milev contre les donatistes ; d'un autre côté, utilisant abondamment cet ouvrage, la Conférence de Carthage en 411, où ne se comptent pas les citations au génitif du nom de *Donatus* formellement utilisées pour renvoyer, non au personnage lui-même, mais à sa doctrine.

Reste que, la *damnatio memoriae* n'ayant sûrement pas manqué de jouer après la défaite donatiste à la Conférence, on ne saurait comparer le nombre et la valeur des renseignements précis que la tradition nous a légués relativement, d'une part, au plus célèbre des Pères latins (d'autant mieux connu que nous possédons la plupart de ses très nombreuses œuvres) et, d'autre part, à l'insigne vaincu de 411 en tant que fondateur reconnu d'un schisme essentiellement limité à l'Afrique dans une période précise.

Donat n'en est pas moins pour autant l'incontestable éponyme de ce schisme. Et c'est pourquoi on se fût attendu, de la part des spécialistes de la question, à un travail de recherche sérieux pour essayer d'aboutir, en ce qui concerne Donat, à la reconstitution la plus rigoureuse possible à partir des maigres renseignements pouvant au moins, pour un tel personnage, servir à l'établissement d'une notice prosopographique digne de ce nom.

Quelle ne fut pas ma stupeur quand je fus affronté moi-même à la notice devant concerner le cinquième de ce nom dans une série chronologique de 90 *Donatus* recensés entre 303 et 533 en *Africa* ! Cette notice ne pouvait certes échapper à la révision intégrale des travaux ayant précédé l'entreprise dont Marrou m'avait confié l'aboutissement. Or, dans aucun de ces travaux, même les plus remarquables, je n'ai trouvé trace d'une enquête critique visant réellement à établir une notice répondant aux règles de fer d'une prosopographie scientifique. Si ne se comptent pas les ouvrages touchant au donatisme, voire même prétendant en fournir la clé, je n'en ai trouvé qu'un seul comportant un chapitre substantiel consacré à la personne de Donat : le chapitre III, fort de 40 pages (99-138) consacré par Paul Monceaux à ce grand personnage dans le tome V de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* publié en 1920.

Proposée d'emblée sans ambiguïté sous le titre « *Donat de Carthage* », c'est en fait cette dissertation admirablement minutieuse qui, par contre-coup, est à l'origine de la regrettable défection d'un traitement moderne réellement prosopographique du cas Donat : défection qu'on trouve immanquablement, après 1920, justifiée par référence très respectueuse à Monceaux, lequel pour sa part ne prétendait pas à autre chose qu'à une histoire avant tout « littéraire ».

Impossible, en ce qui me concerne, d'entrer ici dans le détail de ma propre notice relative à *Donatus 5* dans la *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, publiée en 1982 (Paris, Éditions du CNRS). Troisième en importance quantitative sur les 2525 notices complètes du recueil, cette notice s'étend en effet sur une douzaine de pages qui ne comptent pas moins de 122 notes renvoyant à quelque 250 références précises, dont plus d'une centaine de source augustiniennes. Mais, si on veut progresser dans le débat concernant le personnage même de Donat, impossible aussi de ne pas partir carrément de ce que j'ai posé au départ d'une notice dont j'ai tenu à justifier ainsi *le parti pris d'unité formelle*, d'un type qui n'est nulle part ailleurs représenté dans les 1328 pages constituant l'ouvrage.

Donatus 5 (...avant 311/312 – 355...), éponyme du schisme « donatiste », est cité comme tel par une foule de documents plus axés – et généralement *a posteriori* – sur la querelle, la doctrine ou l'Église portant son nom que sur sa personne ou sa carrière, au point que :

- les occurrences de son nom dans des formules comme *pars Donati*, *nomen Donati*, *tempus Donati*, etc. n'ont aucune valeur prosopographique et en conséquence n'ont pas à être retenues ;

- les autres occurrences du nom *Donatus* ne permettent pas plus que celles de l'adjectif *donatista* de savoir (sauf exception) si elles impliquent l'unité du personnage ou si elles s'appliquent à deux homonymes dont l'un serait natif, voire même évêque (schismatique) de Casae Nigrae, en Numidie, et l'autre évêque (schismatique) de Carthage – l'action du premier, pour ce qui est de la rupture initiale, comme celle du second, pour ce qui est de l'expansion du schisme, pouvant valoir aussi bien à l'un qu'à l'autre la qualité d'éponyme.

Ce qui rend insoluble le problème de fond (unité ou dualité du personnage), c'est que la tradition est de toute façon contradictoire : les documents du IV^e siècle impliquent apparemment l'unité tandis que, utilisant pourtant les précédents, ceux du V^e siècle révèlent des variations sur le thème unité / dualité. Cependant, cette façon de présenter les choses est encore trop simple. Au IV^e siècle, les documents conciliaires ou impériaux feraient pencher pour une unité en faveur d'un *D. Nigrensis*, mais l'œuvre d'Optat de Milev pour l'unité

en faveur d'un *D. Carthaginensis*. Au V^e siècle, Augustin rectifie pratiquement¹, dès avant la Conférence de Carthage, la conviction qu'il avait précédemment de l'unité du personnage. Cependant, si dans le *Breuculus Conlacionis* avec netteté (*constitit*) mais indirectement, et dans les *Retractiones* non sans prudence (*probabilis*), il adopte la thèse de la dualité, ce n'est pas sans souligner occasionnellement l'avantage concédé par là aux donatistes, leur éponyme (carthaginois) étant ainsi disculpé de la condamnation encourue par son homonyme de Casae Nigrae plus ancien. Néanmoins, l'invention « intéressée » de cette dualité ne saurait être attribuée à une simple tactique utilisée à la Conférence de Carthage par les évêques donatistes unanimes, puisqu'aussi bien, en cette même circonstance, Petilianus nie pour sa part l'existence d'un Donatus à Casae Nigrae, tandis que les catholiques la reconnaissent comme fondée sur des archives. En définitive, la seule chose historiquement sûre, c'est que chronologiquement, s'il y a un « second » Donatus, il n'entre en scène que lorsque le « premier » disparaît. D'où l'option pour une seule notice respectant toutes les données du problème.

Si j'arrête ici la justification initiale du parti que j'ai pris de m'en tenir à une seule notice prosopographique se rapportant à l'éponyme du donatisme, ce n'est cependant nullement pour me rallier à mon tour, dans la suite, à la justification de l'unité du personnage lui-même défendue par Monceaux. Mais c'est au contraire pour ajouter aussitôt que rien ne permet finalement d'opter pour l'unité ou la dualité du personnage, le fin mot de l'histoire m'échappant complètement.

Car aucune des explications de Monceaux ne m'a paru convaincante. Non pas que l'auteur de celles-ci ait tant soit peu déraisonné. Mais, tout à l'inverse, devant les interférences, les fluctuations et les contradictions des positions respectives d'Optat, d'Augustin et de Petilianus touchant à la personne de Donat, Monceaux a trop voulu chercher, malgré les différences de ces témoignages, une certaine cohérence du personnage ayant jusque-là échappé à une identification prosopographique précise. Malheureusement, il s'agit chez Monceaux d'une cohérence qui n'est pas celle de la rigueur d'une enquête prosopographique se résolvant à enregistrer les failles irrémédiables d'une documentation extrêmement réduite. Si en revanche Monceaux propose une cohérence, c'est celle qu'il a lui-même reconstituée concernant une « histoire » qui est très honnêtement qualifiée par l'auteur de « littéraire ».

Aussi bien, littérairement superbe, ce méticuleux montage s'affirme-t-il à force de conditionnels souvent relayés par des formules du type « probablement », « peut-être », « donc semble-t-il », etc. Mais c'est justement ce à quoi aujourd'hui ne peut plus consentir le prosopographe assurément aussi modeste que déterminé dans son refus de proposer, voire d'imposer, une identification détaillée d'un personnage en fin de compte littérairement reconstitué, certes à coup d'archives, mais de toutes pièces, par quelque artiste en la matière.

Artiste oui, mais aussi, pour ce qui est de Monceaux, d'un type de conscience professionnelle n'excluant pas le dépistage du plausible au sein même de l'exceptionnel. En réalité, le parti pris par Monceaux dans le cas de Donat atteste un net refus que l'admission de la dualité puisse contribuer à enlever à l'exégète la latitude de « combler l'importante et singulière lacune » concernant les débuts du personnage, alors que l'option de l'unité assure à celui-ci un « déroulement de carrière » selon une « logique très humaine » (p. 105-106).

1 Voir note 12 de A. C. DE VEER, p. 717 du volume 31 des *Œuvres de saint Augustin*, Paris, 1968, p. 757-758.

Le plus étonnant, c'est pourtant en fin de compte ce à quoi a donné lieu le Donat de Monceaux pour ce qui est de l'essentiel de la recherche dans ce secteur après 1920. Dieu sait si, sous la plume d'un savant comme Monceaux visiblement et classiquement acquis à la vision augustinienne et nullement attiré par quelque schisme que ce soit, les mêmes termes reviennent à maintes reprises désignant Donat comme « ambitieux, intrigant, prophète batailleur, sectaire, méprisant, violent, intolérant, hautain, cynique », tout cela résultant d'une « envahissante personnalité » et d'un « orgueil incommensurable » (*passim*).

N'empêche que, de la thèse unitaire si fort par lui soutenue, c'est le même Monceaux qui a tiré ce portrait récapitulatif du véritable héros de son livre V : « D'un bout à l'autre de sa vie et, de plus en plus, à mesure que se développe sa carrière, Donat s'est montré un grand conducteur d'hommes, un vrai chef. Pour l'Église qui porte son nom, il a été plus encore : non seulement le précurseur, puis le fondateur et l'organisateur, mais le prophète, le saint, le dieu. C'est une figure originale et, malgré les travers et les fautes, un assez beau caractère. S'il avait débuté comme un intrigant et continué comme un ambitieux, il finit presque comme un Saint : un Saint donatiste » (p. 116-117).

« Saint Donat » donc, « saint Donat » tout court, n'ont pas manqué de conclure de là par la suite tous ceux qui, ayant un vieux compte à régler avec un saint Augustin qu'ils n'ont en général pas lu, croient tenir en Donat un saint à lui opposer alors qu'ils n'ont aucune chance de pouvoir lire une seule ligne directe de ce dernier.

Certes, j'ai assez souvent trouvé sur ma route des contradicteurs de tous ordres, en général d'une désespérante ignorance, mais prétendant se prévaloir contre Augustin de « saint Donat » et de ses « œuvres ». De « saint Donat », pourquoi pas, en tout cas au sens qu'on vient de voir chez Monceaux ? Mais de « ses œuvres » ? À quoi donc ces admirateurs non éclairés de Donat croient-ils pouvoir se référer ? J'admets évidemment, comme tout le monde, cette récapitulation *théorique* de Monceaux lorsqu'il écrit (p. 122) : « L'œuvre littéraire de Donat était considérable, et assez variée. Elle comprenait des lettres, des traités et des ouvrages de polémique, des sermons et autres discours ». Mais ceci une page après nous avoir sans ménagement prévenus : « Sauf *peut-être* un sermon... *presque rien* de lui ne nous est parvenu ».

Là-même encore, pourtant, l'intraitable prosopographie aurait tendance à trouver que le *presque* de Monceaux est même de trop. Tout comme est pratiquement superflète un second *presque* figurant dans cette seconde formule du même (*ibid.*) : « Pour se faire une idée de son œuvre écrite, on en est *presque* réduit à interroger ses adversaires, à recueillir quelques fragments de ses ouvrages chez ceux qui les ont réfutés ».

D'où en particulier, compte tenu de la distance temporelle des existences des deux hommes qu'on a rappelée au départ, la place évidente d'Augustin parmi lesdits adversaires. Mais aussi, du même coup, occasion de découvrir que l'antagonisme rétrospectif d'Augustin est d'une tout autre nature que celle à laquelle d'aucuns auraient pu justement s'attendre de la part d'un opposant aussi fondamentalement motivé.

Ce qui ressort en fait de cette distante confrontation à laquelle, de la part d'Augustin, ne saurait échapper de toute façon le personnage naguère incarné par Donat, c'est bien essentiellement que le nom de celui-ci représente le résistant symbole de la rupture de l'unité de l'Église africaine. Encore faut-il admettre que les allusions à ce reproche primordial ne se présentent pas sur le même ton selon le moment de sa propre vie où Augustin a été amené à s'exprimer sur ce point.

Évidemment, lorsqu'encore prêtre il compose avec soin le « Psaume contre le parti de Donat », Augustin s'adresse avant tout à une population de fidèles mal renseignés sur les

origines du schisme, et il bien obligé de personnaliser le débat en évoquant occasionnellement le nom de l'éponyme du « parti » adverse. Cependant, sur les six fois où il le nomme explicitement, il n'y en a que trois qui ont un caractère indubitablement polémique dans la mesure où la fidélité pratique des donatistes à ce nom est dénoncée (au vers 278) comme une préférence donnée par eux à Donat plutôt qu'au Christ (v. 295). Quant à la prétention prêtée (v. 101) à Donat de vouloir « s'emparer de l'Afrique entière », il convient aussitôt de se souvenir que cette accusation extrême, faite ainsi au « *princeps huius mali* », date précisément d'un moment où Augustin n'a pas encore idée qu'il ait pu éventuellement y avoir eu en Numidie, au début de l'hérésie, un Donat différent du grand « Donat de Carthage » dont les ambitions sont publiquement dites faire corps avec la notoriété.

Lui-même effectivement, à la fin de sa vie (*Retractationes*, I, 21[20], 3), Augustin a confessé l'erreur qu'il avait commise en accusant ce Donat-là alors que c'était l'homonyme de Casae Nigrae qui « le premier avait consommé à Carthage ce schisme impie ». Rectification qui prend d'ailleurs place à côté de trois autres dans la révision de son « *Contra epistolam Donati haeretici* » où Donat se trouve plus précisément visé que dans le *Psalmus*. Ainsi plus particulièrement se rétracte-t-il en reconnaissant : « Ce n'est pas Donat de Carthage qui a décidé que les chrétiens fussent rebaptisés comme je le croyais quand j'ai répondu à sa lettre ».

Mais surtout, à la fin du même chapitre de révisions, notons le profond regret d'Augustin d'avoir, avec une très grande vivacité, accusé vraiment à tort Donat en une occasion précise. Rectification d'autant plus intéressante que l'erreur relevée soit venue chez Augustin, non du polémiste emporté, mais de l'exégète d'autant plus impitoyable que scandalisé. Si en effet il était allé jusqu'à qualifier Donat de « *fur diuini eloquii uel uiolator* », c'est qu'il n'avait pas supporté que, dans le traitement du livre de la *Sagesse*, la parole divine pût être « corrompue » par un exégète qu'il avait cru être Donat, mais qui était quelque Africain antérieur.

Aussi bien, d'une façon très générale, ne faut-il pas s'attendre à ce qu'Augustin se soit laissé aller à critiquer de façon basement personnelle un adversaire que – pour cause – il n'a évidemment jamais pu rencontrer. Au contraire, par exemple dans son sermon 37,3, l'évêque d'Hippone ne nie nullement les talents de Donat en matière d'éloquence et de science, de connaissance des arts libéraux aussi bien que des mystères de la Loi. Si donc Donat est finalement comparé là à une « pierre précieuse » malheureusement hors de la place qui était normalement la sienne, c'est parce que sa vocation première avait bien été celle d'une « pierre précieuse » de l'Église analogue à celle qu'avait représentée saint Cyprien. D'où la juste formule d'un Monceaux qui naturellement a bien interprété Augustin : « En fait, dans son rôle de chef, Donat évoque souvent l'idée d'un Cyprien du donatisme » (p. 118).

Cela dit et reconnu, si j'arrête ici la confrontation annoncée au début de cette communication, c'est cependant avec l'espoir qu'on ne se soit pas mépris sur son objet volontairement très limité et qui aboutit de surcroît à ce que j'ai appelé ailleurs « le mystère Donat ». Dans nos travaux de recherche, l'aboutissement à un état néant peut même parfois être décisif pour des découvertes ultérieures. Qu'encre aujourd'hui Donat nous échappe ne signifie pas pour autant que les spécialistes du donatisme doivent désespérer en constatant, avec le prosopographe, la réduction encore indépassable de l'éponyme à une référence, inévitable mais essentiellement emblématique, du mouvement qui lui reste attribué dans une opiniâtre ambiguïté.

Mais attention ! Ce n'est pas parce que nous manquent en fait les moyens d'identifier Donat lui-même à coup sûr qu'on a le droit de l'utiliser sans scrupule et d'en faire une sorte de mythe commode. En particulier, les exigences de la prosopographie étant devenues désormais littéralement incontournables, il serait temps de remettre à jour, voire d'abandonner sans regret au pilon bon nombre de travaux du siècle précédent, lesquels, tout en renonçant à identifier autant que possible Donat, se sont efforcés de lui substituer anachroniquement un donatisme, plus politique que religieux, qui eût sans doute quelque peu surpris le principal intéressé.

De toute façon, quoi qu'on fasse, ce n'est pas avec une partialité de cette sorte qu'on peut être en droit d'espérer empêcher ici l'universel Augustin d'apparaître en même temps comme un Africain tout aussi authentique qu'un autre Africain, lui aussi religieux mais finalement disparu avec le parti qui s'était un temps identifié à lui.

Supplément bibliographique concernant les principales contributions d'A. Mandouze sur le donatisme

1960. « Encore le donatisme. Problèmes de méthode posés par la thèse de J.-P. Brisson (Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale) », *AnCl*, t. XXIX, fasc. 1, Bruxelles, p. 61-107.
1961. « L'Afrique chrétienne, le donatisme et saint Augustin » dans *Découverte de l'œcuménisme*, Paris (17^e Cahier de La-Pierre-Qui-Vire), p. 279-297.
1968. *L'Afrique de la brebis perdue*, chapitre VII de *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, p. 331-390.
1976. « Le donatisme représente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive ? » dans *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien (Travaux du VI^e Congrès international d'études classiques, Madrid, septembre 1974)*, Paris-Bucarest, p. 357-366.
1976. « L'Afrique chrétienne : aventure originale ou avatar de la romanisation ? » dans *Actes du deuxième congrès international des civilisations de la Méditerranée occidentale (Malte, 23-28 juin 1976)*, I, Alger, p. 105-117.
1982. « Le mystère Donat », *BSNAF* 98-104.
1985. « Les donatistes entre ville et campagne » dans *Actes du III^e colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (110^e Congrès des Sociétés Savantes)*, p. 193-217.
1987. « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone » dans *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986, I, Rome (*StEA* 24), p. 89-98.

Augustin et l'africanité à partir des œuvres historiques et de l'étude des sites de Thagaste, d'Hippone, et de Carthage

Mounir Bouchenaki
UNESCO, Paris

Dans l'un de ses derniers écrits sur l'Antiquité africaine à la fin des années 1980, Paul-Albert Février considérait alors que « parcourir attentivement la correspondance d'Augustin est une nécessité pour qui entend se faire une idée quelque peu précise des réalités de la campagne, comme de la ville »¹.

Evoquer, en effet, l'africanité de Saint Augustin à travers la documentation historique et l'étude des cités qu'il a bien connues, pour y avoir vécu de nombreuses années, c'est tenter de cerner une situation politique, juridique et matérielle de l'Afrique du IV^e et du V^e siècle, question souvent abordée par les historiens de l'Antiquité, mais qui reste encore un sujet difficile à appréhender de façon exhaustive à cause de l'hétérogénéité des sources et des diverses interprétations que l'on peut en faire.

Dans un article consacré à « Saint Augustin assiégé par les Vandales », Jean Marc Bastière rappelle que « trop souvent, nous oublions que saint Augustin est un Africain. Parce qu'il est un pilier de l'Église romaine, Romain lui-même, pétri de culture classique, nous l'enracinons – la peinture est là pour nous le rappeler – dans la culture occidentale, non sans raison d'ailleurs. Pourtant, par ses origines, son tempérament, et même sa religion, l'évêque d'Hippone est bien un enfant de l'ancienne Numidie, né à Thagaste (aujourd'hui Souk Ahras, en Algérie), petite ville située sur un plateau, à trois cents kilomètres de la mer »².

Va-t-on pouvoir dire, à propos de saint Augustin, à l'instar de Claude Lepelley, dans un article à propos de Tertullien, « cela vient de l'Empire, c'est bon », ou encore « la romanité est pour toute chose le salut » ? Ces formules, qu'on croirait extraites d'un « éloge de Rome », à la manière d'Ælius Aristide, se trouvent dans l'œuvre d'un Carthaginois de l'époque sévérienne, le chrétien Tertullien³.

Notre démarche, pour aborder cette problématique de la relation d'Augustin avec son terroir ainsi que sa perception des villes et villages de l'Afrique antique où il a vécu et où il s'est rendu, va s'appuyer plus particulièrement sur les travaux de savants incontestés qui ont été à l'origine de mon intérêt pour l'histoire ancienne de l'Algérie, et qui ont guidé mes premiers pas dans l'archéologie.

1 P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb Romain*, tome II, Aix-en-Provence, 1990, p. 75.

2 Cf. *Historama* spécial Afrique du Nord, 33, (juin 1993) 40.

3 C. LEPELLEY, « Ubique Republica, Tertullien, témoin méconnu de l'essor des cités africaines à l'époque sévérienne », dans *L'Afrique dans l'Occident romain, I^{er} siècle av. J.-C. – IV^e siècle ap. J.-C.*, Rome-Paris (CEFR 134), 1990, p. 403 (= ID., *Aspects de l'Afrique romaine*, Bari, 2001, p. 33).

Il s'agit de notre maître André Mandouze qui, je dois le rappeler à titre d'anecdote, avait accepté volontiers, lors d'un de ses séjours en Algérie, un soir de juillet 1978, de parler de saint Augustin, « un Africain de génie », devant une partie de la population de Tipasa, rassemblée, à l'occasion de la fête du village, dans l'amphithéâtre de la cité antique, et à laquelle il a rappelé que « l'Afrique est sa patrie ». Et de celui qui fut mon professeur d'histoire ancienne à l'Université d'Alger, au cours de l'année universitaire 1963-1964, M. Serge Lancel, qui m'a fait connaître l'archéologie des premiers temps de Tipasa et dont le dernier ouvrage sur « Saint Augustin »⁴ a constitué pour moi une source et une référence inépuisables.

Sur le terrain, c'est grâce au regretté Paul-Albert Février, que j'ai été formé à l'archéologie, et cela dès le mois de juin 1965, sur le chantier de l'amphithéâtre de Tébessa. C'est aussi avec lui, et un certain nombre de mes collègues, que j'ai parcouru les sites archéologiques de l'Est algérien, de Tébessa (l'antique Théveste) à Annaba (l'antique Hippo Regius) en passant par Mdaourouch (l'antique Madaure), Souk-Ahras (l'antique Thagaste), Khamissa (l'antique Thubursicu Numidarum), et Guelma (l'antique Calama), sans compter les nombreux sites encore anonymes où l'on répertoriait vestiges d'églises antiques, d'huileries ou de villas parfois pavées de mosaïques.

Pour P.-A. Février, qui m'avait introduit auprès de deux autres grands spécialistes de l'Antiquité tardive, Yvette et Noël Duval, « l'Afrique antique n'est pas seulement celle des centurions et des vétérans, des *numeri* de Syriens ; elle est bien plus celle d'Augustin, fils d'une Monnica, au nom bien indigène, d'un homme de Souk-Ahras dont toute la tradition de l'Occident médiéval s'est faite l'héritière »⁵.

Une approche de l'Afrique à l'époque d'Augustin

Qu'était donc l'Afrique à l'époque d'Augustin, à la fin du IV^e et au début du V^e siècle de l'ère chrétienne ?

Parler de l'histoire de l'Afrique à la fin de l'Antiquité, c'est replacer cette région de l'Empire romain avec ses provinces qui, d'ouest en est, recouvraient une partie des territoires actuels des trois pays qui forment le Maghreb central, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie : la Maurétanie Tingitane, la Maurétanie Césarienne, la Maurétanie Sitifiennne, la Numidie, la partie occidentale de l'Afrique Proconsulaire ou Zeugitane, et la partie occidentale de la Byzacène.

Par ailleurs, au-delà du « *limes* », un vaste territoire était occupé par des tribus indépendantes que l'on connaît assez mal.

Le territoire de l'*Africa* qui relevait de l'Empire romain, désormais divisé entre Empire d'Occident et Empire d'Orient, ne devait pas dépasser 240'000 kilomètres carrés. La physionomie de l'Afrique du temps de saint Augustin, sur le plan territorial, n'a pas beaucoup changé depuis qu'elle avait été fixée à l'époque de Dioclétien. Il faut noter, toutefois, qu'à la fin du IV^e siècle, des modifications ont été apportées dans le système administratif des provinces de l'Empire.

C'est ainsi que des magistrats intermédiaires entre les gouverneurs et les préfets du prétoire furent institués sous le nom de vicaires des préfets. Les circonscriptions de leur ressort comprenant plusieurs provinces furent nommées diocèses, alors que ce terme était utilisé auparavant pour désigner des subdivisions administratives ou judiciaires. L'Afrique

4 S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999.

5 P.-A. FÉVRIER (supra n. 1) t. I, p. 9.

constitua un diocèse dont le vicaire relevait du préfet du prétoire. Elle fut divisée en six provinces.

De ces six provinces, cinq, la Byzacène, la Numidie, la Tripolitaine, la Maurétanie Sitifienne et la Maurétanie Césarienne furent placés sous l'autorité du vicaire d'Afrique, tandis que le pouvoir du proconsul se trouvait limité à la Zeugitane ou Proconsulaire. La Maurétanie Tingitane relevait, quant à elle, du diocèse d'Espagne.

Comment parvenir à une connaissance de la population africaine à la fin du IV^e siècle, alors qu'on ne dispose d'aucune donnée textuelle dont on puisse déduire un chiffre ? Peut-on, par d'autres voies, mieux appréhender l'ordre de grandeur de la population urbaine et de la population rurale au sein desquelles s'est développée l'œuvre pastorale d'Augustin ? Peut-on savoir comment était aménagé le territoire et comment se présentaient, à l'époque d'Augustin, les villes qu'il a particulièrement bien connues en Afrique ?

P.-A. Février nous indique qu'« une part importante de la géographie des anciens prend appui sur la ville et son statut juridique, sur ce qui était donc héritage de la Grèce et de Rome, comme de la Carthage punique »⁶.

Diverses études, dont la plus récente est due à Claude Lepelley,⁷ ont montré, comme l'a affirmé Serge Lancel, que « l'Afrique demeurait prospère ». On a pu déceler les traces, bien visibles dans les parures urbaines des villes, alors restaurées et souvent embellies, d'un nouvel âge d'or dans la seconde moitié du IV^e siècle : elles retrouvaient, après la mauvaise passe du III^e siècle, le train de vie brillant qu'elles avaient connu sous les Antonins et sous les Sévères⁸.

Un nombre important de villes s'étaient développées durant les siècles précédents, à la fois villes anciennes antérieures à la colonisation romaine et villes nouvelles créées pour les besoins de cette colonisation. Selon Christian Courtois, « notre connaissance des villes africaines repose sur une documentation des plus disparates : textes littéraires, historiques ou autres, qui les mentionnent au passage ; monuments épigraphiques, qui en ressuscitent incidemment le souvenir ; listes dressées par les géographes, tels Pline et Ptolémée ; documents enfin émanant des archives ecclésiastiques et qui nous fournissent directement ou indirectement des listes d'évêchés... De plus, s'il est en principe exact que, dès le début du V^e siècle, toute ville correspond à un évêché, la réciproque n'est pas vraie. Catholiques et donatistes pouvaient s'accuser mutuellement, lors du Colloque de 411, de nommer des évêques dans des centres ruraux, *fundus*, *villa* ou *salrus*, voire dans des lieux sans fidèles... »⁹.

Dans la « Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, » publiée par André Mandouze, le tome I^{er} consacré à l'Afrique donne une liste aussi exhaustive que possible des évêchés et confirme ainsi l'extrême densité des villes dans l'Afrique antique¹⁰.

Cette question a récemment été abordée et développée par Serge Lancel dans une étude consacrée aux « Evêchés et cités dans les provinces africaines (III^e – V^e siècles), où il a pu représenter le développement des évêchés, notamment dans la Numidie d'Hipponne, ce qui nous conduit à mieux comprendre l'implantation du christianisme dans cette région, et

6 P.-A. FÉVRIER (supra n.1) t. I, p. 167.

7 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, tome I, La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, 1979 ; tome II, *Notices d'histoire municipale*, Paris, 1981.

8 S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 19.

9 C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 109-110.

10 A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Afrique (303 - 533)*, Paris, 1982.

notamment à Thagaste, (actuelle Souk-Ahras), « municipale au plus tard à l'époque sévérienne, dont le premier évêque connu, Firmus, est daté vers 300 », et où est né Augustin le 13 novembre 354¹¹.

Avec 565 évêques présents à Carthage en 411, entre catholiques et donatistes, on devait compter au moins 600 villes dans l'ensemble de l'Afrique, si l'on considère comme exagéré le fait qu'il pût y avoir des évêchés réduits à de simples villages. A côté des évêchés urbains, il faut compter les nombreux établissements ruraux dont l'importance a été soulignée par l'abondance de vestiges d'églises, de tombes, de mosaïques et d'inscriptions chrétiennes que les archéologues ne cessent de mettre au jour, aussi bien en Tunisie qu'en Algérie.

Le caractère prédominant de l'Afrique, à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, que ce soit dans les provinces sous tutelle de Rome ou dans les régions indépendantes, restait donc bien la présence de la religion chrétienne qui avait refoulé le paganisme et acquis une influence et un prestige incomparables. Elle était d'ailleurs si présente dans la vie de la société qu'elle était l'objet de luttes intestines parfois violentes, reflets des querelles idéologiques et sociales du monde africain du IV^e et du V^e siècles, auxquelles Augustin a été intimement lié. D'autres que moi, dans ce colloque, en ont parlé et en parleront au cours des prochains jours.

Tous les documents, et en particulier les documents épigraphiques, concourent à montrer que la population africaine, à la fin de l'Antiquité, résulte d'un réel mélange entre les autochtones et les divers apports que l'Empire romain avait favorisés. Il subsistait, en revanche, une variété de structures sociales ou familiales, de même que des groupes sociaux différents.

Aurelius Augustinus était-il « romain » ou « africain » ?

Mais en quoi pourrait-on considérer qu'Augustin aurait été plus « romain » que le plus humble des habitants de Thagaste, Madaure, Hippone ou Carthage, pour ne citer que les villes où il a vécu et qu'il a bien connues ?

Par le niveau de vie et par la culture, mais certainement pas par la race.

Augustin était certes différent des habitants de la campagne ou des montagnes voisines, où l'on parlait encore une langue « punique » (*lingua Punica*), qui devait être un libyque punicisé, si l'on se réfère aux plus récentes études notamment de Gabriel Camps sur ce point et qui rappelle qu'« il s'agit donc, en ce pays numide, de témoins d'une vieille culture paysanne... » L'originalité de cette Numidie profonde mérite d'être mise en parallèle avec le témoignage de saint Augustin sur la langue parlée par ces *rustici* habitants les bourgades dont il nous a laissé les noms. L'enquête très poussée de S. Lancel sur l'extension de l'évêché d'Hippone, lui a permis récemment de déterminer un vaste triangle dans lequel devaient se trouver Fussala, Mutugenna, Thogonetum, Siniti et Gilva, bourgades dans lesquelles on comprenait mal le latin et où était donc parlée ce que saint Augustin nomme la *lingua Punica* ; point n'est besoin d'insister longuement pour montrer que cette région « punicophone » est située au cœur même de la grande zone « libycographe », si on me permet ce néologisme »¹².

11 S. LANCEL (supra n. 3) p. 273-290.

12 G. CAMPS, « "Punica lingua" et épigraphie libyque dans la Numidie d'Hippone », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 23 (1994) 42.

G. Camps pose donc la question : « Comment résoudre la contradiction entre les écrits de saint Augustin et ces données archéologiques ? » Si l'on s'en tient à la thèse de Christian Courtois, lorsque l'évêque d'Hippone parlait de punique, il fallait comprendre « africain »¹³. A ce propos, il est significatif de lire une réponse d'Augustin au grammairien Maxime de Madaure. Ce dernier ironisait sur les traditions africaines et se moquait des chrétiens qui préféraient le martyr Namphamo aux dieux immortels de Rome. Augustin répondait : « Tu pourrais trouver suffisamment matière à facétie à Rome, avec le dieu Sterculius, la déesse Cloacine et la chauve Vénus. Comment as-tu pu t'oublier jusqu'à attaquer des noms puniques, écrivant, homme d'Afrique à des Africains, lorsque tous deux nous sommes des Africains ? Tu sembles oublier ce qui est reconnu par des hommes de savoir, que les écrits puniques sont de qualité » (AUG., *ep.* 17, 2, CSEL 34/1, p. 41).

A la fin du II^e siècle, un célèbre polémiste africain, Tertullien, écrivait à propos des femmes de son pays qui se décoloraient les cheveux : « J'en vois quelques-unes toutes occupées à déteindre leurs cheveux pour les rendre blonds. Elles rougissent de leur patrie et regrettent avec amertume de n'être pas nées en Germanie ou dans les Gaules » (Tertullien, *De cultu fem.* II, 6, 1).

Il faut ajouter, de plus, au substrat libyco-punique de la population africaine et des colons d'origine romaine, « des apports venus du large, ceux de juiveries plus ou moins anciennes, et ceux de communautés de langue grecque : le prédécesseur d'Augustin sur le siège épiscopal d'Hippone, Valerius, était grec, et le nom de son meilleur ami, son *alter ego*, Alypius, trahit la même origine »¹⁴.

La famille d'Augustin à Thagaste faisait partie, comme l'indique Serge Lancel, « de la classe moyenne des *honestiores*, comme on disait alors, c'est-à-dire des petits possédants de naissance libre... Parlant de la condition de son père, et donc de la sienne, Augustin a hésité entre deux qualificatifs : « modeste » et « pauvre »... Le père fit des sacrifices pour envoyer son fils pendant trois ans à l'école du grammairien à Madaure, et l'on verra que sur ses quinze ans Augustin fit la désastreuse expérience d'une année de total désespoir à Thagaste, faute de subsides pour l'envoyer poursuivre ses études supérieures à Carthage »¹⁵.

Tout comme Tertullien, Augustin n'était donc différent de ses compatriotes que par la culture, mais il restait enraciné dans son pays. Cependant, la différence au plan culturel était souvent renforcée par le fait que les lettrés africains étaient plus proches des classes dirigeantes et du pouvoir impérial que le reste de la société.

L'environnement africain d'Augustin

Sur la ville de Thagaste, (l'actuelle Souk-Ahras), dont le toponyme est pré-romain, les données archéologiques sont, hélas, très limitées pour ne pas dire inexistantes, si on veut essayer, en particulier, de se figurer un état de ce site entre 354, année de la naissance d'Augustin et 365, lors de son départ pour le collège à Madaure, « la ville voisine où je m'étais installé pour m'initier aux lettres et à l'art oratoire ».

Nous savons de Thagaste qu'elle était municipale à l'époque sévérienne, c'est-à-dire une commune où tous les hommes libres étaient citoyens romains, et que son premier évêque

13 G. CAMPS, « Essais de cartographie culturelle, A propos de la frontière de Numidie et de Maurétanie » dans *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord, Hommage à Pierre Salama*, Paris 1999, p. 45, et C. COURTOIS, « Saint Augustin et le problème de la survivance du Punique », *RAf*, t. 94, (1950) 259-282.

14 S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 18.

15 S. LANCEL (supra n. 14) p. 21-22.

connu, vers 300, portait le nom de Firmus, mais « les plans qui en ont été levés au début du XX^e siècle, sur la base de fouilles très partielles faites lors des constructions de la ville moderne, confirment l'indication (*civitas parva*) d'un texte ancien sur sa relative exigüité : une dizaine d'hectares. Et ils ne permettent pas d'en retrouver la physionomie »¹⁶.

En ce qui concerne la ville où il est né, Augustin ne fournit que peu de détails. Il mentionne la vigne de sa famille et parle également des thermes de la cité. S. Lancel rappelle que « du petit domaine de Patricius, nous ne connaissons que la vigne, dans le voisinage de laquelle se situait le fameux poirier aux fruits d'amère repentance »¹⁷.

Pour sa part, Stéphane Gsell avait signalé, dans son *Atlas Archéologique de l'Algérie*, feuille 18, consacrée à la région de Souk Ahras, que « les exploitations agricoles dont on a rencontré les ruines étaient très nombreuses autour de Souk Ahras », de même qu'« il y eut plusieurs monastères à Thagaste au temps de saint Augustin »¹⁸.

On sait qu'Augustin, âgé alors de onze ou douze ans, fut envoyé à Madaure (actuelle Mdaourouch), pour étudier dans cette ville pendant trois années. Là également, c'est par l'évocation de ses souvenirs d'enfance, beaucoup plus tard dans ses *Confessions* et dans sa correspondance avec le grammairien Maxime, que l'on a pu tirer quelques renseignements sur la ville. « Dans cette seconde moitié du IV^e siècle, la ville subsistait surtout, semble-t-il, grâce à ses oliviers et à ses huileries, dans une honnête aisance, comme en témoignent les grands travaux de restauration attestés alors par les inscriptions : pendant le séjour d'Augustin, en 366-367, les grands thermes d'été bénéficièrent de réparations et de réels embellissements. Et l'on peut penser avec Stéphane Gsell que « l'orgueil d'avoir donné le jour à Apulée dut contribuer à faire de Madaure une ville où les belles-lettres étaient en grand honneur, et dont les écoles avaient une réputation au-dessus du statut modeste de la cité »¹⁹.

Le site de Madaure, fouillé en 1905 par l'architecte Albert Joly, fit l'objet d'une publication, en même temps que les sites d'Announa (Thibilis) et Khamissa (Thubursicu Numidarum), sous la signature de Stéphane Gsell, entre 1914 et 1918. Des ruines que nous voyons aujourd'hui, quel paysage urbain peut-on imaginer à l'époque où Augustin fit le voyage à Madaure, sinon celui d'une petite bourgade entourée de champs d'oliviers qui avec les vignobles et les champs de céréales assuraient l'essentiel de sa richesse ?

En 369, Augustin revint chez lui à Thagaste, avant de repartir, un an plus tard, poursuivre ses études à Carthage. « Pour parcourir les cent soixante-quinze milles – environ deux cent quatre-vingts kilomètres – qui séparaient Thagaste de Carthage, on empruntait les derniers tronçons de la grande route qui reliait à la capitale ses greniers à blé, les *castella* des hautes plaines de Constantine et de Sétif. Un voyage de plusieurs jours, avec des étapes au Kef (l'ancienne Sicca), au Krib (Musti), à Aïn Tounga (Thignica), à Medjez el Bab (Membressa). On rejoignait là le cours sinueux de la Medjerda, abandonné au départ de Thagaste. Entre Medjerda et Oued Miliane, on cheminait alors dans cette petite « Mésopotamie » dont la richesse agricole faisait depuis des siècles l'un des terroirs les plus fertiles et les plus urbanisés du monde antique »²⁰.

16 S. LANCEL (supra n. 14) p. 18

17 S. LANCEL (supra n. 14) p. 22.

18 S. GSELL, *Atlas Archéologique de l'Algérie*, t. 1, Alger, 1903-1904, 21997.

19 S. LANCEL (supra n. 14) p. 37.

20 S. LANCEL (supra n. 14) p. 44.

C'est ce paysage africain et cette nature méditerranéenne avec lesquels Augustin allait se familiariser en se rendant à Carthage, en 370, puis en rentrant de nouveau chez lui à Thagaste, en 373, avant de repartir pour Rome puis Milan, entre 383 et 388.

Ce n'est qu'après son retour d'Italie qu'il a pu réellement connaître et parcourir l'Afrique antique, d'abord à Hippone et ses alentours, où il avait été consacré prêtre entre 391 et 395, puis par sa participation aux différents conciles de Carthage, (en 397, 403 et 411) ses contacts avec les donatistes à Constantine en l'an 400, son long voyage en Maurétanie Césarienne en 418 jusqu'à Cæsarea (Cherchel), et cet autre long voyage qui l'a conduit au-delà des monts du Hodna, à Tobna (Tubunæ) en 420-421. Enfin, quatre ans avant sa mort à Hippone en 430, sa dernière visite ecclésiastique fut consacrée à Mila (Milev).

Au cours de ces différents déplacements, Augustin avait d'abord comme objectif de visiter les églises locales (« *ecclesiastica necessitas* » disait-il), de se rendre compte de la situation et de s'exprimer sur le conflit qui déchirait l'Église. Ainsi que le rappelle S. Lancel, « l'épiscopat catholique n'avait pas tardé à faire sienne la démarche personnelle de l'évêque d'Hippone dans ses tentatives de rencontre avec les évêques donatistes »²¹.

De plus, comme François Decret a pu le noter à propos du déplacement d'Augustin à Tubunæ (Tobna), « cette *peregrinatio* d'Augustin, qui fut sans doute assez longue – et au cours de laquelle, comme pour une véritable mission épiscopale, il était accompagné d'Alypius, évêque de Thagaste – lui permit de se rendre compte directement de la situation religieuse dans cette région. Il ne pouvait manquer de s'intéresser au cas de ces populations contrôlées par des « *præfecti* » qui, païens eux-mêmes, apprenaient progressivement avec quelques-uns de leurs *contribules*, à connaître le christianisme. C'était là une conséquence de la romanisation »²².

Plusieurs études sur saint Augustin ont montré que son œuvre est considérée comme capitale pour qui veut comprendre l'importance de la présence chrétienne dans l'Afrique antique. Comme l'a souligné P.-A. Février, « ses sermons le montrent prêchant dans les différentes basiliques martyrologiques de Carthage, dispersées à la périphérie de la ville, ou dans d'autres lieux de culte intra-urbains »²³.

« Son œuvre aide aussi à reconstituer le paysage chrétien de sa propre ville, Hippo Regius où les fouilles d'Erwan Marec n'ont encore révélé qu'une basilique urbaine et son baptistère et sa maison des clercs, un ensemble de bâtiments qui n'a reçu cette fonction religieuse qu'avec le V^e siècle quelque peu avancé et qui ne peut être vu comme une création augustiniennne »²⁴.

La brochure publiée en 1973 par notre collègue Saïd Dahmani sur le site d'Hippo Regius présente les vestiges du quartier chrétien, tel qu'il avait été mis au jour par Erwan Marec, et signale en particulier la présence de la grande basilique avec ses annexes. Était-ce là que l'évêque Augustin parlait à ses fidèles ? Et peut-on, à partir des indications fournies par Augustin lui-même, considérer que le visiteur d'aujourd'hui admire les vestiges de la « basilique de la paix » appelée aussi « basilique majeure » ?

21 S. LANCEL (supra n. 14) p. 404.

22 F. DECRET, « Les gentes barbaræ asservies par Rome dans l'Afrique du V^e siècle, Remarques d'Augustin d'Hippone sur un point d'histoire sociale et religieuse à la veille de l'invasion vandale » dans *Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord, II^e colloque international, (Grenoble, 5 - 9 avril 1983)*, publié dans *BCTH*, Paris, 1985, p. 268.

23 P.-A. FÉVRIER (supra n. 1) p. 29.

24 P.-A. FÉVRIER (supra n. 1) p. 29.

Les archéologues ne sont pas unanimes à ce sujet, « et disons-le tout de suite, souligne S. Lancel, plus encore qu'à Carthage, où l'on a déjà beaucoup de mal à faire coïncider les deux séries parallèles de la documentation relative à la ville des temps chrétiens, celle des textes et celle des monuments, l'une et l'autre abondantes, à Hippone on est bien en peine de relier les données du terrain, plus maigres, à des attestations textuelles plutôt pléthoriques »²⁵.

De la même manière, Liliane Ennabli a pu noter que « l'importance des sermons d'Augustin pour la connaissance de Carthage est aussi patente »²⁶. Ce sont, en effet, les sermons d'Augustin qui, les premiers, nous font connaître la majorité des lieux de réunions chrétiens.

« On voit Augustin réclamer aux fidèles un peu plus de générosité envers leur évêque et les prier de penser à l'aider financièrement dans la construction des églises qu'ils voient se bâtir sous leurs yeux : « Peut-être élèvera-t-il une église, peut-être a-t-il entrepris dans la maison de Dieu d'utiles travaux. Il attend que vous deveniez attentifs à ses besoins, il attend que vous compreniez vos devoirs envers le pauvre et l'indigent. Vous ne voyez pas que la bourse de votre pasteur est vide ? Mais vous voyez assurément s'élever l'édifice où vous entrerez et ferez vos prières. Est-ce que cela ne saute point aux yeux ? »²⁷.

Un « grand docteur de la religion chrétienne » (Al Bekri)

Les quelques exemples ainsi choisis pour illustrer l'attachement d'Augustin à cette terre africaine viennent d'être opportunément confortés par la publication d'un article de Philippe Sollers consacré à l'« Immense Augustin », où l'on peut lire : « Le 24 Août 410 de notre ère se produit un événement incroyable : les Wisigoths d'Alaric prennent Rome et la pillent... Depuis Bethléem, saint Jérôme écrit : « Horreur ! L'univers s'écroule ! », et aussi « Elle est donc prise, la ville qui a pris l'univers... ! ». On comprend la stupeur et l'angoisse des contemporains. Rome était la ville « éternelle »... Cependant, en Afrique, un futur saint reste plutôt froid devant cette catastrophe. Il a beaucoup de travail comme évêque, il médite, il veille, il écrit sans cesse, on se demande s'il lui arrive de dormir, sa prose circule déjà partout comme celle d'un des plus grands écrivains de tous les temps... Deux ans suffisent, la réponse se développe dès 412 : vingt-deux livres de « La Cité de Dieu ». Du latin comme on n'en écrit plus alors, avec cette intensité et cette maîtrise rhétorique... Voici la conclusion de l'auteur, toute modeste : « Il me semble m'être acquitté, avec l'aide de Dieu, de cette œuvre immense. Que ceux pour qui elle est trop courte ou trop longue me pardonnent ! Que ceux qui la trouvent à leur mesure adressent félicitations et grâce non à moi, mais avec moi, à Dieu ! Amen ! Amen ! »²⁸.

Quand le géographe arabe, Al Bakri décrit la région à l'Est de l'Edough, il signale la présence de « Buna » (transformation d'Hippone) qui fut « la demeure d'Augustin, grand docteur de la religion chrétienne ».

Ce « docteur » était africain et fier de l'être, comme nous le confirme sa réponse au jeune évêque Julien d'Eclane qui le traitait de « *Poenus disputator* » (discutailleur punique) : « Ne

25 S. LANCEL (supra n. 14) p. 340.

26 L. ENNABLI, Carthage, Une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle, Paris (*Études d'Antiquités africaines*), 1997, p. 17.

27 L. ENNABLI (supra n. 20) p. 148.

28 Article publié dans le journal *Le Monde* du 10/11/2000.

méprise pas, fier de ta race terrestre, ce Punique qui d'admoneste ; ne va pas, parce que tu es né dans les Pouilles, t'imaginer pouvoir l'emporter par la naissance sur ces Punique que tu es incapable de vaincre par l'esprit ! »²⁹

Dans la ville d'Hippone assiégée en 430 par les Vandales, l'évêque Augustin, enfant de la Numidie et pilier de l'Église romaine, âgé alors de soixante-seize ans, va connaître la détresse de la population et s'éteindre au mois d'août de cette même année.

29 S. LANCEL (supra n. 14) p. 580-581 : « Augustin, qui ne reniait rien de ses origines africaines, n'y verra pas une insulte, mais relèvera ironiquement le mot ».

Augustine's Unacknowledged Debt to the Donatists

Maureen A. Tilley
University of Dayton, USA

In his magisterial biography Peter Brown raises the issue that Augustine not only grew and changed over the years but lost his useful enthusiasm. He moved from being a man who firmly believed and hoped that Christians could reach a sort of perfection in this life to one who doubted the possibility. In 404 in *On the Agreement among the Evangelists* 4.10.20 he postulated this possibility :

“ For those are peacemakers in themselves, who, in conquering and subjecting to reason... all the motions of their souls, and having their carnal desires tamed, have become, in themselves, a Kingdom of God... They enjoy the peace which is given on earth to men of good-will... the life of the consummate and perfect man of wisdom... All this can reach fulfillment in this present life, as we believe it was reached by the Apostles. ”¹

Brown recounts how ten years later in the midst of the Pelagian controversy, Augustine had become convinced “ that he would never reach the fulfillment that he earlier thought Christian Platonism promised him : he could never impose a victory of mind over body in himself.”² How could Augustine make this turn ? Rightly does Brown reject the answer in some “ sloughing off of ‘Neo-Platonism’ and the discovery of some ‘authentic’ Christianity. ” He locates the change in the honing of Augustine’s theology in battles first with the Manichees and then with the Pelagians.³ Against Manichaean fatalism, Augustine posited a human will which was free to choose the good. Against an overly optimistic assessment of that free will by the Pelagians, Augustine brought forth his own concept of the conditioned freedom of the human will, a will in bondage even after Baptism to concupiscence and to habits of sin. Brown attributes this transformation to Augustine’s discovery of the letters of Paul, especially the Epistle to the Romans on which he preached and wrote during the last decade of the fourth century.⁴ Brown is certainly not alone in his assessment. Other scholars and Augustine’s own contemporaries, even his supporters, saw a change in his attitude and attributed it up to his exposure to Paul. His opponents simply accused him of finally revealing his true Manichaean identity.⁵

1 As cited in P. BROWN, *Augustine of Hippo : A Biography* Berkeley-Los Angeles, 1967, p. 147 ; for the date of *cons. eu.*, see A. D. FITZGERALD, “ *Consensu evangelistarum, De* ” in *Augustine through the Ages : An Encyclopedia*, ed. by A. D. FITZGERALD, et al., Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 232.

2 BROWN, (supra n. 1) p. 147.

3 BROWN, (supra n. 1) p.147-149.

4 BROWN, (supra n. 1) p. 151.

5 Among modern scholars, see J. O’CONNELL, *St. Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge, 1968, and *St. Augustine’s Confessions : The Odyssey of Soul*, Cambridge, 1969 ; cf. the judgment

While these explanations may be helpful, they are only partial and miss a critical bridge between two periods in Augustine's life, that of his controversies with the Donatists. It is the thesis of this paper that the period of Augustine's life in which he was most involved with African Christianity and the Donatist movement is critical for understanding this shift on the will, and, in addition, it is what he learned indirectly and directly from these Africans that made this transition possible.

The two key issues in the passage from *On the Agreement among the Evangelists* cited above are the motion of souls, including the exercise of the act of will, and that of the Kingdom of God. While they are complexly related, due to the exigencies of time I will examine only the first issue. First, I will look at his teaching on the will during the period of his activity against the Manichees and then I will turn to his thoughts during his confrontations with the Pelagians. Finally, I will show how his borrowings from and reactions to native African theology form a bridge between the two periods.

The Freedom of the Will

In the anti-Manichaean writings

In *On Free Will*, one of Augustine's early works, he countered Manichaean fatalism by teaching that God gave human beings the gift of free will, a good gift. It was no fault of God if human beings misused it.⁶ Our will would not be our will if it were not in our power.⁷ Thus we, not God, are responsible for evil acts. In *On the Two Souls* he affirmed that if a person chose evil, it was not because the person had two souls or principles warring against each other,⁸ but because the person consciously opted for an evil act either by commission or by deliberate omission. "Sin therefore", he stated "is the will to retain and follow after what justice forbids and from which it is free to abstain."⁹ In *Explanations of the Psalms* 31.2.61 he affirmed that not fate, not chance, not the devil, but the free exercise of the will in choosing evil constitutes sin.

But Augustine was careful. He did not locate sin only in a physical act, whether one of commission or omission. He had to be careful; otherwise one would not have been able to distinguish between acts performed by Manichaeans and those of orthodox Christians. All had fasted from certain foods or from sexual acts and thus all would be equally good in the free choice of their wills. So in *On the Manichaean Way of Life* he affirmed that a physical act was not enough to determine good or evil. Similar acts were good or bad depending on the end for which they were done, whether for glorification of the self, for love of self, or, on the other hand, for love of God and neighbor.¹⁰

So we see that early in his career Augustine was a firm champion of the free will as the locus of human good. We turn now to the later Augustine for a contrast.

of G. BONNER, "Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner", *Aug* 24 (1984), 495-514; repr. in *Doctrines of Human Nature, Sin, and Salvation in the Early Church*, ed. by E. FERGUSON, New York-London, 1993 (*Studies in Early Christianity* 10), p. 71-90. For Augustine's contemporaries, see, e.g., the references cited in M. DJUTH, "The Hermeneutics of *De libero arbitrio* III: Are There Two Augustines?", *StPatr* 27 (1991) 281-189, specifically at 281.

6 AUG., *lib. arb.* 1.11.21, 2.20.54, and 3.2.

7 AUG., *lib. arb.* 3.3.8.

8 AUG., *duab. an.* 10.13-14

9 AUG., *duab. an.* 11.15 (English translation: *NPNF* 4.103).

10 AUG., *mor.* 2, 13.27-35.

In the anti-Pelagian writings

In his battle against the Pelagians Augustine was facing people who affirmed exactly what he had affirmed: human beings were gifted with free will and were personally responsible for their actions. If Peter Brown is correct, the social status of leaders within the Pelagian movement, at least at Rome, contributed to the tenacity with which they held their views. In the hothouse of upper-class Rome, a society which thrived on competition, both choosing good and being tenacious in holding to it were important.¹¹ The original good gift from God did not evaporate in the face of evil, in the face of temptation. Pelagians held that people persevered through their own choice. According to Marianne Djuth, they believed that human liberty could never be lost.¹²

Augustine attacked this position. He did not deny that free will was a gift of God. He affirmed the gift, but he added that free will, even in those who were baptized, was attenuated by the residual damage of Original Sin in concupiscence. This lingering concupiscence “disposes the will’s operation toward evil so that when free choice is exercised it gives rise to unjust acts.”¹³ If people persevered in good, it was not their free choice acting independently but in concert with God’s gift of perseverance.¹⁴ This word ‘concupiscence’ did appear in Augustine’s early works, even those against the Manichees, but there it was only connected with disorder, strictly speaking, in the senses.¹⁵ Only after the Pelagian controversy arose did the word mean the predisposition of the will to self-love and hence to evil. Only then was there a consistent link between disordered desire and Original Sin.¹⁶ In 412 he first differentiated concupiscence from Original Sin and affirmed that it inhered in and affected children¹⁷ and by ca. 415, even baptized children in *On Nature and Grace*,¹⁸ and in *On the Grace of Christ*, ca. 418.¹⁹

That children who could not yet have learned self-love by imitation are so infected with concupiscence that they are not able to make a choice for good hardly sounds like Augustine against the Manichaeans. Are we to attribute the change in Augustine simply to a change

11 “Pelagius and His Supporters: Aims and Environment”, *JThS* n.s. 19 (1968), 93-114; and “The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West”, *JThS* n.s. 21 (1970), 56-72; both reprinted in *Religion and Society in the Age of Augustine* (London, 1970).

12 M. DJUTH, “Liberty”, in *Augustine through the Ages* (supra n. 1) p. 495, with references to AUG., *nat. et gr.* 62.72, 64.76; *perf. just.* 11.23; *gr. et pecc. or.* 1.22.24, 24.25, 46.51; *c. ep. Pel.* 4.2.2, 3.3; *ep.* 217; *c. Iul. imp.* 1.8.11, 4.29 and 4.69.

13 DJUTH, (supra n. 12) p. 496.

14 See AUG., *perseu.* 2.3 and 4.9-11.

15 E.g., AUG., *vera rel., doct. chr., and mor.* For the role of *concupiscentia* in Manichaean doctrine and the roots of Augustine’s own use of the word, see J. VAN OORT, “Augustine and Mani on *concupiscentia sexualis*”, in *Augustiniana Traiectina: Communications présentées au Colloque International d’Utrecht 13-14 novembre 1986*, ed. by J. DEN BOEFT, J. VAN OORT, Paris, 1987.

16 E.g., AUG., *Gn. lit.* and the various works against the Pelagians. See also van Oort’s chronology on p. 148.

17 AUG., *pecc. mer.* 1.9.10: sicut ergo ille, in quo omnes uiuificantur, praeter quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et paruulis, sic et ille, in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum domini uoluntate transgrediuntur imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificauit in se omnes de sua stirpe uenturos.

18 AUG., *nat. et gr.* 56.66-57.67, especially, uerum tamen etiam illud uideamus, utrum illi qui baptizati sunt faciant bona quae uolunt nulla carnis concupiscentia repugnante.

19 AUG., *gr. et pecc. or.* 2.39.44: obesset ista carnis concupiscentia etiam tantummodo quod inesset, nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae in eis est, et nato et renato, nato quidem et inesse et obesse, renato autem inesse quidem, sed non obesse possit.

in his opponents, to his fight against a Pelagian optimism which has gone too far? I think not. Rather than posit a radical *volte-face*, I would posit continuity and look for a link between the anti-Manichaean teaching and the anti-Pelagian propaganda in Augustine's battle with the Donatists.

In the Donatist Period

The period in which Augustine was most involved in battling the Donatists extended from 395, the first days of his episcopate at Hippo, when he incidentally began a systematic study of Paul, to 411, the year of the Conference of Carthage, when, at least legally, it was very difficult to claim a Donatist identity publically. This was not a time when Augustine wrote directly about free will or concupiscence. The words do not appear regularly in his writings from this period. Nevertheless, the events and writings of the period provide good clues to explain the change from Augustine as proponent of free will to Augustine as the champion of the power of concupiscence. The basic reason for this change was his experience with the African Church in the Donatist movement.

The Donatist controversy was one that had simmered in Africa for more than eighty years before Augustine's baptism. But while he grew up in Africa, he had not been formed by African Christianity. As Robert Markus so aptly pointed out, his early conscious theological formation was not African, but, on his return to Africa as an adult, he learned quickly to work in a milieu shaped by native African traditions.²⁰ Not only was Augustine's own diocese predominantly Donatist, some of the finer minds of the African church were too.

Augustine's Hippo offered him his first real exposure to the challenges Donatist theology posed to a Catholic bishop. Ideas of sin and salvation nurtured within the Donatist church were different from those of the Caecilianist or Catholic community. As heirs of Cyprian, Donatists doted on the purity of the community, at least on ecclesiological issues. When there was sin in the Church, they were quick to point it out and to root it out. Their literal interpretation of the commands of Scripture and their comparison of sin to communicable disease left them little choice in the matter if they were to consider themselves faithful Christians.²¹ Catholics, on the other hand, were slower to root out sinners from the Church. Likewise as heirs of Cyprian, they were concerned for the unity of the Church, and thus, were content to leave the winnowing of the chaff to God in God's own good time, even if that was the end of the world.²²

Donatists claimed continuity with their hero Cyprian when they valued the purity engendered by Baptism within their own communion, not the bogus baptism offered by the Catholic *trahitor* communities. Augustine respected Donatist veneration of the power of the sacrament. As Peter Iver Kaufman says :

20 R. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970, Chapter 5 : " *Afer scribens Afris* : The Church in Augustine and the African Tradition ", p. 105-132, especially, p. 115.

21 On Donatist exegesis, see Maureen A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa : The Donatist World*, Minneapolis, 1997. For an outstanding example of sin as contagious, see PS.-CYPRIAN [MACROBIUS], *De singularitate clericorum* in *S. Thasci Caecili Cypriani Opera*, ed. W. HARTEL, CSEL 3/3, Wien, 1871.

22 For claims and counterclaims about the meaning of parables of separation, see, *inter alia*, the debates in *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, ed. by S. LANCEL, 4 vols., SC 194, 195, 224 and 373, Paris, 1972-1991, especially III. 258-65 (224.1200-1241).

“As Augustine pointed out, Cyprian’s stipulation [on the necessity of rebaptism of heretics] was probably a reaction to the apparent failure of heretical baptism to inspire charitable dispositions, compromises, conformity and reunion. Heretics baptized to perpetuate their heresies, so there must have been something wrong with their baptisms.”²³

Augustine’s rejection of the occasional practice of rebaptism among the Donatists was not to disparage the power of their Baptism,²⁴ but here and in the Pelagian controversy, his rejection of rebaptism manifested his own logic. He taught that while Baptism was necessary, it was not sufficient, to make good Christians. If initial purity was not enough in the Donatist controversy, enduring baptismal purity would not be enough in the Pelagian controversy,

Since the death of the emperor Julian, Catholics and Donatists had lived side-by-side in relative harmony.²⁵ What did Augustine learn from this socio-religious situation? He learned three sorts of lessons from pastoral practice which transformed his teaching on free will. He also learned about the nature of sin directly from two Donatist theologians.

The pastoral lessons took time for Augustine to learn. First, he came to realize that it was harder to separate Donatists from Catholics than he had once imagined. Being a Donatist or a Catholic was not simply a matter of where one had grown up, near what sort of church, nor was it a matter of an individual perceiving the truth about which church was the true Church. There were family and social pressures to stay in one church or to change to another. Family members would constrain a wavering member to maintain family solidarity and to stay in one church when the person felt that another was the true one. After the Edict of Unity in 405, inheritance rights were at stake too. Owners and overseers of resident and migrant laborers promoted the tradition of the groups from whom they felt pressure and this pressure often extended to the workers themselves.²⁶ For the simple folks, just knowing the truth was not enough to withstand social and familial pressure to conform to the *mores* of neighbors and supervisors. Compulsion often overruled one’s inclination and even one’s intellect.

Second, direct persuasion by Augustine did not always work. Early in his episcopal career Augustine had tried to reason with and cajole Donatists. He had tried political loganeering under the guise of a hymn, the abecedarian *Psalm against the Donatists*. He had written many letters to Donatists, including their bishops. He had traveled to many debates. Even when he was the obvious winner, as he was in the debate with Emeritus, his opponents had not abandoned Donatism. Augustine’s efforts had not produced noticeable results.²⁷ Kaufman summarizes Augustine’s response: “He agreed to accept the govern-

23 “Augustine, Evil and Donatism: Sin and Sanctity before the Pelagian Controversy”, *ThSt* 50/1 (March 1990), 115-126, specifically at p. 118.

24 See AUG., *bapt.* 5.15.18 and 6.1.1. For the occasional, not regular, practice of rebaptism among the Donatists, see M. A. TILLEY, “Theologies of Penance during the Donatist Controversy”, *StPatr* 35 (2001) 330-337.

25 Julian had weakly supported the Donatists against the Catholics between 360 and 363. Other than this minor period of conflict the two groups had lived together without significant conflict since 348.

26 Examples include the beating of various bishops and landowners in AUG., *ep.* 185, *correct.*; *ep.* 34, a son with Donatist sympathies who bullies and beats his mother; Pammachius’ lack of success convincing his tenant farmers to leave the Donatist fold, in *ep.* 58, etc. See also *Cod. Theod.* 16.5.53, §5-7, including the provisions for fining landowners who had chapels built so their Donatist workers could worship in a separate place from their Catholic workers.

27 For the *Gesta cum Emerito*, see *CSEL* 53 (1910), p. 179-196; and M. A. TILLEY, “*Gesta cum Emerito*” in *Augustine through the Ages* (supra n. 1) p. 381-382.

ment's help in suppressing the schism because he believed his rivals' sinister persistence in error a striking demonstration of evil's powers over the intellect and imagination.²⁸

Third, Augustine learned that when emotional, logical and rhetorical approaches failed, sin could be rooted out with a system of rewards and punishments, a 'carrot-and-stick' approach. If a case of sin were deeply rooted, one might be persuaded of the truth intellectually and yet not follow it, without some external compulsion. If this were so, one might conclude that there was more to the act of will than Augustine had initially suspected. The statement that one does not always follow the truth directly echoes Augustine's own study of Romans, but the 'carrot and stick' approach finds no parallel in the New Testament except the Lukan *compelle intrare*. Augustine certainly did take this advice and cooperated with the civil authority in a campaign of repression which he systematically justified.²⁹ Augustine's justification shows that the Donatist controversy advanced his thought on the freedom of the will from the days when the Manichees were his opponents. Gone was the youthful optimism that the will was free to follow what the intellect presented as true. Instead, the reader sees in Augustine's writings a portrait of the will severely impacted by his own experience with the Donatists who lived in his own diocese, those who heard him when he preached on his numerous trips outside his diocese, the people who nevertheless resisted the logical truth.

It is this gradual turn toward the pessimistic, conditioned as it was by the various pastoral experiences on which he reflected in many of his letters, that has not been fully appreciated in evaluating Augustine's turn from an affirmation of the will in the Manichaean controversy to his support for the weakness of the will in the Pelagian controversy. But this is not the only way Augustine was shaped by the Donatist controversy. Besides his indirect learning from the pastoral situation, one needs to appreciate what he learned directly from the Donatists. The two theologians of note here are Tyconius and Parmenian. The first taught Augustine how to justify the existence of evil within the Church; the second taught him how to deal with it.

Tyconius (fl. ca. 385-395, died ca. 400) was the author of *The Book of Rules*. It was simultaneously an authoritative manual for the inductive interpretation of Scripture and an ecclesiological treatise which focused on an understanding of evil within the Church. Through a careful consideration of prophetic texts Tyconius found that the Scriptures themselves revealed that there had to be evil within the Church. For his revolutionary ecclesiology, he was excommunicated by the Donatists. Augustine picked up Tyconius' volume and summarized it for his own clergy. I believe that Augustine deliberately misinterpreted Tyconius' work to suit his own program, transforming its program from the typological and prophetic to the allegorical and eschatological in *On Christian Teaching*.³⁰ Tyconius gave him a way to interpret Scripture against the literalism of the Manichees and against the typology of the Donatists. In the latter case, it allowed him to justify the

28 KAUFMAN (supra n. 23) p. 119.

29 On Augustine's turn to force, see P. BROWN, "Religious Coercion in the Later Roman Empire; The Case of North Africa", *History* 47 (1963) 283-305; and "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion", *JRS* 54 (1964) 107-116; both reprinted in *Religion and Society* (supra n. 11).

30 "Understanding Augustine Misunderstanding Tyconius", *StPatr* 27 (1991) 405-408 (= "Augustín; interpretó mal a Ticonio?") Trans. by J. ANOZ, in *Augustinus: San Augustín en Oxford* [4.] 40 (1995) 297-301. Augustine began writing *doctr. Chr.* at the start of his episcopate but probably completed it near the end of his contest with the Donatists.

Catholic tradition of interpreting parables of separation of the good and evil within the Church as happening at the end of the world, not in the present.³¹

The second of the Donatist theologians I wish to consider is Parmenian, bishop of Carthage (362 - ca. 391). While he was Tyconius' bishop and the person who excommunicated him for his aberrant theology on evil within the Church, Parmenian was no fool. He appreciated the situation in which he found himself. His creative theology became a basis for Augustine's own.

In a rapidly expanding church with a severe clergy shortage, Parmenian had to find a way to staff the many villages and hamlets lacking clergy lest Catholic clergy be the only ones available to his partisans. He did so by admitting to the presbyterate and episcopate men who had formerly been clergy among the Catholics. The tradition in North Africa had been that if a man were ordained in one church, he could not attain a leadership position in another competing tradition. The formal situation of schism and mutual recriminations about *traditores* as ordaining bishops kept both sides from accepting men from the other into the clergy. The other problem was a long-standing aversion to re-ordination. Parmenian's stroke of genius was to take the traditional Donatist belief that all Catholic sacramental acts were null and void and to act on it. If these acts were invalid, then the men thus inducted into the Catholic church and its hierarchy had never even been baptized or ordained, and therefore, they lay under no 're-ordination' ban.³² The evil which they had done as Catholics was treated as prebaptismal evil, associating with a schismatic group.

If the Catholics did not find the logic of the practice cogent, they at least found a way to emulate the practice of the Donatists. While they would not normally admit in clerical rank those who had been heretics, they admitted some men to the Catholic church and to clerical office. These men had been leaders among the Donatists and, in the course of their repentance and return to the Catholic church, brought their entire congregations over with them.

Augustine learned from the Donatists bishops practices which fit his theology. If, as Tyconius opined and Augustine agreed, sin were an integral part of the Church this side of Heaven, and if, as Augustine professed, the winnowing of the chaff from the wheat was to take place at the Eschaton, then perhaps it was acceptable to overrule Cyprian's concern with the purity of the Church, to concentrate on Cyprian's love of unity, and to allow sinners to minister in the Church.³³

Finally, such clergy ministered to a congregation of former sinners, some truly repentant and some *ficti*. If the *ficti* could profit from their return to the Church, they did so over the course of time, though the practice of Christianity in the true Church, the church of charity. Neither their original baptism nor the act of their reincorporation into the true Church provided a definite point in time for their reform. The graced moment extended

31 See my "A Treasure Hidden in a Field: Unearthing Heretical Hermeneutics", *Explorations* 9/1 (Fall 1990) 55-70; and "Understanding Augustine" (supra n. 30) p. 406. For examples of Augustine doing so, see *Actes de la Conférence de Carthage*, SC, 224, *passim* (supra n. 22).

32 See M. A. TILLEY (supra n. 24)

33 The implications of this practical theology for a theological consideration of the minister of the sacrament are obvious: he did not need to be pure to administer Baptism or the Eucharist. From here it is only a small step to the division of the Church into the physical and temporal Church and the idealized, Platonized, Church of the heavenly kingdom.

over time through the re-formation of the will. This reformation came not from a single act of free will but from a gradual conformation to Christ, even if under duress.³⁴

Thus we see Augustine in the Donatist controversy move from the proponent of the free, untrammelled will to the advocate of the will which needs gradual softening and shaping within the Church, a position not unlike that of the anti-Pelagian Augustine.

Were there time, we could investigate the role the Church plays in this same Augustinian pilgrimage. We would, I strongly suspect, see a similar shift from the Church as the Kingdom of God offering sublime rest to those still in the flesh, as in *On the Agreement among the Evangelists* cited above, to the Church as the Kingdom available fully only in the heavenly rest as seen at the end of time as in *The City of God*.³⁵ The bridge between the two would be Augustine's experience in the Donatist controversy. However, like the dialogue partners of Plato, Minucius Felix and Augustine, we notice time slipping away and we must await another day.

34 AUG., *ciu.* 10.32 ; cf. J. OROZ RETA, "Conversion", in *Augustine Through the Ages* (supra n. 1) p. 241-242.

35 Inter alia, AUG., *ciu.* 22.22-23 and 29-30.

Du nouveau sur les donatistes au temps de saint Augustin ?

Alfred Schindler
Université de Zurich, Suisse

La vie quotidienne des chrétiens et des églises de l'Afrique antique nous est assez bien connue. Pour l'époque de Tertullien et de saint Augustin nous disposons de sources et de monographies modernes qui nous offrent un regard sur la mentalité des communautés chrétiennes et des gens ordinaires¹. Chez les donatistes, la vie liturgique et la mentalité habituelle des prêtres et des laïcs ne se distinguaient probablement pas beaucoup de celles des catholiques. Mais il nous manque des sources suffisamment nombreuses pour pouvoir définir plus précisément ce qu'était ou aurait pu être une mentalité typiquement donatiste – si tant est qu'elle ait existé ! Je ne dis rien des controverses bien connues par exemple sur la validité des sacrements, ni des aspects moins connus des donatistes, par exemple le culte d'autres martyrs que chez les catholiques, ou l'inexistence du monachisme². Mis à part tout cela – existait-il une « atmosphère donatiste » ou quelque chose de semblable ?

Peut-être une découverte récente peut-elle enrichir notre connaissance du donatisme ordinaire – ni apologétique ni polémique – du temps de saint Augustin. Il s'agit d'une soixantaine de sermons d'un prédicateur anonyme découverts dans deux collections médiévales de sermons attribués à saint Jean Chrysostome. La découverte proprement dite concerne un manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale de Vienne, dans lequel le P. François-Joseph Leroy, s.j., a trouvé une bonne vingtaine de sermons inédits. Ceux-ci forment un ensemble avec une collection de l'Escorial en Espagne. La majeure partie de cette collection espagnole était déjà connue par les éditions latines anciennes de Chrysostome³.

Le P. Leroy a publié en 1994 dans la *Revue Bénédictine* un premier article pour annoncer sa découverte. En 1997 parut dans la même revue un second article sous le titre : « Cette homélie donatiste ignorée du corpus de l'Escorial. » Enfin, en 1999, il a publié provisoire-

1 Je ne signale que deux ouvrages de grande importance qui permettent d'aborder le domaine : G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster/W. (*JbAC Erg.-Bd.* 12), 1984. – F. VAN DER MEER, *Augustinus de Zielzorger*, 1946, avec ses traductions dans la plupart des langues européennes. Traduction française : *Saint Augustin. Pasteur d'âmes*. 2 tomes, Paris, 1959.

2 Cf. mon article « Afrika I. », *TRE* 1 (1997) 640-700, surtout p. 676.

3 La collection de l'Escorial est partiellement éditée dans *PLS* IV (1968) 699-740 ; la liste de tous ces sermons (aussi de ceux édités ailleurs) *ibid.*, p. 652-653 (sous le titre général « Chrysostomus Latinus », p. 649-651). Cf. H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Freiburg, 1995, p. 138-143. Le ms. de Vienne est le Codex Vindobonensis Palatinus 4147 (Rec. 499), daté de 1435. Pour les détails, consulter le premier article cité en n. 4.

ment les 22 inédits de Vienne dans les *Recherches Augustiniennes*⁴. L'hypothèse de F.-J. Leroy, très intéressante pour la recherche, est que non seulement l'homélie de l'Escorial est donatiste, mais que toute la collection hispano-viennoise forme une unité en raison du style, de la pensée et de la terminologie presque uniforme entre tous ces sermons. Si cette hypothèse s'avère exacte, nous avons une collection de textes donatistes d'une longueur jusqu'à présent inconnue et non polémique, à l'exception du sermon 18 du corpus de l'Escorial. On ne s'est jamais aperçu du donatisme conservé par ce texte que l'on attribuait à Jean Chrysostome. On connaît ce phénomène de transmission d'un texte hétérodoxe dans le corpus d'un Père orthodoxe, par exemple dans la tradition textuelle des œuvres de Pélage⁵. À mon avis, le caractère de ce sermon 18 est indéniablement donatiste⁶. Par conséquent, la probabilité que toute la « collection Leroy » soit donatiste est aussi à peu près assurée.

L'auteur inconnu des 60 sermons ne livre que peu d'informations sur son temps et son milieu. Leroy dit : « L'homme se caractérise par une absence quasi totale d'allusions à la vie concrète, à un contexte historique précis aussi bien qu'à la liturgie et ses cérémonies »⁷ : Néanmoins le P. Leroy a présenté quelques indices permettant de décrire un peu plus concrètement la situation de notre orateur. Il s'agit sans doute d'un Africain. Le sermon qui prouve l'identité donatiste de l'auteur de toute la série, est à situer peut-être entre 405 et 429, plus précisément entre 411 et 429, puisque le prédicateur nomme les pélagiens, mais non l'invasion vandale ni le danger vandale-arien pour la foi trinitaire, laquelle semble, chez notre orateur, parfaitement orthodoxe⁸.

Un des sermons de Vienne, le n° 9, fournit peut-être un élément de datation. Je cite la paraphrase du texte par Leroy. Selon lui le prédicateur inconnu dit : « Il faut éviter le scandale de voir un frère recourir à la justice d'un païen, qui s'adonne peut-être encore aux sacrifices », et Leroy ajoute : « sacrifices interdits depuis le 24 novembre 407 »⁹. Leroy montre en outre que plusieurs textes bibliques sont cités dans une forme linguistique qui provient de l'ancienne tradition africaine et, dans certains cas, d'une traduction préférée par les donatistes. Pour finir, le P. Leroy porte un jugement sur celui qu'il désigne ailleurs par « notre homme » : « Est-ce vraiment chrétien de se réjouir, comme notre évêque le recommande, à la vue du malheur des autres, qui sert à notre salut et doit nous mettre en garde ? Ou d'être assez content de soi, fier de sa réussite spirituelle ? »¹⁰. Qu'il ait été un évêque reste une hypothèse, mais une hypothèse de haute probabilité.

En lisant tous les sermons, ceux de Vienne et ceux de l'Escorial, on découvre parfois des allusions non mentionnées par Leroy, qui reflètent ou la tradition africaine ou des principes plus ou moins donatistes. On pourrait par exemple rappeler le fameux passage de Tertullien dans le *De paenitentia* : *bonum factum deum habet debitorem*, dont notre prédicateur se sert

4 F.-J. LEROY, S. J., « Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrysostome latin (PLS IV) », *RB* 104 (1994) 123-147. ID., « L'homélie donatiste ignorée du Corpus Escorial (Chrysostomus Latinus, PLS IV, sermon 18) », *RB* 107 (1997) 250-262 (avec texte, p. 259-261). ID., « Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne. Une édition provisoire », *RechAug* 31 (1999) 149-234.

5 Cf. F. G. NUVOLONE, « Pélage et Pélagianisme, I. Les écrivains », *DSp* 12b, col. 2889-2923.

6 Il ne vaut pas la peine de répéter les arguments concluants de l'article dans *RB* 107 (1997), vide supra n. 4.

7 *RechAug* (supra n. 4) p. 154.

8 Ibid. p.152.

9 Ibid. p. 152-153.

10 Ibid. p. 155.

parfois. Voilà un exemple : *fidelis deum sibi efficit debitorem*¹¹. Ou on peut ajouter sa polémique contre ceux qui désirent une fausse paix¹². Il pourrait s'agir de la paix à laquelle des gens comme Augustin invitent les donatistes – les invitant de retourner à la prétendue VNA SANCTA, une communauté empoisonnée par de faux sacrements et présente dans la plus grande partie de l'empire – prétendument « catholique », mais en fait l'Église des traîtres.

Il s'agit là d'éléments supplémentaires qui s'ajoutent aux arguments du P. Leroy pour le caractère donatiste de toute la collection des 60 sermons. Ce qui m'a frappé beaucoup plus en lisant ces morceaux homilétiques, c'est le dualisme radical tant religieux qu'éthique – et ecclésial ou social – de notre auteur. Ou bien quelqu'un croit et fait tout ce que Dieu a commandé, ou bien il reste dans les prises du diable et fait tout ce qui est mal. Donc, Dieu n'a que le choix d'accepter les bonnes œuvres ou de punir le pécheur pour ce qu'il a fait. Ni dans la volonté de Dieu, ni dans l'âme de l'homme on ne trouve une autre dimension ou des possibilités non sujettes à ce légalisme net. Il y a naturellement le baptême et la pénitence pour tout pécheur, mais là encore tout semble clair, rien n'est ambigu. Il n'y a pas de nuance – tout est ou blanc ou noir. Cette manière de penser est facile à comprendre, si elle provient d'un milieu donatiste. Cela n'exclut pas du tout que maint prédicateur catholique s'exprimait d'une manière analogue. Il s'agit là d'un pélagianisme avant la lettre, d'un légalisme de fait, et non théorique, qui était « normal » avant et à côté de la grande controverse entre saint Augustin et les pélagiens.

Il faut donc se demander pourquoi il y a l'avertissement polémique de notre prédicateur contre le « *Pelagianus error* » ? Voici le texte, à savoir le commencement du sermon 48 de Vienne, dont je présente le premier et une partie du second chapitre selon l'édition provisoire de François Leroy¹³ :

QVOD OCVLVS NON VIDIT

I. *Quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quae praeparauit deus his qui diligunt eum.* Si duo ista leges et praemia, praecepta et munera, iussa et dona christianus expendat, hoc est si quod lege praecipitur et quod praemio destinatur, quid quale sit adsidue christiana 'pietas' denuo meditetur, inuenit multo facilius esse quod praecipitur quam est illud quod praemio destinatur. Primo quod praecepta cuncta narrantur, praemia uero narrari non possunt ; secundo, quod quidquid praecipitur praesenti substantia licet fragili compleatur, quidquid autem promittitur nisi eadem substantia resurrectione reparata frui non datur. Ita enim praesens substantia nunc poterat diuina iussa perficere ut promissa praemia eadem substantia non ualet contractare ut iam ex distantia substantiarum comprobetur distantia rerum et noscatur multo facilius esse quod praecipitur quam est illud quod in futurum destinatur, sicut scriptum est : *Quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quae praeparauit deus his qui diligunt eum.* Ignotum est quod promittitur, inauditum est quod paratur, suspicari non potest quod sanctis omnibus destinatur. Maiora sunt praemia quam merita, officium munere uincitur, donis obsequia superantur ; nec, homo, meruisse poteris praeciactare cum suis gloria '...' ¹⁴ cuius dono efficitur ut munereris.

11 TERT., *paen.* 2 ; *RechAug* (supra n. 4) p. 221 (*hom.* 58 "De fide", ligne 52).

12 *RechAug* (supra n. 4) p. 189 (*hom.* 28 "Fili, accedens...", ligne 14-16).

13 Je reproduis le texte de LEROY, *RechAug* 31 (supra n. 4) selon les p. 201sq. de *RechAug* 31 (1999), sans l'apparat critique et la pagination originale. La numérotation des lignes n'est pas reproduite.

14 Leroy propose de corriger le texte et d'ajouter dans la lacune : « *suos gloria muneret deus* ».

II. *Caue Pelagianum errorem !* Primo tuum est quod uenis, sed donum est quod uocaris. *Venite ad me*, inquit, *omnes qui laboratis et ego uobis requiem dabo*. Tuum est, inquam, quod uenis, sed donum est quod uocaris, tuum est quod certas, tuum est quod dimicas, sed ille uires exaggerat, fortitudines donat, uictoriam subministrat. Vt uelis, tuum est, ut possis, illius. Contra apostolum gerimus ?¹⁵ Ille enim, ille ait : *Deus est qui operatur in nobis uelle et posse*. Non enim cum remunerationis tempus adueniat dicere quispiam poterit suo merito dona talia meruisse cum tanta sit immensitas nostrorum munerum quantum gloriae non fuerit meritum et cognoscantur talia esse donorum coelestia praemia qualia sua quisque non nouerit merita. Maxime quia ipsa merita in hominibus defuissent nisi diuina pietas conatus hominum adiuuisset.

Peut-être dira-t-on qu'il s'agit d'une polémique contre les doctrines connues des pélagiens, tandis que le prédicateur tient aux principes de l'arbitre parfaitement libre et de la possibilité d'accomplir tous les commandements du Dieu, sans s'apercevoir de la contradiction qui en résulte, et naturellement sans parler de « principes » ou même de « doctrines ». Mais ses auditeurs, comprenaient-ils le terme « *Pelagianus* » ? Même si cela n'est pas exclu dans les années 20 du cinquième siècle¹⁶, qui s'intéressait au sein du donatisme à cette école religieuse ou à ce courant spirituel plutôt international, aristocratique et ascétique ? Un auditoire donatiste s'intéressait probablement très peu à de telles choses. Et pourquoi le prédicateur, qui ne se sert normalement pas de *termini technici*, n'explique-t-il rien du tout ? En général, il explique clairement ce qu'il veut dire !

Je pense que la seule explication de ce texte mystérieux est tout simplement celle-ci : les trois mots « *caue Pelagianum errorem* » sont une glose ultérieure, ajoutée par un copiste médiéval ou *in margine* par un lecteur quelconque de n'importe quelle époque qui connaissait bien le pélagianisme et s'apercevait en lisant ce passage attribué à saint Jean Chrysostome – selon la tradition – que des lecteurs mal informés pourraient prendre les paroles qui suivent comme une vérité dogmatique soutenant l'« *error Pelagianus* ».

Je n'oserais pas présenter cette hypothèse, si l'auteur citait ça et là des noms propres, des noms d'hérétiques ou au moins des opinions qualifiées comme telles. Dans toute cette série de sermons, il n'y a aucun nom propre sauf ceux des personnages bibliques. Et quel orateur avertirait ses auditeurs d'une erreur que pourraient évoquer les mots qu'il vient de prononcer ou qu'il prononcera peu après ? Comme élément intégral du texte on s'attendrait à une explication du type : « Ne pensez pas que mon exhortation frise le pélagianisme... » Ou faut-il penser à une glose sans rapport avec le contexte ? Tout est possible, mais, en tout cas, comme théologien occidental, je ne puis lire ce texte sans penser au « *Pelagianus error* » !

Malgré cette hypothèse selon laquelle il faut corriger le texte, il ne faut pas refuser la datation du P. Leroy. Mais comme la « fourchette » qu'il propose – entre 411 et 429 – n'est plus nécessaire pour comprendre le texte, une datation avant la – ou l'une des – suppressions des sacrifices païens permet même de remonter à la fin du quatrième siècle ou vers l'année 407.

15 Leroy met ici un point d'exclamation. Je préfère un point d'interrogation.

16 Chez AUG. sont attestés « *Pelagiani* » c. ep. Pel. (vers 421/2), haer. 88 (vers 426/7) et « *Pelagianista* » (s. 183,1,1 ; 183,8,12).

Saint Augustin et l'école antique : traditions et ruptures

Konrad Voessing

Heinrich-Heine-Universität, Düsseldorf, Allemagne

Le vieil adage disant que les recherches modernes sur l'antiquité sont « juchées sur des épaules de géant » s'applique aussi aux études augustiniennes¹ et là, tout particulièrement, au thème de « Saint Augustin et la culture antique », thème par lequel je fais directement allusion à la thèse d'un tel géant, Henri-Irénée Marrou. Un tel support n'exclut d'ailleurs aucunement un contrôle permanent de ces épaules puissantes, pour conserver notre image². Le but de mes réflexions n'est cependant pas d'interpréter une fois de plus l'attitude générale de Saint Augustin face à l'héritage culturel classique, et encore moins de prétendre m'engager dans une nouvelle direction. Je ne veux que mettre en lumière certains aspects et détails de la vie d'Augustin en tant qu'élève (à Thagaste, Madaure et Carthage) et en tant que professeur (à Thagaste, Carthage, Rome et Milan), aspects dont on a, pour certains, jusqu'à ce jour, peu tenu compte et que je voudrais mettre en relation avec la question de savoir dans quelle mesure ils peuvent être considérés comme typiques (de son époque, de sa classe sociale ou de son pays), à quel point ils l'ont marqué et comment il a lui-même pris position par rapport à ces influences. Posée au sujet d'un homme de notre époque, une telle question ne conduirait généralement pas plus loin qu'à l'étroit domaine des méthodes et programmes d'enseignement. Dans l'Empire romain au contraire, les liens entre *schola* et *vita* étaient si étroits que des aspects fondamentaux de la vie intellectuelle des adultes sont aussi touchés³.

Jetons donc tout d'abord un regard sur l'époque où Augustin était élève. Il mentionne à ce propos non seulement des détails du programme scolaire mais aussi de l'organisation ; il ne le fait cependant qu'en marge et sans être lui-même intéressé par ce thème. Celui-ci était en effet pour lui et son public tout à fait naturel et par là même sans intérêt.

Si l'on examine plus attentivement ces déclarations, faites somme toute en passant, une image intéressante apparaît cependant. Sa carrière scolaire ne correspond en effet absolument

- 1 Cf. par exemple P. BROWN, *Augustine of Hippo* (1967). A New Edition with an Epilogue, London, 2000, p. 496 (épilogue).
- 2 En ce qui concerne *Saint Augustin et la fin de la culture antique* de MARROU (Paris, 1938, 1958⁴), cf. par exemple W. GEERLINGS, « Marrou und die neuere Augustinusforschung » dans H.-I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, trad. par L. Wirth-Poelchau et W. Geerlings, Paderborn, 1995⁵, XIII-XXVIII ; un congrès à Toulouse s'est penché récemment sur sa célèbre *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris, 1948, 1976⁶) : Relire « le Marrou ». *L'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité après un demi siècle* (17.-20.11.1999).
- 3 K. VÖSSING, « Non scholae sed vitae – der Streit um die Deklamationen und ihre Funktion als Kommunikationstraining », dans G. BINDER, K. EHLICH (éd.), *Kommunikation durch Zeichen und Wort*, Trier, 1995, p. 91-136.

pas, comme le voudrait l'*opinio communis*, au schéma répandu d'un système scolaire bien arrêté à trois degrés dans lequel se suivent l'une après l'autre, par étapes régulières, école primaire (à laquelle on apprend à écrire, lire et compter), école du grammairien et celle du rhéteur. J'ai amplement discuté de cela ailleurs⁴ et voudrais m'en tenir ici à quelques remarques.

Il était d'autant plus facile de commettre l'erreur de faire de saint Augustin l'exemple type d'une carrière scolaire organisée de cette manière qu'il a été à l'école dans *trois* villes (Thagaste, Madaure et Carthage) et qu'il parle de ses expériences avec *trois* sortes de professeurs, les maîtres primaires (*primi magistri*), les grammairiens et les rhéteurs⁵. Virgile n'avait-il pas lui-même fréquenté des écoles dans trois villes (Crémone, Mantoue et Milan) ? Ainsi la tentation était-elle grande de trouver ici la confirmation d'un système dont les degrés seraient associés chacun à l'une de ces trois villes, et qui aurait été valable pour toute la durée de l'Empire romain qu'encadrent justement ces deux éminences du monde intellectuel⁶.

Augustin différencie de fait clairement l'enseignement élémentaire (qu'il hait) et l'enseignement littéraire du grammairien (qui le fascine)⁷. Mais il n'est mentionné d'aucune manière dans ce passage qu'il dut, pour suivre ces cours, partir pour Madaure. Plus loin, on peut lire qu'au cours de sa seizième année (370 apr. J.-C.), il avait juste « commencé » (*coeperam*) d'étudier à Madaure, c'est-à-dire qu'il devait y être arrivé au cours de l'année 369, à 14 ans donc. Jusque-là, il avait par conséquent été à l'école à Thagaste et il est, à mon avis, exclu, simplement du fait de cette chronologie, qu'alors il en ait encore été aux prises avec l'instruction primaire (*primae litterae*). Il était donc déjà à Thagaste à l'école du grammairien⁸.

Il existe même une preuve directe de ce fait (passée jusqu'à présent inaperçue) : dans le chapitre 19 du premier livre des « Confessions », Augustin s'accuse d'avoir trompé aussi bien ses parents et son pédagogue (*paedagogus*, singulier) que ses maîtres (*magistri*, pluriel), « dans mon amour du jeu, dans ma passion pour les spectacles de théâtre »⁹. Les maîtres mentionnés ici enseignaient à Thagaste¹⁰, et ils étaient indubitablement des grammairiens : ils le louaient en effet parce qu'il ne craignait rien de pire que d'enfreindre les

4 K. VÖSSING, « Augustins Schullaufbahn und das sog. dreistufige Bildungssystem », dans *L'Africa romana* IX, vol. II, Sassari, 1992, p. 881-900 et ID., *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit* (Collection Latomus, 238), Bruxelles, 1997, p. 567-571.

5 AUG., *conf.* 1,13,20 et 3,3,6.

6 Ainsi par exemple MARROU, *Histoire* (supra n. 2) 1976⁷, vol. II, p. 103 et G. CHARLES PICARD, « D'Autun à Mactar. Universités et Maisons de Jeunes dans l'Empire romain d'Occident », *Arch* 5 (1969) 18.

7 AUG., *conf.* 1,13,20. Pour le programme du grammairien cf. infra n. 8 et 11.

8 Pour l'étude théorique de la bonne langue, cf. AUG., *conf.* 1,18,28-1,19,30 (il mentionne p.ex. le barbarisme, le solécisme et les règles de la prononciation) ; pour l'explication des poètes classiques cf. *conf.* 1,13,20-14,23 (Virgile) ; 1,16,26 (Térence) ; 1,14,23 (Homère) ; cf. aussi J. J. O'DONNELL, « Augustine's Classical Readings », dans *RechAug* 15 (1980) 144-175. Augustin nous permet certes de prendre connaissance de la matière de ses cours, il ne la présente cependant pas comme un curriculum structuré, mais plutôt composé par associations ; c'est pourquoi un classement exact est difficile, cf. VÖSSING, *Schule* (supra n. 4) n.1926.

9 AUG., *conf.* 1,19,30 : *fallendo innumerabilibus mendaciis et paedagogum et magistros et parentes, amore ludendi, studio spectandi nugatoria et imitandi ludicra inquietudine.*

10 Le fait qu'Augustin se réfère ici à la période passée à Thagaste (et non à Madaure) est prouvé par son aveu qu'il avait alors volé des aliments à la table de ses parents et dans leur réserve pour les donner à ses camarades de jeu.

règles traditionnelles de correction de la langue et de commettre peut-être un barbarisme ; or, le catalogage systématique des défauts de langue à éviter faisait partie du cours de grammaire¹¹.

Augustin mentionne dans ledit passage plusieurs professeurs, ce qu'il faut manifestement prendre au pied de la lettre¹², du fait que, dans la même phrase, il parle d'un (seul) pédagogue. S'agit-il de ses grammairiens du latin et du grec qui, peut-être, enseignaient même dans des écoles différentes ou d'un « professeur principal » et de ses « assistants » (*subdoctores*) dont l'un prenait peut-être alors en charge le grec¹³ ? Nous ne le savons pas.

Si j'accorde ici de l'importance au fait que l'enseignement de grammaire, et même dans « les deux langues » (*utraque lingua*), ait eu lieu déjà à Thagaste, ce n'est pas seulement pour libérer enfin Souk-Ahras du « stigmate » de n'avoir possédé qu'une école primaire jusqu'en 373 apr. J.-C., année où Augustin lui-même commença d'enseigner ici la grammaire¹⁴, mais aussi pour poser le problème de notre vision d'une forme rigide de système scolaire à trois degrés. Si une telle division stricte existait vraiment, il devrait nous être de plus possible de dire quand Augustin est passé de l'école primaire à l'école du grammairien. Mais ici on ne dépasse pas le niveau des suppositions. Les chercheurs indiquent des âges complètement différents pour ce passage, bien que tous ceux qui avancent une raison se réfèrent à la coutume¹⁵. Paradoxalement ils ont tous raison dans la mesure où il n'y a justement pas de coutume établie : le moment où l'élève quittait l'école primaire dépendait de son talent et de ses intentions, ou plutôt des projets de ses parents et de leurs possibilités financières : certains n'avaient pas d'ambitions plus importantes, d'autres choisissaient un grammairien dans une grande ville, d'autres encore allaient voir un professeur qui enseignait à la fois la grammaire et la rhétorique¹⁶. Cette variété résultait d'une grande flexibilité : ce qui, dans la conception du prétendu système à trois degrés, est passé à côté de la réalité de l'Antiquité, ce n'est pas le fait que les objectifs généraux de l'enseignement sont au nombre de trois – ce qui est largement démontré¹⁷ – mais la vision de l'élève qui doit chercher à les atteindre en passant par trois étapes clairement distinctes. En réalité, il est possible qu'un seul changement d'école ait eu lieu entre le premier jour dans l'école primaire et le dernier de l'enseignement rhétorique, mais deux, voire même trois ou quatre étaient tout aussi bien possibles.

À 14 ans, en 369 apr. J.-C., Augustin quitta les écoles de Thagaste dont le niveau ne suffisait apparemment plus aux exigences de son père. Une école de niveau plus élevé fut

11 QUINT., *inst.* 1,4-9 ; cf. pour cela S. F. BONNER, *Education in Ancient Rome*, London, 1977, ch. XV.

12 ...contrairement à la plupart des traductions ; cf. aussi H. CHADWICK, *Augustine*. Oxford, 1996, p. 13 « Education at the local school at Thagaste, as at all such small towns, was in the hands of a single teacher ».

13 Pour les *subdoctores* cf. VOESSING, *Schule* (supra n. 4) p. 354.

14 Les chercheurs sont jusqu'à maintenant partis du fait que saint Augustin fut le premier grammairien à Thagaste (par exemple S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 36 et 68-69) ; il n'en est cependant nulle part question.

15 L'éventail va de « l'âge de dix ans » (H.-I. MARROU, *S. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, 1980, p. 21) jusqu'à « l'âge de 14 ans » (M. KLEIJWEGT, *Ancient Youth*, Amsterdam, 1991, p. 188).

16 ...comme l'enseignant chez qui Augustin allait à Madaure, voir infra. Les grammairiens avaient dans l'ensemble tendance à « braconner » dans le domaine des rhéteurs et à élargir les exercices préparatoires de la rhétorique (*progymnasmata*), cf. BONNER (supra n. 11) p. 250-276 ; L. HOLTZ, « Grammairiens et rhéteurs romains en concurrence pour l'enseignement des figures de rhétorique » dans *Colloque sur la rhétorique*, Paris 1977, Paris, 1979, p. 207-220.

17 APUL., *flor.* 20,2 ; GrL Keil 5, p. 96, 12-14 (Pompeius).

Ce que l'on découvre par là, c'est le caractère ouvert, souvent pour ainsi dire, improvisé de l'organisation de l'enseignement pour lequel ni l'État, ni personne d'autre, n'établissait de règles strictes. Ce n'étaient pas des directives théoriques, mais les circonstances du moment qui déterminaient le caractère des écoles. Il y avait certes partout des écoles publiques (*scholae publicae*), mais il ne faut pas s'imaginer sous ce terme des écoles municipales ou d'État – comme le veut la communis opinio – mais seulement des écoles se trouvant sur la place publique (et non pas dans des maisons particulières)²⁶. Des salaires, c'est-à-dire des traitements attribués par la ville, voire même par l'État (*salaria publica*), étaient par contre rares²⁷. C'est seulement à Milan ; qu'Augustin put bénéficier d'une telle chaire financée par la ville²⁸.

Dans ce qui a été dit jusqu'à présent, ce qui importe ce ne sont pas seulement les détails biographiques ni les rectifications d'un intérêt purement circonstanciel. Mais au vu des cas similaires²⁹, la carrière d'Augustin nous fait, au contraire, prendre conscience de corrélations plus importantes. Elle fut certes, comme je l'ai déjà dit, en cela exceptionnelle que son talent le propulsa en peu de temps de Thagaste à la métropole africaine et même finalement à la ville résidentielle de Milan, la non-conformité de chaque étape est cependant tout à fait caractéristique en soi. Pendant l'Antiquité tardive aussi, une époque dans laquelle on aime voir globalement à l'œuvre une planification et un dirigisme centralisés et des tendances généralisées à l'étatisation³⁰, l'organisation de l'enseignement resta pour l'essentiel livrée aux lois de l'offre et de la demande³¹. La scolarité d'Augustin en est justement l'illustration parfaite – et non celle d'un système rigide –, et dans ce sens, on peut qualifier sa carrière d'absolument exemplaire, non pas pour l'Afrique mais pour l'ensemble de l'histoire de l'enseignement dans l'Antiquité tardive dans laquelle l'Afrique était complètement intégrée.

Mais nous ne devons pas en rester là non plus. Le manque important de règles concernant les formes d'organisation s'explique en fait par une particularité de la formation scolaire de l'époque impériale que l'on peut considérer comme étant sa caractéristique tout à fait propre et en même temps le secret de sa réussite. Le contenu de l'enseignement déterminé

courant pour réussir à obtenir une *schola publica* ; on peut supposer qu'il est aussi valable pour l'enseignement d'Augustin à Carthage (voir supra).

26 Pour la *schola publica* cf. VOESSING, *Schule* (supra n. 4) p. 324-335.

27 VOESSING, *Schule* (supra n. 4) p. 335-342 ; ID., « Staat und Schule in der Spätantike », *AncSoc* 32 (2002) 243-262.

28 AUG., *conf.* 5,13,23 ; 9,5,13. T. BARNES a avancé la thèse que Symmaque avait sciemment conseillé un très jeune provincial inconnu pour souligner ses distances face à la cour de Milan. (« Augustine, Symmachus, and Ambrose » dans ID., *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982-1993*, Aldershot, 1994, p. XXII ; approuvé récemment par P. BROWN, supra n. 1, p. 514, n° 17). BARNES semble cependant oublier que l'empereur ne jouait aucun rôle officiel dans la nomination : il s'agit d'un poste au niveau de la ville et c'est le conseil municipal de la ville de Milan qui le finance et décide de son occupation. Il est d'ailleurs possible que ce soit justement Symmaque qui ait conseillé cet Africain à son parent Ambroise, cf. le commentaire de J. J. O'DONNELL, *Augustine, Confessions*. Vol. II *Commentary on books 8-13*, Oxford, 1992, p. 320sq., avec un parallèle intéressant.

29 VOESSING, *Schule* (supra n. 4) p. 571-573.

30 La question reste de savoir dans quelle mesure ce point de vue est valable en général pour l'évolution dans l'Antiquité tardive, cf. la discussion autour du concept de « Zwangsstaat » : R. RILINGER, *GWU* 36 (1985) 321-340 et A. HEUB, *GWU* 37 (1986) 603-618 ; voir aussi C. LEPALLEY, « Quot curiales, tot tyranni » dans *Actes du Coll. de Strasbourg, 1981* ; éd. par E. FRÉZOULS, Strasbourg, 1983, p. 143-156.

31 Cf. VOESSING, *Staat und Schule* (cf. supra n. 27).

de manière immuable par la tradition était non seulement au-dessus de toute remise en cause et reconnu de tous, mais il était aussi la base d'une culture littéraire qui était partie intégrante de l'identité de l'élite dans l'Empire romain³². Par là même, l'éducation ne concernait en aucun cas uniquement les élèves et les professeurs, elle avait sa place au centre de la vie publique – au sens propre comme au figuré³³ – et en raison de ces liens étroits qui faisaient passer presque sans transition du monde de l'école à celui des adultes, on pouvait laisser sans problèmes les formes concrètes d'organisation être déterminées par les circonstances du moment.

Lorsqu'Augustin commença de méditer sur le thème de l'école et de l'éducation depuis son nouveau point de vue, il s'intéressait peu, comme je l'ai déjà dit, à ces formes. Il en était tout autre des buts de l'éducation. Dans ce cas, c'était justement l'association de la grande proximité et de la connaissance intime d'un côté et de la distance critique de l'autre qui lui permirent d'avoir un regard plus approfondi que la plupart de ses contemporains, qui ne voyaient avant tout dans l'école que le chemin normal et indispensable vers l'éducation littéraire. Du point de vue d'Augustin, ceci n'est pas complètement faux, mais ne va pas, comme nous allons le voir tout de suite, assez loin.

L'historien moderne ne doit pas, lui non plus, lorsqu'il examine la question des buts de l'enseignement romain, s'en tenir aux techniques à acquérir. En y regardant de plus près, on découvre des finalités plus profondes que je voudrais résumer en quatre fonctions, à savoir : intégration, distinction, communication et promotion sociale. La première paire de ce quatuor sur laquelle je reviendrai plus tard, n'était absolument pas, contrairement à la seconde, évidente pour les hommes de l'époque. Comme généralement à chaque fois qu'il s'agit d'une question d'identité, ces fonctions restaient pour l'essentiel latentes. Les catégories de l'intégration et de la distinction ont tendance à développer une justification en quelque sorte ontologique, tandis que les critères concrets restent dans l'obscurité.

Saint Augustin déchire ce voile et révèle consciemment les mécanismes cachés. Dans « L'éducation chrétienne » (*De disciplina christiana*), un sermon injustement méconnu, vraisemblablement prononcé à Hippo Regius³⁴, il s'agit de la justification du choix de l'école traditionnelle par l'utilité de l'écriture – justification que les parents chrétiens aimaient mettre en avant ; leur argument est que l'éducation païenne est importante aussi dans le contexte religieux. Augustin ne le nie pas, mais il indique clairement qu'il connaît

32 R. A. KASTER, « Islands in the Stream. The Grammarians of Late Antiquity » dans D. J. TAYLOR (éd.), *The History of Linguistics in the Classical Period*, Amsterdam-Philadelphia, 1987, p. 323-342 ; VOSSING (supra n. 3) p. 118-119.

33 Les écoles se trouvaient souvent au bord du forum de la ville ; le public participait lorsque les enseignants donnaient des conférences d'épreuve et les élèves s'exerçaient à faire des discours (cf. VOSSING, *Schule*, supra n. 4, p. 383).

34 Cf. l'introduction de A. ZUMKELLER (dans *Augustinus, Der christl. Kampf u. Die christl. Lebensweise*. Würzburg, 1961, p. XXIV-XXXIX) et A. ETCHEGARAY CRUZ, « Discite litteras. Quare ? Ut sis homo » dans *Semanas de Estudios Romanos*, I, Valparaiso, 1977, p. 67-98. La familiarité manifeste avec les auditeurs est un argument en faveur d'une localisation à Hippo Regius. Il est clair que le ton du passage cité ici va bien avec celui de passages correspondants d'AUG., *conf.* 1 (1,9,14. 10,16. 12,19-13,22 17,27-18,28) ; il semble cependant douteux que l'on puisse en conclure que le sermon a été tenu en 397/398 apr. J.-C. (comme le croit P.-M. HOMBERT, *Nouvelles Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris, 2000, p. 403). N. J. TORCHIA (« *Disciplina christiana, De* » dans A. D. FITZGERALD éd., *Augustine through the Ages. An Encyclopædia*, Grand Rapids, 1999, 272-273) date ce sermon, à titre expérimental, en raison de la ressemblance avec d'autres œuvres plus tardives d'Augustin, aux quinze dernières années de sa vie.

parfaitement le vrai motif de la contrainte qui pousse les parents à envoyer leurs enfants à l'école : ce n'est pas les techniques pratiques qu'ils ont en tête, mais avant tout l'initiation sociale et culturelle que l'on ne peut acquérir que là et sur laquelle se fonde la position sociale : « Pourquoi es-tu allé à l'école ? Pourquoi fus-tu frappé et y fus-tu conduit par tes parents, fus-tu recherché quand tu t'enfuyais, y fus-tu traîné quand on te trouvait et allongé quand on t'y amenait ?... Pour que tu sois un homme... un homme exceptionnel... pour que tu aies ce que les autres, ou plutôt ce que seuls quelques-uns, ont. Que tu aies par là honneur et réputation »³⁵.

Ce qui, à mon avis, est ici frappant, c'est la clarté et la brièveté laconique avec lesquelles est exposé l'enchevêtrement de l'intégration et de la distinction par l'éducation grâce au passage flou de « pour que tu sois un homme » à « un homme exceptionnel ».

La pertinence de cette analyse est, comme je l'ai déjà dit, certainement liée à la froide colère avec laquelle Augustin observait rétrospectivement ce monde des *litterae*, qui lui était bien connu. En rendant public son fonctionnement, il cherche à démasquer les stratégies sociales sous-jacentes. L'historien d'aujourd'hui lui donne raison dans la mesure où l'image publique des *litterae* n'était pas tant déterminée par des souhaits aussi fondamentaux que ceux d'intégration et de distinction que par « la belle apparence » des manifestations de la culture : le prestige de l'éloquence, la représentation de la poésie comme pouvoir divin (on se souvient de « l'héroïsation de la culture » si souvent évoquée dans les contextes funéraires), la mise en valeur des hommes disparus avant même l'âge mûr comme « merveilles de la formation » (par le schéma « *puer-senex* »)³⁶ et la description des gratifications qui attendent les adeptes. Augustin aussi connaissait cet espoir en richesses, postes glorieux et dignité (*divitiae, honores et dignitas*)³⁷, mais il le range dans le monde de la rivalité sans fard du « survival of the fittest » qui a besoin de perdants pour valoriser les gagnants, et il le noircit encore en soulignant la violence physique qui est nécessaire pour forcer les enfants à entrer dans ce système de valorisation et de dévalorisation. Tout compte fait, son but est de détruire le prestige de l'école. Nous allons voir plus tard où cette direction de pensée subversive met en cause ses fondements et se heurte ainsi à ses propres limites.

Revenons-en encore une fois aux quatre fonctions déjà mentionnées de la formation scolaire : sous sa forme générale, cette description est valable pour toute société développée où, pour s'intégrer, un certain « know-how » est nécessaire, *know-how* qu'il faut donc acquérir. Les particularités ne seront visibles que lorsque l'on aura poussé plus loin nos investigations, à savoir sur la forme particulière que prend chacune des fonctions, sur les

35 AUG., *disc.* 11,12 : *quare isti in scholam, et uapulasti, et a parentibus ductus, et fugitans quaesitus, et inuentus attractus es, et adductus extensus es ?... ut sis homo... ut sis eminentis inter homines... ut habeas quantum ceteri, aut quantum pauci : habeas inde honorem, habeas inde dignitatem.*

36 Cf. les exemples dans H.-I. MARROU, *MOUCIKOC ANHP. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Roma, 1964², qui exagère toutefois, tout comme F. CUMONT, la signification religieuse réelle de ces manifestations de la culture.

37 AUG., *conf.* 1,9,14 ; *disc.* 11,12. montre par exemple de quels postes il s'agissait concrètement, il est en effet ici clair qu'avec de bonnes relations il n'était pas exagéré d'espérer un poste de gouverneur d'une province de moindre importance (*praeses*, cf. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, Oxford, 1964, p. 527-529). PANEG. 9,5,5 (Eumenius) montre de plus amples ambitions ; cf. aussi C. LEPALLEY, « *Spes Saeculi* » dans *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (1986)*, I, Roma, 1987, p. 99-117 (= ID., *Aspects de l'Afrique romaine*, Bari, 2001, p. 329-344).

rapports à l'intérieur de cette structure et sur les changements spécifiques dus aux bouleversements historiques.

Exposer ici cet ensemble nous conduirait naturellement trop loin. C'est pourquoi je me limite à quelques réflexions à propos de fonction communicative de l'éducation. Les formes de communication apprises à l'école étaient essentiellement déterminées par la littérature, à savoir, depuis qu'à Rome les formes traditionnelles de l'enseignement littéraire avaient été reprises des Grecs, donc au plus tard depuis le début du 1^{er} siècle av. J.-C.³⁸. Ce qui est étonnant, c'est la continuité durant des siècles de ces formes et de leur transmission. Augustin a appris et enseigné selon des principes toujours assez semblables à ceux que Quintilien (*Institutio oratoria*) avait connus³⁹. Ici s'impose la question de savoir pourquoi l'école ne réagit pas face aux mutations indéniables, à l'évolution de l'Empire. La réponse qui ne peut, à nouveau, qu'être esquissée, est, d'un certain point de vue, paradoxale : la continuité sans aucun changement était justement la réaction aux changements des circonstances.

La culture littéraire transmise offrait des possibilités de sauvegarder une identité devenue précaire. D'un côté s'offrait aux nouvelles élites des provinces occidentales la chance de se présenter comme participants égaux à la culture littéraire de Rome. De plus, de l'autre côté, ce qui arriva, c'est qu'à la suite de la crise du troisième siècle, la culture acquit une qualité particulière aussi pour la classe supérieure de l'Empire : elle devait préserver les liens avec les *maiores* rompus dans d'autres domaines comme par exemple les traditions familiales. L'école et son univers étaient en effet caractérisés par une continuité sans faille et c'est grâce à celle-ci que l'on pouvait entrer en contact immédiat avec les siècles passés (et ainsi avec la grandeur de Rome)⁴⁰.

Dans ce contexte, il est bien compréhensible que des traits spécifiquement africains du programme d'étude ou des formes spécifiquement africaines de rhétorique ne pouvaient en aucun cas se développer ; même une prononciation africaine du latin était mal vue⁴¹. Il n'y avait donc vraiment pas de place pour une *africitas* substantielle dans la sphère des personnes cultivées⁴².

Augustin ne pouvait pas être conscient des structures dans lesquelles nous intégrons le fait que les Romains se soient de la sorte attachés aux *litterae* traditionnelles. Il faisait tout simplement trop partie de cette culture pour pouvoir concevoir ses formes de communication comme moyen de s'assurer sa propre identité. D'un autre côté, il avait une sensibilité exceptionnelle pour les contraintes transmises par l'école. Ainsi il était tout à fait conscient du fait que beaucoup de règles concernant la correction de la langue étaient simplement des conventions : il traitait sans détours le programme de l'école du grammairien de « recom-

38 ...date à partir de laquelle le *grammaticus* comme maître d'école est attesté à Rome, cf. A. D. BOOTH, « The Appearance of the schola grammatici », *Hermes* 106 (1978) 117-125.

39 ...qu'Augustin semble au demeurant ne pas connaître.

40 Ceci déterminait aussi l'importance de la grammaire dans l'Antiquité tardive ; cf. d'une manière générale R. KASTER, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, 1988, p. 15-31 et al.

41 HIER., *ep.* 129,4 ; AUG., *ord.* 2,17(45), 11-14.

42 Cf. la discussion dans VÖSSING, *Schule* (supra n. 4) p. 578-585. Les essais de J. IRMSCHER pour faire revivre l'*africitas* (dans *StPatr* XXIX, Leuven, 1997, p. 62-65) partent sur de fausses bases, entre autres sur le fait que le terme d'*africitas* nous vient de l'antiquité (cf. aussi ID., dans *L'Africa romana* XII, 3, Sassari, 1998, p. 1563-1564, où l'on parle du XIX^e siècle) ; en réalité le mot a été vraisemblablement forgé par l'humaniste Juan Luis Vives (1492-1540).

mandation des anciens » (*commendatio maiorum*)⁴³ dont l'autorité ne dépassait cependant pas pour lui les aspects formels de la langue. Il insistait aussi sur le fait que l'enveloppe des formulations brillantes était sans rapport avec la vérité du contenu d'un discours⁴⁴. Étant donné que Platon s'est penché sa vie durant sur le problème des sophistes, on ne peut qualifier cette attitude de nouveauté. Mais on avait pris depuis longtemps l'habitude en dehors des cercles des philosophes de considérer « honorable » et « éloquent » (*bonus – facundus*) presque comme synonymes⁴⁵, ce qui est, bien entendu, lié à la fonction socio-intégrative de l'école décrite plus haut, dont Augustin prend donc tout à fait conscience dans ce contexte.

Il en est de même pour la restriction sociale dans la fréquentation des écoles dont il se rend clairement compte et qu'il dénonce comme déjà d'autres chrétiens avant lui⁴⁶. Dans ce domaine, son but n'est pas de mettre fin à ce déséquilibre dans les écoles profanes, mais, pour lui, une telle discrimination ne doit pas avoir lieu au sein de l'instruction chrétienne, p.e. dans l'auditoire de ses sermons⁴⁷. C'est dans ce contexte qu'il faut voir la distance qu'il prend ostensiblement par rapport aux règles des grammairiens, qu'il suit tout de même⁴⁸.

Par contre, il voit les règles de l'éloquence tout autrement : moralement ambivalentes, comme nous l'avons vu, elles sont cependant pour Augustin ce que nous nommons aujourd'hui une constante anthropologique. Elles ne sont pas faites par l'homme, il ne

43 AUG., *util. cred.* 6,13 ; *doctr. chr.* 2,13,19 ; cf. aussi *mus.* 2,1,1 et 3,5,5. AUG., *conf.* 1,18,29 : *vide, domine... , quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus.*

44 Cf. par exemple AUG., *conf.* 5,6,10 ; *doctr. chr.* 2,36,54sq. ; c. *Faust.* 1,1.

45 VOESSING, *Schule* (supra n. 4) 605-606.

46 L'église a plus de droit de se nommer *schola publica* que l'école païenne – ainsi AUG., *ep.* 138,2,10 (cf. aussi LACT., *inst.* 6,3,15-16) –, non seulement parce que ses avertissements, tout comme la voix d'un maître d'école, se font entendre *superiore loco* (c'est-à-dire depuis l'abside, à ce propos AUG., s. *Dolbeau* 2,12), elle s'adresse en outre (à la différence des écoles) aux hommes et femmes de tout âge et de tous les milieux sociaux. Cf. aussi AUG., *en. Ps.* 126,3 ; s. 278,11,11 ; 291,1 ; 298,5,5 ; s. *Guelf.* 32,4 ; s. *Dolbeau* 5,9 ; 21,1 ; 21,12 ; *Io. eu. tr.* 18,6 où Augustin parle de Jésus comme d'un maître d'école sans pareil à l'école duquel tous les croyants doivent aller comme élèves (cf. B. STUDER, « Die Kirche als Schule des Herrn bei Augustinus von Hippo » dans G. SCHÖLLGEN, C. SCHOLTEN [éds.], *Festschrift E. Dassmann*, Münster [*JbAC Erg.-Bd.* 23], 1996, p. 485-498).

47 Le fait que tous les auditeurs d'Augustin n'aient pas été des personnes instruites est montré par ses efforts à capter leur attention, cf. R. J. DEFERRARI, « Verbatim Reports of Augustine's unwritten Sermons », *TAPhA* 46 (1915) 35-45, ici p. 41-44. AUG., s. *Dolbeau* 17,1 ; s. 98,3 et *Io. eu. tr.* 24,2 sont des indices qu'une partie d'entre eux étaient même des analphabètes. La comparaison fréquente chez Augustin de l'enseignement de l'église avec une 'école du Christ' (cf. supra n. 46) ne signifie aucunement que la fréquentation des écoles était générale (ainsi R. KLEIN dans G. MADEC [éd.], *Augustin prédicateur [395 – 411]. Actes du Coll. Intern. de Chantilly [1996]*, Paris, 1998, p. 481-491, ici p. 484sq.). La comparaison ne se rapporte précisément pas à l'égalité de chance d'accès ; l'école païenne est justement bien plus ici critiquée pour sa discrimination sociale habituelle (par exemple in AUG., *ep.* 138,2,10).

48 AUG., *en. Ps.* 36,3,6 ; 138,20 ; il ne les reconnaît expressément que lorsqu'elles servent à la meilleure compréhension de la langue (AUG., *cat.rud.* 9,13 ; *doctr. chr.* 3,3,7 ; 4,10,24). À propos de cette tension cf. dernièrement G. J. M. BARTELINK dans A. ZUMKELLER (éd.), *Festschrift Cornelius Mayer*, Würzburg, 1989, p. 185-199 ; J.-C. FREDOUILLE, « 'Latin chrétien' ou 'latin tardif' », *RechAug* 29 (1996) 5-23, ici p. 8-10 ; M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e siècle au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 65-92 ; ID., *JS* 1995, p. 283-306 et dans MADEC (éd.), *Augustin prédicateur* (supra n. 47) p. 73-93. Cf. aussi la discussion importante de O. ZWIERLEIN (*ZPE* 138 [2002] 43-50) avec S. M. OBERHELMAN (*Rhetoric and homiletics in fourth-century Christian literature*, Atlanta/Ga., 1991) à propos de l'usage de clausules et de AUG., *doctr. chr.* 4,20,41.

fait que les trouver⁴⁹ et, par conséquent, on peut aussi les tirer de la Bible. Dans ses livres sur la « doctrine chrétienne » (*De doctrina christiana*), qui bien plus qu'un traité d'homilétique, est plutôt un manuel de communication, ceci est, comme nous le savons, un des buts principaux⁵⁰.

Le lecteur moderne se rend compte qu'ici est défini comme universellement humain, ce qui, en fait, correspond seulement à un type déterminé de communication. Augustin abandonne résolument la paire presque indissociable *bonus et facundus* tant appréciée par le monde cultivé de l'Empire, mais il reste attaché à la rhétorique comme moyen naturel de la communication.

Augustin comme prédicateur se trouve à nouveau au centre de l'intérêt scientifique ces dernières années, et ce naturellement en raison de la découverte des nouveaux sermons. À cette occasion on a plus pris en compte un trait essentiel de l'*eloquentia* augustinienne qui toutefois n'a jamais été ignoré⁵¹ : l'aspect dialogue de sa doctrine. Sous l'impression produite par la découverte des textes nouveaux, P. Brown souligne dans l'épilogue de 1999 à sa célèbre biographie, dans une sorte de *retractatio*, que l'on se méprend sur le sens des paroles d'Augustin si on les lit comme une revendication du pouvoir par le représentant d'une hiérarchie victorieuse⁵². Ceci méconnaît à la fois son autorité de fait et aussi ses intentions. Dans ce contexte, je me demande si l'on doit vraiment ranger les *disputationes* avec les manichéens Fortunatus (392 apr. J.-C.), Faustus (397/98) et Felix (404) dans une histoire de la mise en place progressive de la décision dogmatique autoritaire et de l'élimination des débats publics lors des disputes théologiques, comme le fait R. Lim⁵³. Elles s'opposent plutôt à une telle tendance !

Saint Augustin ne semble jamais avoir perdu de vue la nécessité de convaincre l'adversaire avec des arguments⁵⁴ et semble s'être senti plus fortement et plus durablement lié à ce trait fondamental de la communication rhétorique que nombre de ses contemporains. Je voudrais aborder ici le célèbre passage des *Confessions* dans lequel Augustin décrit sa visite à l'évêque de Milan, Ambroise (en 385 apr. J.-C.)⁵⁵. Cette description a souvent servi de base pour prétendre que dans l'Antiquité, on ne lisait qu'à haute voix. Bien que ce

49 AUG., *doctr. chr.* 4,7,21 : cf. déjà CIC. *Orat.* 1,32,146.

50 Pour la rhétorique dans le *De doctrina christiana* cf. récemment par exemple P. PRESTEL, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in « de doctrina Christiana »*, Frankfurt/M. et al., 1992 ; K. POLLMANN, *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg/Schw. (*Paradosis* 41), 1996 ; T. ADAMIK, « Augustinus' De doctrina christiana IV und die antike rhetorische Tradition », *AAnthung* 37 (1996/97) 285-292 ; G. MADEC, « L'idéal de l'orateur chrétien », dans AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne* ; introd. et trad. de M. Moreau, Paris (BA 11/2), 1997, p. 581-590 ; J.-P. BOUHOT, « Augustin prédicateur d'après le *De doctrina christiana* » dans MADEC (éd.), *Augustin prédicateur* (supra n. 47) p. 49-61 ; I. SLUITER, « Communication, Eloquence and Entertainment in Augustine's 'De doctrina christiana' » dans J. DEN BOEFT, M. L. VAN POLL, VAN DE LISDONK (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Leiden, 1999, p. 245-267.

51 A. MANDOUZE, *Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 592-663 : « dialogues avec la foule ». — Maintenant É. REBILLARD offre un bref aperçu des sermons d'Augustin : « Sermons » dans FITZGERALD (éd.) (supra n. 34) p. 773-792.

52 P. BROWN (supra n. 1) p. 386. Cf. par exemple AUG., s. *Dolbeau* 10,15.

53 R. LIM, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley et al., 1995, p. 88-108.

54 Cf. J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, 1976.

55 AUG., *conf.* 6,3,3 ; l'épisode est à dater entre le printemps 385 (Monique arrive à Milan) et printemps 386 (lecture des *libri Platoniorum*), cf. le commentaire de O'DONNELL (supra n. 28, vol. I) ad loc.

ait été entre-temps clairement réfuté⁵⁶, ce passage incite cependant toujours à des interprétations erronées⁵⁷, notamment parce qu'Augustin ne s'exprime pas ici tout à fait clairement.

Il était impatient d'interroger l'évêque sur des problèmes de doctrine et de conduite de vie et de l'entraîner dans une discussion⁵⁸, mais à chaque fois qu'il arrivait à rencontrer seul chez lui cet homme très occupé et pressé de toutes parts, Ambroise lisait en silence ce qui irritait énormément le visiteur. L'évêque avait pour ainsi dire un hôte même s'il ne l'avait pas invité : sa position exigeait qu'il reçoive les visiteurs intéressés et dans le besoin, et il était bien entendu possible que ceux-ci l'interrompent dans sa lecture en faisant une requête. Mais il lisait toujours en silence⁵⁹, et c'était pour Augustin tellement déconcertant qu'il décrit la scène dans le détail : « ses yeux suivaient les pages dont son esprit perceait le sens ; mais sa voix et sa langue reposaient »⁶⁰. Cette manière de lire était bien connue d'Augustin⁶¹. Il faut, par conséquent, envisager cette surprise en gardant à l'esprit son attente⁶² : il espérait rencontrer Ambroise comme maître. La lecture à haute voix a

56 Cf. par exemple B. M. W. KNOX, « Silent Reading in Antiquity », *GRBS* 9 (1968) 421-435 (qui de son côté comprend toutefois mal AUG., *conf.* 6,3,3 : il l'interprète en tant que contradiction entre des habitudes de lecture italiques et provinciales) et récemment A. K. GAVRILOV, « Techniques of Reading in Classical Antiquity », *CQ* 47 (1997) 56-73 ; M.F. BURNYEAT, *ibid.* p. 74-76. Le manque de séparation entre les mots rendait la lecture à voix basse (mais aussi à haute voix) certainement difficile (cf. E. J. KENNEY, dans *ID.* [éd.], *Cambridge History of Classical Literature* II, Cambridge, 1982, p. 15-16, 23-25 et 30-31 ; R. MARTIN dans C. SALLES, *Lire à Rome*, Paris 1992, 259-261 ; O. MAZAL, *Geschichte der Buchkultur* I, Graz, 1999, p. 178-180), comme le montre aussi la manière dont Augustin traite la fonction de *lector* : p.ex. AUG., *doctr. chr.* 3,2,2, cf. BANNIARD, *Viva voce* (cf. supra n. 48) p. 96-98 ; cf. aussi M. B. PARKES, *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Berkeley, 1993. Mais ces difficultés ne rendaient pas impossible la lecture silencieuse. Knox, Gavrilov et Burnyeat, d'autre part, exagèrent son importance ; c'était une technique connue mais exceptionnelle (cf. déjà J. BALOGH, « 'Voces paginarum'. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens », dans *Philologus* 36 (1927) 84-109 et 202-240).

57 ...qui peut s'appuyer sur les noms célèbres, cf. par exemple J. L. BORGES, « Du Culte des livres » dans *Enquêtes (1937-1952)*, Paris, 1957, p. 165-167 (trad. par P. et S. Bénichou).

58 AUG. *conf.* 6,3,3 : *ad quaerendum intentus et ad disserendum.*

59 *Ibid.* : *sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam* ; à ce sujet cf. infra.

60 *Ibid.* : *oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebat.* W. P. CLARKE, « Ancient Reading », *CJ* 26 (1931) 700 présumait (suivi en cela par E. VALETTE-CAGNAC, *La lecture à Rome*, Paris, 1997, p. 14) que c'était le fait qu'Ambroise lisait toujours en silence (*aliter numquam*) qui étonnait Augustin ; à cette interprétation s'oppose la description détaillée (citée plus haut) de la lecture silencieuse qui précède le passage, description qui serait tout à fait superflue, si ce n'avait pas été l'élimination de la langue dans cette situation qui avait impressionné Augustin, mais ce la persévérance avec laquelle Ambroise lisait de cette manière. L'insistance du *aliter numquam* indique surtout qu'Augustin avait plusieurs fois essayé.

61 L'*aliter numquam* le montre déjà. Il est attesté que la capacité de lire silencieusement les écrits que l'on ne voulait pas partager avec les autres, était déjà connue au IV^e siècle av. J.-C. (p. ex. ATH. 10,73, p. 451 B, qui cite Antiphane) ; autres exemples chez GAVRILOV (supra n. 56). Il n'est pas possible que la surprise d'Augustin se réfère au fait qu'Ambroise lise non seulement sans voix, mais aussi sans langue même, c'est-à-dire sans le moindre chuchotement ; car cette technique était, elle aussi, bien connue (cf. HOR., *sat.* 2,5,53-55 : *ut limis rapias, quid prima secundol' cera velit versu ; solus multisne coheres, / veloci percurre oculo*). Cf. aussi la note suivante.

62 On a souvent essayé (la dernière fois B. STOCK, *Augustine the Reader*, Cambridge Mass.-London, 1996, *passim*) de mettre notre passage en relation directe avec AUG., *conf.* 8,12,29-30 (la célèbre scène de lecture dans le jardin de Milan) : Augustin dut montrer le passage lu à Alypius, car il l'avait lu silencieusement (*legi in silentio*) : pour Stock, la lecture silencieuse d'Ambroise dans *conf.* 6,3,3 est le symbole d'une nouvelle technique de lecture qu'Augustin ignorait totalement jusqu'alors : s'abîmer dans la méditation ; Augustin aurait vite faite sienne cette technique comme nous le montrerait la scène du jardin (p. 41 ; 57 ; 60-63 ; 107-109 ; récemment VALETTE-CAGNAC [supra n. 60] p. 12 et M. TASINATO, *L'œil du silence* [1986] ; trad. par J.-P. Manganaro et C. Dumoulié, Lagrasse, 1989, p. 21-39, ont interprété ces passages de manière

toujours été le point de départ classique de l'enseignement et de la discussion – souvenons-nous du baptême du haut fonctionnaire de Candace, reine d'Éthiopie, par l'apôtre Philippe⁶³. Quand un enseignant (au sens large du terme) faisait sa lecture de cette manière, les élèves et amis pouvaient y participer, poser des questions, discuter. Il était frappant qu'au contraire Ambroise ne soit justement pas prêt à faire participer à ce niveau les visiteurs à ses études par une lecture à voix haute et ensuite par une discussion exclusive, c'est-à-dire en dehors de ses sermons, et, de cette manière, à jouer le rôle classique d'enseignant⁶⁴. C'est pourquoi la communication orale (*vox et lingua*) était sciemment éliminée. Augustin ressentait très clairement ce refus (il le déconcertait et l'impressionnait à la fois) et il se retirait à chaque fois sans avoir parlé à Ambroise.

On peut aussi conclure à une incompréhension d'Augustin par le fait qu'il recherche en vain une justification au silence de l'évêque : Ambroise craint-il une perte de temps à cause des questions, ou veut-il ménager sa voix ? Quand Augustin écrivit cela, il était encore apparemment tout aussi perplexe qu'autrefois, à Milan ; il était en effet, sans en être conscient, beaucoup plus attaché à la tradition de la dispute rhétorique que son vis-à-vis. Ainsi, il ne prend pas conscience du changement décisif de paradigme qui s'annonce ici : celui de la discussion pour la prédication⁶⁵.

Il n'est pas possible de traiter du rapport de saint Augustin et de l'éducation antique sans dire au moins un mot sur les arts dits libéraux. Lui-même a souvent concentré au sein de la doctrine chrétienne (= *doctrina* au singulier) en délimitant cette dernière par rapport à l'érudition classique, et les chercheurs ont commenté cela de manière détaillée⁶⁶. Il ne faut pourtant pas oublier que le Père de l'Église donne, la plupart du temps, beaucoup

semblable). Des réflexions générales tout aussi bien que la description concrète d'Augustin vont à l'encontre de cela : d'une manière générale, on ne voit pas pourquoi un rhéteur couronné de succès ne connaîtrait pas la lecture silencieuse (cf. supra n. 56 et 61). AUG., *conf.* 6,3,3 ne permet de conclure ni que la lecture d'Ambroise avait une signification symbolique (Augustin cherche au lieu de cela des raisons pratiques pour le comportement d'Ambroise ; cf. infra), ni qu'Augustin lui-même se soit exercé aux techniques de méditation par la suite. Quand il mentionne plus tard la lecture silencieuse (en plus de *conf.* 8,12,29sq. il faut citer ici *trin.* 11,8,15), cela se fait sans que l'on puisse y distinguer une signification profonde. La théorie mentionnée présuppose donc qu'Augustin aurait sciemment dissimulé la symbolique de cette méthode de lecture. Mais pourquoi l'aurait-il fait ?

63 *Act.* 8,26-40.

64 Cf. aussi AUG., *beata u.* 1,4, où l'on voit clairement que l'influence d'Ambroise avait lieu à travers les sermons et non pas par des discussions. Ce décalage va bien avec les rapports distants qu'entretenait Ambroise avec la philosophie païenne, v. surtout G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974.

65 On ne trouve pas chez Ambroise une théorie de la communication catéchétique comparable à AUG., *doctr. chr.* (d'un autre côté, nous ne possédons pas de sermons conservés dans leur teneur originale). On peut cependant constater que le niveau de langue était plutôt propre à souligner la distance entre le prédicateur et l'auditeur qu'à inciter à la discussion ; cela est vraisemblablement lié au statut politico-social d'Ambroise (ancien gouverneur de province et fils d'un *PPO Galliarum*) ; M. BANNIARD, « Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise » dans L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (éds.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte de sant' Ambrogio (1997)*, Milano, 1998, p. 513-536. Pour beaucoup (par exemple récemment V. GROSSI, « Sant' Ambrogio e sant' Agostino » dans *ibid.*, p. 405-462, ici p. 415), Ambroise est distant par rapport à Augustin avant tout en raison du passé manichéen de celui-ci et en raison du fait qu'il est soutenu par Symmaque. Indépendamment du rôle que l'origine manichéenne d'Augustin a joué dans sa carrière (cf. n. 28), cette thèse suppose à tort que celui-ci n'a pas remarqué (ou a passé sous silence) le fait qu'Ambroise ne faisait montre de cette réserve qu'à son égard, et qu'il lisait donc normalement à haute voix.

66 Cf. (en plus de la littérature de la n. 50) par exemple I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 101-136.

moins des directives concrètes de conduite et d'étude qu'il ne tente de déterminer sa propre position. Quand il ne considère plus dans le quatrième livre de *De doctrina christiana* les arts libéraux comme un programme existant pour soi avec une valeur propre et en fait au contraire une sorte de mine où puiser des techniques utiles à la catéchèse, il faut moins voir ceci comme la description d'une méthode d'enseignement, mais bien plus en se souvenant que dans son traité *De ordine* (livre II) il avait encore argumenté, en référence aux conceptions néoplatoniciennes, de manière complètement différente. Les quatre arts libéraux à caractère mathématique (musique, arithmétique, géométrie, astronomie) n'étant pas enseignés à l'école⁶⁷, le « danger » que quelqu'un veuille prendre ces disciplines pour préparer ses études théologiques était très restreint. La nouvelle conception d'Augustin dans le *De doctrina* n'avait quasiment pas de signification pratique pour l'éducation scolaire et ne montre pas qu'il se détournait de la *koïnè* de la communication rhétorique dans laquelle il était profondément ancré.

Je voudrais attirer l'attention sur un dernier lien encore plus profond avec l'école ; dans ce cas-là encore une fois Augustin se trouve à un tournant. En effet, la valeur du corpus des sermons augustiniens tient aussi en cela qu'ici on peut voir à quel point la communication écrite et orale étaient encore proches l'une de l'autre à son époque⁶⁸, cela n'est pas seulement évident par leur mise par écrit sténographique, mais aussi par les éléments de leur forme linguistique qui intègre l'oralité et la langue familière. Le prédicateur est tout à fait conscient de la compétence différente de ses auditeurs⁶⁹, elle n'est cependant apparemment pas un obstacle à une communication englobant l'ensemble de son auditoire.

Et les autres langues en Afrique ? Augustin savait naturellement qu'il y avait des villages dans les régions rurales de son diocèse où l'on parlait punique et il fut très directement confronté à ce problème comme le montre l'affaire d'Antoninus de Fussala⁷⁰. Cette situation était cependant considérée comme si exceptionnelle et si fortuite que dans le deuxième livre de « La doctrine chrétienne », où il examine d'un point de vue théorique les conditions de la catéchèse, il ne discute pas du tout les problèmes linguistiques fondamentaux de ce genre ; une telle discussion n'a lieu qu'en relation avec des cas concrets. Du reste, il partait tout naturellement du principe que son auditoire parlait latin et n'était donc apparemment pas du tout conscient de la menace qui pesait sur cette homogénéité. Il savait certes que même dans les villes la fréquentation de l'école et l'alphabetisation n'étaient en aucun cas générales⁷¹ et il mettait en valeur l'enseignement de l'église par rapport au profane, notamment avec l'argument qu'ici ni les femmes ni les classes les plus pauvres n'étaient exclues⁷². Il ne faut cependant pas oublier que la participation à la culture rhétorique n'était pas liée à la scolarisation. Déjà Apulée avait, au II^e siècle apr. J.-C., déployé sa *maestria* littéraire devant un public de plusieurs milliers de personnes qui, au sens strict du terme, n'étaient certainement pas versés dans son art, mais qui tiraient cepen-

67 Cf. VOESSING, *Schule* (supra n. 4) p. 30-34 et p. 392-404 ; pour Augustin, cf. *conf.* 4,16,30.

68 À ce propos dernièrement BANNIARD, *Viva voce* (supra n. 48) ch. II.

69 Cf. supra n. 47.

70 AUG., *ep.* 209 ; 20* ; la littérature sur le sujet est considérable (cf. dernièrement J. E. MERDINGER, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven-London, 1997, p. 154-182 et p. 236-243), cf. VOESSING, *Schule* (supra n. 4) 241-247 (aussi à propos du rôle du punique).

71 Cf. VOESSING, *Schule* (supra n. 4), p. 541-554.

72 Cf. supra n. 46-47.

dant profit des représentations, ne serait-ce que par le sentiment d'être intégrés⁷³. De même, le public des sermons d'Augustin ne disposait, pour une part, que de capacités passives de prendre part à la communication, l'intégration de cette partie du public ne faisait cependant aucun doute. Augustin la considérait comme allant de soi et ne la remettait pas en question, il ne l'aurait pas pu sans remettre en cause les conditions de l'existence urbaine en Afrique⁷⁴. C'est sans doute la raison pour laquelle il considérait l'école classique essentiellement comme un produit de l'ambition et de la vanité et non comme condition fondamentale de la communication dont il ne pouvait pas percevoir le rattachement à une culture déterminée, parce qu'elle lui paraissait faire partie de la *condicio humana*.

On peut confirmer cette analyse en considérant le point de vue opposé, celui de la classe supérieure des païens : elle non plus n'était pas consciente du lien entre la langue latine et ses formes de communication et ne ressentait donc pas de concordance de vue avec l'Église sur ce point ; aussi bien les uns que les autres ne remarquaient que les différences. Au contraire pour un contemporain qui ne parlait que le punique ou pour un Vandale, les « études sacrées » (*sacra studia*) et les études littéraires (*studia litteraria*) étaient aussi éloignées les unes que les autres, et c'est pourquoi il ne les comprenait certainement pas comme étant opposées, mais plutôt comme les deux côtés d'une même médaille.

Ce n'est qu'à l'époque des Vandales que la chrétienté et la culture antique en Afrique se sont consciemment rapprochées. En Europe, ces liens sont devenus la base de la culture du Moyen-Âge. Il faut cependant bien voir que les débuts de l'école monastique remontent certes à l'Antiquité, mais que cette école est déterminée par des conditions fondamentalement différentes : à l'époque d'Augustin, elle était une jeune pousse tendre au pied de l'arbre millénaire de l'école antique⁷⁵. Son influence sur le climat culturel contemporain était on ne peut plus modeste ; chrétiens et païens de toutes classes sociales se nourrissaient de réserves communes en formes de communication accumulées au cours des siècles. Elles n'étaient cependant pas inépuisables et lorsque la jeune pousse fut devenue un arbre solide qui reliait le Moyen-Âge à l'Antiquité, la communication littéraire n'était plus qu'un code élitaire.

73 *Tota civitas eruditissimi estis* (lança Apulée aux Carthaginois dans un discours public : APUL., *flor.* 20,4), *penes quos omnem disciplinam pueri discunt, iuvenes ostentant, senes docent*. Au sujet de cette technique de l'orateur pour intégrer un auditoire important par des références à la culture commune, cf. VOSSING, *Schule* (supra n. 4) p. 111-114 et p. 444-450.

74 Même dans une petite ville comme Bosteth, la *ubertas eloquentiae* est expressément au centre de l'image que l'on a de soi (AUG., s. *Dolbeau* 25,9).

75 Nous savons certes un certain nombre de choses au sujet des couvents en Afrique au temps d'Augustin (cf. J. J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum*, Roma, 1962, p. 74-94 et p. 116-144), mais n'apprenons presque rien au sujet de la formation qu'y recevaient les jeunes novices ; elle n'avait en aucun cas un rayonnement dans la sphère publique. Cf. aussi E. PACK, « Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer christlichen Schule in der römischen Kaiserzeit » dans W. ECK (éd.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit ; Colloque pour Friedrich Vittinghoff*, Köln-Wien, 1989, p. 185-263.

Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs

François Dolbeau
École Pratique des Hautes Études, Paris, France

Pour apaiser les angoisses des hommes, la société romaine disposait d'un certain nombre de praticiens : astrologues, devins ou guérisseurs¹, qui, contre rémunération, prédisaient l'avenir ou proposaient des remèdes lorsque la médecine hippocratique avait échoué². Certaines de ces activités traditionnelles impliquaient le recours à des sciences occultes, d'autres étaient liées de manière intrinsèque aux sacrifices et aux temples païens. L'Afrique n'était pas, à cet égard, dans une situation différente du reste de l'Occident. Vers la fin du IV^e s., quand Augustin commença à y prêcher, la magie était depuis longtemps interdite ; les empereurs chrétiens avaient prohibé les sacrifices d'animaux et le recours en privé à l'haruspicine ; l'enseignement comme la pratique de la divination et de l'astrologie étaient sévèrement contrôlés, pour ne pas dire réprimés³. Et l'appareil législatif ne cessait de se renforcer : les temples païens furent, à Carthage, définitivement fermés en 399, et une constitution d'Honorius datée de 408 commanda aux astrologues, sous peine de déportation, d'apporter et de laisser brûler leurs livres en présence d'un évêque catholique. Seuls, les guérisseurs échappaient aux foudres de la loi, à condition, du moins, de ne pas être accusés de magie, comme l'avait été jadis Apulée.

À partir de 391, d'abord en tant que prêtre, puis comme évêque d'Hippone, Augustin se trouva indirectement confronté à ces spécialistes de l'inquiétude. En dépit des interdictions, en effet, devins et astrologues continuaient d'être consultés en Afrique avec une fréquence difficile à estimer, mais sûrement élevée ; et pas seulement par des païens. Les guérisseurs, quant à eux, conservaient leur clientèle parfois en s'adaptant aux temps nouveaux et en mêlant des noms bibliques à leurs formules traditionnelles. Depuis longtemps déjà, les

- 1 Par devins, j'entends ici les augures, les haruspices et les médiums inspirés ; j'en distingue par commodité les astrologues, tout en sachant que ces derniers, selon Augustin, pratiquaient aussi une forme de divination.
- 2 Voir, à titre d'exemple, G. LUCK, *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore-London, 1985 (éd. italienne augmentée, en 2 vol., Fondazione Lorenzo Valla, 1997) ; J.-B. CLERC, *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern-Berlin-Frankfurt (Publications Universitaires Européennes, s. III, 673), 1995 ; F. GURY, « Le métier d'astrologue » dans *L'Africa romana. Atti dell'XI convegno di studio, Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, Ozieri, 1996, t. 1, p. 231-259.
- 3 D'une bibliographie pléthorique, qu'il me suffise ici de renvoyer à deux ouvrages récents : L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo disuinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano (Publicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Ferrara, s. 2, 26), 1990 ; S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano : emperadores y haruspices (193 D. C. – 408 D. C.)*, Bruxelles (CollLat, 211), 1991.

historiens ont dépouillé toutes les œuvres d'Augustin pour y collecter les mentions relatives à l'astrologie, à la divination et à la sorcellerie⁴. Mon propos sera assez différent et plus restreint. En éditant les sermons retrouvés à Mayence, j'ai été frappé de l'abondance des références aux praticiens de l'angoisse. Après avoir étendu mon enquête à l'ensemble des textes prêchés⁵, j'ai essayé de mieux comprendre, à partir du vocabulaire employé par Augustin, quels adversaires lui semblaient les plus dangereux et où, en ce domaine, se situaient les enjeux pastoraux. Les œuvres dictées ou rédigées dans un cabinet de travail s'adressent à des lettrés. Les sermons en revanche révèlent les préoccupations des individus ordinaires qui constituaient les auditoires d'Augustin, préoccupations auxquelles ce dernier tentait de répondre ; ils laissent encore paraître, à condition qu'ils aient été transmis sans mutilation, vers qui se tournaient, en cas de malheur ou d'inquiétude, ces Africains de souche païenne qui, souvent, étaient devenus chrétiens depuis moins de deux générations⁶. Les textes prêchés fournissent donc un meilleur observatoire que les autres pour étudier la survivance des activités des astrologues, devins et guérisseurs.

Mes premières observations seront fondées sur l'étude du vocabulaire. Pour libérer ses auditeurs des superstitions liées au paganisme, Augustin ne s'attaque pas à des abstractions : l'astrologie, la magie, la sorcellerie, mais à des hommes concrets⁷. Dans ses allocutions, il n'emploie jamais les termes *astrologia* ou *magia*, qui se lisent – d'ailleurs rarement – dans le reste de son œuvre⁸ ; à l'occasion, il lui arrive d'évoquer au pluriel les *magicæ artes* ou les *diuinationes*, pour recouvrir l'ensemble des savoirs occultes ou des techniques divinatoires, mais avec une fréquence très basse et moindre que dans les textes non prêchés⁹. C'est aux

- 4 Cf. L. C. P. J. DE VREESE, *Augustinus en de astrologie*, Maastricht, 1933 ; D. PINGREE, « Astrologia, astronomia », *AL* 1, fasc. 4 (1990) 482-490 (avec bibliographie) ; T. O'LOUGHLIN, « The Development of Augustine the Bishop's Critique of Astrology », *AugStud* 30 (1999) 83-103 ; J. DEN BOEFT, « Diuination », *AL* 2, fasc. 3/4 (1999) 517-519 (avec bibliographie) ; E. M. KEENAN, « The Terminology of Witchcraft in the Works of Augustine », *CPh* 35 (1940) 294-297 ; M. E. GIL EGEEA, « De auguriis y sortilegios. La labor pastoral de san Agustín frente a la superstitio de sus fieles » dans *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996*, Roma (StEA 58), 1997, t. 2, p. 703-717 ; etc. Pour une présentation vivante de ces luttes pastorales d'Augustin, on consultera toujours avec profit J. ZELLINGER, *Augustin und die Volksfrömmigkeit*, München, 1933, p. 8-49 ; F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, 1959, 2 vol., spéc. t. 1, p. 108-138.
- 5 C'est-à-dire non seulement les *Sermones ad populum*, mais aussi les *Enarrationes in psalmos*, les *Tractatus* sur l'Évangile et la première Épître de Jean, ainsi que dix opuscules qui remontent en définitive à une allocution d'Augustin (les neuf mentionnées comme tels dans l'introduction du *Thesaurus augustinianus, Series A : Formæ*, Turnhout, 1989, p. XXIII, auxquels il convient maintenant d'ajouter le *De providentia*).
- 6 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 21, 16 (159B) : « Ecclesia ista, quam uidetis toto orbe diffusam, ante paruum tempus non erat. uos ante paucos annos pagani eratis, modo christiani estis ; parentes uestri daemoniis seruiebant, antea plena erant templa turificantibus, modo plena est ecclesia deum laudantibus. »
- 7 Cf. T. O'LOUGHLIN, « The Development » (supra n. 4) p. 89, n. 25 (au sujet du cas particulier de *mathematicus/astrologia*).
- 8 Cette affirmation, comme les suivantes, peut aisément être vérifiée en consultant le *Thesaurus augustinianus* (supra n. 5), qui dans son *Enumeratio formarum*, p. 3-693, sépare les *Tractatus* (c'est-à-dire la prédication), des *Libri* et des *Epistulae*. En ce qui concerne les *Tractatus*, les calculs ne comprennent pas naturellement les sermons publiés depuis 1989, et notamment la série découverte à Mayence. Ce qui est dit ici d'*astrologia* et *magia* s'applique aussi à des termes comme *augurium*, *auspicium*, *goetia*, *haruspicium*, *uaticinium*, etc.
- 9 Pour *magicæ artes*, ajouter aux exemples recensés dans le *Thesaurus augustinianus* les occurrences du s. *Dolbeau* 26, 28. 42. 63. *Diuination* est utilisé trois fois au pluriel (*Io. eu. tr.* 97, 3 ; *en. Ps.* 88, 2, 14 ; s. 201, 1), mais aussi trois fois au singulier (s. *Dolbeau* 23, 12. 16 et 24, 7).

praticiens eux-mêmes que l'orateur s'en prend avec véhémence pour en ruiner l'autorité et en interdire la fréquentation aux fidèles.

Les spécialistes des sciences occultes portent, en latin, des noms variés, renvoyant à des fonctions et à des techniques parfois malaisées à distinguer. Chez Augustin, la répartition de ces noms n'est pas exactement celle des générations antérieures. Deux constitutions de Constance II, datées de 357 et 358, peuvent ici servir de termes de comparaison ; elles renferment des listes voisines d'utilisateurs de la magie divinatoire¹⁰ : « l'haruspice, l'astrologue, le devin, l'augure, le prophète, le chaldéen, le mage, tous ceux qu'en raison de la grandeur de leurs forfaits le vulgaire appelle *malefici* », « le mage, celui qu'on nomme vulgairement *maleficus*, l'haruspice, le devin, l'augure, l'astrologue, celui qui dissimule sous des commentaires de songes son art divinatoire ». La confrontation avec les usages d'Augustin révèle au moins trois différences : d'abord, ce dernier n'évoque jamais, pour les condamner explicitement, les interprètes païens des songes¹¹ ; ensuite, il ignore presque le terme devin/*hariolus*¹², contrairement à son contemporain Jérôme qui l'emploie de façon banale ; enfin, il use fréquemment des noms *sortilogus* (ou *sortilegus*)¹³ et *arrepticus* qui, sauf erreur de ma part, sont absents de la législation des empereurs chrétiens.

En ce qui concerne devins et mages, le lexique des sermons d'Augustin est en partie distinct de celui des autres ouvrages, parce que la langue de la prédication suit davantage les usages quotidiens. Comme on pouvait s'y attendre, des mots savants d'origine grecque comme *genethliacus* ou *theurgus* sont absents des sermons¹⁴. Mais la même remarque vaut aussi, et cela est plus surprenant, pour des termes génériques d'origine latine, comme

- 10 Elles ont été souvent commentées, notamment par L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas* (supra n. 3) p. 146-150 : « haruspex, mathematicus, hariolus, augur, uates, Chaldaeus, magus, ceteri quos maleficos ob facinorum magnitudinem uulgi appellat », « magus, qui maleficus uulgi consuetudine nuncupatur, haruspex, hariolus, augur, mathematicus, narrandis somniis occultans artem aliquam diuinandi ».
- 11 Étaient-ils englobés dans certaines condamnations générales, comme celles d'AUG., *cat. rud.* 7, 11 et 25, 48 : « quarumlibet artium uanarum et malarum diuinatoribus », « quarumlibet impiarum artium diuinatoribus » ? C'est ce que pense M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, p. 189, mais une telle hypothèse n'est guère vérifiable. Quoi qu'il en soit, le fait que les oniromanciens n'aient jamais été critiqués à part, dans l'œuvre prêchée, montre qu'ils ne constituaient pas un danger sérieux aux yeux d'Augustin.
- 12 Sur les quatre emplois répertoriés dans le *Thesaurus augustinianus*, trois proviennent en fait de citations bibliques du *Speculum*, dont le texte ne remonte pas à Augustin. Le dernier est placé dans la bouche de Licentius (AUG., *Acad.* 1, 8, 23) et qualifie un certain Albicerius, qui lisait dans les pensées et possédait le don de double vue : cf. W. E. KLINGSHIRN, « The Figure of Albicerius the diviner in Augustine's *Contra Academicos* », *StPatr* 38 (2001) 219-223.
- 13 La forme la plus ancienne est *sortilogus* (sur le modèle d'*astrologus*). Les manuscrits d'Augustin attestent un flottement constant à ce sujet, mais dans les textes publiés de façon critique, les éditeurs retiennent aujourd'hui la forme en *-logus*. Les Mauristes, au contraire, favorisaient *sortilegus*, comme on le voit en AUG., *en. Ps.* 34, 1, 6, où la graphie en *-legus* est commentée ainsi en note : « In antiquis codicibus hic et alibi constanter scriptum est, *sortilogos* : mutata vocali e in o » (voir aussi *en. Ps.* 70, 1, 17, où la variante *sortilogum* des manuscrits a été reléguée en apparat, etc.).
- 14 Ils sont attestés 7 et 10 fois dans le reste de l'œuvre. À propos du premier, AUG. précise : « nunc autem uulgo mathematici uocantur » (*doctr. chr.* 2, 21, 32) ; le second ne se trouve que dans le *De Ciuitate Dei*, de même que l'adjectif *theurgicus* et l'abstrait *theurgia*. *Periurgus* (du grec περιεργος/*curiosus*), au sens technique de magicien, se lisait jusqu'ici uniquement en *ciu.* 10, 16, 1 ; mais il convient maintenant d'en rapprocher *periurgus* qu'on a proposé, à juste titre, de rétablir en *en. Ps.* 61, 23 : cf. A. PRIMMER, « Augustine und der Astrologe. Zu *Enarratio in Psalmum* 61 » dans *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster Westfalen (*JbAC Erg.-Bd.* 28) 1998, p. 253-262, spéc. p. 261.

conictor et *diuinator*¹⁵. D'autres noms, bien attestés ailleurs, sont rares ou rarissimes dans les textes prêchés, où l'on relève par exemple un seul emploi tant d'*astrologus* que de *chaldaeus* au sens technique¹⁶. Le phénomène inverse se rencontre également : *remediator* et *sortilogus (-legus)*, employés par Augustin prédicateur respectivement 2 et 29 fois, ne se lisent jamais dans le reste de l'œuvre, et sur les 17 occurrences d'*arrepticus* 14 proviennent de sermons. Chez Augustin, le terme le plus commun – et de beaucoup – est *mathematicus*, utilisé en tout 87 fois, dont 54 dans la prédication¹⁷. Parmi les sermons découverts à Mayence, plusieurs étaient destinés à prémunir les fidèles contre les arguments et sollicitations des païens ; le vocabulaire étudié ici s'y rencontre donc avec une densité spéciale : *arrepticus* (1 ex., face à 13 pour le reste de la prédication et 3 pour les textes non prêchés), *augur* (4/5/9), *chaldaeus* (1/0/10), *haruspex* (5/10/9), *incantator* (1/6/14), *magus* (2/!/?)¹⁸, *maleficus* (1/16/13)¹⁹, *mathematicus* (8/46/33), *sortilogus/-legus* (5/24/0). Excepté *chaldaeus*, cet échantillon illustre bien quel était le lexique habituel d'Augustin. Pour obtenir une série complète, il faut encore ajouter *uates* (7 ex. dans la prédication contre 37 ailleurs)²⁰ et quelques termes plus rares : *adligator remedium* (1/2), *fanaticus* (2/3), *praecantator/praecantatrix* (3/2), *pytho/pythonissa* (2/3).

Chez Augustin prédicateur, ces noms apparaissent selon trois modalités distinctes : soit sous forme de listes comme dans la législation de Constance, soit dans des associations ou des oppositions à deux ou trois termes, soit dans de brèves mises en scène où l'orateur fait souvent parler les personnages en style direct. Pour notre propos, ces divers emplois ont une portée différente. Les listes et les séries de deux ou trois termes laissent percevoir des groupements privilégiés et parfois des synonymies, mais seules les saynètes établissent vraiment un lien direct avec les réalités de la vie quotidienne.

Commençons par les listes, qui sont au nombre de treize²¹. Aucune n'est exactement superposable à une autre. Mais certains de leurs traits sont récurrents et méritent un commentaire. *Mathematicus* y figure 11 fois, dont 8 en première position et 2 en seconde. Viennent ensuite par ordre de fréquence *haruspex* et *augur* avec 9 occurrences (*haruspex* se trouve une fois en tête et deux fois, comme *augur*, en deuxième position), puis *sortilogus / legus* avec 8 occurrences (dont 5 en deuxième position). Les autres termes viennent moins spontanément à l'esprit d'Augustin : *arrepticus* (4 ex., dont 3 sont, il est vrai, à la première

15 Utilisés chacun quatre fois dans les textes non prêchés.

16 AUG., s. 201, 1 (*astrologus*) ; s. Dolbeau 26, 58 (*chaldaeus*) ; l'adjectif *chaldaicus* se lit aussi au § 36). Excepté en. Ps. 73, 8, le substantif *diuinus*, au sens de devin, ne semble pas attesté dans l'œuvre prêchée (il en existe ailleurs 5 ou 6 emplois), mais l'omniprésence de l'adjectif *diuinus* ne permet guère le recours au *Thesaurus augustinianus* ou à la *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Turnhout, 2000. Augustin aurait-il voulu éviter l'ambiguïté que provoquait l'usage d'un tel mot ?

17 Pour le sens du mot, voir supra n. 14 et infra n. 44.

18 Il est impossible de donner des chiffres précis en raison de la confusion du datif-ablatif pluriel avec l'adverbe *magis*. En tout état de cause, *magus* apparaît surtout en contexte historique : il s'applique régulièrement aux mages de pharaon, à ceux de l'épiphanie, au Christ (dans la bouche de ses adversaires) et à Simon le magicien ; il est rare, en revanche, pour qualifier des contemporains.

19 Le sens technique des lois de 357-8 est parfois difficile à distinguer de celui de 'malfaisant'.

20 Ce terme n'a pas toujours le sens de prêtre-devin qui seul nous intéresse ici.

21 AUG., en. Ps. 134, 20 ; 140, 18 ; s. 9, 3.17 ; 88, 25 ; s. Denis 21, 4 (15A) ; s. Dolbeau 23, 12 (374 augm.) ; s. Dolbeau 26, 41.42.58.61 (198 augm.) ; s. Lambor 14 (334 augm.) ; s. Mai 25, 3 (63A).

place), *magus* (3 ex., tous en dernière position)²², *maleficus* (3 ex., dont 2 en fin de liste)²³, *adligator*, *chaldaeus*, *fanaticus*, *incantator*, *medicus falsus*, *praecantator*, *remediator*, *uates* (représentés chacun une fois). De ces chiffres, on retiendra surtout la nette prédominance de *mathematicus*. Un second phénomène est le rapprochement quasi systématique d'*augur* et *haruspex*, soit dans cet ordre, soit dans l'ordre inverse, comme s'il s'agissait d'une association héritée de la tradition, mais peut-être sans lien avec la réalité²⁴. De fait, dans les sermons, *augur* n'est jamais employé hors de ces listes, de sorte qu'on peut se demander si la fonction d'augure (au moins d'augure privé depuis la fermeture des temples) existait toujours en Afrique et si, pour les chrétiens, l'interprétation des vols et chants d'oiseaux constituait encore une tentation réelle (ou vraiment grave aux yeux d'Augustin). En revanche, l'*haruspice* est évoqué en d'autres contextes ; il restait une figure de la vie courante²⁵, même si l'interdiction des sacrifices l'empêchait théoriquement de pratiquer sa spécialité originelle, l'examen des entrailles d'animaux.

Les balancements à deux ou trois termes apportent un autre éclairage. Les associations relevées dans la prédication sont *sortilogus/mathematicus* (8 ex., plus deux autres avec *python*)²⁶, *sortilogus/arrepticus* (3 ex.)²⁷, *sortilogus/praecantator* (2 ex., dont un mentionne en plus des *praecantatrices* au féminin)²⁸, *mathematicus/haruspex* (2 ex.)²⁹, *arrepticus/uates* (1 ex.)³⁰, *mathematicus/incantator* (1 ex.)³¹, *incantator/remediator/mathematicus* (1 ex.)³². Ici *haruspex* (2 ex.) et *augur* (absent) n'occupent plus une place significative, et le terme *sortilogus* (15 ex.) l'emporte très légèrement sur *mathematicus* (14 ex.). Qui cherche à cerner de plus près le sens des mots, en s'aidant des contextes, découvre là divers ensembles.

Un premier groupe renvoie à des devins interprètes ou transmetteurs d'oracles, plus ou moins liés à l'ancien clergé païen : il comprend *uates*³³, *arrepticus*³⁴, *python*, auxquels il

22 L'une des listes renfermant *magus* figure dans un sermon pour l'épiphanie (AUG., s. Dolbeau 23, 12) : « adeo (diuinationi) dedita est curiositas hominum, ut multi hodie propterea nolint esse christiani, dum uolunt sibi licere consulere adrepticos, mathematicos, augures et – quid aliud dicam ? – magos. » L'emploi de la figure appelée *diaporesis* (ou *dubitatio*) montre que le terme y est amené par une allusion à l'évangile du jour.

23 Tout se passe comme si Augustin citait en dernier les spécialistes des techniques les plus condamnables : *magus*, *maleficus*, *chaldaeus*.

24 Cf. aussi AUG., *doctr. chr.* 2, 20, 30 : « ex quo genere sunt, sed quasi licentiore uanitate, haruspicum et augurum libri » ; *Acad.* 1, 7, 19 ; *ciu.* 8, 16, etc. L'association des deux termes est banale chez les auteurs antérieurs à Augustin (par exemple QUINTILIEN, *Inst.* 5, 7, 36 ; TERTULLIEN, *Apol.* 35, 59).

25 Voir l'anecdote évoquée en AUG. *conf.* 4, 3, 5, et commentée par G. MARASCO, « Agostino e l'aruspice di Cartagine » dans *L'Africa romana. Atti del XII convegno di studio, Olbia, 12-15 dicembre 1996*, Sassari, 1998, t. 3, p. 1555-1562.

26 AUG., *Io. eu. tr.* 6, 17 ; *en. Ps.* 35, 7 ; 59, 11 ; 91, 7.10 ; 133, 2 ; s. 4, 36 ; s. Dolbeau 25, 22 (360B) ; s. Lambot 6 (335D) (bis).

27 AUG., *en. Ps.* 34, 1, 6 ; 88, 2, 14 (bis).

28 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 7 ; *en. Ps.* 127, 11 (où la forme *praecantores* est fautive).

29 AUG., *en. Ps.* 73, 18 ; 93, 20.

30 AUG., *en. Ps.* 94, 6.

31 AUG., s. 56, 12.

32 AUG., s. 376A, 4.

33 Terme générique, qui est une fois déterminé par *templorum* (AUG., s. Mai 25, 3).

34 Déterminé par les génitifs *daemonum* (AUG., *en. Ps.* 34, 1, 6) et *idolorum* (*en. Ps.* 45, 10), ce mot paraît être un synonyme de *python*, avec lequel il n'entre jamais en concurrence. Par son étymologie, il implique une situation de transe : valeur confirmée par Augustin qui relate, en *Gn. lit.* 12, 22, 47, l'histoire d'un

faut joindre le terme *fanaticus* évoqué précédemment³⁵. Contrairement aux augures et haruspices, dont la science était livresque, ces devins parlent sous l'influence d'un dieu³⁶. Depuis la fermeture des temples, ils ne semblent plus constituer un danger sérieux aux yeux d'Augustin³⁷, même s'il est conscient que certains continuent leur activité en cachette³⁸.

Un deuxième groupe est celui des guérisseurs, dont les contours sont plus flous : en font certainement partie *incantator*, *praecantator* et *remediator*. Les deux premiers termes, qui ne sont jamais associés, sont synonymes et correspondent aux praticiens qui utilisent des *praecantationes* ou *incantationes*, c'est-à-dire des formules magiques, sous forme écrite ou orale. Le *remediator*, appelé aussi *adligator remediumum*³⁹, emploie, quant à lui, avec prédilection les *ligaturae*, c'est-à-dire des amulettes ou objets magiques⁴⁰. Avec cette signification technique et péjorative, ni *remediator* (2 ex.) ni *adligator* (3 ex.) ne sont beaucoup attestés en dehors d'Augustin. Il s'agit apparemment non de termes employés dans l'usage quotidien, mais d'une innovation augustiniennne pour retrouver au niveau des hommes le balancement habituel : *ligaturae*, *incantationes* (*praecantationes*)⁴¹, qui renvoie aux types majeurs de cures réprouvées par la médecine officielle. Le neutre pluriel *remedia*, de valeur générale, recouvre *ligaturae* et *incantationes* et peut donc s'appliquer aux deux catégories de guérisseurs⁴² : *incantator*, *praecantator* d'une part ; *remediator*, *adligator* d'autre part, et

adolescent «non aliquo spiritu arreptus, sed imitatione ludicra arrepticios aemulatus... nusquam perturbata uel alienata mente» (contrairement aux *arrepticii* véritables). En Afrique, à l'époque d'Augustin, le terme *arrepticus* me semble couvrir le champ qui est occupé ailleurs par *hariolus* (cf. n. 12).

35 Noter aussi les associations *sacerdos/arrepticus* (AUG., s. *Lambot* 13 [328 augmenté]), *fanaticus/python* (*cons. eu.* 1, 32, 50), *uates/fanaticus* (*diu. daem.* 7, 11), *arrepticus/fanaticus* (*Gn. litt.* 12, 22, 47) ; *uates/chaldaeus* (*ord.* 1, 5, 14).

36 Cf. AUG., *Acad.* 1, 7, 19.

37 Cf. AUG., s. *Lambot* 13 : « (diabolus), cuius ubique idola franguntur, cuius ubique sacerdotes et arrepticii caeduntur » (*RB*, 51, 1939, p. 17, 62-64) ; *cons. eu.* 1, 32, 50 : « ubi uaticinia fanaticorum et diuinationes pythonum ? ubi auguria uel auspicia uel aruspicia uel oracula daemonum ? » (passage où sont réunis les deux types de divination : en état de transe et d'après des livres). Une prédiction de *fanaticus*, non confirmée par la suite des événements, est rapportée en *en. Ps.* 40, 1.

38 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 26, 28 : « sicut antea magica priuata, sic modo ista occulte fiunt, posteaquam prohibita sunt publice fieri » ; *diu. daem.* 2, 5 : « cur ergo, inquam, et nunc talia clanculo fiunt, quae uel perpetuo deliriscunt uel deprehensa puniuntur... ? »

39 Cf. AUG., s. *Denis* 21, 4 : « ...de aegroti lingua quaeratur mathematicus aut sortilogus, quaeratur praecantator et remediumum diabolicorum alligator » ; *cat. rud.* 7, 11 : « remediumum sacrilegorum alligatoribus, praecantatoribus, mathematicis... » (cf. *ibid.*, 25, 48 : « remedia sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis... deditos »).

40 *Remediator* n'est jamais rapproché d'*adligator*, mais fait couple avec *incantator* (AUG., s. 376A, 4 ; s. *Lambot* 14 [334 augm.]). Le lien avec les *ligaturae* est bien établi dans le second emploi : « remediumum sacrilegis ligaturis » (*RB*, 51, 1939, p. 21, n. 1).

41 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 6 ; *en. Ps.* 70, 1, 17 ; 136, 21 ; s. 286, 7 ; 318, 3 ; s. *Guelf.* 33, 4 (77A) ; s. *Lambot* 6 (335D), etc. Un troisième type de remède illicite, appelé *c(h)aracteres*, est cité plus rarement : cf. s. *Lambot* 13 (328 augm.), où il est rapproché de *ligaturae*. D'après le s. *Guelf.* 18, 2 (260D), il s'agissait d'une sorte de phylactère : « et quando illi caput dolet, caracteres sibi ad collum ligat ». Le texte de *doctr. chr.* 2, 20, 30, de beaucoup le plus détaillé, ne permet pas de savoir si ces *c(h)aracteres* se rangeaient plutôt avec les *ligaturae* ou avec les *praecantationes* : « ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturae atque remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, siue in praecantationibus siue in quibusdam notis quos caracteres uocant, siue in quibusque rebus suspendendis atque inligandis uel etiam saltandis ». ISIDORE, qui adapte ce texte en écrivant « ligaturae execrabilium remediumum » (*etym.* 8, 9, 30), n'est pas plus explicite.

42 Voir par ex. AUG., *en. Ps.* 136, 21 : « remedia illicita praecantationum et ligaturarum » ; s. 56, 12 : « a remediis incantatorum »

cela en dépit de l'étymologie de *remediator*. Les rapprochements qui sont relevés chez Augustin⁴³ : *incantator/remediator, praecantator/adligator* illustrent cette dichotomie fondamentale.

Restent les deux termes les plus courants : *sortilogus, mathematicus*. Le sens du second ne fait pas difficulté. Augustin lui-même déclare qu'à son époque *mathematicus* était devenu le nom usuel des *genethliaci*, c'est-à-dire des astrologues, dresseurs d'horoscopes, spécialisés dans les questions relatives à la vie privée⁴⁴. En revanche, *sortilogus* pose un vrai problème sémantique. Son étymologie semblerait au premier abord garantir l'exactitude de la définition d'Isidore : « Ceux qui, sous couvert d'une religion feinte, pratiquent la divination à l'aide de sorts, qu'ils appellent sorts des saints, ou annoncent le futur en examinant certaines écritures »⁴⁵. La difficulté tient au fait qu'Augustin, qui mentionne souvent des *sortiligi*, n'évoque guère à leur propos les deux techniques que rapporte Isidore⁴⁶. Chez lui, le *sortilogus* n'apparaît ni comme un diseur ni comme un jeteur de sorts ; hormis le fait qu'il est capable de détourner la grêle⁴⁷, il est surtout consulté pour des problèmes de santé, comme le montrent les saynètes dont l'orateur agrmente ses sermons. De même que *mathematicus*, le mot doit avoir évolué en Afrique du Nord pour correspondre à une sorte de sorcier, d'homme-médecine : serait-ce le terme usuel qui recouvrirait en fait l'ensemble des noms plus précis et savants d'*incantator, praecantator, remediator, adligator* ? En tout cas, au vu des associations majoritaires chez Augustin, *sortilogus* et *mathematicus* sont clairement, en Afrique, les deux protagonistes du traitement de l'inquiétude.

Les courtes saynètes et les dialogues en style direct imaginés par Augustin donnent une meilleure vision des réalités quotidiennes, c'est-à-dire des clients eux-mêmes face aux praticiens. Le terme signifiant client est *consultor* (ou plus rarement *inquisitor*), l'entretien est appelé *consultatio*, les verbes d'action sont au choix *consulere* ou *quaerere*⁴⁸. Dans une situation délicate (« quand... quelqu'un est en proie à la tribulation »), trois recours sont évoqués comme possibles : le *python* ou devin inspiré par un dieu, le *sortilogus* ou sorcier, le *mathematicus* ou astrologue⁴⁹. Mais le but recherché est parfois la simple prospérité matérielle ; s'il s'agit de retrouver un bien perdu, c'est à l'astrologue qu'on rend visite en

43 En AUG., s. 376A, 4 ; s. Denis 21, 4 ; s. Lambot 14.

44 Cf. AUG., *doctr. chr.* 2, 21, 32 : « neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt, qui genethliaci propter natalium dierum considerationes, nunc autem uulgo mathematici uocantur » ; *cons. eu.* 1, 23, 36 : « mathematicos uel genethliacos » ; *diu. qu.* 45.

45 ISID., *etym.* 8, 9, 28 : « sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt ».

46 La seule exception est AUG., *en. Ps.* 30, 2, 2, 13, où Augustin joue avec l'étymologie du mot : « in manibus tuis sortes meae (Ps 30, 16)... quae sunt istae sortes ? quare sortes ? audito nomine sortium, non debemus sortilegos quaerere ».

47 AUG., *en. Ps.* 70, 1, 17.

48 Ce vocabulaire peut naturellement introduire des listes ou des associations à deux ou trois termes, dont il a déjà été traité. Quand il concerne un seul spécialiste, il s'agit uniquement du *mathematicus* (AUG., *en. Ps.* 90, 1, 4 ; 91, 7 ; s. 251, 2) ou du *sortilegus* (*ep. Io. tr.* 3, 9 ; *en. Ps.* 30, 2, 2, 13 ; 70, 1, 17).

49 AUG., *en. Ps.* 91, 7.10. Si deux recours seulement sont cités, ce sont le sorcier et l'astrologue : « propter timores, sortilegos, mathematicos consulunt » (*en. Ps.* 59, 11 ; cf. *Io. eu. tr.* 6, 17), ou le sorcier et l'*arrepticus* : « si aliquid deest, si in angusto est anima, in inopia temporalium..., arreptitios daemonum uult consulere, sortilegos quaerit » (*en. Ps.* 34, 1, 6 ; cf. *en. Ps.* 88, 2, 14).

priorité⁵⁰. De même, un voleur désireux de savoir s'il sera découvert, commence par consulter un *mathematicus*⁵¹; si la réponse est dure à entendre, il demande à un *haruspex* de le purifier pour changer le cours du destin, avant de s'adresser en désespoir de cause à un *maleficus*⁵². L'histoire imaginée par Augustin laisse entrevoir une gradation dans l'illicite comme dans les moyens de connaître, d'infléchir ou de forcer la volonté divine⁵³. Le maître du calendrier, celui qu'on interroge pour choisir la date d'un voyage ou d'une action importante, est l'astrologue, non, comme dira plus tard Isidore⁵⁴, l'haruspice. Ce qui amène Augustin à s'exclamer, face à un auditoire composé en partie de païens : « Pour devenir chrétien, inutile de questionner sur le jour un *mathematicus* »⁵⁵. En revanche, dans le cas d'un procès à l'issue incertaine, on consultait de préférence un haruspice⁵⁶.

La cause majeure d'angoisse était naturellement la maladie, face à laquelle souvent la médecine officielle était impuissante⁵⁷. Les saynètes à ce sujet sont nombreuses dans la prédication, notamment lors des fêtes de martyrs, quand Augustin entendait montrer qu'il existait toujours à son époque, malgré l'interruption des persécutions, une possibilité de martyr non sanglant. Le malade est alité, dans une situation critique ; les voisins, des amis se pressent à son chevet et lui communiquent des recettes ou des adresses. L'exemple standard fait état de violents maux de têtes⁵⁸. Parfois, aucun nom de praticien n'est mentionné⁵⁹. Mais l'orateur est souvent plus précis, et rend manifeste la multiplicité des recours éventuels. Beaucoup des termes commentés jusqu'ici sont attestés dans des contextes de maladie, correspondant non seulement à des guérisseurs, mais aussi aux astrologues et devins, qui pouvaient explorer le passé du malade ou pronostiquer son futur ; ce sont par ordre de fréquence : *sortilogus*⁶⁰, *mathematicus*⁶¹, *incantator*⁶², *praecantator*⁶³, *remediator*⁶⁴,

50 AUG., *en. Ps.* 91, 7 : « 'Fidelis, consulis mathematicum ?' Et ille : 'Recede a me ; ipse mihi prodidit res meas ; nam perdidissem, et in planctu remansissem' ».

51 AUG., *Io. eu. tr.* 10, 5 : « furturn fecit, ne inueniatur quia fecit, quaerit mathematicum » ; *en. Ps.* 57, 4 : « furturn fecit... forte ne inueniatur, aut quia fecit ne conuincatur, consulit mathematicum ».

52 AUG., *en. Ps.* 57, 4 : « respondet forte aliqua dura et mala mathematicus ; curritur ad aruspitem ut expiatur : respondet aruspex non se posse expiare ; maleficus quaeritur ».

53 On notera en passant que l'ordre est inverse de celui de la Constitution du 5 juillet 358 : « si quis magus uel magicis contaminibus aduetus, qui *maleficus* uulgi consuetudine nuncupatur, aut *haruspex* aut hariolus aut certe augur uel etiam *mathematicus*... » (*Cod. Theod.* 9, 16, 6).

54 ISID., *etym.* 8, 9, 17 : « haruspices nuncupati, quasi horarum inspectores : dies enim et horas in agendis negotiis operibusque custodiunt, et quid per singula tempora obseruare debeat homo, intendunt ».

55 AUG., *s. Dolbeau* 25, 27 (360B) : « forte enim aliqui cogitant et dicunt : 'Cras ero christianus' . si cras bonum est, et hodie bonum est. neque enim ut sit christianus, a mathematico quaesiturus est diem ». À une autre occasion, le prédicateur énumère le type de questions à propos desquelles on consultait un spécialiste : « legitimum est gentium timere a signis caeli, id est eligere dies quando proficiscaris, quando uxor ducatur, quando tela erigatur et quando alia discindatur » (*s. Dolbeau* 24, 10 [360A] ; cf. *s. Dolbeau* 6, 10 [23B]). Pour les actes courants, comme le dit ailleurs Augustin, on n'interrogeait pas les *mathematici* : « rebus minimis... de qualibus mathematici non solent consuli (quis enim consulat quando sedeat, quando deambulet, quando uel quid prandeat ?) » (*ciu.* 5, 3).

56 AUG., *s. Dolbeau* 6, 10 (23B) : « quid si habes causam periculosam et desideras haruspitem ? »

57 Cf. N. BENSEDDIK, « La pratique médicale en Afrique au temps d'Augustin » dans *L'Africa romana. Atti del VI convegno di studio, Sassari, 16-18 dicembre 1988*, Sassari, 1989, t. 2, p. 663-682.

58 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 7 (« dolet caput ») ; *en. Ps.* 127, 11 (« c. d. ») ; *s. 4*, 36 (« d. c. ») ; *s. 376A*, 4 (« c. dolebit ») ; *s. Dolbeau* 6, 10 (« c. doles ») ; *s. Lambot* 14 (id.).

59 AUG., *s. 286*, 7 ; 318, 3 ; *s. Guelf.* 18, 2 (260D) ; *s. Lambot* 13 (328 augm.) ; *s. Morin* 8, 3.

60 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 7 ; *en. Ps.* 127, 11 ; *s. 4*, 36 ; *s. Denis* 21, 4 ; *s. Dolbeau* 6, 10 ; *s. Lambot* 6 ; *s. Mai* 25, 3.

*arrepticus*⁶⁵, *adligator*⁶⁶, *maleficus*⁶⁷, *uates*⁶⁸. Au chevet du malade, les femmes sont expressément citées, à la fois comme des conseillères expertes⁶⁹ et comme guérisseuses⁷⁰. Dans sa prédication, Augustin met souvent aussi en scène de véritables médecins, avec respect et souvent en relation avec le Christ médecin des âmes⁷¹; il lui arrive même de nommer Hippocrate⁷²: l'un de ses efforts pastoraux a donc consisté à bien séparer, dans l'esprit de ses fidèles, la médecine licite et les pratiques magico-religieuses héritées du paganisme.

Augustin n'était sûrement pas le seul évêque d'Afrique à vouloir arracher ses fidèles aux aliénations du paganisme et à interdire tout contact avec les astrologues, devins et guérisseurs. Mais dans le maquis de la prédication anonyme ou pseudépigraphe, on repère encore mal les textes qui pourraient être tarso-antiques et d'origine africaine. La plupart des sermons pseudo-augustinien faisant état de magie ou de sorcellerie ont été restitués à Césaire d'Arles, un évêque gaulois des V^e-VI^e siècles⁷³. Les allocutions conservées d'Eraclius, le successeur d'Augustin, de Quodvultdeus de Carthage ou de Fulgence de Ruspe sont muettes ou très pauvres à cet égard⁷⁴. Deux allocutions anonymes, récemment publiées, sont plus intéressantes: la première n'hésite pas à rapprocher *mathematici* et *malefici*, une association étrangère à Augustin⁷⁵; la seconde, prêchée sans doute le 25 décembre 402, attaque les prétentions des astronomes (*astrologi*), la sacrilège et folle audace des astrologues (*mathematici*), qui n'auraient pu prévoir la destinée de l'ami de Jésus, Lazare, ni ne savent rendre

61 AUG., s. 4, 36; 376A, 4; s. Denis 21, 4; s. Lambot 6; s. Mai 25, 3.

62 AUG., s. 376A, 4; s. Dolbeau 18, 7-8 (306E); s. Lambot 14.

63 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 7; *en. Ps.* 127, 11; s. Denis 21, 4.

64 AUG., s. 376A, 4; s. Lambot 14.

65 AUG., s. Lambot 14; s. Mai 25, 3.

66 AUG., s. Denis 21, 4.

67 AUG., s. Lambot 14.

68 AUG., s. Mai 25, 3.

69 AUG., s. 286, 7: « accedit ad lectum aut muliercula aliqua, aut uir, si uir dicendus est »; s. 376A, 4: « dicturus est tibi uicinus tuus aut uicina... »; s. Lambot 6: « suggerente amico, et musitante uicino aut uicina ancilla... Ecce adstat uicinus et amicus et ancilla »;

70 *Praecantatrices* est attesté en *en. Ps.* 127, 11. Il ne semble pas, en revanche, que la *pythonissa* du s. *Guelf.* 18, 2 soit interrogée par un malade. Une célèbre préparation médicale était attribuée à une Africaine: cf. S. MONTERO, « Medicina y superstición en el Africa romana: la hechicera Favilla » dans *L'Africa romana*. (supra n. 2), t. 1, p. 403-408.

71 Voir, à titre d'exemple, AUG., s. Dolbeau 21, 11 (159B), où il est question tour à tour d'un *medicus peritus*, d'un *medicus peritissimus* et du Christ sauveur.

72 AUG., s. Dolbeau 25, 17 (360B). Toutes les autres mentions d'Hippocrate appartiennent à des œuvres non prêchées.

73 Qui emploie un vocabulaire bien différencié de celui d'Augustin. Les noms du *mathematicus* (CÆS., s. 18, 4; 59, 2) et de l'*arrepticus* (s. 127, 1) perdent en importance, tandis que ceux du *diuinus* et du *caragius* (*caraius*) passent au premier plan; noter aussi la survivance des *auguria*, tandis qu'*augur* a totalement disparu.

74 Chez QUODVULTDEUS, le seul passage significatif est une évocation, d'ailleurs sans agressivité, du *mathematicus*, à l'intérieur d'un développement anti-arien: « cum quo mathematico creatoris siderum constellationem quaesisti atque tractasti? » (*Aduersus quinque haereses* 6, 52).

75 R. ÉTAIX, « Textes inédits tirés des homiliaires de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent », *RB* 92 (1982) 324-357, spéc. p. 351, l. 22-24: (il s'agit d'actes commis par le méchant, grâce à son or) « inferiores se opprimit, iudices corumpit, leges euertit, res humanas turbat, fornicationes exercet, maleficos et mathematicis sociatur ».

compte de l'éclipse de soleil du Vendredi Saint⁷⁶. L'une et l'autre confirment donc l'hostilité profonde du clergé africain à l'égard de l'astrologie.

Une troisième pièce est restée inédite : intitulée dans les deux manuscrits connus *Sur le catéchisme (De catecismo)*⁷⁷, elle me semble aussi d'origine africaine et relate une séance de consultation chez un devin. Le prédicateur anonyme s'adresse à des catéchumènes ; il farcit son allocution de longs extraits d'Augustin et remploie des phrases isolées de *Quodvultdeus*, mais l'histoire destinée à ruiner l'autorité des devins paraît originale⁷⁸. Le vocabulaire utilisé consiste d'abord en un balancement *sortilogus/arrepticus*, puis dans la reprise synonymique d'*arrepticus* par le terme générique *diuinus*. Deux clients aux intérêts opposés, l'un volé, l'autre son voleur, se rendent tour à tour chez le même *arrepticus*. Ils reçoivent, en échange d'argent, des réponses contradictoires, mais conformes au désir de chacun. Le volé doit récupérer son bien, le voleur ne pas être pris. Quel que soit le dénouement de l'affaire, le devin est assuré de recevoir les louanges de l'un ou de l'autre. Cette historiette, assez vivante, a retenu au XIV^e s. l'attention de Barthélemy d'Urbino, qui l'a insérée dans son grand florilège augustinien, le *Milleloquium sancti Augustini*⁷⁹. Vu le choix du mot *diuinus* et le contexte de remplois textuels, elle ne peut pas remonter à l'évêque d'Hippone, mais provient sans doute d'un milieu assez proche dans le temps comme dans l'espace. L'orateur n'ignore pas que ses catéchumènes se rendaient naguère chez les sorciers et les devins, qui leur tenaient d'autres propos que les siens, plus propices à favoriser le vol et l'adultère qu'à tourner les esprits vers la vie éternelle. Continuer à fréquenter de tels gens, c'est faire confiance à des menteurs, gaspiller son argent et perdre son âme en la livrant au diable, en somme un vrai marché de dupes. Pour racheter ses fautes, mieux vaut pratiquer l'aumône, en association avec le jeûne et la prière.

L'auteur anonyme a tiré aussitôt la morale de son histoire, sur le mode de l'interdiction, soulignée par un triple *nolite*. Qu'en est-il exactement chez Augustin ? Comment s'expliquent ses nombreuses attaques contre les astrologues, devins et guérisseurs ? À qui étaient-elles destinées ? Quels remèdes proposait-il à ses fidèles affectés par la maladie ou des difficultés d'un autre ordre ? Les listes évoquées plus haut montrent qu'Augustin prédicateur unissait dans la même critique tous les faux médecins de l'angoisse, sans vouloir faire un sort spécial aux *mathematici*, pourtant moins liés que les autres au paganisme, et à l'égard desquels certains de ses confrères manifestaient plus d'indulgence⁸⁰. Cet amalgame s'explique par le fait que tous exploitaient la *curiositas* humaine⁸¹ et posaient finalement

76 R. ÉTAIX, « *Sermo de natale domini et de defectu solis* », *REAug* 39 (1993) 359-370, spéc. p. 369 : « neque enim aliquando mathematici ex libris suis hominem semel natum bis mortuum nosse potuerint. Sed omitto istas coniecturas quasi fatales in quibus hominum dementissimorum magnus error conuincitur et sacrilega temeritatis audacia, illos ipsos astrologiae numeros... discutiant quantum possunt et inueniant illic defectum solis qui factus est cum Dominus in cruce penderet (je corrige ici la ponctuation de l'édition, qui a introduit par erreur un point et un alinéa en milieu de phrase) ».

77 Firenze, Biblioteca Laurenziana, Santa Croce, Plut. 17 dex. 2, f. 123-125v, fin XI^e s. ; Firenze, Biblioteca Riccardiana, 378bis, f. 37v-40v, XII^e s.

78 On en trouvera le texte latin en annexe. Cet extrait est tiré d'une édition critique de l'ensemble du sermon, que je viens d'achever.

79 Éd. Paris, 1645, t. 1, p. 330 (s. v. *divinatio*).

80 Le cas de Synesius, évêque de Cyrène, est rappelé à juste titre par M. E. GIL EGGA, « De augurios y sortilegios » (supra n. 4), p. 715.

81 Sur cette notion centrale chez Augustin, voir l'article d'A. LABHARDT, *AL* t. 2, fasc. 1/2 (1996) 188-196.

un même problème pastoral. Augustin prêchait à une époque de révolution culturelle : l'ancienne religion officielle était en cours de démantèlement et le nombre de nouveaux chrétiens augmentait considérablement⁸². Certains païens, désireux de poursuivre des pratiques traditionnelles, mais condamnées par l'Église, hésitaient à s'inscrire comme catéchumènes⁸³. Des chrétiens de plus ou moins fraîche date, confrontés à un problème grave, se laissaient convaincre, en dernière instance, de réessayer des consultations illicites⁸⁴. Entre ces deux groupes, les catéchumènes étaient au cœur des préoccupations d'Augustin, car leur inscription sur les registres ecclésiastiques n'était pas toujours l'aboutissement d'une démarche spirituelle. Le dépouillement du vieil homme, l'adhésion à un nouveau credo imposaient l'abandon radical des vieilles croyances⁸⁵. Il semble qu'Augustin ait vu là une marque décisive de rupture avec le passé et redouté que les néophytes ne se laissassent entraîner par les exemples des mauvais chrétiens⁸⁶. Rappelons qu'Augustin lui-même, avant son baptême, avait été fasciné par l'astrologie et qu'un haruspice lui avait proposé ses services afin de l'aider à remporter un concours de poésie⁸⁷.

Dans sa prédication, Augustin ne fait donc en principe aucune différence entre astrologues, devins et guérisseurs : que ceux-ci soient ou non condamnés par les lois civiles⁸⁸,

82 Il insiste souvent sur la réduction drastique du nombre des païens : cf. AUG., s. 62, 11 ; 88, 17 ; s. *Denis* 18, 6 ; s. *Dolbeau* 23, 12 ; 25, 25 ; 26, 8 ; etc. Voir aussi le passage cité à la n. 6.

83 AUG., s. *Dolbeau* 23, 12 (cf. n. 22) : « (diuinationi) adeo dedita est curiositas hominum, ut multi hodie propterea nolint esse christiani, dum uolunt sibi licere consulere adrepticos, mathematicos, augures et – quid aliud dicam ? – magos ».

84 AUG., *Io. eu. tr.* 6, 17 : « nunc occulte christiani sortilegos quaerunt, mathematicos consul[unt] » ; *en. Ps.* 88, 2, 14 : « nemo dicat : 'Ad idola quidem uado, arreptitios et sortilegos consulo, sed tamen Dei ecclesiam non relinquo ; catholicus sum' » ; *en. Ps.* 91, 10 : « omnes consultores sortilegorum, mathematicorum, pythorum. intrent ecclesias, non intrent ecclesias ; inimici dei sunt » ; s. 9, 3 : « tamquam christianus non dimittis ecclesiam, consulis mathematicos aut aruspices aut augures aut maleficos » ; s. *Lambot* 6 : « quando eis coeperit salus ista periclitari, etiam si christiani uocentur, sortilegos quaerunt, ad mathematicos mittunt, remedia illicita collo suo suspendunt » ; etc.

85 Cf. AUG., s. 56, 12 (à des *competentes*, c'est-à-dire à des catéchumènes inscrits pour être baptisés) : « abstinentes ab idolatria, a consultationibus (var. consolationibus, constellationibus) mathematicorum, a remedii incantatorum » ; s. 376A, 4 (à des *infantes*, c'est-à-dire à des nouveaux baptisés, le dimanche après Pâques) : « 'Est hic incantator, est hic remediator, et nescio ubi mathematicus'. Tu dicis : 'Christianus sum, non licet mihi'... et si forte uos uetus titillauerit consuetudo, habetis quem interpelletis. maior est adiutor quam oppugnator » ; s. *Guelf.* 18, 2 (à des *infantes*, le dimanche après Pâques) : « quare, iste non fidelis est ? et pythonomam interrogat. quare, iste non fidelis est ? et quando illi caput dolet, caracteres sibi ad collum ligat... si ista dixeritis, peritis » ; cf. *cat. rud.* 7, 11 et 25, 48. Notons aussi que *diu. daem.* est la mise en forme de causeries données durant une octave de Pâques.

86 Cf. AUG., s. 251, 2 (prêché un vendredi après Pâques) : « admoneo, ut qui uultis uiuere, non imitemini malos christianos. non dicatis : Quare ? ... ille non fidelis est, et mathematicos consulit ? ». Sur les propos que prête Augustin aux mauvais chrétiens, voir notamment *en. Ps.* 90, 1, 4 et 93, 20.

87 Cf. T. O'LOUGHLIN, « The libri philosophorum and Augustine's conversion » dans *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublin, 1992, p. 101-125 ; G. MARASCO, « Agostino e l'aruspice » (supra n. 25) ; G. SFAMENI GASPARRO, *Agostino tra etica e religione*, Brescia, 1999, p. 75-142 (« Fra astrologi, teurgi e manichei. Itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male e salvezza »).

88 Qui sont moins évoquées qu'on pourrait s'y attendre. Voir les textes cités à la n. 38 et AUG., *en. Ps.* 91, 7 : « et lex omnia ista prohibet » (mais s'agit-il ici de la loi des hommes ?). Un passage fameux du *De ciuitate Dei* vient d'être commenté par J.-B. CLERC, « *Theurgica legibus prohibita* : À propos de l'interdiction de la théurgie (Augustin, La Cité de Dieu 10, 9, 1. 16, 2 ; Code Théodosien 9, 16, 4) », *REAug* 42 (1996) 57-64.

ils sont tous considérés comme des associés⁸⁹ ou des instruments du diable⁹⁰. Pourtant, son traitement des diverses catégories laisse apercevoir des nuances, que je voudrais tenter de dégager. Les astrologues, comme on a vu, sont les plus cités : c'est probablement qu'aux yeux d'Augustin ils sont les plus dangereux sur le plan intellectuel, dans la mesure où l'influence reconnue aux astres supprime *de facto* la responsabilité individuelle⁹¹. Dans le catalogue des livres personnels d'Augustin, reproduit par Possidius, ce sont les seuls adversaires qui aient droit à une section particulière : *Contre les astrologues* (*Contra mathematicos*⁹²). L'intransigeance du prédicateur repose sur la conviction que l'astrologie est une science mensongère, conviction d'autant plus forte qu'Augustin se souvenait de son attachement passé à cette discipline. Haruspices et médiums inspirés (*arrepticus, python*, etc.) sont moins souvent évoqués, peut-être parce que la fermeture des temples leur a porté un coup sérieux et qu'ils sont désormais moins présents à l'horizon quotidien des fidèles. Quant aux augures, ils ne sont plus mentionnés que dans des listes et presque toujours en relation avec les haruspices : on peut estimer que si leurs techniques sont encore connues, leur fonction est déjà pratiquement disparue. La divination païenne étant fallacieuse et le fruit d'une *curiositas* condamnable, Augustin n'offre rien en substitution à ses fidèles⁹³. À peine esquisse-t-il, pour susciter envers le christianisme une saine curiosité de la part des non-croyants⁹⁴, une théorie de la vraie divination du Dieu biblique, qui, par ses prophètes, a prédit l'avenir du genre humain⁹⁵.

89 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 6, 10 (23B) : « et si non uis esse socium daemoniorum, uita socium daemoniorum » (après la mention d'un *sortilegus* et d'un *haruspex*, en référence à *1 Cor* 10, 20) ; s. *Lambot* 6.

90 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 26, 41 (198 augm.) : « (diabolus) ducit per nescio quae sacra sacrilega, promittens purgationem in templis, et per magicas consecrationes et detestanda secreta trahit ad mathematicos, ad sortilegos, ad augures, ad haruspices » ; 26, 42 : « quisquis irit ad sacra sacrilega uel ad magicas artes uel ad consulendos de uita sua siue quae ad istam uitam pertinent mathematicos, augures, haruspices atque huius mundi machinationem diabolica, a patre separatus est, quamuis ab ecclesia non recedat » ; 26, 61 : « diabolum, inmententem se pro mediatore perniciose atque fallaciter per innumerabilia sacra sacrilega, per haruspices, augures, sortilogos, mathematicos, magos ». Au vu de ces textes, l'absence de *mathematicus* n'est pas intentionnelle en *em. Ps.* 134, 20 : « hoc enim agit diabolus ; semper opponendo figmenta sua, opponendo idola sua, opponendo se necessarium per arreptitios, sortilegos, augures, aruspices, magos, sacra daemoniorum, concludit uiam ».

91 Ce thème apparaît dans beaucoup de textes, où ne figure pas le nom de *mathematicus*, par exemple en AUG., s. *Dolbeau* 8, 6 (29B). La lettre 246 *ad Lampadium* nous apprend qu'Augustin avait caressé l'idée de lui consacrer un ouvrage. Dans « The Development of Augustine the Bishop's Critique of Astrology » (supra, n. 4), T. O'LOUGHLIN la situe entre la rédaction du *De doctrina christiana* et celle du *De ciuitate dei* ; je crois au contraire qu'elle est antérieure à l'épiscopat, en raison de son insertion dans le *Liber XXI sententiarum* (cf. *REAug* 42 [1996] 36, n. 66), ce qui ruine en partie la reconstruction d'O'Loughlin.

92 Éd. A. WILMART, « *Operum S. Augustini elenchus* » dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Roma, 1931, p. 164.

93 Il désapprouve notamment l'usage des sorts bibliques : « hi uero qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est ut hoc potius faciant quam ad daemona consulenda concurrant ; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere » (AUG., *ep.* 55, 20, 37).

94 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 25, 25 (360B) : « ad ista eos uolumus esse curiosos : relinquunt uanarum curiositatum scelera et nugas, aliquando sint ad scripturas diuinas curiosi, inueniant tanto ante praedicta esse quae modo uident ».

95 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 24, 7 (360A) : « si amant diuinationem, agnoscant diuinitatem. quid pro magno eunt ad unum delirum mathematicum de uno homine consultum...? quid ergo mathematicum uult audire dicturum de uno homine ? audiat deum praedicentem de humano genere » ; s. *Dolbeau* 23, 16 (374 augm.) : « uera diuina praedicta ueri unius dei sunt ». Chez Augustin, l'argument de l'accomplissement des

les migraines, et il se garde bien ailleurs de recommander une telle pratique¹⁰⁴. L'Église n'avait pas encore institué de sacrement pour la consolation des mourants¹⁰⁵. L'histoire du malade, relatée dans le *s. Morin* 8, est instructive : il s'agit d'un chrétien de longue date¹⁰⁶ ; au début de sa maladie, celui-ci s'est rendu chaque jour à l'église pour prier le Seigneur, sans résultat¹⁰⁷ ; en désespoir de cause, d'un guérisseur qui n'est pas nommé, il a accepté un *remedium*, qui l'a rendu à la santé et où figurait le nom de Dieu et des anges¹⁰⁸. Le malade est gêné, mais convaincu de l'efficacité de la cure. Le prédicateur est catégorique : ces anges sont de mauvais anges et seront au jugement dernier jetés avec leurs clients dans le feu de la géhenne¹⁰⁹ ; avec saint Paul, il faut accepter parfois que la prière soit inefficace, car la souffrance a valeur purificatrice¹¹⁰.

Le christianisme bousculait la société en profondeur. Augustin et la doctrine de l'Église, exprimée par les conciles¹¹¹, rejetaient ce qui s'apparentait à la superstition. Pactiser ainsi avec l'idolâtrie en s'asservissant aux démons était un péché grave, mais qu'on pouvait expier par la pénitence, sans être exclu de la communauté à la façon des hérétiques. Malgré les sanctions cependant, en situation d'angoisse ou de désespoir, les chrétiens étaient tentés d'expérimenter l'efficacité des sciences occultes : astrologie, divination ou médecine magique. Certes, avec mauvaise conscience et en cachette¹¹² ; mais la publicité faite de bouche à oreille aux spécialistes du surnaturel ne cessait de leur procurer des consultations. Augustin et d'autres prédicateurs avaient beau affirmer que toutes ces pratiques étaient fallacieuses, démoniaques et inefficaces¹¹³, que leurs succès complaisamment

104 AUG., *Io. eu. tr.* 7, 12 : « cum caput tibi dolet, laudamus si euangelium ad caput tibi posueris, et non ad ligaturam cucurreris. ad hoc enim perducta est infirmitas hominum, et ita plangendi sunt homines qui currunt ad ligaturas, ut gaudeamus quando uidemus hominem in lecto suo constitutum, iactari febribus et doloribus, nec alicubi spem possuisse, nisi ut sibi euangelium ad caput poneret ; non quia ad hoc factum est, sed quia praelatum est euangelium ligaturis ». On sait qu'Augustin supportait mal les manifestations de piété populaire : cf. *ep.* 55 (dont un extrait est cité n. 93) ; J. ZELLINGER, *Augustin und die Volksfrömmigkeit* (supra, n. 4), etc.

105 Pour le contexte général, voir l'ouvrage de E. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles*, Rome (BEFAR fasc. 283), 1994.

106 AUG. (?), *s. Morin* 8, 3 : « ecce quot anni sunt quod baptizatus sum ».

107 *Ibid.* : « incurri aegritudinem, cotidie ad ecclesiam cucurri, et hoc fuit quod fuit... ad ecclesiam fui, dominum rogavi, non conualui ».

108 Cf. n. 98.

109 AUG. (?), *s. Morin* 8, 2-3 : « (angelos) malos, id est praeuaricatores, transgressores, quorum remedia quaerant in ligaturis, in characteribus : qui quaerunt et a quibus quaerunt simul ardebunt... nomen dei et angelorum inuocauit. uerum dicis : sed illorum angelorum, quos apostolus iudicaturus est (cf. 1 Cor 6, 3) ».

110 AUG., *s. Dolbeau* 28, 2-5 ; *s. Morin* 8, 3.

111 Au VI^e s., la *Breviatio canonum* de FERRAND de Carthage reprend les décisions des conciles d'Ancyre et de Laodicée : « (110) ut diaconus aut clericus magus et incantator non sit neque phylacteria faciat... (155) ut qui ariolantur uel in domo sua huius artis alios introducunt, quinque annis paenitentiam agant » (éd. C. MUNIER, *Concilia Africae*, Turnhout [CCL 149], 1974, p. 296 et 300).

112 *Occulte* (AUG., *Io. eu. tr.* 6, 17).

113 Cf. AUG., *s. Dolbeau* 26, 63 : « attendite etiam eos qui de talibus rebus praesumunt et sacrilegis daemoniorum sacramentis atque artibus magicis obligant animas lucis, quemadmodum gratis perdunt salutem suam. neque enim non patiuntur ea quae ceteri homines, aut non etiam peiora patiuntur cum tormento malae conscientiae : damna, morbos, damnationes, mortes, plerumque de communi flagello generis humani, plerumque etiam pro ipsis factis suis ».

diffusés étaient dus au hasard¹¹⁴, que les clients y perdaient leur argent et leur âme¹¹⁵ : les disciplines occultes continuaient d'exercer leur attraction. En matière d'éclipse par exemple, les prédictions vérifiées des astronomes troublaient les esprits¹¹⁶, et beaucoup d'Africains – comme Augustin avant son baptême – restaient persuadés qu'au moins l'astrologie était un savoir véridique. Les rites chrétiens eux-mêmes devaient être considérés par certains comme une sorte de magie blanche, à relayer, en cas d'échec, au moyen d'une magie plus puissante. Par son intransigeance, Augustin prédicateur manifeste l'ampleur du problème pastoral. Le fait qu'il tolère l'imposition de l'évangile sur un malade montre déjà comment l'Église officielle allait, à l'avenir, chercher à répondre aux angoisses des fidèles.

Annexe

Extrait du sermon anonyme *De catecismo*

Le texte qui suit est fondé sur la collation des deux manuscrits de Florence (cf. n. 77). Le passage entre accolades a été reproduit par Barthélemy d'Urbino (cf. n. 79).

Quando ibatis ad sortilogos, quando ibatis ad arpepticos, et dicebant uobis quod illis uidebatur, et cum uestris nummis uestras animas perdebatis, aliquando uobis aliquis arpepticus dixit aliquid de uita aeterna ? Aliquando uobis dixit : 'Nolite peccare post uxores uestras, quia odit ista Deus' ? 'Nolite furtum facere patribus uestris, quia odit ista Deus' ? Quando uobis ista dixerunt ? Nouimus quae soleant dicere. Quid quod [ad arpepticum ueniunt duo consulere illum, et fur et qui passus est furtum ? Ille consulens indicit : 'Putas, inuenio quod perdidisti ?' Dat nummos. Dicit illi : 'Inuenis'. Venit ille et qui tulit : 'Putas, non inuenior ?' Dat et ipse nummos. Audit : 'Non inueniris'. Quicquid horum euenerit, datur palma diuino. Perdenti dicit : 'Inuenis'. Furanti dicit : 'Non inueniris'. Si inuentum fuerit, laudatur ille diuinus. Si non inuentus fuerit, laudat fur diuinum. Ab uno accipit laudem, ab ambobus nummos. Iam ergo, fratres mei, nolite illis credere, nolite cor uestrum illis dare, nolite sacculos uestros talibus inanire et animas uestras daemonibus subiugare. Quorum uincula soluit Christus, non eos alliget denuo diabolus. Magis autem operam date ut elemosinis peccata redimatis, quam talia committendo graues uobis sarcinas quae uos deprimant comparetis.] Orationibus et ieiuniis uestris iungite elemosinas.

Quand vous alliez chez les sorciers, quand vous alliez chez les « médiums », qu'ils vous disaient ce qu'ils voulaient et que vous y perdiez votre argent et vos âmes, l'un d'eux vous a-t-il dit un jour quelque chose de la vie éternelle ? Vous a-t-on dit un jour : 'Ne péchez pas à l'insu de vos femmes, car Dieu hait cela' ? 'Ne volez pas vos parents, car Dieu hait cela' ? Quand vous ont-ils dit cela ? Nous savons bien ce qu'ils ont coutume de dire. Supposons que viennent chez un « médium » deux personnes pour le consulter : un voleur et sa victime. Le second demande : 'Crois-tu que je trouverai ce que j'ai perdu ?' Il

114 Cf. AUG., s. *Dolbeau* 24, 7 : « plura falsa quam uera (mathematicus) dicat per casum ».

115 Cf. s. *de catecismo* : « cum uestris nummis uestras animas perdebatis » ; AUG., *en. Ps.* 61, 23 : « quam multis eum putatis christianis nummos abstulisse ? ».

116 Cela est garanti par le sermon anonyme *De natale domini et de defectu solis* (cité à la n. 76). Augustin aussi fut obligé d'évoquer en assemblée cette éclipse totale de soleil (survenue le 11 novembre 402), mais son allocution n'est plus connue aujourd'hui qu'à travers une notice de l'*Indiculum* d'Hippone, classée dans la section *Contra paganos* (I, 36 : « De defectu solis »).

donne de l'argent. On lui dit : 'Tu trouveras'. Vient également celui qui a volé : 'Crois-tu que je serai découvert ?' Lui aussi donne de l'argent. Il s'entend répondre : 'Tu ne seras pas découvert'. Quelle que soit l'issue, la palme est donnée au devin. Au volé, il dit : 'Tu trouveras' ; au voleur : 'Tu ne seras pas découvert'. Si le vol est découvert, la louange va au devin ; s'il ne l'est pas, c'est le voleur qui remercie le devin. Ce dernier est remercié par l'un et touche de l'argent des deux. Désormais, mes frères, ne vous fiez plus à ces gens, ne leur donnez plus votre cœur, ne videz plus vos bourses pour eux, ne mettez plus vos âmes sous le joug des démons. Ceux dont le Christ a dénoué les liens ne doivent pas se laisser ligoter à nouveau par le diable. Ayez soin de racheter vos péchés par des aumônes au lieu d'acquiescer, en commettant de telles fautes, de lourds fardeaux susceptibles de vous écraser. À vos prières et à vos jeûnes, joignez la pratique des aumônes.

Augustin : un homme du dialogue

Therese Fuhrer
Université de Zurich, Suisse

1. Dialogue et dialectique

Comme on le sait, les dialogues de Platon se distinguent par le fait qu'ils consistent en questions et réponses, en vérifications, où l'on y pèse le pour et le contre, où l'on réfute et approuve afin d'atteindre la vérité (il ne s'agit donc pas d'un transfert de connaissances de la part d'un émetteur, qui est le maître, vers un destinataire, l'élève, comme cela se fait dans un cours magistral). Socrate entraîne d'abord son interlocuteur dans l'aporie (à travers la dialectique dialogale ou l'« *elenchos* ») en produisant chez lui une forte perturbation : l'interlocuteur perd sa fallacieuse certitude de posséder la vraie connaissance. Mais par la suite, Socrate conduit son interlocuteur de son opinion vers la vraie connaissance (ou vers l'expérience des limites de celle-ci). Comme on le sait, cette caractéristique du dialogue socratique est désignée par le terme de maïeutique. Quand la procédure dialogique est soumise à des règles, le terme appliqué à l'utilisation de ces règles est celui de dialectique : la « *dialektiké techné* » est l'art de discuter, d'argumenter et de discourir. L'on parle par contre d'éristique quand ces règles sont utilisées à des fins quelconques, à la fin en soi de réfuter un interlocuteur et d'imposer sa propre opinion¹.

Platon n'utilise pas, en première ligne, la forme du dialogue et la technique de la dialectique avec le but de présenter une doctrine bien définie et de répondre clairement à divers questionnements ; il s'agit, en premier lieu, d'exposer des problèmes ; souvent sans les résoudre par la suite, afin de redémarrer le processus réflexif. Platon ne nous présente pas les résultats de ses recherches, mais les processus à travers lesquels se déroulent ces recherches. Le dialogue platonicien démontre le mouvement, la dynamique : il est plus important de faire le chemin du raisonnement que d'atteindre un but. Le but du dialogue ne contient pas une connaissance théorique ou dogmatique (telle que la promet l'enseignement des sophistes), mais l'expérience de la recherche de la connaissance ; le but est donc une connaissance dialectique.

À l'opposé de la dialectique dialogale de Platon se trouve l'« *apodeixis* » d'Aristote, considérée elle aussi comme un procédé dialectique : elle se doit de tirer des conclusions syllogistiques à travers un raisonnement par inférence, et donc déductif. Contrairement au dialogue socratique, où alternent les discours du professeur qui questionne et du disciple qui répond, ce procédé déductif consiste en un discours didactique ininterrompu.

1 Cf. A. SCHMITT, « Sokratisches Fragen im Platonischen Dialog » dans K. PESTALOZZI (éd.), *Der fragende Sokrates*, Stuttgart-Leipzig, 1999, p. 30-49.

Aristote réfléchit à la valeur didactique de son procédé : le « *logos* » didascalique a pour tâche de transmettre une connaissance résultant directement des principes de la science qu'il s'agit de s'approprier ; selon Aristote, il existe des objets d'enseignement à contenu scientifique : les didascalies. Elles sont transmises strictement sans « détour pédagogique », sans adjonction didactique et méthodique. Aristote distingue ce procédé d'un autre, celui de l'« *epagogé* » qui conduit le disciple vers la science à apprendre. Il se fait par un dialogue construit à partir des opinions préalables du disciple².

Après Platon et Aristote, les écoles philosophiques hellénistiques continuèrent à systématiser et à développer la dialectique. L'Académie sceptique pratiquait la dialectique en opposant la thèse et l'antithèse (dans des discours ininterrompus !). Cicéron a repris cette forme dans ses dialogues (avec *in utramque partem dicere*) en se référant toutefois au dialogue aristotélicien. Les stoïciens transformèrent la dialectique en un procédé syllogistique ; l'argumentation se fait à l'aide de propositions (la dialectique est donc une logique propositionnelle). Ce n'est que grâce au procédé syllogistique que ces propositions se révèlent vraies ou fausses. La dialectique faisait partie du système éducatif de l'Antiquité déjà avant la période hellénistique. Entendue comme l'art du débat du pour et du contre, elle constituait l'une des bases de la culture générale (de l'« *enkyklios paideia* ») ; puis, dès l'Antiquité tardive, elle devient l'une des *septem artes liberales*, parmi lesquelles Augustin lui accorde une place importante. Ainsi, la dialectique fut transmise au Moyen Age et elle se maintient jusqu'aux temps modernes.

On peut donc dire que la dialectique antique (sous sa forme systématisée) est un art formalisé du débat ; mais elle n'est pas une doctrine du dialogue ni une théorie du dialogue ou de la conversation. Le dialogue philosophique ne constitue qu'une possibilité parmi les diverses applications de la dialectique. Tout ce qui est dialogue n'est pas parallèlement dialectique³. Le dialogue en tant que forme littéraire n'est pas nécessairement lié à la méthode dialectique, mais ouvert à toutes les méthodes d'argumentation et aux formes diverses que peut prendre la représentation de faits (sans que celle-ci soit obligatoirement de nature dialectique). En premier lieu, le dialogue littéraire est un entretien mis en forme artistique qui, en principe, ne dépend pas de son contenu.

2. Les dialogues d'Augustin⁴

Je vais brièvement exposer de quelle manière les dialogues d'Augustin reprennent toutes les formes et méthodes du dialogue philosophique décrites plus haut. Nous retrouvons aussi bien l'« *elenchos* » socrato-platonicien que le discours didactique aristotélicien tel que l'utilise Cicéron ; nous retrouvons la dialectique platonicienne, l'« *apodeixis* » et l'« *epagogé* » aristotéliciennes ; et enfin, la logique stoïcienne telle qu'elle est transmise dans l'enseignement scolaire de l'Antiquité tardive. Ces dialogues sont donc, d'une part, un produit typique

2 Cf. G. BUCK, « Das Lehrgespräch » dans K.-H. STIERLE, R. WARNING, *Das Gespräch*, München, 1984, p. 191-210.

3 Cf. M. LOSSAU, « Dialektik. B. I. : Antike », *HWTh* 2 (1994) 560-567 ; H. G. COENEN, « Dialektik. B. V. : Dialektik im literarischen Dialog », *ibid.*, 591-597 ; L. PERNOT, « Un rendez-vous manqué », *Rhetorica* 11 (1993) 421-437.

4 Sur la typologie utilisée dans ce chapitre, cf. P. L. SCHMIDT, « Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs » *EnAC* 23 (1977) 101-190 ; sur Augustin, cf. aussi W. METZ, « Augustinus – Studium Sapientiae im Gespräch », dans K. JACOBI, *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen, 1999, p. 23-38.

du système éducatif de l'Antiquité tardive, qui tente d'intégrer le plus d'éléments possibles. D'autre part, les dialogues forment un témoignage impressionnant de la virtuosité littéraire de leur auteur. Selon Manfred Hoffmann et Gustave Bardy, les dialogues d'Augustin font partie « des plus beaux en langue latine », et selon Georges de Plinval, « les dialogues d'Augustin sont le chant du cygne d'un genre qui, pendant toute la durée de la littérature antique, avait été le mode d'expression par excellence des doctrines littéraires érudites ou philosophiques »⁵.

2.1. *Les dialogues de Cassiciacum et le genre du dialogue philosophique*

Les trois premiers des écrits rédigés à Cassiciacum, soit *Contra Academicos*, *De Beata Vita* et *De Ordine*, ont la forme de dialogues scéniques et diégématiques. Le quatrième des dialogues de Cassiciacum est celui d'Augustin avec sa raison, les *Soliloquia*⁶.

Les trois premiers dialogues illustrent clairement le modèle des dialogues cicéroniens ; la langue et le ton sont du style de Cicéron, même si l'on nous laisse croire qu'il s'agit là de procès-verbaux de dialogues. Sur un point important, ces trois dialogues s'écartent toutefois de la forme cicéronienne : les divers points de vue des participants ne sont pas présentés à travers de longs discours, mais par des dialogues rapides où les diverses positions sont remises en question, modifiées, etc. Cela fait que l'on peut effectivement les considérer comme des dialogues socratiques. Toutefois, les trois écrits se terminent par un discours ininterrompu, une *oratio perpetua*, faite par Augustin lui-même : quand la confrontation dialogique vire à l'aporie, Augustin reprend la tradition qui, selon Cicéron et Aristote, permet le discours didactique ininterrompu (c'est le cas pour tous ses premiers dialogues, à l'exception des *Soliloquia* et du *De Musica* ; j'en parlerai plus loin).

Dans le *Contra Academicos*, le professeur Augustin demande d'abord à ses deux disciples de s'affronter en défendant deux doctrines opposées. Augustin nous dit qu'il leur demande ceci afin que ses disciples s'exercent. Puis Augustin se présente contre Licentius, le plus avancé des deux jeunes gens. Licentius défend la doctrine de l'Académie sceptique, selon laquelle l'être humain est incapable de saisir la vérité. Quand Augustin a réfuté Licentius, c'est son ami Alypius qui reprend la position de ce dernier. Augustin réfute aussi les thèses d'Alypius, au cours d'une controverse dictée par des règles dialectiques et souvent syllogistiques. Augustin procède donc en renonçant à la méthode dialogique et en réfutant le scepticisme à l'aide d'un discours ininterrompu. De cette manière, la voie est libre pour la recherche de la vérité et pour la connaissance suprême qui n'est plus barricadée par les thèses sceptiques. Augustin termine l'*oratio perpetua* en professant sa foi chrétienne. La phase dialogique, celles de l'« *elenchos* » et de l'« *epagogé* » sont suivies de l'« *apodeixis* », où les contenus ne se développent plus par question-réponse. Il se peut que dans le *Contra Academicos* des questions relatives à la composition du texte aient joué un rôle : il est plus difficile de percevoir les arguments appliqués au cours de la controverse dialogique que ceux du discours ininterrompu. Par contre, le discours didactique permet à Augustin de présenter ses réflexions de manière plus concentrée et sans tenir compte des opinions de

5 Cf. M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin, 1966 ; A. HERMANN, G. BARDY, « Dialog », *RAC* 3 (1957) 928-955 ; G. DE PLINVAL, « La technique du dialogue chez saint Augustin et saint Jérôme » dans *Actes du 1^{er} Congrès de la Fédération Internationale des Associations des Études Classiques*, Paris, 1930, p. 308-311.

6 Cf. T. FUHRER, *Augustin (Contra Academicos) (vel « De Academicis » Bücher 2 und 3). Einleitung und Kommentar*, Berlin-New York (PTS 46), 1997.

ses interlocuteurs. Cela ne signifie pas que l'*oratio perpetua* ne représente qu'un expédient de la composition tel qu'il a souvent été dit dans la littérature secondaire⁷. Il semble plutôt qu'Augustin – comme dans d'autres dialogues structurés selon le même schéma – ait composé le dialogue avec l'intention de discuter et clarifier d'abord certains problèmes fondamentaux, en suivant la méthode dialogique, puis de terminer ce dialogue en présentant ses propres réflexions et conclusions. Ainsi, l'*oratio perpetua* constitue dans deux sens le point culminant du dialogue : d'une part, elle permet d'aborder des sujets plus complexes et les domaines théoriques s'élargissent. D'autre part, les questions fondamentales y trouvent une réponse.

Cette transition de la forme de l'« *elenchos* » et de l'« *epagoge* » vers celle de l'« *apodeixis* » est explicitement abordée dans *De Ordine*. Ce dialogue s'ouvre sur la question de savoir si tout dans ce monde est soumis à un ordre, même le mal, bien que Dieu ait créé ce monde qui est bon. Cette question s'avère trop difficile pour les jeunes disciples et l'on renonce donc à la forme du débat dialogique. Ce qui ne signifie pas que le professeur Augustin se contente de répondre à cette question. Non : dans l'*oratio perpetua*, Augustin développe les prémisses nécessaires à la solution de la question (et à ce point, ses *explications* s'intègrent dans le système pédagogique des *septem artes*, où la dialectique prend une place importante). Dans ce dialogue, Augustin ne répond pas à la question de l'*unde malum* puisque ses disciples doivent terminer leur formation avant de pouvoir comprendre une réponse de manière rationnelle. Ainsi, tout le dialogue se termine en aporie. On a répété qu'Augustin lui-même n'était pas à la hauteur de sa question (il est vrai qu'il n'y répondra que dix ans plus tard dans les *Confessions*). On a considéré l'aporie dans *De Ordine* comme une faiblesse de sa part. Si c'était le cas, il faudrait en dire de même au sujet de nombreux dialogues de Platon, qui n'aboutissent pas à des conclusions définitives. La possibilité de poser des questions, sans y répondre, est tout simplement l'une des possibilités qu'offre le dialogue en tant que forme littéraire.

Augustin utilise délibérément cette forme-ci et non le traité didactique : comme Socrate discourant avec des personnes qui ont une autre opinion, Augustin expose, au cours des dialogues avec ses disciples, de possibles impasses. Cette explication permet d'effectuer le travail préliminaire à ce qu'Augustin présente dans l'exposé final. Dans ce discours ininterrompu, il développe de façon systématique et dogmatique comment se pose la question de manière directe (et donc non dialogique). Ainsi, Augustin réplique à des questions restées sans réponse dans la controverse dialogique et peut « résoudre » certaines apories (dans le *Contra Academicos* et le *De Beata Vita*, Augustin offre des solutions ; dans le *De Ordine*, il ne décrit que le chemin du raisonnement, et non une solution du problème). Ces discours de clôture dépeignent le degré des connaissances d'Augustin, les résultats de ses études philosophiques, obtenus jusqu'à l'an 386.

En ce qui concerne les *Soliloquia*, l'on a bien sûr cherché des modèles pour cette forme du dialogue en se référant aux *Pensées* de Marc Aurèle. Dans cet ouvrage, l'auteur s'adonne à l'examen de conscience et à l'introspection ; cela correspond plutôt à ce qu'Augustin décrit dans ses *Confessions*. Ce qu'il présente, par contre, dans les *Soliloquia* est un dialogue sur des sujets philosophiques (et non d'introspection) en s'attribuant (en tant qu'interlocu-

7 Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴, p. 310 : « la question est certes posée très nettement dès le début ; mais bien vite la discussion s'égaré, s'attarde à mille incidents et l'on n'avance pas » ; HOFFMANN (supra n. 5) p. 139 ; B. R. VOSS, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München, 1970, p. 206.

teur) le rôle du disciple (ce faisant, il se permet, par exemple, de fausses déductions), pendant que sa propre raison reprend le rôle du professeur, et corrige le « disciple » Augustin, en le remettant sur la bonne voie. Cela correspond à la conception fondamentale platonicienne selon laquelle la pensée est « un dialogue de l'âme avec elle-même »⁸. Ce dialogue utilise donc une méthode pour atteindre la connaissance philosophique. Il semble qu'Augustin se réfère à cette tradition quand il fait dire à sa raison :

« Tu as bien tort d'en être confus. C'est justement pour t'épargner un pareil sentiment que nous avons choisi ce mode d'entretien. Comme il se déroule entre nous seuls, je voudrais l'appeler et lui donner comme titre « Soliloques » : ce mot est nouveau et peut-être désagréable, mais il dit bien ce qu'il veut dire. Il n'y a pas de meilleur moyen de chercher la vérité que de procéder par demandes et réponses. D'autre part, il est rare de trouver un interlocuteur qui ne soit pas mortifié d'avoir le dessous dans une discussion... » (*solil.* 2, 14)⁹.

Augustin se donne à lui-même et à sa raison les traits individuels de deux interlocuteurs ; du point de vue de la forme, il s'agit donc d'un véritable dialogue. La différence entre les trois dialogues avec les disciples et les *Soliloquia* consiste surtout dans le fait que ce dernier dialogue permet à Augustin d'aborder plus directement un sujet spécifique. À travers ce dialogue, Augustin peut divulguer ses propres perceptions et connaissances, les pensées élaborées durant son séjour à Cassiciacum, et ce, sans dialogue préparatoire avec ses disciples, sans explications de concepts, sans récapitulations, etc.

Contrairement aux autres dialogues entre professeur et disciples (et aux dialogues postérieurs d'Augustin), nous constatons que les *Soliloquia* ne se terminent pas par un discours final sous forme d'*oratio perpetua*. Celle-ci devrait être tenue par la raison. Il est vrai qu'Augustin avait envisagé une suite aux *Soliloquia* qui aurait peut-être contenu un discours final. Il se peut que cela ne fut pas nécessaire, puisqu'Augustin réussit à traiter le sujet directement durant le dialogue (presque sans expliquer de concepts, sans définitions, récapitulations et impasses). De plus, l'ouvrage débute par un assez long discours ininterrompu où sa raison demande une longue prière à Augustin. Dans cette prière, il exprime tout ce qu'il voudrait savoir (en tant qu'interlocuteur) de la part de sa raison, et donc tout ce qu'il veut exposer par la suite (en tant qu'auteur). Ce « discours à Dieu » attribue à ce dernier de nombreuses qualités ; ces propositions au sujet de la nature de Dieu sont dogmatiques (Augustin exprime sous forme de prédicats de Dieu tous les dogmes, au sujet de la nature de Dieu, qu'il veut prouver). Par la suite, Augustin explique ces affirmations au cours du dialogue avec sa raison, donc par un moyen rationnel. Il y a inversion de la suite *oratio perpetua*-partie dialogique. Du point de vue de leur contenu, l'on peut donc considérer les *Soliloquia* comme la somme épistémologique présentée dans les dialogues, ou dans les discours de clôture des trois écrits scéniques. Les *Soliloquia* reprennent très clairement la théorie platonicienne rendue parfois avec une précision digne d'un manuel scolaire. C'est pourquoi il faut considérer les quatre dialogues de Cassiciacum comme formant une tétralogie, et ce, selon l'exemple platonicien : le débat dialogique au sujet d'un questionnement peut s'étendre sur plusieurs écrits.

8 PLATON, *Le Sophiste* 261e3-5. Cette idée ressemble à la théorie de la nature dialogique de la conscience humaine de Michail Bachtin ; cf. les essais de H. R. JAUSS et R. LACHMANN dans R. LACHMANN (éd.), *Dialogizität*, München, 1982, surtout p. 20.

9 Sur ce passage, cf. METZ (supra n. 4) p. 32-33.

2.2. Le genre du dialogue didactique

Dans ce genre de dialogue, ou celui du dialogue entre professeur et disciple, divers sujets sont discutés amplement, à partir de questions et de réponses, parfois dans un style catéchétique. Le dialogue didactique se situe, lui aussi, dans la tradition des dialogues socratiques de Platon, ainsi que dans celle de la forme aristotélicienne des dialogues didactiques de Cicéron, qui peuvent aussi s'adresser à un disciple, comme dans les *Tusculanes*. Mais comme le genre de dialogue didactique s'appuie sur la pratique, dans l'enseignement scolaire des premiers siècles après Jésus-Christ, l'on peut dire qu'une nouvelle forme du dialogue didactique s'est développée¹⁰. En ce qui concerne leurs formes respectives, ces deux genres du dialogue se distinguent de la façon suivante : le dialogue didactique expose un sujet, d'une manière aussi complète que possible (de manière encyclopédique, comme par exemple le sujet traité dans le *De Musica* ; le dialogue philosophique approfondit un sujet délimité – les interlocuteurs y ont une relation de professeur à disciple, et leur rôle se réduit à cela. Il est vrai qu'une intention didactique peut se retrouver dans un dialogue philosophique, mais contrairement au dialogue didactique, le débat ne s'y oriente pas uniquement vers la représentation de faits¹¹. Le genre du dialogue didactique domine au Moyen Âge ; il dépeint des thèmes les plus divers, en alternant les questions et les réponses, afin d'éviter une simple accumulation des thèmes et afin de produire une impression littéraire et didactique plaisante.

Le *De Musica* est un dialogue didactique resté inachevé. Il fait partie d'un programme qu'Augustin ne réalisa pas complètement : il voulait décrire les *septem artes liberales*, en leur consacrant à chacun(e) un dialogue. *De Musica* est le seul qui nous soit resté, un dialogue où le professeur répond aux questions du disciple (aucun des deux ne possède de caractères individuels, la mise en scène manque complètement). Il s'agit d'exposer le savoir, ce qui pourrait se faire sans la forme dialogique.

Dans le *De Magistro*, les rôles de professeur et de disciple se transfèrent sur le père (Augustin) et son fils (Adéodat)¹². Augustin y crée un amalgame des genres du dialogue philosophique, dans la tradition platonicienne et aristotélicienne, et du dialogue didactique. Le débat entre « professeur » et « disciple » part d'un sujet encyclopédique (une analyse grammaticale d'un vers de Virgile), en reprenant certaines caractéristiques des grammaires catéchétiques contemporaines. Par la suite, un sujet se retrouve au centre du débat, un sujet auquel traditionnellement le dialogue philosophique est attribué : il s'agit de la relation des mots en tant que signifiant avec l'objet signifié, ainsi que des limites de la langue face à la connaissance humaine.

2.3. Le débat antihérétique sous forme de dialogue

Ces débats antihérétiques, ou dialogues théologiques¹³, rapportent des discussions d'ordre ecclésiastique et dogmatique entre Augustin et les hérétiques. Cette forme dialogique est

10 Contre le pessimisme de R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, vol. 2, Leipzig, 1895, p. 364.

11 Les dialogues augustiniens de ce type sont les suivants : *De Quantitate Animae*, *De Magistro*, *De Musica* et *De Libero Arbitrio*.

12 Sur la tradition des dialogues, entre père et fils, cf. HIRZEL (supra n. 10) vol. 1, p. 429.

13 Terminologie reprise de H. GÖRGEMANNS, « Dialog », *DNP* 3 (1997) 519-520.

très simple (du point de vue littéraire) puisqu'il s'agit de procès-verbaux, n'ayant pas ou peu été remaniés¹⁴.

2.4. D'autres formes dialogiques

Même si Augustin abandonnera plus tard le genre littéraire du dialogue, nous retrouvons souvent des traces dialogiques dans ses écrits : Augustin utilise des dialogues ayant eu lieu comme point de départ pour la rédaction d'un texte. Ou alors, il expose certaines questions à travers le dialogue épistolaire avec ses disciples ou avec des amis et des collègues. Dans ses écrits exégétiques, d'autres problèmes sont évoqués, sous forme de questions et de réponses, à l'aide de méthodes dialectiques, combinées aux techniques du commentaire du genre des *quaestiones et responsiones*. Et divers ouvrages d'Augustin contiennent des passages dialectiques qui reprennent la structure dialogique. Dans ses débats anti-hérétiques, Augustin s'en remet aux règles dialectiques.

Les *Confessions*, enfin, peuvent être considérées comme des dialogues au sens large du terme, puisqu'elles entretiennent un dialogue avec Dieu¹⁵.

3. Le critère du dialogisme

Dans la recherche dialogale actuelle, le terme de dialogisme, à l'opposé de celui du monologisme, désigne les caractéristiques d'un dialogue qui, à travers l'alternance de messages en tout genre, amène les interlocuteurs vers un univers de discours commun¹⁶. Comme, durant l'Antiquité, le terme de dialogue désignait en premier lieu un genre littéraire, je n'appliquerai le terme complexe de dialogisme qu'au domaine de la littérature¹⁷. L'analyse formelle de structures dialogiques et de stratégies dialectiques opère à l'aide des catégories de l'« *epagoge* », de l'« *apodeixis* », de l'« *elenchos* » ainsi que celles de la maïeutique et de l'éristique. Contrairement à cette analyse plutôt formelle, il s'agit maintenant de savoir dans quelle mesure les dialogues augustiniens répondent aux axiomes de Hans-Georg Gadamer, selon lesquels « une entente à travers le dialogue... une transformation vers la compréhension réciproque » a lieu, « dans laquelle l'on ne reste plus tel que l'on était »¹⁸. Ou il s'agit de savoir dans quelle mesure « le dialogue » se rapproche d'un « centre », « qui n'est pas prescrit, mais qui se constitue au cours du dialogue », ce centre se créant en tant que « conséquence de la recherche de la vérité » ; il s'agit de savoir comment « le terme de dialogue peut impliquer quelque chose comme la recherche de la vérité »¹⁹. Car « la forme dialo-

14 *Contra Faustum, Contra Felicem, Contra Fortunatum, Conlatio cum Maximino, Contra litteras Petilianii, Gesta cum Emerito*. Cf. T. FUHRER, « Disputatio », *AL* 2 (1999) 504-508.

15 Cf. R. HERZOG, « NON IN SUA VOCE. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones – Voraussetzungen und Folgen » dans STIERLE, WARNING (supra n. 2) p. 213-250.

16 D'après C. S. PEIRCE et H. MEAD ; cf. H. SCHALK, « Diskurs. Zwischen Allerweltswort und philosophischem Begriff », *ABG* 40 (1997/98) 56-104, surtout p. 92-94.

17 Sur la complexité du terme, cf. E. W. B. HESS-LÜTTICH, « Dialog », *HWRh* 2 (1994) 606-621, et la collection d'essais dans D. LUZZATI et al. (éds.), *Le Dialogique. Colloque international sur les formes philosophiques, linguistiques, littéraires, et cognitives du dialogue, Université du Maine, 15-16 septembre 1994*, Bern et al., 1997.

18 H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, p. 360.

19 D'après B. ENGDahl dans LACHMANN (supra n. 8) p. 142.

gique ne garantit en rien le dialogisme du dialogue » ; « le dialogisme ne saurait se caractériser comme forme dialogique ni même structure d'échange, mais comme *processus ouvert* »²⁰.

Ce genre de caractéristiques est d'ordinaire attribué aux dialogues socratiques qui sont souvent présentés comme l'idéal dans la recherche dialogale²¹. Mais il ne faut pas oublier que les dialogues platoniciens sont stylisés, selon les exigences de la littérature, et qu'ils ne contiennent pas les longueurs et les impasses inévitables au cours d'un débat réel, qu'il soit même du plus haut niveau. Dans ce contexte, le dialogisme ne découle certainement pas d'un processus spontané mais d'un « processus ouvert » soigneusement conçu²².

Il en est de même pour ce qui est de tous les dialogues didactiques d'Augustin et ceux de Cassiciacum qui, comme je l'ai dit, sont stylisés selon les exigences de la littérature, comme c'est le cas pour les dialogues platoniciens. Et comme Augustin maîtrise les divers genres littéraires du dialogue, il stylise les siens d'après un genre dialogique précis et selon ses nécessités. Il donne donc aux passages du genre dialogique de l'« *elenchos* » le caractère d'un processus ouvert que prescrit la tradition du dialogue socratique. Il est vrai que l'on ne peut pas comparer Augustin, dans son rôle de professeur, à Socrate puisqu'Augustin ne se voit pas dans l'obligation de dénoncer les « fausses » opinions de ses interlocuteurs. Puisque ceux-ci sont ses disciples, Augustin leur demande de s'adonner à la réflexion quant aux sujets qu'il leur a transmis durant ses cours. Cette réflexion se fait à partir du dialogue et de la controverse durant lesquels Augustin corrige ses disciples, puis il s'adresse à eux à travers un discours didactique. Malgré cela, l'on pourra dire – et le texte le démontre – que le raisonnement, dans les parties dialogiques de ces dialogues, correspond aux critères du dialogisme : tous les dialogues philosophiques et didactiques posent des questions spécifiques ; elles sont traitées, en partant d'angles divers, de manière à ce que les interlocuteurs puissent exprimer et discuter toute une série de réponses possibles, de solutions, d'arguments favorables et d'arguments contraires. Même si, au fond, la réponse est établie d'avance, puisqu'elle correspond, dans tous les cas, à la position d'un christianisme néo-platonisant, même si le « centre » dont on tente de se rapprocher, « l'univers de discours commun », « la vérité » sont établis au préalable : ce rapprochement, à travers le dialogue, est en même temps un effort authentique pour traiter d'autres positions philosophiques. Il est vrai qu'Augustin est trop dialecticien pour ne pas connaître et utiliser les techniques qui influencent ce procédé du rapprochement : certaines prémisses et définitions sont fixées d'avance, certaines alternatives sont ignorées, des positions adverses sont distordues par une critique polémique, ce qui rend la réfutation facile. Ces dialogues sont au fond des traités défendant une doctrine spécifique, et en tant que tels, ils se situent dans la tradition aristotélicienne et cicéronienne.

Dans ses débats antihérétiques de forme dialogique, le fait est qu'Augustin connaît non seulement les techniques dialectiques, mais aussi les règles éristiques. Mais dans ces débats, de même, le dialogisme se maintient à un niveau minimal, dans la mesure où Augustin sait réagir aux opinions de ses adversaires. Il le fait en les ignorant, en répondant, au bon moment, par une question à une autre question ou en mettant son adversaire dans la

20 Citations d'après D. VERNANT, « Dialectique, forme dialogale, et dialogique » dans D. LUZZATI et al. (éd.) (supra n. 17) p. 14 et 17.

21 Cf. J. MITTELSTRASS, « Versuch über den sokratischen Dialog » dans STIERLE, WARNING (supra n. 2) p. 11-27 ; F. COSSUTTA, « Dimensions dialogiques du discours philosophique : les dialogues de Platon » dans D. LUZZATI et al. (éds.) (supra n. 17) p. 27-45.

22 Cf. COSSUTTA (supra n. 21) p. 28.

situation de devoir répondre au lieu de pouvoir poser sa question²³. Dans ce contexte, le dialogisme d'Augustin est certainement dû au fait que sa position d'évêque implique la confrontation avec les controverses relatives à l'Église. Augustin opéra selon ses moyens qui n'étaient pas ceux du pouvoir militaire, mais ceux du pouvoir de la parole. Des adversaires, tels que Faustus et Julien d'Eclane, ne pouvaient être « battus » par Augustin que si ce dernier connaissait leur « terrain », et donc leur argumentation. Augustin participait à cette argumentation dans le seul but de la réfuter.

Les débats antihérétiques d'Augustin nous le présentent donc comme un « homme du dialogue » dans un sens pratique. Il dialogue avec ses contemporains dont les propositions ne sont maintenant plus truquées et stylisées comme c'est le cas dans les dialogues philosophiques et didactiques. Des traces de ce genre du dialogue « réaliste » se retrouvent dans d'autres écrits d'Augustin, par exemple dans son premier commentaire de l'Épître aux Romains (*Expositio quarundam Quaestionum ex Epistula ad Romanos*), qui résulte d'un colloque entre confrères à Carthage. Nous retrouvons aussi ce genre dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, où Augustin répond aux questions de Simplicien concernant divers passages de la Bible (comme nous le savons, dans son commentaire au chapitre 9 de l'Épître aux Romains, Augustin soutient une position bien plus radicale que dans son premier commentaire). Ces deux écrits exégétiques peuvent être attribués au genre de *quaestiones et responsiones*. Ce même genre s'applique à certaines *quaestiones* de l'ouvrage *De diversis quaestionibus LXXXIII* : Augustin y répond à des questions qu'on lui a posées au sujet de l'exégèse de la Bible. Il s'agit en partie de procès-verbaux remaniés, élaborés à partir de discussions entre Augustin et ses confrères. Il en est, plus ou moins, de même en ce qui concerne la correspondance d'Augustin, où il répond sur demande en interprétant des passages de la Bible²⁴.

Si l'on mesure le dialogisme aux critères du rapprochement à un univers de discours commun et de la recherche de la vérité, alors un bon nombre de dialogues d'Augustin atteignent un haut degré sur l'échelle du dialogisme. Il en est de même pour ses commentaires sous forme de *quaestiones et responsiones*, ainsi que pour sa correspondance et d'autres écrits. Et ce, même si le but d'Augustin est connu d'avance, dans la plupart des cas. Ses dialogues illustrent le chemin du raisonnement menant à ce but, et ils nous offrent ainsi un itinéraire, sur une base rationnelle et dialectique. C'est un itinéraire pour ainsi dire intellectuel, avec ses détours et ses impasses, ses haltes et ses virages imprévus, un parcours qui confronte Augustin à ses compagnons, à de nouvelles rencontres, aux voleurs des grands chemins et à son compagnon de voyage, qui est pour lui le Dieu chrétien. C'est, dans ce sens aussi, qu'Augustin est un homme du dialogue puisqu'il mène une recherche. Et l'interaction dialogique se situe au centre de cette recherche augustiniennne.

23 Sur ces techniques de l'éristique, cf. M. ERLER, « Augustinus' Gesprächsstrategie in seinen antimani-chäischen Disputationen » dans G. VOGT-SPIRA (éd.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tübingen, 1990, p. 285-311.

24 De même, dans son ouvrage *Dulc. qu.* où il répond à Dulcitus en citant, en plus des passages interprétés de la Bible, quelques passages de ses propres ouvrages antérieurs. Dans *spir. et litt.* Augustin s'adresse à Marcellin, pour lequel il n'interprète qu'un seul verset de la Bible (2 Cor 3,6). Cf. T. FUHRER, « Zu Form und Funktion von Augustins exegetischen Schriften » dans M. F. WILES, E. Y. YARNOLD (éds.), *StPatr* 38 (2001) 136-152.

Augustin : un homme de la relation humaine et du dialogue dans les *Confessions*

Maria Grazia Mara

Université « La Sapienza », Rome, Italie

La richesse littéraire, humaine, spirituelle et culturelle des *Confessions* invite encore les spécialistes à tenter des lectures diverses de cette œuvre, capables d'en mettre en évidence de nouveaux aspects. Dans cette relecture des *Confessions*, je voudrais fixer mon attention sur le sens du dialogue d'Augustin avec Dieu et sur l'ampleur de ses relations humaines, beaucoup d'entre elles manifestées comme une profonde amitié ; relecture qui, il me semble, peut contribuer à mieux saisir non seulement un aspect fondamental de l'*intentio* qui a motivé cette œuvre, mais aussi sa valeur universelle.

P. Courcelle a magistralement montré la place que les *Confessions* occupent dans le sillon d'une tradition littéraire précédente et postérieure¹. Il me semble convenable de rappeler combien il est difficile de situer cette œuvre dans un genre littéraire bien défini, même si le genre autobiographique semble en être comme la structure porteuse. En relation à ce genre littéraire particulier, en effet, les *Confessions* présentent des variations significatives.

On sait que dans le monde classique, comme aussi dans les œuvres des écrivains chrétiens du IV^e siècle, qui ont fréquenté les écoles de ce monde culturel, le début d'une œuvre était soumis des règles précises² : il fallait se mettre sous la protection de l'autorité de quelque personnage célèbre, déclarer que le projet était difficile et que l'auteur n'était pas à la hauteur de sa réalisation.

L'autorité à laquelle Augustin s'adresse n'est pas un personnage célèbre par sa sagesse ou sa puissance, c'est la Sainte Écriture, la Parole de Dieu, sous la protection de laquelle il met son œuvre grâce à un entrelacement de psaumes (Ps 47.1 ; 95.4 ; 144.3 ; 146.3) tous indicatifs d'une puissance et d'une sagesse qui, parce que divine, est incommensurable et universelle.

La tâche qu'il se propose, à savoir louer Dieu, Augustin la déclare au moyen de pressantes interrogations : « ...te louer, voilà ce que veut un homme... C'est toi qui le pousse à prendre plaisir à te louer... Donne-moi, Seigneur, de connaître et comprendre si la première chose est de t'invoquer ou de te louer et si te connaître est la première chose ou t'invoquer. Mais qui t'invoque s'il ne te connaît?... plutôt ne t'invoque-t-on pas pour te connaître?... » (*conf.* I 1.1) ; interrogations auxquelles Augustin répond en indiquant les

1 Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*. Paris, 1953.

2 Cf. L. F. PIZZOLATO, « Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino : ai primordi della 'Confessio' » in « *Lectio Augustini* ». *Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri I-II*, Palermo, 1984, p. 9-78.

attitudes que l'homme doit adopter, afin d'entrer en rapport avec la divinité ; la chercher en l'invoquant, et donc, une fois trouvée, la louer. Et Augustin précise qu'« invoquer » est un *vocare in*, un « appeler au-dedans de soi » : « Et comment invoquerai-je mon Dieu... ? c'est à venir à moi que je l'appellerai quand je l'invoquerai » (*conf.* I 2.2).

L'inadéquation de qui est stimulé par Dieu à le louer n'est pas due seulement à la distance qui sépare la créature du Créateur, mais est aussi la conséquence du péché qui porte la créature à rivaliser avec Dieu et à lui résister. C'est la situation historique de l'homme, donc aussi la sienne, celle qu'Augustin présente en brève synthèse : « ... te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création, et un homme qui partout porte sur lui sa mortalité, partout porte sur lui le témoignage de son péché, et le témoignage que tu 'résistes aux superbes' (Jc 4,6 ; 1 P 5,5) (*conf.* I 1.1).

Augustin a donc conservé, dans la forme, les éléments requis par les règles classiques pour l'exorde d'une œuvre, mais il en a changé le contenu, lui donnant ainsi une consistance inaccoutumée. Ce changement initial des *Confessions* laisse déjà entrevoir une des intentions d'Augustin quand il commence son œuvre : partir des acquisitions littéraires, philosophiques de son temps et, à la lumière des nouvelles connaissances et des expériences de foi, les enrichir, les compléter, et quelquefois même, les modifier.

Si la structure porteuse de l'œuvre est celle qui correspond au genre autobiographique, ce qui frappe, c'est le fait que les épisodes de la vie de celui dont on écrit la biographie, Augustin, de qui doivent être racontés les épisodes et tissées les louanges, commencent seulement dans *conf.* I 6.7. Dans les cinq premiers paragraphes, les *Confessions* parlent d'un protagoniste différent de celui que l'on s'attend à trouver, parce qu'ils louent non Augustin mais un autre, Dieu, auquel Augustin s'adresse, parle, reconnaît sa présence dans l'univers (cf. *conf.* I 3.3), son action créatrice et rédemptrice en faveur de l'homme. Il écrit : « quand tu te répands sur nous, ce n'est pas toi qui es renversé, mais nous que tu relèves, ce n'est pas toi qui t'éparpilles, mais nous que tu rassembles (*nec tu dissiparis, sed colligis nos*) », synthétisant ainsi, dans la concision du passage, l'incarnation du Christ et son action rédemptrice. Il reviendra à ce thème dans *conf.* XI 29.39 décrivant cette *aversio-conversio* de l'homme qui, dissipé dans la multiplicité, par le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1 Tm 2,5) arrive à « lui en qui j'ai déjà été saisi » et se recueille, se *recompose* (*a veteribus diebus colligar*) suivant l'Un. Si le schéma platonicien de la *peregrinatio animae* traçait l'itinéraire de la libération de l'âme de la matière après sa chute, Augustin éveille l'attention et rappelle que la possibilité de passer de la dispersion dans le multiple au retour à l'unité est donnée à l'homme par la médiation opérée par l'homme Jésus-Christ. Augustin se souvenait qu'il avait beaucoup reçu des philosophes néoplatoniciens : il avait appris à rechercher une vérité incorporelle et trouvé la certitude que Dieu existe, qu'il est infini et que toutes les choses viennent de lui, par le fait qu'elles existent. Il avait appris aussi la théorie de la purification, la dialectique des degrés, la contemplation. Ces philosophes l'avaient conduit à dépasser le dualisme manichéen qui, par son jugement négatif sur la matière, l'avait empêché de remonter des choses créées à « Celui qui est » (*conf.* VIII 1.2). Les philosophes lui avaient encore enseigné à « revenir à lui même » (*conf.* VII 10.16), à « se connaître »³ et à voir « les perfections invisibles » de Dieu, en les

3 Sur le thème de « se connaître », exprimé de plusieurs manières par Augustin par : *redire in semetipsum* (*ord.* II 2.30) ; *quaerenti memetipsum* (*sol.* I 1.1) ; *noverim me noverim te* (*sol.* II 1.1) et dans les *Confessions*, parmi tant de passages cf. *conf.* IV 12.18 : *ecce ubi est, ubi sapit veritas. intimus cordi est, sed cor erravit ab eo* ; *conf.* VII 10.16 : *inde admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea* ; *conf.* X

comprenant « à travers ce qui a été créé » (*conf.* VII 20.26 avec un rappel à Rm 1,20). Mais ils étaient tombés dans l'erreur dont parle Paul en Rm 1,21 : « connaissant Dieu, ils ne lui ont pas, en tant que Dieu, rendu gloire et action de grâces » (cf. *conf.* VIII 1.2). Le motif de cette erreur que lui-même avait faite, c'était la 'sottise' qu'il reconnaît aux néoplatoniciens qui se déclaraient sages et ne l'étaient pas (cf. Rm 1,22 dans *conf.* VIII 1.2). Significative alors est la distinction qu'Augustin fait entre la « vraie sagesse » qu'il identifie à la *pietas* et cette autre sagesse possédée par celui qui se déclare sage sans l'être (cf. *conf.* VIII 1.2). Pour Augustin la vraie science est celle qui est ordonnée à la charité. Presque dans la même période quand il travaille aux derniers livres des *Confessions*, peu après l'an 400, dans une lettre écrite à Januarius qui l'avait interrogé sur des thèmes ecclésiastiques et liturgiques divers, Augustin insiste sur le rapport science-charité. Il écrivait : « Sers-toi de la science comme d'une machine pour élever l'édifice de la charité qui demeure éternellement, même quand la science sera détruite (cf. 1 Co 18,8). La science est très utile si elle sert... au but qui est la charité » (*ep.* 55,21.39).

Mais l'erreur des néoplatoniciens, produite par la sottise, avait des racines plus profondes. Dans *conf.* VII 9.14, Augustin avait raconté comment dans leurs livres il avait trouvé la doctrine du Verbe telle que proclamée dans le Prologue de l'Évangile de Jean, mais limitée à la transcendance de Dieu, sans aucune notion du mystère de l'incarnation et de la mort rédemptrice du Christ⁴. Ce mystère, il l'avait trouvé dans les écrits de l'apôtre Paul⁵, dans lequel il avait aussi retrouvé ce qu'il avait lu de vrai dans les textes néoplatoniciens. Mais l'enseignement reçu des lettres de Paul, de manière différente de ce qui lui était arrivé avec les textes platoniciens, lui avait octroyé une assurance qui dérivait de la garantie de la grâce de Dieu. Le passage de *conf.* VII 21.27 se poursuit par une critique voilée des philosophes, qui dérive de son expérience personnelle revue à la lumière de la Sainte Écriture. Non l'autodétermination, résultat d'une assurance qui vient d'une science humaine, mais la reconnaissance et l'accueil des dons reçus du Créateur et du Médiateur, efficacement enseignés dans l'Écriture, l'avaient mis sur la voie qui conduit à voir et à posséder Dieu⁶. Augustin a désormais compris que la réduction du message chrétien à une recherche philosophique spéculative n'est pas possible. Cette recherche est positive parce qu'elle permet à l'homme d'obtenir la connaissance de certains aspects de la nature de Dieu ; mais elle est stérile quand, ne reconnaissant pas ses limites, elle conduit à des attitudes d'autosuffisance intellectuelle.

Dans *conf.* XIII 15.16-17, Augustin se souviendra à nouveau, utilisant la référence à 1 Co 4,7, que dans la réalité de ce monde, non totalement claire, Dieu seul peut distinguer les méchants des bons et que ceux-ci (les bons) ne peuvent rien présumer en rapport aux

3.3 : quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint?... quid est enim a te audire de se, nisi cognoscere se ? Cf. P. COURCELLE *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974.

4 Dans AUG., *conf.* VII 20.26 il avait alors déclaré que, des écrits des philosophes, il n'avait pas appris l'enseignement de cette « charité qui édifie sur le fondement de l'humilité, c'est-à-dire Jésus Christ ». Suivant Courcelle, c'est Simplicien qui lui aurait donné une nouvelle connaissance du mystère du Verbe incarné, après lui avoir démontré la syntonie existant entre les livres des platoniciens et le Prologue de Jean. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1980, p. 168-173.

5 Sur l'influence de Paul sur Augustin cf. M. G. MARA, *Agostino interprete di Paolo*, Milano, 1993.

6 Augustin écrit : « Quand j'eus commencé la lecture de Paul, je trouvai que ce que j'avais lu là (dans les textes des philosophes), ici était dit avec la garantie de ta grâce, afin que celui qui voit ne se vante pas, comme s'il n'avait pas reçu, non seulement ce qu'il voit, mais la capacité même de voir. Qu'a-t-il en effet sinon ce qu'il a reçu ? » (cf. 1 Cor 4, 7 dans *conf.* VII 21.27).

premiers car ils n'ont rien qu'ils n'aient reçu en don. Et parmi les dons, Augustin rappelle maintenant l'autorité de l'Écriture : « Qui encore, si ce n'est toi, notre Dieu, as fait pour nous un firmament d'autorité au-dessus de nous, dans ta divine Écriture ?... Car nous ne connaissons pas d'autres livres qui abattent aussi bien la superbe ». Dans les *Confessions*, la référence à 1 Co 4,7 est rappelée pour souligner comment parmi les dons de Dieu il y a l'Écriture, et sa compréhension ; cette référence est toujours mise en relation avec la déclaration du primat de Dieu, distributeur de tout don, qui plie l'orgueil de l'homme de telle manière qu'il ne lui consent pas un jugement moral sur les autres hommes. Quand Augustin écrit les *Confessions*, ce qu'il avait déclaré dans l'*Ad Simplicianum*⁷, écrit en 396, comme commentaire à Rm 9,14-29, sur le poids déterminant de la grâce de Dieu et sur l'imperscrutabilité de son jugement, est déjà une donnée acquise. Il avait trouvé dans 1 Co 4,7 une confirmation à sa nouvelle manière de comprendre les rapports entre la grâce divine et le libre arbitre de la volonté de l'homme. Il n'avait pas encore réussi à expliquer comment ce rapport pouvait se réaliser sans que le poids déterminant de la grâce annule la liberté de l'homme ou que quelque mérite de la liberté humaine enlève à la grâce la gratuité du don, mais il était arrivé à la conclusion que, au niveau de Dieu il n'y a que « notre vouloir soit le sien et le nôtre » (*diu. qu. Simpl. I 2.10*)⁸. Dans les *Confessions*, le mode de dialogue d'Augustin avec Dieu semble le conduire plus avant encore vers l'harmonisation du rapport liberté de l'homme – gratuité du don divin, lui laissant entrevoir comment à la liberté blessée de l'homme l'absolue liberté de Dieu laisse, comme espace, la possibilité d'invoquer l'aide du Christ⁹.

Dans les *Confessions*, Augustin manifeste la conviction que le livre de sa propre vie, qu'il a racontée dans *conf. I-X*, l'a conduit à découvrir l'agir providentiel de Dieu envers lui au moyen de l'entrelacement de diverses cultures (africaine, romaine, chrétienne) : ainsi, le livre de la création, (cf. *conf. XI-XIII*) peut conduire chaque homme, quel que soit son bagage culturel, à y lire la même action providentielle de Dieu. La lecture de sa biographie devient, dans les *Confessions*, clef de lecture du cosmos, manifestation de la solidarité humaine et cosmique.

Entre les aspects relationnels qui nous aident à mieux connaître Augustin, les plus éloquents et significatifs sont les amitiés et leur variété. L'itinéraire que, dans la compréhension de cette valeur humaine, la Providence lui a fait parcourir est décrit dans les *Confessions*. Ne semble pas fortuit, dans cette œuvre, le souvenir des amis qu'il a eus dans

7 Cf. AUG., *diu. qu. Simpl. I 2.9*.

8 Dans AUG., *retr. II 1.1* il écrira : « ...je me suis épuisé à cause du libre-arbitre mais à la fin la grâce de Dieu a triomphé. Et je n'ai pu arriver à d'autre conclusion que celle que j'ai exposée avec lumineuse vérité par les paroles de l'Apôtre : 'Quelle différence y a-t-il entre toi et les autres ? Et qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?' ». Dans *perseu. 20,52* et dans *praed. sanct. 3,7 ; 4,8*, il déclarera avoir compris la gratuité absolue de la foi seulement au moment de l'épiscopat. Dans *praed. sanct. 4,3*, Augustin écrit que dans *diu. qu. Simpl. I 2.9* il avait déjà modifié sa pensée au sujet de la foi et de son commencement, après avoir compris plus profondément *1 Cor 4,7*. Sur le changement survenu dans l'interprétation de *1 Cor* de la part d'Augustin évêque, en ce qui concerne le rapport liberté de l'homme/ grâce don de Dieu, cf. A. PINCHERLE *La formazione teologica di Sant'Agostino*, Roma s.d., 1947, p. 175 et ss. ; « Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia », *RSLR 11* (1975) ; D. MARAFIOTI, *L'uomo tra Legge e Grazia*, Brescia, 1983, dans de nombreux passages ; G. MADEC, *Petites études agostiniennes*, Paris, 1994 ; « La conversion et la grâce », p. 85-89. D'un intérêt particulier l'étude de N. CIPRIANI, « L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede : le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da s. Agostino » dans A.A.V.V., *Il mistero del male e la libertà possibile : linee di antropologia agostiniana*, Roma, 1995, p. 7-27.

9 Cf. AUG., *conf. I 1.1*.

l'enfance, dans la jeunesse, dans l'erreur, dans la recherche, dans la conversion, dans son service à la communauté chrétienne. Mais plutôt, par ce souvenir insistant, il me semble qu'Augustin veut intentionnellement montrer comment, par ce sentiment humain, Dieu l'a conduit à mettre en évidence les qualités d'une vraie amitié. De cette manière, la Providence non seulement s'est faite sentir présente dans les événements de la vie et la beauté des choses créées, mais aussi grâce aux amis, desquels il a toujours senti le besoin, jusqu'à affirmer qu'il ne pouvait « être heureux sans amis » (*conf.* VI 16.26).

La force passionnée de son tempérament berbère et le poids de l'idéal de l'amitié du monde romain se sont unis pour caractériser son rapport avec les amis de la jeunesse. C'était surtout la culture qui lui apportait les idées du monde classique au sujet de l'amitié¹⁰. Pensons seulement, pour le monde romain, au *De amicitia* de Cicéron, dans lequel l'amitié est considérée comme le plus fort et le plus profond des sentiments humains, définie comme syntonie de sentiments, de tendances et de convictions¹¹, harmonieux accord sur toutes les questions divines et humaines, accompagné de mutuelle bonté et charité¹². Cicéron rappelait encore que la loyauté, l'honnêteté et la vertu sont indispensables pour qu'il existe une vraie amitié : « Où est cette amitié sacrée, si l'ami même n'est pas aimé pour lui-même... de tout son cœur ? » (*De legibus* I, 49).

Déjà dans *conf.* I 20.31, remerciant Dieu pour les dons reçus, Augustin énumère parmi ceux-ci le fait que « je m'attendrissais dans l'amitié ». À 16 ans il fait l'expérience de la complicité entre amis, complicité analysée quand, déjà évêque, il s'en souvient, et elle devient « amitié, inimitié profonde »¹³. Peu après à Carthage, il est emporté par son tempérament passionnel et son comportement de cette époque, dans la lecture qu'il fait de son passé, il le critique parce qu'il n'a pas su vivre correctement l'amitié : « Aimer et être aimé m'était plus doux si je pouvais jouir également du corps de la personne aimée. Comme cela, je souillais la source de l'amitié par les ordures de la concupiscence » (*conf.* III 1.1).

Se souvenant de ce qui était arrivé, quelques années plus tard, à son retour à Thagaste, désormais rhéteur, manichéen, avec la femme qui lui avait donné un fils, il fera allusion au rôle qu'avaient eu ses amis dans sa permanence près des manichéens : « Je suivais ces pratiques, je les accomplissais avec mes amis, je les trompais, et je me trompais avec eux » (*conf.* IV 1,1)¹⁴. Chez Augustin qui reflète l'héritage commun du peuple de sa terre et les enseignements appris de la culture de son temps, l'intense et constante fidélité aux amis est un trait caractéristique.

10 Sur le thème de l'amitié cf. l'étude de L. PIZZOLATO, *L'idea dell'amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino, 1993. Parmi les auteurs, il signale pour le monde grec : l'idée de Platon, pour qui l'amitié, « dans Lysis, dans sa valeur d'amitié psychologique était une tension vers le bien », dans *Alcibiade* 126 C, elle était considérée comme « tissu de la vie civile » et définie comme « une équivalence entre la philia et l'homònoia, c'est-à-dire la « concorde » qui rend prospère la cité », jusqu'à arriver à son sens politique « le produit d'une vertu (sagesse) et mère d'une vertu (justice) » (L. PIZZOLATO, *L'idea*, p. 46) ; l'idée d'Aristote selon laquelle le thème de l'amitié doit être placé dans le cadre de la vie morale, plus encore « l'amitié est le terme ultime de la vie morale parce que... les vertus principales sont celles... qui sont ordonnées en vue du bien social ». (L. PIZZOLATO, *L'idea*, p. 47 à propos de l'Éthique à Nicomaque.)

11 Cf. CIC., *De amicitia* 4,15.

12 Cf. CIC., *De amicitia* 6,20.

13 Il écrit : « Ô amitié ennemie, séduction inexplicable de l'esprit, avidité qui pousse à nuire, née des jeux et de la plaisanterie, soif de perdre les autres sans désir d'un gain pour soi » (AUG., *conf.* II 9.17).

14 Cf. AUG., *duab. an.* 11 ; cf. dans L. PIZZOLATO, *L'idea*, (supra n.10) p. 297 la confrontation entre ce genre d'amitié et celle à laquelle fait allusion Aristote et l'atmosphère traditionnelle des amitiés antiques.

La réflexion d'Augustin, évêque, sur les amitiés de ce temps est synthétisée ainsi : « Il n'y a pas de véritable amitié si toi tu ne la cimentes entre des êtres qui sont unis entre eux grâce à la charité » (*conf.* IV 4.7). Et la charité, insérée dans l'amitié, non seulement n'en diminue pas la valeur mais au contraire la renforce en ce qu'elle la libère des limites de l'élitisme du monde païen¹⁵ et des limites du provisoire, et lui donne une dimension d'éternité¹⁶.

Nous n'avons pas le temps de nous arrêter sur les amis de Thagaste et de Carthage : Nébridius et Alypius ; sur les amis de Milan : Mallius Theodorus, Simplicianus, Ambrosius ; sur les amis bienfaiteurs : Vérécondus, Romanianus ; sur les élèves-amis et sur les amitiés monastiques¹⁷.

Je voudrais brièvement porter mon attention sur un moment de la vie d'Augustin, lié au thème de l'amitié, qui me semble significatif de ses caractéristiques africaines et de son universalité. Le besoin vital de communion et de solidarité familiale, qui est propre à sa culture, trouve un témoignage significatif dans la présence à Milan, près de lui et de Monique, d'un groupe de parents et amis (cf. *conf.* VI etc.). L'expérience qu'il y vit, si d'une part elle laisse apparaître l'influence culturelle du primat donné au groupe, d'autre part elle ouvre la voie à la valorisation de la communion ecclésiale et en elle, à l'importance particulière de la vie monastique. De retour à Thagaste, il sentira la nécessité d'exprimer sa nouvelle situation personnelle au moyen d'un « cénacle » d'amis. Plus tard, après dix ans d'épiscopat, dans un discours tenu à Carthage avant l'an 413, le jour de la fête des martyrs scillitains, quand son palais épiscopal est devenu un cénacle florissant, il dira : « Dans ce monde deux seules choses sont nécessaires : la santé et l'ami ; ce sont deux choses de grande importance, celles que nous ne devons pas mépriser. La santé et l'ami sont les biens propres de la nature humaine. Dieu a créé l'homme pour l'existence et la vie : et voici la santé ; mais afin qu'il ne soit pas seul, voilà l'exigence de l'amitié. L'amitié... a son commencement dans les époux et dans les enfants et s'ouvre aux autres hommes. Mais, considérant que nous avons seulement un père et une mère, qui sera l'autre homme ? Chaque homme est proche de chaque homme. Adresse-toi à la nature. C'est un inconnu ? c'est un homme. C'est un adversaire ? c'est un homme. C'est un ennemi ? c'est un homme. C'est un ami ? qu'il reste ami. C'est un adversaire ? qu'il devienne un ami. » (s. 299/D, 1).

15 Pour l'amitié élitaire du monde grec, cf. L. PIZZOLATO, *L'idea*, (supra n.10) p. 22.

16 Cf. s. 336, 1 : « Aime vraiment l'ami celui qui aime Dieu dans l'ami ».

17 Pour un aperçu bref et précis de ces amitiés, cf. l'étude de M. A. MCNAMARA, *Friendship in Saint Augustine*, Fribourg, 1958.

Augustine and Manichaeism in Roman North Africa. Remarks on an African Debate and Its Universal Consequences

Johannes van Oort
Universities of Utrecht and Nijmegen, Netherlands

Introduction : the theme

The research theme "Augustine and Manichaeism in Roman North Africa" is a very extensive one. Therefore, within the allotted space of an article, only a few aspects can be mentioned. I will try to sketch some main lines, discuss some details, and draw some provisional conclusions.

It goes without saying that our subject is important, both for our view of Augustine's 'Africanité' and his 'universalité'. It is well known that the life and the work of Augustine, who was born in Roman Africa and, in the end, became the most influential Father of the Western Church, were inextricably interwoven with Manichaeism.¹ We even venture to

1 Most important studies until 1970 : P. ALFARIC, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, I, *Étude analytique*, Paris, 1919 ; E. BUONAIUTI, "Manichaeism and Augustine's Idea of 'massa perditionis'", *HThR* 20 (1927) 117-127 ; A. ALLGEIER, "Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin" in M. GRABMANN, J. MAUSBACH (Hg.), *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930, p. 1-13 ; A. ADAM, "Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin", *TLZ* 77(1952)385-390 [= ADAM, *Sprache und Dogma*, Gütersloh, 1969, 133-140] ; W. H. C. FREND, "Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine", *AM* II (1954) 859-866 [= FREND, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, Ch. XIII] ; P. J. DE MENASCE, "Augustin manichéen" in *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, Berlin, 1956, p. 79-93 ; A. ADAM, "Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin", *ZKG* 9 (1958) 1-25 [= ADAM, *Sprache und Dogma*, p. 141-166] ; T. E. CLARKE, "St. Augustine and Cosmic Redemption", *TS* 19(1958)133-164 ; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Gütersloh 1965 (1970³), esp. p. 290-296. – A selection of studies since 1970 : F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris, 1970 ; W. GEERLINGS, "Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins", *ZKTh* 93 (1971) 45-60 ; ID., "Der manichäische 'Jesus patibilis' in der Theologie Augustins", *ThQ* 152 (1972) 124-131 ; C. WALTER, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, Diss. masch. München, 1972 ; E. FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Diss. masch. Münster, 1975 ; F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles). Etude historique et doctrinale*, Paris, 1978 ; L. KOENEN, "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex", *ICS* 3 (1978) 154-195 ; E. FELDMANN, "Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem 'Netz'?" in E. DASSMANN, K. S. FRANK (Hg.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Körtgen*, Münster (*JbAC Erg.-Bd.* 8), 1980, p. 198-216 ; E. A. CLARK, "Vitiated Seeds and Holy Vessels : Augustine's Manichaean Past" in CLARK, *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston-Queenston, 1986, p. 291-349 ; J. VAN OORT, "Augustine and Mani on *concupiscentia sexualis*" in J. DEN BOEFF, J. VAN OORT (éd.), *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, p. 137-152 ; ID., "Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin", Oxford-Leuven (*StPatr* XXII), 1989, 382-386 ; F. DECRET, "Saint Augustin, témoin du

say that, without a thorough knowledge of the 'Religion of Light', in any case in its Latin and predominantly *African* manifestation, Augustine's theology is hardly conceivable. From his nineteenth up to and even beyond his twenty-eighth year he was a Manichaean 'hearer' (*auditor*). In many of the writings after his return to the Catholic Christian Church in Milan in 386, he was involved in a conflict with his former coreligionists and, at the same time, with his own Manichaean past. This period began with *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (started in 387 in Rome and finished in Africa) and came to a provisional conclusion in his *De natura boni* (finished after 404). Apart from many *excursus* in his letters, sermons and major works – e.g. in his famous *De civitate Dei*² –, it was at the end of his life, in his writings against the Italian bishop Julian of Eclanum, that he had again to struggle against the charge of still being a Manichaean. 'Si mutabit Aethiops pellem suam aut pardus varietatem, ita et tu a Manichaeorum mysteriis elueris', Julian states.³ This is without any doubt a venomous and virulent remark, probably even a racist one: *Aethiops* seems to mean here (black) African.⁴ But, all the same, it came from a Catholic colleague, a bishop in Italy who was well educated and, for instance, well informed about Greek theology. We shall not comment on the possible truth of such a charge at this point; it is significant in itself that such a charge could be made. However, it is possible to go further and see wider perspectives. If it is true that the theology of the most important Father of the Western Church was influenced by Manichaeism – and this *is* true, for it is clear that, already in his very need to react, Augustine's theology was indeed influenced by Manichaeism – then we may even go further and say that without Manichaeism Western and even universal (I suppose: also Islamic) theology cannot really be comprehended.

To approach the main stages of our far-reaching theme as clearly as possible, I wish to discuss two important questions:

(I) First, to what extent was Augustine, initially as an African Manichaean and later on as an African Catholic bishop, acquainted with Manichaeism and in what form did this Manichaeism manifest itself to him?

(II) Secondly, what can be said about the significance of this Manichaeism for Augustine?

(I) Augustine's acquaintance with Manichaeism

As regards our first point, we must first of all stress the fact that the *young* Augustine, the *auditor* Augustine, was already well acquainted with Manichaeism. This has to be emphasized:

manichéisme dans l'Afrique romaine", in C. MAYER, K. H. CHELIUS (Hg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg (Cas. 39), 1989, p. 87-97; H. CHADWICK, "The attractions of Mani", in *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, p. 203-222 [= Chadwick, *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Aldershot Variorum repr. 1991, Ch. VII]; E. RUTZENHÖFER, "Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus", *Aug(L)* 42 (1992) 5-72; S. N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, 1992², esp. p. 151-191. Most recent studies (with references to the most important recent secondary literature) in: J. VAN OORT, O. WERMELINGER, G. WURST (eds.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Utrecht/Fribourg Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, Leiden-Boston-Köln (NHMS 49), 2001. – A fairly complete overview of all studies from 1571-1996 in: G. B. MIKKELSEN, *Bibliographia Manichaica. A comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Turnhout, 1997.

2 Cf. J. VAN OORT, "Manichaeism in Augustine's *De civitate Dei*" in E. CAVALCANTI (ed.), *Il 'De civitate Dei': L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma, 1995, p. 213-235.

3 AUG., *c. Iul. imp.* IV,42 (citing *Ier.* 13:23). Cf. e.g. II, 31-33.

4 Augustine may have been of Berber extraction; cf. W. H. C. FREND, "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine", *JThS* 43 (1942) 188-191 [= Frend, *Religion* (n. 1), Ch. XIV].

because, even today, there are still some researchers who do not take note of this fact or even deny it. For instance: some years ago, when the erudite Joseph Ratzinger, well-known for his Augustinian studies and currently a very prominent Roman Cardinal, reviewed the first volume of Alfred Adam's *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, he remarked near the end : 'Im übrigen sollte man doch auch bedenken, daß Augustin als Manichäer Laie, nicht Theologe war, und daß die geistige Arbeit seiner manichäischen Zeit den Problemen der rhetorischen Kultur der Spätantike galt, wie die Titel seiner verlorenen Veröffentlichungen [sic] aus dieser Periode zeigen. Allem nach hat er sich in der Zeit vor der religiösen Krise, die zur Bekehrung führte, mit religiöser Literatur nicht wesentlich mehr befaßt, als ein gebildeter Akademiker es auch heute tut, und so dürfte seine literarische Kenntnis des Manichäismus verhältnismäßig gering geblieben sein ; erst in der Zeit der Auseinandersetzung hat er sich etwas mehr damit beschäftigt. Insofern ist der vorchristliche [sic!] Augustin eher durch die Namen Cicero und Vergil als durch den Namen Mani zu erfassen'.⁵

There are others who still maintain this view.⁶ On the one hand, there was the *auditor* Augustine, who was misled by the Manichaeans; but did not really know what it was all about. On the other hand, there was the older Augustine who demonstrated his immense knowledge of Manichaeism only after he had become a presbyter and a bishop. This way of looking at this matter, however, does not match the facts. Already a careful reading of the *Confessions* is sufficient to give another picture. In Book V of this famous work, Augustine emphatically says that – when as an *auditor* he began to doubt the Manichaeans' allegations concerning the movements of the celestial bodies (the eclipses of the sun and moon, etc.) – he compared his knowledge gained “in the books of secular wisdom” “with the sayings of *Mani* who wrote copiously and foolishly on these matters” and that there (sc. in the writings of the African Manichaeans) he did not notice any rational account (*ratio*).⁷ A little further on, in Book V, he also says, that “their (i.e. the Manichaeans') books are full of immensely lengthy fables about the heaven and stars and sun and moon”.⁸ All this *could* be a case of reasoning in retrospect, dating from the time Augustine wrote his *Confessions*. Yet this is not right, because the time when Augustine was a Manichaean hearer is obviously meant here, i.e. about 381/382 when he finally met the famous Manichaean bishop Faustus who originated from present-day Mila in Algeria. He also says that certain questions were involved, some of which he had already read about elsewhere (*quas alibi ego legeram*), and some of which were discussed in the books of Mani (*ut Manichaei libris continebantur*).⁹ Immediately after this, Augustine clearly says in Book V : “In consequence

5 *JbAC* 10 (1967) 222. The quotation contains some mistakes : 1. during his years among the Manichaeans Augustine issued only one writing, sc. *De pulchro et apto* (cf. *conf.* IV,13,20-15,27) ; 2. this Manichaean period should not be characterized as 'pre-Christian' but as 'pre-Catholic'.

6 Not long ago, the well-known and leading scholar Basil Studer wrote, that Augustine was a Manichaean *auditor* for only nine months; cf. B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, Roma 1993, 167. Even if this is 'a slip of the pen', one may remark that it seems to be a typical one. In any case, Augustine's Manichaean period is seriously underestimated by several renowned Augustinian scholars.

7 *AUG., conf.* V,3,6 (*CCL* 27,59-60) : 'et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitorum et aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram'.

8 *AUG., conf.* V,7,12 (*CCL* 27,63) : 'libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna'.

9 *AUG., conf.* V,7,12 (*CCL* 27,63).

the enthusiasm (*studium*) I had for the writings of Mani (*litterae Manichaei*) was diminished ”.¹⁰

It should be noted that Augustine speaks only with reticence about his knowledge of Manichaean writings here. A similar reticence can be observed, for example, in his dispute in Annaba in 392 with the local Manichaean priest Fortunatus : he only reluctantly admits that he is familiar with Manichaean doctrine and myth and that he attended the Manichaean liturgy (*oratio*). More evidence of his knowledge of Manichaean writings can be found in the highly interesting remark of the African Catholic bishop (it was not the Italian bishop Ambrose as many people would still have it) to whom Monnica turned for help in her sorrows about her son. He says to the troubled mother that her son *legendo*, “ *by reading* will discover what an error and how vast an impiety it all is ”.¹¹ This “ *reading* ” (*legendo*) can only refer to Manichaean books current amongst the African Manichaeans ; because, in the same passage, it is explicitly said that this Catholic bishop, when he was a small boy – we now know as a *puer oblatus* like once Mani himself¹² – had been given to the Manichaeans by his (we may suppose : Manichaean) mother and that he had not only read (again : *legere* !) nearly all their books but had even copied them. Significantly, we also read that, to this African bishop, it had become clear “ without argument or proof of anyone ” (*nullo contra disputante et convincente*) that the Manichaean sect (*secta* !) ought to be avoided.¹³ By implication it is said here that Augustine, too, has to go this way ; *by reading* he will discover the Manichaean *error* and *impiety*.

For all these reasons it should be clear that, as an *auditor*, and already during his first period in Africa, Augustine had become thoroughly acquainted with Manichaeism. That he could discuss it at the highest possible level with Faustus may furnish an additional proof of this fact. His impressive knowledge of Manichaeism also becomes evident from the first works that he wrote after his conversion to the Catholic Christian Church : his *De moribus* of ca. 388-390,¹⁴ his disputation with Fortunatus of 392,¹⁵ and several other works dating from these years. In particular, his *Contra Faustum* of ca. 398-404 is still a *Fundgrube* to anyone studying Manichaeism.¹⁶ In this case Augustine actually read new texts, namely Faustus’ *Capitula*. But this new information does not explain all the knowledge that he so evidently displays here. Apparently, it was then the occasion to put aside his reticence.

10 AUG., *conf.* V,7,13 (CCL 27,63) : ‘refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras...’. The works he wrote immediately after his baptism evidence Augustine’s early reading of Manichaean texts ; see e.g. *mor.* 2,12,25 (CSEL 90,110) : ‘non hoc sonant libri Manichaei ; cavisse Deum ne invaderetur ab hostibus, saepissime ibi significatur, saepissime dicitur’.

11 AUG., *conf.* III,12,21 (CCL 27,39) : ‘ipse legendo reperiet, quis ille sit error et quanta impietas’.

12 As it is told in the *Cologne Mani Codex* and by the famous Muslim writer Ibn al-Nadim in his *Fihrist*.

13 AUG., *conf.* III,12,21 (CCL 27,39) : ‘simul etiam narravit se quoque parvulum a seducta matre sua datum fuisse manichaeis et omnes paene non legisse tantum verum etiam scriptitasse libros eorum sibi que apparuisse nullo contra disputante et convincente, quam esset illa secta fugienda: itaque fugisse’.

14 See e.g. J. K. COYLE, F. DECRET in “ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* ” “ *De quantitate animae* ” di Agostino d’Ippona, Palermo, 1991, p. 13-57 and p. 59-119.

15 Cf. E. RUTZENHÖFER, “ *Contra Fortunatum Disputatio* : Die Debatte mit Fortunatus ”, *Aug(L)* 42 (1992) 5-72.

16 As it was already seen by F. C. BAUR, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen, 1831 (= repr. Göttingen, 1928 and Hildesheim-New York, 1973). A German translation of AUG. c. *Faust.* is being prepared by W. Steinmann in collaboration with O. Wermelinger (Fribourg) ; Wermelinger is also preparing a new edition of the text for the series CSEL and a separate edition of the *Capitula* for the new series CFM.

give an anti-Manichaean explanation of *Genesis*.⁵⁷ In the first sentence, we can hear a polemic against the Manichaean Father of Greatness. Immediately after that, in Book I, Augustine argues against the Manichaeans' materialistic view of God.⁵⁸ Again and again he speaks of God's *clamare* and his *vox* and *vocatio*;⁵⁹ this may be compared with the pivotal role of the Manichaean Call and Answer. One who is familiar with the Manichaean texts and their terminology will read Augustine's *Confessiones* with new eyes. At the same time, however, it will become clear to such a reader that Manichaeism influenced this work not only in a polemical way, but also in a positive way – if indeed these two attitudes may be sharply distinguished. Just as the Manichaean *auditor* makes a full confession of his sins once a year, at the feast of the Bema,⁶⁰ so does it happen in this work that is unique in world literature. The prevailing tone, the *cantus firmus* of the *Confessiones*, is gnostic-Manichaean. Here the emphasis is placed on the antithesis of the transitory world of things and the everlasting divine world; on the disunity of temporality and the unity of eternity; on the Call of the Word from the eternal world of Light into the darkness of temporality; on the dualism of the material world as an alien country and the World of Light as the soul's true homeland.⁶¹

The extent to which the *Confessiones* are -thetically and antithetically- influenced by Manichaeism should be analysed in detailed studies. The many discoveries in the field of Mani's religion present a unique opportunity. Again and again it turns out how important not only the Manichaean texts from Algeria like the Tebessa Codex,⁶² but also those from Egypt and even Central Asia are for the study of Augustine. Elsewhere we have examined some details concerning Augustine's doctrine of the two *civitates* and also concerning his view of sexual concupiscence and original sin.⁶³ In the latter, one can see some striking parallels with Manichaeism : as regards this point, Julian of Eclanum seems to be right. But with regard to Augustine's 'pietistic', tender, appealing experience of God – which was so influential in later centuries, first and foremost in the Western Middle Ages, but also in the seventeenth century and later on⁶⁴ – we should now consider whether Manichaeism

57 See, also for further substantiation and studies, "Augustine's Criticism of Manichaeism" [n. 17].

58 AUG., *conf.* I,3,3 in particular.

59 E.g. AUG., *conf.* IV,12,19.

60 On this feast, see C. R. C. ALLBERRY, "Das manichäische Bema-Fest", *ZNW* 37 (1938) 2-10 ; H.-C. PUECH, *Sur le manichéisme* (n. 49) p. 389-394 ; G. A. M. ROUWHORST, "Das manichäische Bema-Fest und das Passafest der syrischen Christen", *VC* 35 (1981) 397-411 and, in particular, G. WURST, *Das Bema-Fest der ägyptischen Manichäer*, Altenberge, 1995.

61 See e.g. a passage like AUG., *conf.* IV,12,19!

62 On this Manichaean Codex from Tébessa in Algeria, see e.g. J. BEDUHN, G. HARRISON, "The Tébessa Codex : A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order", in P. MIRECKI & J. BEDUHN (eds.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden-New York-Köln, (NHMS 43), 1997, 33-87. Beduhn and Harrison are preparing a new edition of this text from African soil for the Series Latina of the CFM.

63 Cf. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study of Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln, 1991 ; ID., "Civitas dei - terrena civitas: the Concept of the Two Antithetical Cities and Its Sources" in C. HORN (ed.), *Augustinus, De civitate dei*, Berlin (*Klassiker Auslegen* 11), 1997, p. 157-169 ; and the studies mentioned in n. 1.

64 For A.'s mystical theology and its influence on subsequent authors, see now particularly the studies collected by F. VAN FLETEREN et al. (eds.), *Augustine : Mystic and Mystagogue*, New York etc., 1995. In this work of more than 650 pages, however, the name of Mani does not seem to occur. – For A.'s highly important influence on Western mysticism via subsequent authors and (not least!) via pseudographical works, see – apart from the collective work just mentioned – e.g. M. DE KROON, "Pseudo-Augustin im Mittelalter",

really did offer a positive influence, a new and constructive contribution to world civilization. Here, then, we may have a fine example of both a Manichaean Christian and a Catholic Christian 'Africanité', which attained universal importance.

Aug(L) 22 (1972) 511-530 ; E. DEKKERS, " Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen Age " in *Fälschungen im Mittelalter*, Hannover, (*SMGH*, Bd. 33,V), 1988, p. 361-368; J. MACHIELSEN, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, 1A, *Opera homiletica*, Turnhout, 1990 ; 2 A-B, *Opera theologica, exegetica, ascetica, monastica*, Turnhout 1994.

Providence as Divine Grace in St. Augustine

James Patout Burns

Vanderbilt Divinity School, Nashville, USA

In studying Augustine's theory of the relationship between divine mercy and human autonomy, his universalism and particularism come into conflict : Augustine's universalism derived from his Platonism, not his fifth-century African Christianity ; as he came more under the influence of Cyprian's heritage, he became more a particularist. I intend to explore this tension by investigating the role of human mediation in the achievement of divine purposes for the salvation of the elect. In my earlier attempts to map the development of Augustine's theory of divine operation, I have concentrated on the shift from sensible or bodily mediation to divine grace which works directly on the human spirit, moving the mind and will in order to secure the conversion and perseverance of the elect. In Augustine's mature theology, moreover, the divine operations of conversion and perseverance are essential to the process of salvation yet each of them is absolutely gratuitous ; neither is given in response to prior human actions which would make the recipient worthy of the divine mercy.¹ The divine action in the process of salvation, therefore, could seem unconnected and unrelated to human historical and social actions. Unless this focus on divine initiative and immediacy is balanced by an appreciation of the ways in which God works through human agents and particularly social institutions, it can lead to a kind of occasionalism which opens the way to a false universalism. If a particular religious tradition or a particular organization within it makes no intrinsic contribution to the process of salvation, then God would certainly be free to use any such tradition, or none at all, to provide the accompanying occasion for the grant of divine grace.

The question is not, of course, whether Augustine himself believed that the operations of social institutions were necessary components in the process of salvation. His preferred proof and indicator of the gratuitous divine election was the salvation of dying infants through the conferral of Christian baptism. The children, he insisted, had done nothing to seek, deserve or even accept the divine gift.² He was equally certain that the denial of baptism to a dying infant or of hearing the gospel to an adult resulted in their condemnation and punishment.³ The question is not whether social mediation is necessary but why. Was this simply social conditioning on Augustine's part, since he learned and lived his Christianity in a part of the world in which the absolute need for baptism and participation in the eucharistic fellowship had been the assumed foundation of an intense conflict whose roots could be tracked back at least a century before Augustine's birth to

1 AUG., *corrupt.* 7.11-8.19, *perseu.* 9.21.

2 AUG., *ep.* 194.7.31 ; *lib. arb.* 22.44-45 ; *praed. sanct.* 12.23-24 ; *perseu.* 11.25

3 AUG., *nat. et grat.* 2.2-4.4, 9.10 ; *lib. arb.* 3.5 ; *perseu.* 13.32.

the divisions in the African church following the Decian persecution and which would demand his attention through most of his episcopal service ? Did his African experience bring Augustine to an insight which many of his contemporaries, particularly of the Origenist tradition, failed to appreciate ? Or did his very dependence on Plotinus lead him to recognize the social mediation of salvation ?

To investigate this question, I propose to study two questions which may seem only tangentially related : the contrast between the salvation of angels and humans, and the significance of the teaching role of the church. In the first, we shall see that Augustine clearly understood the role of bodily and social mediation in the process of conversion to and perseverance in the Christian life. In the second, we shall indicate why Augustine affirmed that the Christian church, and indeed the Catholic communion of the Christian church, was essential to that bodily and social mediation of salvation.

1. Angels and Humans

Augustine discussed the status and role of the angels most fully in his explanations of the creation of the world at the end of *Confessiones* and in *de Genesi ad litteram*, and in showing the origins of the two cities in *de civitate dei*. In his earlier remarks about them in treatises such as *de libero arbitrio*, the differences between angels and humans are not so clearly articulated as they are in later works.⁴ As created spirits, angels require the same divine assistance as humans for perceiving truth and loving good ; they too must be formed after their creation by being turned back toward the source of their being.⁵ Like the first humans, angels had the capacity for self-determination through which they could maintain their relationship to God or turn away.⁶ In *de libero arbitrio*, Augustine explained that the individual angels were assigned roles in the governing of the material world based upon divine knowledge for their future fidelity in following the directives of the divine will.⁷ The sin or failure of those angels who became demons was explained in two ways : as loving and preferring their own goodness to the divine goodness, and as a rejection of divine guidance and exercise of autonomy in governing a portion of the creation.⁸ Because they sinned individually, without the influence of any other being, and then persuaded others to sin, the sin of the demons is irreversible : they are locked in folly, self-love, and lust for power.⁹ In *de civitate dei*, he asserted that the good angels are fixed in their state of

4 In AUG., *lib. arb.* 3.10.29-13.37 and 3.25.74-76, the difference between angels, humans and demons seems to be accounted for by their choices rather than their natures.

5 AUG., *conf.* 13.2.3-3.5.6, 13.10.11, 13.15.16-18 ; *Gn. litt.* 1.5, 8.12. In *diu. quest.* 46 he spoke of the Platonic ideas present in the divine mind and perceived there by pure souls. In *Gn. litt.* 4.22-26, Augustine explained that bodily realities are clearer to the angels in the divine prototype than in their earthly existence.

6 Augustine supposed that all spiritual beings retain the power of choice : that the good angels always choose fidelity and the demons continue to choose sin. Humans are assisted to repent by their being assigned to mortal bodies and supported in the good they have recovered by the memory of their suffering, the labors of Christ, and the continuing punishment of the demons and unrepentant humans (*lib. arb.* 3.5.14-15, 10.29, 25.76). The same point is made in discussing the " heaven of heavens " in *conf.* 12.9.9, 11.12, 15.18-21.

7 AUG., *lib. arb.* 3.11.32-12.35. The implication is that the faithful angels are guided by the divine plan and the unfaithful rebel against it. See also *uera relig.* 23.44 ; *c. Faust.* 22.28 ; *trin.* 4.17.22.

8 AUG., *lib. arb.* 3.25.75 for the self-love and *lib. arb.* 3.11.33-34 for their self-will in governing the universe. See also *uera relig.* 13.26 ; *conf.* 12.15.19, 13.2-3.

9 The demons sinned themselves and then convinced others to sin. Unlike humans, they are not subject to mortality and the dangers of earthly life, which help to overcome pride, AUG., *lib. arb.* 3.10.29, *trin.* 4.10.13, 12.15, 13.18. In *conf.* 13.2.3, 8.9, he explained that they have turned from the light of wisdom into darkness.

goodness but by the grace of God rather than by their own power alone : after they had demonstrated their fidelity to God, they received an additional grace by which they are thereafter preserved in goodness and made incapable of falling into sin.¹⁰

God's dealings with the angels seem, in Augustine's explanations, to be unmediated. Their minds are directly illumined so that they enjoy knowledge of God and receive guidance in their governance of the world.¹¹ The sin of the demons required no outside influence : their self-awareness was adequate to explain their failure to persevere in love of God. Similarly, the fidelity of the angels and their reception of the gift of indefectible love of God was independent of the failure of the demons from their ranks.¹² Although Augustine never provided a full explanation of it, one might surmise that he understood the fixity of the demons in evil precisely in this individuality : they were influenced only by God and not by one another ; spontaneously and unpersuaded, they had turned away from God ; they could neither reverse their own decisions nor be persuaded to repent.¹³

Augustine's treatment of the sin and salvation of humans stands in sharp contrast to that of the demons. In his first discussion of the creation and fall, in *de Genesi contra Manichaeos*, he explained that the demons planted a suggestion of autonomy and love of their power in the sense faculty of the human soul, where it aroused a delight which then attracted the mind's consent.¹⁴ Thus were humans persuaded to imitate the sin of the demons. In *de libero arbitrio*, he used this difference in the mode of sinning to explain that humans might be persuaded to repent of their failure, though some would refuse and remain forever in the company of the demons. That persuasion, like the original temptation, would be through the senses rather than only by direct divine influence on the mind. The mortal condition to which humans were assigned would also provide many incentives for their repentance and conversion.¹⁵

In their original condition, human beings enjoyed the same kind of interior mental illumination as the angels but after their fall, they had to rely heavily upon the senses for knowledge and understanding. Augustine dedicated his early treatises, a major portion of *confessiones* and *de trinitate* to exploring the continuing guidance of the divine wisdom above the mind and the role of sense knowledge in leading humans back toward that light.¹⁶ He reached the conclusion that during earthly life, human beings would always be

10 AUG., *ciu.* 12.9 ; he was willing to see this grace as merited by their free choice, *corrupt. et grat.* 10.27 ; *domo perseu.* 7.13.

11 AUG., *Gn. litt.* 8.25-27, 9.14.

12 AUG., *ciu.* 12.9 ; *Gn. litt.* 11.16-26.

13 AUG., *ciu.* 14.27 ; *c. Iul. imp.* 6.22. I have argued elsewhere that Augustine later abandoned this reliance on persuasion in his explanation of the sin and repentance of humans ; see " Preexistence and Predestination ", in : *In Dominico Eloquio*, ed. Paul Blowers (Grand Rapids : Eerdmans, 2002), pp. 294-316. To the best of my knowledge, he did not, however, provide a new interpretation of the fixity of the demons in evil. By that time, his theory of election was in full bloom and he may have considered that the damnation of the angels—which was scripturally based—was a divine decision.

14 AUG., *Gn. c. Man.* 2.14.20-21.

15 AUG., *lib. arb.* 3.10.29 specifies that the suffering and terror of mortal life has a salutary effect in the reversal of pride. See also, *uera relig.* 15.29 ; *Gn. c. Man.* 1.13.19,16.26, 2.28.42. In *lib. arb.* 3.25.76, and in *conf.* 7.18.24;7.20.26-21.27 Christ's example of humility is also cited.

16 The angels and demons also have a faculty of knowing by which they can learn through observation of bodily realities. Augustine used this faculty of the angels in explaining the allegory of the days of creation, *Gn. litt.* 4.22-26 and *ciu.* 11.7,9,29. He used a similar faculty of the demons in explaining their ability to predict the future (*trin.* 4.17.22). In neither case, however, did he assign the "sense" faculty a role in sin or salvation.

dependent upon sensation and that as a result their knowledge of God and of the unchanging principles of Truth would be limited both in clarity and in attractiveness.¹⁷ The human mind would be subject to confusion and the will to distraction. In its return to God, the human spirit would have to rely on the guidance of authoritative teaching coming through the senses and the attraction of sensible beauty.¹⁸

The encounter with the letters of Paul helped Augustine to understand and elaborate the economy of salvation which God had provided for humans. First humans had to be persuaded that they had sinned and were in the wrong ; then they had to be persuaded to seek and accept the help which God was willing to give. Once this fundamental conversion had been accomplished through the law and gospel, the gift of the Holy Spirit could be conferred so that Christians would return to loving God more than themselves. By persevering in that love, despite the continuing temptations and difficulties of their fallen condition, they might finally be delivered from the limitations of mortal, earthly life and brought to a secure love of God like that which the faithful angels now enjoy.

Although Augustine's understanding of the role of the law in the process of salvation continued to develop, its basic lines are established in his earliest commentaries on Romans.¹⁹ Through the teaching of the moral law a person is admonished to recognize the proper way to act. The interior light of Truth remains strong enough to recognize and confirm, perhaps even to correct the guidance of the moral law. But it is not adequate to initiate and convince a person of the proper way to live in the face of the disorders and attractions of the fallen condition. The first grace of salvation, the giving of the law, is essentially a social one, delivered through the providential control of the individual's environment. The role of the law is not, of course, simply to give guidance to human effort ; it is to manifest and then to overcome the deeper sins of pride and autonomy. A person who recognizes the full demands of the law, particularly the justice of loving God more than self, must repent of and abandon the fundamental sin of pride.²⁰ The person who holds to autonomy and self-sufficiency will adjust the moral code to the capacities and objectives of the fallen condition, thus remaining locked in the sin of pride. Of this quest for autonomy, Augustine accused the philosophers, the Roman traditionalists, and the Pelagian Christians. The ministry of admonition through sensible signs remained a stable element in Augustine's theory of the process of salvation. Even when he had significantly modified his understanding of the interior divine assistance which makes external teaching effective, he insisted upon the essential role of this humanly mediated form of grace.²¹

The preaching of the gospel of Christ, through which God promised the forgiveness of sins and the assistance necessary to fulfill the demands of justice, provided the essential second step in the process of salvation. Like the ministry of the law, the preaching of the

17 AUG., *Gn. litt.* 2.4.5-5.6 ; *mag.* 40, 45, 46 ; *uera relig.* 30.54-31.57, 36.66-67 ; *conf.* 7.10.16-11.17, 7.17.23, 10.6.10, 10.24.35-26.37 ; *trin.* 12.14.23-15.25, 14.15.21.

18 AUG., *conf.* 13.15.16-18, 13.20.27-28, 13.21.30, 13.22.32 ; *trin.* 4.24. But the efficacy of the sensible signs required the divine light above the mind, *conf.* 7.8.12, 9.4.7, 10.6.8,10, 12.11.11-12, 12.15.18,22, 12.16.23.

19 The basic lines are clear in AUG., *exp. prop. Rom.* 13-18 and in *diu. qu.* 66.1.

20 *diu. qu.* 66.1.5 ; *exp. prop. Rom.* 13, 36, 37, 40 ; *Gal. exp.* 19, 24, 25, 29, 43-44 ; *spir. et litt.* 6.9, *nat. et grat.* 27.30-31. Even the ceremonial law served this function.

21 Thus when the Pelagians understood grace as teaching and exhortation, Augustine did not deny their assertion but insisted that it was incomplete.

gospel had to be socially mediated. Although the angels could learn the divine plan for the salvation of humans by contemplation of God, humans had lost access to this kind of knowledge.²² They were dependent upon sensible signs, upon the announcements of prophets, apostles and preachers to learn of God's offer of assistance.²³ Once he had discovered the significance of the Pauline teaching that all success in the process of salvation must be attributed to divine mercy and not shared with the achievements of human cooperation, Augustine focused on the persuasive power of that preaching. God, he explained, has an exhaustive knowledge of the dispositions of each person's mind and heart, knowing what sort of presentation of the gospel will move an individual to faith and which would fail to attract consent. Not only must someone be sent to preach but the preacher must say just the right thing at just the right time to win the convert. The preacher has no way of knowing the dispositions of the heart and the precise way to reach them but must somehow be guided by the divine purpose which intends the conversion of a particular individual.²⁴ In his *Confessiones*, Augustine provided many examples of just such divine planning of what appeared to be accidental and chance events.²⁵ Augustine's theory of the congruous vocation, the call adapted to the dispositions of the elect, requires a full divine control over the environment of choice and thus the actions of persons who might have had no intention of producing the effect which God achieved through them. Even when Augustine shifted, during the height of the Pelagian controversy, to an emphasis on an interior divine motion which made preaching and teaching effective, he did not abandon the role and the arts of the preacher.²⁶

The insights into the role of sensible mediation of salvation for humans continued to bear fruit during Augustine's later years in three particularly important developments: the fall of humanity, the role of bodily concupiscence, and the grace of perseverance of the saints.

When Augustine returned to the interpretation of the initial chapters of Genesis in *de Genesi ad litteram* and *de civitate dei*, he drew on the Pauline theory of the law to understand the divine prohibition of eating the fruit of the tree of knowledge in the paradise. By careful analysis of the narrative, he concluded that Eve could have regarded the devil's suggestion of divine jealousy as plausible and Adam could have discounted the divine threat of death only if they had in fact already sinned by self-love and preferred their own goodness to that of God. The role of the prohibition and temptation, therefore, was to provoke an open transgression which would reveal the secret violation of justice which had already occurred in their hearts.²⁷ Augustine did not specify that the first sin was spontaneous, like that of the demons, but he gave no indication that any demonic role preceded the

22 Augustine did not make a clear distinction between the contingent and the necessary but only between the unchangeable and the changing. Thus the angels could perceive the realities of the bodily creation more clearly in the decree of divine mind than in the created realities themselves *Gn. litt.* 4.22-26. The same must certainly have held for the plan of salvation in Christ, *conf.* 11.10.12,31.41, 12.15.18-21. The prophets were shown the divine plan as it exists in the divine mind, *trin.* 4.17.23.

23 AUG., *ord.* 2.9.26-27; *c. Faust.* 11.5; *util. cred.* 27-29, 32-33. See *c. ep. fund.* 5 for the authority of the church itself.

24 AUG., *div. qu. Simpl.* 1.2.12-14; *spir. et litt.* 34.60.

25 AUG., *conf.* 3.4.7, 6.7.11, 8.2.3, 8.6.14-7.16, 8.12.29,30, 9.8.18.

26 AUG., *ep.* 194.3.10; *gr. et pecc. or.* 1.7.8-1.14.15, 1.13.14-1.14.15, *c. ep. Pel.* 1.19.37-20.38, *praed. sanct.* 8.13, *perseu.* 14.37 It must be remembered that he took up and finished his treatise on preaching, *doctr. Christ.*, near the end of his life, well after he had recognized the interiority of the grace of faith.

27 AUG., *ciu.* 13.20-21, 14.10-16; *Gn. litt.* 11.5.7, 11.30.38-31.41.

temptation to violate the divine prohibition of eating the fruit. Rather, since Adam and Eve are understood in these treatises as social beings, intended by God for bodily interaction in generating the human race, Augustine did not need to explain their access to the grace of repentance through their having been persuaded to their first sinning. Their bodily and social natures opened to them a way of being faced with their sin and moved to conversion which was apparently not available to the demons. He could abandon the distinction between the spontaneous sin of the demons and the persuaded sin of humans.²⁸

Although the bodily condition of humans offered them a possibility of repentance which was apparently not available to the angels, it also placed them in danger of sinning. Augustine had indicated that the angels who remained faithful to God had been blessed with a further grace which fixed them in the good they had chosen. He made similar provision for Adam and Eve: in their original condition, they were endowed with a love of God which disposed them toward fidelity and were protected from the natural mortality of their bodies. Only after they had proven themselves faithful, however, would their bodies have been transformed into immortality and their spirits endowed with the fullness of love so that they could no longer sin.²⁹ As long as their offspring live in mortal bodies, Augustine argued, they remain incapable of that full knowledge of God which is the necessary condition or cause of an indefectible love.³⁰ During their earthly life, Christians are always in danger of falling away from the love of God into sin. Augustine observed two means through which God acts to protect Christians and to secure the salvation of the elect.

First, he argued that the limitation of the grace of charity, the love of God which is given by the indwelling of the Holy Spirit, and the mortality of the flesh, which resulted from and punishes the sin of humanity, actually work to protect humans against the deadly sin of pride. Even the best of Christians does not fulfill the foundational commandments of the law, to love the Lord with the whole of one's heart and to love self and neighbor for the sake of God. Moreover, the continuing independence of fleshly appetites and satisfactions from a person's conscious control results in repeated failure to limit bodily actions to the legitimate purposes specified by the law. The Christian is constantly confessing sinfulness and calling upon the mercy of God. Awareness of one's own sin promotes and maintains a readiness to forgive the sins of others, the work of charity which covers a multitude of sins by winning God's forgiveness.³¹ In his sermons, Augustine returned constantly to the petition of the Lord's Prayer, which premises the petition for God's forgiveness on readiness to forgive one's fellows.³² Seen in this light, the sexual lust upon which Augustine focused all too much attention in his final controversy with Julian played an essential role in the economy of salvation. It regularly reminded Christians of

28 I have argued elsewhere that this shift in the mode of temptation and fall is an indicator of the change in Augustine's understanding of the original condition of humanity from a heavenly to an earthly state. See, "Preexistence and Predestination", to which reference is made in note 13 above.

29 AUG., *corrupt.* 11.31-12.34.

30 AUG., *spir. et litt.* 36.64; *perf. iust.* 3.8, 6.14; *c. ep. Pel.* 3.7.21; *c. Iul.* 4.3.28.

31 AUG., *nat. et grat.* 35.41.

32 AUG., *ep.* 149.2.16; *s.* 58.12, 351.6; *en. Ps.* 140.18

their weakness, danger, and need for the mercy and assistance of God, thus preventing the deadly sin of pride.³³

Second, to maintain the elect in love of God and performance of good works until the end of their lives and thus to secure their salvation, Augustine explained that God had to exercise a providential control over their environment. God passes judgment, he insisted, on the basis of what a person has actually done, not on what God might know they would do had they lived longer. To be saved, therefore, some of the elect had to be sheltered from temptations which God knows they would not resist ; had to be given an opportunity and an effective call to repentance after failure ; had to be admonished and encouraged in timely and persuasive ways ; most of all had to die at the right moment. As the father of a son who had died as an adolescent shortly after his baptism, Augustine could appreciate the divine mercy in a timely death.³⁴

This contrast between the angelic and human economies of salvation clarifies the role of providential control of the earthly environment in the salvation of humans. Angels receive Light and Love directly from God, without social mediation. Angels who remain faithful to these gifts are then confirmed in them by a further direct and unmediated grace. Angels who fail and turn away, however, are forever lost, isolated in their own self-love and perverted self-righteousness. Humans are created for a social life and bodily interaction which may make them vulnerable to temptation but which simultaneously offers the opportunity for conversion and redemption. In paradise, God protected humans from the dangers of mortal flesh ; when they sinned in their spirits, God used the resources of their earthly and social bodies to move them to repentance and to maintain them in good. The human economy of salvation could not have operated by interior graces alone ; it required God's providential control and manipulation of the environment of human life and choice.

2. The Mediation of the Universal Church

Augustine's understanding of the economy of salvation focused on the reversal of the sin of pride by which humans turned from the knowledge and love of God to the cult of their own goodness and power. The process involved two kinds of divine operation : one of teaching and exhortation through bodily and social activities ; the other of learning and love directly within the human spirit which made the sensible means effective. As has been seen, neither could succeed without the other. The essential element in the direct operation was the gift of the love of God through the mission of the Holy Spirit. The essential element in the bodily part of the economy was the incarnation of the Word of God as a human being. Christ manifested the divine wisdom which is itself the fulfillment of the human spirit in sensible, bodily form. The incarnation of the Word of God and his death as Christ provided an alternative model which challenged the pride of Satan and Adam. The miracles of Christ manifested his divine origin and lent authority to his teaching. The work of the incarnate Christ was not, however, sufficient for the salvation of humanity.

As an act of divine humility, the incarnation of the Word carried within itself limitations which required additional forms of social mediation. The fullness of divine Truth could not be manifest in flesh ; Christ had to require faith and give signs. The Christ was born, lived, and died in a particular time and place : he did not speak immediately to all

33 AUG., *pecc. mer.* 2.19.33 ; *gr. et pecc. or.* 1.11.12.

34 AUG., *praed. sanct.* 14.26 ; *perseu.* 9.22.

ages, or even to all human beings in the immediate vicinity of his homeland. To be successful, therefore, the report of the teaching and work of Christ had to be repeated and spread by others. On this basis, Augustine implied that the church, as a social institution, was a necessary element in the saving work of God.

The narrative of Christ's teaching and action had to be witnessed and then committed to writing ; its significance had to be investigated and clarified. It then had to be carried into new lands and cultures even as the accuracy of the report and its interpretation had to be guaranteed by a verifiable succession of witnesses. In short, the extension of the work of Christ in time had to be achieved by a social institution, a church.³⁵

That church would require faith and belief rather than offering full understanding and irrefutable proof of the truth of its message.³⁶ To succeed, therefore, it required the trappings of authority : an ancient pedigree, the adherence of large numbers of people, the witness of miracles still being performed,³⁷ the unity of belief and practice throughout the world. All of these helped to render the teaching of Christ plausible not only to the learned but to the general mass of people.³⁸

Other arguments for the necessity of the church as a social institution might be drawn or constructed from Augustine's writings. In his attacks on the Donatist theory of the purity and holiness of the church, for example, he showed that the sanctifying power of the Holy Spirit can be received and exercised only through the discipline of love practiced within a social body. The two cities founded among the angels would be manifest in a sensible sacrament, an institution built upon principles directly opposed to those of empire. All of these arguments justified the particularism which Augustine inherited from Cyprian, the patron of North African Christianity. Only the argument from teaching, however, was rooted in the Platonism which made him an universalist as well.

35 AUG., *c. Faust.* 11.5.

36 AUG., *util. cred.* 27-29.

37 AUG., *util. cred.* 32-33.

38 AUG., *c. ep. fund.* 5.

Décision du concile africain de 418 sur la grâce et la liberté, présentée par Augustin à Boniface, évêque de Rome

Otto Wermelinger
Université de Fribourg, Suisse

La crise théologique qu'on appelle la querelle pélagienne est entrée dans un état critique en 411 avec la condamnation de Célestius lors du concile de Carthage, présidé par l'évêque Aurèle. Le débat s'organise autour du péché d'Adam, du baptême des enfants et des possibilités réelles de la nature humaine¹. Une deuxième étape se déroule en Palestine autour de Pélage à partir de 414 et engage Jérôme, Orose et Jean de Jérusalem. Pélage est acquitté fin 415 au concile de Diospolis². La dernière étape se joue en Afrique et à Rome sous Innocent I^{er} et Zosime et se termine par une triple condamnation des personnes (Pélage et Célestius) et de leur doctrine par la cour impériale de Ravenne, par l'Église africaine et par l'Église de Rome qui fait notifier sa décision par une lettre encyclique, la *Tractoria*. Elle est envoyée aux Églises orientales (Égypte, Jérusalem, Thessalonique, Constantinople – il manque Antioche) et aux Églises occidentales, y compris les îles des Baléares³.

Julien d'Éclane et son opposition à la triple condamnation

Julien d'Éclane fait partie de la deuxième génération de pélagiens ; il devient le porte-parole des évêques qui refusent la condamnation de Pélage et de Célestius exigée par la lettre circulaire de Zosime de l'été 418 et il subit avec ses collègues les conséquences du rescrit impérial daté du 30 avril 418⁴.

- 1 G. BONNER, « Caelestius », *AL* 1 (1986-1994) 693-698 et s. v. « Caelestius », *PIC* 1 (1999) 357-375.
- 2 Présentation des faits : O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart (*PuP* 7), 1975. Y.-M. DUVAL, « La date du "De natura" de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce », *REAug* 36 (1990) 257-283. W. A. LÖHR, « Pelagius' Schrift *De natura* : Rekonstruktion und Analyse », *RechAug* 31 (1999) 235-294.
- 3 État de la recherche chez O. WERMELINGER, « Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius » dans *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 im Schloss Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Würzburg (*Cas.* 39/1), 1989, p. 189-217 ; G. BONNER, « Pelagius/Pelagianischer Streit », *TRE* 26 (1996) 176-185 ; Y.-M. DUVAL, « Pélage et son temps : Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle », *StPatr* 38 (2000) 95-118 ; M. J. G. P. LAMBERIGTS, « Le mal et le péché. Pélage : la réhabilitation d'un hérétique » *RHE* 95 (2000) 97-111. AUG., *ep.* 12^a, 16,1 mentionne l'arrivée de la *Tractoria* de Zosime aux Baléares. J. E. MERDINGER présente une analyse pertinente des événements sous Zosime entre 417 et 418 : *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven-Londres, 1997, p. 126-140.
- 4 Excellente introduction à Julien d'Éclane chez J. LÖSSL, *Julian von Aelclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, Leyde-Boston-Cologne (*Suppl. VigChr* 60), 2001 ; M. J. G. P.

Julien intervient en faveur de Pélage et de Célestius, ou plutôt, il s'oppose à une théologie de provenance augustiniennne auprès de l'évêque de Rome avant l'hiver 418 ; il entreprend des démarches auprès du comte Valérius, haut fonctionnaire à la cour de Ravenne, auprès de Rufus, évêque de Thessalonique, à Constantinople auprès d'Atticus et, un peu plus tard, au concile d'Éphèse. Sa résistance n'est pas couronnée de succès, au contraire, il se voit de plus en plus isolé, et sur les 18 évêques qui ont signé en 419 une lettre envoyée à Rufus de Thessalonique (*c. ep. Pel.* 1, 1, 3) il n'en reste que cinq en 431 et ces cinq évêques seront frappés par le verdict du concile d'Éphèse lors de la séance du 17 juillet 431 :

« On a lu au saint concile la minute des actes relatifs à la déposition des impies Pélagiens et Célestiens : Célestius, Pélage, Julien, Persidius, Florus, Marcellinus, Orientius et de ceux qui partageaient leurs sentiments. Nous avons jugé nous aussi que les décisions prises à leur sujet par ta piété devraient demeurer fermes et bien assumées. Nous sommes tous d'accord avec toi et nous les tenons pour déposés. »⁵

Le mouvement pélagien se dissout assez vite. Augustin rapporte avec complaisance que l'un de ses principaux amis, Turbantius, s'est soumis à l'Église de Rome. Ce fait peut être mieux daté après la publication des nouvelles lettres de saint Augustin. La réintégration de Turbantius a dû se produire vers 422/423 sous le pontificat de Célestin, le successeur de Boniface⁶. Cette dissolution rapide d'un cercle d'amis résistant avec fermeté dans les années 418/420 s'explique facilement quand on tient compte de deux choses : les Pélagiens n'ont jamais formé une Église, ils n'ont jamais prévu la création d'une communauté structurée précisément parce qu'ils croyaient représenter la doctrine traditionnelle de la vraie Église face à la Numidie qui, selon eux, a séduit les simples et les gens peu expérimentés dans les querelles théologiques⁷. Un deuxième facteur a hâté la désintégration générale de l'opposition :

LAMBERIGTS, « Julianus IV (Iulianus von Aeclanum) », *RAC* 19 (1999) 483-505 et s. v. « Julianus 9 », *PIC* 1 (1999) 1175-1186.

- 5 Le texte fait partie de la lettre du concile adressée à Célestin de Rome ; texte grec : *Collectio Vaticana* 82,13 (ACO I,1,3 p. 9) ; texte latin : *Collectio Veronensis* 22,13 (ACO I,2 p. 88) « *Lectis uero in sancta synodo gestis qua celebrata sunt in depositione inreligiosorum Pelagianorum et Caelestianorum, Caelestii Pelagii Iuliani Praesidii Flori Marcelliani Orentii et similia eis sapientibus, iustum esse duximus et nos ualida et firma perseuerare qua de ipsis definita sunt a tua reuerentia, et consentanei sumus in sententia omnes, depositos eos habentes.* » et *Collectio Turonensis* 59,13 (ACO I,3 p. 173) ; traduction française par F. FESTUGIERE, *Éphèse et Chalcedoine. Actes des conciles*, Paris (*Textes. Dossiers. Documents* 6), 1982, p. 234. Cf. M. WOJTWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*, Stuttgart (*PuP* 17), 1981, p. 261-263. M. J. G. P. LAMBERIGTS, « Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Éphèse », *Aug(L)* 35 (1985) 264-280. Pour le rôle joué par Marius Mercator, cf. O. WERMELINGER, « Marius Mercator », *DSp* 10 (1980) 610-615.
- 6 AUG., *ep.* 10*,1,3-4 (CSEL 88, p. 46,7-15) : « *Iam uero rescriperam quod peruenerint ad me cum tuo commonitorio libri Iuliani et Caelestii quos per filium nostrum Commilionem diaconum direxisti, et quod multum mirarer, quod mihi nihil nuntiasse curaueris de correctione Turbantii, ad quem scripsit libros illos quattuor Iulianus. Hunc enim eandem haereseis satis humiliter confessione damnantem et in pacem catholicam a papa Coelestino esse susceptum a tali homine audiui quem non possum dicere fuisse mentium.* » Cf. AUG., *c. Iul. imp.* 1,1 ; 2,11 ; 5,5. Pour plus de détails cf. O. WERMELINGER, « Alypius (V) », *AL* 1 (1986-1994) 256-267.
- 7 Cf. ARNOBIUS IUNIOR, *Praedestinatus* I,88 (éd. F. GORI, *CCL* 25B, p. 52, 31-33) : « *Pelagiani tamen seu Caelestiani catholicae plebi permixti sunt, quia ecclesiam aliam non habent, et ideo ubi eis euenerit, communionem non renuunt.* » Julien, dans son 5^e livre *ad Florum* parle également du petit nombre (AUG., *c. Iul. imp.* V,1 [PL 45, col. 1431]). Augustin note que les Pélagiens ne forment qu'un petit groupe en *c. Iul. imp.* VI,2-3 (PL 45, col. 1507).

l'intervention de l'État qui frappe les Pélagiens et les Célestiens d'exil et de confiscation des biens et qui déstabilise totalement ce mouvement d'opposition⁸.

Le combat entre Julien et Augustin

La réaction de Julien se situe à deux niveaux. Dans un premier temps, il essaie d'organiser une résistance contre les décisions de la cour impériale de Ravenne, de l'Église de Rome et des conciles africains. Ensuite, il va combattre la théologie augustinienne en s'efforçant de la ramener à l'hérésie manichéenne. Un interminable dialogue de sourds se prolonge à travers les lettres adressées au clergé de Rome et à Rufus de Thessalonique⁹, dans ses quatre livres dédiés à Turbantius et ses huit livres envoyés à Florus¹⁰. Il écrit d'abord à Valérius pour exiger un nouvel examen de la cause pélagienne et il souligne les conséquences fâcheuses de la théologie du péché originel pour la conception du mariage chrétien. Vu l'absence d'enquête véritable il attend un réexamen devant des juges compétents et indépendants ; il exige la convocation d'un synode plénier qui jugerait en présence des accusés. Finalement, il évoque la terreur provoquée par la situation actuelle. Les simples sont effrayés par l'appellation injuste de « Pélagiens » et de « Célestiens ». Car la masse suit les décisions officielles sans se rendre compte des conséquences¹¹. Un groupe d'évêques d'Italie du Nord le soutient dans sa demande¹². La lettre adressée à Rufus de Thessalonique veut mobiliser l'épiscopat oriental et expliquer à quel point le clergé romain a cédé à la pression des pouvoirs politiques. En cassant un premier jugement qui acquittait Pélage et Célestius Zosime se rend coupable de prévarication. La lettre destinée au clergé de Rome contient des plaintes analogues, insiste sur l'absence de tout dialogue et exige avec détermination un nouveau concile universel¹³. Ces deux lettres ont été confiées par Boniface à Alypius lors d'un entretien à Rome en été 419¹⁴.

- 8 Au sujet de la triple condamnation, cf. O. WERMELINGER (supra n. 2) p. 165-218 et Y.-M. DUVAL, « Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse », *REAug* 24 (1978) 243-271. O. WERMELINGER, « Staatliche und kirchliche Zwangsmassnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites » dans F. GIUNTA, R. A. MARKUS et al., *Agostino d'Ippona. «Questiones disputatae»*. (Palermo 3-4 dicembre 1987), Palermo (*Augustiniana. Testi e Studi* IV), 1989, p. 75-100.
- 9 Lettre au clergé de Rome : IULIAN., *ep. ad Romanos* (CPL 775). Fragments chez AUG., *c. ep. Pel.* I,4-42 passim (éd. DE CONINCK, CCL 88, p. 396-398). Lettre à l'évêque Rufus : IULIAN., *ep. Iuliano communis cum pluribus pelagianis episcopis ad Rufum Thessalonicensem episcopum* (CPL 775). Fragments chez AUG., *c. ep. Pel.* II,5-IV,34 passim (éd. DE CONINCK, CCL 88, p. 336-340). Concernant l'édition de L. DE CONINCK cf. Y.-M. DUVAL, « Iulianus Aclanensis restitutus. La première édition "incomplète" de l'œuvre de Julien d'Éclane », *REAug* 25 (1979) 162-170 et M. J. P. G. LAMBERIGTS, « Some Remarks on the Critical Edition of the Preserved Fragments of Julian of Aclanum », *RThAM* 54 (1987) 238-239.
- 10 IULIAN., *Libri IV ad Turbantium* (CPL 774). Fragments chez AUG., *nupt. et conc.*, *c. Iul.*, *c. Iul. imp.* (éd. DE CONINCK, CCL 88, p. 340-396. IULIAN., *Libri VIII ad Florum* (CPL 773). Fragments des livres I-VI chez AUG., *c. Iul. imp.* (CSEL 85,1 : livres I-III ; PL 45, col. 1049-1608 : livres IV-VI).
- 11 IULIAN., *ep. ad Valerium* dans AUG., *c. Iul. imp.* 1,10 et *nupt. et conc.* 2,1 (CCL 88, p. 335, fr. 1-2) cf. *ad Turbantium* dans AUG., *c. Iul.* 3,2 et 2,34 (CCL 88, p. 341, fr. 2ab).
- 12 *Libellus fidei* adressé à l'évêque Augustin d'Aquilée 4,2-3 (PL 48, col. 523-524 éd. J. GARNIER). Au sujet du *libellus* cf. F. NUVOLONE, « Pélage et Pelagianisme. », *DSp* 12,2 (1996) col. 2907, n° 14.
- 13 IULIAN., *ep. ad Rufum* dans AUG., *c. ep. Pel.* 2,2 (CCL 88, p. 336-337, fr. 1) et *c. ep. Pel.* 4,34 (CCL 88, p. 340, fr. 28) : « *Simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus extorta subscriptio est* ».
- 14 Cf. O. WERMELINGER, « Alypius » (supra n. 6) p. 260-263.

Malgré ces plaintes de Julien, il faut retenir que les moyens employés pour résoudre la crise s'inscrivent dans un mécanisme bien connu : dialogue entre les Églises, réunions conciliaires et interventions de l'État pour soutenir les efforts des Églises dans la solution finale¹⁵.

L'intervention de la cour impériale ou du pouvoir civil en matière de religion pour combattre une hérésie condamnée par l'Église n'est ni une nouveauté ni inhabituelle. Elle a sa place à l'intérieur d'une législation anti-hérétique en vigueur à partir du IV^e siècle, dirigée d'abord contre les Manichéens, ensuite contre de nombreuses hérésies et finalement contre les Donatistes¹⁶. Le principe d'une telle intervention n'est pas contesté par Julien. L'opposition de Julien porte sur un point précis : le rescrit du 30 avril 418 qualifie le pélagianisme d'hérésie condamnée avant même que l'Église romaine ait ratifié les canons anti-pélagiens du 1^{er} mai 418. Pour Julien les discussions entre les Églises ne sont pas terminées et la sentence a été portée contre des absents. À cette violation des règles s'ajoute la volte-face de Zosime en été 418¹⁷. Voici l'enjeu de la dispute entre Augustin et Julien dans les quatre livres adressés à Boniface et élaborés fin 419-début 420.

Les intentions de Boniface

Boniface, fils du prêtre Iocundus, selon le Liber Pontificalis, et proche de la famille des Rufii Caeionii selon Jérôme entame une carrière diplomatique sous Innocent de Rome¹⁸. En 406, il fait partie de la délégation envoyée par Innocent à Constantinople pour intervenir en faveur de Jean de Constantinople et protester contre sa déposition et son renvoi en exil. La mission se termine sur un échec. C'est à cette occasion que le prêtre Boniface a dû faire la connaissance de Memor, le père de Julien également membre de cette délégation épiscopale¹⁹.

Boniface est à nouveau en Orient vers 415 chargé de communiquer à Atticus de Constantinople les conditions de son retour à la communion avec l'Église romaine²⁰. Diplomate expérimenté, fin connaisseur des problèmes de politique religieuse et peut-être ami de la famille de Julien d'Éclane, il sera de retour à Rome avant la mort de Zosime survenue en décembre 418. Il sera le candidat des prêtres romains pour succéder à Zosime. Il va l'emporter sur son rival, l'archidiaque Eulalius, favori du préfet de la ville de Rome

15 Cf. S. ELM, É. REBILLARD, A. ROMANO (éd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire – Orthodoxy, Christianity, History*, Rome (Collection de l'École Française de Rome 270), 2000 et spécialement É. REBILLARD, « Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce », p. 221-240.

16 Cf. O. WERMELINGER (supra n. 2) p. 169-209 ; J. HARRIES, I. WOOD (eds), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres, 1993 ; J. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, 1998 ; J. F. MATTHEWS, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven-Londres, 2000.

17 Rescrit du 30 avril 418. *Collectio Quesnellianus XIV (PL 56, col. 490B-491A). Julian ad Turbantium frgm. 274-275 (AUG., c. Iul. VI, 36-37).*

18 *Liber Pontificalis* (éd. L. DUCHESNE 1898/1982) XLIII. Bonifatius 1 p. 92 : « Bonifatius, natione Romanus ex patre Iocundo presbitero » (témoignage douteux). Il semble s'occuper vers 404 de l'éducation de la nièce d'Eustochium, Paula. Cf. HIERONYMUS, *ep.* 153 (CSEL 56, p. 365-366.) M. WOJNOWYTSCH dans sa présentation de « Bonifatius episcopus Romanus », *AL* 1 (1986-1994) 655-658 ne discute pas la carrière diplomatique de Boniface avant son épiscopat. Pour une présentation globale de Boniface cf. C. FRAISSE-COUÉ, « Boniface 1^{er} » dans *DHPC* (1994) 228-229 et surtout pour les années antérieures à son épiscopat « Bonifatius 3 », *PIC* 1 (1999) 318-319.

19 PALLADIUS, *Dial.* 3,128-132 (SC 341, p. 82), 4,1-3 (SC 341, p. 84), 4,38 (SC 341, p. 90).

20 INNOCENTIUS, *ep.* 23 (PL 20, col. 547).

Symmaque²¹. Après plusieurs mois d'attente le schisme va prendre fin à Pâques 419. Une fois entré en charge, Boniface poursuivra la politique de son prédécesseur Zosime tout en essayant de réduire les tensions survenues sous le règne de Zosime peu diplomate dans les affaires des Églises gauloises et africaines²².

C'est quelques semaines après le concile africain du 25 mai 419 et du rescrit de l'empereur Honorius du 9 juin 419 réitérant la condamnation des évêques refusant de signer la *Tractoria* de Zosime qu'Alypius de Thagaste reçoit de Boniface, lors d'une rencontre, les deux lettres de Julien, adressées à Rufus de Thessalonique et au clergé de Rome²³. Il est difficile de savoir exactement si Julien a écrit cette lettre pendant les mois de l'inter-règne et d'attente au début de 419 en espérant la reprise des discussions et si possible une révision du procès contre les Pélagiens. La position de Boniface aux affaires pélagiennes a pu susciter des doutes vu ses absences prolongées lors de ses missions diplomatiques en Orient. Dans ses toutes dernières lettres (*ep.* 153 et 154), Jérôme veut se montrer rassurant à ce sujet²⁴. En remettant ces deux lettres de Julien à Alypius, Boniface s'affirme bon diplomate et évite de se positionner dans cette affaire délicate. En attendant un commentaire des positions théologiques de la part d'Augustin, Boniface peut en même temps faire un geste de réconciliation envers les Africains brusqués par les interventions de l'Église romaine dans l'affaire d'Apiarius²⁵.

La réponse d'Augustin en quatre livres dédiés à Boniface

Entre 418 et 422 Augustin commente à deux reprises les circonstances qui ont amené les Africains et l'Église de Rome à condamner Pélage et sa doctrine²⁶.

Dans une première tentative en automne 418, le *de gratia Christi et de peccato originali* adressé à Mélanie et Pinien, deux anciens supporters de Pélage, Augustin minimise l'acquiescement de Pélage et de Célestius par Zosime en septembre 417 et le conflit ouvert entre Afrique et Rome les mois qui suivent. Il compare les hésitations de Zosime à un traitement

- 21 E. WIRBELAUER, « Die Nachfolgerbestimmungen im römischen Bistum (3.-6. Jh.). Doppelwahlen und Absetzungen in ihrer herrschaftssoziologischen Bedeutung », *Klio* 76 (1994) 338-437.
- 22 C. PIETRI, *Roma Christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 224), 1976, p. 948-954 (élection), p. 1021-1026 (Gaule), p. 1254-1270 (Afrique) ; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (supra n. 2) p. 239-244. L'affaire d'Antoninus de Fussala qui a préoccupé Zosime et Boniface a été finement analysée par C. MUNIER, « La question des appels à Rome d'après la Lettre 20* d'Augustin » dans *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Paris, 1983, p. 287-299 (= ID., *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV-XII siècle*, Londres, 1987, n° VII).
- 23 AUG., *c. ep. Pel.* 1,1-3 cf. ID., *retr.* 2,61 cf. M.-F. BERROUARD, « Les lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise "pélagienne" », *REAug* 31 (1985) 46-70. Julien a mentionné le nom d'Augustin dans sa lettre au clergé de Rome : « *in quibus repereristis meum nomen calumniose atque evidenter expressum* » (*c. ep. Pel.* 1,1,3).
- 24 Discussions et mise en perspective chez A. FÜRST, *Augustinus Briefwechsel mit Hieronymus*, Münster (*JbAC Erg.-Bd.* 29), 1999, p. 180-187 et 210-220.
- 25 À ce sujet voir les études de C. MUNIER, « Les conciles africains (A. 345-525) "revisités" » dans *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 3-5 maggio 2001*, Rome (*StEA* 78), 2002, p. 147-165.
- 26 Une troisième analyse en 422 dans le *c. Iul.* reprend les résultats du *gr. et pecc. or.* et du *c. ep. Pel.* ; Augustin y souligne une fois de plus la parfaite concorde entre la foi de l'Église romaine et africaine à l'intérieur de la tradition. Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (supra n. 2) p. 264.

médical pour reconduire les hérétiques plus facilement à la saine doctrine. Dans sa condamnation finale, Zosime rejoint son prédécesseur Innocent grâce aux interventions africaines qui recherchaient un dialogue constructif avec Zosime²⁷.

La deuxième tentative est la réponse en quatre livres, le *contra duas epistulas Pelagianorum*, préparé pour Boniface. Ici, la procédure de l'argumentation change. Dans un contexte plus polémique, provoqué par le ton agressif des deux lettres de Julien, Augustin s'efforce de blanchir Zosime et le clergé romain d'avoir agi uniquement sous la pression du pouvoir impérial et d'avoir trahi la vérité en acceptant la théologie africaine du péché d'Adam qui a affaibli les possibilités de la nature humaine²⁸.

Le poids de l'argumentation se concentre sur la parfaite coordination entre les démarches africaines et romaines sous Zosime. Jamais Zosime ne s'est identifié avec l'hérésie pélagienne. Augustin évalue les positions de Zosime, sa réticence au début allant jusqu'à l'acquiescement de Pélagé et de Célestius et sa condamnation finale dans une lettre circulaire. Sans mentionner explicitement les décisions africaines du 1^{er} mai 418 qui ont précédé cette dernière démarche de Zosime, Augustin va s'appuyer sur une documentation présentée en annexe à la fin de cette lettre circulaire. Le concile de Carthage de 411, l'échange épistolaire entre les Africains et Innocent de Rome en 416/17 et le Libellus anti-pélagien de la lettre d'Augustin à Paulin de Nole (*ep.* 186)²⁹. L'absence de tout renvoi aux canons carthaginois de 418 est bien un indice que Zosime n'a pas repris ces décisions africaines dans sa *Tractoria* concernant la définition du péché d'Adam, du rôle de la grâce par rapport à la liberté et de la nécessité de la prière de demande pour atteindre la perfection³⁰.

Idées maîtresses du Traité c. ep. Pel.

1. La réfutation des lettres de Julien d'Éclane en quatre livres dédiée à Boniface en 420 s'efforce de démontrer l'accord parfait entre l'Afrique et Rome, leur sollicitude pastorale envers les hérétiques et les faibles et elle met en évidence plus particulièrement les liens d'amitié créés à l'occasion de cet échange entre Augustin et Boniface³¹.

2. Malgré l'absence de toute référence aux neuf canons du concile africain qui n'ont pas sanctionné toutes les positions augustiniennes concernant la situation de l'homme mortel après le péché d'Adam, Augustin n'hésite pas à mettre en valeur sa nouvelle conception

27 M. J. P. G. LAMBERIGTS, « Augustine and Julian of Aclanum on Zosimus », *Aug(L)* 42 (1992) 311-330. AUG., *gr. et pecc. or.* 2,7,8-9,10 ; spécialement 2,9,10 (CSEL 42, p. 173) : « uideatis certe in his uerbis quemadmodum papa beatissimus Innocentius non tanquam de incognito loqui uideatur ; uideatis qualem tulerit de illius purgatione sententiam ; uideatis quid successor eius sanctus papa Zosimus recolere debuerit, sicut recoluit, ut in eo sui praecessoris iudicium remota cunctatione firmaret. »

28 AUG., *c. ep. Pel.* 2,3,5 (CSEL 60, p. 463-464) cf. P. J. CAREFOOTE, « Pope Boniface I, the Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority », *Aug(L)* 46 (1996) 261-289, spécialement p. 282-287.

29 AUG., *c. ep. Pel.* 2,4,6-8 (CSEL 60, p. 465-468) contenant une citation de l'*ep.* d'Innocent adressée au concile de Carthage INNOCENTIUS, *epist. pontif.* 321 A. *ep.* 181,7 et au concile de Milev INNOCENTIUS, *epist. pontif.* 322 A. *ep.* 182,5.

30 Le contenu de la *Tractoria* de Zosime est analysé dans O. WERMELINGER, « Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus », *FZPhTh* 26 (1979) 336-386.

31 Pour cette dimension collégiale entre les Églises, voir C. MUNIER, « Sollicitudo et Potestas dans les conciles africains (345-525) », *FZPhTh* 24 (1977) 446-495 (= ID., *Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV-XII siècle*, Londres, 1987, n° IX) et J.-A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-525)*, Berne-Berlin et al. (Publications Universitaires Européennes. Série 23. Vol. 701) 2000, p. 285-340.

de la grâce élaborée au cours de cette dernière phase de la querelle pélagienne. La grâce est vue comme une aide efficace qui illumine l'intellect et qui transforme la volonté en inspirant l'amour divin de sorte que Dieu touche le cœur de l'homme³². La perfection, la justice parfaite ne peut être réalisée sur terre (*nunc*). Les images de la faim et de la soif décrivent parfaitement cette situation de pèlerinage sur terre ; c'est le temps du désir opposé à la stabilité de la joie dans l'éternité³³.

3. L'invocation du témoignage de Cyprien (*c. ep. Pel.* 4, 20-28) et d'Ambroise (*c. ep. Pel.* 4, 29-31) en faveur de la doctrine du péché originel est un procédé habile pour souligner une nouvelle fois la profonde concorde entre les deux Églises, africaine et romaine. À Cyprien, le théologien africain universellement reconnu est associé un théologien d'origine romaine, Ambroise, devenu évêque de Milan, mort il y a un peu plus d'une vingtaine d'années et le garant de la foi baptismale d'Augustin. Une chaîne ininterrompue de témoins d'une foi enracinée dans une tradition commune est ainsi établie³⁴.

4. Augustin renonce à une mise en perspective historique de l'hérésie pélagienne, de même dans sa présentation finale et systématique (*haer.* 88) ; il se contente d'affirmer : « l'hérésie pélagienne est la plus récente de notre époque, issue de Pélage, le moine. Célestius l'a suivi comme son maître, de sorte que les partisans portent le nom de Célestiens »³⁵. Pélage est déjà l'unique point de départ en *gest. Pel.* 61. La définition de l'hérésie se précise dans la mesure où les écrits à disposition se multiplient. Un résumé des principaux chefs d'accusations en 12 points caractérisant l'hérésie pélagienne se retrouve d'abord dans l'*ep.* 186 à Paulin de Nole basés sur le *libellus* d'accusation présenté à Diospolis en 415³⁶. Sous l'influence des accusations contenues dans les deux lettres de Julien – la théologie augustiniennne comme théologie manichéenne déguisée –, Augustin prend soin de distinguer les positions manichéennes de l'hérésie pélagienne pour mieux saisir la position de la foi

32 AUG., *c. ep. Pel.* 2,17-23 cf. également *c. ep. Pel.* 3,14-23 cf. B. STUDER, « Il progresso spirituale secondo gli scritti antipelagiani di sant'Agostino » dans *Spiritual Progress. Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism*, Rome (*Studia Anselmiana* 15), 1994, p. 85-99 et G. LETTIERI, « Fato e predestinazione in *De civ. Dei* V,1-11 e *c. ep. Pel.* 2,5,9-7,16 », *Aug* 35 (1995) 457-496. Concernant la grâce chez Augustin, cf. J. P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris, 1980, spécialement p. 150-155. Position discutée par G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi ala metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001, 494-496.

33 P.-M. HOMBERT (*Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*. Paris [Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 148], 1996, p. 252-284) étudie les réponses d'Augustin à Julien en se rapportant à deux versets de l'apôtre Paul 1 Cor 1,31 et 1 Cor 4,4 tandis que J. LÖSSL, *Intellectus gratiae. Die Erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenehre Augustins von Hippo*, Leyde-Boston-Cologne (*Suppl. VigChr* 38), 1997, p. 310-332 s'efforce de retrouver un écho de l'*intellectus gratiae* dans les discussions avec Julien.

34 Cf. A. PINCHERLE, « Ambrogio ed Agostino », *Aug* 14 (1974) 385-407, spécialement 402-408 et V. GROSSI, « Sant'Ambrogio e sant'Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti », L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (éd.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*. Milano, 4-11 Aprile 1997, Milan (*SPM* 21), 1998, p. 405-462, surtout p. 423-449 (avec le détail des citations).

35 AUG., *haer.* 88,1 (*CLL* 46, p. 340) : « Pelagianorum est haeresis hoc tempore omnium recentissima a Pelagio monacho exorta. Quem magistrum Caelestius sic secutus est, ut sectatores eorum Caelestiani etiam nuncupentur ».

36 AUG., *ep.* 186,31-33 (*CSEL* 57, p. 70-73) ; texte chez O. WERMELINGER, *Rom and Pelagius* (supra n. 2) p. 300-301 ; cf. également p. 113-116. Des résumés se trouvent également en *perf. iust.* 21,44 ; *gest. Pel.* 35,61 ; *ep.* 178,3 ; *ep.* 179,5-6.

orthodoxe³⁷. Le pélagien nie le péché originel : ces thèses sont condamnées aux canons 1-3 du concile de Carthage du 1^{er} mai 418 ; le pélagien nie la nécessité de la grâce pour soutenir le libre arbitre dans sa recherche de la perfection (CONC. CARTH., *can.* 4-6) et le pélagien nie l'importance de la prière de demande pour atteindre une sainteté et une perfection relative sur terre (CONC. CARTH., *can.* 7-9)³⁸. Les priorités se déplacent au cours de la controverse : le péché originel et l'*impeccantia* cèdent la place au thème de la grâce et de la liberté en relation à la prédestination considérée comme manifestation d'une grâce gratuite³⁹.

5. Pour Augustin et les Africains, la condamnation de l'hérésie pélagienne se fonde sur l'échange de lettres entre Innocent et les Églises africaines. Zosime n'y ajoute rien de plus dans sa *Tractoria*. Il confirme uniquement cette position partagée par le rescrit impérial du 30 avril 418⁴⁰.

6. L'ouvrage d'Augustin est un manifeste de la tradition conciliaire pratiquée par deux Église autonomes ; elles se réalisent à l'intention d'un discours collégial à travers des échanges de lettres et des rencontres pour aboutir à des solutions concrètes. À travers *c. ep. Pel.* s'exprime le pouvoir de décision et la volonté de réconciliation d'une Église africaine qui venait de codifier en 419 le droit ecclésiastique issu des conciles pléniers et des synodes particuliers. Il n'existe pas de particularisme en matière de foi⁴¹.

37 P. FREDRIKSEN, « Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul Against the Manichees and the Pelagians », *RechAug* 23 (1988) 87-114. E. A. CLARK, « From Origenism to Pelagianism : Elusive Issues in an Ancient Debate », *PSB* 12 (1991) 283-303, spécialement 298-302. G. R. EVANS, « Neither a Pelagian nor a Manichee », *VigChr* 35 (1981) 232-244.

38 AUG., *c. ep. Pel.* 2,2-3 (*CSEL* 60, p. 461-463) : sept thèses pélagiennes confrontées aux sept positions manichéennes. *c. ep. Pel.* 3,8,24-9,25 (*CSEL* 60, p. 516-518) : réduction de l'hérésie pélagienne et manichéenne à cinq points. Cf. également *c. ep. Pel.* 4,2,2 (*CSEL* 60, p. 522) et *c. ep. Pel.* 4,3,3 (*CSEL* 60, p. 522-523) ; *c. ep. Pel.* 4,7,19 (*CSEL* 60, p. 542) et 4,12,33 (*CSEL* 60, p. 569). Julien n'est mentionné nommément qu'en *c. ep. Pel.* 1,3 et 1,4 et 2,1 ; partout ailleurs, il est noyé dans l'anonymat du groupe des Pélagiens et des Célestiens.

39 Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (supra n. 2) p. 278-282.

40 *Coll. Quesnelliana* 14 (*PL* 96, col. 490-491) ; discussion chez O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (supra n. 2) p. 199-202.

41 *Concilia Africae* A. 345 – A. 525 (éd. C. MUNIER [*CCL* 148]) ; cf. à ce sujet la présentation de C. MUNIER, « Les conciles africains (A. 345-525) "revisités" » (supra n. 25).

Prédestination et libre arbitre en Islam

Cheikh Bouamrane
Président du Haut Conseil Islamique

Le problème des rapports entre prédestination et libre arbitre s'est posé très tôt aux trois religions révélées. Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam l'ont traité selon leur sensibilité propre, en se référant à leurs textes sacrés. Ils ont dû répondre à des questions difficiles : L'homme est-il libre d'agir ? ou bien Dieu le contraint-il à agir ? Dans ce dernier cas, est-il vraiment responsable de ses actes ? Les solutions proposées peuvent se ramener essentiellement à trois : l'homme est libre d'agir comme il l'entend ; il n'est pas libre, mais plutôt obligé d'agir ; enfin, il est tantôt libre et tantôt contraint. La première solution est celle des rationalistes dans les trois religions ; la seconde est celle des déterministes ou partisans de la prédestination ; la dernière est celle du juste milieu, celle qui s'efforce de « tenir les deux bouts de la chaîne », selon une expression célèbre. Les théologiens et les philosophes ont longuement discuté ces points de vue et ont adopté celui qui leur paraissait raisonnable et utile au salut de l'homme. Il est possible de se référer à saint Augustin pour le Christianisme, à Maïmonide pour le Judaïsme et à Ibn Rochd pour l'Islam. Chacun de ces penseurs a fait école et a laissé des disciples depuis son époque jusqu'à nos jours ; on pourrait se reporter à ses écrits avec profit.

Pour notre part nous nous en tiendrons, à titre de comparaison, au philosophe Ibn Rochd et surtout à l'école qui l'a largement inspiré, celle des « motazilites ». La solution se distingue par la grande place qu'ils ont accordée à l'homme pour agir en tant qu'être libre. Cette école s'oppose à celle des déterministes ou « jabrites » pour lesquels l'homme est contraint d'agir dans le sens voulu par Dieu, du fait que les actes ne lui appartiennent pas : Dieu seul possède le pouvoir. Une telle doctrine conduit au fatalisme et ne saurait être acceptée par des esprits réfléchis. Peu de savants théologiens ou philosophes l'ont soutenue. Elle supprimerait toute responsabilité dans la vie. Ses partisans se réfèrent à plusieurs versets tirés du texte sacré. Leurs adversaires « motazilites » les étudient et leur donnent un sens favorable au libre arbitre. Dans la conférence, nous passerons en revue les arguments des uns et des autres pour montrer, en définitive, que l'homme est entièrement responsable de ses actes, il mérite d'être récompensé s'il agit bien et d'être condamné, s'il agit mal.

L'école « motazilite » recherche une solution de synthèse, en respectant à la fois l'initiative de Dieu et celle de l'homme : Dieu est libre d'agir comme il l'entend, en raison de sa toute-puissance ; l'homme est également libre dans certaines limites. La base de référence est le texte coranique qu'il convient de bien comprendre. Cette école s'oppose aux partisans stricts de la prédestination, lesquels dénie à l'homme tout pouvoir sur ses actes. Les « jabrites » ou déterministes s'en tiennent à la lettre de plusieurs versets coraniques ; ils veulent affirmer la primauté et la transcendance divines : tout pouvoir, en effet appartient à Dieu seul. Ce point de vue strict rappelle celui qu'adoptera Luther plus tard : « cette liberté, dit-il, je dois

choisir de l'attribuer à Dieu ou à moi ; c'est pourquoi le serf arbitre est le lot de l'homme devant Dieu »¹.

I - Positions des «jabrites» et leur réfutation

Quels sont les versets qui justifient leurs positions ? – On peut en citer quelques-uns sur lesquels ils se basent essentiellement : « Adorez-vous ce que vous sculpez, alors que Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites ? » (Cor. 37/95.96). D'autres versets confirment : « Dieu crée toutes choses ». (Cor. 39.62), y compris les actes de l'homme. – « Nulle calamité n'atteint la terre ni vos âmes, sans que cela ne soit inscrit dans un livre... » (Cor. 57.22). – « Nous avons destiné à la géhenne un grand nombre d'esprits et d'hommes » (Cor. 7/179). – « Seigneur, fais que nous soyons soumis à toi » (Cor. 2/128). – S'agissant des hommes que Dieu a égarés, « ils sont sourds et aveugles, et ne reviendront jamais vers Dieu » (Cor. 2/18).

Pourquoi ces versets sont-ils pris au sens littéral ? Il s'agit de les comprendre et de les interpréter d'une manière rationnelle. C'est ainsi que les premiers versets, cités plus haut (37/95.96) ont une autre signification que celle qu'on leur prête. La création ici se rapporte au monde et à l'univers en général, non à nos actes en particulier. On dit couramment que le menuisier fait une porte, c'est-à-dire qu'il lui donne une forme déterminée, mais il ne la crée pas à partir du néant². – Comment admettre que Dieu crée nos péchés ? Si nous ne sommes pas responsables de nos actes, pourquoi Dieu nous punirait-il ? Le châtement est juste seulement si nous sommes libres d'agir ; sans cela, Dieu serait injuste à notre égard, ce qui serait incompatible avec sa sagesse et sa justice. L'homme est donc responsable de ses actes. « Nulle calamité n'atteint la terre... » (Cor. 57/22) indique la prescience de Dieu et non la prédestination : Dieu ne crée pas les malheurs qui nous éprouvent, mais il sait à l'avance ce qui doit arriver ; s'il nous punit, c'est que nous l'avons mérité. – Mais il ne faut pas conclure au fatalisme. En effet, si Dieu a destiné un grand nombre de pécheurs à la géhenne (Cor. 7/179), c'est en raison de leurs actes, il savait qu'ils allaient mal agir ; il ne les a pas forcés à se comporter de la sorte.

La soumission à Dieu (Cor. 2/128) n'exclut pas notre libre choix ; nous avons décidé d'obéir, mais nous pouvions aussi désobéir aux commandements de Dieu. Si nous sommes « égarés », c'est parce que nous l'avons décidé ; ce n'est pas Dieu qui nous a contraints ; nous sommes responsables de notre comportement ; Dieu sait que nous pouvons rester « sourds et aveugles... » (Cor. 2.18) par notre obstination ; nous prenons délibérément le mauvais chemin.

Ainsi les « jabrites » se sont seulement référés aux versets qui pouvaient renforcer leurs positions, mais ils ont laissé de côté ceux qui s'y opposaient. Les « motazilites » mentionnent, au contraire, les versets qui reconnaissent explicitement la responsabilité de l'homme.

II - Les « motazilites » affirment la responsabilité de l'homme

Pour eux, l'homme est entièrement libre de ses idées et de ses actes, lorsqu'il est maître de lui-même. Il a d'abord la liberté de croire ou de ne pas croire : « Que celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule » (Cor. 18/29). Cela signifie que chacun de nous est capable de discernement et peut se déterminer. Dieu ne le force en aucune

1 G. GUSDORF, La signification humaine de la liberté, p. 243.

2 Zamkhshari, Al-Kashshâf, t. III. p. 396

manière ; Il indique seulement à l'homme les deux voies, celle du bien et celle du mal : « Ne lui avons-nous pas montré les deux voies ? » (Cor. 90/10). Trois positions sont offertes aux êtres humains : « Il en est parmi eux qui se font tort à eux-mêmes ; il en est parmi eux qui se tiennent sur une voie moyenne ; il en est parmi eux qui devant les autres par les bonnes actions » (Cor. 35/92). – Le premier groupe est celui des pécheurs, le second celui des gens qui accomplissent tantôt des actes convenables et tantôt des actes blâmables, le troisième celui des gens de bien³.

Comment l'homme peut-il distinguer les actes bons des actes mauvais ? Il doit user de sa raison et préférer la voie du bien. Dieu recommande à tous de réfléchir : « Il fait sentir le poids de sa colère à ceux qui ne raisonnent point » (Cor. 10/100). Il s'agit en somme de concilier le raisonnement et la révélation qui se complètent naturellement⁴. Quand la raison ne parvient pas à discerner la vérité de l'erreur, c'est la révélation transmise par les prophètes, qui indique le chemin : « Nous avons inspiré les prophètes ; ils annoncent la bonne nouvelle et avertissent les hommes » (Cor. 4/165). La responsabilité de chacun est engagée, il n'y a pas de responsabilité collective : « Quiconque commet une faute et la rejette sur un innocent, se charge manifestement d'une infamie et d'un péché » (Cor. 4.112). Chacun répond de ses actes : « Nul ne portera le fardeau d'un autre » (Cor. 6/164). Celui qui agit bien sera récompensé et celui qui agit mal sera châtié : « Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra, celui qu'aura fait le poids d'un atome de mal le verra » (Cor. 99/7). Il n'est pas question d'attribuer nos fautes à Dieu, au démon ou à d'autres personnes. Dieu nous laisse libres, « le démon n'a aucun pouvoir sur les croyants » (Cor. 16/99). Nous sommes totalement responsables, sans faux fuyant aucun.

Un problème grave se pose alors : comment concilier notre liberté et la puissance de Dieu ? Si l'homme est libre d'agir, il ne perd pas de vue que son pouvoir est limité, alors que la puissance de Dieu n'a pas de bornes. La supériorité de Dieu est indiscutable : « Il est puissant et domine ses créatures » (Cor. 6/18) ; sa puissance est éternelle, alors que notre pouvoir est contingent. En aucune manière, la liberté humaine ne saurait restreindre la puissance de Dieu ; c'est Dieu qui a conféré à l'homme la capacité d'agir et qui l'a doté de raison et de discernement, mais la raison elle-même n'est pas infallible ; elle ne connaît pas tout ; bien des mystères lui échappent. Si elle ne saisit pas le sens du texte révélé, elle doit l'interpréter pour qu'il ne subsiste pas de contradiction avec ce texte. Ibn Roushd, après l'école motazilite, insiste sur la nécessité de cette interprétation qui relève bien entendu des exégètes et des savants confirmés.

III - Une doctrine médiane : l'acharisme

Un partisan du « motazilisme », Al-Ash'arî (mort en 330 H/921) s'en sépare en raison d'un désaccord sur la prédestination et le statut du pécheur. Il s'oppose à son maître Abû Ali Al-Jubbaï, l'un des grands docteurs motazilites. Al-Ash'arî revient à la tradition d'Ibn Hanbal dont il fait l'éloge ; il estime que nous dépendons davantage du vouloir divin, plus que ce que les « motazilites » prétendent. Nous ne pouvons agir que dans les limites que Dieu autorise, et en aucun cas en dehors de Sa volonté : « Vous ne voudrez que ce que Dieu veut » (Cor. 76/30) ; « Dieu a pouvoir sur toutes choses » (Cor. 2/20). Il est souverainement libre

3 Zamakhshari, Al-Kashshâf, commentaire du verset 35/92

4 Ibn Roushd/ Averroès, Fasl-al-maqâl

d'agir : ce qu'Il fait est bon, et ce qu'Il interdit est mauvais. Il crée l'injustice des hommes, comme Il crée tout, mais Il ne les force pas à se conduire injustement.

Les acharites mettent au point la théorie du « kasb » ou acquisition des actes. Selon cette théorie, l'homme « acquiert » ses actes, mais il n'en est pas l'auteur. Le seul auteur est Dieu. L'acte « acquis » accompagne le pouvoir contingent de l'homme, mais non le pouvoir éternel de Dieu. En d'autres termes, l'acte est l'œuvre réelle en même temps de Dieu et de l'homme ; c'est Dieu qui lui donne le pouvoir d'agir et en ce sens l'homme agit effectivement. Cette notion est difficile à saisir ; son mystère réside dans le fait que Dieu est actif, tandis que l'homme est à la fois actif et passif. L'école « motazilite » la rejette parce qu'elle ne correspond pas à une idée juste. D'après une source⁵, un interlocuteur d'Al-Ash'arî veut lui montrer que cette théorie du « Kasb » est absurde ; à cet effet, il le gifle et quand Al-Ash'arî proteste, son partenaire lui réplique : « Si tu es fidèle à ta théorie, tu dois reconnaître que mon acte a Dieu pour auteur ; si non, je te propose de me rendre la gifle ». – Acharî ne sut quoi répondre. Par la suite, l'acharisme tempère sa position, surtout après Al-Juwaynî (mort en 478 H/1085) et Al-Ghazâli (mort en 505 H/1111) ; il accepte la responsabilité de l'homme ; Ibn Roshd (mort en 595 H/1198) l'adopte complètement et admet que la raison garde son autonomie dans nos actes, tout en respectant le texte révélé (cf. « Fasl » déjà cité). Aujourd'hui, plus personne ne conteste sérieusement que la voie juste, c'est la voie médiane, entre la prédestination, d'une part, et le libre arbitre, d'autre part. Il suffit de citer les grands docteurs de notre époque, comme Al-Afghâni (mort en 1897), Abdouh (mort en 1905), Iqbâl (mort en 1938) et Ibn Bâdîs (mort en 1940). On peut consulter leurs écrits, si l'on souhaite approfondir la question, sans parler des auteurs classiques. Il est possible de comparer les positions sur ce problème, toujours important, aux positions des autres religions révélées. Une telle recherche est éclairante et permet de relativiser les attitudes extrêmes.

5 Yaqût, *Mujam-al-udabâ*, t. XIII, p. 285-286

Intimité et découverte de Dieu dans les *Confessions* de Saint Augustin

Oscar Velásquez

Université Pontificale Catholique, Santiago, Chili

Le contenu de la pensée augustinienne, comme c'est naturel, peut être considéré de diverses perspectives, et mon intention est d'examiner de nouveau le thème de l'intimité augustinienne, dans sa relation avec la découverte de la divinité à l'intérieur de la conscience. La vision de l'être humain comme être spirituel se révèle finalement dans Augustin comme l'aboutissement d'un vaste processus de convergences : les grands courants de la pensée antique obtiennent ainsi une nouvelle synthèse dont le ciment fondamental sera la pensée chrétienne. Dans ces circonstances, la vie de l'homme est vue comme un drame où se joue, par l'action morale, son propre bonheur. Ce n'est pas que les Grecs aient fait des recherches sur l'homme d'une manière substantiellement différente, comme le prouve non seulement la philosophie mais aussi, d'une façon extraordinairement lucide, la tragédie ; ce qui change, cependant, d'une manière transcendante, me semble-t-il, c'est l'aspect radical de l'analyse de l'intimité spirituelle, qui laisse à découvert le pourquoi de ce drame : Dieu vit dans le plus intime de notre être, et pour vivre dans chaque homme, Dieu est vraiment seul dans la mesure où on le découvre, et on le découvre seulement dans la mesure où on le cherche dans un dialogue de l'âme avec elle-même. Mais ce Dieu, mis en évidence par l'esprit humain, affronte la possibilité de rester comme une découverte immanente : c'est-à-dire, Dieu est le résultat de notre pensée, et non la raison ultime pour laquelle on le pense dans l'existence. Or, conformément à l'autre voie, qu'ouvre de nouveau Augustin suivant la tradition platonicienne, la divinité se révèle à l'esprit avec de telles caractéristiques de perfection que, pour ainsi dire, cela oblige celui qui le rencontre dans la pensée à le mettre au-delà de l'esprit qui le pense. Parce que Dieu est Dieu, et donc, par le fait d'être né à l'intérieur de la conscience, il ne peut qu'exister à son tour obligatoirement à l'extérieur de la conscience. Ainsi Dieu est Dieu, quand la conscience qui l'identifie le postule transcendant les limites mêmes de cette conscience. D'où l'état existentiel complexe qui se produit à l'intérieur de la conscience. Si l'immanence triomphe, l'homme s'établit comme le centre indiscutable de la réalité, si c'est la transcendance qui s'impose, Dieu est la raison suprême de tout, même, en premier lieu, de l'homme, et dans ce cas, la divinité existe dans le noyau le plus intérieur de l'être spirituel de telle manière que l'homme ne peut qu'exister fondamentalement par Lui. Alors, les limites de la propre raison discursive, qui le dévoile grâce à un acte de profonde intimité spirituelle, ont été dépassées par la présence de l'objet divin transcendant. C'est alors que la divinité devient présence réelle à la même conscience qui l'a amenée à la pensée. Mais cela n'est possible qu'une fois la divinité établie dans l'entendement, et une fois qu'est reconnue l'identité, pour ainsi dire,

in intima mea duce te », VII, 16) s'est manifestée la lumière *immuable* de la vérité. La thèse fait remarquer, en conséquence, que le retour à soi-même, à *l'anîmus* comme on le désigne généralement ici, va s'unir à la connaissance de Dieu ; et l'on dit que cet *anîmus*, ou *cor*, est le centre constitutif même de notre unité. Mais incontestablement le processus ne s'est pas terminé ici pour Augustin, et le livre huit doit indiquer précisément son couronnement. Dans le livre sept, en conséquence, Augustin dit avoir trouvé ainsi la certitude de l'existence de la vérité :

« *Et j'ai écouté comme on écoute dans le cœur, et plus loin il n'y avait pas de quoi douter : je douterais plus facilement de ma vie que de l'existence de la vérité, qui se laisse voir à l'intelligence par l'intermédiaire des choses créées* » (VII, 16).

Et effectivement, il reste encore des doutes très forts au sujet du mode de vie. Face à une *volonté perverse*, qui en résumé est la volonté « ancienne » de laquelle naît la *coutume* (VIII, 10), il y a la *volonté nouvelle* laissée de côté qui est pressentie proche, avec la certitude déjà acquise en la vérité (« effectivement il avait déjà la certitude », VIII, 11). Si le doute demeure, c'est que dans l'esprit reste présent « l'indécision », une « hésitation » qui s'exprime dans un retard véritablement vital, qui dans son esprit vient accompagner d'angoisse (*aestibus*) : c'est la *cunctatio* (VIII, 20) dont il fait si fortement l'expérience dans la scène du jardin. Au-delà du doute devant la vérité, la conversion au sens strict est la disparition de *tous les doutes* (« *omnes dubitationis tenebrae* », VIII, 29). La *dubitatio* signifie dans ce dernier texte « doute par rapport à l'action », tandis qu'antérieurement il indiquait plus précisément « l'incertitude » face à la vérité (voir les sens de *dubitatio* dans OLD).³

Il est nécessaire, par conséquent, d'établir avec plus de clarté les deux circonstances du même processus de découverte et de conversion qui progresse devant nous dans la lecture des livres VII et VIII des *Confessions*. En premier lieu, la découverte de la vérité se réalise à l'intérieur du système philosophique fourni par la lecture des *libri platoniorum*.⁴ Dans ces livres, l'existence de la vérité va s'unir à la découverte de l'intimité du moi, où se trouve la vérité (cf. VII, 26 : « *mais dès la lecture de ces livres des platoniciens... j'ai eu la certitude que tu existais et que tu étais infini... ; j'étais vraiment sûr de tout cela, mais je me sentais trop faible pour jouir de toi* » ; et *passim*). Nous trouvons aussi dans ces livres l'acceptation encore un peu confuse qu'au-delà de la vérité il y a la bonté : « *Caritas nouit eam, o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus...* » (VII, 16). Ou bien la perception de la bonté est claire, mais apparemment sans un plus grand développement immédiat dans la ligne de ce qu'on analyse ici : « parce que lui-même est Dieu et ce qu'il veut pour soi est bon, et lui-même est le bien même » (VII, 6). Ce dernier concept va avoir bientôt une importance décisive, étant donné qu'une grande partie du problème d'Augustin est dans sa conviction profonde que la contemplation de la vérité ne suffit pas, et qu'il est nécessaire de passer à l'action, ce qui suppose la plus grande pénétration d'un objet plus mystérieux. Mais dans cette dernière étape de la conversion dominant les accents religieux, la présence prépondérante du Médiateur de ce Dieu – associé à la lecture des

3 OLD est le sigle pour Oxford Latin Dictionary, Oxford, 1997.

4 À l'intérieur des subtilités d'une conversion comme celle de saint Augustin, il semble indubitable qu'il y a un laps de temps et une différence de type existentiel entre les deux événements. On peut dire, en conséquence, avec J. OROZ RETA : « Si, dans un certain sens, la lecture des livres platoniciens a pu l'approcher d'une conception chrétienne du platonisme, ou d'une conception platonisante du christianisme, ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a conduit à l'Église (« Trois lectures et une conversion. De *l'Hortensius* à l'Épître aux Romains », *Augustinus* 37 (1992) n° 147-148, p. 264-1 ; pour une révision des diverses positions sur ce thème, voir dans ce même article, p. 259-264.

Écritures –, qui bientôt après (selon l'ordre chronologique présenté par Augustin lui-même dans VII, 26 ; « *et cum postea* ») aura une importance décisive dans l'acte du jardin. Dans le dernier cas, en face des *libri* des philosophes, il y a un « codex », transformé maintenant en « oracle » (VIII, 29). Au-delà de la circonstance, que nous supposons historique, des deux récits, la réflexion d'Augustin se tourne constamment vers l'établissement de ces deux bases, entre la raison et la grâce, qui soutiennent la crédibilité intrinsèque du récit. C'est l'histoire d'un processus intellectuel, qui aboutit, à l'aide de la raison, à la foi. À la disparition de la première *dubitatio*, d'ordre intellectuel, succède la dissipation d'une hésitation, marquée par le doute qui demeure devant l'action- la disparition de ces deux états proviennent de la lecture :

« *Je n'ai pas voulu lire davantage, ce n'était pas nécessaire : ce qui est sûr c'est qu'à l'instant, avec les derniers mots de cette pensée, se sont dissipées les ténèbres de mon hésitation (dubitatio) après qu'une sorte de lumière de sûreté (securitatis) a pénétré dans mon cœur.* » (VIII, 29)

Le *tolle, lege* (VIII, 29) représente donc le couronnement de deux lectures décisives, l'une, celle de « certains livres des platoniciens traduits de la langue grecque au latin » qui lui ont été donnés « par l'intermédiaire d'un homme rempli d'un orgueil réellement démesuré »,⁵ à une époque antérieure à sa rencontre avec le christianisme comme lecteur, (« *priusquam scripturas tuas considerarem* », *conf.* VII, 26 – nous pouvons même compter parmi elles la lecture de *l'Hortensius*) ; l'autre lecture, dans l'étape finale, celle des livres sacrés, représentés à la fin du processus par le texte de l'Épître aux Romains 13, 13ss. Ici, comme là, quelqu'un l'a poussé à lire, s'il est vrai que dans ce cas, semble-t-il, sous l'apparence d'un enfant ou d'une petite fille. Peut-être aussi, à ce moment, cet orgueilleux, alors qu'il lui offrait un codex des platoniciens lui répétait avec une certaine suffisance : *prends, lis*. Et même ainsi, Augustin considère que ce fut Dieu qui lui « procura » ces livres (*procurasti mihi*).

Dans le Jardin, cependant, tout est plus proche ; comme dans la Caverne platonicienne, au-delà de ces objets sans valeur '*nugae*', c'est-à-dire, 'bagatelles', on se trouve « plus près de la réalité et tourné vers des choses plus réelles » (R 515d, où *phluarias* pourrait correspondre à *nugae/nugae nugarum*, VII, 26, *nugarum murmura*, VII, 27). De cette façon, dans le Jardin tout s'entend, se voit, ou se lit, et là se trouve la force en même temps de synthèse et de trouble de *tolle, lege*.

En premier lieu, il est clair que la phrase n'a pas de sens évident pour celui qui ne connaît pas le contexte, la combinaison de circonstances, la séquence des mots. Augustin ne connaît pas le contexte, et il se demande si de tels mots ont un rapport avec un jeu d'enfants, et le problème principal est, me semble-t-il, que saint Augustin ignore simplement non seulement le contexte de ces deux impératifs, mais aussi leurs compléments grammaticaux. Ils pourraient correspondre à ce qu'Aristote aurait considéré parmi les choses « sans combinaison » (*Catégories* la 16 : *aneu sumplokês*, comme 'homme' ou 'il court'), même si, comme forme verbale, ainsi que l'affirme Aristote lui-même, « aucune de ses parties n'est significative en elle-même » (*Poétique* 1457a 15, cf. *De l'interprétation* 16b 6-7, 16b 19-25). Dans ces circonstances, l'important est de savoir ce que ces mots ont dit à Augustin, et comment il a pu les interpréter (laissons de côté le *Sessorianus* et sa lecture de *diuina*

5 Pour P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, p. 153-156, cet homme serait Mallius Theodorus, qui passe pour être le représentant le plus autorisé du plotinisme à Milan. Si Théodore lui a présenté ces livres, cela peut difficilement avoir été d'une manière hostile ou avec prépotence (cf. les affirmations cordiales d'Augustin en *beata u.*, 1, 4). Leur désaccord doit être postérieur.

domo). Parce que c'est ici précisément que les actes de lecture de saint Augustin atteignent leur point culminant. À partir de l'*Hortensius*, livres et lectures vont modeler l'itinéraire de sa vie.

Or, *tolle* dans le Jardin possède, à mon avis, un sens indépendant (s'il est vrai consécutif) de *lege*. Jusqu'à ce moment, Augustin est étendu par terre sous l'arbre où d'une certaine façon, il s'est jeté, étant donné qu'il ne se rappelle même pas comment il l'a fait (VIII, 28). Si c'est ainsi, *tolle*, comme une expression sans combinaison, comme « un signe de choses dites au sujet d'une autre chose » (*De l'interprétation* 16b 7), et interprétée de plus comme venant par médiation divine (« *diuinitus interpretans* »), a pu lui sembler avoir le sens de 'lève', 'élève', 'hausse' (y aurait-il ici peut-être un écho du dernier mot de Plotin ?). Lever quoi ? Nous ne le savons pas, nous lecteurs, ni lui non plus mais peut-être a-t-il pensé que ce mot pouvait signifier quelque chose comme 'lève-toi', 'anime-toi'. En effet, 'prendre' n'est pas en tout cas le sens le plus courant de *tollere*, à moins qu'il s'agisse d'une chose qui a été ramassée du sol ; d'autre part, le livre n'est pas là sous le figuier : il était peut-être « sur la table de jeu » (VIII, 14), d'où Ponticien l'avait pris auparavant. Avec une concision digne de César, Augustin avait dit que Ponticien *tulit, aperuit, inuenit <apostolum Paulum, inopinante sane>*. En réponse maintenant à sa propre interprétation, Augustin lui-même, après avoir retenu « le torrent de larmes », et avoir compris ce qu'il jugeait être l'objet de l'expression, dit : « je me suis levé » (*surrexi*). Qu'il s'agissait d'un impératif adressé à lui, cela paraît clair, car lui-même l'a interprété comme un ordre *personnel* (« *interpretans diuinitus mihi iuberi* »). D'autre part, s'il a cessé de pleurer ce fut, me semble-t-il, à cause du sens consolateur qu'il a donné au mot « *tolle* », qui harmonisait si parfaitement avec son état d'affaiblissement physique et moral.

Quelques lignes plus bas, dans VIII, 19, il a employé le même verbe *tollere* dans un sens semblable (« *ossa mea clamabant et in caelum tollebant laudibus* »). Vers la fin de ces expériences intenses, saint Augustin avait laissé de côté Alypius et était allé pleurer dans un coin reculé du Jardin, près d'un figuier. Maintenant venons-en à *lege*. Qu'Augustin l'interprète comme une invitation à lire c'est naturel, et c'est exactement ce qu'il se dispose à faire ; car il était couché (*strauit*). Pour lire le texte, donc, Augustin doit revenir à cet endroit où il était assis il y avait peu de temps avec Alypius dans l'*hortulus* : « Ainsi donc, troublé il est revenu à cet endroit où Alypius était assis ». Le livre était là, et de nouveau Augustin rapporte l'exécution de trois actions consécutives : *arripui, aperui et legi* : « je l'ai pris, je l'ai ouvert et j'ai lu en silence l'en-tête » ; c'était saint Paul, Épître aux Romains XIII, 13.

Les sentiments exprimés par Augustin après sa rencontre avec Ponticien joints aux événements qui aboutissent à la fameuse scène du Jardin, révèlent sa sincérité. Je suis perplexe, cependant, devant la perception d'un certain degré de déséquilibre entre le processus de l'esprit qui trouve la vérité, et l'itinéraire qu'il vient de parcourir à la recherche de la perfection. Dans les deux cas, Augustin a été sollicité par des livres, par des lectures qui provoquent, par des circonstances qui engagent. La vérité se révèle à lui comme une lumière intérieure, et la splendeur puissante de ses rayons l'a fait trembler d'amour et de crainte (VII, 16) ; mais seulement dans le Jardin le sensuel se reflète de toutes parts, et les développements du raisonnement prennent la forme d'un « profond examen de soi-même », qui entraîne avec lui et rassemble dans le regard de son cœur toute sa misère. Je voudrais y voir une lointaine résonance de la méthode socratique qui cherche à libérer l'âme des fausses croyances, comme une manière de la préparer à un savoir qui naît de l'ignorance elle-même. Mais la raison, guide, dans la recherche de la vérité il y a encore peu de temps,

semble être ici dépassée par un fait nouveau. C'est la vérité, mais la vérité, c'est quelqu'un. Maintenant, il écoute des voix qu'il doit interpréter, et la lecture, au lieu d'être comme avant le commencement d'un processus intérieur devient son point culminant. Ce fut le moment de son élévation (*tolle*), et de la révélation (*lege*). Et sans donner à *tolle*, *lege* un sens purement surnaturel, « Augustin en reconnaît le caractère insolite » (A. Solignac, *Les Confessions* I-VII, Paris 1980 [BA 13], p. 549).

L'explication, telle qu'elle est recueillie par Augustin dans son récit, continue par une série d'étapes, parce qu'il donne l'interprétation que, dans *tolle*, *lege* il y a un ordre divin de se lever, de parcourir le chemin pour prendre, ouvrir et lire le livre de l'Apôtre qui est près d'Alypius ; lui, il a tourné les yeux vers le *capitulum*, c'est-à-dire, cette courte partie au haut de la page. Cette phrase, au sujet de la continence, renferme d'une certaine manière une indication de la volonté de Dieu. Tout cela, en vérité, va au-delà des processus rationnels ordinaires ; heureusement, la phrase finale dans le texte des *Confessions* que je suis en train d'analyser ne dit pas 'certitude' mais *securitas*, c'est-à-dire, 'tranquillité', 'absence d'angoisse', la sécurité unie à une conviction. Ainsi donc, les répercussions finales de ces événements extraordinaires achèvent par se manifester dans cette considération finale : « Ce qui est certain, c'est que juste avec la fin de cette phrase, une sorte de lumière de sûreté a inondé mon cœur, et toutes les ténèbres du doute se sont dissipées » (VIII, 29 *in fine*) : cela néanmoins, ne se soutient pas par la seule certitude rationnelle.

« Pour l'amour de l'intelligence » (Augustin, *Lettre 120*, à Consentius) Foi – Raison – Intelligence

Goulven Madec
Études Augustiniennes, Paris, France

Consentius est un laïc, des îles Baléares, de Minorque probablement, qui s'exerce à la théologie. Il est venu à Hippone pour s'entretenir avec Augustin. Mais celui-ci a dû se rendre à la campagne. Consentius lui écrit, pour lui demander ses lumières sur le mystère de la Trinité.

Il fait pourtant, pour sa part, profession de fidéisme : il s'est donné pour principe que la vérité concernant Dieu est affaire de foi plutôt que de raison, « sinon il n'y aurait que les philosophes et les orateurs à atteindre le bonheur. Mais, puisqu'il a plu à Dieu de choisir ce qu'il y a de faible en ce monde pour confondre ce qui est fort et de sauver les croyants par la folie de la prédication (*I Cor 1, 21 et 27*), ce n'est pas la raison qu'il faut rechercher au sujet de Dieu, c'est l'autorité des saints qu'il faut suivre »... Il n'en demande pas moins à Augustin de braquer sur lui la lumière de l'intelligence afin qu'il puisse voir avec « les yeux du cœur » (*Lettre 119* dans le corpus augustinien).

Ma communication se bornera

1. à un pauvre résumé d'une partie de la *lettre 120*
2. à quelques remarques sur l'encyclique du pape Jean Paul II, « Fides et ratio »
3. à un simple rappel de la « rencontre » d'Augustin et d'Ibn Sinâ qui eut lieu au XIII^e siècle, dans le mouvement qu'Étienne Gilson a nommé l'« augustinisme avicennisant ».

1. « Aime l'intelligence »

Dans sa réponse à Consentius, Augustin commence par appeler son disciple à plus de cohérence intellectuelle : si l'on ne doit suivre que l'autorité des saints, qu'on ne lui demande pas raison de l'intelligence de la foi.

« En effet, explique-t-il, lorsque j'aurai commencé de t'introduire tant soit peu dans l'intelligence de ce mystère si grand – et je ne le pourrai absolument pas si Dieu ne m'aide intérieurement –, je ne ferai par mon discours rien d'autre que te rendre raison comme je pourrai ; et si tu réclames cela de manière raisonnable, à moi ou à quelque autre enseignant, afin de comprendre ce que tu crois, corrige donc ta thèse, non pas pour rejeter la foi, mais pour que ce que tu tiens déjà dans la fermeté de la foi, tu le regardes aussi à la lumière de la raison ».

Je dois me résigner à résumer la suite de l'argumentation d'Augustin.

Dieu ne saurait haïr en nous ce en quoi il nous a faits supérieurs aux autres vivants. Si nous devons croire, ce n'est pas pour nous éviter de recevoir ou de rechercher la raison, puisque nous ne pourrions même pas croire, si nous n'avions des âmes douées de raison.

Il a été dit rationnellement par le prophète : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (*Is* 7, 9 LXX). Il a donc paru conforme à la raison que la foi précède la raison.

Et l'apôtre Pierre nous avertit que nous devons être prêts à répondre à quiconque nous demande raison de notre foi et de notre espérance (*1 Pt* 3, 15).

Si c'est un infidèle (un non croyant) qui me demande raison de ma foi et de mon espérance, je dois lui faire observer combien il inverse l'ordre en réclamant, avant la foi, la raison de ces vérités qu'il ne peut comprendre.

Si c'est un fidèle qui demande raison afin de comprendre ce qu'il croit, il faut tenir compte de sa capacité afin que, la raison rendue selon celle-ci, il assume autant qu'il peut l'intelligence de sa foi. Si donc nous sommes déjà fidèles, nous sommes parvenus à la voie de la foi ; et si nous ne la quittons pas, nous parviendrons sans aucun doute non seulement à une intelligence des réalités incorporelles et immuables telle que tous ne peuvent l'acquérir en cette vie, mais aussi au sommet de la contemplation que l'Apôtre désigne comme le face à face (*1 Cor* 13, 12).

« J'ai dit ceci pour exhorter ta foi à l'amour de l'intelligence à laquelle mène la raison vraie et à laquelle la foi prépare l'âme... » (§ 6).

La raison exercée par les hérétiques est à éviter et à détester, non parce qu'elle est raison, mais parce qu'elle est raison fautive.

L'exercice de la raison est faussé par l'intrusion de l'imagination qui conduit à se représenter la Trinité invisible, incorporelle, immuable, sous la forme de trois masses vivantes disposées côte à côte ou en triangle.

« Dès que la raison vraie commence à ébranler cette construction de la pensée charnelle, cette fiction vaine, aussitôt, aidés intérieurement et illuminés par Celui qui ne veut pas cohabiter avec ces idoles (cf. *Ez* 14, 7), nous nous hâtons de les casser et de les balayer en quelque sorte hors de notre foi, au point que nous ne supportons pas qu'il y reste la moindre poussière de tels fantasmes » (§ 7).

« Lorsque tu penses à la Trinité, chasse toute image corporelle qui te viendrait à l'esprit, repousse-la, nie-la, rejette-la, chasse-la, fuis-la ! Car ce n'est pas un petit début de la connaissance de Dieu, si, avant que nous puissions connaître ce qu'Il est, nous commençons à connaître ce qu'Il n'est pas. Mais aime fortement l'intelligence (*intellectum uero ualde ama*) ; car les Écritures saintes elles-mêmes qui nous engagent à la foi en ces grandes choses avant leur intelligence, si tu ne les comprends pas correctement, ne peuvent t'être utiles » (§ 13).

Notons bien que la raison vraie est la raison illuminée : nous sommes avertis de l'extérieur, mais à l'intérieur brille la Vérité elle-même (§ 8).

2. Foi et raison

Dans sa lettre encyclique « Fides et ratio », le souverain pontife Jean Paul II commence par rappeler l'enseignement du concile Vatican I : « Il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés » (§ 9).

Les chapitres II et III ont pour titres respectifs : « Credo ut intellegam » et « Intellego ut credam ». Le Saint-Père n'a pas jugé utile de rappeler à « ses vénérés frères dans l'épiscopat » que ces formules sont d'origine augustinienne et/ou anselmienne. Ils le savent tous.

La belle prière d'Anselme du Bec, dans le préambule du *Proslogion*, est longuement citée au § 14 de l'encyclique. Mais je n'y trouve pas de référence à cette phrase finale du chapitre I de ce *Proslogion* : « En effet je ne cherche pas à comprendre, afin de croire ; mais je crois, afin de comprendre ; car je crois aussi que, si je ne crois, je ne comprendrai pas ». Et Anselme continue, au début du chapitre II : « Ainsi donc, Seigneur, Toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi, autant que Tu sais qu'il me convient, de comprendre que Tu es comme nous le croyons et que Tu es tel que nous le croyons ». Cette formule de l'« intellectus fidei » apparaît aussi à plusieurs reprises dans l'encyclique (§ 42, 66, 83, 97).

L'augustinien reconnaît donc sans peine des éléments doctrinaux augustinien et anselmien dans le discours du Pape. Il lui semble pourtant que ces éléments sont pris et délayés dans une logique théologique différente de celle que pratiquaient Augustin et Anselme. L'explication de ce malaise intellectuel de l'augustinien est peut-être simple : c'est que le cadre dessiné au départ dans l'encyclique est dualiste : il y a l'ordre de la « raison naturelle », domaine de la philosophie, et l'ordre de la « foi divine », domaine de la théologie par application de la raison.

Je profite de l'occasion pour apporter un argument de justification concernant le titre de « philosophe algérien » qui a été donné à Augustin en titre de ce Colloque. En effet, « philosophia » est pour lui un mot noble, chargé de sens affectif : c'est l'amour de la Sagesse... et la Sagesse, pour lui, est le Christ : « Virtus et Sapientia Dei », disait saint Paul (*I Cor 1, 24*), première citation des Écritures qui se trouve dans les œuvres d'Augustin (*Contra Academicos*, II, 1, 2). « Theo-logia », en revanche, est un mot païen. Le grand théologien de la religion romaine, Varron, en distinguait trois variétés, mythique, politique et physique ; cette dernière pratiquait les « interpretationes physiologicae », en clair l'herméneutique païenne, polythéiste, comme le rappelle Augustin dans le *De ciuitate Dei*, livre VI.

Au § 40 de son encyclique, le pape Jean Paul II fait honneur à Augustin d'avoir produit « la première grande synthèse de la pensée philosophique et théologique vers laquelle confluaient les courants de pensée grec et latin. Chez lui aussi, ajoute-t-il, la grande unité du savoir, qui trouvait son fondement dans la pensée biblique, en vint à être confirmée et soutenue par la profondeur de la pensée spéculative ». Il y est rappelé aussi qu'Augustin « reprochait (aux platoniciens) qui connaissaient la fin vers laquelle il fallait tendre, d'avoir ignoré la voie qui y conduisait, le Verbe incarné ». Je vois là une incitation à relire quelques pages décisives du livre VII des *Confessions*, dans lesquelles Augustin fait une sorte de bilan des concordances et des discordances (P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 172) entre « platonisme » et « christianisme ».

« *Ibi legi* : j'y ai lu que dans le Principe était la Parole et que la Parole était chez Dieu et que la Parole était Dieu... Mais que la Parole s'est faite chair et a habité parmi nous, je ne l'y ai pas lu : *non ibi legi* » (*Conf. VII, 9, 13-14*).

Augustin a trouvé dans le *Prologue* de l'Évangile selon Jean le principe de cohérence de sa doctrine : « le Verbe éternel, Raison universelle des esprits, et le Verbe fait chair, Auteur et consommateur de notre foi », comme disait le Père Malebranche au début de ses *Méditations chrétiennes*.

Dans l'esquisse que fait l'encyclique d'une histoire des rapports de la foi et de la raison dans la tradition chrétienne, la palme revient naturellement (si je puis dire !) à Thomas d'Aquin, « non seulement pour le contenu de sa doctrine, mais aussi pour le dialogue qu'il sut instaurer avec la pensée arabe et la pensée juive de son temps... Il eut le grand mérite de mettre au premier plan l'harmonie qui existe entre la raison et la foi. La lumière

de la raison et celle de la foi viennent de Dieu, expliquait-il ; c'est pourquoi elles ne peuvent se contredire » (§ 43).

« Intimement convaincu que 'toute vérité dite par qui que ce soit vient de l'Esprit Saint', saint Thomas aima la vérité de manière désintéressée » (§ 44). La citation provient de la « Glossa Ambrosii » (de l'Ambrosiaster en l'occurrence), selon la *Summa theologica*, I-II, qu. 109, article 1, comme premier témoignage ou argument selon lequel l'homme ne pourrait rien connaître de vrai sans la grâce.

Mais, dans sa réponse, Thomas ne manque pas de marquer la distinction raisonnable : « Sur le premier point, il faut dire que toute vérité, dite par quiconque, vient de l'Esprit Saint, en tant qu'il infuse la lumière naturelle et qu'il meut pour comprendre et exprimer la vérité ; mais non pas en tant qu'il habite par la grâce pour faire grâce ou pour dispenser un don habituel surajouté à la nature » (*Ibidem*, ad primum).

Le deuxième témoignage contre, dans le même article de la *Somme*, est emprunté aux *Soliloques* d'Augustin, où la « Raison » lui promet de lui manifester Dieu comme le soleil se manifeste à ses yeux (*sol.* I, 6, 12). Thomas explique que Dieu, Soleil intelligible, illumine intérieurement et que la lumière naturelle introduite dans l'âme est l'illumination par Dieu qui nous illumine pour connaître les objets qui relèvent de la connaissance naturelle ; pour cela il n'est pas besoin d'autre illumination, mais seulement pour les objets qui excèdent la connaissance naturelle (*ad secundum*).

3. L'intelligence de la foi

Dans l'article inaugural des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (année 1926-1927), intitulé (bizarrement) : « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », Étienne Gilson a longuement analysé le mouvement de pensée qu'il a désigné par « l'expression fâcheusement pédante, mais claire : *augustinisme avicennisant* » (p. 103 en note). Ce mouvement fut inauguré par le tolédan Dominicus Gundissalinus, traducteur d'Ibn Sîna (voir Gilson, *ibid.*, p. 46-48), et illustré par Guillaume d'Auvergne (Gilson, p. 48-82), Roger Bacon (p. 90-99 ; 104-111), et peut-être Jean Peckam (p. 99-104).

Pour ces penseurs chrétiens, c'est Dieu lui-même qui est l'« Intellect agent », et non pas la dixième intelligence qu'ont imaginée Al-Farabi et Ibn Sîna. Mais, ce transfert opéré, libérés, ils emboîtent le pas à Ibn Sîna. « C'est l'Intellect agent qui illumine l'intellect de l'homme qui, sous sa motion, s'élève jusqu'aux intelligibles et devient capable de faire retour vers Dieu » (R. Arnaldez, « Avicenne », *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1993, p. 197).

Ce sont eux que Thomas d'Aquin a critiqués, et non pas Augustin. É. Gilson le dit lui-même : « Nulle part saint Thomas n'entreprend un examen systématique de la doctrine de saint Augustin... il semble en parler d'une manière accidentelle, et encore plutôt avec la préoccupation de se la concilier que de la juger » (p. 118). « Il est clair que, la distance étant moindre du thomisme à l'illumination augustinienne, que du thomisme à la doctrine de Dieu intellect agent, saint Thomas devait se trouver porté à diminuer l'écart qui le séparait de saint Augustin chaque fois qu'il en interprétait les textes en fonction de l'augustinisme avicennisant » (p. 119).

Autrement dit, le thème augustinien de Dieu « Lumière des esprits » ne donne prise à la controverse que lorsqu'il est contaminé par d'autres problématiques. L'étude des affinités ou des analogies spirituelles devrait donc se tenir en deçà. Je les entrevois dans le mouvement de « la foi en quête d'intelligence » (titre du *Proslogion* d'Anselme de Cantorbéry). Cette

doctrine a des analogies chez certains penseurs de l'islam. Mais faute de compétence, et j'en ai grand regret, je dois me contenter de deux citations d'un grand spécialiste, Roger Arnaldez :

« À la différence de ce qu'enseignera Averroès de l'indépendance de la philosophie (ce qui posera le problème des rapports de la raison et de la foi, de la preuve démonstrative et de la preuve par la Révélation : distinction du *'aql*, raison, et du *naql* tradition), on peut dire que la philosophie d'Avicenne ne se sépare jamais de la religion et qu'elle s'ouvre sur une mystique. Elle se présente comme une explication rationnelle des grands dogmes de l'islam » (*Dictionnaire des philosophes*, p. 199).

« À la suite de cet examen critique, Ghazâlî se trouve en présence des doctrines des soufis et il découvre qu'en effet il existe une faculté supérieure à la raison même, qui donne une connaissance 'savoureuse' (*dhawq*), celle des mystiques. Certes la science spéculative reste indispensable, car elle fait saisir des réalités qui sont, en ce bas monde, des signes et comme les 'germes' d'une réalité plus haute. Elle prépare donc l'homme au dévoilement de la Vérité totale. D'ailleurs, pour Ghazâlî, la raison (*'aql*) et le cœur (*qalb*) sont, sinon purement synonymes, du moins profondément liés, car la science sous sa forme la plus parfaite implique un engagement du cœur ; elle est vécue par l'homme et non simplement pensée. On a parfois sur ce point rapproché Ghazâlî de Pascal » (*Dictionnaire des philosophes*, p. 1125). Mais j'observe que Pascal faisait une dissociation : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ». Pour Augustin, en revanche, le cœur est le siège de la pensée aussi bien que des sentiments.

Conclusion ?

Non, seulement quelques phrases brèves pour finir.

Ma foi, quelle qu'elle soit, aspire à l'intelligence ; la vôtre aussi, parce que nous nous tenons dans la lumière de Dieu.

« Tout bon et vrai chrétien, dit Augustin (*De doctrina christiana*, II, 18, 28) doit comprendre que la vérité, où qu'il la trouve, vient de son Seigneur » : je me permets d'ajouter que pour la faire mienne, cette vérité, je dois d'abord la reconnaître chez l'autre.

Le frère Christophe, moine de Thibirine, m'a dit la dernière fois que je l'ai rencontré : « Toi, Goulven, tu vis avec Augustin dans ses livres ; nous, c'est sur sa terre avec les siens ». L'apophtegme du moine se passe de commentaire ; je voudrais seulement qu'il passe à la postérité.

Augustin était africain et fier de l'être ; c'est ainsi, sans prétention universaliste de sa part, en vivant ici ardemment au service des siens, qu'il est devenu, qu'il est universel.

« Cet Africain a été, selon le cardinal Newman, le grand luminaire du monde occidental ; sans être un docteur infaillible, il a formé l'intelligence de l'Europe ».

Il est des nôtres, parce qu'il a été et qu'il est des vôtres.

*J'ai même essayé d'écrire des livres
sur les disciplines* (Aug., retr. 1,6).

**Le premier cycle des sept arts libéraux et sa place
dans le développement culturel du Moyen Âge**

Michaela Zelzer

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienne, Autriche

« À l'époque même où j'allais recevoir le baptême à Milan, j'ai même essayé d'écrire des livres sur les disciplines »¹, écrit Saint Augustin vers la fin de sa vie dans les *Révisions*, mais il n'en rédigea que deux traités, l'un sur la grammaire et l'autre sur la musique, achevé plus tard en Afrique ; quant aux cinq autres disciplines également commencées à Milan, n'en sont restés que les principes, déclara-t-il. Ce n'est que chez lui qu'on trouve pour la première fois le cycle des sept arts libéraux, des trois sciences du langage, le *trivium*², et des quatre sciences mathématiques, le *quadrivium*³, un cycle devenu le système fondamental de toute formation intellectuelle à partir de la renaissance carolingienne jusqu'à la fin du moyen âge. La question de la naissance de ce cycle n'est pas encore résolue, parce qu'il ne nous reste que peu d'information sur l'enseignement à l'époque classique, mais il me semble opportun de nous arrêter sur le rôle de saint Augustin dans la transmission de ce programme à la civilisation médiévale.

Augustin devint professeur à Milan, alors capitale de l'empire d'Occident, après avoir enseigné la grammaire et la rhétorique à Thagaste et à Carthage pendant dix ans et à Rome pendant quelques mois à partir d'automne 383. Il reçut cette profession comme protégé du célèbre rhéteur Symmaque, le chef du parti païen du sénat. C'était l'époque de la restauration des cultes anciens et des lettres classiques. Quelle carrière pour un Africain de naissance et d'origine, éduqué chrétiennement ! Augustin vint à Milan en 384 ; la même année, Symmaque, préfet de la Ville, adressa à l'empereur une pétition demandant la restauration de l'autel de la Victoire et le rétablissement des privilèges du culte païen supprimés par l'empereur Gratien. Symmaque l'aurait peut-être emporté, si Ambroise, l'évêque de Milan, ne s'y était opposé⁴.

1 AUG., retr. 1,6.

2 Le terme *trivium* se trouve pour la première fois dans des scholies horatiennes (*ad art. poet.* 307/308).

3 Quant au terme *quadrivium*, l'ordre des quatre sciences mathématiques (l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie) se trouve chez NICOMACHE DE GÉRASE dans son *Introduction à l'arithmétique* où il les appelle τέσσαρες μέθοδοι (1,3,1f.) ; BOËCE, en rédigeant un abrégé de cette œuvre, traduit τέσσαρες μέθοδοι par *quadrivium* (*Inst. arithm.* 1,1).

4 SYMM., rel. 3 ; AMBR., ep. 72 et 73 (Maur. 17 et 18).

Comme rhéteur officiel, Augustin dut prononcer deux panégyriques en l'honneur de l'empereur Valentinien II⁵ et du consul Bauton⁶, mais, malheureusement, il ne publia pas ses éloges ni ne les mentionna dans les *Révisions*, où il ne prit en considération que les œuvres postérieures à la conversion en 386.

Forcé d'abandonner son cours à cause d'une maladie⁷ (en été 386), Augustin se retira pour se consacrer à la philosophie ; mais il ne pouvait se dégager de sa profession. Selon une bonne tradition classique, il organisait des entretiens pour initier de jeunes disciples à la philosophie et, comme Cicéron, il rapportait ces conversations enregistrées par des sténographes dans des dialogues⁸. Dans le *De ordine*, sur la providence et l'ordre du monde, il s'occupe, comme il le déclare dans les *Révisions*, « d'une importante question : l'ordre renferme-t-il tous les biens et tous les maux de la providence divine » et il ajoute : « Mais comme je trouvais cette matière bien difficile à comprendre et... à la rendre claire pour ceux avec lesquels je vivais, je préférerai parler de l'ordre des études, lorsqu'il peut s'élever des choses corporelles aux choses incorporelles »⁹. Il y donna, pour la première fois, une description détaillée du cycle des sept arts libéraux, des sciences du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et du *quadrivium* (arithmétique¹⁰, géométrie, astronomie¹¹, musique). À son avis, seuls ceux qui ont pratiqué ces études libérales sont aptes à répondre aux questions proposées.

Retourné à Milan pour se préparer au baptême, il commençait aussi à composer une vaste encyclopédie, un livre sur ces sept disciplines. Il n'acheva que le traité sur la grammaire ; après son baptême et son retour en Afrique, il écrivit six volumes sur la musique¹². Devenu évêque, il n'avait plus le temps, ni la liberté d'esprit nécessaire, ni peut-être non plus l'intérêt pour s'en occuper.

Vraisemblablement du vivant d'Augustin, et certainement en Afrique (à Carthage), Martianus Capella exposa dans ses neuf livres des *Noces de Philologie et de Mercure* les sept arts (ou sciences), dans l'ordre la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie¹³ et la musique. Selon la tradition ancienne, l'auteur dédia son œuvre à son fils, comme le fit Cicéron ainsi que Caton, et l'appela une *fable de vieillard*¹⁴. C'est dire qu'au moment de la composition il était un vieillard ou voulait paraître tel à son fils. Cette *fable de vieillard* présente la forme d'une satire ménippée, c'est dire d'une œuvre où alternent parties en prose et parties en vers. Elle se compose de neuf livres, dont les deux premiers décrivent les fiançailles (et le mariage) de Mercure et de (la) Philologie

5 Le 22 novembre 384.

6 Le 1^{er} janvier 385.

7 Cf. AUG., *ord.* 1,5.

8 Cf. AUG., *ord.* 1,5.

9 AUG., *retr.* 1,3.

10 Mais il évite le terme arithmétique et utilise à sa place toujours une périphrase, p. ex. 2,5,14 : *In musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus.*

11 À la place de l'astronomie, il utilise le terme *astrologia* (p. ex. *ord.* 2,15,42) ; cf. W. HÜBNER, *Die Begriffe « Astrologie » und « Astronomie » in der Antike*, Mainz (AAWLM.G 7), 1989.

12 AUG., *retr.* 1,6. Ces six livres ne représentent que la moitié environ du sujet qu'il comptait développer en douze livres.

13 Selon HÜBNER (supra n. 11) p. 6-7, dans les manuscrits le titre du huitième livre est *De astrologia* (et non *De astronomia*).

14 MART., *nupt.* 8,997 : *habes senilem Martiane fabulam.*

et l'apothéose de celle-ci, et les sept derniers *les vierges nuptiales*¹⁵ : Mercure donne comme cadeau de noces à (la) Philologie sept servantes qui ne sont autres que les *sept arts* ou *disciplines* ; chacune de ces servantes expose son art dans un livre particulier (livres trois à neuf)¹⁶. Le style de Capella est compliqué et maniéré comme celui de son compatriote Apulée, mais il y a une grande différence entre les deux premiers livres et le reste ; les deux premiers ont un revêtement mythologique, les autres donnent, en majeure partie, une exposé didactique ; le langage est tantôt allégorique et bizarre, tantôt direct et clair.

En ce qui concerne le programme des sept arts libéraux, rencontré comme cycle fixé pour la première fois chez saint Augustin, mais se fondant sur l'enseignement scolaire grec de l'époque hellénistique, on discutait beaucoup et on discute encore de son origine et, en particulier, du rôle qu'y joua l'encyclopédiste Varron, le grand savant contemporain de Cicéron. Dans son livre *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, paru en 1984, Ilsetraut Hadot ne situe l'apparition de ce cycle qu'à une date assez tardive en montrant que le néoplatonisme fut responsable de sa formation. En effet, le traité *De ordine* de saint Augustin est inspiré par des idées néoplatoniciennes, mais le néoplatonisme était le courant philosophique du quatrième siècle et il existait à Milan, au temps de la conversion d'Augustin, un cercle d'intellectuels, tant chrétiens que païens, qui étaient des adeptes du néoplatonisme, parmi eux l'évêque Ambroise, son maître et successeur Simplicianus et le vieux Marius Victorinus. Celui-ci, Africain d'origine, fut professeur de rhétorique à Rome et composa des commentaires et des manuels pour les trois disciplines du *trivium* et traduisit des œuvres grecques concernant la philosophie et la dialectique¹⁷. À un âge très avancé il se convertit au christianisme, ce dont parle saint Augustin dans les *Confessions*. Tout au long de sa vie, saint Augustin manifesta une grande admiration pour la philosophie néoplatonicienne, parce que le néoplatonisme l'aïda à retourner au christianisme ; on a découvert des analogies multiples entre saint Augustin, Plotin et Porphyre¹⁸. Inspirée par le néoplatonisme, l'œuvre de Martianus Capella de Carthage l'est aussi. De cet auteur, on ne sait quasiment rien, ni son métier, ni l'époque où il vécut, ni s'il était païen ou chrétien.

En situant la naissance des sept disciplines libérales dans le cadre du néoplatonisme, Mme Hadot est persuadée qu'Augustin et Martianus Capella n'ont ni utilisé ni connu les *Disciplines* de Varron. Ces neuf livres, probablement achevés dix ans après la mort de Cicéron, sont malheureusement perdus. Il n'est pas surprenant que nous n'en ayons que peu de citations textuelles ; c'est le sort de ce genre littéraire (de la « Fachliteratur ») : on l'utilisa sans nommer expressément ses sources et après avoir révisé un manuel, on le publia sous son titre propre. Toutefois l'influence des *Neuf livres des disciplines* de Varron sur Capella ne peut pas être « inexistante », en particulier pour deux raisons : premièrement Capella imite Varron en composant neuf livres et en utilisant le genre de la satire ménippée ; deuxièmement il supprime les deux derniers arts, la *médecine* et l'*architecture*, sous prétexte que celles-ci, « occupées des choses mortelles et terrestres, n'ont rien de

15 *Les dotales virgines*, cf. MART., *nupt.* 8,810 al.

16 Cf. S. GREBE, *Martianus Capella « De nuptiis Philologiae et Mercurii » : Darstellung der sieben freien Künste und ihrer Beziehung zueinander*, Stuttgart-Leipzig, 1999.

17 En majeure partie perdus, cf. P. HADOT, *Christlicher Platonismus, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, Zürich, 1967, 25-27.

18 AUG., *conf.* 8,3-5 – Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses sources*, Paris, 1971 ; S. LILLA, « Platonisme et les Pères », *DECA* 2,2047-2074 (2070-2072).

commun avec le ciel »¹⁹. L'auteur devait donc savoir que le cycle classique de formation scolaire comprenait neuf disciplines. En excluant expressément deux disciplines, il témoigne pour son époque de la réduction d'un cycle ancien de neuf disciplines à sept.

Il est remarquable que l'évêque Ambroise, apparenté à l'aristocratie sénatoriale de Rome et éduqué à Rome, ait une grande connaissance de la médecine et de l'architecture. Non seulement, Ambroise construisit le baptistère de forme octogonale de la grande basilique (Ste-Thècle), dans laquelle il baptisa Augustin au cours de la veillée pascale du 24-25 avril 387, mais il construisit aussi au moins quatre basiliques suburbaines de différentes formes ; désirant faire de la capitale de l'empire d'Occident une deuxième Rome²⁰. Sur cette base, il me semble probable qu'à Rome, centre scolaire et universitaire par excellence au temps de la restauration, on ait rétabli le cycle classique varronien de neuf disciplines.

En ce qui concerne l'ouvrage *Les Noces de Philologie et de Mercure*, Mme Hadot y voyait un traité néoplatonicien « conçu comme une réponse partielle à la question de savoir par quels moyens l'âme raisonnable de l'homme pourrait assurer son retour dans sa patrie » (154) et inspiré, aussi bien que le deuxième livre *Sur l'ordre* de saint Augustin, de la philosophie de Porphyre et de son œuvre *Sur le retour de l'âme*. Mais on ne trouve guère d'éléments porphyriens dans le texte. À mon avis, l'œuvre de Capella n'est ni un traité philosophique ni un livre scolaire sous couvert mythologique et allégorique, mais plutôt l'ouvrage d'un émule de la tradition classique et des anciens rites, qui s'efforçait de faire revivre à l'époque du christianisme triomphant l'ancienne tradition littéraire et culturelle et, en particulier, les pratiques rituelles comme les rites des mystères, dont la publication était interdite. C'est pourquoi il choisit la forme allégorique et mythologique, en particulier dans les livres un et deux, où il décrit p. ex. les différentes étapes d'initiation mystique. Quant à la datation, je crois devoir situer cette œuvre à une époque assez haute, soit vers 400²¹.

Venons en à saint Augustin. Bien qu'il nous ne reste que peu d'information sur les *Livres des disciplines* de Varron, la plupart des savants, persuadés qu'Augustin a connu cet écrit de Varron²², son maître à penser dans le *De civitate Dei*, réfutent l'hypothèse de Mme Hadot. Je ne voudrais pas m'attarder à énumérer leurs arguments ; observons seulement que l'idée du chemin et le thème de la progression, étape par étape, pourraient remonter à Varron lui-même. On se fonde pour cela sur le poème de Licentius, qui est joint à la lettre 26 de saint Augustin (il commence ainsi : *L'esprit reste hébété en cherchant à explorer le chemin secret de l'insondable Varron et terrifié il fuit la lumière qui lui fait face...*²³). L'image du chemin et de l'ascension n'est pas nécessairement une idée néoplatonicienne. D'autre

19 MART., nupt. 9,891 : cui (sc. Iovi) *Delius medicinam suggerit architetoniamque in praeparatione adistere « sed quoniam his moralium rerum cura terrenorumque sollertia est nec cum aethere quicquam habent superisque confine, non incongrue, si fastidio respuuntur... »*.

20 Cf. « La Milano di Ambrogio » dans S. LUSUARDI SIENA, M. P. ROSSIGNANI, M. SANNAZARO (éd.), *La città e la sua memoria*, Milano, 1997, p. 16-215 (34-36).

21 D. SHANZER la situe entre Augustin et Boèce, cf. *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*, book 1, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 11-13 ; cf. GREBE (supra n. 16), p. 16-18.

22 Cf. W. HÜBNER, « Disciplinarum libri », *AL* 2, fasc. 3/4 (1999) 485-487 ; M. FUSSEL, « Disciplinae liberales », *ibid.* 472-481 (472) ; K. VÖSSING, *Schule und Bildung im Nordafrika der Römischen Kaiserzeit*, Bruxelles (*Latomus* 238), 1997, p. 31-33.

23 AUG., ep. 26 : *arcantum Varronis iter scrutando profundi / mens habet adversamque fugit conterrita lucem...*

part, il me semble incroyable qu'au temps de la restauration de la tradition classique on n'ait eu aucune connaissance d'une œuvre classique telles que les *Disciplines* de Varron.

Quant au plan d'une encyclopédie, Augustin note à la fin de sa vie : « J'interrogeais ceux qui étaient avec moi et qui n'avaient pas d'éloignement pour les études de cette espèce, car je désirais me servir des choses corporelles comme de degrés assurés pour parvenir moi-même aux choses incorporelles ou pour y conduire les autres. » Tenons compte de son insistance : « qui n'avaient pas d'éloignement pour les études de cette espèce²⁴. » Quarante ans plus tôt, dans le traité *De ordine*, le jeune Augustin avait essayé de démontrer que seuls ceux qui avaient pratiqué l'étude des arts libéraux étaient aptes à répondre à la question proposée²⁵. D'une manière raffinée, il montre dans cette œuvre, comme l'écrit H.-I. Marrou, « la raison construisant, en quelque sorte par un développement logique de son activité le cycle des études nécessaires »²⁶ ; l'exposé théorique est emprunté, naturellement. L'influence de Cicéron est remarquable ; à cet égard, Jean Doignon déclarait dans son édition : « L'impact de Cicéron se fait sentir à peu près à toutes les pages du *De ordine* »²⁷. Cicéron n'est pas seulement le maître de rhétorique et l'orateur pour Augustin, sa « culture philosophique » est selon Doignon « la base fondamentale de celle de l'auteur de l'Ordre ».

Cicéron était une des références majeures pour les lettrés du quatrième siècle, juste après Virgile, dont l'œuvre fut une sorte de bible du paganisme latin²⁸. Ces deux classiques étaient les plus familiers de l'évêque Ambroise. Je pense notamment à son deuxième discours sur la mort de son frère Satyrus, une consolation chrétienne fondée sur la foi en la résurrection des corps, qui s'achève sur les formules et les images dont Cicéron s'est servi dans son traité *Caton* pour décrire la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme²⁹. De même, on ne trouve presque aucune citation biblique dans les deux réponses d'Ambroise à Symmaque, mais beaucoup d'allusions à Virgile³⁰.

La controverse entre Symmaque et Ambroise eut lieu en 384 ; c'était l'année même où Augustin vint à Milan et où mourut Prétextat, un défenseur infatigable du paganisme qui participa à de nombreux cultes et gagna de grands mérites en recopiant et révisant des œuvres classiques. À cette époque, le christianisme était déjà devenu la religion d'État et la plus grande partie de l'aristocratie romaine comme adhérents au paganisme craignaient que tout le patrimoine culturel ne disparût avec l'abandon de l'ancienne religion. C'est pourquoi Ambroise, apparenté à l'aristocratie sénatoriale romaine, s'efforça de faire un bon usage des lettres profanes.

La même année 384, Jérôme publia son fameux songe de jeunesse pour entraîner la jeune Eustochium à l'étude de la Bible³¹ ; dans ce songe il se vit fustigé, devant le tribunal du Christ, pour être resté cicéronien plus que chrétien, et il promit de ne jamais recourir

24 AUG., *retr.* 1,6 : *qui... ab huiusmodi studiis non abhorrebant.*

25 Le désordre (= le mal), peut-il trouver sa place dans l'ordre voulu et établi par Dieu ?

26 H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴, p. 189.

27 AUG., *De ordine*, introduction, texte critique, traduction, notes complémentaires par J. DOIGNON, Paris (BA 4/2), 1997, p. 31.

28 J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983³, 1,31.

29 AMBR., *De excessu fratris*, 2, 126-128 (134-135).

30 AMBR., *ep.* 72 et 73 (*Maur.* 17 et 18).

31 HIER., *ep.* 22, le songe datant de l'époque de son séjour au désert de Chalcis vers 374-377.

aux auteurs classiques. Mais il faut ajouter qu'on ne constate point d'interruption dans ses recours aux lettres profanes.

Il est compréhensible que le professeur de rhétorique qu'était Augustin, converti au christianisme, ait vu la nécessité de justifier l'ensemble des disciplines comme base indispensable à la formation de l'homme cultivé chrétien et de les mettre, à la fin des fins, au service de la foi. Le traité *De ordine* ne lui suffit pas. Retourné à Milan, pour s'inscrire parmi les catéchumènes d'Ambroise, il essaya même d'écrire des livres sur les *disciplines*, mais, comme je l'ai déjà dit, il n'en acheva que deux traités, un sur la grammaire, l'autre sur la musique. À la fin de sa vie, il ne pouvait plus retrouver dans sa bibliothèque ni sa grammaire ni le début des cinq autres traités de l'encyclopédie, mais il estimait que certaines personnes les avaient en leur possession³².

Contrairement aux Mauristes, il est probable que nous en possédions au moins des extraits. Sous le nom d'Augustin nous est parvenue une grammaire dans deux recensions, une longue et une brève³³; la matière est empruntée, mais en ce qui concerne ce genre littéraire, l'originalité n'était ni prévue ni nécessaire. La recension brève est intitulée : *Ar Augustini pro fratrum mediocritate abbreviata*, une telle grammaire était déjà recommandée par Cassiodore au sixième siècle³⁴. Ces deux recensions représentent vraisemblablement du moins des abrégés du texte authentique.

Dans les manuscrits à partir du neuvième siècle, il y a deux textes qui se présentent comme des restes des traités inachevés d'Augustin sur la dialectique et la rhétorique. L'authenticité de l'opuscule *De la dialectique* est généralement admise, celle *De la rhétorique* est douteuse, mais pas sans vraisemblance³⁵.

Après le désastre de l'usurpateur Eugène, qui se prêta à la politique de la restauration païenne et fut battu par des sénateurs romains sur la rivière Frigidus (en septembre 394), le paganisme romain prit fin et l'évêque Ambroise réussit à baptiser beaucoup de gens, parmi lesquelles plusieurs de membres de l'aristocratie³⁶.

Vers l'année de la mort d'Ambroise (397) Saint Augustin, devenu évêque, écrit la première partie de son œuvre *De la doctrine chrétienne*, la deuxième suivit à la fin de sa vie (426/427). Dans cette œuvre importante, il ne retient pas les sept arts libéraux comme modèle de l'éducation chrétienne; c'est pourquoi Mme Hadot pense que (pour Augustin) « ce cycle de sciences n'a joué qu'un rôle éphémère » (136). Mais, à mon avis, en ce temps-là la situation avait totalement changé et Augustin ne voyait plus la nécessité de justifier la valeur des sciences profanes; toutefois, il insista toujours sur l'importance des mathématiques, de la rhétorique et de la dialectique.

Dans les notes à ses *Disciplines*, Augustin prévut comme septième discipline la philosophie au lieu de l'astronomie³⁷. Il existe bien des conjectures sur les motifs de cette substi-

32 Cf. supra n. 1.

33 PL 32,1385-1408; H. KEIL, *Grammatici Latini* 5, Leipzig 1868, p. 494-496; 496-524.

34 CASSIOD., *Inst.* 2,1,1.

35 PL 32,1409-1420,1439-1448. *De dialectica*: éd. D. DARREL, JACKSON, J. PINBORG, *Augustine, De dialectica*, Dordrecht, 1975. *De rhetorica*: éd. R. GIOMINI, « A. Augustinus, De rhetorica », *SLI* 4 (1990) 7-82, cf. *Initiation aux Pères de l'Église* 4, Paris, 1986, p. 514-515; H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller*, Freiburg 1995¹, p. 201.260.263; K. BARWICK, « Augustins Schrift *De rhetorica* und Hermagoras von Temnos », *Philologus* 105 (1961) 186-218.

36 Cf. PAUL. MED., *Vit. Ambr.* 38,3.

37 AUG., *retr.* 1,6.

tution. Remarquons seulement qu'il témoigne d'un cycle de formation humaine fixé à sept disciplines avec la sagesse pour but de l'éducation.

Quoi qu'il en soit, le cycle des sept arts libéraux – dans l'ordre grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, musique, géométrie et astronomie – se trouve, au sixième siècle, chez Cassiodore, qui donne une brève introduction à chaque art dans son deuxième livre des *Institutiones*, et, un peu plus tard, chez l'évêque Isidore de Séville, issu d'une grande famille originaire de Carthage, dont les trois premiers livres de sa grande encyclopédie contiennent un abrégé de ces sept arts. Tandis que Cassiodore cite ses sources et recommande, parmi eux, la grammaire brève d'Augustin³⁸, Isidore, le médiateur le plus important, ne cite pas ses sources – ce qui est regrettable –, mais il a certainement profité d'Augustin³⁹.

Le cycle des sept arts reparut avec la renaissance carolingienne. C'est le moine anglo-saxon Alcuin, qui, devenu promoteur de l'éducation, introduit le *trivium* et le *quadrivium* jugés utiles pour la connaissance des saintes écritures à l'école du palais. Pour cela il composa des manuels sur le *trivium*, dont la matière est empruntée à diverses sources ; sa méthode dialoguée est vraiment remarquable. Dans le dialogue introductif intitulé *Discours sur la philosophie vraie*, il affirme qu'on ne parvient à la sagesse que par sept colonnes ou paliers, qui sont les sept arts libéraux ; à l'aide de ces disciplines ajoute-t-il les philosophes sont devenus plus savants que les souverains et les saints docteurs de l'Église ont vaincu les chefs des hérésies⁴⁰. Pour cette conception, F. Brunhölzl suppose qu'Alcuin était influencé par Boèce et son traité *La consolation de la philosophie*⁴¹. Je ne suis pas de cet avis. Selon moi, Alcuin s'inspira de saint Augustin dans sa conception d'une progression graduelle à travers différentes disciplines ; il est remarquable que l'expression « paliers » se trouve chez lui dans le *De ordine*, tandis que l'expression « colonnes » est empruntée à Cassiodore, qui ne connaît pas l'idée d'une ascension à l'aide des disciplines⁴². Pour Alcuin, saint Augustin, le vainqueur de plusieurs chefs des hérésies, joua certainement un grand rôle comme maître du *trivium* ; en dehors des manuels cités, Alcuin utilisa une traduction des *Catégories* d'Aristote attribuée à saint Augustin, mais sans doute inauthentique⁴³.

À partir du neuvième siècle, le programme des sept arts libéraux devint le système fondamental de toute formation intellectuelle médiévale jusqu'à la fin du moyen âge et l'œuvre de Martianus Capella, bien que non destinée à l'enseignement, était son manuel le plus important.

La question de l'origine du cycle des sept arts libéraux est irrésolue et en partie insoluble, mais les deux auteurs d'origine africaine jouèrent un rôle considérable dans le triomphe de ce programme d'étude au moyen âge.

38 CASSIOD., *Instit.* 2,1,1 : *sed et sanctum Augustinum propter simplicitatem fratrum breviter instruendam aliqua de eodem titulo scripsisse reperimus.*

39 Cf. FONTAINE (supra n. 28) 1,32. 3,1027-1028.

40 PL 101,853D–854A : *Sunt igitur gradus quos quaeritis... grammatica, rhetorica, dialectica, arithmetica, geometrica, musica et astrologia. Per hos etiam philosophi sua contriverunt otia atque negotia. Iis namque consulis clariores effecti, iis regibus celebriores, iis videlicet aeterna memoria laudabiles. Iis quoque sancti et catholici nostrae fidei doctores et defensores omnibus haeresiarchis in contentionibus publicis semper superiores existerunt.*

41 « Der Bildungsauftrag der Hofschule » dans *Karl der Große 2*, Düsseldorf, 1965, p. 28–41 (36–38).

42 CASSIOD., *Inst.*, 2 praef. (*columnae*).

43 Cf. FREDE, *Kirchenschriftsteller* (supra n. 35) p. 260 ; B. BISCHOFF, « Die Hofbibliothek Karls des Großen » dans *Karl der Große* (supra n. 41) p. 42–62 (48).

La Traduction des *Confessions* : éléments d'une problématique

Mahieddine Kemal Malti
Université d'Alger, Algérie

« Si grande poésie il y a, il sera toujours juste d'interroger ceux qui voulurent en être les porte-parole et d'essayer de pénétrer au plus secret d'eux-mêmes afin de parvenir à se faire une idée plus nette de ce dont ils rêvaient en tant qu'hommes. Et de quel autre moyen, quand on cherche cela, que de les aborder sans transe ni balbutiement de religiosité (armé du maximum de rigueur logique) et d'en user, à la fois, avec eux (si jaloux qu'ils puissent être de leur singularité) comme s'ils étaient des prochains, avec qui l'on se tient de plain-pied? »

Préfaçant en 1947 le Baudelaire de Sartre, Michel Leiris posait beaucoup mieux que je n'aurais su le faire le problème dont je voudrais vous entretenir en l'appliquant à saint Augustin : comment trouver le point nodal à partir duquel s'ordonneraient toutes les perspectives sur la personnalité de saint Augustin ? Programme ambitieux que je ne saurais remplir, est-il besoin de le dire. Un pareil travail suppose une très longue intimité avec l'œuvre de saint Augustin, une familiarité, même si distanciée, avec les courants culturels de la fin de l'Antiquité classique une espèce d'imprégnation de l'atmosphère de bruit et de fureur si semblable à la nôtre, dans laquelle a vécu saint Augustin ; il requiert donc une solide maîtrise de l'histoire des idées et des idéologies, de la psychologie des profondeurs, de la linguistique actuelle avec ses embranchements touffus (lexicologie, phonétique, synthèse, prosodie, poétique, etc...)

Ma contribution à la solution du problème que posait Michel Leiris – si jamais il doit y en avoir – une se limitera à une question qui ne semble pas avoir retenu l'attention des spécialistes de saint Augustin : la problématique de la traduction des *Confessions* ; « problématique étant entendu ici au sens d'ensemble d'interrogation formant système ».

Je me propose d'aborder cette problématique par un essai de traduction d'un extrait des *Confessions* ; chemin faisant ou verra les problèmes que l'on rencontre. Quand on essaie de rendre le sens des mots, le mouvement du rythme .

L'extrait choisi est bien connu. il est tiré du livre XI et couvre les paragraphes 12 à début 14 depuis « ecce respondeo... » jusqu'à « essent tempora ».

Confessions : Livre XI, 12, 14 - XI, 14, 17.

XI, 12, 14

Ecce respondeo dicenti : « quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ? »
respondeo non illud, quod quidam respondisse perhibetur ioculariter eludens quaestionis violentiam : « alta », inquit, « scrutantibus gehennas parabat. » aliud est videre, aliud est ridere. haec non respondeo.

libentius enim responderim : « nescio, quod nescio » quam illud, unde irridetur qui alta interrogavit et laudatur qui falsa respondit.

sed dico te, deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat aliquid. si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat ? et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura.

XI,13,15

At si cuiusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum et te, deum omnipotentem et omnireantem et omnitenentem,

caeli et terrae artificem, ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque adtendat, quia falsa miratur. nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent ? aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent ? cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas ? id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas ? non enim erat tunc, ubi non erat tempus.

XI,13,16

Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt : isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non credit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te. omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.

XI,14,17

Nulla ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora. (...)

Une traduction

XI,13,15 : Que si d'un autre côté quelqu'un laisse une imagination vagabonde s'envoler et s'égarer dans des passés fantasmatiques, s'il s'étonne que toi, Dieu tout Puissant, Créateur et Conservateur de toute chose, Artisan de ciel et de la terre, tu sois resté inactif pendant des siècles innombrables avant d'entreprendre pareil ouvrage, qu'il sorte de ses songes et comprenne que son étonnement porte à faux car d'où pouvaient s'écouler ces siècles innombrables que tu n'avais pas créés, alors que de tous les siècles tu es l'auteur et l'ordonnateur ? Quels temps aussi auraient pu exister, qui n'auraient pas été ton œuvre ? Ou encore comment pourraient – ils s'écouler, s'ils n'avaient jamais existé ? (11) Puisque donc c'est de toi (12) que tous les temps sont l'ouvrage s'il y eut un temps avant que tu ne créés le ciel et la terre,

pourquoi dit-on que tu ne faisais aucun ouvrage ? Car ce temps même c'est toi qui l'avait fait et les temps n'ont pu courir avant que tu ne crées les temps : Que si avant le ciel et la terre il n'y avait aucun temps, pourquoi demande-t-on ce que tu faisais alors ? Il n'y avait on effet pas « d'alors, » la ou (13) il n'avait pas de temps 16 ; Et ce n'est pas par le temps que tu précèdes les temps ; Autrement tu ne précèderais pas tous les temps. Mais tu précèdes tous les temps de ton sublime et toujours présente éternité et tu transcendes tous les temps futurs, parce qu'ils sont futurs et qu'une fois advenus ils seront passés ; « Mais toi, tu es toujours le même et tes années ne connaîtront pas de fins » Tes années ne s'en vont ni ne viennent ; car ce sont les nôtres qui s'en vont et qui viennent pour que toutes elle adviennent. Tes années demeurent ensemble, parce qu'elles demeurent, elles ne s'en vont pas, chassées par celles qui viennent, parce qu'elles ne sont pas de passage : mais les nôtres seront toutes accomplies lorsqu'elles seront toutes abolies « Tes années sont un seul jour », et ton jour n'est pas chaque jour mais aujourd'hui ,parce que ton aujourd'hui ne cède pas à un demain, pas plus qu'il ne succède à un hier . Ton aujourd'hui, c'est l'éternité : c'est pourquoi il t'est coéternel celui que tu as engendré, à qui tu as dit : aujourd'hui je t'ai engendré : les temps, tous les temps, c'est toi qui les as créés et avant tous les temps, tu es et il n'y eut pas de temps ou il n'y eut pas de temps.

17 : En aucun temps donc tu n'étais resté sans rien faire, parce que le temps lui-même, c'est toi qui l'avais fait, et aucun des temps ne t'est coéternel, parce que toi tu ne poses pas et que si les temps demeuraient, ils ne seraient pas des temps.

Voilà donc une traduction, une de plus, qui va s'ajouter- mais n'y prétend pas- à la foule de celle qui l'ont précédée et qui, pas plus qu'elle n'ont pu prendre la richesse du texte. Mon objectif était d'identifier les difficultés que pose la traduction d'un extrait de Confessions dans ses différentes composantes.

Lexicale

Syntaxique

Rythmique

Et à jeter les bases d'une théorie, sinon d'une poétique, de la traduction des Confessions.

En guise d'introduction à mon sujet, je proposerai la comparaison d'une courte phrase de Saint Augustin citée par Mme Marie Comeau : *Quid enim homini homine propinquus ?* et le vers bien connu de *l'Heautontimoroumenos* par lequel Chremes réplique à Menedemus qui l'invitait à s'occuper de ses affaires: *Homo sum : humani nil a me alienum puto*. La petite phrase de saint Augustin dit la même chose que le vers de Térence, mais sur un ton beaucoup plus personnel. Et c'est plutôt paradoxal quand on pense à la multiplicité des marques de la première personne chez l'un (*ego, sum, puto*) et à leur absence totale chez l'autre. Saint Augustin n'a pas eu besoin de se mettre en avant pour que l'on sente que c'est lui qui parle, un chrétien parlant de la charité comme l'attribut essentiel du chrétien dans la société des hommes. On entend dans cette interrogation oratoire bien sûr. Une exhortation rappelant aux hommes l'évidence de leur solidarité et les appelant à l'amour de leur prochain. Cette proximité de l'homme à l'homme n'est pas exprimée par le seul *propinquus* – barbarisme que saint Augustin a sans doute voulu pour élever plus longtemps la voix, le temps d'une syllabe de plus que le classique *propius*, dans cette forme de prière. Comment ne pas voir la proximité d'homme, le rapprochement – intense – de la finale de ces deux mots avec le nom qui les précède, sur le plan rythmique l'opposition du groupe des 2 trisyllabes *hominé/homine* ceux 2 quadrisyllabes qui l'entourent, sur le plan musical la distribution si subtile des voyelles d'avant et des voyelles d'arrière. La douceur des consonnes

nasales ? Par contraste le eus de Térence semble d'une raideur presque prussienne avec ses affirmations carrées, le martèlements lourd et froid de ses consonnes sourdes, bref. Tout ce qui lui a valu de finir dans les pages roses du petit Larousse.

Mais venons en à notre propos.

Problèmes de lexique

Ils sont liés

A - Aux changements intervenus dans la valeur sémantique de mots contraints à s'adapter des concepts bibliques inconnus de la culture classique.

B - parallèlement, à la récupération des valeurs sémantiques qui s'étaient effacées au cours des siècles et que saint Augustin a retrouvé consciemment ou non.

C - à ce phénomène qu'on a appelé l'anagrammatique, à la dissémination des sons constitutifs des mots clés du texte.

Au point a, celui de la mise à jour de la langue, de sa mise au niveau des représentations nouvelles, nous relèverons la difficulté que rencontre saint Augustin à traduire l'idée de création, idée biblique, celle du fiat-lux, de la parole Divine Créatrice de l'Univers. Aucune des valeurs classiques ne convient à ce concept de création. ex nihilo, impensable pour la pensée antique. Tous les philosophes classiques auraient souscrit à l'opinion de Lucrèce : Principium cuius hinc nobis exordia sumet, nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam (de Rerum Natura, I 149-150). Les mots choisis par saint Augustin – et leur

Dicenti : le sens est bien celui d'indiquer, de signaler perfidement à quelqu'un qui ne l'aurait pas vue – une difficulté majeure. Plus loin saint Augustin dira : Sed dico te, Deus Noster. Ce serait affaiblir, affadir le texte, que d'y voir un verbe incolore, à la limite inutile, introduisant quelque proposition infinitive avec un esse sous-entendu. J'y vois plutôt un parasyndrome du confiteor, un performatif de déclaration de foi et de louange.

On notera pour videre: la résurgence des valeurs anciennes, celle du grec ôc Sx, savoir et celle plus mystique du Veda, de la vision des réalités spirituelles.

Valeurs anciennes pour :

Scrutari : ne signifie pas scruter mais farfouiller comme un chiffonnier ; se rendre coupable d'un acte d'impiété.

Respondeo (qui revient si souvent) ; on répond quelque chose et on répond de quelque chose, ici de son affirmation, devant quelqu'un qu'ici n'a pas besoin d'être nommé.

Les couples de parasyndromes

Eludens/iaculariter Ludus n'est pas iocus, le 1^{er} désigne des cérémonies publiques religieuses, les actes d'une liturgie. *Iocus* désigne le jeu de mots d'un individu.

L'opposition condamne également 2 attitudes scandaleuses devant le sacré, celle du sceptique qu'on invite à ne pas attaquer un domaine d'où il est exclu, hors jeu (e-ludens), celle de celui qui défend ce domaine de façon inconvenante, par un jeu de mots « la foi qui n'agit pas ».

Alta/celsitudo : « alta » fait penser plutôt à des profondeurs, « celsitudo » évoquerait des cimes et surtout il se charge de toutes les connotations du gloria de la Messe.

Il faudrait aussi parler de la valeur descriptive des préfixes : exemples

Les « ex » de eludens qui met hors jeu le contradicteur parce qu'il ne joue pas le jeu.

Le « ex » de *evigilet* qui exhorte le rêveur à sortir de son songe.

Le « *praeter* » de *praeterire* qu'on est bien obligé de traduire par *s'écouler* – image liquide qui n'est pas dans le texte – et qui évoque la marche de temps devant un public innombrable et inconscient de l'importance des enjeux ; de ces masses temporelles si mal utilisées par les hommes durant leur vie et si dérisoires au regard de l'éternité divine.

C. Pour le point c, on ne s'appesantira pas sur les anagrammes – leur recherche est souvent arbitraire et on peut en trouver assez facilement dans n'importe quel texte correctement écrit. Il semble cependant que *opère* soit plus qu'un écho de *tempore* et qu'il y ait là un rappel de 2 mots clés du texte : le temps et la création. De même la chaîne consonantique v. g. e (*volatilis - vagatur - evigilet*) traduit une espèce de bonheur passif et l'urgence d'en sortir.

De toute façon, si on peut trouver d'autres anagrammes, leur rôle serait celui des répétitions que saint Augustin a multipliées (*facio-tempus - respondeo - creare*, etc...), assurer la cohérence de son propos et la cohésion de son texte. Au terme de cette brève enquête, on peut se demander si on peut, si on doit rendre toutes les nuances de sens, toutes les affinités de sons que l'on croit percevoir.

Ce serait alors gloser le texte, non le traduire. Traduire un texte, c'est aussi respecter son mystère et laisser au lecteur la liberté de s'y projeter.

Syntaxe et Rythmique

Chez quelqu'un qui, comme saint Augustin, connaissait si bien ses classiques, on s'attendrait à retrouver le ronronnement de la phrase de Cicéron avec sa structure périodique, son accent circonflexe qui équilibre autour d'un sommet rythmique des groupes de longueur savamment étudiée, ses parallélismes, ses antithèses, ses cadences finales, bref tout l'arsenal des procédés rhétoriques, qui ont fait la gloire éternelle de l'auteur du *Pro Milone*.

Et effectivement on en retrouve quelques uns. La phrase « *At si cujusquam... opera falsa nuratur* » à quelque chose de cicéronien qui n'en finissent pas de se succéder jusqu'au sommet que représente *nuratur*, sa retombée antithétique sur un *nuratur* en écho. Les cadences classiques non plus ne manquent pas on peut trouver des *clausules* cicéroniennes :

Responde/E non/illud, au/denter dico seraient des doublés spondées, *gehen/nàs pà/ràbàt*, un *dichorée* tout comme *aliud est vi/dere, falsa rés/pondit* ferait un *crétique* spondée honorable, etc...

On peut estimer que du temps de saint Augustin les oppositions quantitatives n'étaient plus perçues et que les *cursus* avaient remplacé les *clausules*. On trouverait ainsi que « *ommam temporum* » est un bon exemple de *cursus tardus*, « *ob opère cessabas* » un bon *cursus dispondaïque*, de même que « *superas omnia futura* » ; on peut trouver que « *praesentis aeternitatis* » se termine sur un *cursus velox*, comme « *a veniéntibus excluduntur* » ; « *si nunquam fuissent* » serait un *cursus planus*, etc...

Mais d'une part c'est ignorer le nombre assez élevé de finales indéterminées ; que faire de « *omnes veniant* » de « *omnes smulstant* ; de qui a non transeunt », etc... et, d'autre part et surtout, l'existence de ces cadences finales classiques ou tardives n'a aucune pertinence pour la recherche de l'originalité de saint Augustin dans ce texte. Ce serait plutôt l'inverse, i.e la preuve d'une aliénation sous le poids d'une tradition rhétorique étouffante.

La personnalité de saint Augustin se manifeste plutôt avec le rythme, la polyrythmie même, pourrait-on dire, d'une langue essentiellement, avec des types de phrases changeant selon les interlocuteurs et ils sont nombreux, personnage présent ou rapporté ou suggéré

et Dieu comme véritable destinataire du discours, changeant aussi selon les actes de langage successifs.

Le début du texte a un caractère véhément ; c'est une réponse à une interrogation agressive ; on trouve une multitude de phrases courtes, des promesses de réponse – promesses réitérées, jamais tenues mais qui préparent le climat de ferveur dans lequel la réponse interviendra au début de 2^e paragraphe.

La réponse est donnée avec une très grande force de conviction, mais non au contradicteur ; elle s'adresse à Dieu, à qui saint Augustin adresse ensuite une prière où il confesse son ignorance – sans doute des conditions de son salut –, ignorance qui trouve son apaisement dans la certitude de sa foi. A partir de « at » le discours rebondit avec un interlocuteur au caractère rêveur et un peu égaré, qu'il s'agit de réveiller – d'où les interrogations à caractère pédagogique qui recherchent l'assentiment. La phrase de fait plus ample, plus enveloppante ; saint Augustin fait appel à la raison mais cherche aussi à persuader avec un style imagé, un rythme apaisé et caressant, quelque chose d'un peu virgilien (le « si nunquam fuissent » n'est pas sans évoquer la fin du discours du fantôme d'Hector à Enée : *Si Pergama dextra*

Defendi possent, etiam hac defensa fuissent. Le reste du texte est un exposé de doctrine d'un son plus serein mais avec toutes les caractéristiques du discours didactique, les répétitions, les antithèses, etc...)

C'est cette succession de rythmes que la traduction devrait essayer de rendre, rythme polémique, rythme pédagogique rationnel démonstratif ou persuasif, rythme de l'effusion mystique. S'en tenir au sens littéral du texte, c'est ignorer la vie même d'une parole de combat et d'amour.

Je terminerai mon intervention avec la lecture de la traduction qui m'a semble la meilleure jusqu'ici de toutes celle qui ont été faites ; c'est celle d'un nommé Moreau qui a rendu le mieux le mouvement du texte que j'ai proposé à notre méditation.

La défense du pauvre : saint Augustin et l'usure

Angelo Di Berardino
Institut Patristique Augustinianum, Cité du Vatican

Augustin a dû affronter, dans son diocèse, des problèmes sociaux de divers ordres, notamment la pauvreté, l'exploitation des faibles par les riches. Il mena une lutte acharnée contre le système de prêt à usure, pour défendre l'opprimé. Ce mal qui rongait la société antique bien avant le quatrième siècle¹, était admis et pratiqué non seulement par les païens, mais aussi par les chrétiens. Il suffit, pour s'en convaincre, d'évoquer la réaction de certains fidèles face à la prédication d'Ambroise (mort en 397) contre ce fléau. Leur objection se formulait en ces termes : « Pourquoi l'évêque a-t-il prêché contre les usuriers, comme si c'était quelque chose de nouveau, comme si nos prédécesseurs n'avaient pas fait la même chose ; comme si le prêt à intérêt n'était pas une pratique ancienne ?² »

Au quatrième siècle, en effet, la prédication chrétienne et les dispositions conciliaires étaient unanimes à condamner le prêt à intérêt sous toutes ses formes. Parmi ceux qui ont lutté contre ce phénomène, on note particulièrement le nom de Basile de Césarée en Cappadoce³, dont dépendent Grégoire de Nysse⁴ et Ambroise de Milan. Ce dernier a écrit une œuvre spécifique, *De Tobia*, dans laquelle il rassemble toutes ses prédications contre le prêt à usure. Augustin, admirateur de l'évêque milanais, dont il avait reçu le baptême, a eu l'occasion de la lire, d'en connaître les raisons et le système d'argumentation. Deux passages de cette œuvre⁵, *De Tobia*, sur le prêt à l'usure⁶ sont explicitement cités dans le traité *Contre Julien*⁷.

Avant de procéder à un bref exposé de la position des Pères en général, et en particulier celle d'Augustin sur ce phénomène, il me paraît nécessaire de faire une précision terminologique. Elle se rapporte à la distinction entre *usura* et *fenus*⁸. Le premier terme concerne l'intérêt

1 M. GIACCHERO, « "Fenus" "usura" "pignus" e "fideiussio" negli scrittori patristici del quarto secolo : Basilio, Gregorio, Ambrogio, Gerolamo », dans : ACCADEMIA ROM. COSTANTINIANA, *Atti III Convegno Internazionale*, (Perugia 28 settembre - 1° ottobre 1977), Perugia, 1979, p. 443-473, spécialement à la p. 452 et s.

2 AMBROISE, *De Tobia*, 22, 28.

3 BASILE, *Contra feneratoros* : PG 29,264-280.

4 GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contra usurarios* : PG 46,433-453 = GNO IX p. 195-207; C. MCCAMBLEY, « Against Those Who Practice Usury », *GOTR* 36 (1991) 287-302.

5 AMBROISE, *De Tobia*, 9,33 et 23,88.

6 Cf. A. PINCHERLE, « Ambrogio ed Agostino » : *Aug* 14 (1974) 385-407 ; V. GROSSI, « Sant'Ambrogio e Sant'Agostino. Per una lettura dei loro rapporti », dans *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 avril 1997, sous la direction de F. L. PIZOLATO et M. RIZZI, Milano, 1998, pp. 405-462.

7 AUG., c. *Iul.*, 1, 3, 10 : PL 44,645-646.

8 *Foenus, faenus, fenus*, et donc *foenerari, faenerari, fenerari*.

gagné, le lucre, le profit obtenu d'un prêt. Tandis que, le second, *f(a)enus*, est le prêt d'argent fait en vue du lucre ; c'est le capital investi par le *f(a)enerator*⁹. On comprend néanmoins que soit fait un rapprochement entre les deux termes, car ils se recouvrent. Quel que soit le gain que procure l'argent prêté, on le considère comme usure en tant qu'intérêt qui s'ajoute au capital (*sors*)¹⁰. Cette idée est exprimée de manière synthétique en ces termes : *quodcumque sorti accedit usura est*. Il convient de noter que le mot latin a une signification différente de celle du monde moderne et donc, exprime des mentalités et valeurs éthiques différentes de celles de notre temps.

D'après Jérôme, l'usure « consiste à recevoir plus que ce qui a été prêté »¹¹. Augustin par ailleurs en donne plusieurs définitions. Ainsi affirme-t-il dans l'un de ses sermons : « Mais sais-tu ce qu'est l'usure ? Donner une somme inférieure et en recevoir davantage¹² ». Ailleurs sa définition se fait plus descriptive et explicative : « Si vous prêtez à usure à un homme, c'est-à-dire si vous donnez votre argent à titre de prêt, avec la volonté qu'il vous rende plus que vous ne lui aurez donné ; si vous exigez de lui non pas seulement votre argent, mais quelque chose de plus que ce que vous lui avez donné, soit du blé, soit du vin, soit de l'huile, soit n'importe quel autre objet ; en un mot si vous comptez recevoir plus que vous n'avez donné, vous êtes un usurier (*f(a)enerator*)¹³, et loin de mériter d'être loué de votre prêt, vous méritez d'en être blâmé¹⁴ ».

Ce passage du commentaire sur le psaume 36, repris dans le *Decretum Gratiani* pour expliquer le concept d'usure, marque le début d'une nouvelle étape dans l'approche de ce phénomène. Toujours à la lumière de ce passage, Gaudemet¹⁵ remarque qu'Augustin fait la distinction entre le prêt de consommation (*mutuum*) et le prêt à intérêt (*f(a)enus*) ; il parle aussi bien de l'argent que d'autres biens. Dans tous les cas il semble que, selon Augustin, recevoir plus que ce qui a été prêté est répréhensible. Il distingue en outre le simple prêt de

9 Cf. AMBROISE, *De Tobia* 3,11 et passim.

10 Le terme *sors* renvoie précisément au capital, à l'argent prêté avec intérêt (Cf. Cicéron). La proportion d'intérêts à payer était très variable. Pour une première approche du sujet on peut se référer à : *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1996³, p. 760-761. Le traducteur du *De Tobia*, Franco Gori rend le terme latin *usura* par le mot italien *interesse*, (intérêt).

11 HIER., *Breviarium in psalmos* 54,5 : *PL* 26,1042. Les auteurs latins expriment le concept d'intérêt en termes d'unités centésimales (c'est-à-dire le 1% mensuel, 12% annuel) : *centesima, usura, superabundantia*. Les Grecs utilisaient les termes : *tokos, pleonasmon, hemiolion*. Le centième était l'intérêt normal et légal durant l'époque de l'Empire romain (R. P. MALONEY, « Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought » : *Traditio* 27 (1971) 79-109, voir spécialement les pages 80, 91 et s. ; M. S. MARUOTTI, « Sulla disciplina degli interessi convenzionali nell'età imperiale », dans *L'usura ieri ed oggi*, sous la direction de S. TAFARO, Bari, 1997, p. 177-212 ; *Cod. Theod.* 2,33,2. À propos de cette disposition juridique, renvois à S. MARUOTTI, *op.cit.*, spécialement à la page 206 s.). Cependant il faut reconnaître qu'on n'observait pas toujours la marge limite de 12%, surtout quand il s'agissait de prêt sans garantie de remboursement. L'intérêt était solvable au début du mois : *calendas usuras dabis, f(a)enus interim, si non habueris unde restituas, non requiro* (*De Tobia* 3,10).

12 AUG., s. 239,4 : *Minus dare, et plus accipere*.

13 Pour Augustin le mot *f(a)enerator* indique à la fois celui qui prête de l'argent et celui qui en demande : « Le mot *f(a)enerator* se dit sans doute en latin et de celui qui prête (*dat mutuum*) et de celui qui emprunte : cependant notre langage serait plus correct, si nous disons *f(a)enerat*. Mais que nous importe ce que les grammairiens diraient ici ? » (*en. Ps.* 36, s. 3,6).

14 Causa XIV, q. III, c. I, *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. FRIEDBERG, Leipzig, 1922, p. 735s : « Si feneraveris homini, id est, mutuum pecuniam dederis, a quo aliquid plus quam dedisti expectes accipere ; non pecuniam solam, sed aliquid plus quam dedisti, sive illud triticum sit, sive vinum, sive oleum, sive quodlibet aliud ; si plus quam dedisti expectes accipere, fenerator es, et in hoc improbandus, non laudandus ». Le corpus rapporte en outre les extraits des textes d'Ambroise (*De Nabuthé*), de Jérôme (*Comm. ad Ezech.*) et du concile d'Agde.

15 *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au VI^e siècle*, Milan, 1970 (= *Ius Romanum Medii Aevi*, pars I, 3b) p. 140-141.

l'usure proprement dite. Il écrit : « *et f(a)enerabis gentes multas. F(a)enerationem scriptura dicit mutuo datam pecuniam, etiam si usurae non accipiantur* »¹⁶.

Les Pères de l'Église, même s'ils ajoutent des considérations provenant de la tradition gréco-romaine, fondent leur rejet absolu de toutes les formes de l'usure sur les textes bibliques, spécialement ceux de l'Ancien Testament. Il s'avère finalement inconcevable, comme l'exprime parmi tant d'autres Basile, que celui qui possède ne soit pas satisfait du capital, mais qu'il pense à obtenir un bénéfice et à s'enrichir sur la misère du pauvre¹⁷. Le même son de cloche retentit à Milan chez Ambroise : « Voilà ô riches, vos bénéfiques : vous donnez peu et vous exigez beaucoup. Voilà votre humanité : vous secourez, vous dépouillez en même temps. Aussi, le pauvre est un moyen pour vous enrichir. L'homme indigent est un producteur d'intérêt... celui qui n'a pas à manger paye les intérêts¹⁸... » « Même la nourriture est un intérêt, le vêtement, et n'importe quelle chose qui s'ajoute au capital est un intérêt. Peu importe comment tu les appelles, ce sont des intérêts »¹⁹.

Toutefois la norme biblique vétérotestamentaire²⁰ prohibait seulement de pratiquer le prêt à ses propres « coreligionnaires », mais pas aux étrangers²¹. Les écrivains antiques pourtant, à partir du Nouveau Testament, considéraient cette prohibition comme universelle. Ambroise, le grand ennemi de l'usure, s'appuyant sur les données vétérotestamentaires (*Dt* 23,20), permet ce type de prêt à l'égard des barbares en tant qu'ils sont étrangers. C'est une façon de continuer à leur faire la guerre²².

La prédication chrétienne et tous les moralistes condamnent toutes formes d'usure ou prêt à intérêt, aussi bien pour des raisons bibliques que pour des raisons humanitaires. Cependant la faute n'était pas rangée parmi les péchés qui nécessitaient une pénitence publique. Le concile d'Elvire du quatrième siècle exigeait le repentir des laïcs usuriers avant de pouvoir fréquenter l'Eucharistie (can. 20), sans imposer une pénitence particulière. De toutes façons, le prêt à intérêt est considéré comme une très grave faute s'il est commis par un clerc. Et les autres conciles²³, parmi lesquels celui de Nicée en 325 (can. 17), promulguent des normes sévères à ce sujet²⁴. L'un des conciles africains, célébré à Hippone le 8 octobre 393 dans le *secretarium basilicae pacis*, sous la présidence d'Aurelius de Carthage,

16 AUG., *loc.* 5,39 : CCL 33,448-9 = NBA 11/1, p. 255.

17 BASILE, *Contra feneratoros* : PG 29,265B.

18 AMBROISE, *De Tobia* 3,11 ; Cf. *ep.* 62,4-5 (CSEL 72,122-123).

19 AMBROISE, *De Tobia* 14,49. En voici le texte latin : *Et esca usura esura est e uestis usura est et quodcumque sorti accedit usura est. Quod uelis ei nomen imponas, usura est.*

20 Cf. *Ex* 23,19-20 ; 15,6 ; 27,12 ; *Lv* 25,26 et 37.

21 Les rabbins soulignent avec force la prohibition du prêt à intérêt parmi les Juifs. De plus, ils considèrent parfois comme obligatoire le prêt sans intérêt. La répétition de cette norme, outre le fait d'indiquer le contraste entre la loi et la vie quotidienne réelle, servait aussi à renforcer l'identité et la cohésion entre les concitoyens. Cf. R. P. MALONEY, « Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought », *Traditio* 27 (1971) 79-109, voir en particulier p. 97-109 ; *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem 1972, vol. 16, p. 27-33.

22 Cf. *Dt* 23,20 « à ton frère, tu ne prêteras pas à intérêt ; de l'étranger, tu exigeras des intérêts ». Pour Ambroise *frater* est avant tout le coreligionnaire, avant même de penser à la citoyenneté romaine (*De Tobia* 15,51 ; cf. *De officiis* 1,27,129 ; 1,29,139 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933, p. 332-334). La distinction est également reprise dans le *Decretum Gratiani*, c. 14, q. 4, c. 12. Ce, en ajoutant la précision : *ubi ius belli, ibi etiam ius usurae*.

23 Sur la législation conciliaire antique, on pourra lire avec profit : E. BIANCHI, « In tema di usura, canonici conciliari e legislazione imperiale del IV secolo », *Athenaeum* 71 (1983) 321-342.

24 Marta GIACCHERO, « L'atteggiamento dei concili in materia d'usura dal IV al IX secolo », dans *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, vol. IV, Perugia, 1981, p. 305-365.

rassemblait les évêques de toute l'Afrique romaine. Augustin n'était pas encore évêque. Comme simple prêtre, il prononça en leur présence un discours et dont le texte est conservé sous le titre : *De fide et symbolo*²⁵.

Le canon 22 du même concile établit que le clerc, peu importe son rang, ne pourra recevoir plus d'argent qu'il aura prêté, ni en espèce ni en nature. Cette interdiction se situe dans la droite ligne du concile de Nicée (325) et d'un autre concile de Carthage qui a eu lieu entre 345-348²⁶. Ce canon d'Hippone a fait son chemin : il a trouvé place dans les collections canoniques latines et grecques. À l'occasion du concile, on doit le supposer, Augustin a pu entendre les raisons de la prohibition de cette pratique chez les clercs. Une telle disposition est reprise aux conciles de Carthage en 397 et en 419. Tous ces textes relatifs à l'enseignement chrétien contre ce phénomène lui étaient connus. Toutefois, peut-être pour des convenances personnelles, il fondait sa condamnation principalement sur le psaume 14, 5. C'est un verset qu'il cite beaucoup dans ses sermons et commentaires bibliques²⁷.

L'évêque d'Hippone se montre très sévère à l'égard des chrétiens usuriers ; il y revient souvent dans ses prédications, car, à ses yeux, il s'agit là d'un crime grave de leur part. Bien que sa réfutation soit catégorique et globale, son enseignement s'adresse toutefois à un auditoire précis : l'assemblée liturgique. Il répète sans cesse que l'usure est un péché devant Dieu. Cette motivation biblique et religieuse sert de référence principale à son argumentation : ce mal est expressément condamné par Dieu. Il insiste à juste titre : « Ne pratiquez pas le prêt à usure et ne prêtez pas de l'argent à intérêt. N'ayez rien à faire avec les usuriers, laissez-les partir. Il viendra un jour où il leur sera dit: Que votre argent aille à la ruine (cf. *Actes* 8,20). Viendra le jour du jugement quand à cause de ce même argent ils brûleront dans le feu éternel (...). L'argent des usuriers sera une preuve contre eux. Vous ne devez ni donner, ni recevoir de l'argent de cette façon, afin qu'au jour du jugement vous n'ayez pas à rendre de mauvais compte à Dieu »²⁸.

La menace du jugement de Dieu est l'unique arme qu'Augustin brandit souvent dans ses prédications pour combattre l'usure chez les fidèles. Dans cette perspective, on peut comprendre ce qu'il écrit contre le manichéen Fauste : « On pêche quand on exige au-delà de ce qui est dû, tandis qu'il n'y a aucun péché à exiger une dette ; mais, on est bien plus à l'abri de tout péché d'injuste exacteur, quand on n'exige pas même ce qui est dû »²⁹.

Ce texte, malgré l'apparence, concerne bien l'usure. Comme on peut s'en rendre compte à la lumière du texte latin, il s'agit de la condamnation de l'usure sous toutes ses formes. Et le psaume 36 (s. 3,6) sur lequel s'appuie son commentaire nous semble plus explicite dans la condamnation : « Il passe tout le jour à faire la charité et à prêter. (*Ps.* 36,26) Mais

25 AUG., *f. et symb.* CSEL 41,3-32 (PL 40,181-196) ; cf. *retr.* 1,17.

26 Canon 13 : Mansi 3,149 ; C. MUNIER, *Concilia Africae*, Turnhout, (CCL 149), 1974, p. 9. La tradition conciliaire africaine qui interdit l'usure de la part du clergé laisse des traces dans la dénonciation que faisait Cyprien, au milieu du III^e siècle, aux évêques qui abandonnaient leur ministère pour augmenter leur patrimoine par le commerce et l'usure (*De lapsis* 6 : PL 4,482-484, CSEL 3,1,240-241 ; cf. *De lapsis* 12 : PL 4,488-489, CSEL 3,1,245 ; *De opere et elem.* 13 : PL 4,633-634, CSEL 3,1,383 ; *Ad Donat.* 12 : PL 4,222-224, CSEL 3,1,13-14 ; *Testimonia* 3,48 : PL 4,789, CSEL 3,1,153.) Tertullien aussi, bien avant Cyprien, s'est fondé sur les textes bibliques pour condamner l'usure. On relève entre autres : *Adv. Marc.* 4,17,1-4 : PL 2,398-399, CSEL 47,3,473-474. D'autres textes d'auteurs latins à ce sujet sont rapportés par M. GIACCHERO, (*supra* n. 24) p. 322-323.

27 Par exemple AUG., *en Ps.* 14,5 ; 36,3,6 ; 128,6 ; s. 38,8 ; *bapt.* 4,12.

28 AUG., *s. Guelf.* 33,4 : (PLS 2,652) = NBA vol. XXX/1 p. 551.

29 AUG., *c. Faust.*, 19,25 (PL 42,364 = CSEL 25/1,525-527).

de la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée³³. Or, si l'on compare le poème acrostiche cité dans l'*Oratio Constantini* et celui que nous transmet la *ciu.*, on constate que la version grecque de l'*Oratio* compte sept vers de plus que la version latine, les initiales de ces sept vers supplémentaires formant un nouveau mot, « *stauros* », la « *croix* », si bien que l'acrostiche complet de cette version grecque devient *Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur, Croix*. Ce texte cité dans l'*Oratio* est, à quelques détails près, identique à celui que nous transmet le livre 8 des *Oracles sibyllins*, qui se fonde sur des manuscrits des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles³⁴. Comment comprendre et expliquer la différence entre la version citée par Augustin et celle attestée par l'*Oratio* et le corpus des *Oracles sibyllins* ? Faut-il penser que le volume présenté à Augustin par Flaccianus ne comptait qu'une partie de l'acrostiche cité dans l'*Oratio* ou faut-il plutôt croire qu'Augustin en a délibérément retiré les sept derniers vers, de manière à faire correspondre l'acrostiche à ses spéculations numérologiques et symboliques sur le nombre 27 et sur le mot « *ichthus* », qui est en quelque sorte *l'acrostiche de l'acrostiche* ?

La question n'est pas des plus facile à trancher et, devant le manque d'éléments pour en décider, on ne peut qu'émettre des hypothèses. Méthodologiquement, il faut faire la part entre les indices externes et les indices internes, autrement dit entre les informations fournies par les auteurs rapportant l'acrostiche et les renseignements que pourrait nous livrer le poème lui-même.

Commençons par les premiers et considérons tout d'abord le témoignage d'Augustin. Bien que celui-ci dise explicitement que le poème acrostiche ne constitue qu'une « *maigre partie du chant complet* »³⁵ de la Sibylle, rien ne garantit que le volume présenté par Flaccianus à Augustin comportât effectivement ces sept vers sur la croix ; on est même enclin à penser que s'il les avait vus ou si Flaccianus les lui avait montrés, il les aurait mentionnés³⁶. En revanche, le « *codex* » en question devait au moins contenir des oracles contre l'idolâtrie,

33 Édité par I. A. HEIKEL, *Eusebius Werke* (GCS 7), Leipzig, 1902, Bd. I, p. 151-192. Cf. F. WINKELMANN, *Eusebius Werke*, Bd. I, 1. *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, (GCS 57), Leipzig, 1975, p. IX-XVI, pour une nouvelle description des manuscrits. On relèvera au passage que l'auteur de l'*Oratio* recourt amplement à la quatrième *Églogue* de Virgile, dont il cite de larges extraits traduits en grec aux chapitres suivants de son discours (§ 19-21) ; sur ce vaste sujet, cf. A. M. KURFESS, « Observatiunculæ ad P. Vergilii Maronis eclogæ quartæ interpretationem et versionem graecam », *Mn.* N. S. 40 (1912) 277-284 ; ID., « Vergils vierte Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die heilige Versammlung », *Jahresbericht des philosophischen Vereins zu Berlin* 46, *Sokrates* 8 (1920) 90-96 ; ID., « Der griechische Übersetzer von Vergils vierter Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen », *ZNW* 35 (1936) 97-100 ; ID., « Ad Vergilii eclogæ IV versionem graecam », *Philologische Wochenschrift* 56 (1936) 364-368 ; ID., « Latein-griechisch », *Glotta* 25 (1936) 274-276 ; ID., « Die griechische Übersetzung der vierten Ekloge Vergils », *Mn.* 5 (1937) 283-288.

34 Le texte grec de cet acrostiche, avec ma traduction française, est reproduit en annexe de cette étude. Pour un commentaire, cf. le dossier consacré aux *Oracles sibyllins* dans le second tome des *Écrits apocryphes chrétiens*, à paraître en Pléiade en 2004. En annexe, j'ajoute une curiosité apparemment méconnue des augustinisants, une version française assez libre de l'acrostiche sibyllin due à Gentian Herve d'Orléans, chanoine de Rheims et auteur d'une traduction de la *Cité de Dieu*, dont la quatrième édition parut en 1610 chez Eustache Foucault à Paris. Sa traduction rend non seulement l'acrostiche dans la langue-cible (avec une graphie particulière pour SAUUEVR), mais elle comporte encore les vers sur la croix, ainsi que l'explicitation de ce jeu formel, ce qui fait un total de 44 vers, assortis de trois lignes supplémentaires.

35 AUG., *ciu.*, XVIII, 23, 1 (CSEL 40, 2, p. 299, l. 13-14) : « in toto carmine suo, cuius exigua ista particula est. »

36 A. KURFESS (« Die Sibylle in Augustins Gottesstaat », *ThQ* 117 (1936) 535-536) estime possible, sinon même vraisemblable, que l'acrostiche présenté à Augustin par Flaccianus ne comportait pas la strophe sur la croix (σταυρός). Opinion partagée par P. F. BEATRICE, *o. l.* ci-dessus note 2, p. 793.

puisque ceux-ci ont retenu l'attention d'Augustin³⁷. Or, dans sa forme actuelle, le livre 8 des *Oracles sibyllins*, composé de deux, voire de trois parties distinctes probablement réunies par un compilateur du V^e ou VI^e siècle³⁸, comporte également une longue section d'oracles condamnant le culte des idoles et les sacrifices. Ce sont les vers 377-398³⁹. Il n'est donc pas impossible qu'Augustin ait eu entre les mains un « *codex* » contenant un texte proche de la deuxième partie de l'actuel livre 8, mais toutefois différent de celui qui est attesté par les trois familles de manuscrits parvenus jusqu'à nous, non seulement en raison de l'absence des sept vers sur la croix, mais aussi en raison de petits écarts, à partir du vers 21 (= *or. sib.* 8, 237), entre le texte grec et la traduction latine, écarts qui ne semblent pas devoir être interprétés comme des libertés de la part du traducteur, mais comme le signe clair qu'il disposait d'un autre état du texte⁴⁰.

Considérons maintenant, tout aussi brièvement, l'*Oratio Constantini ad sanctorum coetum*. Sans nous attarder sur les problèmes liés à l'authenticité et à la datation de l'œuvre⁴¹,

37 AUG., *ciu.*, XVIII, 23, 1 (CSEL 40, 2, p. 299, l. 13-16) : « nihil habet in toto carmine suo [...] quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat, quin immo ita etiam contra eos et contra cultores eorum loquitur [...] » (« n'a rien dans l'ensemble de son poème [...] qui soit favorable au culte de ces dieux faux ou fabriqués. Bien plus, elle parle avec tant de force contre eux et contre leurs adorateurs [...] »).

38 Une première partie juive (v. 1-216), que l'on peut dater de l'époque de Marc Aurèle (165-180), et une ou deux sections chrétiennes (v. 217-428 et 429-500), de composition un peu plus tardive (III^e siècle).

39 *Or. sib.*, 8, 377-398 : « Car je suis le seul Dieu et il n'y en a pas d'autre. / Ils proclament comme mienne une image façonnée à partir de la matière, / et ayant formé de leurs mains une idole sans voix, / ils l'honoront par des prières et des cultes impurs. / Délaisant le Créateur, ils servent des mœurs impudentes. / Détenant tout de moi, ils font des offrandes à des choses inutiles / et les croient toutes utiles, comme si elles me faisaient honneur, / remplissant de la fumée des viandes leur festin, comme pour leurs propres défunts. / Car ils consomment des chairs et, sacrifiant des os remplis / de moelle sur les autels, ils versent du sang pour les démons / et allument des torches pour moi, le dispensateur de la lumière ; / comme pour un dieu assoiffé, les mortels font des libations de vin / s'enivrant vainement pour des idoles inutiles. / Je n'ai pas besoin de sacrifice, ni de libation de votre part, / ni de fumée répugnante, ni de sang odieux. / Car tout cela, ils le feront en mémoire des rois / et des tyrans pour des esprits morts, comme s'ils étaient des êtres célestes, / accomplissant un culte funeste et sans dieu. / Les hommes sans dieu donnent à leurs images le nom de dieux, / délaissant le Créateur, pensant détenir d'elles / toute espérance et toute vie ; fidèles, pour leur malheur, / aux (idoles) sourdes et sans voix, ils ne connaissent pas de fin heureuse. » (Traduction personnelle)

40 On relève, en effet, que les vingt premiers vers latins suivent de près le texte grec que nous connaissons, alors que les vers 21-22 (= *or. sib.* 8, 237-238) et 24 (= *or. sib.* 8, 240) s'en écartent quelque peu. Un autre élément pouvant faire penser que le « *codex* » présenté à Augustin devait contenir un texte différent de l'actuel livre 8 des *Oracula sibyllina* est l'attribution de ces oracles à la Sibylle d'Érythrée, attribution absente du livre 8, mais présente en revanche dans le *Discours de Constantin à l'assemblée des saints (Oratio Constantini ad sanctorum coetum)*.

41 Deux thèses dominantes s'affrontent : pour certains – de moins en moins nombreux aujourd'hui –, cette *Oratio Constantini ad coetum sanctorum* est un faux composé de toute pièce au V^e siècle pour étayer l'affirmation de la *Vita Constantini*, 4, 32, selon laquelle Constantin avait pour habitude d'écrire des discours en latin et de les faire ensuite traduire en grec par un secrétaire de sa chancellerie ; pour d'autres, il s'agit au contraire d'un discours authentique, effectivement rédigé en latin, puis traduit en grec, soit pour la célébration du vendredi saint 313, soit pour le synode d'Antioche en 325, soit encore pour une autre circonstance indéterminée, située entre ces deux dates. Sur ce sujet, voir notamment J. M. PFÄTTISCH, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen. Auf ihre Echtheit untersucht*, (Strassburger Theologische Studien, IX, 4), Fribourg-en-Brisgau, 1908 ; A. M. KURFESS, « Kaiser Konstantins Rede an die versammelten Heiligen », *PastB* 41 (1930) 115-124 ; ID., « Kaiser Konstantin und die Sibylle », *ThQ* 117 (1936) 11-26 ; ID., « Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen », *ThQ* 130 (1950) 145-165 ; ID., « Kaiser Konstantin und die erythräische Sibylle », *ZRGG* 4 (1952) 42-57 ; P. COURCELLE, *o. l.* ci-dessus note 6, p. 296, note 1 ; R. P. C. HANSON, « The *Oratio Ad Sanctos* attributed to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphne », *JThS* 24 (1973) 505-511 ; S. MAZZARINO, « La data dell'«*Oratio ad Sanctorum Coetum*», lo «*Ius Italicum*» e la fondazione di Costantinopoli : note sui «discorsi» di Costantino », dans *Antico, tardoantico ed*

retenons qu'il s'agit d'un écrit apologétique ayant notamment pour but de démontrer l'identité entre Dieu, le Fils et le Crucifié. Or, c'est précisément au moment où l'auteur traite de la nécessité de la crucifixion pour le salut des hommes qu'il cite le poème acrostiche de la Sibylle avec ces sept vers sur la croix. Ce détail, qui ne semble pas avoir retenu l'attention de la critique, ne nous invite-t-il pas à émettre l'hypothèse que les sept vers sur la croix ont été composés ou ajoutés par l'auteur de l'*Oratio* – Constantin, Eusèbe ou un auteur d'une époque postérieure – dans le but de renforcer son argumentation par le recours à un témoignage particulièrement convaincant ? Cela expliquerait pourquoi Augustin, ou le traducteur dont il dépend, ne semble pas en avoir eu connaissance.

Tournons-nous maintenant vers les indices internes. Y a-t-il dans le poème des éléments faisant penser que les sept vers sur la croix forment une unité avec ce qui précède ou qu'ils s'en distinguent et ont été ajoutés ultérieurement⁴² ? U. Pizzani s'est posé cette même question, mais en des termes légèrement différents. Il s'est demandé si l'acrostiche, amputé de cette strophe sur la croix, perdait une part de son unité. Pour y répondre, il s'est efforcé de dégager le développement conceptuel du poème. Au terme de son analyse, il en est arrivé à la conclusion que, sans ces vers sur la croix, l'auteur de l'acrostiche aurait seulement dépeint le cadre dramatique du jugement dernier, sans mettre aucunement l'accent sur la mission salvifique du Christ, pourtant explicitement exprimée par le dernier mot de la formule acrostiche de base : ΣΩΤΗΡ. Pour le philologue italien, ces sept vers s'imposent donc comme la finale ou le complément indispensable du poème, grâce auquel celui-ci reçoit sa pleine dimension christologique. Pour cette raison, Pizzani estime que l'on ne pouvait mieux achever l'oracle sibyllin et que leur absence dans la version latine doit être hypothétiquement imputée à une méprise ou à un oubli du traducteur⁴³. Cette séduisante explication a cependant son revers, me semble-t-il, dans la mesure où le mot ΣΤΑΥΡΟΣ formé par ces sept vers s'ajoute de manière un peu boiteuse à la formule acrostiche précédente. JÉSUS CHRIST FILS DE DIEU SAUVEUR semble, en effet, constituer un tout naturel – confirmé par ΙΧΘΥΣ –, qu'il n'y a pas lieu de modifier et que le substantif CROIX vient en quelque sorte bousculer maladroitement⁴⁴. D'autre part, la thématique signifiée par ΣΤΑΥΡΟΣ introduit parfaitement les vers qui suivent l'acrostiche dans le livre 8 des *Oracula sibyllina* (vv. 251-255)⁴⁵, de sorte que la « strophe » sur la croix (vv. 244-250) et le midrash typologique d'Ex 17, 8-14 [11] qui suit (vv. 251-255) pourraient

era costantiniana, T. I, Bari, 1974, p. 99-150, spécialement p. 99-116 ; R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, 1986 (traduit en français sous le titre *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, par R. ALIMI, M. MONTABRUT, E. PAILLER, [Amphi 7 Histoire], Toulouse, 1997, p. 650-657) ; B. BLECKMANN, « Ein Kaiser als Prediger : Zur Datierung der Konstantinischen "Rede an die Versammlung der Heiligen" », *Hermes* 125 (1997) 183-202 ; T. D. BARNES, « Constantine's Speech to the Assembly of the Saints : Place and Date of Delivery », *JThS* 52 (2001) 26-36 ; M. R. CATAUDELLA, « Costantino, Giuliano e l'*Oratio ad Sanctorum Coetum* », *Klio* 83 (2001) 167-181.

42 Dans la nouvelle mouture de son introduction à la traduction espagnole des *Oracles sibyllins*, E. Suárez de la Torre considère, sans autre forme de procès, qu'il s'agit d'un ajout (*Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid, 2002, p. 349).

43 U. PIZZANI, *o. l.* ci-dessus note 17, p. 388-389 (« una vista del traduttore »).

44 C'était déjà l'opinion de CH. ALEXANDRE (*Oracula Sibyllina*, Vol. II, Paris, 1856, *Excursus ad sibyllinos libros*, V, Cap. V : *De Acrostichide Sibyllina*, p. 335-336) et d'A. MANCINI (« Sull'Acrostico della Sibilla Eritrea », *SIFC* 4, 1896, 537-540, en particulier p. 538).

45 Ces vers sont reproduits en annexe de cette étude, à la suite du poème acrostiche.

avoir été composés par le même sibylliste, à moins que les vers sur la croix ne soient l'œuvre d'un auteur soucieux d'assurer une transition harmonieuse entre l'acrostiche initial (vv. 217-243) et la suite de la composition (vv. 251 et suivants), ce qui paraît moins probable.

Mais je vois encore une autre raison de ne pas suivre Pizzani. Le poème JÉSUS CHRIST FILS DE DIEU SAUVEUR ne se rapporte pas à la passion du Christ mais à sa parousie, qu'il annonce, en décrivant quelques-uns des signes terrifiants qui l'accompagnent. Dans cette perspective, les vers sur la croix ne me paraissent pas du tout « ineliminabili », comme l'écrit Pizzani. Ils me semblent plutôt avoir été ajoutés pour rendre manifeste un acrostiche qui ne l'était peut-être pas pour tous les lecteurs. Les deux derniers vers sont à cet égard très éloquents : « Celui qui a maintenant ses initiales écrites en acrostiche est notre Dieu / sauveur, roi immortel, qui a souffert pour nous. » Il est donc fort possible que, sans être mis en évidence par les copistes ou sans explication, l'acrostiche n'ait pas "sauté aux yeux" de tous les lecteurs latins de l'époque⁴⁶. C'était peut-être le cas pour Augustin lui-même, qui n'a, semble-t-il, pas reconnu l'acrostiche, avant que Flaccianus ne le lui montre⁴⁷.

D'autre part enfin, la survie et la diffusion tout à fait extraordinaire du poème au Moyen Âge, dans la forme même où Augustin l'a connue – nous y reviendrons ci-dessous –, montrent que les médiévaux ne semblent jamais avoir estimé qu'il y manquait quelque chose. Et, bien qu'il soit délicat de faire appel à des témoignages dépendant d'Augustin pour prouver quelque chose le concernant, leur unanimité me semble constituer un argument supplémentaire pour ne pas suivre la thèse de Pizzani. Il n'y a, en effet, aucune raison de considérer que les médiévaux étaient plus mauvais lecteurs que nous !

La réflexion d'Augustin sur les *sibylles* au dix-huitième livre de la *ciu.* s'achève (XVIII, 23, 2) sur une brève référence à l'usage que Lactance en a fait dans ses œuvres. Augustin reproduit en latin, comme un ensemble unifié, 17 vers cités en grec de manière éparse par son illustre prédécesseur africain, « suivant les besoins de sa démonstration », au livre IV, chapitres

46 À cet égard, il est intéressant de relever que dans deux (Φ et Ψ) des trois familles de manuscrits des *Oracula sibyllina* les initiales grecques des trente-quatre vers de l'acrostiche figurent comme titre introduisant le poème. La famille de manuscrits où ce titre fait défaut – Ω (ou son archétype) – ne serait-elle pas celle qui présente le plus de parenté avec le « codex » de Flaccianus ? Ce n'est pas impossible, dans la mesure où elle commence avec le livre 6 – dont Augustin cite trois vers par l'intermédiaire de Lactance (voir ci-dessous) –, se poursuit avec un vers isolé du livre 7 et la deuxième partie du livre 8, du vers 218 (le vers 217 manque) au vers 428, la seule partie du livre 8 dont Augustin semble avoir eu connaissance (voir ci-dessous).

47 Plus étonnant encore : Lactance lui-même, qui cite, en grec, quatre vers du poème dans ses *Institutions divines* (les vers 8 [= *or. sib.* 8, 224] en VII, 19, 9 ; 23 [= *or. sib.* 8, 239] en VII, 16, 11 ; et 25-26 [= *or. sib.* 8, 241-242] en VII, 20, 3), et en paraphrase librement trois autres (vv. 20-21.19 [= *or. sib.* 8, 236-237.235] en VII, 16, 11), ne semble pas avoir eu conscience qu'ils appartenaient à un ensemble présentant cette particularité formelle. La chose est tout à fait surprenante de la part d'un auteur qui fait feu de tout bois en matière apologetique. On peut être à peu près certain que s'il avait eu connaissance de cet acrostiche, il en aurait exploité toutes les ressources, même pour des lecteurs latins. Or, il n'y a rien dans son œuvre qui aille dans ce sens. Il faut donc peut-être en conclure, avec Edouard REUSS (« Les sibylles chrétiennes », *Nouvelle revue de théologie* 7 (1861) 244), Augusto MANCINI (o. l. ci-dessus note 44, p. 539), Johannes GEFFCKEN (*Die Oracula Sibyllina* [GCS 8], Leipzig, 1902, p. XXVII-XXXVI) et Marie-Louise GUILLAUMIN, que la recension des *Oracles* que Lactance avait à sa disposition « ne comportait pas ce jeu d'esprit » (M.-L. GUILLAUMIN, « L'exploitation des "Oracles sibyllins" par Lactance et par le "Discours à l'assemblée des saints" », dans *Lactance et son temps. Recherches actuelles*. Actes du IV^e Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976, édités par J. FONTAINE et M. PERRIN, [ThH 48], Paris, 1978, p. 185-202, spécialement p. 198). On notera toutefois qu'après Augustin, Quodvultdeus citera lui aussi, dans *Le Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, la quasi-totalité des vers de l'acrostiche latin sans dire qu'ils proviennent d'un texte grec où ce jeu formel est pratiqué, alors qu'il le cite in extenso et d'un seul tenant dans le *Sermon contre les Juifs, les païens et les ariens* (voir, ci-dessous, la *Survie de l'acrostiche sibyllin au Moyen Âge* et notes 57-58).

18-19 des *inst. diu.* Cet ensemble correspond aux vers 287-290, 292-294, 303-304 de l'actuel livre 8 des *Oracles sibyllins*, puis aux vers 22-24 du livre 6, et enfin à nouveau à des vers que l'on retrouve dans le livre 8, les vers 305-306 et 312-314⁴⁸. Il est intéressant de noter que toutes les prophéties sibyllines réunies par Augustin dans ce passage se rapportent à la passion du Christ. Le choix ne peut être innocent et correspond à une volonté délibérée de renforcer la pertinence des oracles prononcés par la Sibylle à propos du Sauveur. Le silence d'Augustin sur l'origine de la version latine de ces vers a pu faire penser que, contrairement à ce qu'il en est de l'acrostiche, il pourrait en être lui-même le traducteur⁴⁹, mais je me demande s'il ne disposait pas plutôt d'une version latine due à quelque traducteur anonyme ou à Lactance lui-même, celui-ci ayant traduit nombre d'oracles sibyllins pour son *Épitomé*. D'autre part, la référence à l'auteur des *Institutiones divines* indique sans doute que la connaissance qu'Augustin avait de ces oracles « christologiques » dépendait du seul témoignage de Lactance. De là à conclure que le « *codex* » présenté par Flaccianus ne comportait pas ces oracles, il y a un pas que je ne franchirai pas volontiers. Il peut simplement se faire qu'Augustin ne les avait pas remarqués, parce que sa maîtrise du grec n'était pas aussi grande qu'on le prétend parfois.

L'allusion finale au débat qu'il y a eu entre les auteurs anciens sur l'âge de la Sibylle d'Érythrée, qui aurait vécu, selon les uns, à l'époque de la guerre de Troie, selon d'autres, au temps de Romulus⁵⁰, se justifie par la place qu'Augustin entend réserver aux *Oracles sibyllins* dans sa conception de l'histoire universelle. Cette allusion vise aussi, sans doute, à valoriser encore la force et la pertinence de ces oracles par un argument d'autorité historique.

Les Libri sibyllini

Ajoutons encore qu'en un passage isolé de la *ciu.* (III, 17)⁵¹, vraisemblablement rédigé avant 413, Augustin fait explicitement allusion à des textes oraculaires qui ont joui à Rome

48 AUG., *ciu.*, XVIII, 23, 2 (CSEL 40, 2, p. 299, l. 21-p. 300, l. 5) : « in manus iniquas », inquit, « infidelium postea ueniet ; dabunt autem deo alapas manibus incestis et inpurato ore expuunt uenenatos sputus ; dabit uero ad uerba simpliciter sanctum dorsum. » « et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat, quod uerbum uel unde uenit, ut inferis loquatur et corona spinea coronetur ». « ad cibum autem fel et ad sitim acetum dederunt ; inhospitalitatis hanc monstrabunt mensam ». « ipsa enim insipiens tuum deum non intellexisti, ludentem mortalium mentibus, sed et spinis coronasti et horridum fel miscuisti ». « templi uero uelum scindetur ; et medio die nox erit tenebrosa nimis in tribus horis ». « et morte morietur tribus diebus somno suscepto ; et tunc ab inferis regressus ad lucem ueniet primus resurrectionis principio reuocatis ostenso » (« Il tombera ensuite entre les mains des méchants infidèles ; ils donneront à Dieu des soufflets de leurs mains impures, et de leur bouche infecte ils lanceront des crachats empoisonnés. Lui, avec simplicité, présentera aux coups son dos innocent. Il recevra les coups sans rien dire pour qu'on ne reconnaisse pas qu'il est le Verbe et d'où il est venu pour parler aux morts et être couronné d'épines. Pour nourriture ils lui ont donné du fiel, pour boisson du vinaigre : telle est la table inhospitalière qu'ils lui offriront. Insensée ! tu n'as pas reconnu ton Dieu qui se joue des esprits des mortels, mais tu l'as couronné d'épines et lui as préparé un mélange d'horrible fiel. Mais le voile du temple se déchirera et, en plein jour pendant trois heures, il y aura une très sombre nuit. Il mourra et, durant trois jours, la mort l'enveloppera de son sommeil. Et alors, revenu des enfers, il parviendra le premier à la lumière, montrant aux rachetés la résurrection commencée », traduction française de G. Combès, [BA 36], Paris, 1960, p. 559).

49 C'était l'opinion de P. COURCELLE (*o. l.* ci-dessus note 23, p. 178) et de B. ALTANER (*o. l.* ci-dessus note 3, p. 247).

50 Selon EUSEBE (*Chron.* 89b), la Sibylle d'Érythrée a vécu vers 743 avant J.-C. et selon le *Contre Julien* I, 14 de CYRILLE D'ALEXANDRIE, au cours de la neuvième Olympiade (744-740 avant J.-C.).

51 AUG., *ciu.*, III, 17 (CSEL, 40, 1, p. 140, l. 10-19) : « Quid ? illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saeuuit, quam multos peremit ! Quae cum in annum alium multo grauius tenderetur frustra praesente Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos. In quo genere oraculorum, sicut Cicero in libris de diuinatione commemorat,

d'un statut très officiel depuis l'époque de la royauté jusqu'au temps de l'empereur Honorius, sous le règne duquel un général vandale du nom de Stilicon ordonna leur destruction, que l'on situe entre 404 et 408⁵². Il s'agit des *Libri sibyllini*, dont il est question dans les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse⁵³, les *Antiquités des choses divines* de Varron⁵⁴, le traité sur *La divination* de Cicéron⁵⁵ et de nombreuses pages de l'annalistique romaine. Conservés depuis le VI^e siècle avant notre ère dans le temple de Jupiter Capitolin, puis dans celui d'Apollon au Palatin, les *Libri sibyllini* contenaient des prescriptions, des rites, des recettes d'origines diverses, ainsi que des injonctions sur les châtements à infliger aux ennemis ou fauteurs de troubles. On les consultait dans les moments de crise nationale pour savoir comment conjurer la colère des dieux et rétablir la *pax deorum* et, avec elle, l'harmonie de la *respublica* ou de l'Empire. Ces *Livres sibyllins*, à peu près complètement disparus aujourd'hui, ne sont pas à confondre avec les *Oracles sibyllins* évoqués jusqu'ici.⁵⁶

magis interpretibus ut possunt seu uolunt dubia coniectantibus credi solet. Tunc ergo dictum est eam esse causam pestilentiae, quod plurimas aedes sacras multi occupatas priuatim tenerent : sic interim a magno imperitiae uel desidia crimine Aesculapius liberatus est. » (« Et puis, cet immense fléau, combien il dura, combien il fit de victimes ! Il se prolongea pendant une nouvelle année avec une virulence accrue, en dépit de la présence d'Esculape. Aussi eut-on recours aux Livres sibyllins. Dans ce genre d'oracles, comme le remarque Cicéron dans son traité *De la divination*, on a coutume de se fier aux interprètes qui font comme ils peuvent ou comme ils veulent des conjectures douteuses. D'après la réponse de ces Livres, la cause du sinistre était que beaucoup de citoyens occupaient et détenaient à leur usage un grand nombre d'édifices sacrés. Et voilà Esculape sauvé pour le moment d'une grave accusation d'impérite ou de négligence », traduction française de G. Combès, [BA 33], Paris, 1959, p. 479-481). Il n'est pas impossible qu'un passage du *cons. eu.*, I, 27, datant de 406-407 environ, fasse aussi allusion aux *Libri sibyllini* romains.

52 Cf. CLAUD., *IV Cons. Hon.*, 147 ; RUT. NAM., *red.*, 2, 52. 55. Sur ce sujet, voir notamment E. DEMOUGEOT, « Saint Jérôme, les Oracles sibyllins et Stilicon », *REA* 54 (1952) 82-92.

53 DION. HAL., *Ant. Rom.*, IV, 62, 4.

54 Dont un fragment a été conservé par LACT., *Inst. diu.*, I, 6. Cf. B. CARDAUNS, *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum diuinarum*, Wiesbaden, 1976.

55 CIC., *diu.*, II, 54.

56 Il n'est pas dans mon propos d'aborder ce vaste sujet dans cet article. Qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur aux travaux des spécialistes : C. SCHULTESS, *Die Sibyllischen Bücher in Rom* (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Neue Folge, Heft 216), Hambourg, 1895 ; G. BIGONZO, *Le Sibille e i libri sibillini di Roma. Cenni critico-storici*, Gênes, 1877 ; W. HOFFMANN, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, Leipzig, 1933 ; R. BLOCH, « Origines étrusques des Livres sibyllins », dans *Mélanges Ernout*, Paris, 1940, p. 21-28 ; ID., « La divination romaine et les livres sibyllins », *REL* 40 (1962) 118-120 ; ID., *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris, 1963, p. 86-111 ; ID., « L'origine des Livres Sibyllins à Rome : méthode de recherches et critique du récit des annalistes anciens », dans E. C. WELSKOPF (éd.), *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt* 2, Berlin, 1965, p. 281-292 ; ID., *La divination. Essai sur l'avenir et son imaginaire*, Paris, 1991, p. 82-87 ; H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres-New York, 1988, p. 136-151 (« The Sibyl in Pagan Rome ») et p. 190-215 (« Appendix II : The Libri Sibyllini ») ; J. J. CAEROLS, *Los "libri sibyllini" en la historiografía latina*, Madrid, 1991 ; J. SCHEID, « Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs », dans *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine* (CEFR, vol. 243), Rome, 1998, p. 11-26 ; C. SANTI, *I libri sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Rome, 1985 ; ID., « La nozione di prodigio in età regia », *SMSR* 62 (1996) 505-524 ; L. BREGLIA PULCI DORIA, « Libri Sibyllini e dominio di Roma », dans I. CHIRASSI COLOMBO et T. SEPPILLI (ed.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994, Pise-Rome, 1998 (impr. 1999), p. 277-304 ; C. SANTI, « I Libri sibyllini e il problema delle prime consultazioni », *SMSR* 66 (2000) 21-32 ; B. MURARESKU, « Oracula Sibyllina : Aspects of Their History and Political Exploitation », *A Journal of Undergraduate Classical Scholarship* 1 (2001-2002), accessible sur le site internet : www.logosjournal.org/papers/muraresku_2002.html ; M. MONACA, *I Libri Sibyllini tra religione e politica*, Cosenza, 2003.

Survie de l'acrostiche sibyllin au Moyen Âge

Le poème acrostiche sibyllin dont Augustin a pris connaissance en Afrique et qu'il a rapporté ensuite dans la *ciu.* a connu dans le monde occidental une fortune tout à fait considérable, témoignant une fois de plus – si besoin était – du rayonnement universel de son message et de son œuvre. Le poème est en effet passé au Moyen Âge, où il a été lu et utilisé dans la liturgie, puis mis en musique et enfin traduit dans diverses langues vernaculaires. Mais ce n'est toutefois pas par l'intermédiaire direct de la *ciu.*, qui a pourtant connu une très large diffusion, que le poème s'est transmis au Moyen Âge, mais par le biais d'une homélie longtemps attribuée à Augustin et utilisée dans la liturgie dès le Haut Moyen Âge pour convaincre les non-chrétiens de l'avènement du Messie.

Cette homélie est le *Sermon contre les Juifs, les païens et les ariens*⁵⁷, qui porte parfois le sous-titre de *Sermo de symbolo*. Écrit alors que l'hérésie arienne était à son apogée, ce sermon semble être l'œuvre d'un autre Africain, le diacre Quodvultdeus, ami et correspondant d'Augustin qui sera élu évêque de Carthage entre 437 et 453⁵⁸. Dans sa partie centrale, le sermon, divisé en vingt-deux chapitres, se présente comme une succession de prophéties destinées à prouver la divinité de Jésus (Christ), prophéties tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, puis du monde païen. La section, qui s'étend du chapitre XI au chapitre XVIII, commence par les mots : « *Je m'adresse à vous, ô Juifs* » (« *Vos inquam convenio, o Judei* »), puis l'auteur, soulignant l'incrédulité de ceux auxquels il s'adresse, enjoint un à un les prophètes Ésaïe (7, 14), Jérémie (Bar 3, 36-38) et Daniel (9, 24 ; 2, 34), puis Moïse (Dt 18, 15.19), David (Ps 71, 11 ; 109, 1 ; 2, 1-2) et Habacuc (3, 2. 5) d'apporter leur témoignage sur la venue du Messie⁵⁹. Sont ensuite convoqués quatre personnages du Nouveau Testament : Siméon (Lc 2, 29), Zacharie, Élisabeth (Lc 1, 17. 43) et Jean-Baptiste (Lc 3, 16)⁶⁰; et enfin deux païens : Virgile (*buc.* 4, 7) et Nabuchodonosor (Dan 3, 91)⁶¹. La dernière prophétie sollicitée est celle de la *Sibylle*, dont l'auteur reproduit fidèlement les vingt-sept hexamètres de la *Cité de Dieu*⁶², précédés de la brève introduction suivante :

57 Cf. *CPL* n° 404. Pour une édition de l'œuvre, cf. *PL*, 42, col. 1117-1130, et aujourd'hui le volume LX du *Corpus Christianorum, Series Latina, Opera Quodvultdeo Carthaginensi episcopo tributa*, édité par R. BRAUN, Turnhout, 1976, p. 225-258. Sur l'influence que ce sermon exerça au Moyen Âge, cf. K. STRECKER, « *Iam noua progenies coelo demittitur alto* », *StMed* 5 (1932) 167-186 et, plus récemment, N. HENRARD, « *La Passion d'Augsbourg : un texte dramatique occitan ?* », dans N. HENRARD - P. MORENO - M. THIRY-STASSIN (éds.), *Convergences méditvaleas : épopee, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, Bruxelles, 2001, p. 243-256, spécialement 248-253.

58 Quodvultdeus cite également de nombreux vers latins des *Oracles sibyllins* dans deux autres textes qui lui sont attribués : *Le Liber promissionum et praedictorum Dei* et *Le demi-temps, avec les prodiges de l'Antichrist (Demidium temporis in signis antichristi)* ; cf. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, introduction, texte latin, traduction et notes par René BRAUN (SC 101-102), Paris, 1964 ; SC 102, p. 714-715 pour la liste des occurrences. Tous les oracles cités par Quodvultdeus figurent dans la deuxième partie de l'actuel livre 8, à l'exception de trois vers tirés du livre 6, et ils proviennent tous de *ciu.* XVIII, 23, qui en est donc la source la plus directe.

59 *Sermo contra Iudaeos, Paganos et Arianos*, XI-XIII.

60 *Ibid.*, XIV.

61 *Ibid.*, XV.

62 *Ibid.*, XVI, 3. Immédiatement après l'acrostiche, l'auteur du sermon cite (XVI, 4) l'ensemble des vers sibyllins qu'Augustin avait empruntés à Lactance et qu'il avait cités dans la deuxième partie de son « *excursus* » sur les *Oracles sibyllins (ciu., XVIII, 23, 2)*. Il est intéressant de relever que ces oracles « *christologiques* » se retrouvent également sous une forme amplifiée dans des manuscrits du Haut Moyen Âge portant le titre de *Dicta Sibyllae magae*, où ils constituent un *centon* ; sur ce sujet, cf. B. BISCHOFF, « *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina* », dans *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J.*,

« Proclamons ce que la Sibylle prédit sur le Christ, pour que le front des Juifs comme celui des païens soit frappé d'une pierre et pour que tous les ennemis du Christ soient abattus, tels Goliath, par son épée. Écoutez ce qu'elle dit »⁶³. La convocation successive de ces dix figures bibliques et des trois personnages païens appelés à apporter leur témoignage en réponse à la demande d'un *lector* recelait des potentialités dramatiques dont l'exploitation donna naissance à la mise en scène théâtrale de l'*Ordo prophetarum*.

Cette homélie pseudo-augustinienne était lue à la veille de Noël dès le Haut Moyen Âge et la prophétie sibylline qu'elle contient a servi de base à l'exécution d'un chant de la Sibylle (le *cantus Sibyllae*) durant les matines de Noël en France, en Italie, en Castille et surtout dans les pays catalans, dès le X^e siècle en tout cas. Au XIII^e siècle, le chant de la Sibylle se célèbre aussi en langues vernaculaires en France, en Provence et dans les pays catalans. C'est là qu'il a perduré jusqu'à nos jours malgré l'interdiction qui le frappe à la fin du XVI^e siècle⁶⁴. Ce *Cant de la Sibil·la* est certainement le plus ancien exemple de dramaturgie catalane, les premières versions musicales connues datant du X^e siècle. Elles sont aujourd'hui accessibles grâce aux enregistrements de Jordi Savall et de son ensemble Hesperion XX, qui les ont récemment exhumées⁶⁵. Parmi les premières copies connues des vers sibyllins du *Iudicii signum* postérieures à saint Augustin, trois appartiennent à des *Florilèges* du IX^e siècle. Dans deux d'entre eux, les vers figurent sans musique, tandis que dans le troisième, provenant de l'église de Saint-Oyan (Jura), une main plus tardive a ajouté une notation à la copie originale (Paris, B. N., lat. 2832). L'un des témoignages musicaux les plus anciens apparaît dans des miscellanées du monastère Saint-Martial de Limoges datant des IX^e et X^e siècles (Paris, B. N., lat. 1154). La principale nouveauté de la version des vers sibyllins du manuscrit de Saint-Martial par rapport à ceux de Saint-Oyan tient à leur présentation. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une présentation littéraire qui, à l'exception des neumes, ne se distingue en rien de celle de saint Augustin, alors que dans la version de Saint-Martial les vers deviennent une composition avec un refrain, et c'est sous cette forme que le texte s'est diffusé. Le refrain est constitué par le premier vers du poème : « *Iudicii signum tellus sudore madescet* », qui alterne avec treize couplets, regroupant deux par deux les vingt-six vers suivants. Dans toutes les strophes, ou distiques, la même ligne mélodique se répète, ne variant que sur des points de détail.

Si le lieu et le moment où les vers de la Sibylle furent mis en musique sont difficiles à déterminer avec précision, il n'est pas davantage aisé de savoir quand le sermon du pseudo-Augustin dans lequel ils sont inclus entra dans la liturgie. On sait seulement qu'un

Tome 1, Gembloux, 1951, p. 121-147 (= *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Bd. 1, Stuttgart, 1966, p. 150-171). L'illustre paléographe cite aussi un centon de vers sibyllins sur la passion du Christ et son retour au Jugement dernier. Cette composition commence par le vers « Veniet enim rex omnipotens » et figure pour la première fois dans des manuscrits du VIII^e siècle.

63 *Ibid.*, XVI, 2 : « Qui Sibylla uaticinando etiam de Christo clamauerit in medium proferamus, ut ex uno lapide utrorumque frontes percutiantur, iudaeorum scilicet atque paganorum, atque solo gladio, sicut Goliath, Christi omnes percutiantur inimici. Audite qui dixerit. »

64 Le Concile de Trente le supprime de la Liturgie des Heures.

65 Enregistrements : *El Cant de la Sibil·la I. Catalunya*, Montserrat Figueras, La Capella Reial de Catalunya, direction : Jordi Savall, Auvidis France, 1988/1996 (ES 8705) ; *El Canto de la Sibila II. Galicia. Castilla*, Montserrat Figueras, La Capella Reial de Catalunya, Jordi Savall, Auvidis France, 1996 (ES 9900) ; *El Cant de la Sibil·la. Mallorca. València*, Montserrat Figueras, La Capella Reial de Catalunya, direction : Jordi Savall, Alia Vox, 1999 (AV 9806).

Ordo Romanus écrit avant 1143 dit, en se référant à la liturgie pontificale de Noël : « *Aux matines de la veille de Noël... À la quatrième leçon le sermon de saint Augustin Vos inquam convenio, o Iudei. Dans la quatrième [leçon] on chante les vers du Iudicii Signum* » (« In vigilia Natalis Domini ad Matutinum... Quarta lectio sermo sancti Augustini : Vos inquam convenio, o Iudei. In quarta cantantur sibyllini versus : Iudicii Signum »). C'est dire que pendant la première moitié du XII^e siècle, dans la chapelle pontificale, le *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos*, avec les vers chantés de la Sibylle cités par Augustin, était devenu l'une des leçons des matines de Noël, pratique déjà courante à l'époque dans certains points de la péninsule ibérique.⁶⁶

Remarque sur l'origine de la juxtaposition des sibylles païennes et des prophètes de l'Ancien Testament dans l'iconographie de l'art chrétien

Notons enfin que c'est sans doute l'interprétation augustinienne et quodvultdénne des oracles sibyllins comme pendants païens des prophéties juives qui est à l'origine de la mise en parallèle des *sibylles* du catalogue de Varron⁶⁷ et des *prophètes* de l'Ancien Testament qui apparaît dans l'iconographie de l'art chrétien⁶⁸ dès le XI^e siècle pour atteindre son point culminant au début du XVI^e à Rome dans la chapelle Sixtine peinte par Michel-Ange⁶⁹. Certes, ce parallélisme entre les *sibylles* et les *prophètes* de l'Ancien Testament s'esquissait déjà

66 Sur ce sujet, cf. F. RAUGEL, « Le chant de la Sibylle d'après un manuscrit du XII^e siècle conservé aux archives de l'Hérault, dans *Actes du congrès d'histoire de l'art, Paris, 1921*, vol. III, Paris, 1923-1924, p. 774-783 ; S. CORBIN, « Le *Cantus Sibyllae* : origine et premiers textes », *Revue de musicologie* 34 (1952) 1-10 ; EAD., *Essai sur la musique religieuse portugaise au Moyen Âge (1100-1385)*, Paris, 1952, p. 285-290 ; M. SANCHIS GUARNER, *El Cant de la Sibilla. Antiga cerimònia nadalenca*, Valence, 1956 ; N. O'CONNOR, *A Study of the Sibyl Chant and its Dramatic Performance in the Spanish Church (Ninth to Sixteenth Centuries)*, Unpublished Dissertation of the University of St Andrews, 1984 ; E. SUÁREZ DE LA TORRE, « La Sibila : pervivencia literaria y proceso de dramatización », *Castilla* 6/7 (1983-84) 113-141 ; J. HAFFEN, *Contribution à l'étude de la Sibylle médiévale* (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 296), Paris, 1984, p. 21-27 ; M. GÓMEZ MUNTANÉ, *La música medieval*, Barcelone, 1980, p. 31-55 ; EAD., *El Canto de la Sibila*, 2 volumes, Madrid, 1996-1997 ; A. PUIGARNAU TORRELLO, « Muerte e Iconoclastia en la Cataluña medieval », dans *Milenio : Miedo y religión*, Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), 3-6 de Febrero del 2000, accessible sur le site internet : www.ull.es/congresos/conmirel/puigarnal.html ; E. SUÁREZ DE LA TORRE, « La Sibila, Casandra y la reina de Saba », dans *El perfil de las sombras* a cura de F. DE MARTINO i C. MORENILLA (El Teatro clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental V, 2-5 de maig 2001), Bari, 2002, p. 499-528, en particulier p. 512-514.

67 Ce catalogue, qui se composait des sibylles de Perse, de Libye, de Delphes, de Cimmérie, d'Érythrée, de Samos, de Cumes, de l'Hellespont, de Phrygie et de Tibur, nous est connu grâce à LACT. (*Inst. diu.*, I, 6, 7-14 [CSEL 19, Pars I, Sect. I, p. 20-23]). Au XV^e siècle, ce catalogue sera augmenté de deux prophétesses : Agripa et Europa.

68 Cf. E. MÂLE, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1919⁴ (1898), p. 339-343 ; ID., *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris, 1949³ (1908), p. 254-279 ; L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, II, 1, Paris, 1956, p. 420-430 ; G. SEIB, « Sibyllen », dans E. KIRSCHBAUM (éd.), *LCI* 4 (1972) 150-153 ; REDAKTION, « Propheten », dans ID. (éd.), *o. l.* 3 (1972) 461-462 ; F. GAY, « Sibille », dans *Enciclopedia dell'arte medievale* X (1999) 586-589.

69 Sur ce sujet, voir notamment H. W. PFEIFFER, « Gemalte Theologie in der Sixtinischen Kapelle. Teil III : Die Sibyllen und Propheten », *AHP* 33 (1995) 91-116. Michel-Ange a peint les sibylles de Delphes, de Cumes, de Libye, de Perse et d'Érythrée, en alternance avec les prophètes Ésaïe, Daniel, Jérémie, Ézéchiel et Joël, auxquels s'ajoutent Zacharie et Jonas représentés aux extrémités du plafond. Ainsi, chaque sibylle est flanquée de deux prophètes et chaque prophète fait face à une sibylle.

chez Lactance⁷⁰, et même chez certains apologistes antérieurs, comme Théophile d'Antioche par exemple⁷¹, mais nulle part il n'atteint l'ampleur que lui confère Augustin dans la *Cité de Dieu* et que Quodvultdeus – si c'est bien lui qui en est l'auteur – reprendra et développera dans son *Sermon contre les Juifs, les païens et les ariens*, assurant ainsi sa diffusion et sa survie à travers les âges⁷².

70 LACT., *Inst. diu.*, IV, 13, 21 (CSEL 19, Pars I, Sect. II, p. 322) ; *ibid.*, VII, 19, 9 (CSEL 19, Pars I, Sect. II, p. 646) : « quod etiam Sibylla cum prophetis (= Es 2, 18) congruens futurum esse praedixit », à propos de Or sib 8, 224 : « Les mortels rejeteront leurs idoles et toute leur richesse », traduction personnelle).

71 THEOPH. ANT., *Aut.*, 2, 36 : « Or, la Sibylle, qui fut prophétesse chez les Grecs et le reste des nations, commence sa prophétie en faisant des reproches en ces termes à la race des hommes » (Σίβυλλα δέ, ἐν Ἑλληνισμῶν καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν γενομένη προφήτις, ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς ὀνειδίζει τὸ πᾶν ἀνθρώπων γένος, λέγουσα), puis vient un long oracle correspondant au fragment 3 de l'édition de J. GEFFCKEN (*Die Oracula Sibyllina* [GCS 8], Leipzig, 1902, p. 230-232), traduction de Jean SENDER [SC 20], Paris, 1948. Plus généralement, voir T. SARDELLA, « Apollo, Istante e la Sibilla : la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente », *Heslasis. Studi di Tarda Antichità offerti a S. Calderone*, vol. V, Messine, 1988, p. 295-329 ; G. J. M. BARTELINK, « Die Oracula Sibyllina in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 nach Chr.) », dans *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* edited by J. DEN BOEFT-A. HILHORST, Leyde, 1993, p. 23-33 ; T. SARDELLA, « La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla scuola di Alessandria ed Eusebio di Cesarea », dans I. CHIRASSI COLOMBO et T. SEPELLI (ed.), *o. l.* ci-dessus note 56, p. 581-602 ; G. SFAMENI GASPARRO, « La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani : un modulo profetico al crocevia delle fedi », dans *ibid.*, p. 505-553.

72 Voir T. SARDELLA, *o. l.* ci-dessus note 71, p. 582 : « Ma fu soprattutto il verdetto finale di Agostino, che attribuiva agli oracoli della Sibilla valore di insegnamento per i fondamenti della religione cristiana, a segnare il destino della profetessa e a garantirle un futuro nell'occidente cristiano. »

ANNEXES
POÈME ACROSTICHE DU LIVRE 8 DES ORACULA SIBYLLINA

- I** Ἴδρώσει δὲ χθών, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται. 217
Quand le signe du jugement sera là, la terre se couvrira de sueur.
- H** Ἦξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν ὁ μέλλων,
Le futur roi viendra du ciel pour l'éternité,
- Σ** Σάρκα παρῶν πᾶσαν κρῖναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
présent pour juger toute chair et le monde entier.
- O** Ὅψονται δὲ θεὸν μέροτες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι 220
Les mortels, fidèles et infidèles, verront Dieu,
- Υ** Ὑψιστον μετὰ τῶν ἀγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο.
le Très Haut, avec ses saints, à la fin des temps.
- Σ** Σαρκοφόρων δ' ἀνδρῶν ψυχὰς ἐπὶ βήματι κρίνει,
À son tribunal, il jugera l'âme des hommes revêtus de chair,
- X** Χέρσος ὅταν ποτὲ κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται.
lorsque le monde entier sera devenu terre inculte et épine.
- P** Ῥίψουσιν δ' εἶδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα.
Les mortels rejeteront leurs idoles et toute leur richesse.
- Ε** Ἐκκαύσει δὲ τὸ πῦρ γῆν οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν 225
Dans sa course, le feu consumera la terre, le ciel
- I** Ἴχνεῦον, ῥήξει τε πύλας εἰρκτῆς Ἄϊδαο.
et la mer, et il brisera les portes de la prison d'Hadès.
- Σ** Σὰρξ τότε πᾶσα νεκρῶν ἐς ἐλευθέριον φάος ἦξει
Alors toute la chair des morts, de ceux qui sont saints, surgira
- T** Τῶν ἀγίων ἀνόμους δὲ τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει.
à la lumière de la liberté. Quant aux impies, le feu les tourmentera éternellement.
- O** Ὅπῃσά τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει
Tout ce qu'il a fait en secret, chacun le dira alors ouvertement.
- Σ** Στήθεα γὰρ ζοφόνετα θεὸς φωστήρσιν ἀνοίξει. 230
Car les cœurs devenus obscurs, Dieu les ouvrira par des rayons de lumière.

- Θ Θρήνος δ' ἐκ πάντων ἔσται καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
De tous s'échapperont plainte et grincement de dents.
- Ε Ἐκλείψει σέλας ἡελίου ἀστρων τε χορεῖαι.
La splendeur du soleil disparaîtra, de même que les rondes des étoiles.
- Ο Οὐρανὸν εἰλίξει μήνης δέ τε φέγγος ὀλεῖται.
Il enroulera le ciel et la clarté de la lune s'éteindra.
- Υ Ὑψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν,
Il haussera les ravins et abattra les hauteurs des collines.
- Υ Ὑψος δ' οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανέεται. 235
Plus aucune malfaisance hautaine n'apparaîtra chez les hommes.
- Ι Ἴσα δ' ὄρη πεδίοις ἔσται καὶ πᾶσα θάλασσα
Les montagnes seront égales aux plaines et la mer tout entière
- Ο Οὐκέτι πλοῦν ἔξει. γῆ γὰρ φρυχθεῖσα τότε ἔσται
ne sera plus navigable. Car la terre, avec les sources,
- Σ Σὺν πηγαῖς, ποταμοὶ τε καχλάζοντες λείψουσιν.
sera alors desséchée. Et les fleuves bouillonnants disparaîtront.
- Σ Σάλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει
Une trompette fera entendre du ciel une voix pleine de désolation,
- Ω Ὠρούσα μύσος μελέων καὶ πῆματα κόσμου. 240
hurlant l'abomination des méchants et les épreuves du monde.
- Τ Ταρτάρεον δὲ χάος δείξει τότε γαῖα χανοῦσα.
Alors la terre s'entrouvrant fera voir l'abîme du Tartare.
- Η Ἥξουσιν δ' ἐπὶ βῆμα θεοῦ βασιλῆος ἅπαντες.
Ils viendront tous au tribunal du Dieu-roi.
- Ρ Ῥεύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρὸς ἠδὲ θεείου.
Un fleuve de feu et de soufre se répandra du ciel.
- Σ Σῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς, σφρηγὶς ἐπίσημος
Signe alors pour tous les mortels, sceau bien visible
- Τ Τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται, 245
sera le bois parmi les croyants, la corne désirée,

- A** Ἄνδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμου,
vie des hommes pieux, mais scandale du monde,
- Υ** Ὑδασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς
illuminant les élus dans les eaux de douze sources.
- P** Ῥάβδος ποιμαίνουσα σιδηρεῖη γε κρατήσει.
Une houlette de berger en fer dominera.
- O** Οὗτος ὁ νῦν προγραφεῖς ἐν ἀκροστιχίαις θεὸς ἡμῶν
Celui qui a maintenant ses initiales écrites en acrostiche est notre Dieu
- Σ** Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεύς, ὁ παθὼν ἔνεχ' ἡμῶν. 250
sauveur, roi immortel, qui a souffert pour nous.
- ὄν Μωσῆς ἐτύπωσε προτείνας ὠλένας ἀγνάς 251
C'est Lui que Moïse figura en étendant ses bras sacrés,
- νικῶν τὸν Ἀμαλήκ πίστει, ἵνα λαὸς ἐπιγνῶ
remportant la victoire sur Amaleq par la foi, afin que le peuple reconnaisse
- ἐκλεκτὸν παρὰ πατρὶ θεῷ καὶ τίμιον εἶναι
que sont élus et précieuses auprès de Dieu le Père,
- τὴν ῥάβδον Δαυὶδ καὶ τὸν λίθον, ὃν περ ὑπέστη,
la houlette de David et la pierre qu'il a promise ;
- εἰς ὃν ὁ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἔξει. 255
celui qui aura cru en elle aura la vie éternelle.

LE TOUT FAIT FRANÇOIS
Par Gentian Hervet d'Orléans, chanoine de Rheims

I l y aura tel signe au dernier jugement
 E n terre grande humeur : & du haut firmament
 S uyvant le dit de Dieu lors on verra descendre
 U n Roy pour iugement à tout le monde rendre
 S ans aucun excepter : c'est le Roy éternel,
 C hascun le pourra veoir fidele et infidele
 H autement eslevé, accompagné des Anges,
 R esuscitans les corps qui sont tournez en fanges.
 I l rendra à chacun selon qu'il aura fait,
 S ans nulle acception de juste ou imparfait,
 T out le monde sera sans labeurs & verdures
 F ruict ne croistra en terre, ains des espines dures.
 I mages les humains & richesses lairront :
 L 'air & toutes les eaux, terre et ciel brusleront.
 Z èle de Dieu aux bons, les fera de main forte
 D es noirs lieux infernaux rompra serrures et porte
 E t aux Saints donnera la lumière éternelle.
 D es malings punira toute offense mortelle,
 I ugeant qu'au feu d'enfer soient éternellement
 E t leurs ames & corps sans nul allègement.
 U n chacun cognoistra devant Dieu son offense
 S eul est Dieu qui sçait tout ce qu'on fait, dit, ou pense.
 A lors il y aura un grincement de dents,
 U n dueil perpétuel en regrets et tourmens
 U n hydeux changement sera de toutes choses
 E stoilles on verra en ténèbres encloses :
 V oire mesme au Soleil la clarté defaudra
 R ien ne luyra au ciel, la Lune s'esteindra.
 C ondescendre aux bas lieux Dieu fera les montagnes
 R endant la terre unie en pleines et campagnes.
 U n chaos se fera des champs et de la mer.
 C ourir nul ne pourra, ny sur l'onde ramer.
 I l se fera par foudre en terre mainte fente.
 F ontaines ny ruyseaux n'auront cours ny descente.
 I ncontinent après d'une trompe on oyra
 E n ces bas lieux le son, qui horrible sera
 P our les pauvres pécheurs, lesquels tost pour leur vice
 O n voirra ressentir du haut Dieu la iustice.
 U n gouffre dans la terre obscur se montrera.
 R oy, Prince & tout Seigneur devant Dieu paroistra

N 'osant lever les yeux devant sa claire face
O r du ciel descendra un feu qui tout efface,
U n fleuve empuanti plain de souffre et ordure.
S uyvant de chascun vers la premiere peinture,

Tu verras en escrit : JÉSUS CHRIST
FILS DE DIEU, SAUVEUR CRUCIFIÉ
POUR NOUS,

en ce bas lieu⁷³.

73 *De la Cité de Dieu...* le tout fait françois par Gentian Hervet d'Orléans, chanoine de Rheims. Quatrième édition. À Paris, chez Eustache Foucault, rue Saint-Jacques, à la Coquille... M.DCX, p. 625 (Bibl. du Grand Séminaire de Montpellier).

Augustine of Hippo Between the Secular City and the City of God

Robert Dodaro

Institutum Patristicum “ Augustinianum ”, Rome, Italy

One of the more obvious, if less observed, among Augustine’s intellectual interests involves his lifelong fascination with cities. Readers of his *Confessions* recognize the opening words of the third book, “ *Veni Carthaginem* ”, as emblematic of the massive impact which he depicts that city as having exercised upon his soul at age nineteen.¹ After Carthage, other cities such as Rome, Milan and, later, Hippo symbolize more dramatic turning-points in his life. In the *Confessions*, he portrays Milan as the seat of his youthful, secular ambitions, which he specifies as wealth, pleasure and political power.² He informs us that his return to Africa and to his *patria*, Thagaste, marked his rejection of these ambitions in favor of a quiet, philosophical life characterized by prayer, study and writing.³ Decades later, his depiction in the *City of God* of a pilgrimage from the earthly city to the city of God, which he calls the true *patria*, expands the contrast and shift in values signaled earlier in his journey from Milan to Thagaste. Whereas the earthly city is characterized by toil, the heavenly city is depicted as a place of rest and blessedness. The opposition with which he sets the heavenly city off from the earthly city has recently been described in stark terms as “ an absolute antithesis, an unbridgeable gap ”, as between Jerusalem and Babylon.⁴ Comparison of the earthly city to Babylon and the contrast drawn between it and heavenly city in the strict terms of this “ antithesis ” once again raise the issue of Augustine’s

- 1 See AUG., *conf.* 3,1 (CCL 27, p. 27) : “ ueni Carthaginem, et circumstrebat me undique sartago flagitiosorum amorum. ”
- 2 At AUG., *conf.* 8,7,18 (CCL 27, p. 124) and 8,12,30 (CCL 27, p. 132), he speaks generally of these ambitions in terms of *spes saeculi*. Elsewhere, he is more specific, as at 6,6,9 (CCL 27, p. 79) : *honor, lucrum, coniugium*, and 8,1,2 (CCL 27, p. 113) : *honor, pecunia*. See *conf.* 6,11,18-19, where he also claims that he had even hoped to secure for himself a provincial governorship. In conjunction with these passages, see P. BROWN, *Augustine, A Biography*, London, 1967, p. 65-72 and especially C. LEPALLEY, “ *Spes Saeculi* : Le milieu social d’Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion ” in *Atti del congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. 1, Rome (StEA), 1987, p. 99-117 (= ID., *Aspects de l’Afrique romaine*, Bari, 2001, p. 329-344).
- 3 See, AUG., *ep.* 10 along with *sol.* 1,19, s. 355,2 and POSSIDIUS, *Vita Augustini* 2 (ed. A. BASTIAENSEN, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan, 1975, p. 136). See also F. BOLGIANI, *La conversione di s. Agostino e l’VIII libro delle ‘Confessioni’*, Torino, 1956, especially p. 86, and G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, 1987, p. 25, 45-58. On Thagaste as Augustine’s *patria*, see *ep.* 126,7 (CSEL 44, p. 12) : “ neque in hoc inuiderunt ecclesiae Tagastensi, quae carnalis patria mea est,... ”. SENECA, *De otio* 4,1, claimed that human beings were members of two cities, the cosmic city and their native city.
- 4 See J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine’s City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leiden, 1991, p. 115-123.

evaluation of organized civic life, a question to which scholars have returned repeatedly throughout the last century.⁵ Many of these studies cast Augustine's perspectives on the value of civic activity in a negative light. Mikka Ruokanen summarizes the views of many scholars when he concludes that "Augustine's overall view of social life is pessimistic", and that "even smaller social organizations and structures have been thoroughly disturbed and spoiled by sin."⁶ Ruokanen cites approvingly the judgment of Johannes Straub who holds that, although in his later years Augustine allows for "little improvements which can be brought about by individual Christians within the secular state", the author of the *City of God* does not expect the Christian religion to alter the essentially fallen condition of social and political life in the earthly city.⁷ Ruokanen, thus, reinforces, while he also expands upon, the antithetical paradigm connecting the earthly and heavenly cities. Moreover, he views this gap as marking the division which he also believes exists in Augustine's thought between political and theological interests. He cites approvingly Theodore Mommsen's view that "Augustine regarded the purely secular aspects of the drama of mankind as relatively insignificant" in comparison with the theological.⁸

- 5 G. HARDY, *Le «De Civitate Dei» source principale du «Discours sur l'histoire universelle»*, Paris, 1913 and J. FIGGIS, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, London, 1921, remain fixed starting points for this discussion in the twentieth century. In addition to VAN OORT (supra n. 4) other scholars who have advanced discussion of the issue include J. O'MEARA, *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, 1961, p. 101-110; W. SUERBAUM, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster, 1961, p. 170-220; H. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York, 1963, p. 78-153, 290-291; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970, p. 166-178; G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel De Civitate Dei*, Roma, 1988, p. 197-204 and M. RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Göttingen (FKDG 53), 1993, p. 77-111. The question of Augustine's appraisal of the earthly city opens up a vast reservoir of Augustinian scholarship. The Internet website <<http://www.augustinus.de>>, which is associated with the *Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg*, lists 837 studies under the subject entry-word <ciuitas>. LETTIERI (op. cit.) p. 197-204, and RUOKANEN (op. cit.) p. 77-111, discuss the most influential of these studies on Augustine's evaluation of the earthly city. Other scholarship which has contributed to the development of the question includes that of W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins Bürgerschaft Gottes*, Köln, 1951¹ ed. rev.; H.-I. MARROU, "La théologie de l'histoire", *AM* 3 (1954-5) 193-204; ID., "Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?", *StPatr* 2 (1957) 342-350 and F. CRANZ, "De Civitate Dei XV,2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne", *REAug* 3 (1957) 15-27 [= "De Civitate Dei XV,2, and Augustine's Idea of the Christian Society", *Speculum* 25 (1950) 215-225; reprinted in R. A. MARKUS (ed.), *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York, 1972, p. 404-421].
- 6 Consistent with this general viewpoint, he cites Augustine in the *City of God* as stating that princes of earthly cities, with rare exception, are mastered by lust for domination, whereas in the heavenly city they serve their fellow citizens in love. See RUOKANEN (supra n. 5) p. 108, 102 (citing AUG., *ciu.* 14.28).
- 7 See RUOKANEN (supra n. 5) p. 117 citing J. STRAUB, "Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena", *HJ* 73 (1954) 36-60, at p. 59. It should be pointed out that Straub's is a common view among scholars engaged in Augustine's political thought, one which is echoed in E. L. FORTIN, "Augustine's City of God and the Modern Historical Consciousness", *RP* 41 (1979) 323-343, an abridged version of which appears in D. F. DONNELLY (ed.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York, 1995, p. 305-317: "In view of Augustine's pessimism regarding the perfectibility of human institutions and the structural foundations of society, one is entitled to ask what, if anything, the modern philosophy of history owes to him" (p. 314).
- 8 See RUOKANEN (supra n. 5) p. 158 citing T. MOMMSEN, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*", *JHI* 12 (1951) 346-374, at p. 370 [= E. F. RICE, JR. (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*, New York, 1959, p. 265-298 = D. F. DONNELLY (ed.), *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New York, 1995, p. 353-372, at p. 368]. A similar view is expressed by L. GILKEY, *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*, New York, 1976, p. 174: "In the end, Augustine is not even interested in the kind or level of order and justice among social institutions."

Augustine's modern interpreters are not alone in arguing that an absolute distinction between the political and theological spheres characterizes his thought. Nectarius, a resident of Calama and high-ranking imperial civil servant contemporary with Augustine, certainly suspects an other-worldly detachment in the bishop when he reminds him that Roman literature and culture regard love for one's hometown (*patria*) as the highest virtue after love for one's parents.⁹ When Augustine counters that the virtues and labors of public officials ought to be motivated by love for the heavenly city, Nectarius responds that Roman philosophical traditions already provide for such an ethic, but that in their view love for the heavenly city does not preclude solicitude for one's native city.¹⁰ Clearly, he believes that for Augustine, love for the heavenly city diminishes concern for the earthly city.

But is this the case? Is the earthly city along with its social and political life as ultimately insignificant for Augustine as these modern and ancient interpreters insist? His own social and political involvements as bishop of Hippo suggest otherwise, a point he makes in rebutting Nectarius.¹¹ Although he prefers to remain in Thagaste following his return to Africa from Italy in order to observe a more contemplative life, Augustine accepts election to the Catholic priesthood and, later, to the episcopacy in Hippo Regius (Annaba). There, as in Milan, he once again finds himself in unavoidable contact with imperial and local public officials, this time for thirty-five years. He acknowledges that he, too, is forced by circumstances to toil for the good of the earthly city.¹² We know a great deal from his letters about his intervention with Roman officials responsible for governing Africa. Given the generally oppressive social and political atmosphere and conditions of the late Roman Empire, the injustices which lure Augustine, sometimes alone, sometimes with other African bishops, to intervene with public officials on behalf of his people are surprisingly numerous and varied in kind, and include, in addition to capital punishment and criminal justice, slavery, the right of sanctuary in churches and the protection of

9 See AUG., *ep.* 90 (Nectarius to Augustine: *CSEL* 34/2, p. 426): "quanta sit caritas patriae, quoniam nosti, praetereo. sola est enim, quae parentum iure uincat affectum." Devotion to the *patria* constituted the apex of the classical scheme of religious and political virtues. Cf. CICERO, *De officiis* 1,57; *De partitione oratoriae* 25,8; *De re publica* 6,16. On the meaning of *patria* and the notion of "love for one's hometown," see R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, San Francisco, 1986, p. 55-63. In a second letter, Nectarius implicitly charges Augustine with abandoning love for the earthly *patria* out of love for the heavenly city. See AUG., *ep.* 103,2 (Nectarius to Augustine: *CCL* 34/2, p. 579): "non enim illam mihi ciuitatem dicere uidebare, quam muralis aliquis gyros coeracet, nec illam, quam philosophorum tractatus mundanam memorans communem omnibus profiteretur, sed quam magnus deus et bene meritae in ea animae habitant atque incolunt, [...] haec ergo licet principaliter appetenda atque diligenda sit tamen illam non arbitror deserendam, in qua nati et geniti sumus, quae prima nobis usum lucis huius infudit, quae aluit, quae educauit..." I quote the remainder of this passage below, n. 32.

10 See AUG., *ep.* 91,1 (Augustine to Nectarius), 103,2 (Nectarius to Augustine).

11 See my citation of Augustine's statement and Nectarius's acknowledgement of it below, n. 12.

12 He admits as much to Nectarius. See AUG., *ep.* 91,1 (*CSEL* 34,2, p. 427): "unde supernae cuiusdam patriae, in cuius sancto amore pro nostro modulo, inter eos quibus ad illam capessendam consulimus, periclitamur atque laboramus..." In reply to this letter, Nectarius acknowledges Augustine's efforts on behalf of the earthly city. See AUG., *ep.* 103,3 (Nectarius to Augustine: *CSEL* 34,2, p. 580): "hoc etiam operae uestrae indicat ratio, in quibus pauperes sustinetis, morbos curatione releuatis, medicinam afflictis corporibus adhibetis, id postremo modis omnibus agitis, ut diurnitatem calamitatis addicti non sentiant." It should be observed, however, that Nectarius is also engaging in flattery aimed at winning Augustine's support for a particular approach to the recent violence at Calama.

other civil rights among the populace at large.¹³ Augustine's activity in defense of his people demonstrates a surprisingly acute knowledge of Roman law and even the will, upon occasion, to urge officials to change the law in the interest of social justice.¹⁴ They also demonstrate the bishop's capacity to confront simultaneously several layers of government : imperial, provincial and municipal, as well as to negotiate the complicated boundaries which mark the separation and overlap between political, legal and military jurisdictions.¹⁵ Insofar as Augustine engages in this type of activity, he shares with other bishops of the early fifth century a certain common ground with municipal patrons (*patroni*) who were traditionally sought out as protectors of the local populace.¹⁶ Letters and sermons in which he discusses his own civic involvements during this period suggest a more positive view of the earthly city than many scholars credit him with holding, while these same texts also offer important insights into how the relationship in Augustine's thought between earthly and heavenly cities ought to be interpreted.

I

Writing in the *City of God*, Augustine casts his complex investigation of the human soul and its allegiances in terms of a philosophical enquiry into various bipolarities governing the relationships between cities. Just as Carthage assumes in the *Confessions* the metaphorical dress of "a cauldron of scandalous loves",¹⁷ earthly cities portrayed in the *City of God*, such as Jerusalem, Babylon, Rome and Carthage, are represented in terms which at times distinguish, at other times fuse, their real and imaginary qualities, as well as their claims upon the human soul. Jerusalem, for example, is depicted both as the capital of Israel and as the heavenly city. By thinking about Jerusalem in allegorical terms, Augustine is thus able to reverse the polarities between real and unreal cities.¹⁸ As a consequence, the imaginary city represents the only "real" Jerusalem (*uera Ierusalem*).¹⁹

13 For a general account of these activities, see R. DODARO, "Church and State", in A. FITZGERALD et al. (eds.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 176-184 (with bibliography) and ID., *Between the Two Cities: Political Action in Augustine of Hippo*, forthcoming.

14 In a memorandum (*commonitorium*) to Alypius, who was in Italy at the time, Augustine requests the bishop of Thagaste to make representations to the imperial court at Ravenna in favor of emendation of an edict sent by the Emperor Honorius to Hadrian, the pretorian prefect of Italy and Africa. The edict (which remains unidentified) imposed severe punishment (beating by whips tipped with lead which normally caused death) on slave-traders who essentially kidnapped free persons in north Africa and sold them abroad as slaves. Augustine and other African bishops cite the law in order to frighten such slave-traders, but they hesitate to have them prosecuted under its terms because of the lethal consequences of the penalty it imposes. Augustine asks Alypius to intercede with the imperial court so that the penalty attached to the crime is reduced in scale, making it more feasible for bishops to seek prosecution of those involved in this illegal activity. See AUG., *ep.* 10*,3-4 (CSEL 88, p. 47-48).

15 Augustine's adroit confrontation of these complexities is perhaps best illustrated in the case of Faventius. See AUG., *ep.* 113-116 and DODARO, *Between*, supra n. 13.

16 See, especially, C. LEPALLEY, "Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique" in É. REBILLARD, C. SOTINEL (éds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma (Coll. de l'École française de Rome 248), 1998, p. 17-33.

17 See supra n. 1.

18 See AUG.'s remarks at *ciu.* 15,1 (CCL 48, p. 453): "quas etiam mystice appellamus ciuitates duas", in context. See the discussion of this point by VAN OORT (supra n. 4) p. 116-118.

19 The "true" Jerusalem is the heavenly city of God, not the earthly Jerusalem. See AUG., *ciu.* 17,3 (CCL 48, p. 553): "ciuitatem Dei, id est ueram Hierusalem aeternam in caelis, cuius filii homines secundum Deum uiuentes peregrinantur in terri". Cf. AUG., *en. Ps.* 149,5 (CCL 40, p. 2181).

In this connection, it should also be recalled that whenever Augustine considers what is historically or morally significant about cities, he thinks exclusively in terms of their inhabitants. “ Or perhaps you think that what matters about a city are its citizens, not its walls ”, he remarks in reference to the destruction of Rome by Alaric.²⁰ Cities also serve Augustine as a model for thinking about human behavior.²¹ This emphasis implies that the moral value of cities should be measured in terms of the quality of virtue practiced by those who reside in them. Given these principles in Augustine’s thought, correlation between earthly cities and the heavenly city should be sought in reference to the commonality of virtues which, from his point of view, links them. One way to think about this relationship is to consider the earthly city through the metaphor of a photographic negative which represents the image it reproduces by reversing light and dark polarities. Despite this reversal, the negative displays accurately the contours of the object it portrays. At the same time, it does not substitute for the latter’s reality or beauty. It is possible to conceive of earthly cities as signifying and anticipating the heavenly city by applying a similar logic to the virtues which pertain to each city. Virtues pertaining to the earthly city can be thought of as reversing the polarities of virtues in the heavenly city.²² Consider, for example, faith as practiced in the earthly city in relation to the knowledge of God experienced in the heavenly city, or endurance with respect to earthly trials in relation to the blessedness of life in the city of God. Although faith and endurance can be said to “ reverse the polarities ” of divine knowledge and blessedness, they also accurately display the contours of the latter virtues. Although they only “ see as in a glass darkly ”, believers who practice faith in the earthly city already know something of the God whom they will later “ see face to face ” (1 Cor 13:12).²³ When virtues such as faith and endurance are exemplified by the communities which inhabit earthly cities, and especially by the leaders who govern them, the gap which separates earthly and heavenly cities is symbolically bridged, with the result that a true reflection of the heavenly reality is witnessed in the earthly.²⁴

This “ reversal of polarities ” can be further illustrated in terms of activities such as toil and rest. The toil which is expended in the earthly city should both anticipate and signify its opposite valence, the rest which ultimately can be enjoyed only in the heavenly city. In the *City of God*, Augustine observes that when the saints toil in the earthly city, it is God

20 See AUG., *exc. urb.* 6 (CCL 46, p. 258): “ an putatis, fratres, ciuitatem in parietibus et non in ciuibus deputandam? ” See also ID., *en. Ps.* 86,3 (CCL 39, p. 1201): “ in istis ciuitatibus alia est fabrica aedificiorum, alii sunt ciues inhabitantes in fabrica: illa ciuitas ciuibus suis aedificatur, ipsi sunt lapides qui sunt ciues; lapides enim uiui sunt. ”; s. 81,9 (PL 38, p. 505)

21 AUG. applies the synecdoche in the course of an argument at *ciu.* 4,3 (CCL 47, p. 100): “ nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est ciuitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi ”. But see also AUG., *ciu.* 3,10.14 (in conjunction with the battle between Rome and Alba), 3,20, *ep.* 155,9 (CSEL 44, p. 439-440): “ hoc nobis uelimus, hoc ciuitati, cuius ciues sumus; non enim aliunde beata ciuitas, aliunde homo, cum aliud ciuitas non sit quam concors hominum multitudo. ” PLATO, *Republic* 433a, 433e, noted similarities between the city-state and the individual.

22 PLOTINUS, *Enneads* 1,2 “ On Virtues ”, advances a schematic relationship between higher and lower virtues.

23 See the use to which Augustine puts 1 Cor 13:12 in his discussion of the degrees of perfectibility in relation to knowledge of God at *ciu.* 22,29.

24 AUG., *ciu.* 15,2 (CCL 48, p. 455) affirms that “ one part of the earthly city, by symbolizing something other than itself, has been made into an image of the heavenly city; and so it is in bondage, because it was established not for its own sake, but in order to serve as a symbol of another city. ” = “ pars enim quaedam terrenae ciuitatis imago caelestis ciuitatis est, non se significando, sed alteram, et ideo seruiens. ”

who toils in them ; when they rest in the heavenly city, they rest in God.²⁵ It is a frequent argument of Augustine that the moral value of toil on behalf of the earthly city can only be evaluated in relation to its purpose or goal, the elimination of the causes of toil, a condition which exists only in the heavenly city. Thus, when properly conceived, the rest found in the heavenly city provides a guide for those who toil in earthly cities. Toil and rest are, therefore, interrelated in that their meanings are interdependent ; the fact that they are antithetical to each other only underscores their interrelationship. In the nineteenth book of the *City of God*, Augustine considers the social and cultural practices of Christians (*mores populi christiani*) in conjunction with the three kinds of life (*genera uitae*), contemplative, active and mixed, which the Roman intellectual Marcus Terentius Varro had presented in *De philosophia*.²⁶ He emends the content of Varro's categories so that the contemplative or leisured life is associated with the study of philosophical truth (*ueritas*), while the active life is portrayed as charitable service (*caritas*) on behalf of one's neighbor. He suggests that the mixed life represents the attempts of contemplatives to pass on to others the fruits of their philosophical investigations in an effort to improve the welfare of their neighbors. He specifically mentions bishops in this connection ; however, given his earlier recognition of Varro's application of the active life to those responsible for public administration, it is clear that his description of this mixed life should also apply to imperial and civil authorities. Augustine cautions those involved in public service to avoid the honors or power which their present life affords ; however, he also assures them that, should they observe this check on their vanity, the pursuit of positions of responsibility in government will prove to be a worthy ambition, as Paul reminded Timothy with respect to episcopal service (cf. 1 Tim 3:1).²⁷

A further demonstration from the *City of God* of the principle that the goods for which one toils in the earthly city should be informed by the rest proper to the heavenly

25 See AUG., *ciu.* 11,8 (CCL 48, p. 328) : " quod etiam ipsi post bona opera, quae in eis et per eos operatur Deus, si ad illum prius in ista uita per fidem quodam modo accesserint, in illo habebunt requiem sempiternam. " See also *ciu.* 22,30. AUG. discusses the relationship between toil and rest with Macedonius at *ep.* 155,12 and 16-17.

26 See AUG., *ciu.* 19,19. Cf. *ciu.* 19,1 (CCL 48, p. 659) : " deinde quia earum singulas quasque ita tueri homines possunt atque sectari, ut aut otiosam diligent uitam, sicut hi, qui tantummodo studiis doctrinae uacare uoluerunt atque ualuerunt, aut negotiosam, sicut hi, qui cum philosopharentur tamen administratione rei publicae regendisque rebus humanis occupatissimi fuerunt, aut ex utroque genere temperatam, sicut hi, qui partim erudito otio partim necessario negotio alternantia uitae suae tempora tribuerunt ". Cf. *ciu.* 19,2 (CCL 48, p. 660) : " in tribus quoque illis uitae generibus, uno scilicet non segniter, sed in contemplatione uel inquisitione ueritatis otioso, altero in gerendis rebus humanis negotioso, tertio ex utroque genere temperato, cum quaeritur quid horum sit potius eligendum, non finis boni habet controuersiam ". See also F.-J. THONNARD, " Les trois états de vie " in *La Cité de Dieu. Livres XIX-XXII*, Paris (BA 37), 1960, p. 752-753.

27 See AUG., *ciu.* 19,19 (CCL 48, p. 686) : " ex tribus uero illis uitae generibus, otioso, actiuo et ex utroque composito, quamuis salua fide quisque possit in quolibet eorum uitam ducere et ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis inpendat. nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actiuus, ut contemplationem non requirat Dei. in otio non iners uacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inuentio ueritatis, ut in ea quisque proficiat et quod inuenerit ne alteri inuideat. in actione uero non amandus est honor in hac uita siue potentia, quoniam omnia uana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem uel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut ualeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est ; unde iam superius disputauimus. propter quod ait apostolus : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat* " (1 Tim 3:1).

city is provided by Augustine's analysis of Israel. He reminds his readers that the greatness of Israel consisted in the recognition on the part of its leaders that, although meaningful in themselves, political goods, such as liberty from captivity and the happiness it produces, collapse in on themselves unless they are understood and appreciated as a yearning for a lasting freedom beyond death. In this sense alone can the earthly Jerusalem be understood in proper relation to the real, heavenly Jerusalem. Augustine holds that Rome and other western imperial cities which face profound disruption in the wake of the migrations of Visigothic peoples can learn much about glory, honor and even security from this earthly Jerusalem.²⁸ Secular cities should learn to read their own histories through the history of Israel. Augustine admonishes his readers that although it was a smaller kingdom by comparison, Israel was happier than Rome.²⁹ In saying this, he is not referring to the happiness of those whose pilgrimage is complete and who inhabit the heavenly city. He is speaking instead of those who dwell in earthly cities but who do so with their hearts and minds fixed on the good as it exists in the imaginary city. He insists that by drawing its civic *mores* from the Sacred Scriptures as from God's own word, Israel had achieved the status in history of a "quasi-commonwealth" (*quaedam res publica*), in which it had temporarily bridged, albeit as sign (*sacramentum*), the gap between real and unreal cities.³⁰

II

Augustine's exchange of letters with Nectarius reminds us that the question of the relationship between earthly and heavenly cities and their respective virtues was not new to their time. Roman and, before them, Greek philosophers reaching back to Plato conceived of heavenly cities in a variety of ways and sought to situate their own cities and virtues in relation to them.³¹ As indicated above, Nectarius resents Augustine's appeal to a heavenly

28 This conclusion is arrived at gradually through the first four books of the *City of God* as Augustine reflects on the happiness and security of kingdoms such as Rome. See, for example, his argument at *ciu.* 4.33-34.

29 See AUG., *ciu.* 4.34 (CCL 47, p. 127): "in eodem regno etsi non spatiosiore, tamen feliciore mansissent." See also *ciu.* 7.32 (infra n. 30).

30 See AUG., *ciu.* 7.32 (CCL 47, p. 213): "deinde populus Hebraeus in unam quandam rem publicam, quae hoc sacramentum ageret, congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes id, quod ex aduentu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse uenturum; sparsa etiam postea eadem gente per gentes propter testimonium scripturarum, quibus aeterna salus in Christo futura praedicta est. omnes enim non solum prophetiae, quae in uerbis sunt, nec tantum praecepta uitae, quae mores pietatemque conformant atque illis litteris continentur, uerum etiam sacra, sacerdotia, tabernaculum siue templum, altaria, sacrificia, ceremoniae, dies festi et quidquid aliud ad eam seruitutem pertinet, quae deo debetur et Graece proprie *latreia* dicitur – ea significata et praenuntiata sunt, quae propter aeternam uitam fidelium in Christo et inpleta credimus et impleri cernimus et inplenda confidimus." See also *ciu.* 10.32 (CCL 47, p. 312): "haec est igitur uniuersalis animae liberandae uia, quam sancti angeli sanctique prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodam modo sacra res publica in prophetationem et praenuntiationem ciuitatis Dei ex omnibus quibusdam congregandae, et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significauerunt et eloquiis quibusdam manifestis, plerisque mysticis praedixerunt; praesens autem in carne ipse mediator et beati eius apostoli iam testamenti noui gratiam reuelantes apertius indicauerunt, ...".

31 VAN OORT (supra n. 4) p. 244-254, reports the most important non-Christian, philosophical texts as well as the discussion by modern scholars. In regard to Platonic philosophical parallels, see especially PLATO, *Laws* 713a: *polis theou*; PLOTINUS, *Enneads* 1,6,8, 1,2,3 cf. AUG., *ciu.* 9,17 (CCL 47, p. 265): "ubi est illud Plotini, ubi ait: «fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. quae igitur, inquit, classis aut fuga? similem deo fieri.» si ergo deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior". For references to Plotinus's discussion of the supernal city in relation to the earthly city, see J. SLEEMAN and G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, 1980, c. 872: *polis, politeia*, etc. VAN OORT also discusses

Jerusalem as grounds for dismissing the value of traditional Roman forms of solicitude for one's own city, and alludes to the heavenly city which is described in Cicero's *De republica* as a place where God rewards the efforts of those whose care for their earthly *patria* enhances its security.³² Speaking through Scipio the Elder, Cicero argues that government of the earthly *res publica* by its best citizens entails the practice of virtue guided by the contemplation of divine and eternal standards for right action.³³ Statesmen should be motivated in their civic involvements by the love of virtue as an end in itself, and not by the pursuit of an earthly glory, which is fickle and temporary. Clearly, Nectarius believes that he and Augustine should be able to agree on these points, and that, for this reason, the bishop should understand his appeal.³⁴ Augustine, however, refuses to endorse the view which Nectarius espouses. He judges that, in spite of the Calama official's attempts to root his Roman philosophy in the search for the true God, he ends up understanding virtue solely within the horizon provided by the earthly city.³⁵ In effect, Augustine suggests that in spite of Cicero's expectation that virtues should be shaped by the heavenly city and not by the desire for earthly glory, the security which his ideal statesman seeks for Rome, like the social reconciliation which Nectarius hopes to achieve for Calama, is shaped by relatively limited, temporal models of virtue which are deficient in comparison with those constituting virtue in the city of God. Neither Cicero's idealized Rome nor Nectarius's Calama reflect the contours of the heavenly city governed by Christ as does the earthly Jerusalem.

In order to understand better the relationship which, in Augustine's view, should obtain between virtue as it constitutes the heavenly city and as it is practiced in the earthly city, it is also useful to examine his correspondence with Macedonius, the imperial vicar for the civil diocese of Africa between AD 413-414. When he writes to this Roman governor

sources in Philo of Alexandria. For a list of Stoic similarities, see VAN OORT (supra n. 4) p. 250 n. 269-270 (to which should be added CICERO, *De republica* 6.20-29).

- 32 See AUG., *ep.* 103,2 (Nectarius to Augustine: *CSEL* 34,2, p. 579): "et, ut quod ad causam proprie pertinet, dicam, de qua bene meritis uiris doctissimi homines ferunt, post obitum corporis in coelo domicilium praeparari, ut promotio quaedam ad supernam praestetur his hominibus, qui bene de genitalibus urbibus meruerunt et hi magis cum deo habitent, qui salutem dedisse aut consiliis aut operibus patriae doceantur." Cf. CICERO, *De republica* 6,13, 20-29. See also the discussion of this correspondence in the light of the debate on this point by G. O'DALY, *Augustine's City of God*, Oxford, 1999, p. 24-26.
- 33 See CICERO, *De republica* 6,25.2 (ed. by J. E. G. ZETZEL, *Cicero. De re publica. Selections*, Cambridge, 1995, p. 91), along with Zetzel's remarks at p. 248-249.
- 34 This is, I judge, the sense of Nectarius's remarks in his initial letter to Augustine. See AUG., *ep.* 90 (Nectarius to Augustine: *CSEL* 34,2, p. 426): "sed quoniam crescit in dies singulos [dilectio] et gratia ciuitatis, quantumque aetas fini proxima est, tantum incolumem ac florentem relinquere patriam cupit, idcirco gaudeo primum, quod apud instructum disciplinis omnibus uirum mihi hic est sermo institutus." Nectarius made this point more forcefully in his second letter. See AUG., *ep.* 103,2 (Nectarius to Augustine: *CSEL* 34,2, p. 579): "ergo cum nos ad exsuperantissimi dei cultum religionemque compelleres, libenter audiui; quam caelestem patriam intuendam esse suaderes, gratanter accepi." I continue to quote this passage above, n. 9. On the nature of the appeal by Nectarius to Augustine, see R. DODARO, "Augustine's Secular City" in R. DODARO, G. LAWLESS (eds.), *Augustine and his Critics*, London-New York, 2000, p. 231-259.
- 35 See especially AUG., *ep.* 104,16 (*CSEL* 34,2, p. 593), where he contrasts "Christian mercy" (*misericordia christianorum*) with "Stoic hardness" (*duritiam stoicorum*). Augustine charges Nectarius with acting out of a sense of justice, which, because it is rooted in Stoic hardness, results in the harsh punishment of wrongdoers. He argues that Christian mercy is rooted in Christ and is not concerned to punish wrongdoers simply for the sake of retribution. At the same time, because it cares for the truth (*ueritas*), Christian mercy does not overlook the offenses of wrongdoers, but promotes their reformation.

requesting a favor, almost certainly a judicial clemency on behalf of a third party who was threatened with the death penalty,³⁶ Augustine also offers to send to him the initial, three books of his *City of God*. Macedonius responds by expressing an eagerness to read the books, but with regard to the clemency appeal, he charges that such intercessions have nothing to do with religion.³⁷ In response, Augustine dispatches the promised books to Macedonius along with another letter defending the religious grounds for his and other bishops' interventions with civil authorities on behalf of the condemned. In his second reply to Augustine, Macedonius compliments the bishop on the content of the *City of God* and observes that the wisdom of these books, if pursued, could relieve the burdens of those living in the present age.³⁸ He also indicates his acceptance of Augustine's argument in defense of bishops who intercede on behalf of condemned criminals, and reveals that he has granted the favor which Augustine initially requested.³⁹ In his final letter, Augustine expresses his conviction that the governor already "approaches near to God's heavenly *res publica*" and "burns with a desire for it", insofar as he is also "inspired with a love for eternity, for truth and for charity."⁴⁰ These virtues, truth and charity, echo precisely the qualities which he points to later in the *City of God* as the products of a mixed contemplative-active life. His reasons for acknowledging their presence in Macedonius can be surmised from the content of their correspondence. The governor exhibits charity through the clemency which he extends to condemned criminals. His love for truth is clear from his intellectual and moral commitment to the Christian religion (*pietas*) which Augustine begins to outline in the *City of God*.⁴¹ It is in this sense that Augustine judges Macedonius to be living already "near to" the heavenly city.⁴²

36 Augustine's letter is not extant, but see *ep.* 152,1 (Macedonius to Augustine: *CSEL* 44, p. 393): "itaque sine mora quod, optabat, obtinuit. uerum quoniam extitit occasio, hoc ipsum, quantulumcumque est, quod admonitus indulsi, nolo sine mercede remanere." In a later letter, Macedonius again refers to the favor. See AUG., *ep.* 154,1 (Macedonius to Augustine: *CSEL* 44, p. 428): "miro modo afficio sapientia tua et in illis, quae edidisti, et in his, quae interveniens pro sollicitis mittere non grauaris. [...] proinde statim commendatis effectum desiderii tribui; nam sperandi uiam ante patefeceram." See also POSSIDIUS, *Vita Augustini* 20 [ed. A. BASTIAENSEN (supra n. 3) p. 182-184].

37 See AUG., *ep.* 152,2-3 (Macedonius to Augustine). Augustine responded to Macedonius's complaint in *ep.* 153.

38 See AUG., *ep.* 154,1 (Macedonius to Augustine), cited supra n. 36 along with *ibid.* §2 (*CSEL* 44, p. 429): "... ut ego anceps sim, quid in illis magis mirer, sacerdotii perfectionem, philosophiae dogmata, historiae plenam notitiam an facundiae iucunditatem, [...]. haec uero nostra praecepta et simplicis uerique dei mysteria praeter uitam perpetuam, quam purissimis uirtutibus pollicentur, etiam haec saecularia et necessario, quia nati sumus, euentura mitigare."

39 See AUG., *ep.* 154,1 (Macedonius to Augustine), quoted supra n. 36.

40 See AUG., *ep.* 155,1 (*CSEL* 44, p. 430): "quod animum tuum caritate aeternitatis et ueritatis atque ipsius caritatis affectum diuinae illi caelestique rei publicae, cuius regnator est Christus et in qua sola semper beatuae uiuendum est, si recte hic pieque uiuatur, agnosco inhiantem, uideo propinquantem eiusque potiundae amplector ardentem." See also *ep.* 155,17 (*infra* n. 42), where Augustine says of Macedonius that even though he wears the belt of an earthly judge, he has his mind largely fixed on the heavenly commonwealth.

41 See AUG., *ep.* 154,1-2 (Macedonius to Augustine), cited supra n. 36. Cf. AUG., *ciu.* 14,28 (*CCL* 48, p. 451-452), where he outlines the qualities of virtues which distinguish the earthly city from the heavenly city. Principal among these virtues is true piety (*uera pietas*).

42 These are attitudes which Augustine urges upon Macedonius while admitting that the governor already exhibits them. In addition to Augustine's remarks to Macedonius in this regard at *ep.* 155,1 (see supra n. 40), see also *ep.* 155,17 (*CSEL* 44, p. 447): "pietas igitur, id est uerus ueri dei cultus ad omnia prodest, et quae molestias huius uitae auertat aut leniat et quae ad illam uitam salutemque perducatur, ubi nec aliquid iam mali patiamur et bono summo sempiternoque perfruamur. ad hanc te perfectius assequendam et perseuerantissime retinendam exhortor ut me ipsum. cuius nisi iam particeps esses tuosque istos honores

Augustine takes this point further in this final letter to the imperial vicar, indicating how their relation to the heavenly city transforms civic virtues, such as prudence, fortitude, temperance and justice, which public officials ought to observe in carrying out their obligations within the earthly city should they wish to accede after death to the heavenly city. At first he defines these virtues according to the traditional, Roman, largely Stoic terms in which Macedonius would recognize them. Thus, prudence consists in care and attentiveness in dealing with public affairs, fortitude in overcoming fear of enemies, temperance in the avoidance of corrupting excesses, and justice in rendering to each his due.⁴³ Augustine is, of course, aware that this description reproduces concepts of civic virtues which are commonly accepted as pertaining to good government, as is also reflected in Roman literature.⁴⁴ But he warns Macedonius that the virtues which he aspires to practice must be understood as having their source in God. Otherwise, he will fail to achieve the blessedness which he seeks for himself in striving to govern virtuously.⁴⁵ Augustine's discussion of this point is reminiscent of his earlier disagreement with Nectarius over the latter's endorsement of the Ciceronian position that those who rule virtuously so as to produce security and prosperity for the earthly cities are guaranteed an eternal reward of blessedness in the heavenly city. Augustine urges the same view on Macedonius that he had earlier urged on Nectarius: the blessedness which is reserved in eternity for statesmen can not be won unless the virtues which they practice in the earthly city faithfully represent those true virtues which are found in the heavenly city. Unlike virtue as it is conceived in the earthly city, virtue in the heavenly city is identical with its end or goal: blessedness, a virtue which Augustine says can be also be described as divine wisdom. In other words, the multiplicity of virtues in the earthly city is resolved into a unity in the heavenly city in which the only virtue is to know and to love God, who is revealed to be the supreme good.⁴⁶ This is a crucial point in the discussion with Macedonius because it addresses a difficulty which Augustine believes exists universally in the earthly city, whereby any particular virtue, for example, justice, can be conceived in such a way that it stands in conflict with other virtues, such as mercy. Such conflicts between virtues are commonplace in the government of earthly cities, as when judges have to weigh justice on behalf of the victims of crimes against the possibility of showing mercy to the offenders. Augustine's insistence that all virtues in the heavenly city are identical to the one virtue,

temporales ei seruire opotere iudicares, [...] ut te appareat in terreni iudices cingulo non parua ex parte caelestem rem publicam cogitare. "

43 See AUG., *ep.* 155,10 (CSEL 44, p. 440): "itaque si omnis prudentia tua, qua consulere conaris rebus humanis, si omnis fortitudo, qua nullius iniquitate aduersante terreris, si omnis temperantia, qua in tanta labe nequissimae consuetudinis hominum te a corruptionibus abstines, si omnis iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuis". Cf. H. F. A. VON ARNIM (ed.), *SVF*, Stuttgart, 1968: vol. 1, p. 49-50 (n. 200-201), vol. 3, p. 63-72 (n. 262-294). Cicero's discussion of the virtues in terms of a practical ethics useful for governing is an important source for Augustine. See CICERO, *De inventione* 2,159-167, *De officiis*, Book 1. Scholarly discussion of the Stoic treatment of these virtues constitutes a vast literature. Still useful as a guide to the principal issues is H. F. NORTH, "Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature" in L. WALLACH (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca, 1966, p. 165-183.

44 Cf., for example, Cicero's discussion of these virtues as cited supra n. 43.

45 Compare Augustine's remarks on this point at *ep.* 155,10 and 12.

46 Augustine makes this point in its clearest terms in his earlier correspondence with Macedonius. See AUG., *ep.* 153,12 (CSEL 44, p. 408-409).

blessedness, is intended, in part, to resolve the difficulty which inhabitants of the earthly city have in conceiving virtues as a unity. Thus, no matter which name is given to the virtue of blessedness, whether wisdom or the knowledge and love of God, it can never be conceived as being at odds with itself under any of its forms. After making this point, Augustine describes how each of the four virtues which he mentions earlier is to be understood in strict continuity with virtue conceived in this way. Thus, prudence chooses God as the supreme good among others, fortitude suffers any hardship in order not to lose it, temperance allows no temptation to divert one into abandoning it, justice prevents pride from leading one to serve anything other than it.⁴⁷

Comparison between these four virtues as viewed first in conventional terms and then in the transformed perspective of the heavenly city also helps to clarify the concern behind Augustine's warning to Macedonius not to strive through the practice of virtue to achieve for the earthly city a form of peace and prosperity conceived without any relation to love of God as the supreme good. Prudence, fortitude, temperance and justice, understood solely within the horizon of the earthly city, as represented by their conventional definitions, have as their objective the conservation of social goods which are restricted in scope to the present world. Fortitude, for example, is conceived strictly in terms of suppression of the fear of an enemy ; justice in terms of fostering equity, as when money is redistributed from the wealthy to the poor.⁴⁸ Augustine is not suggesting that the transformation of these virtues, which occurs once God alone is desired, would result in the neglect by public officials of the pursuit of social goods, such as peace and security. Instead, he holds that these virtues, once understood in terms of the heavenly city, alter expectations about the substance of the peace and security which ought to characterize the earthly city. His earlier discussion with Macedonius over capital punishment illustrates this point.

III

In a passage from Letter 153 which is frequently cited by modern scholars in discussions of Augustine's position on the morality of capital punishment, the bishop of Hippo asserts that the death penalty and other forms of discipline " have their own limits, causes (*causae*), explanations (*rationes*) and uses. " He admits that they " inspire fear and thus put a check on the bad, so that the good may live peacefully among the bad. "⁴⁹ Some scholars who comment on this passage interpret it as an admission by Augustine of the necessity for the death penalty on the grounds that it helps to deter serious crime. These scholars conclude that although Augustine argues for the legitimacy of appeals by bishops for clemency on behalf of some condemned criminals, he clearly favors application of the death penalty by civil authorities in certain cases.⁵⁰ However, other passages in the letter surrounding this

47 See AUG., *ep.* 155,13 (*CSEL* 44, p. 443) : " quamquam et in hac uita, uirtus non est nisi diligere, quod diligendum est ; id eligere, prudentia est, nullius inde auerti molestiis fortitudo est, nullis inlecebris, temperantia est, nulla superbia iustitia est. "

48 See AUG., *ep.* 155,12.

49 See AUG., *ep.* 153,16 (*CSEL* 44, p. 414) : " nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguiae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, seueritas etiam boni patris. habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. haec cum timentur, et cohercentur mali, et quietius inter malos uiuunt boni, ... ".

50 Typical of this view is H. A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York-London, 1963, p. 138-139.

particular passage, along with Augustine's remarks in his subsequent letter to Macedonius concerning the virtues practiced by rulers, suggest that the bishop's point in this argument is, instead, to undermine recourse to the death penalty on moral grounds.⁵¹ Moreover, it is at this point in his correspondence with Macedonius that he begins to drive the conceptual wedge between the several understandings of civic virtue which he develops in the subsequent letter. Ultimately, his arguments relative to the death penalty illustrate something of the relationship which he believes ought to exist between the earthly and heavenly city.

Augustine is persuaded, in part, by the Scriptures to adopt the view that the death penalty is morally defensible. He observes that even the New Testament, where forgiveness of wrongdoers is urged, justifies recourse by civil authorities to capital punishment. As evidence for this conclusion, he cites at length Rom 13:1-8, including the following verses :

“ Rulers do not inspire fear in those who do good, but in those who do evil. Do you want not to fear the authorities ? Do good, and you will have praise from them ; for the minister of God is there for your good. If you do evil, then fear him ; for he does not wield a sword pointlessly. He is a minister of God, and avenger of his anger on the evildoer. Therefore you must be subject to this necessity not only because of their anger, but because of your conscience ” (Rom 13:3-5).⁵²

In line with Paul's view as he understands it, Augustine assures Macedonius, “ your severity is beneficial... its exercise assists even our peace. ” Society requires for its security both a love of justice and a fear of punishment. The moral reform of wrongdoers, which ought to be the aim of punishment, can not occur in a vacuum in which no punishment is feared.⁵³ Augustine, thus, insists that the intercession of bishops in favor of clemency is meant to modify, not to abrogate, the severity of judges in regard to the punishments they mete out, including the death penalty.⁵⁴

If this were all that Augustine had said to Macedonius about the matter, there would be no question that the bishop's support for capital punishment was anything less than absolute and unequivocal, even if conditioned by a desire for occasional clemencies. But this is not the case. Two logics concerning the question, not one, are represented in this letter to Macedonius. Beside his defense of a death penalty applied with moderation and frequently dispensed with out of mercy, one finds a different position, also grounded in the New Testament, in which he opposes capital punishment. Crucially, in view of the wider issues of concern in this paper, this alternative logic looks to the heavenly city for guidance in the virtues which ought to determine the civil authority's treatment of wrongdoers in the earthly city.

51 This is the position taken by G. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927, p. 188-192, especially 191-192. He is followed in this view by N. BLAZQUEZ, “ El patrocinio agustiniano de la pena de muerte ”, *Augustinus* 20 (1975) 253-296, and ID., “ Pena de muerte y humanismo agustiniano ”, *Augustinus* 21 (1976) 135-151, who also incorporates into his position the views of A. COCCIA, “ L'umanità di sant'Agostino. La pena di morte e la tortura ”, *La città di vita* 17 (1962) 586-597, especially p. 586-587.

52 See AUG., *ep.* 153,19 (CSEL 44, p. 417-418).

53 See AUG., *ep.* 153,16 (CSEL 44, p. 414) : “ uerum etiam non inutiliter etiam metu legum humana coeretur audacia. ut et tuta sit inter improbos innocentia et in ipris improbis, dum formidatio supplicio frenatur facultas, inuocato deo sanetur uoluntas. ”

54 See AUG., *ep.* 153,19 (CSEL 44, p. 417) : “ prodest ergo et seueritas uestra, cuius ministerio quies adiuuatur et nostra ”.

There are several elements to Augustine's argument against the morality of the death penalty which ought to be identified. First, he notes that God provides an example of mercy by sparing those sinners the penalty of an eternal death who voluntarily undertake penance for their sins. Moreover, God does not limit his mercy in this regard, even in the case of recidivist offenders.⁵⁵ "How much more ought we to be merciful towards those who promise to reform themselves, even when we are uncertain whether or not they will do as they promise", Augustine asks.⁵⁶ The mercy (*miseriordia*) which civil authorities show to those convicted of capital crimes is a virtue which ought to be modeled on God's own mercy, not upon secular examples.⁵⁷ In the second part of his argument, he stresses the moral asymmetry between judges and God as a motive for dispensing with capital punishment. As human beings, judges are sinners who stand in need of God's pardon. For this reason they ought not to conclude that they fail in their duty if they show mercy.⁵⁸ Once again, Augustine invites civil authorities to rethink their concept of virtue against a standard which pertains to the heavenly city. Were they to consider their civic duty simply from within the horizon of a conventional concept of justice, they might conclude that they had no choice but to refuse to show mercy. In anticipation of his discussion in Letter 155 of the essential unity of virtues in the heavenly city and of the consequences of that unity for the practice of civic virtues in the earthly city, Augustine turns to John 8:3-11, the pericope concerning the woman caught in adultery. There, he argues that justice was not diminished when Christ showed mercy to the accused. Essential to Christ's demonstration of this truth to the scribes and Pharisees is the moral symmetry which he points out between themselves and the woman, and the moral asymmetry which he implies exists between himself and themselves, when he challenged them by saying, "Who among you is without sin, let him cast the first stone" (Jn 8:7). Insofar as the religious officials and the adulteress were both sinners, they stood together in need of divine mercy. In this sense, Christ enabled the scribes and Pharisees to see in the woman a reflection of their own moral imperfection. At the same time, they were made aware of the moral dissimilarity between themselves and Christ, who, on account of his innocence, was alone qualified to judge with justice. This is an important argument in Augustine's general approach to capital punishment, one which he repeats elsewhere in his writings on the subject, but which finds little comment in the scholarly writing concerning his attitude.⁵⁹

55 See AUG., *ep.* 153,7.

56 See AUG., *ep.* 153,6 (*CSEL* 44, p. 401): "quanto magis nos in eos, qui correctionem promittunt et, utrum faciunt, quod promittunt, incerti sumus, misericordes esse debemus". COCCIA (supra n. 51) p. 586-587, sees this argument as a crucial counterpoint to Augustine's emphasis at *ep.* 153,16 on the obligation of the magistrate to enforce order.

57 See AUG., *ep.* 153,8 (*CSEL* 44, p. 404): "cum igitur super peccatores tanta sit patientia, tanta misericordia dei, ut in hac temporali uita moribus emendatis non damnetur in aeternum, [...] quales nos esse oportet homines erga homines".

58 See AUG., *ep.* 153,8 (*CSEL* 44, p. 404): "quales iudices esse debent, terruit censura diuina, ut cogitent sibi propter sua peccata dei misericordiam necessarium nec putarent ad culpam sui officii pertinere, si quid erga eos misericorditer agerent, quorum uitae necisque haberent legitimam potestatem."

59 See, for example, AUG., *en. Ps.* 50, 8-9, s. 13, 7-9; 302, 14. COMBÈS (supra n. 51), DEANE (supra n. 50) and other commentators neglect consideration of this aspect of Augustine's treatment of Jn 8:3-11 in texts where he discusses capital punishment. Even POQUE (infra n. 70), whose treatment of *en. Ps.* 50 makes mention of the Johannine pericope, omits examination of Augustine's construction of a moral symmetry between judges and those they condemn.

His point in stressing the moral condition of judges who must render judgments in capital cases, apart from stressing the moral symmetry between themselves and those whom they judge, is to insist that virtues can be understood and practiced only by those who are virtuous. When Augustine tells Macedonius, “ thus were the judges prevented from inflicting punishment, though they were under obligation to serve the law... in punishing the adultery ”,⁶⁰ he personalizes his argument, warning Macedonius, in addition, that although he had called the governor “ good ” earlier on, “ no one is good except God alone ” (cf. Mt 10:18 ; Lk 18:19).⁶¹ Civil authorities, as all human beings, are obliged to recognize that what they possess of true virtue is derived from God, the supreme good ; as a consequence, it is theirs by divine grace and not by nature.⁶² Recognizing this truth, Christian public officials are also accustomed to asking God through the Lord’s Prayer to forgive them their sins as they forgive the sins of others (Mt 6:12; Lk 11:4). Baptized Christians constitute a society of sinners who recognize that God has pardoned them and that they are therefore obliged to extend mercy to one another.⁶³ By showing mercy to those convicted of capital crimes, Macedonius atones for his own sins and follows the example of Christ.⁶⁴

Augustine is aware of the tension in his letter between two competing logics concerning the death penalty – a tension which he finds mirrored in Scripture – yet he permits them to stand side by side without collapsing one into the other. He refrains from arguing that the merciful example of Christ denies civil authorities recourse to capital punishment in carrying out their duty to preserve order in society.⁶⁵ He makes it clear, moreover, that bishops who intercede on behalf of condemned criminals do not challenge in principle the moral acceptability of this punishment. But contrary to what some scholars have suggested, and in spite of his reluctance to express his position in categorical terms, Augustine’s arguments throughout Letters 153 and 155 tend toward a total opposition to the death penalty on moral grounds.

Key to understanding this highly nuanced reasoning is the role which he sees John 8:3-11 as exercising in resolving the tension within the Scriptures between approbation for capital punishment, as found in the Old Testament and in the Epistle to the Romans, and general precepts in the New Testament concerning forgiveness and love of enemies.⁶⁶

60 See AUG., *ep.* 153,9 (CSEL 44, p. 405) : “ quando ipsi iudices ita sunt a uindicando prohibiti, qui in adultera puniendi non priuato dolori compellebantur seruire sed legi ! ”

61 See AUG., *ep.* 153,12.

62 See AUG., *ep.* 153,13. See also ID., *ep.* 155,2. Augustine’s argument demonstrates the influence upon his thinking of his controversy with the Pelagians, which is contemporary with this correspondence.

63 See elsewhere in this volume the pertinent article by J. P. BURNS on the importance of the social character of salvation in Augustine’s thought.

64 See Augustine’s statement at *ep.* 153,15 (CSEL 44, p. 412) : “ quod ergo agimus, ut faciatis intercedentibus nobis, deo uos noueritis offerre pro uobis ”, in the context of the remainder of this passage. In connection with Augustine’s view of Christ as it is reflected in this argument, see B. STUDER, “ Le Christ, notre justice, selon saint Augustin ”, *RechAug* 15 (1980) 99-143.

65 In their conclusion that Letter 153 constitutes a rejection by Augustine of the morality of the death penalty, COMBES and others (cited supra n. 51) do not take adequate account of the nuance of Augustine’s argument at § 16-19. Augustine, however, takes a strong, public stand against recourse to capital punishment in all cases involving the Donatists, even when the latter have maimed or killed Catholic priests. See AUG., *ep.* 100. Cf. AUG., *ep.* 134,2, and DODARO, *Between* (supra n. 13).

66 In this regard, see, especially, Augustine’s argument at *ep.* 153,15-16.

In order to defend their decisions to impose capital punishment in the face of pleas to the contrary from local bishops, Christian rulers in Augustine's day might indeed cite passages from the Scriptures. In doing so, however, they should bear in mind that the scribes and Pharisees who brought the adulteress to Christ for condemnation had also supported their arguments through recourse to the Scriptures. Both Dt 22:22-24 and Lv 20:10 oblige death by stoning as punishment for adultery.⁶⁷ Making this point enables Augustine to draw Macedonius' attention to Christ's function at Jn 8:3-11 in clarifying the dispositions of the soul which are required in order to interpret scriptural precepts correctly.⁶⁸ He does so by highlighting the dialectic between two features of Christ's response as presented in the Johannine pericope.⁶⁹ On the one hand, even though they are unambiguous, the scriptural passages which the scribes and Pharisees have in mind concerning adultery do not prevent Christ from showing mercy to the woman. On the other hand, in pardoning the adulteress, Christ does not contradict or abrogate this Law.⁷⁰ Commenting upon this pericope elsewhere in his writings, Augustine stresses that, as the eternal Word of God, Christ is also the divine lawgiver. He, therefore, understands the divine intention with which the Law was given to Israel, and is sufficiently virtuous to know how it ought to be interpreted.⁷¹ By implication, followers of Christ are obliged not only to know the Law as contained in the Scriptures, but to acquire as well the virtues which enable them to interpret it properly. Christ illustrates how ethical precepts contained in the Scriptures are to be understood in the light of the virtues, including divine wisdom, which he personifies.⁷²

67 Augustine makes this point in a reference to the obligation of the judges at *Io* 8:3-11 to "serve the Law". See AUG., *ep.* 153,9 (*supra* n. 60).

68 Note the importance of a parallel question, just two years earlier (AD 411-412), in Augustine's correspondence with two other Roman officials, the tribune and notary, Flavius Marcellinus, and the proconsul of Africa, Rufius Volusianus, in which the bishop considers objections to the Christian religion arising from the proconsul's pacifist interpretation of several New Testament passages. See *ep.* 135, 136, 137, 138, and my discussion in R. DODARO, "Literary Decorum in Scriptural Exegesis: Augustine of Hippo, Epistula 138" in *L'Esgesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. Atti del XXVII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, 6-8 maggio 1999*, Rome (StEA), 2000, p. 159-174.

69 It ought, perhaps, to be acknowledged that Jn 7:53 – 8:3-11 does not appear in the oldest or best Greek manuscripts and is not today accepted by most scholars as genuinely Johannine. However, it was found in many of the Latin codices available to Augustine, as well as in Jerome's Vulgate, and Augustine accepted without question its authenticity and canonicity. See U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin: Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7.53 – 8.11*, Berlin, 1963; M.-F. BERROUARD, "Augustin et la péricope de la femme adultère" in *Homélies sur l'évangile de saint Jean XVII – XXXIII*, Paris (BA 72), 1969, p. 857-860.

70 See AUG., *ep.* 153,9 (*CSEL* 44, p. 405): "ita nec legem inprobavit, quae huius modi reas iussit occidi, ...". See also, *id.*, s. 13,4, *Io. eu. tr.* 33,5 (*CCL* 36, p. 308): "non dixit: Non lapidetur! ne contra legem dicere uideretur." The argument also recurs at *id.*, *en. Ps.* 50,8. On the background of this Psalm commentary and its relationship to Augustine's position on capital punishment, see S. POQUE, "L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin" in C. MAYER (ed.), *Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*, Würzburg, 1987 (*Cass.* 38), p. 391-399. Poque confirms the tentative assignment of the commentary to 15 July 413 first proposed by A.-M. LA BONNARDIÈRE, "Les Enarrationes in Psalmos prêchées par saint Augustin à l'occasion de fêtes de martyrs", *RechAug* 7 (1971) 73-104, at p. 80-81. It is, therefore, roughly contemporaneous with Augustine's correspondence with Macedonius.

71 See AUG., *en. Ps.* 50,8, *Io. eu. tr.* 33,5.

72 Augustine makes this point more clearly elsewhere in texts where he comments on *Io* 8:3-11. See, for example, *Io. eu. tr.* 33,5 (*CCL* 36, p. 308): "quid ergo respondit Dominus Iesus? quid respondit ueritas? quid respondit sapientia? quid respondit ipsa cui calumnia parabat iustitia." See also *id.*, s. 13,5 (*CCL* 41, p. 180): "remansit peccatrix et saluator. Remansit misera et misericordia. [...] quia ille ei iudex remanserat qui erat sine peccato. [...] Illos a uindicta repressit conscientia, me ad subueniendum inclinat misericordia."

In his correspondence with Macedonius, Augustine frames his approach to the death penalty in terms analogous to those which his reading of Jn 8:3-11 leads him to understand as Christ's approach. With Christ, Augustine resists impugning the divine authority behind those passages in the Scriptures which approve of capital punishment. In keeping with his nuanced interpretation of Christ's intervention, he insists, however, that it is possible for public authorities to show mercy even to the most recalcitrant criminals without neglecting justice, and that justice is frequently denied when capital punishment is meted out. He concludes this line of reasoning by suggesting that the true intention behind those passages of the Old Testament which approve of capital punishment is aimed at "showing that it is right to establish penalties for the wicked."⁷³

In asking Macedonius to accept this argument, Augustine seeks no small concession from the governor, who frames his principal objection to the requests for clemency which he receives from bishops almost entirely in terms of his concern that justice can too easily be compromised by mercy.⁷⁴ Augustine readily acknowledges the difficulties involved in balancing the two virtues, an enormous task which clearly represents for him the synthesis of Christ's teaching at Jn 8:3-11.⁷⁵ As we have seen, Augustine's comparison in Letter 155 between virtues in the earthly and heavenly cities is intended, in part, to address this issue. For this reason, Letter 155 should be viewed as a continuation of the discussion over the moral issues surrounding capital punishment which both parties had aired in their earlier correspondence. At first glance, however, it may seem that Augustine's final letter to Macedonius omits capital punishment as a topic, perhaps because in the meantime Macedonius granted the clemency which Augustine had requested. By this logic, Augustine takes the opportunity in Letter 155 to thank Macedonius for the favor and to encourage him both to deepen his practice of charity and to continue his search for philosophical truth, efforts which he acknowledges the governor to have exhibited in granting the requested clemency. In line with this counsel, it should be noted that Augustine also seeks to persuade Macedonius to care for the earthly city with his attention fixed on the love of God which belongs to the heavenly city, and draws from these recommendations certain consequences for the governor.⁷⁶ Macedonius will deepen his awareness that he is a pardoned sinner.⁷⁷ He will also be able to love himself and his neighbor with a love that reflects the pardon which God has granted to all human beings.⁷⁸ Finally, he will begin to experience that blessedness which belongs ultimately only to those who dwell in the heavenly city.⁷⁹ Clearly, in this final letter to the imperial vicar, Augustine moves beyond discussion of capital punishment in direct terms. In doing so, he leaves behind familiar concerns from the earlier discussion, such as God's intention that wrongdoers be reformed and not destroyed, the legitimacy of

73 See AUG., *ep.* 153,16 (*CSEL* 44, p. 414): "nec ob aliud, quantum sapio, in ueteri testamento antiquorum temporibus prophetarum seuerior legis uindicta ferbat, nisi ut osterderetur recte iniquis poenas constitutas. ut, quod eis parcere noui testamenti indulgentia commonemur, aut remedium sit salutis, quo peccatis parcat et nostris, aut commendatio mansuetudinis, ut per eos, qui parcut, ueritas predicata non tantum timeatur, uerum etiam diligatur."

74 See AUG., *ep.* 152,2-3 (Macedonius to Augustine).

75 At *ep.* 153,17-18, Augustine addresses the difficulty of balancing justice and mercy in terms of capital punishment.

76 See AUG., *ep.* 155,1 (*supra* n. 40). Note Augustine's personalized appeal to the governor at *ep.* 155,11.

77 See AUG., *ep.* 155,6.

78 See AUG., *ep.* 155,14-15.

79 See AUG., *ep.* 155,1.

judicial clemency, the intrinsic value of human life and the responsibility of public officials to deter crime and safeguard civil order. Moreover, Letter 155 lacks any careful consideration of scriptural passages pertaining to capital punishment. Evidently, Augustine has said what he wanted to say in regard to both sets of issues, ethical and scriptural, in his earlier correspondence, in particular, in Letter 153. However, the emphasis which he places in Letter 155 on the virtues of the public official is not intended as an epilogue to an argument on capital punishment which is already entirely expressed and self-contained in Letter 153. It becomes clear in the course of Letter 155 that Augustine's discourse on the nature of true virtue, one which adumbrates the fuller treatment found later in the *City of God*, is intended to develop the interior, spiritual context in which he believes Christian judges must resolve the moral dilemmas arising from capital punishment which are raised in Letter 153.⁸⁰ Letter 155, therefore, extends consideration of this topic beyond the context of a debate which is confined to consideration of ethical values, norms, exceptions, and consequences, precisely because, in the end, Augustine believes that public officials will reach truly wise and just decisions concerning the moral issues surrounding capital punishment, and will be able to unravel moral ambiguities, such as those which set justice and mercy in opposition, only when they consider ethical arguments and ponder the relevant passages of the Scriptures in the light provided by their own progress in virtue. Letter 153, with its focus on Christ's confrontation of the scribes and Pharisees, informs Macedonius of the outcome of questions concerning the morality of capital punishment which Augustine expects conscientious, Christian public officials to reach. However, it does so obliquely, in part, because the pericope itself suggests by its structure that rulers and judges can not justly resolve moral questions concerning capital punishment merely through reflection upon ethical or biblical norms. In order to reach wise and just decisions in these matters, public officials must become wise and just.⁸¹

In the light of this reasoning, Augustine's charge to Macedonius at the outset of Letter 155 that the imperial vicar is near to the heavenly city marks, perhaps, the bishop of Hippo's clearest indication in any of his writings concerning his approach to capital punishment.⁸² References in the letter to the governor's faith and piety (*pietas*) are intended to indicate more precisely the pathway which the statesman must follow in nurturing those dispositions of the soul which alone can point the way beyond dilemmas arising in ethical reasoning from conflicts between justice and mercy.⁸³ In governing the earthly city, the statesman must allow his understanding and practice of the civic virtues to be purified by his faith, hope and love, because these latter virtues are directed toward the knowledge and love of God, in whom all virtues find their true source and end in unity with each other.⁸⁴ Such

80 At *ep.* 155,17 (*CCL* 44, p. 447), Augustine apologizes to Macedonius for the excessive length of his remarks in this letter concerning true virtue: "quare si de ueris uirtutibus et uera beata uita uobis diutius loqui tecum, quaeso, ne onerosus deputer occupationibus tuis".

81 One could argue on the basis of his arguments in *ep.* 134 that Augustine applies similar reasoning in the case of the moral issues surrounding the conduct of war.

82 See *AUG.*, *ep.* 155,1 (*supra* n. 40).

83 Augustine recognizes the governor's piety and reminds him of the need to nurture the virtue most clearly in the closing and opening sections of the letter, respectively at *ep.* 155,17 and 155,1 (*supra* n. 40). But see also *ep.* 155,4-5.

84 This point represents a synthesis of a number of passages from within Augustine's letter. At *ep.* 155,4, he mentions the importance of faith and hope in attaining the eternal goods which are possessed in the

purification through the “theological” virtues enables the civic virtues to transcend the limited perspectives in which they exist in the earthly city and attain perspectives proper to the heavenly city. In this purification of virtue lies the true source of the reason which ought to inform the public administration of the earthly city.⁸⁵ Augustine is aware that, in taking this position, he is correcting Roman, largely Stoic perspectives on virtue through the application of a Neoplatonic logic.⁸⁶ At the same time, he believes that only the Christian religion can accomplish what Plotinus and Porphyry realized was necessary in order to align the earthly city with the heavenly city. As he will later clarify in the *City of God*, Augustine holds that only Christ mediates the humility which re-orders virtues in the soul. In urging this perspective on Macedonius, he not only expresses his concern that the imperial vicar should cultivate humility along with other virtues,⁸⁷ but, more importantly, he invites his friend and spiritual son to allow his faith, hope and love to redefine the principal political concepts, such as public security, civic peace and justice, which are essential to government.⁸⁸ In this way, Augustine hopes that even in the midst of social upheaval and injustices, African believers, like Israel before them, might enjoy a greater peace and happiness than had the Romans in all their worldly splendor. They can accomplish this goal, he trusts, so long as they allow the greater peace and happiness which they yearn for in the heavenly city to guide their practice of virtues in the earthly city.⁸⁹ His point in

heavenly city. At *ep.* 155,12, he states that all virtues are united in the heavenly city. He expands upon this principle at *ep.* 155,13-14, by claiming that love grounds the unity of the civic virtues in the love through which the soul adheres to God. Finally, at *ep.* 155,15, he argues that when human beings love God, neighbor and self properly, the three loves are united. But when self-love stands at odds with love of God, the soul is deprived of the light of justice. This is tantamount to saying that love purifies justice. There is an extensive literature on the unity of love of self, neighbor and God in the thought of Augustine, among which are to be found important studies by H. ARENDT, A. NYGREN, J. BURNABY, O. O'DONOVAN, and T. VAN BAVEL. For a summary account of these and other studies of the question, see R. CANNING, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven, 1993.

- 85 Once again, I am summarizing points from a number of passages in Augustine's letter. At *ep.* 155,10, he warns Macedonius, in effect, that if rulers practice civic virtues merely in order to guarantee their subjects possession of temporal goods without considering the ends to which these goods are directed in the heavenly city (as when, for example, rulers construe peace in a restrictive sense as freedom from suffering), they will corrupt these virtues. At *ep.* 155,12, he indicates that when practiced against the horizon provided by the heavenly city, civic virtues demand modified conceptions of political goods, such as peace (now understood in terms of possessing God and living in blessedness). Finally, at *ep.* 155,15, he observes that when rulers love their neighbors in harmony with their love of themselves and God, they work for the spiritual good of all their subjects, leading them to the worship of God.
- 86 See, especially, PLOTINUS, *Enneads* 1.2 (“On Virtues”), where he distinguishes between the civil virtues and the higher virtues of “purification” which enable union with God. See also *ibid.* 3.5 (“On Love”). PORPHYRY, *Ad Marcellam* 24, speaks of “faith, truth, love, hope” as of four elements of the relation of the human being to God. On the relation of this doctrine with Paul (1 Cor 13: the “theological” virtues), see A. R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milan, 1993, p. 117-126, K. ALT, “Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios”, in D. WYRWA (ed.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, 1977, p. 25-43.
- 87 This humility is defined in terms of an awareness that God alone is responsible for whatever good human beings accomplish. Augustine argues that Christians, unlike pagan philosophers, trust in God and not in their own virtue. See *AUG.*, *ep.* 155,5-9.
- 88 See, especially, *AUG.*, *ep.* 155,10
- 89 Augustine speaks of the potential for applying Christian moral principles to the *res publica* in such a way that it would experience “happiness in this present life and ascend to the summit of life eternal, there to reign in utmost blessedness.” See *ciu.* 2,19 (*CCL* 47, p. 51): “et tamen luxu atque auaritia saeuisque ac turpibus moribus ante aduentum Christi rem publicam pessimam ac flagitiosissimam factam non inputant diis suis; adflictionem uero eius, quamcumque isto tempore superbia deliciaeque eorum perpassae fuerint,

contrasting the earthly city with the city of God is not, therefore, to diminish the importance of earthly cities, or to disparage efforts to promote the welfare of their citizens, but, instead, to redefine that welfare by clarifying the horizon against which it must ultimately be measured.

Finally, if there is cause for concern in the relationship which Augustine posits between the earthly and heavenly cities, it ought, perhaps, to be conceived in terms of certain consequences following from his application of the Neoplatonic insistence that the higher virtues, faith, hope and love, should purify the lower, civic virtues, and not in terms of a theoretical gulf separating secular and theological spheres in his thought. Augustine closes Letter 155 by congratulating Macedonius for his pursuit of the Donatists, an undertaking which he says demonstrates the imperial vicar's piety.⁹⁰ True piety (*uera pietas*) consists, for Augustine, in the true knowledge and worship of the true God.⁹¹ If, in fulfillment of his charge to rule the earthly city in harmony with the ends of the heavenly city, the Christian statesman's primary function is to ensure the practice of true piety among his subjects, civic virtues such as justice, as practiced by rulers, will be colored by their understanding of Christian conceptions of faith, hope and love. Under these circumstances, bishops are likely to consider it their responsibility to guide Christian rulers in the latter's understanding of virtues and their implications for public security and order in the earthly commonwealth. It is beyond the scope of this paper to explore the ambiguities in Augustine's thought relative to the respective roles of bishops and public officials concerning these determinations. However, it should be clearer as a result of this paper that Augustine's understanding of the relationship between the earthly and heavenly cities is best approached through a more careful analysis of his comprehensive theory of virtue than has hitherto been advanced.

religioni increpitant Christianae. cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuuenes et uirgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus, et quos baptista Iohannes adloquitur, exactores ipsi atque milites: et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet." Augustine composes this passage sometime during AD 412-413, during or just prior to the years in which he writes to Macedonius. He makes a similar point sometime during AD 411-412 in a letter written to the Roman tribune and notary, Flavius Marcellinus (cf. supra n. 68). See *ep.* 138,15 (*CSEL* 44, p. 141-142): "proinde, qui doctrinam Christi aduersam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales prouinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales seruos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christiana, et audeant eam dicere aduersam esse rei publicae, immo uero non dubitent confiteri magnam, si ei obtemperetur, salutem esse rei publicae."

90 See AUG., *ep.* 155,17 (*CCL* 44, p. 447): "ad hanc [*scil.* pietam] te perfectius adsequendam et perseuerantissime retinendam exhortor ut me ipsum, cuius nisi iam particeps esses tuosque istos honores temporales ei seruire oportere iudicares, non Donatistas haereticis ad eos in unitatem Christi pacemque redigendos per edictum ...".

91 See AUG., *ep.* 155,17. See also, C. MAYER, " 'Pietas' und 'vera pietas quae caritas est'. Zwei Kernfragen der Auseinandersetzung Augustins mit der heidnischen Antike" in J. DEN BOEFT, J. VAN OORT (eds.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 novembre 1986*, Paris, 1987, p. 119-136, at p. 126, who explains the significance for Augustine of the adjective "uera" in relation to "pietas": "Nun hat das Adjektiv 'uerus, -a, -um' wie Übrigens auch das dazugehörige Substantiv 'ueritas' im augustinischen Sprachgebrauch einen sozusagen über die Tagesereignisse hinausragenden Gehalt. 'Veritas' ist letztlich Gott und alles, was zu seinem Wesen gehört. Darum kommt auch die Beifügung 'uerus, -a, -um' streng genommen nur Gott und dem zu, was zu Gott gehört bzw. was mit ihm zu tun hat."

Saint Augustin et le pays de Carthage

Azedine Beschaouch
UNESCO, Paris, France

« Se souvient-on du bonheur comme se souvient de Carthage celui qui l'a vue ? » Ainsi s'exprime, dans le livre X de ses *Confessions*, l'illustre enfant de *Thagaste* (Souk Ahras, en Algérie) qui, après être allé en classe à *Madauros* (Mdaourouch), vint, vers la fin de l'année 370, entamer ses études supérieures dans la capitale de l'Afrique romaine, où il résida près de trois ans.

Certes, Carthage suscita les émerveillements de l'adolescent mais surtout, elle allait tenir dans la vie et l'œuvre de l'évêque d'Hippone (Boûna, maintenant Annaba) une place de premier ordre. De fait, il y fut, pendant une dizaine d'années (374-383), professeur de rhétorique. Et, tout au long d'une période de pleine activité marquée par de nombreux déplacements entre ce que nous appelons, aujourd'hui, le Nord-Est algérien et la Tunisie septentrionale du côté de la vallée de la Majrada (Medjerda) l'antique *Bagrada*, Carthage constitua pour saint Augustin le lieu privilégié des prédications et des prises de position doctrinales. Que l'on pense, à cet égard, à l'un des plus beaux sermons : celui qu'il prononça tel jour de fin juin ou du début de juillet 397 et qu'il consacra au thème de la charité, à la fois l'amour de Dieu et l'amour du prochain, en référence au plus grand commandement. « Tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit » et au second commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Mais comme nous l'apprend Possidius dans sa *Vie de saint Augustin* ce dernier pouvait également venir à Carthage pour régler certaines affaires concernant l'Église « *ob terminandas... ecclesiasticas necessitates* ».

Cette place centrale de Carthage aurait suffi à justifier mon intérêt incessant pour le « Docteur de la Grâce ». Cependant je dois à la vérité dire que, pour l'essentiel, cet intérêt s'explique par l'admiration que je porte à André Mandouze qui, en Sorbonne, il y a plus de trois décennies, nous enseignait à merveille le thème latin et qui ne tarda pas, par la suite, à me révéler les aspects de l'africanité de saint Augustin. Tout naturellement, ce génie universel devint l'un de mes auteurs de prédilection.

Archéologue, j'ai longtemps circulé à travers les voies romaines et le long de leurs vestiges en Tunisie. La Providence aidant, il m'est arrivé, dans le Pays de Carthage, de marcher, en quelque sorte, physiquement sur les pas d'Augustin.

Ainsi à *Mustis* (aujourd'hui Henchir El-Mest / Le Krib, en Tunisie), étape obligatoire pour qui, tel Augustin, venait de *Sicca Veneria* (notre el-Kef) ou bien voulait l'atteindre pour prendre la route de *Thagaste* ; dans les ruines de *Mustis* donc, j'ai découvert, puis publié en 1968, une dédicace qui a fourni la première mention épigraphique du proconsul d'Afrique Helvius Vindicianus et lui assigne l'année proconsulaire 379-380 (ou 380-381). Or, ainsi que le rapportent les *Confessions* (IV, 5 et VII, 8), c'est ce gouverneur, un médecin fameux en son temps, qui remit au jeune Augustin, alors professeur de rhétorique, la couronne de la poésie dramatique qu'il venait de remporter comme premier prix d'un concours à Carthage.

Une autre découverte d'importance me rapprocha davantage de saint Augustin. L'on cherchait, en effet, depuis bien longtemps, à localiser à coup sûr *ABITINA* (ou *ABITINAE*), la cité des célèbres martyrs africains, un groupe d'hommes et de femmes qui souffrirent pour leur foi, lors de la persécution de Dioclétien et qui, au témoignage d'Augustin (*Breviculus conlationis* III, 17, 32), furent le 12 février 304, déferés, enchaînés, au tribunal du proconsul d'Afrique Anullinus, à Carthage. Pour la localisation de la cité de ces confesseurs, on disposait de précieuses indications données par Augustin qui alla lui-même sur place, pour s'informer, au moment des graves querelles qui opposèrent deux fractions donatistes : les Primiamistes et les Maximiatistes. À travers le récit des malheurs endurés par l'évêque Salvius de *Membressa* (Memressa, aujourd'hui Mejez el-Bab, en Tunisie) victime, en 397, des cruelles brimades des donatistes d'*Abitina*, il nous apprend que ces deux villes étaient voisines et qu'en ce temps là, elles n'avaient pas de relation de bon voisinage. Outre le dernier chapitre de l'ouvrage *Contre la lettre de Parménien* (III, 6, 29), ce sont de longs passages du IV^e livre du *Contre le grammairien Cresconius* (IV, 49, 59), qui nous fournissent les renseignements les plus précis. Toutefois, l'incertitude sur la localisation d'*ABITINA* demeurait. Elle ne cessa qu'en 1976 quand deux inscriptions me permirent de fixer définitivement ce site au lieu dit « Chouhoud el-Batin », c'est-à-dire les confesseurs d'*Abitina*.

J'en viens maintenant à des recherches toponymiques récentes, dans le pays de Carthage. Je commencerai par *VZALIS*, dont l'importance fut grande pour la diffusion, dans le Maghreb tardo-antique, des reliques, importées de Palestine, du protomartyr saint Étienne et, par suite, des miracles qui ne tardèrent pas à se multiplier et à susciter une grande ferveur populaire. L'on connaît la longue réflexion d'Augustin – dont témoigne le dernier livre de la *Cité de Dieu* – sur le fait miraculeux et l'on sait que c'est son compatriote et ami Évodius, devenu évêque catholique d'*Uzalis*, qui aménagea, autour de l'année 420, une *memoria* pour abriter les reliques de saint Étienne. Cette « chapelle » eut vite fait de devenir non seulement un centre de pèlerinage, mais surtout le théâtre de nombreux miracles.

La localisation précise du siège d'Évodius, malgré les recherches et de solides hypothèses, demeurait douteuse. On pouvait tout au plus retenir, avec J. Desanges et Serge Lancel, qu'il fallait situer *Uzalis* dans les parages sud ou sud-ouest du lac de Bizerte et penser qu'El Alia, non loin d'Utique, restait une situation seulement vraisemblable.

La certitude nous est venue tout récemment. Grâce à une base fragmentaire, découverte par mon ami Tahar Ghalia, de l'Institut du Patrimoine de Tunisie, j'ai pu lire dans l'inscription, le toponyme *VZALIS* et établir, de façon définitive, que c'est bien à El Alia, dans le Nord-Est de la Tunisie, entre Utique et Bizerte qu'il s'impose de situer le siège de l'évêque Évodius et la première chapelle africaine dédiée à saint Étienne.

J'évoque, pour finir, la localisation du siège de Postumanus, évêque catholique de la *TAGORENSIS PLEBS*. Présent à la conférence de Carthage en 411, il prit part, comme en témoigne une lettre de saint Augustin (*ep.* 175) au synode de Proconsulaire réuni à Carthage en 416, pour prendre position contre Pélage. L'on a cherché à identifier le siège *Tagorensis* de Proconsulaire avec l'évêché de *Gor* ou *Gori* (Henchir Jour en Tunisie, dans la région de Zaghouan). Mais il faut à juste titre, considérer avec Serge Lancel que cette localisation est aventureuse. Pour sa part, la *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* s'en est tenue à une position de prudence : « *Episcopus plebis Tagorensis*, siège non identifié, probablement de Proconsulaire »

Par chance, une inscription récemment découverte permet de régler, à coup sûr, la question. Il s'agit d'une dédicace à Dioclétien par le *municipium Thagoritanum maius*, dont

le site s'étendait non loin de *Thuburbo majus*, dans le pays de Carthage. De toute évidence l'ethnique *Thagoritanus* est une variante de *Thagorensis*, comme nous avons *Galitanus*, *Galensis*, dans la même région et, pour *Tipasa*, tant *Tipasitanus* que *Tipasensis*.

Ainsi le *municipium Thagoritanum* nous renvoie à *Thagora*. Cette cité de la province proconsulaire était assurément le siège de l'évêque Postumianus. Elle se distinguait (par le qualifiant *maius*) de son homonyme de la province ecclésiastique de Numidie, *Thagural Thagora*, localisée de façon certaine à Taoura, au sud-est de *Thagaste*, la ville natale de saint Augustin.

La *Cité de Dieu* d'Augustin et de quelques autres

Henri Teissier
Archevêque d'Alger, Algérie

L'universalité d'Augustin ne vient pas seulement de la diffusion de sa pensée, bien au-delà de l'Afrique romaine de son temps, et aujourd'hui, bien au-delà de l'Europe médiévale, comme le prouve, par exemple, la traduction des *Confessions* dans la plupart des grandes langues du monde. L'universalité d'Augustin se situe à un niveau plus profond que celui de l'extension géographique de son influence. Elle ne cesse de se manifester par la permanence des questions qu'il s'est posées et par la signification des réponses qu'il a proposées à ces questions.

La *Cité de Dieu* est de toute évidence, la réponse d'Augustin à une question universelle. Les *Confessions* avaient privilégié l'interrogation de l'homme sur le cheminement et le destin de son existence personnelle, et évidemment, d'une existence qui se confesse elle-même comme un don de Dieu.

Mais Augustin ne s'est pas interrogé, durant sa vie sur la seule question du sens des existences individuelles. Il a cherché aussi, à comprendre les évolutions collectives de la communauté des hommes. C'est son interrogation sur l'histoire de l'humanité de son temps qui, pour lui, coïncidait surtout avec l'histoire des peuples de la Bible, puis avec celle de l'Empire romain, présent partout dans la Méditerranée de son époque. Cette interrogation, portée par une existence de croyant, avait d'abord une orientation apologétique. Mais elle conduisait nécessairement à la recherche d'une lecture religieuse du sens de l'histoire. Elle devenait une théologie de l'histoire, ou encore, comme l'a écrit un philosophe contemporain, une théologie du temps¹.

Pendant quinze ans, de 411 à 426, Augustin allait élaborer ce qui demeure l'un des résultats majeurs de sa recherche et l'un des éléments les plus universels, avec les *Confessions*, de son message permanent, en cherchant à situer l'une par rapport à l'autre la Cité terrestre et la Cité de Dieu.

Plusieurs communications sur la *Cité de Dieu* sont proposées pendant ce colloque. Elles prouvent, chacune à leur manière, l'intérêt permanent de la recherche d'Augustin dans cette œuvre majeure. Je voudrais choisir une approche qui tendrait à mettre en lumière le caractère spécifique de la démarche d'Augustin en la situant par rapport à d'autres tentatives plus ou moins similaires. Je le ferai donc en évoquant, trop brièvement, évidemment, quelques-unes, parmi beaucoup d'autres, des entreprises que l'on peut considérer comme semblables à la sienne, sous un aspect ou sous un autre. Je les choisirai dans les deux civilisations chrétienne et musulmane.

1 M. DE GANDILLAC, « Cité des hommes et Cité de Dieu », dans *Saint Augustin*. Dossier conçu et dirigé par P. RANSON, Lausanne (*Les dossiers FI*), 1988, p. 95.

Car Augustin, cela est bien évident, n'a pas été la seule personne à s'interroger sur le sens de l'histoire humaine, ni même le seul croyant à chercher la signification de cette histoire lorsque l'on veut la placer sous le regard de Dieu. Il n'a pas été non plus le seul penseur à évoquer une cité idéale. Il l'a fait sur la base de sa foi chrétienne. D'autres l'ont fait à partir d'une réflexion de philosophie politique ou morale ou sur la base de leur foi musulmane.

Pour faire apparaître la position spécifique d'Augustin évoquons donc d'abord quelques unes de ces tentatives similaires, dans un raccourci, certes proche de la caricature, mais utile à notre compréhension de l'apport propre d'Augustin dans la *Cité de Dieu*.

I- La Cité de Dieu d'Augustin et la Cité idéale des philosophes et des penseurs

Deux philosophes à la recherche d'une cité idéale

La recherche, dans les œuvres des penseurs d'Occident et d'Orient, de ce que peut être la « Cité idéale » aurait pu commencer avec les travaux des philosophes de l'Antiquité. La *République* de Platon nous fournirait, par exemple un premier modèle ou la *Politique* d'Aristote ou l'*Éthique à Nicomaque*.

Mais je préfère, pour me limiter, choisir des exemples dans les deux civilisations de l'Occident chrétien et de l'Orient musulman. Par ordre chronologique, nous pouvons évoquer d'abord la « *Cité vertueuse* » d'Al Farabi, appelé Avennasar au Moyen-Âge. D'origine turque, il naît au Turkestan près de la ville d'El Farab et vit au IX et X^{es} siècles, mourant en 950, sans doute à Damas. Il illustre bien la communication entre les cultures puisqu'il affirme lui-même avoir eu un maître en philosophie qui était un chrétien nestorien, et à travers lequel, il se rattachait à l'école philosophique grecque d'Alexandrie.

Al Farabi « était convaincu que la philosophie était morte, partout ailleurs, et qu'elle avait trouvé une nouvelle patrie et une nouvelle existence dans le monde musulman ». Selon R. Welzer, « il considérait (même) que la raison humaine l'emporte sur la foi religieuse... et que la vérité philosophique est universelle tandis que les symboles (religieux) varient de nation à nation »². Auteur, d'après la tradition, de près d'une centaine d'ouvrages, il s'illustre notamment par la publication de son livre sur « les positions de principe des habitants de la Cité vertueuse » « *mabadi ahl al medina al fadila* »³

Nous voici donc devant un ouvrage qui va nous permettre de porter un premier éclairage sur la *Cité de Dieu* d'Augustin. Al Farabi est un croyant musulman. Il commence son livre par une dizaine de chapitres qui situe en Dieu le principe de toute existence. Mais, finalement, sa recherche sur la *Cité vertueuse* est un ouvrage de philosophie politique, plus proche de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote et de la *République* de Platon, que de la *Cité de Dieu* d'Augustin.

Il est donc intéressant de noter qu'ici, c'est le musulman qui réfléchit en philosophe sur la Cité humaine, et qu'Augustin lui, le chrétien, réfléchit en théologien sur la Cité terrestre et la Cité de Dieu. Autre caractéristique d'Augustin par rapport à Al Farabi. Ce dernier décrit une cité idéale qui naît d'un raisonnement de morale politique sans aucun lien avec des événements humains particuliers. Augustin réfléchit, lui, sur l'histoire concrète des hommes, qu'il appréhende, à partir de sa foi chrétienne. On le sait, d'ailleurs, son livre naît

2 *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, p. 797.

3 J'utilise la traduction de la *Cité vertueuse* proposée par Y. KARAM, J. CHLALA, A. JAUSSEN, *Idris des habitants de la Cité vertueuse*, Le Caire (Collection Unesco Beyrouth), 1980.

d'une question posée aux chrétiens à partir d'un événement particulier, la prise de Rome par Alaric à la fin de l'été 410, et l'arrivée de réfugiés romains à Hippone dans les mois qui suivent.

Traversant les siècles nous rencontrons une autre tentative en Occident chrétien, cette fois semblable à celle du philosophe arabe, avec la publication par Thomas More (1478-1535) de son *Utopie*. Le Chancelier d'Henry VIII aurait lu, dit-on, la *Cité de Dieu*, mais son œuvre se situe, comme celle d'Al Farabi, dans une toute autre perspective. La Cité idéale du penseur anglais est une construction imaginaire de morale politique, et non point la réflexion du croyant sur le monde tel qu'il le voit dans la foi. Son *Utopie* naît bien de sa foi chrétienne qui lui fait désirer un monde plus juste que celui de la société de son temps. Mais il décrit une cité idéale qui n'a pas de référence explicite à la vision chrétienne du monde. Son *Utopie* nous ramène donc, plutôt, à la tentative d'Al Farabi, mais privée, toutefois, de l'introduction théologique qui était proposée par le philosophe musulman.

La Cité de Dieu d'Augustin, une méditation croyante sur l'histoire humaine concrète

On me pardonnera, je l'espère, ce survol historique et la brièveté caricaturale des évocations qu'il proposait. Mais nous sommes maintenant, je le pense, mieux armés pour percevoir la *Cité de Dieu* d'Augustin dans sa spécificité. Tous les lecteurs d'Augustin connaissent la phrase célèbre dans laquelle il résume sa perspective : « *Deux amours ont bâti deux Cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi.* »⁴.

Dans ce cadre, Augustin, dans la *Cité de Dieu*, dépasse de toutes parts les événements particuliers de son temps. Son histoire de la Cité de Dieu prend pour point de départ la création faisant d'abord sa place aux esprits angéliques avant de s'intéresser à l'homme. Puis Augustin conduit cette histoire jusqu'à cette fin des temps qui fait entrer la création dans l'éternité bienheureuse ou dans l'éternité du châtement.

Le sujet de son livre, c'est en effet « *la très glorieuse Cité de Dieu, en exil dans le cours des âges* » et aussi « *la Cité de Dieu enfin rendue dans l'éternelle demeure* »⁵, mais également la Cité terrestre considérée à la lumière de la foi chrétienne.

En ce sens, c'est donc une méta-histoire. Mais il ne s'agit pas, cependant, d'une réflexion théorique semblable à celle d'Al Farabi dans sa *Cité vertueuse* ou d'une construction comparable à l'*Utopie* de Thomas More qui nous transporterait dans une île imaginaire, pour chercher la cité idéale.

Certes, l'Histoire d'Augustin prend sa source en Dieu et trouve son terme en Dieu. Elle se déroule sous le regard de Dieu et situe ses événements particuliers par rapport à l'action de la Providence divine dans les sociétés humaines. Mais il s'agit bien de l'histoire concrète des hommes. On y parle de Rome depuis les temps de Rémus et de Romulus jusqu'à ceux de l'Empire et jusqu'à la prise de Rome par Alaric dont nous avons parlé (été 410) et qui fut l'occasion qui conduisit Augustin à entreprendre cette œuvre majeure. On y parle

4 AUG., *ciu.* XIV, 28 (CCL 48, p. 452, 1-3) : « fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui. » Les citations françaises de la *Cité de Dieu* sont reprises de l'édition Gallimard, sous la direction de L. JERPHAGNON : AUGUSTIN, *Œuvres*. T. II : *La Cité de Dieu*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

5 AUG., *ciu.* I, *praefatio* (CCL 47, p. 1, 1-3) : « gloriosissimam ciuitatem dei (...) in hoc temporum cursu (...) in illa stabilitate sedis aeternae. »

aussi des autres empires qu'Augustin pouvait connaître notamment à partir de l'histoire biblique (Assyro-Babylonie etc.). Mais comme on le sait, la réflexion d'Augustin a pour point de départ une question théologique enracinée dans l'histoire concrète. Les Romains fidèles aux dieux de Rome rendent les chrétiens responsables de la prise de Rome. Le Dieu chrétien n'a donc pas su protéger la ville qui avait abandonné ses dieux ancestraux. Augustin répond longuement à cette critique, puis il élargit le débat et s'efforce de placer l'histoire humaine entre les deux niveaux suggérés par les deux expressions : Cité de Dieu et Cité terrestre. Son livre est donc d'abord une apologétique chrétienne.

Mais nous sommes vraiment là devant une perspective tout à fait nouvelle. D'autres écrivains chrétiens, avant lui, comme Eusèbe de Césarée, avaient fait des « histoires » du développement du christianisme. Augustin, lui, propose une réflexion croyante sur le déroulement des événements humains. Avec saint Irénée, et après lui, il fonde la théologie chrétienne de l'histoire. Cette réflexion a un but. Elle doit permettre de confesser l'action de Dieu, à l'intérieur de l'histoire humaine et même angélique. Finalement, le but poursuivi est celui-là même que visait Augustin dans les *Confessions*. Il y relisait, dans la foi, sa vie personnelle, pour confesser le don de Dieu qui lui donnait sens. Mais dans la *Cité de Dieu*, il change de niveau. Il relit maintenant l'histoire de l'Univers, de la Création à la récapitulation finale en Dieu, afin de confesser la suprême sagesse de Dieu dans sa gouvernance universelle. Un passage de sa méditation théologique sur l'histoire, entre cent autres, nous donne le cadre de sa démarche. « *Malgré le nombre de tant de nations vivant à travers le monde entier... il n'existe toutefois que deux formes de sociétés humaines, celles que nous avons appelées à juste titre, d'après les Écritures, les deux Cités. L'une est celle des hommes voulant vivre en paix, selon la chair, l'autre celle des hommes voulant vivre en paix selon l'esprit*⁶. »

Cependant, que l'on ne se trompe pas. Il ne s'agit pas d'une histoire qui se préoccuperait d'accueillir les événements pour les mettre en rapport les uns avec les autres, au plan des causalités multiples qui les expliquent : sociologique, ethnologique, politique, économique, culturelle, etc. Augustin se situe à un tout autre niveau. Tous les événements sont repris par rapport à l'histoire du salut symbolisé par ce thème des deux cités. Un seul exemple suffira à faire comprendre la perspective d'Augustin. Il nous est donné dans le livre II au chapitre 21. C'est celui de la réflexion d'Augustin sur la justice comme condition pour qu'existe une vraie « république », autrement dit une vraie société humaine.

Augustin s'interroge sur la République romaine à partir d'une citation de Cicéron : « *Ce qu'en manière de chant les musiciens appellent harmonie se dit concorde en politique ; en tout Etat, c'est bien le lien le plus solide, le mieux approprié à l'intégrité, et il ne peut en aucune façon se nouer en dehors de la justice.* »⁷ Vient alors une longue réflexion d'Augustin pour savoir si la République romaine pouvait prétendre à cette justice. Et il met en parallèle cette « République » avec la « Cité de Dieu », car, dit-il : « *C'est dans cette cité-là qu'est la vraie*

6 AUG., *ciu.* XIV, 1 (CCL 48, p. 414, 14-22) : « cum tot tantaque gentes per terrarum orbem (...) uiuentes (...) non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium. »

7 CIC., *rep.* 2, 42 dans AUG., *ciu.* II, 21 (CCL 47, p. 53, 21-24) : « (...) quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in ciuitate concordiam, artissimum atque optimum omni in re publica uinculum incolunitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse. »

Justice ». Il s'agit bien de l'histoire concrète de Rome, mais mise en relation avec la Cité de Dieu qui est la vraie fin de l'histoire. C'est notamment en partant de cette réflexion que le Moyen Âge a voulu dénier toute légitimité à la société civile pour ne considérer que la société ecclésiale seule *sensée, habitée* par la justice de Dieu.

Voilà donc le premier apport d'Augustin que je voulais mettre en valeur. La *Cité de Dieu* d'Augustin n'est pas une utopie comme celle de Thomas More ou une construction abstraite de philosophie politique comme la Cité vertueuse d'Al Farabi. C'est l'histoire de l'action de Dieu dans la vie concrète des sociétés humaines et de l'accueil ou du refus par l'homme de cette action. C'est une histoire qui vient de Dieu. Elle se fait de l'intérieur des sociétés humaines par la disponibilité ou l'indisponibilité de l'homme au don de Dieu. La Cité de Dieu grandit dans la Cité terrestre, même si cette dernière garde toute sa consistance propre, dans son ordre, mais diverge par la fin qu'elle se propose.

II- La Cité de Dieu dans sa relation à la Cité terrestre

Mais il nous faut aller plus loin maintenant pour comprendre comment Augustin situe la relation entre les deux Cités. Cette recherche est d'autant plus importante que des développements ultérieurs ont prétendu qu'Augustin invitait à faire de la Cité de Dieu, en quelque sorte, un pouvoir temporel, qui dominerait la Cité des hommes. C'est ce que l'on a appelé l'augustinisme politique.

Comme nous l'avons fait dans la première partie de cette réflexion, faisons appel une nouvelle fois à la problématique développée dans des réflexions globales sur l'ordonnance de la Cité, provenant l'une de l'Orient musulman et l'autre de l'Occident chrétien.

Chronologiquement, nous pourrions nous arrêter d'abord sur le travail d'un juriste. Il a une approche toute différente de celle d'Augustin, c'est bien évident, puisqu'il écrit un traité de droit public. Je veux parler d'El Mawardi et des ses « statuts gouvernementaux »⁸. On pourrait penser qu'une mise en relation de la Cité de Dieu et d'El Ahkam as-Sultaniya de Mawardi est tout à fait artificielle. Ce serait ignorer que le traité de l'Imâmât, de la gouvernance légale, sur lequel s'appuie ce livre, est le cinquième traité du discours théologique musulman (*ilm al Kalam*). En langue française, on a une excellente présentation de la conception classique de l'Imâmât comme élément de la théologie musulmane dans le livre de Louis Gardet, « Dieu et la destinée de l'homme »⁹. Le traité de l'Imâmât s'ouvre par cette phrase : « L'Institution de l'Imâmât a pour raison d'être qu'il supplée le prophétisme, pour la sauvegarde de la religion et l'administration des intérêts terrestres »¹⁰.

Il s'agit donc à la fois de la Cité terrestre et de la Cité de Dieu, mais dans une autre perspective que celle d'Augustin. Avec Al Farabi, nous étions au plan philosophique. Avec El Mawardi, nous sommes au plan juridique. Mais il s'agit d'un droit religieux qui veut mettre en place l'ordre de Dieu dans la Cité des hommes. Là aussi nous n'avons pas avec Mawardi, une lecture religieuse de l'histoire, mais une approche de la Cité des hommes en terme de Loi religieuse. Nous ne sommes pas dans la perspective d'Augustin. Mais nous

8 A. MAWARDI, *Les statuts gouvernementaux, ou règles de droit public ou administratif*, traduits et commentés par E. FAGNAN, Paris, 1982.

9 L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris (*Études musulmanes* 9), 1967, p. 411-476.

10 A. MAWARDI (supra n. 5) p. 5.

sommes, comme pour Augustin, dans une approche croyante de la réflexion sur la Cité des hommes qui doit être située selon l'ordre de Dieu.

Après cette brève évocation, passons maintenant à l'Occident chrétien. Mawardi mourait à Baghdad en 1058. Quinze ans plus tard, le moine Hildebrand devenait à Rome le pape Grégoire VII (1073-1085). L'Europe chrétienne connaît alors la querelle des investitures et la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire. Henri IV qui représente le Saint-Empire Romain Germanique est excommunié par le pape. Il doit venir faire acte de soumission à Canossa en 1070. Nous sommes, en apparence, bien loin de la *Cité de Dieu*. Pourtant, dans le cadre de cette lutte pour la gouvernance du monde chrétien, on recourt à la pensée d'Augustin. Un augustinisme politique qui comprend mal la *Cité de Dieu* croit pouvoir fonder sur Augustin une lecture de l'ordre chrétien où le pape détiendrait, en quelque sorte, la charge d'un Imâm suprême des chrétiens. L'entourage d'Innocent III, pape de 1160 à 1216, en conflit successivement avec le roi de France Philippe-Auguste, le roi d'Angleterre Jean sans peur, et l'empereur Frédéric II, conduit à leur sommet les idées de Grégoire VII, en les résumant dans cette phrase « Le Seigneur a donné à saint Pierre le gouvernement non seulement de l'Église entière mais du monde entier ».

Certes, il s'agit là d'un gouvernement spirituel, mais auquel doit se soumettre tout pouvoir temporel dans le monde chrétien. Est-ce vraiment une vision augustinienne des rapports entre les deux cités ?

Laissons passer trois siècles et nous trouvons des situations un peu semblables en milieu protestant, bien qu'avec un point de départ tout différent. Calvin (1509-1564) s'efforce de soumettre la ville de Genève à la Parole de Dieu non pas seulement par l'adhésion intérieure des consciences libres, mais aussi par la pression organisée des lois chrétiennes sur la Cité chrétienne. Est-ce un augustinisme protestant ?

Pour Augustin, comment la Cité de Dieu grandit-elle dans la Cité des hommes ?

Et c'est ici que nous rejoignons la seconde perspective dans laquelle je propose de découvrir la spécificité et la richesse, pour le croyant, de la pensée d'Augustin sur la société et l'histoire telle qu'elle est exprimée dans la Cité de Dieu.

Reprenons les exemples que nous avons retenus au début de cette réflexion. Avec la théorie de l'Imâm représenté par El Mawardi, ou avec la théorie de la papauté élaborée lors de la réforme grégorienne du XI^e siècle, ou avec la Cité de la Bible de Calvin à Genève, il s'agit, sous des formes diverses, d'imposer un ordre de Dieu dans la vie des sociétés humaines. Est-ce cela la vision qu'a Augustin des rapports entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre ?

La perspective d'Augustin est différente. Certes, l'augustinisme politique qui s'est développé après Augustin a laissé croire que l'évêque d'Hippone avait élaboré une théologie qui justifierait le recours à l'État pour imposer les droits de Dieu dans la Cité des hommes. La Cité de Dieu devrait, dans cette perspective, s'imposer à la Cité terrestre. En conséquence, en contexte chrétien, l'Église devrait instrumentaliser l'État pour que, de gré ou de force, la cité terrestre se soumette aux lois de la cité de Dieu.

Cette perspective qui rejoindrait celle des fondamentalistes de notre temps dans le monde chrétien ou dans le monde musulman, n'est pas celle d'Augustin. Pour rester dans le cadre chrétien qui est le sien, Augustin ne demande pas à l'Église de s'imposer à la Cité terrestre et encore moins aux hommes d'Église d'assurer la gestion de la Cité terrestre pour en faire la Cité de Dieu.

Il est vrai qu'il n'est pas aisé de parler de la vision qu'a Augustin de la cité terrestre. Certaines de ses affirmations semblent la condamner définitivement comme si elle était une cité du diable qui ne conduit pas l'homme à sa vraie vocation. D'autres passages d'Augustin conduisent à penser que la cité terrestre a son ordre propre. Elle peut, par exemple, chercher la paix terrestre sur laquelle s'appuiera la paix céleste. Gilson écrivait : « *Toutes les volontés qui tendent vers la Paix de Dieu forment le peuple de la Cité de Dieu. Toutes les volontés qui tendent vers la Paix du monde, comme leur fin dernière, forment le peuple de la Cité terrestre.* »¹¹

La Cité de Dieu, elle, n'est pas d'abord l'œuvre des hommes. Elle est l'œuvre de Dieu dans le cœur des hommes qui accueillent, librement, la grâce de Dieu et lui assurent ainsi sa présence dans l'histoire concrète.

L'action de Dieu dans le monde ne passe pas d'abord par des structures. Elle passe d'abord par une grâce intérieure au cœur des personnes, qui vient de Dieu.

On connaît cette citation magnifique d'Augustin qui illustre bien la complexité des relations entre les deux cités, et interdit de confondre les plans entre elles, mais en même temps prend en compte les efforts de la Cité terrestre.

« Pendant son pèlerinage sur la terre, cette cité céleste recrute des citoyens dans toutes les nations. Elle rassemble, malgré la pluralité des langues, une société voyageuse comme elle : différences de mœurs, de loi, d'institutions, toutes choses qui servent à obtenir ou à maintenir la paix terrestre. Toutes, malgré leurs diversités, selon la diversité des peuples, tendent à une seule et même fin, la paix d'ici-bas, si toutefois elles laissent à la religion la liberté d'enseigner le culte du seul et vrai Dieu. La Cité du ciel use donc, en son pèlerinage de la paix de la terre, en ce qui touche aux intérêts de la nature mortelle. Elle protège et encourage l'union des volontés humaines, rapportant la paix d'ici-bas à la paix céleste. »¹²

On voit à quelles nuances nous conduit une réflexion comme celle-ci, pour apprécier les relations entre les deux Cités. Nous sommes bien loin des justifications qu'on a voulu en tirer pour une théocratie ecclésiale.

André Mandouze en citant H.-I. Marrou nous rapporte un texte dans son *Saint Augustin* qui nous invite à tenir compte de la vraie nature de la pensée d'Augustin sur ce thème.

« *La difficulté entre Augustin et nous, c'est que l'objet propre de sa théologie, et je pense, de la théologie de l'histoire, l'objet historique proprement dit, c'est l'économie du salut... et nous venons demander à Augustin l'interprétation (des) problèmes qui nous préoccupent : droits et devoirs de l'État ; rapport de l'Église et du pouvoir civil... , le malentendu dure depuis des siècles.* »¹³

Le caractère spirituel de la Cité de Dieu chez Augustin apparaît bien lorsque l'évêque d'Hippone souligne que les justes des autres nations, n'appartenant pas au peuple de la Bible, pouvaient être, cependant, des citoyens de la Cité céleste : « *Je ne doute pas que ce*

11 E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, 1952, p. 56.

12 AUG., *ciu.* XIX, 17 (CCL 48, p. 685, 47-60) : « haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrena pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus deus colendus docetur, non impedit. utitur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum uoluntatum compositionem, quantum salua pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem. »

13 Cité par A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 292.

soit par un dessein de la Providence que l'exemple de ce seul juste (Job) nous apprenne qu'il a pu se trouver, même parmi les autres nations, des hommes qui aient vécu selon Dieu, de manière à lui plaire, appartenant à la Jérusalem spirituelle. »¹⁴

Conclusion

On a trop souvent jugé la pensée d'Augustin sur la vie en société, à partir de quelques événements particuliers de son combat contre les donatistes. On a voulu voir alors en Augustin le champion de l'appel au pouvoir séculier de l'empereur pour réduire les adversaires de l'Église.

On peut discuter le détail des faits qui, en l'une ou l'autre circonstance, ont conduit Augustin à s'appuyer sur le pouvoir impérial. On peut d'ailleurs opposer à ces textes des situations où Augustin refuse explicitement le recours à la force de l'État, et souligne que ce qui compte c'est la conversion libre des cœurs. Mais ces événements particuliers ne permettent pas de faire une théorie augustinienne de la gestion théocratique des sociétés chrétiennes.

On l'a vu, la problématique d'Augustin est beaucoup plus large. Henri-Irénée Marrou dénonce cette interprétation donnée de la Cité de Dieu, au Moyen Âge par l'augustinisme politique : « *L'erreur... avait été d'identifier la construction de la Cité chrétienne... avec l'édification et le progrès... de la Cité de Dieu.* »¹⁵

Le regard d'Augustin sur l'histoire est beaucoup plus nuancé. La Cité terrestre a sa consistance propre. Elle peut être le lieu de l'opposition à Dieu. Elle peut être aussi le lieu où se met en œuvre un ordre des choses conforme à l'appel de Dieu. Cela est visible dans la méditation d'Augustin sur la paix. On mesurera bien la complexité des rapports entre les deux ordres dans cette remarque de Serge Lancel : « *La notion de monarchie de droit divin était bien la dernière idée à pouvoir venir à l'esprit d'Augustin qui se situait très loin de la théologie de l'Empire – ancêtre lointain de ce que l'on appellera plus tard le césaropapisme, d'un mot plus commode que bien trouvé – développée un siècle plus tôt par Eusèbe de Césarée, qui n'avait pas hésité, lui, à voir en Constantin, non seulement l'instrument de la puissance divine, mais aussi l'image même du logos divin.* »¹⁶

Dans le monde contemporain, les sociétés hésitent entre une existence sans références à un ordre transcendantal, et une organisation imposée par ceux qui se considèrent comme responsable de cet ordre transcendantal. Il est arrivé dans l'histoire que cette seconde position ait été considérée comme celle d'Augustin. Il s'agit là d'une dénaturation de la pensée d'Augustin. Il écrit dans la *Cité de Dieu* : « *Pour ce qui est de cette vie mortelle, dont la durée est si brève et la fin si prochaine, qu'importe sous quelle autorité vit l'homme voué à la mort, si ceux qui commandent ne le contraignent pas à des actes impies et iniques.* »¹⁷

14 AUG., *ciu.* XVIII, 47 (CCL 48, p. 645, 27-30) : « diuinitus autem prouisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum deum uixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Hierusalem. »

15 H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 29.

16 S. LANCEL, *Saint Augustin*, 1999, p. 569. Le Cardinal RATZINGER a écrit dans le même sens : « l'idée d'une christianisation de l'État et du monde n'appartient décidément pas aux projets envisagés par saint Augustin », dans *30 Giorni*, n° 85.

17 AUG., *ciu.* I, 35 (CCL 47, p. 149, 1-4) : « quantum enim pertinet ad hanc uitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio uiuat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant ? »

« Les deux cités sont mêlées¹⁸ et enchevêtrées l'une dans l'autre dans ce siècle jusqu'au jour, où le jugement dernier les séparera. »¹⁹ Ou encore « Comment la connaissance de l'une de ces deux cités pourrait-elle être distinguée de celle de l'autre ? Est-ce que nous pouvons seulement les séparer l'une de l'autre ? Elles sont parfaitement mêlées. Et depuis l'origine du genre humain, c'est parfaitement mêlées qu'elles parcourent jusqu'au bout la suite des siècles. »²⁰

La vision de l'histoire que nous propose Augustin est une vision théologique. Les deux cités dont il nous parle sont des réalités « mystiques ». On ne peut s'en servir pour opposer la cité temporelle et l'action de Dieu dans le monde. C'est dans la vie concrète des citoyens de la cité terrestre que Dieu choisit ceux qui seront les enfants de la cité céleste.

18 Traduction d'H.-I. MARROU (supra n. 10) « entrelacés l'un à l'autre (comme les brins d'osier du vannier) et intimement mêlés », p. 71.

19 AUG., *ciu.* 1, 35 (CCL 47, p. 34, 15-16) : « perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur. »

20 AUG., *en. Ps.* LXIV, 2 (CCL 39, p. 823, 4-7) : « unde dignosci possunt istae duae ciuitates ? numquid possumus eas modo separare ab inuicem ? permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi. »

Africa and the Orbis Terrarum : The Theological Problem

Robert Austin Markus
University of Nottingham, Great Britain

In this paper I want to focus on what may seem a small facet of the Donatist controversy. I do so because it is central to our discussions of “africinity” and “universality”. Moreover, I do so in the belief that it has been much neglected in the wide-ranging re-assessment of the so-called “Donatist movement” in the course of the last fifty years or so, and that turning the spotlight on it again may help to elucidate the nature of the schism. The differences of interpretation which still exist among us may perhaps be resolved by such an investigation; they should, I hope, in any case provide us with a fairly precise test-case. I must begin with a very brief summary of the view I have put forward for nearly forty years, based on the work of a number of major scholars as well as my own; though it is very far from having become a universal consensus, it has also received wide support¹. I offer this summary in its crudest form, to make it as plain as I can. It would run something like this: what we call “Donatism” is in reality nothing else than the Christianity of North Africa as it continued to survive into the fourth century, in the conditions of the Constantinian settlement. The famous double election in Carthage resulted in the schism which we are pleased to call – along with Augustine and his fellow-bishops in the Catholic Church, with the imperial chancery and all the literature on the subject until quite recent times – the “Donatist schism”. We ought, however, to resist the besetting temptation of historians of reading the past from the victor’s view-point. It would be less misleading to call it the “Catholic schism”, or perhaps, following the plea of one of the Donatist bishops at the Conference in Carthage in 411, the “Mensurist or the Caecilianist” schism². If we must speak of a “movement” in Roman Africa originating from the schism, we should more

1 For a conspectus of this I would refer to my “Christianity and dissent in Roman Africa: changing perspectives in recent work”, in *SCH(L)* 9 (1972) p. 21-36 (reprinted in *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, London, 1983, VIII) and other studies listed in R. A. Markus, “The problem of ‘Donatism’ in the sixth century” in *Gregorio Magno e il suo tempo. I. Studi storici*, Roma (StEA 33), 1991, p. 159-166 (reprinted in *Sacred and secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London, 1994, XIII). For a select bibliography, see my “Introduzione generale” in *Sant’Agostino: Polemica con i donatisti*, Roma (Opere di Sant’Agostino NBA XV/1), 1998 and my article “Donatus, Donatism” in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by A. D. FITZGERALD et al., Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 284-287.

2 *Gest. conl. Carth.* III.30.

accurately speak of a “ Catholic movement ”³; we should study the spread of Catholicism instead of Donatism, and if we wish to understand the reasons for the two communities’ relative strength and weakness in different areas and at different times, we should ask why Catholicism made more headway or less, rather than asking why Donatism appealed, and to what kind of people and where it made its strongest appeal. African Christianity was forced into Donatist schism by external pressure : the pressure of the overseas churches and the government. When that pressure was withdrawn, as it was under the Vandal regime, the dividing lines became blurred. Although we know that the schism persisted until well into the period of the Vandal regime, after the mid-fifth century we are left almost wholly in the dark. Of the schism we hear no more in Byzantine Africa ; but the dissenting streak in African Christianity had not been extinguished. It came to a climax in the African resistance to Justinian’s edicts on the “ Three Chapters ”, seen from Africa as imperial tyranny oppressing the Church’s liberty, and betrayal of the faith of Chalcedon by the papacy. Half a century later, in Gregory the Great’s time, there is not a shred of evidence for the survival of two schismatic churches. Indeed his correspondence provides a wealth of evidence to indicate its disappearance. What has survived is the ancient sense of regional autonomy and its obverse, the tension with the Roman see and the imperial court ; and along with it, quite possibly though not certainly, the practice of re-baptism⁴. Now this may seem to you to do no more than to substitute the losers ‘ way of speaking for that of the victors ’, to adopt the Donatist instead of the Catholics’ perspective. This is not the occasion for defending this interpretation, which can, in my view, be amply substantiated. I want simply to present the logic of the choice between the two ways of labelling, and to reflect on the implications.

You will recall that in his catalogue of heresies Augustine defined Donatism by two attributes : the first is its pertinacity in the schism originating in the rejection of Caecilian’s ordination to the see of Carthage. In Augustine’s view the heresy consisted in holding that the Church perished “ from the whole world over ” except in Africa within the party of Donatus, in consequence of “ the contagion of communion ”. His second defining characteristic is the insistence on rebaptism. Having defined the heresy in these terms, he goes on to summarise the history of the schism, which we may by-pass for the moment⁵.

- 3 I have been reprimanded by B. SHAW in his “ African Christianity : Disputes, Definitions, and ‘Donatists’ ” in *Orthodoxy and heresy in religious movements : discipline and dissent*, ed. M. R. GREENSHIELDS, T. A. ROBINSON, Lampeter, 1992, p. 5-34 (reprinted in *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*, London, 1995, XI) at p. 9, n. 5 – though credited with „having contributed directly to a clear understanding of the insidious nature of this labelling process ” – for falling back “ on the convenient labels ”, i. e. of continuing to speak of “ Catholics ” and “ Donatists ” in the generally current sense. I did, and continue to do so, simply as a matter of convenience, using the terms within invisible quotation marks.
- 4 On all this see R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1990, p. 188-202, with references to other studies.
- 5 AUG., *haer.* 69 : Donatiani vel donatistae sunt qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Caecilianum ecclesiae Carthaginensis episcopum schisma fecerunt, obicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus divinarum scripturarum fuerit ordinatus. sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmata, in haeresim schisma verterunt, tamquam ecclesia Christi propter crimina Caecilianii, seu vera, seu, quod magis apparuit iudicibus, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est ; atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis terrarum partibus quasi contagione communionis exstincta. audent etiam rebaptizare Catholicos, ubi se amplius

In this paper I shall simply explore the logic of the connection between these two marks of the heresy. Let us begin by noting that the practice of re-baptising heretics, though common, had been controversial in Africa until Cyprian's councils in the the 250s.⁶ Thereafter Cyprian's martyrdom clearly worked to confirm his authority in the African Church and re-baptism became the norm in Africa. The controversy over the question with the Roman see had died down at his death and the death of pope Stephen. As Karl Baus has written, "The different estimation of heretical baptism and the resulting difference of treatment of those who had received it, could plainly have existed side by side for decades in the Church without one side having felt the practice of the other to be intolerable."⁷ Sadly, the documentation for the affairs of the African Church between the death of Cyprian and the beginnings of the Donatist controversy is thin in the extreme⁸. There is no reason, however, to doubt that rebaptism was generally practised in Africa until the outbreak of the schism. It does not appear to have been an issue at stake in the double election at Carthage. As André Mandouze has insisted, the well-known canon of the Council of Arles in 314 clearly assumed that the practice was not confined to one or other party in the schism⁹. When did the party of Caecilian become identified with the rejection of rebaptism?

To this crucial question there is, alas, no clear answer. So far as I know, it is not mentioned as one of the issues at stake in any of the surviving documents until Optatus's account of the meeting in Rome, at which Donatus confessed that he had re-baptised and laid hands on lapsed bishops¹⁰. At the time that the bishops at Arles laid down the norm to be followed, Caecilian must have consented, or he would not have been received into communion. He was certainly aware even before this of the general opposition to Cyprianic theology in Gaul, Italy and Spain¹¹. We have no precise information as to the grounds on which he was declared to be the validly elected bishop, but he must have indicated a willingness to fall into line with their practice very soon after the outbreak of the schism. It was not – as Augustine would assume decades later – that the Donatists introduced the practice but the reverse: it was the party of Caecilian that repudiated it. It seems to me highly likely that behind the scenes, re-baptism did in fact become a fatefully important, perhaps crucial issue in the years 313-314, when the emperor, the African administration and the European churches were involved in deciding the claims of the

haereticos esse firmanunt, cum ecclesiae catholicae universae placuerit nec in ipsis haereticis baptismata commune rescindere. His remarks on the later history of the schism below are touched on below.

6 For a good recent summary account, see J. P. BURNS, "On Re-Baptism: Social Organization in the Third Century Church", *J ECS* 1 (1993) 387-403.

7 *Handbook of Church History*, ed. H. JEDIN and J. DOLAN, vol. 1: From the Apostolic Community to Constantine, London, 1965, p. 361.

8 The date and provenance of the polemical pamphlets on the subject are too uncertain, and in any case do not materially affect the position; cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne des origines jusqu'à l'invasion arabe*, 4, Paris, 1902, pp. 85-97.

9 *Can. VIII: De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent...* On this see MANDOUZE, "Encore le Donatisme", *AnCI* 29 (1960) 61-107, at p. 92-93 and especially n. 25.

10 OPTATUS, I.24.

11 Cf. B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck-Wien (*IThS* 16), 1986, p. 108.

two factions. Majorinus and his party were pushed into schism unwillingly¹². Undisputed in Africa, re-baptism became, almost overnight, a badge of heresy, and its rejection a passport to respectability and communion with the European Churches, and along with this, to official recognition.

The defeated party carried on the traditional African practice and re-baptism became one of the identifying marks of the Donatists. It was now, since Arles, proscribed by the churches across the sea and Caecilian's opponents were in schism from what in the eyes of the European churches and the imperial government was the "Catholic" Church¹³. In the conflict over re-baptism the vital difference between the 250s and now was, quite simply, Constantine. The European Churches had his backing; a stroke of the imperial pen sufficed to condemn the African Church's tradition. At this point a "thought-experiment" can help us. Let us place ourselves in the position of Majorinus, Donatus and their supporters. They had remained faithful to the established practice of the African Church. It was Caecilian's faction that had split off from it, by identifying itself with overseas practice. The Donatists were committed to continuing the practice of re-baptising converts from heresy. Naturally the logic of their position involved cutting off communion with the Churches which had excommunicated them on account of this practice. Later Donatist apologists made a virtue of necessity, and often took pride in their paucity¹⁴; the Catholics' jibe that Donatists believed the true Church to have died out all over the world except for a corner of Africa¹⁵ was, strictly speaking, true; but they forgot that it was their own definition that had forced the Donatists into their exclusivist corner.

If it had not been condemned in 314 re-baptism could have continued in Africa as a traditional practice, though at variance with that of the European Churches. That had been precisely the state of affairs in the period after Cyprian, when the two customs co-existed in mutual toleration. One might say that the problem was the extent of regional diversity that was compatible with the unity of the universal Church. Moreover, Augustine's defence of Cyprian points in this direction: what he always insisted on was that Cyprian, though in Augustine's view wrong on rebaptism, had never sundered communion with the overseas Churches on this account; there was nothing in the African tradition that would have made communion impossible had charity and love of unity prevailed, and had the African practice not been proscribed. Augustine, of course, failed to see this possibility. He simply

12 Cf. PS.-AUGUSTINE, *Adv. Fulg.* 5 (ed. C. LAMBOT, "L'écrit attribué à S. Augustin Adversus Fulgentium Donatistam", *RB* 58 (1948) 177-222, at p. 214, with Dom Lambot's comments on p. 187. He also draws attention to Augustine's *ep.* 44.4.8 as testimony that Augustine was aware of the initial desire on the part of Majorinus's supporters to avoid schism. But this awareness is suppressed, e. g. in *Adv. Fulg.* 24 (LAMBOT, 221).

13 According to OPTATUS, I.26, two European emissaries sent to Africa to determine "where the Catholic Church was", pronounced that it was the church in *toto orbe terrarum diffusa*. The phrase was, of course to become standard usage and was much used by Augustine.

14 E. g. *cath. fr.* 33; 36. Sometimes, on the contrary, they also wanted to claim universality: e. g. see AUG., *ep.* 44.2.3. Cf. PS.-AUGUSTINE, *Adv. Fulg.* 19, ed. LAMBOT (supra n. 12) p. 11. It is clear that unless pushed into a polemical corner, Donatists did not reject the principle of the Church's universality: see J. S. ALEXANDER, "Donatistae", *AL* 2 (1999) 606-638, at p. 634, à propos of *Gest. conl. Carth.* III.258.

15 Asking "we alone are the true Christians". AUG., *en. Ps.* 45.10; 95.11; cf. his answer to Cresconius: *noli ergo in comparatione multitudinis gentium catholicarum de uestra paucitate gloriari (cresc. IV.53.63)*. Cf. AUG., *ep.* 44.2.3; *Gest. conl. Carth.* III.41.

assumed that the practice of re-baptism was peculiar to the Donatists and went back to the origins of the schism¹⁶; initially he had not even been aware that Cyprian himself had defended re-baptism¹⁷. He took it as axiomatic that it was the followers of Majorian and Donatus who introduced the practice of re-baptism and broke off communion with the other Churches.

At the start of the schism re-baptism was evidently not an issue. It had become so at some point before the Council of Arles in 314. For obvious reasons, it became linked to the ecclesiological controversy left unresolved after the debates over Cyprian's ecclesiology. Together, this complex of issues came to dominate the debate between the two factions, alongside the historical question of consecration of bishops by "compromisers" (*traditores*) and the theological question of communion with the world-wide Church. Although these question were part of the fundamental problem: in which Church were men to seek salvation?¹⁸ they could also work to obscure it – as they did during much of the apparently pointless wrangling at the Conference in 411. This was the reality at stake in the two communions' rival claims to being the "Catholic" Church. The Donatist representatives in the debate were from the start worried that the matter had been settled in advance of the debate¹⁹, for a century of usage had identified the two parties with their respective designations.

Thus from the start the Catholic bishops spoke of their communion as "the Church which is, as has been promised, spread over the whole world"²⁰; and throughout, their opponents protested against what they saw as usurpation of the title on these grounds. Sometimes during the proceedings the issue clearly emerged as one of nomenclature²¹. On this score, the crux of the debate concerned the criterion whereby claims to catholicity were to be judged. The Donatists' plea was that the question of nomenclature be not prejudiced by general, and especially official, usage.²² It is noteworthy that Marcellinus, the council's president, in striking contrast with the partiality of the imperial chancery, maintained a scrupulous neutrality in this respect following the Donatists' first protest.²³

16 E. g. AUG., *ep.* 43.8.21.

17 AUG., *retr.* I.21.3. He still seems to have thought it originating after the judgements against the Donatists in 313-14: *ps. c. Don.* 110.

18 *Gest. conl. Carth.* III.187.

19 As, indeed, the partiality of the imperial protocol convoking the Conference had prejudged the outcome: cf. Lancel's description in his edition (*Actes de la Conférence de Carthage en 411*, ed. S. LANCEL, Paris, [SC 194], 1972, p.29: "Tant de partialité nous confond."

20 *Catholica ecclesia quae toto, sicut promissa est, terrarum orbe diffunditur*: in the initial opening statement, *Gest. conl. Carth.* I.55 as well as subsequently, e. g. by bishop Fortunatianus, *Gest. conl. Carth.* I.48. It had evidently become standard in Catholic polemic: cf. III.14, 16 etc. It was, of course, Augustine's standard usage. E. g. *Gest. conl. Carth.* III.230.

21 E. g. *Gest. conl. Carth.* III.22, where, interestingly, the Catholic Possidius says the Donatists' claim (*apud nos est enim vera catholica, quae persecutionem patitur, non facit*) is to be proved, not proclaimed. Cf. *Gest. conl. Carth.* II.11 for his identical protest against the Donatists' claim to be "bishops of the truth of Christ".

22 E. g. *Gest. conl. Carth.* III.22; 36 etc. Cf. PS.-AUGUSTINE, *Adv. Fulg.* 3, ed. C. LAMBOT (supra, n. 12) p. 215: *tu mihi hoc nomen [viz. "Donatista"] imponis, nam ego catholicus sum.*

23 *Gest. conl. Carth.* II.8-12; the title was to be accorded to the party which won the action, while imperial usage would be provisionally followed during the proceedings: *Gest. conl. Carth.* III.94. When, on occasion, using the term "catholic", he acknowledged using it *sine praeiudicio*, in accordance with the imperial usage: *Gest. conl. Carth.* III.145-7; 190. Cf. B. D. SHAW, "African Christianity" (supra, n. 3) p. 11-12.

Augustine clearly appreciated this, and sometimes went out of his way to substitute the periphrasis “ the Church to which we hold ” for the “ Catholic Church ”²⁴.

The nomenclature was, of course, inextricably linked to the problem of the schism's origins, the “ cause of the first error ” that the enquiry was intended to elucidate : whether the so-called Donatists, or the “ Mensurists and Caecilianists ” were the rightful claimants²⁵. From the very start of the Conference, indeed in the statement of their position prepared in advance and presented at the outset, the Catholics had sought to separate the two questions, the “ cause of the Church ” and “ the cause of Caecilian ”²⁶. Augustine's polemical strategy at the Conference aimed consistently to keep the two issues distinct, and to debate them by means of recourse to legal procedures (*publicis legibus ; forensi more*) or to scriptural testimony respectively (*diuinis eloquiis*)²⁷. The Catholics intended this strategy to bypass the vexed and troublesome issue of Caecilian's consecration, by alleged “ compromisers ” (*traditores*) or otherwise, a much-investigated and endlessly controverted archival problem.

For the Catholic case, the “ cause of the Church ” was based on their definition of the true Church as the Church originating in Jerusalem and spread from there over all the world, including Africa : this was the Church prophesied by the scriptures. By definition, this Church was embodied in their communion, for that was demonstrably in communion with the overseas Churches, whereas their rival was not.

The Donatists could not, of course, have accepted this, for to do so would have implied their accepting at the start their opponents' definition of what the true Church was. Except for this judgement from “ across the sea ” they would be the true Church in Africa, they insisted ; hence their repeated but, inevitably forlorn, plea that the matter be judged now “ between Africans ”, without reference to overseas Churches²⁸. Their own self-definition was cast in the mould of the tradition of African ecclesiology : the Church which is pure and spotless and contains the sacraments in their fulness. As a Donatist spokesman put it at the Conference in 411, “ they [the Catholics] wish to define the name of “ Catholic ” by reference to provinces or nations, whereas it the name of “ catholic ” signifies that which has the fulness of the sacraments, is perfect and unspotted ; it has nothing to do with nations (*gentes*) ”²⁹. The reference to the “ nations ” was not only irrelevant, but prejudicial to the real issue as it arose “ between Africans ”³⁰. The whole substance of their case was that it was an overseas judgement that labelled and defined their communion

24 *Gest. conl. Carth.* III.226. Cf. his passionate outburst about the Church “ in which I am whatever I am ” : *Gest. conl. Carth.* III.247.

25 *Gest. conl. Carth.* III.30-36. cf. III.51. The assertion that they were the “ catholics ” is, of course, frequent : e. g. *Gest. conl. Carth.* III.75 ; 90-94.

26 *Gest. conl. Carth.* I.16, 18, 55.

27 E. g. *Gest. conl. Carth.* III.155 ; 187 – the debate continues through 188-90 ; 197. On this subject see LANCEL's comments, in *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. 1, (SC 194), 46-48 ; 214-215 ; 259.

28 *Gest. conl. Carth.* III.99 (with Augustine's reply, III.100) ; c. *Don. p. gesta* 28.48

29 *Gest. conl. Carth.* III.102 ; III.75 ; cf. AUG., *breuic.* III.3.3 ; *ep.* 93.7.23 etc. It is interesting to note that in one of his earliest definitions of the “ Catholic Church ” Augustine, though also using the usual formula, comes very close to a Donatist formulation : [Ecclesia] quae catholica dicitur, ex eo quia universaliter perfecta est, et in nullo claudicat, et per totum orbem diffusa est. (*Gn. litt. inp.* I.4).

30 *Gest. conl. Carth.* III.99.

as schismatic. As one of their spokesmen said, “ the whole case begins with persons ”³¹. Their case rested on the Caecilian’s communion being tainted from the start, a church in schism from the true Church in Africa. The Church across the sea which recognised it in its conciliar judgements and by remaining in communion with it as the true Church had thus identified itself with the schismatic body.

In the conflict of the fourth century the central ecclesiological problems became merged in the slogans about the Church’s purity and or universality. There is a long history of modifications and nuances to the Donatist doctrine of contamination by the sins of others, which this is not the occasion to recount³². We should, however, note that it was the dissenting Donatist theologian Tyconius who renounced the belief of the Donatist communion being the exclusive abode of sanctity : there are some Donatists, Augustine says, who do not think that “ they are contaminated by the communion of those who insanely hold against the whole Christian orbis terrarum the crime of some unknown Africans ”³³. This reference must be to Tyconius and such followers as he may have had. He made Augustine aware that there were two kinds of Donatists : those who reject communion with any Church that holds communion with Cecilian and his communion, and those who would be prepared to hold communion with them, without, however, rejecting communion with those who refuse to do so. As Augustine came close to realising³⁴, this concession brought Tyconius and those who thought like him very close to the position of Cyprian. But the Donatist Church had disowned Tyconius, and, to Augustine’s lasting bafflement, Tyconius did not enter the Catholic communion. His theology could have offered a way of reconciling African purity with universality.

The real theological debate about the nature of the Church which would have clarified the nature of Cyprian’s legacy and the two sides’ claims upon it, never took place. They had in fact, emerged in the debates between the two parties over nearly a century and even towards the end of the Conference’s third session, most of which we know only from Augustine’s summary. Though the nature of the ecclesiological problem is well-known in outline, I think a full assessment of the way both parties, and especially Augustine appropriated Cyprian’s theological legacy would still repay detailed study. It would, I think, show Augustine as less of a stranger to “ Africanity ” than he has often been taken to be³⁵.

31 *Gest. conl. Carth.* III.57. S. LANCEL has brilliantly expounded both the necessity for the Donatists to have recourse to the historical arguments, and the dangers involved : cf. *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. 1, (SC 194), 214-215 ; 228-229 ; 258-259.

32 For a particularly useful consideration of the Maximianist schism, see A. DE VEER, “ L’exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le Donatisme ”, *REAug* 3 (1965), pp. 219-237. Cf. also R. ENO, “ Some nuances in the ecclesiology of the Donatists ”, *REAug* 18 (1972) 46-50, with the critical remarks by A. DE VEER, *REAug* 19 (1973) 352-3.

33 Many Donatists nec eorum communione contaminari se putant, qui christiano orbi terrarum demeter obiciunt ignotorum crimen Afrorum. AUG., *haer.* 69 ; cf. *c. ep. Parm.* I.1.1-3.

34 This is hinted at in AUG., *ep.* 93.10.45.

35 I touch on them in my *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970, 1991², p. 105-117.

The Greatness of the Lord According to St. Augustine's Interpretation of “*Magnus*” in *Conf.* I,1,1

Yoshichika Miyatani

Kwansei-Gakuin University, Nishinomiya-shi, Japan

St. Augustine begins *The Confessions* with the word *magnus*. It is obvious from his later work, *The Retractions*, that he had a great concern about choosing the first word or the first sentence of each book, and about how to begin the book. Augustine writes in the *Retractions* about *The Confessions*: This work begins as follows: “You are great, O Lord.” (*magnus es Domine*). No other work of his begins with a direct address to God like this.

Why has Augustine chosen *magnus* as the first word of *The Confessions* and his address to God, and what did he intend by it? The importance of this very first word, *magnus*, has been pointed out by many scholars and has been studied by them. However, in most of those cases, only its relation with the Bible is mentioned and few studies have been done on its meanings and the intention of St. Augustine when choosing this word. Therefore, the purpose of my study is to try to interpret the word, *magnus*, and to clarify how St. Augustine understood the greatness of the Lord.

1. Literal and Historical Background: First, I would like to look at the literal and historical background of the word, magnus.

Biblical Background: It is evident that the first sentence with the word *magnus* is a quotation from the Psalms (47,2; 146,5). We find almost the same expressions and idea also in some apocryphal books, for example Tobit: “Lord, you are great in eternity”. (13,1) Also in Septuagint (LXX), Bel and Dragon: “the king took one book at the table and cried aloud: ‘Great are you, O Bel!’” I(18); “The king cried aloud, ‘You are indeed great, Lord’”(41).

Religious Background: As already recognized by some scholars, the religious background of the word, *magnus*, is also remarkable. It is, the so-called, *magnus (megas)* – Acclamation (of the Deity). In this case, *magnus* is considered as an attribute of the gods. And at the same time *magnus* is used to characterize the act of humans confessing to the great god. One of the well-known examples of this kind of use is the famous passage in the Acts of the Apostles; “they all with one voice cried out, ‘Great is Artemis of the Ephesians.’” (Acts 19, 34) In general, it is likely that the greatness of gods is emphasized in any religion.

Historical Background: Now I would like to mention just briefly the historical background of the word, *magnus*. In ancient times *magnus* was used, for example, to refer to the power and greatness of the Roman Empire and also of the persons in high social positions such as Emperors and archbishops.

Rhetorical Background : The Rhetorical background of this word is significant as well. In argumentation (*argumentatio*) and narration (*narratio*), *magnus* was used to describe the greatness of things (*res*) and the greatness of power (*potestas, virtus*) of human beings (*homo, persona*). Especially it was used in order to emphasize the fact that the greatness was known by direct experience, and in this way to increase the effect of argumentations and narration (*argumenta* and *narratio*).

2. The meaning of magnus and the ways it was used by St. Augustine.

First about general meanings: *magnus* is used

- to describe the greatness of nature, such as oceans, mountains, land, and sky (*conf.* I,16,25 ; XII,2,2). And used, as in the historical background, by St. Augustine
- to describe the greatness and the power of the Roman Empire (*conf.* I,16,26) and especially by him of
- the greatness of learning in pursuit of the truth and knowledge of human beings (*conf.* III,4,8) : One of the well-known examples is his reflection on the power of the human memory. St. Augustine thinks that the power of memory is great, because it stores and retrieves various types of experiences and information inside of the human conscience (*conf.* X,8,15 ; 17,26). We come now to the next point :

When *magnus* is used regarding God (*deus solus magnus, conf.* I,18,29), the greatness of God in his nature, in his existence, in his trinity, in his works, in his words, in his power and in his mercy is described.

On the contrary, when used regarding human beings, *magnus* is used in a negative sense, such as to say that human beings are sinful, and therefore not great, or that human beings are apt to suffer from diseases and thus not great (*conf.* X,31,41).

3. Now I would like to briefly consider on the relation between the great God and sinful human beings.

The question is on what ground is it possible for beings such as humans who lack greatness to refer to God as *magnus*, and to address him thus. According to St. Augustine, the reasons why human beings can talk about God as being great are :

Firstly, though human beings are sinful, they are at the same time a part of God's creation.

Secondly, God tries to arouse human beings to confess his greatness.

Thirdly, St. Augustine himself had experienced the greatness of God. He had been a teacher of Rhetoric ; it was therefore obvious that he was concerned about the rhetorical usage of the word *magnus* at this point as mentioned above.

4. Now about understanding the greatness of God according to St. Augustine.

St. Augustine simply confessed God as great, without listing specific reasons or describing what the greatness really meant. What he meant by referring to God as great will be discussed here by looking through *The Confessions* and his other works. He speaks about the greatness of God mostly in his *Sermons*, which he preached in the church of Hippo Regius and in his commentary on the Psalms. Augustine argues in his treatise on the Trinity the greatness in things and in God, and the difference between them.

God is great as he is and by himself. According to Augustine God is great by himself being great, for he himself is his own greatness. In things, which are great by a participation in greatness, to be one thing and to be great is another thing. Greatness itself is one

thing, and those that are great from it are another thing. But in God, to be is the same as to be great. God is great by that greatness which is identical with Himself. (*trin.* 5,10,11)

God is great by power. (*trin.* 6,7,8) It is notable in Augustine to discover that *magnus* is often used in combination with power (*virtus*). We read a good example at the beginning of *The Confessions*. In the first sentence of this work, Augustine writes, “ You are great, O Lord ”, and then, in the second sentence, “ Great is your power ”. These two words are used often together in *Sermons* of St. Augustine. Of course they appear as a pair not only in Psalms, but also in the New Testament. Great with power, or greatness (*magnalia, megaleia*) with powers (*virtutes, dunameis*), (Mt 7,23 ; Lk 7,13 ; Acts 2,11 ; Gal 3,5) are often used in the Bible. This kind of usage of the word *magnus* is seen also in writings of the other Church fathers since this idea is biblical. Augustine tries to express the greatness of God's being itself and the greatness of his power and works. When Augustine uses these two words at the beginning of *The Confessions* he is surely reminded of the biblical passage concerning Simon Magnus, the so-called founder of the Gnosis. For Augustine, but not Simon, the Lord is that power of God, which is called great. (Acts 8,10 ; Lk 1,49) The characteristic understanding of God's greatness in Augustine lies in his emphasize on the relation between God and human beings, and God's humble and self denial attitude.

According to Augustine, God is great in his relation to human beings. God is great because he enabled himself to relate to human beings through Jesus Christ. Jesus, the great doctor comes to the world of the sick. (*s.* 299,6)

In his commentary on the Psalms he writes and shows an important interpretation of the greatness of God. According to him the greatness of God lies in his attitude of being modest, self-denying and self-sacrificing. God is great because of his incarnation, passion, crucifixion and death. (*en. Ps.* 95,4) It is clear that this understanding of the greatness of God reveals St. Augustine's anti-Manichean intention and the difference between him and the Neoplatonists. It is the greatness of God for Augustine that God lets those who modestly accept the incarnation seek God and he comes closer to them. (*conf.* V,3,3)

God is great because of his compassion toward miserable human beings. Augustine speaks to his congregation : “ You are afraid to confess the humble Son of God. The great word of God and the power of God, you are not ashamed to confess these. You are, however, ashamed to confess him as born, crucified and dead. The most High became what you are ; on your account he became man, on your account he was born, on your account he died. ” (*s.* 279,7) “ Christ is a prophet great in deeds and words, he was crucified. ” (*s.* 234,2)

God is great because he is the savior. (*en. Ps.* 105,36) God is great because by his passion he enables sinners to convert, to be saved, to be reformed and regenerated. According to Augustine the greatness of God is conferred upon us, and we can hold it through Jesus Christ. Jesus Christ enables human beings as sinful and as insignificant as they are to hold this greatness. (*en. Ps.* 47,2 ; 95,4)

It is important and unique in the interpretation of the greatness of the Lord by Augustine that he relates it to the Eucharist. He speaks in his sermon “ Mark my words, brethren, in view of what I have been saying. Truly great is the Lord and His mercy ; truly great is he who has granted us to eat his body, wherein he underwent such great sufferings, and to drink his blood ”. (*en. Ps.* 33,2,25) As you know, this interpretation is sometimes referred to in the Eucharistic controversies of the middle ages.

5. Conclusion.

St. Augustine tells us that God is great because of his incarnation, passion, crucifixion and death. And that the greatness of God lies in his attitude of being modest, self-denying and self-sacrificing. In this way, Augustine's understanding of the greatness of God differs from that of other ancient religions. So much so, that we can in fact say it is the antithesis of other ancient conceptions of the greatness of God. In *The Confessions*, it is clearly illustrated that St. Augustine himself had the experience of being converted by God and saved by his great mercy. It was through this experience that he learned what it meant for sinful human beings to be saved and reformed through God's incarnation and crucifixion. It was as the result of his own experience that he confessed the greatness of God at the beginning of *The Confessions*. And that is the reason why it was not merely a citation from the Psalms since he had changed from the third person found in the biblical sentences to the second person, that is in the dialog form. Therefore in the very word *magnus*, we see Augustine's confession of faith, which comes out his inside and experience. In addition, he emphasizes the word *magnus* by repeating it twice at the beginning of the *The Confessions*. In this sense the word *magnus* can be said to be the most suitable word to confess Augustine's attitude to God, and to describe the purpose and the content of *The Confessions*. Augustine himself writes in the 11th Book of *The Confessions* as follows : " I am stirring up love for you in myself and in those who read this, so that we may all say 'Great is the Lord and highly worthy to be praised'. There are three more things I would like to mention briefly concerning the greatness of the Lord according to Augustine :

1. We should ask Augustine why he sees the greatness of the Lord in his incarnation and crucifixion. I think, Augustine recognizes God's love in these deeds. God has shown his love to human beings through them. Indeed, Augustine preaches repeatedly that God's greatness is shown in his love, especially in the form of incarnation and crucifixion.

2. Augustine experienced the greatness of nature such as the land and sky in North Africa. He knew the greatness of the Roman Empire. And he knew the greatness of God who created the world. But at the same time he experienced the many difficulties and struggles faced by the churches and society of North Africa. Thus when Augustine began to reflect on the greatness of God, he found it in a different way than Christians before him. Augustine was the first, and only Latin Church father who saw the greatness of God in his modesty and self-sacrifice. Consequently, Augustine has played a great role in wrestling with problems by emphasizing God's greatness and his love in the Christian tradition and in the controversies of his times in North Africa and in the Christian tradition.

3. All of this gives us an insight for understanding the problem of what it really means or really should mean for any religion and its adherents to believe in and to understand the greatness of their God. When the greatness of God is understood by all as St. Augustine understood it, it may be possible to bring an end to any conflict or antagonism between religions and move religions to serve, to modestly serve their true purposes : love and reconciliation, *pax et concordia*.

Augustin le théologien philosophe

Ali Ziki

Université d'Alger, Algérie

On évalue l'actualité et la modernité d'un penseur, quelle que soit son origine géographique et historique, par la qualité des problèmes qu'il soulève, inaugurant ainsi un domaine bien déterminé de recherche, d'analyse et de critique. Cette évaluation se fait également par la rigueur des méthodes qu'il emploie pour résoudre les problèmes suscités. Enfin cette modernité peut se mesurer aussi par l'impact des conséquences qu'il tire de cette étude, sur l'environnement étudié, en tenant compte de la capacité des solutions proposées à répondre aux attentes des situations présentées, si divergentes et éloignées soient-elles sur le plan géographique et historique.

S'il nous était loisible d'emprunter le titre du livre du professeur J. Chesneaux pour exprimer cette idée, nous dirions que la grandeur d'un penseur est jaugée par l'ampleur et la manière d'utiliser, voire d'habiter son temps historique dans ses différentes étapes.

Cela signifie que le fait d'évoquer tel ou tel penseur, de l'inciter à participer dans la discussion d'une question d'actualité brûlante, est la preuve qu'il est présent parmi nous, qu'il s'associe à nos efforts et nous conseille par l'entremise de ses œuvres qui survivent, en nous faisant part de ce qu'il pense être propre à faire face aux problèmes de son temps, ce qui lui offre la possibilité d'être à notre écoute et d'en tirer profit.

Nous estimons qu'Augustin, décédé en l'an 430 à Annaba, ville algérienne, est encore présent vivant parmi nous, par ses multiples idées et attitudes.

L'évêque de Rome, Célestin 1^{er} (*ep.* 21,3 = *PL* 50,530A) n'a-t-il pas expressément enregistré le nom d'Augustin parmi les plus grands maîtres de l'Église chrétienne ?

Sa présence permanente parmi les hommes n'a-t-elle pas contribué à former et à forger toute la culture occidentale, comme l'a mentionné une fois le pape Jean-Paul II ?

Nous essaierons de notre côté de montrer comment Augustin a fait face aux problèmes de son temps, qu'ils soient personnels, sociaux ou humains, comment il a concilié, apparemment du moins, la philosophie et la théologie concurrentes, comment une telle conciliation heureuse a produit des idées judicieuses et des attitudes d'avant-garde qui l'ont habilité à devenir un exemple à suivre et une référence à la présence chaleureuse à laquelle on s'habitue à travers l'espace et le temps.

En fait, Augustin ne s'est pas heurté à un problème bien défini dans son action qui avait pour objet d'établir les principes d'une culture nouvelle dans ses valeurs diverses et dans ses aspirations lointaines et métaphysiques. Il n'a pas non plus utilisé une connaissance toute prête, d'emploi facile pour présenter des solutions d'opportunité. Le fils de Thagaste s'est plutôt heurté à un problème de l'histoire de l'humanité, provoqué par le choc violent des civilisations. Le livre du professeur Huntington intitulé le « Choc des Civilisations » véhicule une allusion certaine à l'acuité des répercussions du choc civilisationnel en cours, natu-

rellement depuis l'époque d'Augustin et antérieurement à celle-ci. Les répercussions n'ont pas cessé d'agir et de produire leur effet sur la marche de l'histoire jusqu'à nos jours.

Le docteur africain a observé ce choc civilisationnel puissant, dans et à travers lequel s'est rencontrée, opposée et entrecroisée la culture d'une époque finissante, portée et exprimée par la culture hellénique, œuvre humaine tant sur le plan du fond que celui de la forme, avec une culture et des revendications d'une époque en plein développement qui est la culture religieuse d'essence divine quant à la source, différente dans son contenu et sa dimension.

On notera parmi les résultats de ce choc, les obstacles qui se sont accumulés au seuil de cette période et qui ont failli arrêter son élan et dévier son orientation. Si ce processus s'était poursuivi, le destin de l'humanité aurait été différent de ce qu'il est aujourd'hui, (*imaginons un instant que la chrétienté ait essuyé une défaite dans cette lutte, que la culture païenne et les autres groupes religieux et culturels disséminés et actifs à cette époque tout au long des côtes méditerranéennes aient récupéré leur autorité ?*).

Donc, l'action d'Augustin sur les plans de l'analyse, de la comparaison et de la critique, je dirais plutôt son travail de dissection de la réalité sociale et historique, n'aurait pas abouti s'il ne s'était pas armé de ce que Léo Strauss appelle « *la conscience historique vigilante* », considérant que le cours de l'histoire est régi par différents principes et facteurs contradictoires, auxquels il convient de s'intéresser et qu'il faut comprendre dans leurs interactions et leurs effets réciproques tant négatifs que positifs.

Mais on pourrait se demander quelle relation il y a entre l'histoire et la conscience historique d'une part, et la théologie et la philosophie objet de cette intervention proposée, d'autre part.

Il nous semble que le souci d'Augustin de remplir les conditions de ce que certains savants de l'histoire moderne nomment l'action historique ou la pratique historienne, basée sur l'exploration des facteurs qui régissent les ressorts de l'histoire et définissent leurs mécanismes et leur mise en application, ce souci, dis-je, vise en premier lieu à s'assurer d'abord de l'existence possible ou non, de ce qu'Ibn Khaldoun appellera plus tard l'art historique, et qui implique entre autres le fait d'essayer de donner une forme et une nuance d'intelligibilité et de rationalité au cours de l'histoire, rebelle en l'apparence à toute tentative, visant sa maîtrise ou sa prévision avant son avènement, c'est en somme la qualité de séries permanentes qu'on observe dans ce que les sciences exactes entreprennent dans le domaine de la nature.

Cela veut dire que le souci d'Augustin de comprendre l'histoire, de définir sa valeur, sa fin et son sens, le fait entrer légitimement dans le groupe des grands philosophes de l'histoire. On peut même estimer absolument qu'il occupe le premier rang dans ce groupe comme l'a affirmé Vico l'Italien, ou le Français Michelet.

Mais ceci ne peut se réaliser que par le concours des autres approches intellectuelles et humaines travaillant en synergie et se complétant harmonieusement. Mais du fait qu'au regard d'Augustin, l'histoire est l'œuvre de Dieu et le produit de sa volonté, ses secrets et ses différentes surprises ne peuvent se révéler ainsi facilement qu'à travers le prisme de la parole de Dieu et de sa volonté. La science qui étudie Dieu dans son essence, ses attributs, ses actes et ses relations avec la science et l'être humain, est la théologie dans l'usage chrétien ou le Kalam dans la terminologie islamique. Quant à la philosophie qui se pratiquait dans les anciennes sociétés païennes avec ses différents points de départ, les fins déterminées à travers le prisme purement humain, cette philosophie n'a plus maintenant d'autres

fins que celles de se conformer fidèlement et docilement au verbe de Dieu, pour expliquer, analyser et clarifier ce qui dans les paroles de Dieu peut paraître caché, obscur ou ambigu.

Quant à l'existence de l'histoire, à sa compréhension et à sa connaissance, nous mentionnons qu'Augustin a rédigé son livre unique en son genre et intitulé « *La Cité de Dieu* » à un moment où l'histoire n'avait plus de sens. En effet comment peut-il en être autrement alors que Rome l'éternelle et l'impérieuse ville est tombée dans la poignée du païen sauvage, suivant l'expression des contemporains de ce grand séisme historique. Comme conséquence de cet événement, on dirait que l'histoire s'est arrêtée ou a oscillé, fait du mouvement sur place, à cause de la rupture de la chaîne des épisodes de la plus grande civilisation humaine qui alliait le génie romain réputé par la rigueur de son organisation et de sa gestion urbanistique et juridique de l'empire, à l'intelligence grecque prédominante en matière de perspective, de théorisations et d'harmonisation. L'histoire peut-elle prétendre à une existence après ce qui s'est passé ? Augustin se demandait, bien embarrassé, alors que le désespoir accablait toute cette époque, s'il était possible que l'histoire existât après cela.

Le fils de Thagaste a fait front à ce défi et l'a relevé avec un courage rare, montrant à sa société défaite et désespérée, et à travers elle en réalité, à toute la société humaine, que l'existence de l'histoire n'est pas impossible même si tombait le plus grand des empires et par delà cette chute, la civilisation humaine la plus avancée.

Maintenant que s'est confirmé chez Augustin que l'histoire peut exister pour réaliser la volonté divine par l'intermédiaire de l'homme son vicaire dans le monde, une autre difficulté religieuse grave va surgir. C'est que l'histoire à l'existence possible et continue à laquelle il croit et s'accroche, trébuche et se trouve même dégradée, après que l'empire romain eut embrassé la religion chrétienne nouvelle, et s'y soit enraciné de sorte que les doigts accusateurs se sont orientés directement vers l'Église et l'ont accablée de cette terrible défaite. Il fallait donc défendre cette Église, la mettre hors de cause et libérer sa conscience quant à la catastrophe de la chute de la Rome l'Éternelle. Parurent alors les textes et les volumes du livre d'Augustin intitulé « *La Cité de Dieu* » qui abonde en plaidoyers éloquentes à la rhétorique merveilleuse, appuyée de preuves historiques péremptoires. Cette défense de l'Église assumée avec finesse et clairvoyance a réjoui les gens tourmentés, calmé leurs esprits affligés et déconcertés par crainte de ce qui s'était passé et par souci du destin de l'Église menacée. Dans sa défense de l'Église, Augustin se mit à demander avec insistance à ses adversaires qui accusaient celle-ci, leur disant tout en se moquant d'eux : « Ne vous êtes-vous pas remis en cause ? Avez-vous examiné les dieux que vous adorez, à qui vous sacrifiez des offrandes insignifiantes ? Vos meilleurs poètes et artistes, et même vos philosophes, ne vous ont-ils pas encore offert un peu de la véritable lumière divine qui vous guide vers le droit chemin ? Vous êtes-vous demandé qui vous fêtez, avec quoi, et qui vous adorez, devant qui vous vous prosternez, soumis, humbles ? Vous trouverez, si vous êtes conscients et si vous prenez en considération le bon sens, que le véritable Dieu n'est pas la cause de ce qui est arrivé à Rome. La preuve, c'est que cette même Rome a déjà été exposée à la destruction et au ravage avant d'embrasser la chrétienté. »

En conséquence, ce qui est arrivé à Rome est dû à l'ignorance, à l'aveuglement et à l'arrogance qui encombrement l'esprit de l'homme romain, ainsi qu'à la structure sociale, culturelle et politique de la société romaine en plein déclin. Augustin n'a t-il pas reproché violemment à Rome sa politique basée sur la discrimination entre l'homme authentique qui est le Romain dont tous les droits sont sauvegardés et garantis, et l'homme qui n'est pas romain, dont on ignore le nom et la filiation et qui est privé de tous ses droits ?

Donc, et dans la mesure où nous nous mettons dans la « peau » d'Augustin et que nous prenons connaissance de ses attitudes philosophiques et théologiques, mentionnons que notre philosophe est resté torturé à cause du dualisme des valeurs qui a miné sa propre famille. Son père, païen, voulait lui donner une orientation terrestre de manière qu'il devienne un professeur dans l'art oratoire et l'éloquence qui constituaient la profession la plus prisée à l'époque ; sa mère, croyante, brûlant d'amour pour la chrétienté, avait juré que son fils avait de l'avenir dans l'Église. Ce qu'elle aurait dit s'est réalisé. Notre penseur est resté anxieux sur le plan social à cause de l'absence de ce qu'il appelait un système social pacifique ; sur le plan culturel, à cause des groupes religieux qui s'entre-déchiraient ; chaque groupe se réjouissant de ce qu'il avait à sa disposition. Il est resté également perplexé historiquement et politiquement à cause des destructions et des ravages subis par Rome.

À cause de tous ces obstacles qui bouchaient l'horizon, et avec l'aggravation de la situation, il entreprit de savoir ce qui était advenu à son niveau personnel, décida également de rechercher un substitut radical à ce qui se passait. Il aspira à mettre en œuvre l'image idéale de l'homme nouveau et de la société nouvelle. Nous avons dans ces deux livres de choix « *Les Confessions* » et la « *Cité de Dieu* » le meilleur appui pour découvrir le rêve d'Augustin dans la formation d'un homme nouveau, différent de l'homme païen, et l'édification de la cité de Dieu sur les ruines de la ville humaine terrestre.

Le livre des *Confessions*, par exemple, nous offre le premier essai analytique courageux de l'âme humaine qu'il s'est efforcé de présenter nue, oscillant vers l'élévation absolue et la descente au niveau animal le plus bas chez l'homme. Quant à son livre « *La Cité de Dieu* », c'est une analyse comparée entre les deux cités présentes dans l'histoire et aspirant toujours l'une à absorber l'autre : « *La Cité de Dieu* » formant l'image idéale de la société qui serait réalisée quand Dieu le déciderait. Le lecteur de ces deux livres qui représentent la direction générale de la pensée et des aspirations d'Augustin verra que connaître l'homme, le redresser, le dégrossir et l'orienter dépend, comme le dit le docteur africain, de la connaissance que cet homme a de sa propre personne. Si l'inspiration de Socrate sur ce point précis n'est un secret pour personne, Augustin a suggéré, par contre, au philosophe allemand Kant, de soulever la question pivot de toute philosophie, religion et politique. À savoir : Qu'est ce que l'homme ? Elle se subdivise en une série de questions qui ne sortent jamais du cadre de cet homme et de sa situation générale. Que peut-il connaître ? Et comment ? Que peut-il faire et pourquoi ? Puis, que peut-il espérer et souhaiter en contrepartie de la connaissance et du travail qu'il fournit ?

Et jusqu'à ce que se précise davantage cette idée, même s'il apparaît une sorte de répétition dans sa formulation, nous dirons que nous sommes persuadés, une fois de plus, qu'Augustin était soucieux jusqu'à l'obsession de la situation réelle de l'homme vil, et qu'il aspirait à en établir un aspect nouveau, différent de celui que lui avaient donné les anciens, en particulier les philosophes et les sages parmi les Grecs.

Si l'homme ancien est résumé par la célèbre définition d'Aristote qui dit que l'homme n'est qu'un animal civil, qu'il ne peut dépasser le cadre de la nature dans son existence et sa perversité, cela signifie que l'homme est une partie intégrante de la nature, qu'il ne peut s'en détacher, ni aspirer à la possibilité de la dépasser, c'est-à-dire que la connaissance de cet homme animal, même si celui-ci s'insère dans un système politique et social, demeure liée et subordonnée à la connaissance de l'être tel qu'il est et de la raison de son existence toujours selon la définition d'Aristote ; en contre partie, son seul espoir serait la connaissance

de ce monde dans son ordonnance, son harmonie, et à la fin son anéantissement dans ce monde sans possibilité d'espoir ou d'attente d'une vie éternelle dans l'autre monde.

Quant à l'homme qu'Augustin veut façonner, c'est un être détaché et différent du monde de la nature et de l'animal, créé à l'image de Dieu, la meilleure. Par cet aspect divin et sacré, il aspire à rencontrer son Dieu beaucoup plus qu'à s'attacher à ce monde éphémère, c'est-à-dire que la seule connaissance (*la philosophie*) digne de cet homme, est la connaissance de Dieu. Son seul espoir serait de mériter et d'obtenir sa miséricorde et sa bonne grâce ; la vie terrestre, selon cette logique, serait l'occasion propice mais fugitive où l'homme se prépare à cette rencontre attendue avec empressement et ferveur.

Étant donné que la philosophie est fondée sur la connaissance de l'être existant, qu'elle se suffit de cette base et s'en contente, qu'elle s'appuie sur la raison pour soulever ses idées et ses concepts et s'arrête en deçà de celle-ci, l'homme, créé à l'image de Dieu, peut-il se contenter de ces débris de connaissances dispersés entre telle ou telle science ? Ou va-t-il entreprendre de dépasser ce monde aux dimensions et à l'horizon limités ? La philosophie peut-elle ensuite lui être de quelque secours dans cette entreprise illimitée ? Et enfin, comment serait-il possible à cette seule philosophie de connaître ce qui est au-delà de cet être comme s'interroge Augustin ?

Cela veut dire que ce monde nouveau ainsi inauguré fera l'objet d'une science nouvelle inconnue des anciens qui est la théologie. Faut-il comprendre à travers cette explication l'établissement de frontières nettes et sûres entre la philosophie toujours enseignée seulement à l'être humain et par lui-même et la théologie qui traite de sujets révélés par Dieu à ses nobles créatures ?

Si Peter Brown ne voyait dans Augustin que le savant versé en théologie, et s'obstinait à affirmer la nécessité de cette séparation artificielle et arbitraire, nous penchons de notre côté vers l'adoption de l'attitude de certains grands augustiniens tel le père Mandonnet et, après lui, feu Gilson, et présentement les deux professeurs présents parmi nous, connus pour leur attachement ardent à Augustin, je veux dire le professeur Mandouze et le père Madec. Donc, nous penchons pour dire avec ces derniers, et vis-à-vis de qui je suis en réalité très redevable dans les modestes données qui vous sont présentées, de l'existence d'une unité organique entre la philosophie et la théologie. En effet, rien ne sépare un monde et un système de vérités humaines découvertes par le labeur et l'effort persévérant de l'homme, bien que le système de ces vérités humaines ne soit pas encore achevé et ne s'achèvera jamais, d'un monde et d'un système de vérités révélées ; c'est la vérité gratuite, comme certains l'appellent, que Dieu révèle à qui il veut parmi ses créatures pieuses. Il résulte de ce qui précède l'existence de deux pratiques et de deux approches de la Vérité, ce qui va soulever une question réellement embarrassante, car ce nouveau monde, et avec l'apparition de la chrétienté, ne va-t-il pas affronter deux vérités équivalentes sous le rapport du critère rationnel, mais opposées dans leurs origines et leurs fins ? Il y a là, d'un côté, la vérité humaine telle qu'elle a été découverte et transmise par la lumière naturelle de la raison humaine uniquement et, de l'autre côté, la vérité divine révélée par la clémence et la compassion divines pour l'homme.

Si les deux vérités apparaissent ainsi équivalentes, laquelle des deux l'homme doit-il mettre en pratique, et à laquelle doit-il se conformer ? Peut-on ainsi, et en toute simplicité, faire usage de deux vérités ? Ceci ne doit-il pas aboutir à des divisions et à des fractures dans la structure de l'idéologie et du comportement des gens en société ? Cela ne doit-il pas affermir et justifier ce que l'occident a appelé par la suite, après avoir lu Ibn Tufail, et Ibn

Ruscha la double vérité : la vérité religieuse qui serait pour la masse, c'est la vérité des pauvres selon le langage marxiste, et la vérité philosophique destinée à l'élite.

La position (à prendre), comme vous le voyez, n'est pas exempte de difficulté et de risque pour la situation de la société chrétienne naissante. Ce sont les mêmes problèmes auxquels seront confrontés les musulmans lorsqu'ils soulèveront à leur tour ce qui, dans le milieu culturel musulman, s'appelle la difficulté de concilier la philosophie avec la religion ou la sagesse avec la foi.

On sait que la difficulté s'est présentée avec toutes ses complexités et ses prolongements doctrinaux et politiques chez tous les philosophes musulmans en commençant par Al Kindi qui a inauguré cette difficulté et en terminant par Averroès qui l'a clôturée. Nous mentionnons qu'Averroès est plus enclin à établir une sorte de séparation entre les deux vérités même si elles revêtent l'aspect de deux sœurs de lait. Comme le titre de son livre célèbre l'indique, le traité décisif n'est-il pas centré sur la clarification de la relation et de la continuité (qui existent) entre les deux vérités ?

C'est cette expérience difficile par laquelle est passé Augustin qui l'a poussé à rassembler ses forces psychologiques et intellectuelles, étudier toutes les sciences disponibles, pour affronter et embrasser le problème avant qu'il ne fût trop tard. Les sciences, entrant dans la composition et le contenu de l'institution éducative de cette époque conjuguée pour affronter cette difficulté, se réduisent aux sciences religieuses essentiellement pour élucider, ordonner et clarifier la croyance religieuse afin qu'elle se renforce et se ranime dans l'âme du croyant. Viennent ensuite les sciences profanes – grammaire, morphologie, rhétorique, art oratoire – pour redresser la langue et confondre l'adversaire, résoudre les énigmes, les secrets et les nombreuses expressions symboliques contenus dans le livre sacré, et enfin la théologie orientée essentiellement pour confirmer l'existence et la connaissance de Dieu dans son essence et ses attributs, dans sa relation avec l'univers sur les plans de la création, de l'entretien, de l'orientation et ensuite de la fin « quand Dieu le décidera » comme dit Augustin. Car si le commencement du monde est confirmé, nous aurons de ses nouvelles et sa fin sera inéluctable. La théologie est indispensable pour affermir la croyance, la protéger et la prémunir contre les divisions qui se sont propagées très tôt dans le milieu chrétien comme le donatisme, les partisans de la matière unique du Christ et les Ariens ; en plus des partisans de manichéens actifs parmi les rangs des chrétiens eux-mêmes. Augustin était l'un de ses partisans les plus fervents avant de s'en séparer définitivement, sans oublier les zoroastriens et les gnostiques et les derniers Hellènes dont nous avons parlé plus haut. La mission de la théologie est une mission « idéologique » en premier lieu, cependant elle a rapidement dépassé ce cadre pour déborder si l'on peut s'exprimer ainsi sur le domaine de la politique.

Vous avez peut être remarqué, que la philosophie n'est pas mentionnée dans cette classification méthodique des sciences qui existaient à l'époque d'Augustin. Les sciences mentionnées peuvent être appelées sciences mécaniques ou instrumentales. Elles ne sont pas étudiées et enseignées en tant que telles et pour elles-mêmes, mais plutôt pour servir la croyance et la renforcer. C'est la raison pour laquelle l'adjonction de la philosophie à l'ensemble des connaissances de cette époque n'est pas justifiée avec la clarté requise. Le besoin de ces sciences ne se fera sentir que lorsque les chrétiens sont obligés de prendre une attitude à leur égard, soit pour les condamner, soit pour tenter de les absorber dans la religion nouvelle, soit pour les exploiter dans le but de défendre et de protéger la religion chrétienne.

Donc, et malgré les attitudes prudentes et inégales de l'Église vis-à-vis de la philosophie ancienne, les chrétiens des premiers temps n'ont pas tous tourné le dos à cette

philosophie, ne l'ont pas rejetée en totalité et en détail. Ils sont plutôt restés suivant leurs inclinations et leurs tempéraments personnels, persuadés que leur sentiment religieux nouveau clôtura l'aventure spirituelle de la philosophie ancienne dans sa recherche de Dieu. Elle a débuté avec la philosophie et a fourni une vérité tronquée de la croyance véritable, et s'est terminée par la religion ; et la vérité parvint complète, dépourvue d'imperfection. Quant à l'attitude de saint Augustin, elle se résume dans son témoignage par un certain verset du voyage de l'Exode, lorsque Dieu donna ordre aux Hébreux de prendre avec eux les ustensiles en or pour les utiliser en temps opportun. Augustin, tel qu'il apparaît à travers ses diverses attitudes, est plus affranchi et plus ouvert que d'autres, particulièrement Tertullien qui disait que la curiosité qui aboutit à dépasser les paroles du Christ est une hérésie, et l'hérésie un égarement, si nous empruntons la formule de certains savants musulmans.

Donc, même si l'attitude d'Augustin restreint le domaine de la pratique de la philosophie, il la revêt, cependant, de la charge, de la responsabilité et de la mission de faire connaître et de rationaliser la croyance afin de la renforcer et de la soutenir. La croyance demeure aux yeux d'Augustin comme ayant un besoin impérieux de soutien par le raisonnement et la preuve. Cela n'est possible que par la philosophie. La devise d'Augustin se traduit dans ses paroles : « Crois pour devenir raisonnable et sois raisonnable pour croire ». Cette devise est présente chez la plupart des philosophes et des penseurs religieux de la chrétienté particulièrement chez Abélard et Anselme jusqu'à saint Thomas.

En conclusion, de cette modeste intervention, disons qu'Augustin le docteur africain a apporté un courant de fraîcheur et de paix à une époque caractérisée par des changements et des bouleversements qui ont failli détruire les bonnes graines semées par la chrétienté. N'était-ce ses attitudes qui tempéraient et calmaient l'atmosphère des luttes religieuses et culturelles, la marche de l'histoire aurait pris une autre tournure.

Il reste une autre question, importante croyons-nous, à soulever. Nous y avons fait allusion discrètement au cours de l'exposé. Nous y revenons maintenant succinctement en disant : Augustin, armé de philosophie et soutenu par la théologie, a-t-il contribué à modifier la vision de l'homme relative à soi-même, à l'histoire, et au monde ? A-t-il semé l'esprit d'optimisme chez l'homme qui a embrassé une religion nouvelle, ou cet homme qui a professé cette religion nouvelle est-il devenu plus pessimiste, plus protestataire que dans sa situation antérieure ? Autrement dit, Augustin a-t-il contribué à rendre l'humanité meilleure qu'auparavant ? L'humanité religieuse est-elle devenue supérieure à l'humanité païenne ? La religion chrétienne a-t-elle réalisé sa promesse d'instaurer une société vertueuse, exempte de toutes sortes de maux, ou bien la situation des sociétés humaines s'est-elle dégradée ? Le professeur Léo Strauss affirme, dans son excellent livre « Qu'est-ce que la philosophie politique ? », qu'Augustin doute du succès de la chrétienté dans ces domaines et pense qu'elle n'a pas tenu sa promesse pour des raisons historiques objectives. Et naturellement le temps qui nous est imparti ne suffit pas pour répondre à toutes ces questions dignes d'être soulevées et discutées.

Enfin, nous dirons par la voix de P. Valéry, alors qu'il visitait le cimetière de Verdun : que la mort et la destruction qui s'offrent à nos regards confirment ce qui ne laisse aucune place au doute, que la civilisation humaine est mortelle et c'est le même sens qui se dégage de ce qu'affirme H.-I. Marrou quand il dit que la culture d'une façon générale ressemble au cimetière des civilisations qui ont sombré dans l'oubli.

Traduit de l'arabe par Mohamed Djidjelli

Sur les traces d'Augustin dans le Maghreb du XVII^e siècle Mythe et réalité

Abd El Hadi Ben Mansour
CNRS – Université de Paris-Sorbonne, France

Dans un Maghreb qui avait connu tant de bouleversements, se lancer sur les traces d'Augustin 1600 ans après sa mort semble relever de vaines chimères. C'est le cas, véritablement. Mais si nous voulons bien nous soumettre à cette dure et inexorable épreuve du temps, ce n'est qu'à pas mesurés et avec beaucoup de précaution. Dans cet esprit, j'aimerais livrer ici quelques témoignages du XVII^e siècle autour d'Augustin, le faux-vrai Augustin comme le vrai-faux Augustin, Augustin de l'Algérie d'abord, et Augustin du Maroc ensuite.

Ces témoignages, nous les livrons d'après un Flamand qui, par pur hasard ou par la grâce de Dieu, a abordé sur la côte algérienne, en 1619.

Ce Flamand, c'est Jean-Baptiste Gramaye, historiographe des archiducs Albert et Isabelle, gouverneurs des Pays-Bas, et protonotaire apostolique, entre autres titres honorifiques. Un homme important, donc, et, comme on l'a écrit, « un savant ecclésiastique, un historien, un des hommes les plus instruits de la Belgique du XVII^e siècle »¹.

Surtout, sa qualité d'historiographe – une fonction qu'il occupait depuis 13 ans déjà lorsqu'il arriva à Alger – faisait de lui un homme attentif aux vestiges du passé qui concourent à retracer la vie de tel ou tel personnage, l'histoire de telle ou telle dynastie, et, par delà, à structurer les formes de conscience relatives à telle ou telle société. En tant qu'historiographe aussi, il a déjà acquis la manie de collectionner pièces de monnaies anciennes et vieilles reliques, d'enquêter minutieusement, de relever soigneusement tout vestige du passé, d'en faire au besoin des croquis et des plans. De tout cela, épisodiquement, il livrait des comptes rendus précieux dans des publications.

Par ailleurs, comme prélat de l'Église et comme « professeur académique » de l'Université de Louvain, dans laquelle précisément saint Augustin était le maître incontesté de tous les théologiens de cette époque, il fut attentif à tout ce qui touchait à la religion chrétienne, et particulièrement à tout ce qui pouvait rappeler la présence de cette dernière en terre africaine.

Or, nous savons qu'après son séjour à Alger Gramaye abandonna définitivement l'étude des antiquités des provinces, « républiques » et duchés des Pays-Bas dont il avait publié de

1 J. DE SAINT-GENOIS, *Les Voyageurs belges*, Bruxelles, s.d. [1849], II, p. 93.

très nombreuses monographies². À partir de 1620, en effet, il ne s'intéressa plus qu'à l'histoire du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye) dont il livra, dès 1622, un énorme ouvrage d'érudition, l'*Africa illustrata* en 10 livres³.

Dans cet ouvrage, tout le chapitre III est consacré à celui que Gramaye appelle « le grand patron de l'Afrique » (« *magnus illis Africae Tutelaris Augustinus* »)⁴. Il y retrace doctement la vie d'Augustin, ses activités, sa conversion, la vie de ses parents et leur origine, sa lutte contre les Vandales, sa mort, la liste interminable d'ordres et congrégations se réclamant de sa règle. Pour ce faire, il s'appuie largement, mais non sans quelque originalité, sur les auteurs qui faisaient déjà autorité en son temps : essentiellement saint Fulgence, Victor de Vita, César Baronius et Antonin.

Mais ce que je voudrais surtout rapporter ici, ce sont des témoignages oculaires et des renseignements recueillis avec soin et non sans beaucoup d'émotion par Gramaye autour de saint Augustin dont il cultiva la pieuse imitation au point de vouloir, mais en vain, lui succéder comme « évêque d'Afrique », titre qui lui fut décerné par acclamation par tous les fidèles d'Algérie mais qui ne fut pas confirmé par le Saint-Siège.

Un des devoirs de piété auquel était attaché Jean-Baptiste Gramaye et qui le taraudait tout au long de son séjour en Algérie était d'effectuer ses visites pastorales, en particulier auprès des fidèles de l'ancien diocèse d'Augustin. Il fit tant et si bien que, avec la complicité et, au besoin, la couverture du consul de France à Alger, François Chaix, il partit en tournée pastorale non seulement à Annaba (Bône), mais aussi à Bougie, Djidjelli, Collo et Constantine⁵.

Dans chacune de ces localités, Gramaye tenta d'apporter un peu de consolation aux captifs chrétiens et quelques éléments de réforme dans l'organisation du culte. Dans chacune de ces localités il recueillit consciencieusement une foule de renseignements et de témoignages qu'il nous a livrés dans l'*Africa illustrata* ou dans le *Diarium*.

Il va sans dire que la ville et le diocèse d'Hippone retiennent toute son attention. Il nous en fait à profusion la description dans l'*Africa illustrata*⁶.

Il nous apprend par exemple que, lors de sa visite à Annaba en 1619 (fin juillet-début août), il n'y avait qu'une seule église, « hélas ! jadis cathédrale »⁷, souligne-t-il avec nostalgie, consacrée à saint Augustin comme il se doit. Cette église, située dans l'ancien bague de Mami Raïs, était desservie par trois prêtres et elle possédait, disait-il, un calice et des objets sacrés. Toutefois, cette église était peu fréquentée puisque la majorité des chrétiens, captifs privés, étaient occupés dans les travaux des champs, à l'extérieur de la ville⁸.

2 On peut en voir la liste complète dans A. E. H. BEN MANSOUR, *Alger, XVI^e-XVII^e siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, « évêque d'Afrique »*, Paris, 1998.

3 *Africae illustratae libri decem, in quibus Barbaria gentesque eius ut olim et nunc describuntur...*, Tornaci Nerviorum, ex Officina A. Quinque, 1622 (2 parties en 1 vol. in-4°).

4 *Diarium rerum gestarum ab anno M.DC.XIX [1619]. In quo Argelae descriptio vita, religio... describuntur...*, Coloniae, A. Dusseldorpff, 1623, p. 39.

5 Cf. *Diarium* (*supra* n. 4) p. 40 et *Africa illustrata* (*supra* n. 3) II, p. 39, 41, 42, 44. C'est, à notre connaissance un témoignage unique sur les villes d'Algérie autres qu'Alger à cette époque.

6 Cf. *Africa illustrata* (*supra* n. 3) *passim*. Tout le chapitre XV (II, p. 44 et 45) lui est consacré.

7 *Diarium* (*supra* n. 4) p. 88.

8 Cf. *Diarium* (*supra* n. 4) p. 62.

Il nous apprend encore que, « dans le diocèse d'Hippone, on conservait un unique ouvrage, écrit de la main même de saint Augustin, et une ceinture lui ayant appartenu »⁹.

Des manuscrits se rapportant à Augustin, Gramaye nous assure que la bibliothèque de l'Escorial, à Madrid, en renfermait précieusement quelques-uns, dont un était écrit en arabe et dans lequel figuraient deux portraits de l'évêque d'Hippone le représentant assis sur un trône et entouré de moines vêtus de cape noire et ceints de corde. Ce précieux manuscrit faisait partie des nombreux présents que le roi saadien de Marrakech Moulay Zidan envoyait au sultan d'Istanbul pour lui demander aide contre son frère Moulay Muhammad al-Chaykh al-Ma'mûn. On sait que la précieuse cargaison ne parvint jamais à sa destination, mais qu'elle fut interceptée en pleine mer par Luis Fajardo, capitaine général de la flotte espagnole.

D'ailleurs la bibliothèque de l'Escorial contenait d'autres manuscrits, certains en latin, d'autres en berbère (*mauricè*) qui provenaient tous de la bibliothèque de la fameuse université d'al-Qarawiyyîn de Fès. Dans ces manuscrits étaient réunis les sermons d'Augustin, dont certains étaient considérés comme des modèles du genre et qui, à ce titre, étaient fort appréciés des conservateurs de la bibliothèque fassie¹⁰.

Gramaye n'a pas pu se rendre en personne à Thagaste, le lieu de naissance d'Augustin. Mais sur cette ville, il a pu recueillir tout à loisir le témoignage oculaire d'un homme de foi, le père Hieronimo Hiurada, un « pied-noir » assez haut en couleur du préside d'Oran, qui appartenait à l'ordre rédempteur de Notre-Dame de la Merci et qui résidait depuis quelques années à Alger où il était *rector* de la petite chapelle du consulat de France. C'est ainsi que, grâce à ce mercédaire, Gramaye apprit qu'à Thagaste il ne restait plus rien qui rappelât Augustin, sauf une grotte creusée dans la roche, à l'intérieur de laquelle se tenait, bien au milieu, un autel de taille modeste. C'est là qu'on rendait un véritable culte au bienheureux Augustin. En effet, les chrétiens du préside d'Oran y venaient nombreux en pèlerinage deux fois par an, le 28 août (date de sa fête) et le 13 novembre (date anniversaire de sa naissance), et y célébraient des messes éclatantes. Sur les parois de cette grotte, et même à l'extérieur, on pouvait encore voir, çà et là, de vieilles fresques.

Cette grotte était visitée également par des musulmans qui y venaient en grand nombre, pensant qu'Augustin y était né. Dans des trous creusés exprès dans les quatre marches qui conduisaient à l'autel, ils faisaient brûler de l'huile en permanence. Là, ils priaient eux aussi avec ferveur, implorant la pluie en temps de sécheresse ou la fécondité pour les femmes stériles.

Non loin de cette « grotte de la nativité », le même Hiurada déclare à Gramaye avoir longuement contemplé une remarquable statue très ancienne représentant l'évêque d'Hippone drapé et ceint tout de blanc.

Ces faits ont été confirmés, point par point, devant Gramaye par un autre témoin oculaire, Garcia Pamano, un captif chrétien très doué en dessin. Le protonotaire apostolique nous assure même conserver précieusement un dessin de cette grotte et de cette statue qu'il avait fait exécuter par ce captif, d'après le propre témoignage de ce dernier et d'après le récit du père Hiurada¹¹.

9 *Diarium (supra n. 4) p. 63.*

10 *Cf. Africa illustrata (supra n. 3) I, p. 42.*

11 *Cf. Africa illustrata (supra n. 3) I, p. 127-133.*

Comme autre témoignage, indirect cette fois, du souvenir qu'a laissé Augustin dans sa patrie, c'est celui qui se confond avec la survivance du christianisme en Algérie et que Gramaye constatait chez une partie de ceux qu'il appelait les « Africains indigènes », les Berbères Zwawa.

En effet, ce qui caractérise particulièrement les Zwawa parmi les autres Berbères et qui semble avoir intrigué de nombreux voyageurs en Algérie, dont Gramaye, ce sont surtout leurs tatouages et, tout spécialement, cette croix qu'ils se font graver sur le dos de la main droite et qu'embrassent fort respectueusement parents et amis lorsqu'ils se rencontrent. Par ce signe distinctif, affirme Gramaye, ils veulent perpétuer le souvenir de leur ascendance illustre à deux titres. Ils appartiendraient à une noblesse immémoriale, prétendent-ils en effet, et, reconnus comme tels, ils furent toujours exemptés de tout impôt. De plus, ils descendraient d'anciens chrétiens; plus exactement, ils seraient issus de la même souche que Monique, la sainte mère de l'illustre Augustin. De cette ascendance chrétienne ils donnent volontiers d'autres témoignages, remarque Gramaye : encore maintenant, on retrouve beaucoup de croix dans les bijoux portés par leurs femmes et on constate qu'à la différence de tous les musulmans du pays qui, eux, se laissent pousser une mèche de cheveux au sommet du crâne, les hommes, chez eux, se font tailler les cheveux à la manière des moines, c'est-à-dire en leur donnant une forme de couronne ¹².

Les Zwawa, eux, ignorent bien sûr la signification de cette croix, précise Gramaye, toujours soucieux de vouloir rétablir le détail historique en indiquant qu'il s'agit là, plutôt, d'une « coutume apportée par les Goths qui, pour distinguer des idolâtres les Africains adorateurs du Christ et pour les exempter de tribut, privilège toujours en vigueur, les reconnaissent grâce à ce signe » ¹³.

Ce souvenir encore vivace chez les Berbères d'une façon générale d'avoir appartenu à la chrétienté jusqu'à un passé récent – leur islamisation n'était pas encore achevée au XVI^e siècle, disait-on –, souvenir, d'ailleurs, que beaucoup d'auteurs autres que Gramaye ont contribué à entretenir, fonderait, chez ces derniers, leur sympathie pour les Européens et, en premier lieu, pour les Espagnols, alors champions purs et durs du christianisme: les Berbères seraient prêts à les accueillir à bras ouverts, pour peu qu'on les traitât avec égard et avec douceur. C'est ce qui aura nourri, pour l'essentiel, le mythe berbère.

Le souvenir d'Augustin se trouve encore projeté chez les Berbères, mais cette fois chez les Berbères du Sous marocain, plus exactement dans la ville de *Tagaost* (l'actuelle Ksabi, près de Goulimine) et sa région. Remarquons tout de suite la similitude et la quasi-concordance phonétique de *Tagaost* avec *Thagaste*, la ville de sainte Monique et de saint Augustin.

Depuis des temps immémoriaux, nous dit Gramaye, cette ville située au pied de l'Anti-Atlas abrite le corps d'un saint homme que les habitants de la région appellent Augustin. Ce saint homme n'est autre que le « Bienheureux Thadeo le Canarien » ou encore Matteo le Canarien selon certains auteurs italiens ou Bartolomeo le Canarien selon d'autres, moine de l'ordre de saint-Augustin, conventuel des Canaries. Gramaye nous raconte avec profusion sa vie et ses *karâmât* au profit des populations berbères du Sous ¹⁴.

12 Cf. *Africa illustrata* (*supra* n. 3) I, p. 129-132.

13 *Diarium* (*supra* n. 4) p. 118-119.

14 Cf. *Africa illustrata* (*supra* n. 3) II, p. 148-153.

Thadeo était un moine portugais, natif du couvent de Sainte-Marie Pleine de Grâce (« *Deiparae de Gratia* ») de Lisbonne, tout comme saint Antoine de Padoue ou saint Nicolas de Tolède, qui a toujours vécu dans le dénuement et le détachement à l'égard du monde. On ne sait pas précisément à quel moment de sa vie il passa des Canaries à la « Barbarie » où il s'occupa jusqu'à sa mort à administrer les sacrements aux captifs chrétiens et à expliquer la Parole de Dieu aux infidèles. A la mort de Thadeo, son corps fut conservé à Tagaost, entouré du respect et de la vénération des habitants en raison des nombreux miracles que le saint homme avait accomplis de son vivant et en raison des nombreux bienfaits que les musulmans recevaient chaque année, grâce à ses mérites et à son intercession auprès de Dieu.

Mais ce n'est qu'en 1525 que les autorités religieuses, précisément celles de l'ordre de Saint-Augustin, vinrent à connaître de ce trésor, et cela, grâce à un événement tout à fait miraculeux que nous rapporte Gramaye. Cette année-là en effet, les Portugais attaquent la côte marocaine du Sous et le gouverneur de Tagaost se porte à leur rencontre. Mais il est vite défait et emmené en captivité à Ténérife avec 80 musulmans de son camp. Un jour où ce gouverneur était à la fenêtre de la maison où il était gardé captif, à Santa Cruz, il vit passer des moines de l'ordre de Saint-Augustin. Il les interpela et leur demanda de rentrer. Dès qu'il fut devant eux, il tomba à genoux et se mit à embrasser leurs habits. Les religieux, nous dit Gramaye, ne purent s'empêcher de le féliciter d'une telle démonstration toute chrétienne. Mais lui leur répondit : « Je ne suis pas chrétien et ne songe pas le devenir, mais si je vous manifeste cette révérence et ce respect, c'est parce que vous êtes habillés comme le saint de ma patrie ». Un des moines reprit : « S'il y a un saint parmi ces gens qui finissent leur vie sous la loi de Mahomet, nous ne sommes guère jaloux de sa sainteté ». Et le musulman rétorqua : « Mais le saint dont je vous parle n'est pas musulman, il est chrétien, et il a le même habit que vous, la même coiffure de cheveux et la même barbe. Ma cité et toute sa région sont comblées de ses bienfaits, surtout lorsque les enfants et les captifs chrétiens lui adressent des prières ». On lui demanda alors le nom de ce saint et il répondit que ses compatriotes l'appelaient Augustin.

Revenus chez eux, les religieux racontèrent tout cela à leur prieur qui, un jour, eut l'occasion de rencontrer le captif musulman lequel lui fit exactement le même récit. Une certaine amitié naquit entre les deux hommes et le prieur se mit à traiter de son rachat auprès du gouverneur de l'île. L'ayant racheté, le prieur lui demanda s'il était possible à quelques religieux de se rendre en toute sécurité jusqu'à la ville de Tagaost pour voir le saint et baser ainsi ses dires sur un fondement public. Le musulman acquiesça, écrivit une lettre à son légat dans laquelle il disait qu'il restait volontairement comme otage dans l'île jusqu'au retour de ces chrétiens pour lesquels il demandait de leur réserver le meilleur accueil et de leur permettre de voir le corps du saint. Et c'est ainsi que, sous couvert d'une rédemption générale de captifs chrétiens, le prieur en personne, Henrico de Olivera, s'embarqua pour l'Afrique, accompagné de quelques religieux de son ordre et de quelques habitants de l'île.

Les gens de Tagaost les attendaient. Ils les reçurent avec honneur et les conduisirent dans leur région, à trois ou quatre lieues de la côte. Ils parvinrent à un vaste champ, à l'extérieur de la ville, dans lequel se dressaient, seul, un grand arbre et, non loin de cet arbre, une petite enceinte carrée. Au milieu de l'enceinte, sous un toit assez modeste, gisait le corps du saint, la face tournée vers le ciel. Il portait toujours son habit de l'ordre de Saint-Augustin, un habit noir lui descendant jusqu'aux chevilles qui laissait apparaître un

autre vêtement de couleur blanche. Il avait les mains rentrées dans les manches et posées sur sa poitrine. On pouvait remarquer aussi sa ceinture longue et large, ses chaussures et sa capuche qui lui couvrait la tête mais qui laissait voir ses cheveux coupés en couronne. De visage, il paraissait avoir une quarantaine d'années. Ses yeux étaient fermés et sa barbe semblait avoir été rasée depuis huit jours à peine. Son corps était demeuré intact, comme si le saint venait à l'instant de mourir, et il en était de même pour ses habits et ses chaussures.

En voyant tout cela, les moines se mirent à embrasser les vêtements du saint et chacun voulait prendre quelque relique, mais les musulmans les en empêchèrent. Interrogés sur la date de sa mort, ceux-ci déclaraient que personne en Afrique n'en avait souvenir, que leurs aïeux et leurs pères avaient toujours vu ce corps gisant là et qu'eux-mêmes ne faisaient que suivre leur tradition en le respectant. Ils ajoutaient que, pour garder le corps du saint, leur cité employait en permanence quatre personnes qui habitaient dans des huttes, non loin de l'enceinte. Quand on leur demandait pourquoi ils vénéraient le saint, les musulmans répondaient invariablement qu'ils le faisaient parce que le saint les comblait de faveurs. En cas de sécheresse ou même de peste, ils avaient l'habitude de vêtir tout de neuf les captifs chrétiens, de les bien nourrir et, ensuite, de les conduire devant le corps du saint à qui, publiquement, ils adressaient tous ensemble leurs supplications.

Les religieux et leur prieur se désolèrent beaucoup de voir une relique si vénérable au pouvoir des infidèles. Lorsqu'ils revinrent en ville, on leur fit visiter la maison où avait vécu le saint et où étaient soigneusement gardés de nombreux ouvrages qui lui avaient appartenu. Malgré toutes les prières et tous les cadeaux qu'ils promettaient en échange, les chrétiens ne purent en emporter aucun. Ils s'en retournèrent à Ténérife, consignèrent leurs propres témoignages et ceux des chrétiens qui les accompagnaient, et en avisèrent le Père général de tout l'ordre et la Province de Portugal.

Quant à Augustin du Sous marocain, son éléction à la sainteté continua de se manifester encore bien longtemps après sa mort. Ses pouvoirs et ses faveurs surnaturelles, ses miracles et les manifestations de ses *karâmât* furent nombreux¹⁵. Ils ont tous fait l'objet de témoignages précis déposés tout à fait officiellement auprès des autorités civiles ou religieuses, comme en 1546, 1565, 1571, 1578, 1579, 1586, 1607, etc. Tout récemment, en 1615, nous apprend Gramaye, une enquête sur le saint de Tagaost a été ouverte par le vice-roi du Portugal.

Mais, dira-t-on, quel lien pourrait exister entre Augustin d'Algérie – saint Augustin –, et Augustin du Sous marocain – le moine augustinien mort en odeur de sainteté ? Il est certain que, pour Gramaye, les témoignages qu'il nous rapporte avec exaltation sur l'un et sur l'autre sont pleins d'enseignement et révèlent plusieurs faits. Pour lui, en effet, la renommée de l'évêque d'Hippone, sa prédication tout autant que sa fin dramatique, ne pouvaient pas ne pas s'être étendues à l'ensemble du Maghreb, d'est en ouest, avant de s'étendre au loin, en Europe. Il n'y aurait alors rien d'étonnant que la conscience collective des Berbères du Sous marocain n'ait gardé, enfoui dans les replis de la mémoire, le souvenir du docteur de la grâce, tout comme ses compatriotes, les Berbères d'Algérie au milieu desquels il avait prêché.

D'autre part, par ces témoignages émouvants Gramaye veut nous persuader que l'on a toujours, à travers tout le Maghreb, voué une grande vénération à ce « converti au cœur

15 Cf. *Africa illustrata* (supra n. 3) II, p. 151-153.

de feu » que fut saint Augustin et que, jusqu'à son époque, cette vénération ne s'était jamais démentie, quand bien même elle se serait exprimée par le truchement d'un moine suivant la règle de son ordre.

En rapportant longuement l'histoire édifiante du saint de Tagaost, Gramaye insiste sur les témoignages de reconnaissance et de vénération des habitants de Tagaost à son égard ; à dessein il en souligne la respectable tradition et la vénérable ancienneté. Pour lui, assurément, dans ces contrées, la *chaîne* n'est pas rompue : ce corps étendu est seulement le témoignage que saint Augustin est endormi peut-être, mais toujours vivant ; plus exactement, il s'agirait là de la réincarnation du vrai Augustin dans le corps gisant du faux Augustin. Les saints, à ses yeux, ont plusieurs corps et le corps même de ce saint n'est qu'une incarnation de l'esprit, l'esprit du christianisme.

Gramaye nous donne la clé de cette symbolique : en « Barbarie », le christianisme est à l'état de latence, à l'état de veille. Il suffirait de peu pour redonner corps à ce qui demeure toujours la nostalgie, la nostalgie brûlante des chrétiens, bien sûr, mais aussi la nostalgie d'un paradis perdu, enfouie dans les strates de la mémoire des populations musulmanes d'Afrique. Augustin reste la référence, et l'habit de son ordre le *porte-étendard* de tous ceux qui désirent ardemment le retour de l'Afrique dans le giron de l'Église¹⁶.

Désormais, pour réveiller et faire revivre saint Augustin en « Barbarie » – un devoir de piété –, le prélat va se consacrer totalement à « chasser les Turcs de toute l'Afrique » pour éradiquer l'islam et restaurer la vraie foi sur cette terre, dit-il, qui a vu fleurir le christianisme le plus ardent dont même l'arrivée des « Sarrasins » n'a pas effacé totalement le souvenir du cœur de certaines tribus autochtones. Et, dans un projet de conquête de l'Afrique du Nord qu'il ne va tarder à soumettre au Roi Catholique Philippe IV – un des projets les plus sérieux et les plus crédibles –, il commence par rappeler à l'Espagne et au Portugal le fondement juridique de leur devoir vis-à-vis de cette région du monde : le Traité de Tordesillas (1494) qui leur octroie le partage de l'Afrique, suivi des bulles du pape très espagnol Alexandre VI Borgia de 1494 et 1495¹⁷.

16 Gramaye propose que cette reconquête soit l'œuvre de l'Église chrétienne, qu'elle se fasse d'abord à partir des bases portugaises et espagnoles déjà établies au Maghreb et *per ordines mendicantes*. Il conseille que les acteurs de cette « noble et sainte » mission soient de préférence les dominicains et les franciscains qui ont déjà une longue expérience de la « prédication de l'Évangile » dans ces régions de la « Barbarie », mais aussi les frères des deux ordres mendiants secondaires de tradition érémitique, les carmes et les ermites de Saint-Augustin qui, assure-t-il, forcent l'estime et le respect des infidèles. Cf. *Africa illustrata* (*supra* n. 3) II, p. 148-153.

17 Ce projet redoutable fait l'objet de l'« Appendice suggérant les moyens de chasser les Turcs de toute l'Afrique » qui ne fait pas moins de 27 pages in-4° de l'*Africa illustrata* (*supra* n. 3) II, p. 98-125. L'expédition chrétienne préconisée dans cet Appendice vise essentiellement et avant tout, mais non exclusivement, la conquête des trois « royaumes » où les Turcs sont au pouvoir.

Augustinus Afer. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001

Grâce à l'initiative du Président algérien, Abdelaziz Bouteflika, soutenue par le chef de la diplomatie suisse, Joseph Deiss, s'est tenu, en avril 2001, pour la première fois sur sol algérien, un colloque international consacré à Augustin, natif de la ville de Thagaste (Souk Ahras) dans l'est du pays. Africanité et universalité : tels furent les deux grands axes autour desquels ont gravité les quelque cinquante communications présentées par des intervenants venus de seize pays. Le premier axe visait à replacer Augustin dans sa dimension temporelle et culturelle, dans une Afrique romaine profondément imprégnée par l'héritage « libyco-numide ». Le second axe, étroitement lié au premier, abordait et soulignait quelques aspects de la postérité et de l'influence extraordinaires exercées par la pensée et l'œuvre d'Augustin à travers les âges. Les deux volumes de la collection « Paradosis » réunissent les Actes de ce colloque, ainsi que les textes et documents iconographiques accompagnant l'exposition « Saint Augustin : africanité et universalité », présentée en Algérie, à Genève, à Fribourg, à St-Gall, de même que dans plusieurs autres villes européennes, parmi lesquelles Paris, Lyon, Marseille, Lublin et St Andrews.

Augustinus Afer. Proceedings of the International Symposium held at Algiers and Annaba, April 1-7 2001

Owing to the initiative of Abdelaziz Bouteflika, President of Algeria, and of Joseph Deiss, head of the Swiss diplomatic corps, an international symposium was held in April of 2001 for the first time on Algerian soil to honour Augustine, a native son born in Thagaste (Souk Ahras) in the eastern part of the country. Africanité et universalité (Africanness and universality): these were the two principal axes around which the fifty or so papers delivered by participants representing sixteen different countries were ordered. The first axis sought to relocate Augustine in his temporal and cultural context, in an Africa deeply influenced by its " libyco-numidian " heritage. Closely linked to the first, the second axis sought to underscore and engage certain aspects of the extraordinary legacy of Augustine's thought and work through the ages. Two volumes of the " Paradosis " series draw together the symposium's proceedings, along with texts and iconographic materials accompanying the exhibition " Saint Augustin: africanité et universalité " presented thus far in Algeria, Geneva, Fribourg, St. Gall, and several other European cities, among them Paris, Lyons, Marseilles, Lublin, and St. Andrews.



ISBN 2-8271-0943-3

Éditions Universitaires Fribourg Suisse