

Thèse de doctorat
Présentée devant l'Université de Lille,
l'Ecole Doctorale des Sciences de l'Homme et de la Société,
le Laboratoire HALMA,
Histoire, Archéologie et Littérature des Mondes anciens, UMR 8164
Pour l'obtention du Diplôme de Doctorat ès Lettres
Spécialité Langues et Littératures anciennes
Présentée et soutenue
Le 16 décembre 2024
Par Emmanuelle MANTEL,
Dirigée par Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC
« La lettre de consolation chrétienne :
les exemples d'Ambroise de Milan et d'Augustin d'Hippone »

Composition du jury :

- **Mme la Professeure Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, Université de Lille (Directrice)**
- **Monsieur Pierre Descotes, Maître de conférences HDR, Sorbonne Université, Rapporteur**
- **Madame Marie-Odile Bruhat, Maîtresse de conférences, Université de Lille**
- **Madame la Professeure Sabine Luciani, Aix-Marseille Université, Rapporteur, présidente du jury**

A la mémoire de

Mon arrière-grand-mère (1920-2000), dont la douceur m'a élevée

M. Allard (1946-2007), mon instituteur, mon élan de départ, mon parrain de cœur

M. l'abbé Joseph Manessier (1940-2017), quand l'humanité touche à l'érudition...

« Tant que je serai contenu dans ce corps qui m'emprisonne,
Peu importe le monde qui me détachera de toi,
Tu ne seras pas longtemps tenu à l'écart, loin de mon visage ni de mes yeux
Je te tiendrai implanté dans mes fibres,
Je te verrai avec mon cœur, avec l'affection de mon esprit je t'embrasserai
Et tu seras partout présent pour moi. »

PAULIN DE NOLE, *Carmen* XI, vers 51-56.

Tout au long de ces neuf longues années de gestation, j'ai beaucoup appris. Et pour cela, je me dois de remercier toutes les personnes qui m'ont aidée et soutenue :

Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, pour m'avoir dirigée. Je n'ai pas été une étudiante classique et m'accompagner n'a pas dû être une sinécure.

Marie-Odile Bruhat, ma marraine de recherches, toujours bienveillante.

Jean-Christophe Jolivet, de bon conseil lors des nombreux comités de suivi.

Toutes les personnes du groupe de travail autour de la « Consolation de l'Antiquité au XVII^e siècle », notamment Sabine Luciani, Claudie Martin-Ulrich et Sylvain Broquet, qui m'ont apporté aide, soutien, conseils quand je le leur demandais.

Christine Hoët-Van Cauwenberghe, toujours présente quand j'en avais besoin, quel que soit le sujet.

Pierre Descotes et Sergio Audano, pour m'avoir envoyé leurs travaux si gentiment quand j'étais en période de recherches.

Vincent Merkenbreack, pour le bout de chemin parcouru ensemble autour d'un projet similaire.

Tu auras fini avant moi, et plus vite que moi !

Richard Noël, Eric Vasseur et Jonathan Pinard, mes chef d'établissement et adjoints, pour avoir créé des emplois du temps qui m'ont facilité la tâche, et pour avoir cru en moi jusqu'au bout.

Mes proches et ami-e-s, qui m'ont toujours soutenue, voire aidée. J'espère pouvoir vous dire fièrement bientôt : « ça y est, je suis docteur ! »

Les difficultés ont été nombreuses tout au long de ces neuf années : ma dépression professionnelle et mes deux enfants en bas âge quand j'ai commencé, mon divorce, mon métier, de plus en plus accaparant et fatigant avec le temps, mon éloignement géographique par rapport à la métropole lilloise, mon état de santé parfois chancelant. C'était un véritable pari, jamais je n'aurais pensé y passer neuf longues années. Et aujourd'hui, je rédige les derniers mots de mon bébé de lettres. Je vais devoir le laisser partir, tel qu'il est, malgré mes regrets. J'aurais aimé faire plus, faire mieux. Mais je compte sur Ambroise, Augustin, Cyprien, Jérôme et Paulin pour me consoler. Et j'espère avoir la possibilité, par la suite, de vivre d'autres aventures littéraires aussi riches, mais moins longues.

**La lettre de consolation chrétienne :
les exemples d'Ambroise de Milan et d'Augustin d'Hippone.**

Résumé :

Depuis *la Consolation latine chrétienne* de Charles Favez (1937), aucune étude de fond concernant ce sujet n'a été menée. Notre travail actuel n'en touche qu'une infime partie : les lettres d'Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone. Notre question se trouve au croisement de plusieurs traditions, épistolaire, consolatoire et chrétienne.

Définir la consolation n'est pas chose aisée, à cause de son étendue historique dans l'Antiquité, d'Homère à Augustin, soit environ douze siècles, et de sa pluralité due à ses multiples champs, à la croisée entre la littérature, la rhétorique, la philosophie et la *religio*. Seul son but est clair : soulager face à l'adversité.

La consolation étant un sujet intime, l'étudier à la lumière de la lettre nous semble judicieux. Deux grandes parties la constituent alors : la sympathie (en son sens étymologique de partage de la souffrance) et l'exhortation à dépasser ce chagrin.

Voici différentes questions auxquelles nous allons tenter de répondre dans notre étude : Quelle est la place de la rhétorique dans la lettre de consolation ? Quel est l'impact des modèles antérieurs sur celle-ci ? En existe-t-il un contenu, une forme spécifiques chrétiens ?

Notre problématique est donc la suivante : est-il possible d'établir un schéma-type de lettre de consolation chrétienne ?

Pour y répondre, nous avons défini une liste des lettres de consolation d'Ambroise et d'Augustin que nous avons traduites et commentées : les *Epistulae* 8 et 15 de l'évêque de Milan et les *Epistulae* 92, 99, 111, 208, 244, 248, 259, 263, 264 du saint d'Hippone.

Mots-clés : lettre, consolation, chrétien, Augustin d'Hippone, Ambroise de Milan, rhétorique, philosophie, exhortation.

**The letter of Christian consolation :
the examples of Ambrose of Milan and Augustine of Hippo.**

Abstract :

Since *the Christian Latine Consolation* of Charles Favez (1937), no in-depth study on this subject has been conducted. Our current work touches only a tiny part of it : the letters of Ambrose of Milan and Augustine of Hippo. Our question lies at the intersection of several traditions, epistolary, consolatory and Christian.

Defining consolation is no easy task, because of its historical expanse into the Antiquity, from Homer to Augustine, *ie* about twelve centuries, and its plurality due to its many fields, at the crossroads between literature, rhetoric, philosophy and *religio*. Only its aim is clear : relieving adversity.

As consolation is an intimate subject, studying it in the light of the letter seems to us judicious. It is then constituted of two major parts: sympathy (with etymologic sense of sharing the pain) and exhortation to overcome this grief.

Here are different questions we are going to try to respond in our study : what is the place of rhetoric in the letter of consolation ? What is the impact of previous models on this one ? Is there a specific Christian content or form ?

Therefore, our issue is this one : is it possible to establish a typical pattern for a letter of Christian consolation ?

So as to respond to this question, we have defined a list of consolation letters written by both Ambrose and Augustine we have translated and commented : the *Epistulae* 8 and 15 of the bishop of Milan and the *Epistulae* 92, 99, 111, 208, 244, 248, 259, 263, 264 of the saint of Hippo.

Keywords :

letter, consolation, Christian, Augustine of Hippo, Ambrose of Milan, rhetoric, philosophy, exhortation.

La lettre de consolation chrétienne :
Les exemples d'Ambroise de Milan et d'Augustin d'Hippone

Notre sujet se trouve au croisement de plusieurs traditions, épistolaire, consolatoire et chrétienne, chacune ayant ses codes propres. Pour cibler de manière plus précise une question très vaste, nous nous sommes attachée à suivre deux Pères de l'Eglise nés au IV^e siècle : Ambroise de Milan (339-397) et Augustin d'Hippone (354-430), deux évêques bien ancrés dans leur époque et dans la vie quotidienne de leurs fidèles. Bien entendu, ils ont été inspirés par d'autres personnages emblématiques du christianisme romain, comme Cyprien de Carthage (200-258) par exemple, ou ont correspondu avec d'autres chrétiens contemporains comme Paulin de Nole (353-431) ou Jérôme de Stridon (347-420), pour citer uniquement ceux dont nous avons retrouvé des lettres de consolation en latin. Tous ces hommes ont été de grands écrivains, poète même dans le cas de Paulin. Ils ont tous appris la rhétorique classique durant leurs études. Les premières questions que nous nous sommes donc posées furent les suivantes : le fait d'être chrétien joue-t-il un quelconque rôle dans la rédaction d'une consolation ? Ambroise et Augustin ont-ils suivi les préceptes appris plus jeunes ? Au contraire, ont-ils renouvelé, voire transformé une tradition installée depuis des siècles ?

Quand nous avons entrepris ce travail, nous avons pensé naïvement que le concept de « consolation » était déjà dessiné nettement. Quelle ne fut pas notre surprise de nous apercevoir, au fil de nos nombreuses lectures, que définir la consolation n'était pas aussi simple que cela ! D'abord à cause de l'étendue historique de la consolation dans l'Antiquité : en effet, depuis Homère jusqu'à Augustin d'Hippone, se déroulent environ douze siècles de consolation. De plus, en fonction des courants philosophiques et religieux, la consolation est plurielle : un stoïcien ne recourt pas aux mêmes idées consolatoires qu'un platonicien par exemple. Qu'en est-il des chrétiens ? Voici ce qu'en a dit Maurice Testard : « Comme les païens, les chrétiens rédigeaient donc, eux aussi, des *Consolations*. Mais ce genre littéraire, plus que tout autre peut-être, confrontait son auteur aux problèmes fondamentaux de la vie humaine : qu'est-ce que la vie ? qu'est-ce que la mort ? que penser de la douleur ? On comprend aussitôt pourquoi, dans le cadre d'un même genre littéraire et sans rompre toute continuité, la consolation classique, celle d'un Sénèque par exemple, et la consolation chrétienne d'un Ambroise, d'un Jérôme, d'un Paulin, d'un Augustin, (...) présenteront des différences fondamentales. »¹ En somme, nous pourrions presque dire, en forçant le trait, qu'il existerait autant de consolations que d'auteurs en rédigeant. En outre, comment prouver que tel ou tel écrivain rédige bien une consolation, et non

¹ Maurice TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles, la littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p.74.

autre chose ? Est-il possible d'établir une définition commune à tous ? D'ailleurs, la consolation est-elle un genre littéraire en soi ?

La consolation étant un sujet que nous pensions plutôt personnel, l'étudier par le biais de la lettre nous semblait judicieux. Ecrire à un ami en peine peut en effet lui apporter une consolation. Et définir la lettre nous paraissait simple *a priori*. A l'heure où les courriels et autres SMS abondent sur tous les supports actuels, la lettre est, à notre époque, une sorte d'objet désuet et charmant, que nous lisons seuls, silencieusement, dans notre chambre, à l'instar de la belle jeune femme peinte par Fragonard au XVIII^e siècle. Or, dans l'Antiquité, la lettre est avant tout un écrit public, partagé entre amis, et qui, de ce fait, répond à certains codes totalement différents de ceux que nous utilisons actuellement. Ce qui signifie penser la lettre différemment. Quelle est la place de la rhétorique dans la lettre ? Quelles conséquences une lettre peut-elle avoir sur le comportement des destinataires ? Et plus particulièrement dans la lettre de consolation ? Existe-t-il un statut social de la lettre ? Si oui, quel est l'impact de ce rôle sur l'écriture ? La consolation est-elle un rite social à l'instar du deuil ?

Et là, les questions continuent d'affluer : quel est l'impact des modèles antérieurs (grecs, romains, païens, chrétiens, philosophiques, rhétoriques) sur la consolation chrétienne ? En fonction des époques, de la religion, des philosophies, des endroits, sommes-nous consolés des mêmes choses et de la même façon ? La lettre de consolation est-elle différente selon qu'elle est écrite par un ami à un ami ou par un évêque, un chef de communauté, à ses fidèles ? Existe-t-il un contenu, une forme spécifiques à la lettre de consolation chrétienne ? La consolation est-elle le but de la lettre ou un moyen d'aborder autre chose ? Dans ce cas, quelle est la proportion de la consolation par rapport au reste de la lettre ?

Tous ces points sont donc à développer, à étudier, pour pouvoir expliquer, voire dégager, les particularités de la lettre de consolation chrétienne. Mais commençons par expliciter les termes de notre sujet afin de le délimiter. Nous allons donc d'abord décrire le principe de l'épistolarité antique, avant de dessiner les contours de la consolation.

Le « cérémonial épistolaire »²

La lettre est, dans l'Antiquité, un *sermo absentium*, elle entretient l'illusion de la présence de l'autre, crée une forme de bulle d'intimité et se présente comme un dialogue entre

2 Titre de l'article d'Antoon A.R. BASTIAENSEN, « Le Cérémonial épistolaire des chrétiens latins, origine et premiers développements », *Graecitas et latinitas christianorum primaeva, supplementa fasciculus II*, 1964, pp.7-45.

deux personnes éloignées dans l'espace et donc dans le temps (puisque'il faut un certain temps à l'époque pour acheminer un courrier.) Elle répond à un *desiderium*, le manque de l'autre, et devient alors en elle-même une consolation à la fois pour celui qui écrit et pour celui qui reçoit.³ « La lettre joue un rôle essentiellement 'philophronétique', la lettre sert à entretenir l'amitié », selon Régis Burnet⁴. Et sa composition, comme pour le cas de la consolation classique, est très cadrée, avec une formule d'ouverture (*praescriptio*) contenant « le nom des deux protagonistes et une formule de salutation »⁵, une *formula ualetudinis* (« le premier devoir de l'amitié consiste à s'assurer que les deux amis se portent bien. (...) Dans une société où l'espérance de vie demeure désespérément faible et où la mort menace chaque jour, la santé est un bien précieux. »⁶), le corps de la lettre et une formule de conclusion, « généralement fort brève. Elle renouvelle les souhaits de bonne santé. »⁷

A ces aspects purement techniques de rédaction, il faut ajouter la réception de la lettre. En effet, contrairement à nos usages actuels, la lettre antique pouvait être lue en public, comme l'a expliqué Hubertus R. Drobner : « L'Antiquité ne connaissait pas les articles de journaux. Si l'on voulait prendre position officiellement sur une question sociale ou politique,⁸ on pouvait le faire dans un discours ou aussi dans une *lettre publique*, très proche du discours et que nous appellerions aujourd'hui 'lettre ouverte'. (...) Le christianisme, que sa foi poussait aussi souvent à affronter des détenteurs du pouvoir, lui redonna vie. »⁹ De plus, puisque les lettres de consolation chrétiennes, comme nous le verrons, contenaient des exhortations et des prédications, elles étaient largement diffusées, à l'instar des lettres de Paul qui « fit de la lettre parénétique et doctrinale la première forme littéraire chrétienne, que des évêques maintiendront vivante pendant toute la période patristique ». En effet, rappelons-le, dans l'esprit de Paul, mais, nous pouvons aussi le supposer, dans l'esprit de ses disciples que sont Ambroise et *a fortiori*

3 Voir « chapitre 2 : Qu'est-ce qu'une lettre ? » in Régis BURNET, *Epîtres et lettres Ier-IIe siècle, de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, 2003, pp.31-41 pour une étude complète.

4 Régis BURNET, *op. cit.*, p.55.

5 Régis BURNET, *op. cit.*, p.57.

6 Régis BURNET, *op. cit.*, p.58.

7 Régis BURNET, *op. cit.*, p.61.

8 Ou religieuse dans notre cas précis.

9 Hubertus R. DROBNER (traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer), *Les Pères de l'Eglise, sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée, 1999, p.186.

Augustin, « la lettre est destinée à une communauté. Elle s'apparente à une sorte d'encyclique, lettre ouverte à tous les chrétiens. A l'instar de l'expéditeur, le destinataire se définit par son rapport à Dieu. »¹⁰

Quid de la lettre de consolation, plus particulièrement ? Appuyons-nous sur les propos de Claudie Martin-Ulrich¹¹ : « Le premier texte consolatoire connu est une lettre, perdue, d'un philosophe académicien, Crantor de Soles. Il n'est pas anodin que ce soit précisément la forme épistolaire qui serve de berceau au discours de consolation et demeure ensuite le support le plus employé. Le cadre épistolaire est tout particulièrement propice à l'expression d'une forme d'intimité. (...) La lettre constitue la forme privilégiée où cohabitent les deux dimensions qui fondent la consolation : l'empathie face aux infortunes et les exhortations à se reprendre : deux élans relevant du devoir d'amitié. En outre, la lettre est un objet transactionnel puissant entre les épistoliers, elle peut, le cas échéant, consoler celui qui l'écrit comme son destinataire. Par sa matérialité même, qui pallie l'absence de l'autre, elle apporte du réconfort. »¹² La lettre, en tant qu'objet, est déjà en soi une consolation. Recevoir un mot d'un ami, d'une connaissance, quand nous sommes dans le malheur, apporte un réconfort. Cela nous rappelle à un *hic et nunc*¹³ dans lequel la peine devient une toile de fond pendant quelques minutes, et cela fait du bien. Sentir une présence, même épistolaire, réchauffe le cœur. Ensuite, le fond de la lettre peut aussi consoler le lecteur par les propos qui s'y trouvent : un ami va partager notre peine, puis nous exhorter à la dépasser. Quand bien même cette tentative demeure inefficace, elle a le mérite d'exister et, *a minima*, cela réconforte pendant le temps de la lecture.

La consolation : tentative de définition

Dans un premier temps, il est important de tenter, si cela est possible, de définir le genre de la consolation. Tenter, car l'exercice est bien plus périlleux que ce que nous pouvions croire au premier abord. En effet, il faut bien comprendre que l'art consolatoire est à la croisée de plusieurs catégories : à la fois rhétorique en tant qu'art littéraire, il est aussi philosophique par les thèmes abordés (la mort, la condition humaine, entre autres). Mais, en plus de cette position

10 Régis BURNET, *op. cit.*, p.117.

11 Claudie MARTIN-ULRICH, « Présentation : consolation et rhétorique », *Exercices de rhétorique* [en ligne], 9, 2017.

12 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.3.

13 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.* p.5 : « La consolation remet tout au contraire les pieds sur terre. (...) La consolation appartient pleinement à notre monde car dans l'acte de consolation, il s'agit de ramener à la vie d'ici-bas. »

ambivalente, nous devons aussi prendre en considération le fait que la consolation, au cours des dix siècles environ qui englobent l'Antiquité classique et en fonction de l'aire géographique où elle est employée, a forcément évolué, tant dans ce bain philosophique que rhétorique, et de ce fait se trouve plurielle, et donc plus difficile à définir, mais qu'en outre l'arrivée du christianisme (qui nous occupe principalement dans cette étude) va, là encore, apporter un changement, de mentalité, de philosophie, et de rhétorique.

En somme, il nous faut paradoxalement donner une définition (par essence, fixe) d'un objet mouvant, et pourtant, comment étudier un sujet, quel qu'il soit, sans l'avoir au préalable un tant soit peu examiné et déterminé ?

Pour commencer, je m'appuierai sur une définition classique : d'après le dictionnaire *Robert*¹⁴, la consolation est en premier lieu un « soulagement apporté à la douleur, à la peine de quelqu'un ». C'est un « sujet d'allègement d'une peine », voire « la personne qui console, peut consoler ». Dans notre étude, la troisième définition peut d'emblée être écartée, puisqu'il s'agit de textes, ou tout au moins modifiée en « *message qui console, peut consoler* ». La racine latine *sōl-* a un sens physique, concret, celui de « chercher à soulager »¹⁵. Enfin, pour paraphraser Foessel¹⁶, la consolation fonctionne avec deux personnes, le consolé et le consolateur, auxquelles il faut ajouter un personnage abstrait : ce qui est perdu (ce peut être le défunt, mais aussi sa terre, une amitié, l'honneur, ou tout autre chose comme nous le verrons plus loin).

Voici la définition donnée par Kassel en 1958¹⁷, cité par J.H.D. Scourfield¹⁸ : « Les écrits consolatoires dans un sens plus restreint sont des écrits composés dans des cas spécifiques de deuil dans le but de libérer de sa douleur la personne affligée ou du moins d'amoindrir sa souffrance ; dans un sens plus large, ils incluent les écrits qui, sans une telle cause immédiate, sont censés fournir au lecteur le soutien intellectuel adéquat contre tous les genres

14 Robert Brio, édition 2004.

15 François MARTIN, *Les Mots latins*, Paris, Hachette Classiques, 1976.

16 Michaël FOESSEL, *Le Temps de la consolation*, Paris, Points Seuil, 2015, p.50 : « Les personnages présents dans les lettres de consolation sont à peu près toujours les mêmes : un endeuillé, un défunt et un consolateur. »

17 Rudolf KASSEL. *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur.*, Zetemata, Heft 18, 1958.

18 J.H.D. SCOURFIELD, « Towards a genre of consolation », *Greek and Roman Consolations : Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, ed. Han BALTUSSEN, Swansea. Classical Press of Wales. 2013, p.2.

d'adversité. »¹⁹. Nous retrouvons cette idée d'une écriture pour soulager, atténuer la douleur face à un décès ou tout au moins à un accident de la vie.

Partant de ces idées, nous pouvons en déduire que la consolation serait un type de discours né dans l'Antiquité, dont le but est de soulager son destinataire d'une peine. Pour l'atteindre, l'auteur pourra argumenter, philosopher, recourir à la rhétorique, et respecter de fait certains *topoi* d'écriture, ce que Laurent Pernot rappelle dans *la Rhétorique dans l'Antiquité* : « Le genre de la consolation fut, par excellence, une zone d'interpénétration entre rhétorique, philosophie et littérature. Nommée en latin *consolatio*, en grec *paramuthia*, *paramuthêtikos* ou *parêgoria*, la consolation visait à dissiper ou du moins à modérer, autant que possible, le chagrin suscité par les événements malheureux ou considérés comme malheureux selon l'opinion courante (décès, maladie, exil, vieillesse...), en aidant la personne consolée à retrouver la tranquillité de l'âme. Elle prenait la forme de discours, de poèmes, de lettres, de traités. »²⁰ La consolation serait donc un genre protéiforme.

J. H. D. Scourfield propose, dans l'article cité précédemment, la définition plus récente de Wilhelm Kierdorf²¹ : « Ce que l'on entend spécifiquement par consolation en tant que genre littéraire, ce sont les écrits de tendance philosophique dont les auteurs soit essaient de dissuader les individus de souffrir face à l'infortune, soit offrent des conseils généraux sur la façon de surmonter l'adversité. »²² Ici, la philosophie entre en jeu, comme partie intégrante de ce « genre littéraire » que serait la consolation. A la fin de son article, J. H. D. Scourfield en déduit que le genre de la consolation est difficile à définir : « Un tel genre ne peut pas être défini par la forme »²³ et, d'après lui, « la consolation est omniprésente et universelle »²⁴. En somme, le genre de la consolation ne se définirait pas par sa forme, car il est protéiforme justement.

19 « Consolatory writings in the narrower sense are writings composed in specific cases of bereavement with the aim of freeing the afflicted person from his pain or at least lessening his grief ; in the broader sense they include writings which, without any such immediate cause, are meant to provide the reader with appropriate intellectual support against adversities of many different kinds. »

20 Laurent PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, le Livre de Poche, 2000, p.261.

21 Wilhelm KIERDORF, « Consolatio as a literary genre », *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider, English Edition by Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester, English Edition by Francis G. Gentry, 2003, in Scourfield, *art. cit.* p.1.

22 « What is specifically meant by consolatio as a literary genre are writings of a philosophical bent, whose authors either try to dissuade individuals from grieving in the face of misfortune, or proffer general counsel on overcoming adversity. »

23 J. H. D. SCOURFIELD, *art. cit.*, p.19 : « Such a genre cannot be defined by form. »

24 J. H. D. SCOURFIELD, *art. cit.* p.20 : « Consolation is ubiquitous and universal. »

Dans cette perspective, J. H. D. Scourfield est suivi par Josef Lössl²⁵ : « Comme Scourfield l'a mis en lumière, une définition du genre 'par la forme' seule est hors de propos. D'une telle perspective, la consolation n'apparaîtrait pas comme un genre simple, mais comme étendue à plusieurs genres : lettres, poèmes, discours, auto-consolations, consolations des autres et consolations traitant de souffrances autres que la mort, comme la perte de la fortune, la pauvreté, l'exil, la destruction, la souffrance morale et physique, voire la vie elle-même, la condition humaine comme une condition de mortel. (...) Il est donc problématique de considérer de tels textes seulement comme consolatoires, car ils sont (*a minima*) aussi philosophiques. »²⁶ Josef Lössl est beaucoup plus clair et tranché dans sa réflexion : le genre de la consolation, si nous nous en tenons à la forme, n'existe pas, puisque la consolation se situe à la croisée de différents genres littéraires : une lettre, un poème, un traité, peuvent être consolatoires. Voici donc sa propre définition de la consolation : c'est « une technique littéraire, rhétorique et philosophique avec des caractéristiques communes à un certain nombre de traditions philosophiques et religieuses »²⁷. Josef Lössl ne parle pas de genre mais de « technique » mêlant les quatre catégories évoquées plus haut : la littérature, la rhétorique, la philosophie et la religion (au sens large du terme).

Han Baltussen, dans son introduction à ces différents articles précités, prétend que « l'étiquette 'consolation antique' couvre une catégorie d'écrits qui, par leur forme seule, ne nous permettra pas d'atteindre une définition simple ».²⁸ Là encore, il n'est pas question de « genre » mais d'« écrits » et c'est la forme qui pose problème, plus que le fond. Han Baltussen préfère donc parler avec prudence d'étiquette, plutôt que de genre, preuve s'il en est que parler de genre pour la consolation ne va pas de soi.

25 Josef LÖSSL, « Continuity and transformation of ancient consolation in Augustine of Hippo », *Greek and Roman Consolations : Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, ed. Han BALTUSSEN, Swansea. Classical Press of Wales. 2013, p.153-175.

26 Josef LÖSSL, *art. cit.* p.154 : « As Scourfield has made clear, a definition of the genre 'by form' alone is out of the question. From such a perspective consolation would not appear as one single genre, but as extending across several genres : letters, poems, speeches, consolations of self, consolations of others and consolations dealing with afflictions other than death including loss of fortune, fall into poverty, exile, rape, mental and physical pain, even life itself, the *conditio humana* as *conditio mortalis*. (...) It is therefore problematic to consider only such texts as consolatory that are (at least to some degree) also 'philosophical'. »

27 Josef LÖSSL, *art.cit.* p.158 : « A literary, rhetorical and philosophical technique with common features across a range of philosophical and religious traditions. »

28 Han BALTUSSEN, *Greek and Roman Consolations : Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*. Swansea. Classical Press of Wales. 2013, introduction, p.XIV : « The label 'ancient consolation' covers a range of writings which by their form alone will not allow us to reach a straightforward definition ».

Finalement, si nous étudions de près notre bibliographie, la seule véritable monographie sur la consolation antique (en dehors d'ouvrages collectifs) reste celle de Charles Favez, qui date de 1937²⁹, dans laquelle le chercheur présente en introduction une chronologie de la consolation depuis Eschyle (qui évoque les *ιατροὶ λόγοι*, les « paroles qui guérissent ») et Euripide, ainsi que son fonctionnement très codifié (à tel malheur correspondait une réponse toute faite, avec un plan défini, sans recherche d'originalité). S'ensuit un historique des consolateurs païens puis chrétiens. Charles Favez procède alors à une liste des consolations latines chrétiennes avec explications et contextes. Quand il réfléchit à l'influence des traditions païennes sur la consolation chrétienne, il évoque Ménandre le Rhéteur, écrivain sur lequel nous reviendrons ultérieurement, et conclut par cette phrase (p.46) : « En général, les consolateurs chrétiens montrent, (...), vis-à-vis de la tradition une grande indépendance, qui provient le plus souvent de la conception nouvelle qu'ils se font de la consolation. » Il part ensuite à la recherche des réminiscences païennes dans les consolations chrétiennes : citations, *exempla*, idées philosophiques autour de la mort et des aléas de la vie notamment. Puis il évoque les particularités chrétiennes : le recours à la Bible évidemment, mais aussi d'autres éléments, comme le fait que Cyprien emploie l'admonestation pour reprocher aux chrétiens d'être trop attachés à l'ici-bas et l'exhortation pour que ces derniers acceptent les épreuves et aiment le Christ (p.87), ou le fait que « le prédicateur ne s'occupe pas seulement de morale, mais aussi d'exégèse et de dogmatique. » (p.88). D'après Charles Favez, « la consolation devient ainsi un vrai traité de dogmatique. » (p.89) La foi en la résurrection, son corollaire, l'espérance de la vie éternelle, et la Bible, livre de cette foi, forment, aux yeux des auteurs latins chrétiens qu'il a répertoriés (Cyprien, Ambroise, Paulin, Jérôme), LA Consolation. Les *exempla* changent de registre : d'historiques, ils deviennent bibliques. Après avoir explicité ces particularités chrétiennes, le chercheur conclut : « Les consolateurs chrétiens ont beaucoup plus ajouté à la tradition qu'ils ne lui ont emprunté. Ces emprunts (...) sont presque exclusivement d'ordre littéraire et intellectuel, et ce n'est pas là qu'il faut chercher la source la plus profonde de leur inspiration. Celle-ci est avant tout chrétienne, c'est-à-dire morale et mystique, et diffère essentiellement de celle de leurs prédécesseurs. C'est elle qui leur a permis de ranimer un genre usé et rebattu et, dans une large mesure, de faire œuvre nouvelle. » (p.176) A nous de voir en quoi cette conclusion est encore pertinente, à l'aune des auteurs que nous étudierons, et des dernières recherches menées, même si, de fait, aucun ouvrage d'aussi grande ampleur que celui

29 Charles FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937.

de Charles Favez n'a été publié depuis, et que notre travail actuel ne concerne qu'une infime partie de la consolation latine chrétienne, puisque nous n'étudions que les lettres, et qui plus est, celles d'Ambroise et Augustin³⁰.

En 2017, Claudie Martin-Ulrich a rédigé une « Présentation : consolation et rhétorique », disponible en ligne, dans laquelle elle écrit qu'« en dehors des grands textes classiques bien identifiés par la tradition littéraire et philosophique, il existe toute une série de discours consolatoires qui eux-mêmes se développent sous des formes très diverses pour ne pas dire tentaculaires. D'un côté, émergent des textes autonomes, souvent intitulés 'consolations' et formant un genre véritable : le genre de la consolation, bien représenté par les lettres, mais pas uniquement. (...) D'un autre côté, on peut repérer de larges parcelles relevant du corpus consolatoire par leur thème, mais qui apparaissent de façon beaucoup plus éclatée. (...) La définition du corpus consolatoire, copieux et protéiforme, est donc un défi. (...) La consolation est ainsi un genre carrefour. »³¹

Que pouvons-nous finalement tirer de ces définitions ? Le genre de la consolation unique et définissable une fois pour toutes n'existerait pas. La consolation s'immiscerait dans d'autres genres, telle une plante parasite qui ne pourrait survivre seule. Elle s'accrocherait à la poésie, à l'éloge funèbre, à la lettre, au traité, par exemple. Dans ce cas, est-elle en elle-même un discours protéiforme qui s'adapterait au genre qui l'accueille ou au contraire un discours aux fond et forme bien établis qui se grefferait au genre qui l'accueille ? En tout cas, certaines certitudes apparaissent déjà : la consolation est à la croisée de la littérature, de la rhétorique, de la philosophie et de la *religio*. Et elle a pour but de soulager face à l'adversité. Essayons maintenant d'en dégager le fond.

De quoi peut-on consoler ? De la mort d'un être cher, voici la première idée qui nous vient à l'esprit. Mais aussi, pour un homme de l'Antiquité, de l'exil, qu'il considère comme une mort sociale. Et pour un chrétien, cela peut même être du fait de ne pas connaître le martyre par exemple. Cicéron avait lui-même rédigé une liste des maux pouvant appeler une consolation : « *Sunt enim certa, quae de paupertate, certa, quae de uita inhonorata et ingloria dici soleant ; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de seruitute, de debilitate, de*

30 Il est à noter que, d'après l'ouvrage de Charles Favez, Augustin n'aurait rédigé aucune consolation. Charles Favez est revenu quelques années plus tard sur ce sujet dans un article : Charles FAVEZ, "Les *Epistulae* 92, 259 et 263 de saint Augustin", *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique*, Zürich, 1944, pp.65-68, sur le site www.e-periodica.ch.

31 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.1-2 et 6.

caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. »³². La mort n'est ni le seul mal, ni le plus important pour l'orateur : la pauvreté, une vie honteuse, l'exil, la mort de la patrie, l'esclavage, les divers handicaps sont des maux dont on peut être consolé. D'une manière générale, nous pouvons reprendre les mots de Scourfield : la consolation vient « comme une réponse à la perte ou à l'absence de quelque chose qui est désiré »³³ : la perte d'un proche, d'une amitié, de possessions, de l'honneur, de sa terre natale. Tout simplement, la consolation sert à apaiser l'idée d'une perte (d'argent, d'honneur, de liberté, de vie, de sa terre, d'un « morceau » de soi). La consolation est alors un exercice très codifié, une pratique sociale liée à la tradition philosophique, et un *officium*, un devoir d'amitié auquel on ne peut se soustraire, et qu'il faut partager au moment opportun, ni trop tôt (il faut laisser le temps œuvrer), ni trop tard (pour ne pas rouvrir une blessure qui cicatrise). Mais ces bases établies par Cicéron sont-elles encore valables pour les chrétiens ?

L'histoire de la consolation

Pour nourrir notre réflexion, allons à la rencontre de l'histoire de la consolation. En Grèce, les premiers textes consolatoires étaient rédigés pour des groupes de personnes, ils jouaient un rôle social face aux nombreuses pertes lors de guerres. En somme, il s'agissait de discours s'adressant aux familles des hoplites morts au cours d'une bataille. Le but était de remercier les mères d'avoir offert en sacrifice leur(s) fils, de mettre en valeur le courage des guerriers et d'exhorter les jeunes garçons à faire de même pour défendre Athènes. Ces valeureux soldats, à n'en pas douter, avaient rejoint les cortèges de héros. C'est d'ailleurs le héros d'Homère, Achille, qui est considéré comme le premier consolateur littéraire dans l'*Illiade* XXIV, vers 518 à 551, lorsqu'il console le vieux Priam de la perte de son fils Hector : les dieux sont cruels et il ne sert à rien de gémir face au destin implacable.

Puis, celui qui est considéré comme le premier à avoir rédigé une véritable consolation (non-fictive et adressée à une seule personne) serait Crantor. Cet académicien, qui a vécu de 330 à 268 avant notre ère, a rédigé un traité en -306, dédié à son ami Hippoclès lors de la perte du fils de ce dernier : le *Περὶ πένθους πρὸς Ἰπποκλέα*³⁴. Malheureusement, il ne nous reste que

32 CICERON, *Tusculanes*, III, 34 : « Il y a en effet des certitudes qu'on a l'habitude de dire au sujet de la pauvreté, ou au sujet d'une vie sans honneurs et sans éclat ; d'une manière générale, il existe des écoles philosophiques réputées pour parler de l'exil, de la destruction de la patrie, de l'esclavage, de l'infirmité, de la cécité, de tout ce que l'on a l'habitude d'appeler fléau. »

33 J.H.D. SCOURFIELD, *art. cit.* p.5 : « As a response to the loss or absence of something to be desired. »

34 « *Péri Pentous pros Hippocléa* » : « Sur le deuil, pour Hippoclès ».

des fragments de ce texte, grâce à quelques références d'auteurs plus tardifs, comme Cicéron³⁵. *A priori* ce traité contenait des réflexions sur la mort et la condition humaine et des exhortations à dépasser son chagrin, prémices des futurs *topoi* consolatoires.

Plus tard, dans le monde romain, de nombreuses lettres privées de Cicéron (à ses proches, à Atticus, à Brutus)³⁶ contiennent des consolations. Il alla même jusqu'à rédiger, lors de la mort de sa fille Tullia, une auto-consolation, la première (et la seule connue) du genre, en latin, dont il ne nous reste malheureusement que des fragments, la *Consolatio ad se*, traitée *a priori* sur le modèle de Crantor, et sorte de lettre à lui-même. Puis, une fois ce chagrin apaisé, Cicéron se fit théoricien, mêla tous les courants de pensée et rédigea les *Tusculanes*, œuvre philosophique présentée sous la forme de dialogues platoniciens, pour nous aider à connaître ses théories sur le sujet.

Plutarque a, quant à lui, rédigé, au 1^{er} s. ap. J.-C., en grec une *Consolation à sa femme Timoxène au sujet de la mort de leur fille*, ainsi qu'une *Consolation à Apollonios*. Dans le premier texte, il félicite son épouse pour le courage dont elle fait montre malgré le chagrin. En effet, d'après le philosophe, cette épreuve doit être affrontée avec mesure, en vertu de la *metriopatheia*. Dans le second texte, Plutarque écrit à Apollonios au sujet de la perte de son fils. Le destinataire ne se remet pas de ce décès et ne cesse de pleurer, malgré le temps qui passe, son enfant mort prématurément. Le platonicien présente différents arguments pour aider son ami à moins souffrir : la fortune est inconstante, c'est un fait indiscutable, lié à la condition humaine, et il faut l'accepter ; la mort n'est pas un mal : qu'elle soit sommeil, voyage ou anéantissement total, elle n'est pas grave ; la mort est même un bien car elle délivre l'âme de la servitude du corps et permet d'accéder à la contemplation de la vérité. Dans l'autre vie, beaucoup de félicités attendent le défunt, comme l'a expliqué Platon dans le *Phédon*. Il ne faut donc pas craindre la mort, ni pleurer les disparus.³⁷

Sénèque, au même siècle, a rédigé trois lettres de consolation, en latin : à *Marcia*, à sa mère *Helvia* et à *Polybe*. Nous pouvons y ajouter trois épîtres à Lucilius : les *Lettres* 63, 93 et

35 CICERON, *Acad. Prior.* II 135 « Nous avons tous lu l'ouvrage de Crantor, ancien académicien, sur le deuil ; c'est non pas un grand livre, mais un 'livre d'or' », cité et traduit par Charles FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937.

36 *Ad Fam.* IV 5, IV 8, IV 13, V 16 ; *ad Att.* XII 10, *ad Brut.* I 9.

37 En ce qui concerne la consolation chez les auteurs païens grecs, nous pouvons également citer la *Consolation à Salluste* de Julien l'Apostat ou la *Lettre* 1325 de Libanios.

99³⁸. Dans la première consolation, qui est datée d'avant l'exil du philosophe, Sénèque écrit à Marcia qui a perdu son fils. Pour l'apaiser, il recourt à des arguments similaires à ceux de son collègue grec : il faut accepter la *condicio uitae* ; la mort est un bien ; la douleur est inutile puisque, en mourant, le défunt cesse de souffrir, ce qui est une chose positive pour celui qui part et pour ceux qui restent. Dans les consolations de l'exil, ces arguments reviennent : les choses humaines ne durent pas, la souffrance est inutile. Une nouveauté apparaît cependant : Sénèque apporte un remède à la souffrance : la distraction de l'étude, des *studia liberalia*. Dans les lettres à Lucilius, Sénèque revendique une douleur modérée dans le temps et dans l'intensité, et non ostentatoire, et fait référence à l'immortalité, à la manière de Plutarque. Les consolations de ces deux philosophes, privées et personnelles, furent publiées et devinrent alors publiques, et de ce fait, modèles de théories sur la consolation³⁹.

A la suite de Sénèque, nous pouvons également citer deux lettres de Pline le Jeune⁴⁰ et le *De Nepote amisso* de Fronton, possibles modèles de consolation.

En poésie, la *Consolatio ad Liviam* attribuée à Ovide, une des *Silves* (II, 6) de Stace, « *Scriptam de amisso puero consolationem* »⁴¹, et l'*Ode* I, 24 d'Horace, consolation poétique à Virgile lorsqu'ils perdirent leur ami Quintilius Varus, sont en l'occurrence plutôt publiques, sans employer pour autant la voie du discours. La forme change, mais l'esprit reste, à savoir que la consolation s'adresse à un public, probablement dans le cadre de *recitationes*, très à la mode à l'époque. Nous ne sommes donc pas dans la sphère de l'intime.

Puis, à la fin du IIIe s. de notre ère, un théoricien grec, Ménandre le rhéteur, a rédigé un traité de rhétorique, le *Peri epideiktikon* (*Περὶ ἐπιδεικτικῶν*), dans lequel il nous expose comment rédiger différents types de discours, dont le discours consolatoire, le *Paramuthetikos*, qui répond à un plan très précis : tout d'abord un panégyrique avec lamentation, si possible exagérée ; puis la partie consolatoire proprement dite, avec citation puis réflexion philosophique sur la vie, la mort, ou la condition humaine, si possible avec un récit ; et enfin un chant de louanges pour le défunt, digne d'un héros. Ménandre distingue trois types de

38 Cette lettre contient une consolation de Sénèque destinée, via Lucilius, à Marullus, en deuil de son fils.

39 Voir Paolo CUGUSI, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma, Herder, 1983, p.40.

40 Pline le Jeune, *Ep.* I, 12 et *Ep.* IX, 9.

41 « Consolation écrite pour la perte d'un enfant. »

discours funéraires : le *paramuthetikos logos* (ou discours consolatoire) que je viens d'évoquer, l'*epitaphios logos* (discours funèbre, qui comprend une partie consolatoire) et la monodie.⁴²

Puis, comme le rappelle Charles Favez, « des païens l'habitude est passée aux chrétiens. Le premier en date est Cyprien, au III^e siècle ; puis viennent, au IV^e siècle, trois Grecs : Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, et trois Latins : Ambroise, Jérôme et Paulin de Nole »⁴³, auxquels nous ajoutons Augustin pour les raisons que nous défendrons plus loin. Effectivement, Grégoire de Nazianze a rédigé de nombreuses lettres de consolation⁴⁴, tout comme Basile de Césarée⁴⁵, qui n'est pourtant pas cité par Charles Favez. Grégoire de Nysse a, à son actif, trois oraisons funèbres et un texte *Sur les enfants morts prématurément*. Et Jean Chrysostome est connu pour sa *Consolation à Stagire* et ses *Lettres à Olympias*, consolatoires. Concernant les auteurs latins chrétiens, et plus spécifiquement Cyprien, le *De Mortalitate*⁴⁶ est la première œuvre qui vient en tête, mais certaines des lettres de l'évêque de Carthage, en plus de l'*Epistula X* que nous étudierons plus loin, mériteraient d'être relues sous le prisme de la consolation⁴⁷. Ambroise a, quant à lui, rédigé le *De Excessu fratris* au sujet de la mort de son frère, et quelques oraisons funèbres (en plus des lettres présentées dans cet ouvrage). De nombreuses épîtres de Jérôme peuvent être lues comme des consolations⁴⁸, ainsi que les *Carmina X*, *XI*⁴⁹ et *XXXI* de Paulin de Nole par exemple⁵⁰. Nous constatons donc que la consolation est encore bien vivace dans les écrits de l'Antiquité tardive.

42 Notre traduction de ces parties du texte se trouve en annexe.

43 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.11.

44 *Ep.* 31, 32, 34, 35, 36, 51, 76, 165, 197, 222, 223.

45 *Ep.* 5, 6, 28, 206, 269, 300, 301, 302.

46 Œuvre sur laquelle nous avons travaillé lors d'une exposition virtuelle : « le Chrétien face à la peste dans le *De Mortalitate* de Cyprien de carthage », captation vidéo pour l'exposition virtuelle « les Epidémies dans l'Antiquité » (avril 2022) : <https://epidemies-antiquite.univ-lille.fr/carthage-2/>

47 Nous songeons aux *Ep.* VI, XI, XIII, XXVII, XXXVII, LXII, LXXVI, LXXXI.

48 Cf. notre étude sur le sujet : « La Lettre de consolation chez saint Jérôme », *Bogoslovni vestnik* 81, 2, 2021, pp.491-501.

49 Cf. annexes.

50 Cette liste de consolations latines chrétiennes n'a pas vocation à être exhaustive.

Philosophie et rhétorique dans la consolation

De nombreux philosophes avaient abordé le sujet de la consolation sans toutefois rédiger un texte consolatoire à proprement parler : il s'agissait surtout à l'époque de réfléchir à la mort et à la condition humaine. La philosophie était un moyen d'affronter l'adversité, en la théorisant. Pour rédiger le résumé des penseurs de la consolation ci-dessous, nous nous sommes appuyée sur l'ouvrage de Charles Favez⁵¹.

En premier lieu, nous trouvons les Socratiques, avec notamment Eschine (*Axiochus*) et Platon (*Ménexène*, *Phédon*, *Apologie*). Le platonisme « se détourne des sens et des sensibles, se défie du corps et aspire à contempler les spectacles que l'âme a jadis entrevus dans le cortège des dieux. »⁵². En d'autres termes, l'âme et le corps sont deux éléments distincts, et l'âme peut survivre au corps dans un au-delà divin, ce qui peut être rassurant pour qui craint la mort.

Puis viennent le cynique Diogène de Sinope (*Traité sur la mort*) et Aristote. Pour ce dernier, « de toutes les facultés que l'homme possède, l'intellect, qui est la plus haute, et qui représente ce qu'il y a de plus divin en nous, procure par son exercice le bonheur le plus souverainement parfait et réalise au mieux l'épanouissement de notre propre nature. »⁵³ En somme, pour être le plus heureux possible, pratiquons la philosophie, cela nous rapproche du bonheur divin. Pour Diogène, en revanche, nous pourrions dire que le meilleur moyen d'être heureux, c'est de ne rien posséder. Si l'on n'a rien, on ne peut rien perdre.

Les épicuriens Epicure et Métrodore ont eux aussi évoqué la mort. Pour eux, « la science est le meilleur moyen d'échapper aux vaines terreurs et d'atteindre l'impassibilité propre au sage. »⁵⁴ Par science, il faut entendre la philosophie, la recherche des connaissances. Le savoir, pour un épicurien, « est comme cet onguent où rentrent quatre maximes propres à apaiser toute douleur : la divinité n'est pas redoutable, la mort n'intéresse pas les sens, le Bien est d'accès facile, la souffrance toujours supportable. »⁵⁵ Finalement, tous les philosophes en arrivent à la

51 Charles FAVEZ, *op.cit.* pp.13-14.

52 Jean-Paul DUMONT, *La Philosophie antique*, PUF, Paris, 1962, p.46.

53 Jean-Paul DUMONT, *op.cit.*, p.96.

54 Jean-Paul DUMONT, *op.cit.*, p.103.

55 Jean-Paul DUMONT, *op.cit.*, pp.106-107.

même conclusion : c'est en philosophant que l'on accède au plus près du bonheur et que l'on s'éloigne de la souffrance, ou du moins que l'on l'accepte *aequo animo*⁵⁶.

D'autres philosophes ont suivi ces préceptes au III^e siècle avant notre ère : Télès, cynique également (*Fragments sur l'exil*) et les stoïciens Chrysippe (*Περὶ παθῶν*⁵⁷) et Panétius (*Lettre à Tubéron*). Le principe du stoïcisme ressemble à une sorte de fatalisme : tout ce qui doit arriver arrive et il faut l'accepter ainsi. Accepter le monde et sa place dans le monde, c'est accéder à la sagesse et au bonheur : « tout ce qui arrive arrive justement et ne peut pas ne pas arriver justement ; l'âme de l'homme est une émanation de l'âme du monde. (...) Ainsi la morale stoïcienne entend-elle d'abord promouvoir la réconciliation de l'homme et du monde. »⁵⁸ Les stoïciens veulent éradiquer les passions (en opposition à la *métriopatheia* d'Aristote). Ils admettent les émotions mais veulent les maîtriser (au stade de '*propatheiai*') avant qu'elles ne deviennent des passions proprement dites. Les philosophes ne laissent pas toutes la même place aux passions.

Tous ont donc posé les jalons de l'art consolatoire à l'aide de leur système philosophique, chacun apportant sa pierre à l'édifice, tant est grande leur influence sur la pensée gréco-romaine. En somme, le contrôle des émotions est possible et nécessaire, la philosophie en est le moyen, comme le souligne Claudie Martin-Ulrich :

« Le terreau naturel qui voit naître le discours de consolation est philosophique, et pour une raison indiscutable : la philosophie est la médecine de l'âme, qui dispense donc un certain nombre de remèdes. (...) En tant que genre et qu'interrogation existentielle, la consolation nous ramène donc aux sources même de la philosophie. »⁵⁹ Consolation et philosophie sont donc indissociables, par le sujet même dont traite la consolation, à savoir la mort et les malheurs de la vie.

Mais la philosophie n'est pas le seul élément indispensable à la consolation, la rhétorique l'est aussi. D'autant que dans l'Antiquité, romaine notamment, les deux vont

56 Fabrice MIDAL, *Foutez-vous la paix et commencez à vivre*, Flammarion, Paris, 2017, p.40-41 : « Ces écoles ont traditionnellement été opposées l'une à l'autre mais leurs objectifs étaient cependant identiques : permettre à chacun d'acquérir la sagesse pour accéder à la sérénité, à la tranquillité de l'âme, et donc au bonheur. Les chemins qu'elles proposent sont finalement fort semblables : vaincre les passions, qu'il s'agisse des peurs, des désirs, des colères ou des envies qui troublent l'âme, être indifférent aux douleurs, aux problèmes et même à la mort. »

57 « *Peri pathôn* » : « Sur les Passions ».

58 Jean-Paul DUMONT, *op.cit.*, pp.114-115.

59 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.2.

généralement de pair. Comme l'a poétiquement souligné Claudie Martin-Ulrich, « si la philosophie est la médecine de l'âme, la rhétorique intervient comme le médecin, par son art d'appliquer des mots aux maux. »⁶⁰ Par le truchement de la rhétorique, le consolateur va amadouer le consolé, pour pouvoir ensuite lui administrer le *remedium doloris*, à savoir l'idée philosophique qui lui permettra de dépasser sa douleur. Claudie Martin-Ulrich poursuit : « en régime épistolaire tout particulièrement, le consolateur dialogue avec son interlocuteur affligé, se rapproche de lui tout d'abord pour mieux, dans un second mouvement, lui faire la leçon et l'entraîner sur son propre terrain, celui de la raison et du devoir. (...) La consolation est une affaire de regards où l'on attend de l'autre qu'il change de point de vue sur le malheur qui l'accable. Porteuse d'une intention et d'un mobile, elle relève de la rhétorique. »⁶¹ Deux parties se succèdent donc dans la consolation : « accrocher et reprocher. » La première est celle « où l'on capte sinon la bienveillance, du moins l'attention de l'autre. (...) La deuxième partie se compose d'un discours parénétique émaillé de maximes philosophiques (ou de citations poétiques⁶²) ayant fait leur preuve et reflétant les croyances et les valeurs sociales. »⁶³.

Pour que ces deux éléments, la philosophie et la rhétorique, soient efficaces, le consolateur doit surtout porter un message d'espoir, comme l'a souligné Sabine Luciani : Cicéron « savait d'expérience que l'espoir est un adjuvant efficace en matière de consolation. »⁶⁴ Dans le cas des chrétiens, l'espérance est inhérente à la foi, par la promesse de la résurrection. Mais alors, pourquoi un évêque écrirait-il une lettre de consolation à un fidèle si la résurrection d'entre les morts est en elle-même une consolation ? Qu'apporterait-il ? En opposition à la consolation classique, extrêmement codifiée⁶⁵, qui s'adresserait plutôt à

60 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.4.

61 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.5.

62 Et même, dans notre cas, de citations bibliques, nous le verrons.

63 Claudie MARTIN-ULRICH, *art. cit.*, p.6.

64 Sabine LUCIANI, « *Levatio aegritudinum*, Consolation et Vérité chez Cicéron », *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*, Perrine GALAND et Ermanno MALASPINA (dir.), Turnhout, Brepols, 2016, p.271.

65 Charles FAVEZ, *op. cit.* p. 11-12 : « Toutes les grandes écoles philosophiques cultivent la consolation. (...) Dans leurs lignes générales, les consolations se ressemblent toutes. (...) Toutes, s'inspirant d'un intellectualisme exagéré, elles font la part minime au sentiment pour accorder la primauté à la raison. Ces ressemblances s'étendent jusqu'à la disposition du plan, généralement ainsi conçu : l'introduction, qui indique le mal à guérir et le traitement qu'on se propose d'employer ; la consolation proprement dite, divisée généralement en deux parties, dont la première est consacrée à l'affligé, la seconde à la cause de l'affliction ; la conclusion. (...) Les consolateurs ne recherchent point, dans le choix des arguments, une originalité que rendrait d'ailleurs impossible la convention qu'ils ont si curieusement acceptée. »

l'intellect par le biais d'idées philosophiques, la consolation chrétienne toucherait le cœur, d'après Maurice Testard : « la consolation chrétienne apparaît en effet essentiellement affective ; elle s'adresse au cœur avant de s'adresser à l'intelligence, elle ne nie pas la douleur ni ne la minimise, elle compatit : son inspiration première est celle de la charité qui affirme sa compréhension de la douleur. C'est à partir de cette compréhension que la consolation chrétienne, s'adressant alors à l'intelligence, lui tient le langage de la foi et l'incite non pas seulement à la résignation mais aussi à l'espérance. »⁶⁶ La consolation chrétienne apporterait donc l'espérance.

Pour résumer, voici ce qui doit se trouver dans une *consolatio* classique : de la sympathie (expression des regrets, présence amicale, euphémismes pour parler de la mort, *lamentatio*, *laudatio* du défunt), et une exhortation (*topoi* de la consolation, *exempla* historiques ou mythologiques, philosophie, rhétorique, message d'espoir, dépassement face à cette perte).

Problématique

Après avoir tenté d'explicitier chaque terme de notre titre, nous en arrivons à poser notre problématique : existe-t-il une consolation spécifiquement chrétienne ou Augustin et Ambroise ont-ils été inspirés par les préceptes rhétoriques appris dans leur jeunesse ?

Nous avons pu dégager dans cette introduction différentes questions mais aussi divers points d'ancrage, notamment sur la codification de la lettre antique et sur la structure d'une consolation classique. Nous pourrions donc, à l'aide de ces cadres existants, considérer notre interrogation sous l'angle chrétien, et voir ainsi si les lignes ont changé, et si c'est le cas, de quelle manière, et dans quel but. Les auteurs chrétiens reprennent-ils ou transforment-ils les *topoi* énumérés ci-dessus ? En créent-ils d'autres, adaptés à leur doctrine ? Comment s'exprime chez eux en termes de style la rhétorique de la consolation ?

Corpus et méthode

Nous avons choisi d'étudier cette question dans la diachronie chez trois auteurs latins, trois évêques : d'abord à travers l'exemple d'une *Lettre* de Cyprien, auteur considéré comme un point de repère pour le III^e siècle, en une période de persécution. En effet, bien que Charles Favez ne catégorise aucune lettre cyprianique comme étant consolatoire, nous avons prouvé,

66 Maurice TESTARD, *op. cit.*, p.75.

lors d'une communication en 2015, à la suite des travaux de Simone Déléani sur la *Lettre 37*⁶⁷, que la *Lettre 10* pouvait, elle aussi, être considérée comme une *consolatio*, ce qui ferait de l'évêque de Carthage le premier consolateur latin chrétien, et en tant que tel, une base intéressante sur laquelle étudier la consolation dite chrétienne.

Après ce premier éclairage, nous irons à la rencontre d'épîtres de la fin du IV^e siècle, à un moment où le christianisme s'impose à la tête du pouvoir, dans le corpus de deux écrivains dont la production épistolaire n'a pas été beaucoup étudiée – ni comparée – sous cet angle : Ambroise et Augustin, dont on sait par ailleurs la proximité. Nous présenterons enfin en annexe, comme point supplémentaire de comparaison, notre étude relative aux *Carmina* X et XI de Paulin de Nole, contemporain d'Ambroise et Augustin, déjà évoqués plus haut comme étant des lettres de consolation.

Par conséquent, nous avons défini une liste que nous espérons exhaustive des lettres de consolation d'Ambroise de Milan et d'Augustin d'Hippone⁶⁸. Notre approche est principalement philologique (par nos traductions), rhétorique et stylistique : nous avons procédé, pour chaque lettre, à sa traduction et à son commentaire linéaire précis. De ces commentaires, nous allons tirer des conclusions, afin de répondre à notre problématique. La *synkrisis* entre les lettres de ces deux auteurs, et les écarts qu'elle peut manifester, permettra de manifester le rôle qu'y jouent la doctrine, mais aussi les circonstances et les destinataires, le tempérament et le style propres à chacun.

67 Simone DELEANI, « une lettre de consolation chrétienne : la *Lettre 37* de saint Cyprien », *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, P. U. Tours 2010, pp.311-323.

68 Cf. tableau synoptique de notre corpus page suivante.

Tableau synoptique des lettres de notre corpus

Ambroise⁶⁹

Lettre	A qui ?	Quand ?	Pourquoi ?	Particularités
Ep.8 (Maur.39)	A Faustinus	395	Après la mort de sa sœur, grande détresse	Référence à Cicéron, <i>Fam.</i> IV 5 <i>Objurgatio</i>
Ep.15 (Maur. 51)	Au clergé et au peuple de Thessalonique	383	Après la mort de leur évêque Acholius	Dimension politique de la consolation

Augustin ⁷⁰

Lettre	A qui ?	Quand ?	Pourquoi ?	Particularités
Ep. 92	Italica, riche veuve romaine	Vers 408-409 ⁷¹	Pour la consoler de la mort de son époux	Consolation avec enseignement théologique
Ep. 99	Italica, riche veuve romaine	Hiver 408-409	Pour la consoler des attaques barbares à Rome	Consolation non demandée / courte
Ep.111	Victorien, prêtre	Fin 409	Pour le consoler des attaques barbares (à Rome ?)	Augustin parle des donatistes. Evocation du viol des femmes par les barbares
Ep.208	Félicia, une ancienne donatiste	Entre 411 et 430	Pour la consoler des scandales de l'Eglise	Juste après la condamnation de Pélage en concile

⁶⁹ Textes latins issus de : AMBROISE, *Epistulae et acta, epistularum libri I-VI* - ed. O. Faller 1968, CSEL 82/1. Traductions personnelles.

⁷⁰ Textes latins issus de : AUGUSTIN, *Epistulae (ep. 31-123)* - ed. A. Goldbacher 1898, CSEL 34/2 et AUGUSTIN, *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, CSEL 57. Traductions personnelles.

⁷¹ Selon Johannes DIVJAK, art. « *Epistulae* », in *Augustinus Lexikon*, vol.2, 1986, c.963.

Ep.244	Crisime	Vers 426/427	Pour le consoler de la perte de biens matériels	Très court, aucune citation biblique
Ep.248	Sébastien, moine	?	Pour le consoler des impiétés d'autrui	Mot de la main d'Augustin et <i>suscriptio</i> d'Alypius Très court
Ep.259	Cornelius Romanianus, riche patricien, ami intime d'Augustin	408	Pour le consoler de la mort de son épouse, une femme extraordinaire	Augustin refuse de le consoler à cause de sa mauvaise vie.
Ep.263	Sapida, une vierge consacrée	?	Pour la consoler de la mort de son frère Timothée, diacre de Carthage	Considérée comme la seule vraie lettre de consolation d'Augustin
Ep.264	Maxima, une dame riche	?	Pour la consoler des erreurs qui se diffusent dans sa province	Très court Il ne faut pas accabler ceux qui diffusent des erreurs mais prier pour eux.

ETUDE DE LA LETTRE 10 DE CYPRIEN DE CARTHAGE

Texte latin⁷², traduction personnelle et commentaire

72 Texte établi par le Chanoine Bayard in Saint Cyprien, *Correspondance*, tome I, Lettres I-XXXIX, Paris, Les Belles Lettres, 2002

EPISTULA X⁷³

CYPRIANUS MARTYRIBUS ET CONFESSORIBUS IESU CHRISTI DOMINI NOSTRI IN DEO PATRE PERPETUAM S.

I 1 Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide et uirtute uestra, in quibus mater ecclesia gloriatur, gloriata et nuper quidem cum, confessione perstanti suscepta poena est quae confessores Christi fecit extorres. Confessio tamen praesens quantum in passione fortior, tantum clarior et maior in honore est : creuit pugna, creuit et pugnantium gloria. Nec retardati estis ab acie tormentorum metu, sed ipsis tormentis magis estis ad aciem prouocati, fortes et stabiles ad maximi certaminis proelium prompta deuotione prodistis.

2 Ex quibus quosdam iam conperi coronatos, quosdam uero ad coronam uictoriae proximos, uniuersos autem quos agmine glorioso carcer inclusit pari et simili calore uirtutis ad gerendum certamen animatos, sicut esse oportet in diuinis castris milites Christi, ut incorruptam fidei firmitatem non blanditiae decipiant, non minae terreant, non cruciatus ac tormenta deuincant, quia maior est qui est in nobis quam qui est in hoc mundo, nec plus ad deiciendum potest terrena poena quam ad erigendum tutela diuina. Probata res est certamine fratrum glorioso, qui ad tormenta uincenda ceteris duces facti exemplum uirtutis et fidei prae buerunt, congressi in acie donec acies succumberet uicta.

II 1 Quibus ergo uos laudibus praedicem, fortissimi fratres ? Robur pectoris uestri et perseuerantiam fidei quo praeconio uocis exornem ? Tolerastis usque ad consummationem gloriae durissimam quaestionem, nec cessistis suppliciis, sed uobis potius supplicia cesserunt. Finem doloribus quem tormenta non dabant coronae dederunt. Laniena grauior ad hoc diu perseuerauit, non ut

73 Texte établi par le Chanoine Bayard in Saint Cyprien, *Correspondance*, tome I, Lettres I-XXXIX, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp.23-27.

Lettre 10

Cyprien aux martyrs et aux confesseurs de Jésus Christ notre Seigneur, salut éternel en Dieu le Père.

I 1 Je bondis de joie et je vous félicite, vous mes très courageux, et partant, très heureux frères, d'avoir fait connaître votre foi et votre vaillance, acte dont notre mère Eglise se glorifie, glorifiée d'ailleurs récemment il est vrai lorsque, par une confession fermement maintenue, a été affronté le châtement qui a fait des confesseurs du Christ des bannis. Cependant à mesure que votre confession présente est, dans la souffrance endurée, plus courageuse, elle est plus éblouissante et plus grande dans sa beauté : s'est élevé le combat, s'est élevée aussi la gloire des combattants. Et vous ne vous êtes pas arrêtés loin du front par crainte des tortures, mais c'est au milieu même des tortures plutôt que vous avez été appelés à la tête du front, et c'est avec courage et fermeté que vous vous êtes avancés vers un combat des plus acharnés, en découvrant votre dévouement.

I 2 Et parmi vous, certains, je l'ai appris, sont déjà couronnés, et d'autres en vérité sont très proches de la couronne de la victoire ; mais en tout cas, tous ceux qui, en colonne glorieuse, ont été enfermés en prison sont animés d'une même ardeur vaillante pour engager la lutte, comme doivent l'être dans le camp de Dieu les soldats du Christ, de sorte que la fermeté indestructible de leur foi, ce ne soit ni les caresses qui la trompent, ni les menaces qui la fassent trembler, ni les supplices et les tortures qui la vainquent complètement parce que celui qui est en nous est plus grand que celui qui est dans ce monde ici-bas et le châtement terrestre n'est pas plus efficace à renverser que la protection divine à redresser. Preuve en est la lutte glorieuse de nos frères qui, pour vaincre les tortures, ont offert aux autres, en se rendant leurs guides, un exemple de vaillance et de foi, en se mesurant à l'ennemi sur le front jusqu'à ce que le front adverse succombe, vaincu.

II 1 Par quelles louanges donc vous prôcher, mes très courageux frères ? La vigueur de votre cœur et la persévérance de votre foi, par quel flot élogieux de paroles les parer ? Vous avez enduré, jusqu'à l'accomplissement de la gloire, la très grande cruauté de la question, et vous n'avez pas cédé aux supplices, mais face à vous, ce sont plutôt les supplices qui ont cédé. La fin de vos douleurs, que les tortures n'offraient pas, les couronnes vous l'ont offerte. Une lacération particulièrement difficile à supporter a continué longtemps vers cela : non pour

stantem fidem deiceret, sed ut homines Dei ad Dominum uelocius mitteret.

2 Vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen Dei et spiritale, proelium Christi, stetisse seruos eius uoce libera, mente incorrupta, uirtute diuina, telis quidem saecularibus nudos, sed armis fidei credentis armatos. Steterunt torti torquentibus fortiores et pulsantes ac laniantes ungulas pulsata ac laniata membra uicerunt. Inexpugnabilem fidem superare non potuit saeuens diu plaga repetita, quamuis rupta conpage uiscerum torquerentur in seruis Dei iam non membra sed uulnera. Fluebat sanguis qui incendium persecutionis extingueret, qui flammam et ignes gehennae glorioso cruore sopiret. 3 O quale illud fuit spectaculum Domini, quam sublime, quam magnum, quam Dei oculis sacramento ac deuotione militis eius acceptum, sicut scriptum est in Psalmis Spiritu Sancto loquente ad nos pariter et monente : « Pretiosa est in conspectu Dei mors iustorum eius. »⁷⁴Pretiosa mors haec est quae emit immortalitatem pretio sui sanguinis, quae accipit coronam.

III Quam laetus illic Christus fuit, quam libens in talibus seruis suis et pugnavit et uicit protector fidei et dans credentibus tantum quantum se credit capere qui sumit. Certamini suo adfuit, proeliatore adque adsertore sui nominis erexit, corroborauit, animauit. Et qui pro nobis mortem semel uicit semper uincit in nobis. « Cum uos, inquit, tradiderint, nolite cogitare quid loquimini. Non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis. »⁷⁵

IV I Documentum rei praesens proelium praebuit. Vox plena Spiritu Sancto de martyris ore prorupit, cum Mappalicus beatissimus inter cruciatus suos proconsuli diceret : « Videbis cras agonem. » Et quod ille cum uirtutis ac fidei testimonio dixit Dominus inpleuit. Agon caelestis exhibitus et Dei seruus in agonis promissi certamine coronatus est.

⁷⁴ Ps. 115, 15.

⁷⁵ Matth. 10, 19-20.

renverser une foi stable, mais pour envoyer les hommes de Dieu plus rapidement vers leur Seigneur.

II 2 La foule présente a vu avec admiration la lutte céleste de Dieu et le combat spirituel du Christ, que ses serviteurs ont tenu debout, la parole libre, la pensée indestructible, la vaillance divine, certes dénudés des traits du siècle, mais armés des armes de la vraie foi. Les torturés sont restés debout, plus courageux que leurs tortionnaires, et les ongles frappant et déchirant ont été vaincus par les membres frappés et déchirés. La foi invincible n'a pu être dominée par la férocité interminable du coup répété bien que, une fois rompu l'ensemble des ligaments qui retiennent les viscères, on tourmentât chez les serviteurs de Dieu non plus leurs membres, mais leurs blessures. Le sang coulait afin d'éteindre l'incendie de la persécution, d'étouffer les flammes et les feux de la géhenne par un flot glorieux.

II 3 Oh ! Comme il fut beau le spectacle de Dieu, comme il fut sublime, comme il fut grand, comme il fut accueilli par les yeux de Dieu grâce au serment de fidélité et au dévouement de son soldat, de même qu'il est écrit dans les *Psaumes*, paroles de l'Esprit saint, autant qu'avertissement pour nous : « Précieuse est, sous les yeux de Dieu, la mort de ses justes. » (*Ps.* 115, 15) Précieuse, voici ce qu'est une mort qui achète l'immortalité au prix de son sang, qui reçoit la couronne de Dieu par l'accomplissement de sa vaillance.

III Combien de joie pour le Christ à ce moment-là, combien de plaisir quand, dans de tels serviteurs, les siens, il a à la fois combattu et vaincu, lui qui protège le fidèle et qui donne aux croyants autant qu'il croit percevoir de celui qui le choisit. A sa lutte, il était présent ; les combattants et les défenseurs de son nom, il les a élevés, fortifiés, animés. Et celui qui pour nous a vaincu une première fois la mort vainc toujours en nous. « Quand vous, dit-il, ils vous auront livrés, ne pensez pas à ce que vous devez dire. Car ce n'est pas vous qui parlez mais l'esprit de votre Père qui parle en vous. » (*Matth.* 10, 19-20).

IV 1 En voici un exemple offert par le combat actuel : une parole remplie de l'Esprit saint a jailli de la bouche d'un martyr, puisque le bienheureux Mappalicus, au milieu des supplices qui lui étaient infligés, dit au proconsul : « Tu verras demain l'*agôn*. » Et ce que ce saint homme, avec le témoignage de sa vaillance et de sa foi, a dit, Dieu l'a accompli. L'*agôn* céleste a été montré à tous et le serviteur de Dieu a été couronné lors de la lutte de l'*agôn* promis.

2 *Hic est agon quem propheta Esaias ante praedixit dicens : « Non pusillum uobis certamen cum hominibus, quoniam Deus praestat agonem. »*⁷⁶*Et ut ostenderet quis hic agon futurus esset, addidit dicens : « Ecce uirgo in utero accipiet et pariet filium et uocabitis nomen eius Emmanuel. »*⁷⁷ *Hic est agon fidei nostrae qua congregimur, qua uincimus, qua coronamur.*

3 *Hic est agon quem nobis ostendit et beatus apostolus Paulus, in quo oportet nos currere et ad coronae gloriam peruenire. « Nescitis, inquit, quia qui in stadio currunt omnes quidem currunt, unus tamen accipit palmam. Sic currite ut occupetis. Et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam. »*⁷⁸ *Item suum certamen ostendens et hostiam se Domino cito futurum esse promittens ait : « Ego iam labor, et tempus instat assumptionis. Bonum agonem certavi, cursum perfecit, fidem seruaui. Iam superest mihi corona iustitiae quam mihi reddet Dominus in illa die ille iudex iustus, non solum autem mihi, sed et omnibus qui dilexerunt aduentum eius. »*⁷⁹ *Hunc igitur agonem per prophetas ante praedictum, per Dominum commissum, per apostolos gestum, Mappalicus suo et collegarum suorum nomine proconsuli repromisit. Nec fefellit in promisso suo uox fidelis. Pugnam quam spopondit exhibuit et palmam quam meruit accepit.*

4 *Istum nunc beatissimum martyrem et alios participes eiusdem congressionis et comites in fide stabiles, in dolore patientes, in quaestione uictores ut ceteri quoque sectemini et opto pariter et exhortor : ut quos uinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit iungat etiam consummatio uirtutis et corona caelestis, ut lacrimas matris ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum uos uestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem uestri exempli prouocatione solidetis. Si uos acies uocauerit, si certaminis uestri dies uenerit, militate fortiter, dimiccate constanter, scientes uos sub oculis praesentis Domini dimicare,*

⁷⁶ Es. 7, 13-14.

⁷⁷ Es. 7, 14.

⁷⁸ I Cor. 9, 24-25.

⁷⁹ II Tim. 4, 7-8.

IV 2 Voici l'*agôn* que le prophète Isaïe a prédit auparavant par ces paroles : « Ce n'est pas un tout petit combat que vous aurez avec les hommes, puisque c'est Dieu qui répond de l'*agôn*. » (Is.7, 13-14) Et pour montrer quel sera cet *agôn*, il ajoute ceci : « Voici que la vierge en son ventre accueillera un fils, et l'enfantera, et vous l'appellerez de son nom : Emmanuel. » (Is.7, 14) Voici l'*agôn* de notre foi, grâce à laquelle nous nous mesurons à l'ennemi, grâce à laquelle nous vainquons, grâce à laquelle nous sommes couronnés.

IV 3 Voici l'*agôn* que nous montre l'heureux apôtre Paul, selon lequel nous devons courir pour parvenir à la gloire de la couronne. « Vous ignorez, dit-il, que tous ceux qui courent dans un stade certes courent, cependant un seul reçoit la palme. Ainsi courez afin d'être les premiers à vous en emparer. Et ceux-là certes courent pour recevoir une couronne destructible, mais nous, c'est pour une indestructible. » (I Cor. 9, 24-25) De la même façon, en montrant sa propre lutte et en promettant qu'il serait une victime pour Dieu rapidement, il dit : « Moi en vérité je suis répandu comme une libation pour Dieu, et le temps est tout proche de mon assumption. J'ai combattu au bon *agôn*, j'ai parachevé ma course, j'ai conservé ma foi. Oui, en vérité, il me reste la couronne de justice que devrait me donner en retour le Seigneur lors de ce grand jour, lui, le grand juge juste, or non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui ont aimé son arrivée. » (II Tim. 4, 7-8) Voici donc l'*agôn* prédit auparavant par les prophètes, engagé par Dieu, conduit par les apôtres, *agôn* que Mappalicus, en son nom et au nom de ses collègues, a promis à son tour au proconsul. Et elle n'a pas failli à sa promesse, la parole fidèle. La bataille qu'il a garantie, il l'a montrée à tous et la palme qu'il a méritée, il l'a reçue.

IV 4 Aujourd'hui ce bienheureux martyr, et les autres partisans et compagnons de cette même lutte, fermes dans leur foi, patients dans la douleur, victorieux dans la question, vous tous aussi, suivez-les en tout, je le souhaite, voire l'encourage : que ceux que le lien de la confession et la communauté de la prison ont réuni ensemble soient réunis aussi par l'accomplissement de la vaillance et par la couronne céleste, que les larmes de notre mère Eglise qui se lamente de la chute et de la mort de plusieurs hommes soient essuyées par vous, par votre joie, et que la fermeté des autres qui se tiennent encore debout soit consolidée à l'appel de votre exemple. Si le front vous a appelés, si le jour de votre lutte est venu, soyez de courageux soldats, livrez fermement bataille, en sachant que c'est en présence des yeux de Dieu que vous livrez bataille,

confessione nominis eius ad ipsius gloriam peruenire, qui non sic est ut seruos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse concreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur.

V I Quod si ante diem certaminis uestri de indulgentia Domini pax superuenerit, uobis tamen manet uoluntas integra et conscientia gloriosa. Nec contristetur aliquis ex uobis quasi illis minor qui ante uos tormenta perpessi uicto et calcato saeculo ad Dominum glorioso itinere uenerunt. Dominus scrutator est renis et cordis, arcana perspicit et intuetur occulta. Ad coronam de eo promerendam sufficit ipsius testimonium solum qui iudicaturus est.

2 Ergo utraque res, fratres carissimi, sublimis pariter et inlustris : illa securior ad Dominum uictoriae consummatione properare, haec laetior accepto post gloriam commeatu in ecclesiae laude florere. O beatam ecclesiam nostram quam sic honor diuinae dignationis inluminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. Erat ante in operibus fratrum candida : nunc facta est in martyrum cruore purpurea. Floribus eius nec lilia nec rosae desunt. Certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. Accipiant coronas uel de opere candidas uel de passione purpureas. In caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur. Opto uos, fortissimi ac beatissimi fratres, semper in Domino bene ualere et nostri meminisse. Valete.

que c'est par la confession de son nom que vous parvenez à sa gloire, lui qui n'est pas du genre à se contenter de regarder ses serviteurs, mais lui-même lutte en nous, lui-même se mesure à l'ennemi avec nous, lui-même dans le combat de notre *agôn* couronne comme il est couronné.

V 1 Or si avant le jour de votre lutte la paix du Seigneur est survenue par sa bonté, cependant il vous reste votre volonté intacte et votre conscience glorieuse. Et que personne ne soit attristé parmi vous comme s'il était plus petit que ceux qui ont souffert avant vous les tortures en vainquant et en foulant aux pieds le siècle pour arriver au Seigneur par un chemin glorieux. Le Seigneur est l'explorateur de nos reins et de nos cœurs ; nos secrets, il les perçoit et il scrute nos tréfonds. Pour mériter une couronne de sa part, il suffit d'un seul de ses témoignages pour vous juger.

V 2 Donc l'une et l'autre couronnes, mes très chers frères, sont également sublimes et éclatantes : la première est plus sûre en hâtant les chemins vers le Seigneur par un accomplissement de la victoire, mais la seconde est plus joyeuse, une fois le congé reçu après la gloire, en fleurissant dans la louange de l'Eglise. Oh ! Bienheureuse notre Eglise qu'ainsi la beauté d'un divin prestige illumine, que le sang glorieux des martyrs de notre époque éclaire. Elle était auparavant, dans les œuvres de nos frères, blanche : aujourd'hui elle a été rendue, dans le sang des martyrs, pourpre. A ses fleurs, ni les lys, ni les roses ne manquent. Que chacun combatte tout à l'heure, un par un, en vue d'obtenir le prestige vraiment magnifique de l'un et l'autre honneurs. Qu'ils reçoivent les couronnes, soit blanches de leurs œuvres, soit pourpres de leur souffrance. Dans le camp céleste, et la paix, et le front ont leurs fleurs afin de couronner le soldat du Christ pour la gloire. Je vous souhaite, vous mes très courageux, et partant, très heureux frères, de toujours vous bien porter dans le Seigneur et de vous souvenir des nôtres. Adieu.

L'*Epistula* X de Cyprien, une lettre de consolation chrétienne ?⁸⁰

Notre étude nous porte au beau milieu du III^e siècle après Jésus-Christ, à Carthage, en Afrique du Nord. A cette époque-là, Cyprien est évêque, et Dèce empereur. L'Empire romain traverse une période de difficultés que nous nommerons plus tard le « bas-Empire » avec tout ce que cela connote de négatif : les frontières sont menacées, les guerres civiles se multiplient, la situation économique est préoccupante, le pouvoir politique instable. A la fin de l'année 249, Dèce publie un édit ordonnant à tous les citoyens romains de sacrifier aux dieux et de présenter aux autorités un certificat attestant leur participation aux cultes païens, le *libellus*. Le but de cette manœuvre : revaloriser l'unité romaine, la *concordia*, autour de la personnalité divine de l'Empereur. Mais les chrétiens, tout entiers tournés vers leur monothéisme, refusent de sacrifier aux dieux des gentils. Commence alors un temps de persécution généralisée à tout l'Empire assez particulier : Dèce ne souhaite pas la mort des chrétiens, juste leur obéissance à son édit.⁸¹

C'est dans ce contexte que le nouvel évêque de Carthage doit diriger, tel le bon berger, ses fidèles. Pour une raison plutôt obscure⁸², Cyprien décide de s'exiler et de donner ses directives par lettres⁸³, adressées aux prêtres et aux diacres ou aux confesseurs, chrétiens qui avaient courageusement refusé de sacrifier à la triade capitoline. Selon les destinataires, Cyprien organisait, de loin, la vie de la communauté chrétienne et prenait soin, en distribuant de l'argent, des pauvres et des malheureux ; ou alors il exhortait les chrétiens emprisonnés à supporter avec patience les maltraitances dont ils faisaient l'objet et à affermir leur foi. Il pouvait arriver que, parmi ces confesseurs, certains meurent, épuisés par la faim, la soif, la fatigue ou la *quaestio* (les tortures). Afin d'éviter que leurs compagnons d'infortune ne cèdent aux autorités pour garder la vie sauve, l'évêque écrivait et réconfortait les cœurs fatigués et peïnés. C'est le cas de notre objet d'étude, la lettre X, rédigée à l'occasion de la mort de Mappalicus vers le 20 avril 250⁸⁴.

80 Actualisation de notre communication présentée à Lille le 12 décembre 2015.

81 Sur cette question, voir Emmanuelle MANTEL, sous la direction de Marie-Odile Bruhat, *Une nouvelle conception du martyre : la Correspondance de saint Cyprien*, Lille, mémoire de maîtrise, 2002, p.6 et p.9-10.

82 Sur cette question, voir Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne (depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe) : saint Cyprien et son temps* (T.2), Paris, Ernest Leroux, 1902, p.212.

83 A ce jour, le corpus des lettres cyprianiques est composé de 82 épîtres.

84 S'accordent sur ce point Simone DELEANI (*Saint Cyprien, Lettres 1-20*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2007, p.212-213), G.W. CLARKE (*The Letters of St Cyprian of Carthage*, New York, Newman

A priori, tout porte à croire que cette épître est une consolation puisque Cyprien essaie d'y apaiser ses lecteurs à l'aide de sa rhétorique. D'ailleurs, nous pouvons nous faire l'écho de Charles Favez à ce propos : « la consolation est, sans doute, pour les auteurs chrétiens comme pour leurs prédécesseurs païens, un moyen d'apporter du réconfort à des cœurs qui souffrent »⁸⁵, même si ce dernier n'emprunte aucun exemple de lettre de consolation à Cyprien...

Pourtant, Simone Déléani convoque une lettre cyprianique comme faisant partie de la rhétorique de la consolation : la lettre 37⁸⁶. Mais, dans son volume d'édition des *Lettres* 1 à 20, elle présente la *Lettre* 10 « comme une *laudatio* »⁸⁷, pas du tout comme une *consolatio*. Au regard des dates de l'ouvrage (2007) et de l'article (2010), nous pouvons toujours supposer qu'à l'époque de la rédaction de son article sur la *Lettre* 37, sa théorie avait évolué, mais que Simone Déléani n'était pas allée jusqu'à étudier *l'Epistula* X de ce point de vue-là. Nous nous sommes donc interrogée sur la possibilité de considérer la *Lettre* 10 comme une épître consolatoire et nous allons essayer de vous démontrer la véracité de notre hypothèse.

Dans un premier temps, résumons *l'Epistula* X de Cyprien à l'aide de Simone Déléani : « La *Lettre* 10 est adressée aux martyrs et confesseurs incarcérés à Carthage, qu'ils aient déjà été suppliciés ou qu'ils attendent encore dans leur cellule le jour de leur comparution devant le proconsul. L'exorde résume la situation : les prisonniers sont ou seront soumis à la torture ; les uns sont déjà morts, d'autres sur le point de mourir, les autres attendent de souffrir leur passion. Les chapitres 2 et 3 décrivent les supplices infligés et la résistance surhumaine des victimes, résistance rendue possible par la présence en elles du Christ et de l'Esprit. Le développement suivant est consacré à un exemple privilégié, celui de l'agôn du martyr Mappalicus. L'auteur conclut en exhortant ses destinataires à parfaire leur confession de foi, soit par le sacrifice suprême, s'ils y sont conviés, soit par une vie sainte au sein de la communauté ecclésiale. »⁸⁸ Il

Press, 1984, vol.1, letters 1-27, p.226) et Luc DUQUENNE (*Chronologie des lettres de saint Cyprien, le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles, Société des Bollandistes, coll. Subsidia Hagiographica, 1972, p.76-77).

85 Charles FAVEZ, *la Consolation latine chrétienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937, p.89.

86 Simone DELEANI, « une lettre de consolation chrétienne : la *Lettre* 37 de saint Cyprien », in *les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours* » P.U. Tours 2010, p.311-323.

87 Simone DELEANI, *op. cit.*, p.222.

88 Simone DELEANI, *op. cit.*, p.222.

est vrai que, résumée ainsi, la *Lettre 10* n'évoque pas une *consolatio*. Pour le moment, gardons ce paragraphe en tête et voyons, d'après Charles Favez, quels sont les critères requis pour appartenir au genre de la consolation.

Tout d'abord, ce dernier reconnaît que le plan n'est pas un critère suffisant pour définir une consolation puisque les auteurs chrétiens ont renouvelé le genre et pris des libertés par rapport à la tradition.⁸⁹ En outre, un autre passage extrait de l'ouvrage de Charles Favez étaye *a priori* notre hypothèse en évoquant à nouveau Cyprien : « Son but essentiel est de chercher à fortifier leur foi [à ses ouailles] et à leur inspirer le courage nécessaire pour affronter la suprême épreuve. Aux doutes angoissants il donne les réponses que fournit l'Évangile. A tous les croyants il montre la nécessité de se soumettre à la volonté divine, quelle qu'elle puisse être, et leur ouvre, par-delà les souffrances et les tristesses de l'heure présente, la réconfortante perspective des félicités éternelles. »⁹⁰ Nous avons l'impression de lire un commentaire de la *Lettre 10*. En effet, toute l'épître ne tend que vers ce but : exhorter les confesseurs au martyre, à l'instar de cette phrase : « Aujourd'hui ce bienheureux martyr, et tous les autres qui ont pris part au même affrontement et qui l'ont accompagné, fermes dans leur foi, patients dans la douleur, victorieux dans la question, je souhaite, et en même temps je vous y encourage, que, tous, vous les suiviez aussi en tout »⁹¹. De plus, Cyprien recourt systématiquement aux *Évangiles* : six références bibliques émaillent l'*Epistula X*. Enfin, le motif de la couronne, métaphore pour parler de la résurrection, clôt poétiquement la missive épiscopale : « dans le camp céleste, et la paix et le front ont leurs fleurs afin de couronner le soldat du Christ pour la gloire. »⁹² Mentionnons tout de même que la remarque de Charles Favez évoquée précédemment concernait en principe le *de Mortalitate*... Mais cette « réconfortante perspective des félicités éternelles », si nous l'appliquons à notre objet d'étude, est un critère de la *consolatio*, ce que confirme d'ailleurs le chercheur lorsqu'il parle de « la suprême consolation : l'espérance de la vie éternelle. »⁹³

89 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.12 et p.46 (« En général, les consolateurs chrétiens montrent, à cet égard, vis-à-vis de la tradition une grande indépendance, qui provient le plus souvent de la conception nouvelle qu'ils se font de la consolation. »)

90 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.18.

91 CYPRIEN, *Ep. X*, 4, 4 « *Istum nunc beatissimum martyrem et alios participes eiusdem congressionis et comites in fide stabiles, in dolore patientes, in quaestione uictores ut ceteri quoque sectemini et opto pariter et exhortor.* »

92 CYPRIEN, *Ep. X*, 5, 2 « *in caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur.* »

93 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.163.

Une marque importante que l'on trouve aussi chez les consolateurs chrétiens est la sympathie⁹⁴. Pour vérifier si cet attachement se retrouve dans *l'Epistula X*, observons simplement les vocatifs : « *fortissimi ac beatissimi fratres* » (1, 1 et 5, 2), « *fortissimi fratres* » (2, 1), et « *fratres carissimi* » (5, 2)⁹⁵. Au-delà du terme *fratres*, qui est plus une dénomination habituelle entre chrétiens qu'une marque de sympathie, et des superlatifs *fortissimi*, *beatissimi* et *carissimi* qui soulignent plutôt l'hyperbole (figure de style liée à l'éloge d'après Laurent Pernot⁹⁶), l'adjectif *carus* met en valeur cet attachement de Cyprien pour les confesseurs du Christ.

Nous avons assez prouvé jusqu'ici que les critères de la *consolatio* d'après Charles Favez s'appliquaient à *l'Epistula X* de Cyprien. Appuyons-nous désormais sur les recherches de Simone Déléani⁹⁷ et les réflexions qui la poussent à considérer *l'Epistula XXXVII* comme une consolation. En quoi ces remarques peuvent-elles s'étendre à la *Lettre X* ?

Le premier point mis en valeur par Simone Déléani est la grande proximité entre la consolation et l'éloge : « La consolation ainsi dispensée confine à l'éloge et acquiert de ce fait une plus grande force. L'auteur utilise les procédés de la *laudatio*. L'amplification tout d'abord, qui est le propre de l'éloge, selon Quintilien. »⁹⁸. *L'Epistula X* contient des éloges : celui de Mappalicus bien évidemment⁹⁹, mais aussi, de manière plus subtile, celui des confesseurs incarcérés, qui patientent dans des conditions misérables : « par quelles louanges donc vous célébrer, mes très courageux frères ? La vigueur de votre cœur et la persévérance de votre foi,

94 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.131.

95 « Mes très courageux, et partant, très heureux frères », « mes très courageux frères », « mes très chers frères ».

96 Laurent PERNOT, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993, p.403-404.

97 Simone DELEANI, *art. cit.*

98 Simone DELEANI, *art. cit.*, p. 316-317.

99 CYPRIEN, *Ep. X*, 4, 1 à 4.

par quelles paroles élogieuses les mettre en valeur ? »¹⁰⁰ La phrase suivante, extraite de l'article de Simone Déléani, semble être un commentaire de notre objet d'étude : « A travers l'évocation élogieuse de la conduite des confesseurs romains, Cyprien dispense un enseignement sur le martyre. »¹⁰¹ Or, c'est exactement ce qu'il se passe avec la *Lettre* 10, qui enseigne une grande nouveauté aux confesseurs, mais aussi au lectorat de l'évêque : la coexistence de deux types de couronne¹⁰² : la rouge qui glorifie le martyre sanglant, et la blanche, offerte à tout chrétien qui, par un comportement exemplaire, a mérité autant qu'un martyr, même si une mort atroce n'a pas ponctué sa vie.¹⁰³

De plus, Simone Déléani met en valeur deux caractéristiques de la consolation qu'elle retrouve dans la *Lettre* 37 mais dont nous pouvons également constater la présence dans l'*Epistula* X : l'effort de rédaction (« Le texte de la lettre 37 est très élaboré, comme il est de règle pour une lettre de consolation ou d'éloge. »¹⁰⁴) et l'aspect poétique (« A l'imitation des Grecs, la poésie a fait irruption à date ancienne dans la littérature latine de la *laudatio* et de la *consolatio*. »¹⁰⁵). Ces deux éléments ont été relevés dans l'étude littéraire de la *Lettre* 10 que nous avons réalisée lors d'un travail précédent¹⁰⁶. En effet, Cyprien a particulièrement soigné la rédaction de cette missive qui revêtait pour lui une importance capitale à un moment où la religion chrétienne était très menacée. Il mêle donc rhétorique et poésie dans ce texte aux accents tantôt épiques, tantôt lyriques, qui se veut *carmen* envoûtant les ouailles¹⁰⁷. Tous les moyens semblent bons pour garder auprès de lui les fidèles et ramener les brebis égarées, même le recours à des moyens païens, bien enrubannés dans un écrin chrétien fait de citations bibliques. Le milieu de la lettre en est un parfait exemple, où la rhétorique le dispute à la poésie : « Combien de joie pour le Christ à ce moment-là, combien de plaisir quand, dans de tels

100 CYPRIEN, *Ep.* X, 2, 1 « *Quibus ergo uos laudibus praedicem, fortissimi fratres ? Robur pectoris uestri et perseverantiam fidei quo praeconio uocis exornem ?* »

101 Simone DELEANI, *art. cit.*, p.318.

102 CYPRIEN, *Ep.* X, 5, 1-2.

103 Sur cette question, voir Emmanuelle MANTEL, *op. cit.*, 2002, p.73 à 76.

104 Simone DELEANI, *art. cit.*, p.319.

105 Simone DELEANI, *art. cit.*, p.321.

106 Emmanuelle MANTEL, *op. cit.*, 2006, p.72 à 92.

107 Cette idée du *carmen* se retrouve dans l'article de Simone DELEANI, p.323.

serviteurs, les siens, il a à la fois combattu et vaincu, lui qui protège le fidèle et qui donne aux croyants autant qu'il croit percevoir de celui qui le choisit. Il était présent dans une lutte qui est la sienne ; les combattants et les défenseurs de son nom, il les a élevés, fortifiés, animés. Et celui qui pour nous a vaincu une fois pour toutes la mort vainc toujours en nous. 'Quand vous, dit-il, ils vous auront livrés, ne pensez pas à ce que vous devez dire. Car ce n'est pas vous qui parlez mais l'esprit de votre Père qui parle en vous.' [Matth.10, 19-20] »¹⁰⁸

Voici ce que nous avons écrit au sujet de ce passage, preuve s'il en est d'un savant mélange de rhétorique et de poésie dans la *Lettre* 10 de Cyprien. L'anaphorique *quam* associé aux termes *laetus* et *libens* souligne avec beaucoup d'emphase le bonheur du Christ à la vue de ses soldats. D'ailleurs le champ lexical du combat réapparaît petit à petit : *seruis*, *pugnauit*, *uicit*. Pour l'instant, ce vocabulaire s'applique au Christ, qui est décrit ainsi comme le *dux* des chrétiens. Puis ce champ lexical prend de l'ampleur dans la phrase suivante, avec les termes *certamini*, *proelatores*, *adsertores*. Le Christ est omniprésent dans le combat eschatologique et son rôle est très important puisqu'il exhorte ses soldats au courage. Cette dimension parénétique est soulignée par la gradation ascendante *erexit*, *corroborauit*, *animauit*. Le dernier argument de Cyprien pour prouver l'omniprésence du Christ au milieu du combat va permettre d'introduire une citation néotestamentaire, extraite de *l'Evangile de Matthieu*. Cet argument répond encore à une construction binaire en chiasme. En effet, la phrase peut être divisée en deux parties bâties sur une paronomase : *semel uicit* / *semper uincit*, où Cyprien insiste sur le fait que la résurrection du Christ a permis à celui-ci d'accéder à l'éternité. Mais ces deux parties forment un chiasme : *pro nobis uicit* / *uincit in nobis*. Nous pouvons l'expliquer de deux manières différentes. Soit nous considérons qu'il existe une véritable opposition entre ces deux éléments. A ce moment-là, Cyprien a voulu confronter le moment 'historique', que l'on peut dater, de la mort et de la résurrection du Christ, où ce dernier a vaincu la mort dans sa propre chair, au moment du combat eschatologique, impossible à dater (ce sont toutes les persécutions) où le Christ vainc la mort à travers tous les martyrs qui confessent son nom. Soit, deuxième hypothèse, ce chiasme sert à souligner que la raison de vaincre du Christ naît de *nobis*, c'est-à-dire des martyrs. C'est parce que le Christ agit pour l'humanité, en somme, qu'il vainc dans le combat, qu'il soit 'historique' ou eschatologique. Toujours est-il que la victoire est celle du

108 CYPRIEN, Ep. X, 3 « *Quam laetus illic Christus fuit, quam libens in talibus seruis suis et pugnauit et uicit protector fidei et dans credentibus tantum quantum se credit capere qui sumit. Certamini suo adfuit, proelatores adque adsertores sui nominis erexit, corroborauit, animauit. Et qui pro nobis mortem semel uicit semper uincit in nobis. 'Cum uos, inquit, tradiderint, nolite cogitare quid loquamini. Non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis.'* »

Christ, ce qui explique la citation suivante : l'homme n'a pas à réfléchir au déroulement du combat, car cette lutte eschatologique le dépasse. Mais que le confesseur ne soit pas inquiet, Dieu est omniprésent et parlera par sa bouche¹⁰⁹.

En troisième lieu, Simone Déléani apporte un bémol à sa volonté de prouver que la *Lettre 37* est bien une consolation : le destinataire de la missive. « La *Lettre 37* de la *Correspondance* de saint Cyprien est donc bien une lettre de consolation, même si cette appellation est réservée d'ordinaire aux lettres adressées aux proches d'un défunt pour les reconforter. »¹¹⁰. Qu'appelle-t-elle « proches » ? Si tous les chrétiens d'une même communauté se sentent frères, ne sont-ils pas suffisamment proches pour que l'on puisse parler de *consolatio* ? L'inscription au sein même d'une communauté, dans les moments difficiles, n'est-elle pas déjà en soi une consolation ? Les destinataires de la *Lettre 10*, « *martyribus et confessoribus Iesu Christi Domini nostri* »¹¹¹, que Cyprien nomme par ailleurs « *fratres carissimi* », semblent en tout cas suffisamment proches de l'évêque d'une part par l'emploi de l'adjectif possessif *nostri* et par le recours à l'adjectif au superlatif *carissimi*, et proches de Mappalicus d'autre part par le truchement de deux termes identiques « *martyr* » et « *beatissimus* »¹¹².

La *Lettre 10* semble donc bien répondre aux critères de la *consolatio* d'après Simone Déléani. Enfin, nous avons relevé dans la *Rhétorique de l'éloge* de Laurent Pernot¹¹³ deux dernières caractéristiques de la consolation qui nous semblent intéressantes : sa valeur universelle et la prosopopée.

« Les consolations de l'époque impériale ne se limitent pas aux fortunes individuelles, mais portent aussi sur les malheurs qui frappent les cités » précise Laurent Pernot¹¹⁴. Ceci

109 Emmanuelle MANTEL, *op. cit.*, 2006, p.83-84.

110 Simone DELEANI, *art. cit.*, p.322-323.

111 « Aux martyrs et aux confesseurs de Jésus Christ notre Seigneur ».

112 CYPRIEN, *Ep. X*, 4, 4 à propos de Mappalicus « *beatissimum martyrem* ».

113 Laurent PERNOT, *op. cit.*

114 Laurent PERNOT, *op. cit.*, p.602.

semble particulièrement vrai pour le *De Mortalitate* qui évoque la peste de Carthage en 252. Mais cette remarque peut aussi s'appliquer à notre objet d'étude, dans la mesure où, derrière le martyr Mappalicus, dont l'évêque parle peu dans son épître et qui n'est finalement qu'un *exemplum* pour Cyprien, c'est bien la communauté chrétienne tout entière qui est touchée par les persécutions et les tortures qui en découlent. Le passage le plus frappant de la *Lettre* 10 est d'ailleurs l'hypotypose des supplices vécus par les confesseurs emprisonnés : « Les torturés sont restés debout, plus courageux que leurs tortionnaires, et les ongles frappant et déchirant ont été vaincus par les membres frappés et déchirés. La foi invincible n'a pu être dominée par la férocité prolongée du coup répété bien que, une fois rompu l'ensemble des ligaments qui retiennent leurs viscères, on torturât chez les serviteurs de Dieu non plus leurs membres, mais leurs blessures. »¹¹⁵ Ce ne sont pas seulement les proches de Mappalicus que Cyprien veut reconforter, mais toute la communauté chrétienne de Carthage, voire de l'Empire, touchée par la cruauté des bourreaux.

Autre caractéristique de la consolation de l'époque impériale, « la prosopopée est devenue fréquente. Le plus souvent, il s'agit d'une prosopopée du mort, qui intervient pour soulager. »¹¹⁶ Or, dans la *Lettre* 10, 4, 1, Cyprien rappelle dans un discours direct les trois derniers mots de Mappalicus : « *uidebis cras agonem* »¹¹⁷, qui résonne comme une prophétie revenue de l'au-delà. Cette prosopopée a plusieurs fonctions dans la consolation cyprianique : elle suscite l'émotion chez les pairs de Mappalicus, qui retrouvent un peu de leur proche défunt dans ses mots, elle crée un émoi particulier chez le lecteur en faisant apparaître une voix d'outre-tombe, aussi frappante que l'hypotypose précédente, elle souligne la sérénité du futur martyr, qui ne craint pas la mort mais l'annonce comme une vérité inéluctable. Le lectorat de Cyprien est ainsi apaisé : Mappalicus attendait cette mort atroce avec calme, il ne faut donc pas le pleurer, et il ne faut pas non plus craindre la mort, puisqu'elle est un passage obligé. De ces trois mots Cyprien tire une philosophie dogmatique implicite bien plus bouleversante que de longs discours. En cela, nous rejoignons la réflexion développée par Charles Favez : « la consolation est, sans doute, pour les auteurs chrétiens comme pour leurs prédécesseurs païens,

115 CYPRIEN, *Ep.* X, 2, 2 : « *Steterunt torti torquentibus fortiores et pulsantes ac laniantes ungulas pulsata ac laniata membra uicerunt. Inexpugnabilem fidem superare non potuit saeuens diu plaga repetita, quamuis rupta conpage uiscerum torquerentur in seruis Dei iam non membra sed uulnera.* »

116 Laurent PERNOT, *op. cit.*, p.399-400.

117 « Tu verras demain l'agôn. »

un moyen d'apporter du réconfort à des cœurs qui souffrent. Mais ce n'est pas là le seul but qu'ils lui assignent : ils saisissent, toutes les fois qu'ils le peuvent, les occasions qu'elle leur offre de glorifier Dieu, de développer chez leurs lecteurs la vie chrétienne et de les instruire des vérités bibliques. »¹¹⁸

A toutes ces réflexions, nous souhaitons apporter notre contribution grâce à une étude plus précise de *l'Epistula X*.

Dès le *titulus*, nous savons que cette lettre est une *consolatio*. Le terme « *martyribus* » est des plus étonnants¹¹⁹. Comment Cyprien peut-il écrire à des martyrs puisque, par principe, un martyr a donné sa vie pour Dieu ? Il faut donc nécessairement qu'il s'adresse à des vivants qui ne sont pas encore, par définition, des martyrs. Ce tour de passe-passe trouve son explication à la fin de la missive avec le motif de la couronne blanche qui apparaît dans la théologie cyprianique à partir de ce moment-là. A quoi cela sert-il, pour Cyprien, de nommer les confesseurs emprisonnés « martyrs » si ce n'est pour les réconforter en leur faisant espérer une récompense qu'ils n'osent plus attendre ?

Le ton de *l'Epistula X* est de prime abord surprenant. Cyprien vient d'apprendre la mort de Mappalicus et ses premiers mots sont « *exulto laetus et gratulor* »¹²⁰. Cela semble pour le moins paradoxal... Mais cette entrée en matière emphatique et gaie annonce un champ lexical de la joie très prégnant dans la lettre. Nous l'avons déjà souligné plus haut : pas de lamentation dans cette consolation cyprianique. Place à l'allégresse. Il y a plusieurs raisons à cela : en ancien rhéteur qu'il est, à son corps défendant certes, Cyprien a besoin d'une *captatio benevolentiae* pour attirer l'attention, en apportant un peu de *uariatio* à un genre éculé. Enfin, l'évêque va vraiment réussir à réconforter son auditoire s'il parvient à l'emmener dans sa ronde heureuse : 'réjouissons-nous car notre frère Mappalicus a rejoint le Christ'. C'est en substance ce que veut nous signifier Cyprien. D'ailleurs le terme « *beatissimi* » qui revient régulièrement dans notre lettre confirme ce rapport à l'allégresse qu'entretient l'évêque et n'est pas sans nous rappeler le texte biblique des *Béatitudes*. Ou comment mêler une consolation biblique et les consolateurs païens.

Nous avons même l'impression, au-delà de la légèreté apparente qui se dégage de l'exorde, que la mort n'existe pas pour Cyprien. Elle est le plus souvent implicite et passe par

118 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.89.

119 Sur cette question, voir Emmanuelle MANTEL, *op. cit.*, 2002, p.52-59.

120 CYPRIEN, *Ep. X*, 1, 1 : « je bondis de joie et je vous félicite ».

des métaphores¹²¹ comme celles de l'*agôn*, du combat ou de la couronne. Le terme *mors* et sa déclinaison *mortem* n'a que trois occurrences dans l'*Epistula* X, dont une au sein d'une citation (« *Pretiosa est in conspectu dei mors iustorum eius. [Ps. 115, 15]* »¹²²) et une qui n'est qu'une reprise de la citation (« *Pretiosa mors haec est quae emit immortalitatem pretio sui sanguinis.* »¹²³) Finalement, cette consolation ne contient qu'une seule référence à la mort, dans une phrase très élaborée : « *qui pro nobis mortem semel uicit semper uincit in nobis* »¹²⁴. Au milieu des figures de style (un chiasme, un parallélisme, une paronomase se croisent habilement) se noie la mort, comme une image de cette lettre qui fait disparaître la mort et les chagrins qu'elle cause au milieu des figures rhétoriques de la consolation.

Pour conclure, nous pensons que notre objet d'étude est bien une « épître consolatoire », pour reprendre les mots de Charles Favez. Et pourtant, ce n'est pas l'évocation de la mort de Mappalicus qui accrédite cette thèse, mais les usages rhétoriques de Cyprien. Concernant le martyr, la prosopopée et la *laudatio* esquissée nous ont amenée à voir la *Lettre* 10 comme une *consolatio*. Mais une réflexion plus poussée a mis en valeur d'autres caractéristiques. Les termes employés, ou au contraire absents, l'étonnante allégresse de l'évêque malgré les malheurs dessinés dans l'hypotypose des supplices, la sympathie même qui se dégage de cette missive (au contraire du *De Mortalitate* qui sonne comme une admonestation sévère), la perspective d'une félicité éternelle à travers le motif poétisé de la couronne blanche, la grande proximité des protagonistes entre eux et leur réconfort mutuel, le style de Cyprien dans la *laudatio* des confesseurs (entre autres passages), tous ces éléments ont mis en lumière la spécificité de l'*Epistula* X : cette missive est une *consolatio*.¹²⁵

Nous pouvons donc revenir sur le plan présenté par Simone Déléani plus haut et proposer le nôtre, qui souligne les articulations rhétoriques dignes de la *consolatio*. Le chapitre 1, l'exorde, souligne la fonction informative et phatique de la lettre : Cyprien a appris la foi, la

121 Figure de style que Laurent PERNOT considère comme faisant partie intégrante de l'éloge, idée qu'il développe dans son *op. cit.* p.405 à 410.

122 CYPRIEN, *Ep.* X, 2, 3 : « Précieuse est, sous les yeux de Dieu, la mort de Ses justes. »

123 CYPRIEN, *Ep.* X, 2, 3 : « Précieuse, voici ce qu'est une mort qui achète l'immortalité au prix de son sang. »

124 CYPRIEN, *Ep.* X, 3 : « Celui qui pour nous a vaincu une fois pour toutes la mort vainc toujours en nous. »

125 Nous ne pouvons comparer le plan de Cyprien à celui proposé par Ménandre puisque ce dernier a vécu après l'évêque de Carthage.

vaillance des confesseurs dans un courrier précédent, ainsi que la mort de Mappalicus. Le chapitre 2 contient l'éloge de la geste des confesseurs, à la fois *narratio* comprenant une hypotypose et *laudatio*. Dans le chapitre 3, l'évêque met en avant la joie du Christ, c'est là le nœud de la lettre et de la *consolatio*. Le chapitre 4 comporte la confirmation de la *consolatio* à travers la *laudatio* de Mappalicus et la digression sur l'*agôn*. En conclusion, Cyprien rassure les confesseurs à l'aide de la métaphore de la couronne blanche qu'il a nouvellement imaginée à partir d'un motif chrétien déjà existant.

Dans cette *Epistula X*, tous les ingrédients sont ainsi réunis pour confirmer notre hypothèse : la rhétorique, la poésie, la philosophie sont savamment agencées par Cyprien pour mettre en valeur ce qui lui tient surtout à cœur : le dogme et l'exhortation au martyre.

De cette étude, nous pouvons tirer différents éléments constitutifs d'une lettre de consolation chrétienne : l'évocation de la vie éternelle, la sympathie, l'éloge, l'effort rhétorique, voire poétique, le destinataire proche, la valeur universelle et la prosopopée. Il nous reste désormais à vérifier si ces divers points se retrouvent, ou non, dans les lettres d'Ambroise et Augustin, et auquel cas, s'il existe une lettre de consolation chrétienne type.

ETUDE DE LA LETTRE 8 D'AMBROISE DE MILAN

Texte latin¹²⁶, traduction personnelle et commentaire

126 Ed. O. Faller, CSEL 82/1.

EPISTULA VIII (Maur. XXXIX)

AMBROSIUS FAUSTINO SALUTEM

1. Acerbo te doliturum dolore obitum germanae tuae non ignorabam ; non tamen ut a nobis te ablegares, sed ut nobis te redderes : nam et si minus iucunda solatia moerentibus, tamen nonnumquam necessaria sunt. Tu autem abiisti in secreta montium, et inter ferarum diuersaris spelaea, omni humanae conuersationis usu abdicato, et quod grauius est, iudicio tuo.

2. Tantumne de te commeruit germana tua, ut propter quam excellere apud te debuit conditio humana, quae tam egregiam feminam tulit, propter eam apud te minoris praerogatiuae sit ? Illa certe uita excedens, hoc se mulcebat solatio, quod te sibi superstitem derelinqueret, parentem nepotibus, praesulem paruulis, auxiliatorem destitutis : tu ita te et nepotibus et nobis abnegas, ut consolationis illius fructum non sentiamus. Illa te cara pignora vocant non ad dolendum, sed ad consolandum ; ut cum te uident, matrem sibi non credant obiisse : in te eam recognoscant, in te eius praesentiam teneant, in te uitam eius sibi manere arbitrentur.

3. Sed doles quod dudum florentissima repente occiderit. Verum hoc nobis commune non solum cum hominibus, sed etiam cum ciuitatibus terrisque ipsis. Nempe de Bononiensi ueniens urbe a tergo Claternan, ipsam Bononiam, Mutinam, Regium derelinquebas, in dextera erat Brixillum, a fronte occurrebat Placentia ueterem nobilitatem ipso adhuc nomine sonans, ad laeuam Apenini inculta miseratus et florentissimorum quondam populorum castella considerabas atque adfectu relegebas dolenti.

LETTRE 8 (MAUR. 39)

AMBROISE A FAUSTIN, SALUT.

1. Que d'une douleur atroce te ferait souffrir la mort de ta sœur, je ne l'ignorais pas ; pas au point cependant de t'éloigner de nous, au contraire je croyais que cela te rendrait à nous : car même si les consolations ne sont guère agréables à ceux qui sont affligés, cependant quelquefois elles sont nécessaires. Mais toi, tu t'es éloigné dans les solitudes des montagnes, et tu vis au milieu des tanières des bêtes sauvages, renonçant à tout commerce avec les hommes, et, ce qui est plus grave, à ta faculté de jugement.

2. Ta sœur a-t-elle mérité cela de toi à tel point que la condition humaine qui a porté une femme aussi remarquable est de peu de valeur à tes yeux à cause d'elle, alors qu'elle aurait dû l'emporter chez toi grâce à elle ? Car sans aucun doute, en quittant la vie, elle était apaisée par cette consolation qu'elle te laissait, toi qui lui survivais, comme père pour tes neveux, comme guide pour ses tout-petits, comme soutien pour ses orphelins : mais toi, tu te refuses à tes neveux et à nous, de sorte que nous ne sentions pas le fruit de cette consolation. Ces chers petits t'appellent non pour souffrir mais pour être consolés ; pour que, lorsqu'ils te voient, ils croient que leur mère n'est pas morte : en toi, qu'ils la retrouvent, en toi, qu'ils conservent sa présence, en toi, qu'ils pensent que sa vie continue pour eux.

3. Mais tu souffres de ce que récemment, à la fleur de l'âge, elle a succombé soudainement. Pourtant, en vérité, cela nous est commun non seulement avec les hommes, mais aussi avec les cités et les terres elles-mêmes. C'est un fait n'est-ce pas, que, venant de Bologne, tu laissais derrière toi Guaderni, Bologne elle-même, Modène, Reggio ; sur ta droite, il y avait Brescello¹²⁷ ; devant toi, se présentait Plaisance retentissant d'une renommée très ancienne dans son nom même encore aujourd'hui ; à gauche, tu considérais en déplorant les terres sauvages de l'Apennin et les châteaux de peuples autrefois très florissants et tu t'éloignais dans un sentiment de souffrance.

127 Pour la traduction des noms de villes, cf. art. « Faustinus 3 » in *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2 Italie (313-604), Volume 1 A-K, sous la direction de Charles Pietri et Luce Pietri, Rome, École française de Rome, 1999.

« Tot igitur semirutarum urbium cadauera »¹²⁸ terrarumque sub eodem conspectu exposita funera non te admonent unius, sanctae licet admirabilis, feminae decessionem consolabiliorem habendam, praesertim cum illa in perpetuum « prostrata ac diruta » sint, haec autem ad tempus quidem erepta nobis meliorem illic uitam exigit ?

4. Itaque non tam deplorandam quam prosequendam orationibus reor nec maestificandam lacrimis tuis, sed magis oblationibus animam eius domino commendandam arbitror.

5. Verum forte adseras securum te de meritis eius ac fide nequire tamen ferre desiderium, quod eam iam non uideas « secundum carnem » idque tibi summo dolori sit. Nec illud te mouet apostolicum quod ait quia « neminem nouimus ex hoc secundum carnem, et si cognouimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non nouimus. »¹²⁹ Caro enim nostra perpetua esse ac diuturna non potest. Necesse est occidat, ut resurgat, necesse est resoluatur, ut requiescat¹³⁰, ut fiat quidam finis peccati. Et ideo multos « cognouimus secundum carnem, sed nunc iam non nouimus. » Ipsum dominum Iesum « cognouimus », inquit apostolus, « secundum carnem, sed nunc iam non nouimus. » Iam enim carnis deposuerat exuias, iam « specie hominis »¹³¹ non uidebatur, iam « pro omnibus mortuus » erat et « omnes » in illo « mortui », sed ut per ipsum « renouati » et « uiuificati spiritu » iam non sibi sed « Christo uiuerent »¹³². Vnde et alibi ait idem apostolus : « Viuo autem iam non ego, uiuit autem in me Christus. »¹³³

6. Meritoque qui ante « cognouerat secundum carnem Christum »¹³⁴, iam operationes eius inuisibiliter agnoscens iam non carnem eius, sed potentiam scrutans, qui « ante persecutor »¹³⁵ discipulos hominis et pedisequos carnis infestis odiis urgebat, postea « doctor

128 Cicéron, *Fam.* IV, 5, 4

129 2 Cor. 5, 16.

130 Cf. 1 Cor. 15, 36.

131 Cf. *Phil* 2, 7.

132 Cf. 2 Cor. 5, 14 ; *Eph.* 4, 23.

133 *Gal.* 2, 20

134 2 Cor. 5, 16

135 1 Tim. 1, 13

« Donc tant de cadavres de villes à demi écroulées »¹³⁶ et de ruines de territoires exposées sous un même regard ne te rappellent-ils pas que le départ d'une seule femme, bien que sainte et admirable, est assez susceptible d'être consolé, vu que surtout ces ruines sont à jamais « terrassées et détruites », alors qu'elle nous a été enlevée momentanément et connaît une vie meilleure là-bas.

4. C'est pourquoi elle ne doit pas tant être pleurée qu'accompagnée par nos prières, à mon avis, et son âme ne doit pas être affligée par tes larmes mais, selon moi, plutôt recommandée au Seigneur par des oblations.

5. Mais peut-être m'affirmerais-tu que, sûr de ses mérites et de sa foi, cependant tu ne peux pas supporter le regret de ne plus la voir « selon la chair » et que cela te cause une immense douleur ? Et cette parole de l'apôtre ne t'émeut-elle pas ? « A la suite de cela, nous ne connaissons personne selon la chair, même si nous avons connu le Christ selon la chair, mais désormais nous ne le connaissons plus. » La chair en effet ne peut pas être nôtre perpétuellement et pour toujours. Il est nécessaire qu'elle meure pour ressusciter, il est nécessaire qu'elle se désagrège pour reposer pour qu'advienne un certain terme au péché. Et ainsi « nous avons connu [de nombreuses personnes] selon la chair, mais maintenant nous ne les connaissons plus. » Le Seigneur Jésus lui-même, « nous l'avons connu, dit l'apôtre, selon la chair, mais maintenant nous ne le connaissons plus. » En effet, il avait déjà quitté les dépouilles de la chair, il ne paraissait plus « sous l'aspect d'homme », déjà il était « mort pour tous » et « tous étaient morts » en lui, mais afin que, « renouvelés » par lui, et « vivifiés par l'esprit », ils « vivent pour le Christ » et plus pour eux-mêmes. A partir de là, le même apôtre dit aussi ailleurs : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. »

6. Et c'est avec raison que celui qui auparavant « avait connu le Christ selon la chair », désormais reconnaissant ses opérations invisibles, désormais cherchant non sa chair mais sa puissance, qui « auparavant persécuteur » pressait les disciples de l'Homme et ceux qui l'accompagnaient quand il était chair par des haines hostiles, ensuite devenu « enseignant des

136 Cicéron, *Fam*, IV, 5.

gentium »¹³⁷ factus ueneratores maiestatis eius praedicationem euangelii instruere atque informare coeperat. Et ideo addidit : « Si quis in Christo, noua creatura »¹³⁸ id est : qui perfectus « in Christo, noua creatura » est, quoniam qui caro est, imperfectus est. Denique ipse deus ait : « Non permanebit spiritus meus in istis hominibus, quoniam carnes sunt. »¹³⁹ Carnalis itaque non est « in Christo », sed si quis « in Christo, noua creatura » est, non naturae nouitate formatus, sed gratiae. « Vetera » itaque, quae « secundum carnem » erant, « transierunt, facta sunt noua omnia. »¹⁴⁰ Quae illa nisi quae « scriba doctus in regno caelorum » nouit, « similis » illius « patrisfamilias qui profert de thesauro suo noua et uetera »¹⁴¹ neque uetera sine nouis neque noua sine ueteribus ? Ideo et ecclesia dicit quia « noua et uetera seruaui tibi »¹⁴². Sed « transierunt uetera »¹⁴³, id est legis « mysteria abscondita »¹⁴⁴ « in Christo facta sunt omnia noua. »

7. Haec est « noua creatura », de qua ad Galatas ait : « In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid ualet neque praepitium »¹⁴⁵, sed « noua creatura »¹⁴⁶, per quam iam renouata caro floret et fructum inuenit gratiae, quae ante inueterati flagitii « spinas »¹⁴⁷ habebat. Quid ergo est quod maereamus, si iam ad animam dicitur : « Renouabitur sicut aquilae iuuentus tua »¹⁴⁸ ? Quid est quod ingemiscamus pro mortuis, cum iam « reconciliatio mundi »¹⁴⁹ apud deum patrem facta sit per dominum Iesum ?

137 1 Tim.2, 7

138 2 Cor. 5, 17

139 Gen. 6, 3

140 2 Cor. 5, 17

141 Mt. 13, 52

142 Cant. 7, 13 (14)

143 2 Cor. 5, 17

144 Cf. Col.1, 26

145 Gal.5, 6

146 2 Cor. 5, 17

147 Cf. Gen.3, 18

148 Ps.102, 5

149 Rom.11, 15

Gentils », avait commencé à enseigner la prédication de l'Évangile et à former ceux qui révèrent la majesté du Christ¹⁵⁰. Et pour cela, il ajouta : « Si quelqu'un est en Jésus-Christ, il est une nouvelle créature », c'est-à-dire : celui qui est parfait « dans le Christ est une nouvelle créature », puisque celui qui est chair est imparfait. Enfin Dieu lui-même dit : « mon esprit ne demeurera pas en ces hommes-là, puisqu'ils sont chair. » C'est pourquoi n'est pas charnel celui qui est « dans le Christ », mais si quelqu'un est « dans le Christ, il est une nouvelle créature », formée par un renouvellement non de la nature, mais de la grâce. C'est pourquoi, ce qui était « ancien selon la chair est passé, tout est devenu nouveau. » Quelles sont ces choses, si ce n'est celles qu'a connues « le scribe savant dans le règne des cieux, semblable à [ce] père de famille qui présente, tirées de son trésor, des choses nouvelles et anciennes », ni les vieilles sans les nouvelles, ni les nouvelles sans les anciennes ? C'est pourquoi aussi l'Eglise dit : « j'ai conservé des choses nouvelles et anciennes pour toi. » Mais « les anciennes ont passé », c'est-à-dire « les mystères cachés » de la loi « sont tous devenus dans le Christ des choses nouvelles. »

7. Voici « la nouvelle créature » dont il dit aux *Galates* : « En effet dans le Christ Jésus, ni la circoncision, ni le prépuce ne valent quelque chose », contrairement à « la nouvelle créature », par laquelle la chair déjà renouvelée fleurit et présente le fruit de la grâce, elle qui auparavant avait « les épines » du crime enraciné¹⁵¹. Quelle raison y a-t-il donc pour que nous nous attristions, si l'on dit déjà à notre âme : « ta jeunesse se renouvellera comme celle de l'aigle » ? Quelle raison y a-t-il pour que nous gémissions pour les morts, alors que désormais « la réconciliation du monde » auprès de Dieu le Père est faite par le Seigneur Jésus ?

150 Il s'agit de l'apôtre Paul.

151 Il s'agit du péché originel.

8. Quoniam ergo Christi beneficia tenemus, cum apud omnes tum apud te « pro Christo legatione fungimur »¹⁵², ut noueris inreuocabilia eius esse dona, ut credas quod semper credidisti, nec nimio maerore tuam in dubium adducas sententiam, quia ideo « peccatum » factus est dominus Iesus, ut tolleret « peccatum mundi » et essemus « in illo » omnes « iustitia dei », iam non culpa obnoxii, sed iustitiae remuneratione securi.

Vale et nos dilige, quia nos te diligimus.

152 2 Cor. 5, 20

8. Puisque donc nous tenons les bienfaits du Christ, « nous remplissons pour le Christ la fonction d’ambassade » d’une part auprès de tous, d’autre part auprès de toi, afin que tu saches que ses dons sont irrévocables, afin que tu croies ce que tu as toujours cru, et que tu n’amènes pas par une excessive tristesse tes pensées vers le doute, puisque, à savoir, le Seigneur Jésus s’est fait « péché », pour enlever « le péché du monde » et que nous soyons « en lui » tous « la justice de Dieu », désormais non soumis à la faute, mais sûrs de la récompense de la justice.

Porte-toi bien et aime-nous parce que nous, nous t’aimons.

Commentaire de l'*Epistula* 8 (Maur.39) d'Ambroise de Milan

Ambroise écrit à Faustinus, qui a perdu sa sœur dans des circonstances qui ne nous sont pas connues, et qui ne se remet pas de cette mort, pour l'enjoindre à retrouver le monde des vivants qu'il a abandonné, et notamment ses neveux, dont il a la garde¹⁵³. En s'appuyant sur les propos de Saint Paul, il lui rappelle que la chair n'est rien et que nos chers disparus vivent dans l'au-delà une vie merveilleuse, surtout lorsqu'ils sont aussi exemplaires que l'était sa sœur. Nous sommes vraisemblablement vers 395¹⁵⁴, après un tremblement de terre qui a frappé toute l'Europe¹⁵⁵. Cette lettre est relativement courte. C'est l'unique épître écrite par Ambroise à ce Faustinus, dont nous ne savons rien de plus que ce que nous apprend cette consolation.

De fait, il s'agit bien à première vue d'une lettre de consolation, mais quelles en sont les particularités, si on la compare notamment au canon proposé en ce domaine par Ménandre le Rhéteur ? Quel biais la dimension chrétienne introduit-elle, dans des circonstances particulières ? Comment Ambroise utilise-t-il la lettre afin de consoler son ami de la perte d'un être si cher et si exceptionnel que l'était sa sœur et de le ramener à la vie en société ?

Le premier paragraphe s'ouvre d'emblée sur le thème de la douleur, prégnant tout au long des premiers paragraphes de la lettre. Le premier mot, « *acerbo* », un terme très fort, est associé aussitôt à la dérivation « *doliturum dolore* », douleur insoutenable due à la mort de la sœur du destinataire. Faustinus est pris au piège de cette douleur comme le souligne l'ordre des mots : « *acerbo te doliturum dolore* »¹⁵⁶, comme s'il ne parvenait pas à s'en départir.

153 Pour le contexte, cf. Charles FAVEZ, *la Consolation latine chrétienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937, p.22-23.

154 Hervé SAVON, *Ambroise de Milan, 340-397*, Desclée, Paris, 1997, p.30 : « Cette lettre nous est malheureusement parvenue sans date, comme l'ensemble de la correspondance de l'évêque de Milan. » à propos de la lettre 49 (59M). Charles Favez (« l'inspiration chrétienne dans les *Consolations* de saint Ambroise », in *REL* 8, 1930, p.82) avait avancé la date de 388, mais celle-ci est sans doute erronée, puisqu'Ambroise évoque un tremblement de terre qui a réellement eu lieu aux alentours de 394.

155 Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER, compte-rendu in *L'Antiquité classique*, T.41, Fasc.2 (1972), p.785 : « Maria Bollini, *Semirutarum urbium cadauera* (pp.163-176), montre que l'état de délabrement ou même d'abandon des villes du IV^e siècle, décrit par Ambroise (*Ep.* XXXIX, 3) correspond à une réalité archéologiquement attestée. »

156 « Te ferait souffrir d'une douleur atroce »

S'ensuit une antithèse « *non tamen ... sed...* », doublée d'un parallélisme de construction « *ut a nobis te ablegares* » / « *ut nobis te redderes* »¹⁵⁷ : la première partie contient un « *a* » privatif deux fois, une fois sous forme de préposition, une seconde sous forme de préfixe. La réalité, à savoir l'éloignement de Faustinus, s'oppose aux attentes d'Ambroise, qui pensait au contraire que Faustinus se serait rapproché de sa communauté pour trouver une consolation. D'ailleurs le terme '*solatia*' apparaît dans la suite de la phrase : « *solatia moerentibus* ». Ambroise associe la consolation et le chagrin, et cette alliance de mots est encadrée par « *minus iucunda* » et « *tamen necessaria* »¹⁵⁸. Ambroise comprend bien qu'il n'est pas facile d'être consolé quand on souffre, mais cela est parfois nécessaire.

Hélas, dans son refus d'être consolé, Faustinus a préféré s'éloigner totalement du commerce des hommes¹⁵⁹. Cette décision est sienne, comme le montre le « *tu* » qui commence cette phrase. Nous retrouvons alors, dans l'ordre des mots latins, Faustinus au milieu des bêtes sauvages : « *ferarum **diuersaris** spelaea* ». Cette image est abominable, insoutenable pour les Romains : c'est l'image du barbare opposé à la civilisation, c'est une régression pour Faustinus. De plus, se forme une gradation dans la déchéance de cet homme : il s'est d'abord isolé (« *abiisti in secreta montium* »¹⁶⁰) ; puis il s'est installé au milieu des bêtes sauvages (« *inter ferarum diversaris spelaea* »¹⁶¹) ; ensuite il a mis fin à toute communication avec les hommes (« *omni humanae conuersationis usu abdicato* »¹⁶² avec redondance « *conuersationis usu* » qui permet de bien y insister) ; enfin est annoncée, de manière très concise, tel un couperet, la mort à venir de sa capacité de jugement (« *iudicio tuo* »). Ambroise signifie donc ceci à son ami : 'Faustinus, tu te transformes en bête sauvage, summum de l'horreur pour un Romain. Tu oublies ton *officium* vis-à-vis de la société. Tu n'es presque plus un homme.' Nous pouvons

157 « Cependant pas au point de t'éloigner de nous, au contraire je croyais que cela te rendrait à nous »

158 « Même si les consolations ne sont guère agréables à ceux qui sont affligés, cependant quelquefois elles sont nécessaires. »

159 En cela, il évoque Octavie dans la *Consolation à Marcia* de Sénèque.

160 « Tu t'es éloigné dans les solitudes des montagnes »

161 « Tu vis au milieu des tanières des bêtes sauvages »

162 « Renonçant à tout commerce avec les hommes »

sentir ici l'autorité de l'évêque, qui profite de son pouvoir rhétorique et ecclésial pour essayer de ramener la brebis à la bergerie¹⁶³.

Le deuxième paragraphe prolonge le thème de la déchéance de Faustinus en mettant en valeur sa sœur, qui, au contraire de lui, était un *exemplum* pour la condition humaine : « *excellere debuit condicio humana* »¹⁶⁴. En se comportant ainsi, il ne fait pas honneur à sa sœur¹⁶⁵. Les deux personnages sont inscrits aux antipodes l'un de l'autre : elle semble en haut de l'échelle humaine (« *excellere* » ; « *tam egregiam* », avec l'intensif *tam*) alors que lui est situé au bas (« *te minoris* »). Sa sœur est particulièrement mise en valeur dans les relatives (« *propter quam* », « *quae* », « *propter eam* ») en rythme ternaire, détruit par le simple « *te minoris* » en fin de phrase qui semble dire : Faustinus, tu saccages les mérites de ta sœur par ton attitude.

La consolation de cette sœur en quittant la vie était la présence de son frère Faustinus pour ses enfants : « *illa certes uita excedens, hoc se **mulcebat solatio**, quod te sibi superstitem derelinqueret, parentem nepotibus* »¹⁶⁶. Nous pouvons observer ici une sorte de chaîne de consolation : Ambroise essaie de consoler Faustinus qui apporterait une consolation à sa sœur en étant présent pour les orphelins : la mère de famille qu'elle était pouvait partir le cœur moins lourd, en sachant que son frère, qui lui était si cher et si fidèle, serait là pour ses enfants. Ambroise tente de persuader Faustinus de renoncer à sa nouvelle vie isolée en lui rappelant une promesse tacite, implicite, qu'il doit à sa sœur. Et pour parvenir à ses fins, il recourt au pathétique dans la suite de cette phrase avec un rythme ternaire lié à une gradation et à un parallélisme : « *parentem nepotibus, praesulem paruulis, auxiliatorem destitutis* »¹⁶⁷. Avant

163 Cf. Régis BURNET, « Saint Paul a-t-il écrit des lettres ? » in *Medium* Vol 10, 2007, pp.25-45 : « La particularité de la théorie épistolaire antique consiste à faire de la missive une forme atténuée de la présence de l'expéditeur. (...) L'objet épistolaire constitue une sorte de double, de substitut de papyrus d'un être éloigné. (...) La lettre n'est pas une lettre, elle est une plaidoirie à distance, la mise en scène rhétorique d'un orateur que les circonstances tiennent éloigné du prétoire, mais qui (...) tient à être présent spirituellement sur le champ de bataille. (...) Et surtout elles sont un vecteur d'autorité. » pp.26-27.

164 « Tu aurais dû encenser la condition humaine »

165 Cf. Charles FAVEZ, *art. cit.*, p.84 : « Ambroise lui-même ne peut que difficilement réprimer sa tristesse et ses larmes. Les restrictions qu'il apporte à l'expression de la douleur sont le plus souvent dictées par des préoccupations chrétiennes : il faut que le croyant se résigne à la volonté divine, qu'il n'imité pas le désespoir des païens, qui n'ont pas l'espérance de la résurrection, qu'il évite que son deuil ne le confine en une égoïste solitude. »

166 « Sans aucun doute, en quittant la vie, elle était apaisée par cette consolation qu'elle te laissait, toi qui lui survivais, comme père pour tes neveux. »

167 « Comme père pour tes neveux, comme guide pour ses tout-petits, comme soutien pour ses orphelins »

d'être consolé, Faustinus, il y a plus malheureux que toi et tu dois toi-même consoler, semble dire le pasteur. A travers les allitérations en T et en N (« *tu ita te nepotibus et nobis abnegas* »¹⁶⁸), Ambroise attaque Faustinus, doublement parjure, et par rapport à sa famille, et par rapport à sa communauté. Le parallélisme « *non ad dolendum, sed ad consolandum* »¹⁶⁹ avec des adjectifs verbaux marquant l'obligation souligne l'opposition entre ce que Faustinus croit et la réalité : il a des devoirs familiaux. Ambroise continue à jouer sur le pathos : « *illa te cara pignora vocant* »¹⁷⁰. Ces chers petits sont à toi, tu en es prisonnier, comme le montre la lettre du texte. Ici, Ambroise cherche à susciter la pitié de Faustinus. (Et d'après la lettre 38 écrite par Ambroise au neveu de Faustinus, l'évêque a réussi : Faustinus reviendra s'occuper de ses neveux et nièce.¹⁷¹) La fin du paragraphe (« *in te eam recognoscant, in te eius praesentiam teneant, in te uitam eius sibi manere arbitrentur* »¹⁷²) insiste sur cette mission de Faustinus avec un rythme ternaire lié à une gradation, à un parallélisme et à une anaphore : Faustinus a des devoirs familiaux, un *officium* vis-à-vis de sa famille en mémoire de sa sœur, auquel il ne peut pas se dérober. Voilà le deuxième argument d'Ambroise.

Doles débute le troisième paragraphe. Ambroise comprend la souffrance de son ami. Il réalise alors un parallèle entre la vie de la sœur et la fin de nombreuses cités. Il en profite pour évoquer celles que Faustinus a traversées en quittant Bologne pour se retirer du monde. Cette évocation a un triple objectif : littéral (le voyage entrepris réellement par Faustinus pour quitter Bologne), littéraire (intertextualité avec une lettre de consolation classique) et philosophico-religieuse (l'homme, comme les cités, est condamné à disparaître).

Dans ce passage, Ambroise rappelle à son destinataire la base de la *condicio humana* : tout ce qui est humain est condamné à mourir. Cet argument stoïcien, commun aux païens et aux chrétiens, est un *topos* de la littérature consolatoire. Le balancement « *non solum ... sed*

168 « Mais toi, tu te refuses à tes neveux et à nous »

169 « Non pour souffrir mais pour être consolés »

170 « Ces chers petits t'appellent »

171 Cf. Carles MARTY MINGUET, *La correspondencia epistolar de Ambrosio de Milàn*, Universitat de Barcelona, 2015, pp.457-461, thèse trouvée sur tdx.cat.

172 « En toi, qu'ils la retrouvent, en toi, qu'ils conservent sa présence, en toi, qu'ils pensent que sa vie continue pour eux. »

etiam... » rappelle que tout le monde, sans exception, est confronté à la destruction, même ce que l'on croit durable comme les cités.

Par l'énumération des villes détruites (« *Nempe de Bononiensi ueniens urbe a tergo Claternan, ipsam Bononiam, Mutinam, Regium derelinquebas, in dextera erat Brixillum, a fronte occurrebat Placentia ueterem nobilitatem ipso adhuc nomine sonans*¹⁷³, *ad laeuam Apenini inculta miseratus et florentissimorum quondam populorum castella considerabas atque adfectu relegebas dolenti. « Tot igitur semirutarum urbium cadauera »*¹⁷⁴ *terrarumque sub eodem conspectu exposita funera non te admonent unius, sanctae licet admirabilis, feminae decessionem consolabiliorem habendam, praesertim cum illa in perpetuum « prostrata ac diruta » sint, haec autem ad tempus quidem erepta nobis meliorem illic uitam exigat ? »*¹⁷⁵), Ambroise évoque, selon la thèse de Carles Marty Minguet¹⁷⁶, le grand tremblement de terre qui a touché toute l'Europe en 394¹⁷⁷ ou 395. L'auteur profite de ce voyage de Faustinus, désespéré, à travers des régions désolées pour consoler son ami en abordant de manière littéraire cette issue fatale qui attend tout ce qui est humain ou créé par l'Homme.

Le terme « *florentissima* », repris un peu plus loin dans le même paragraphe avec « *florentissimorum* », justement, n'est pas anodin et rappelle immédiatement chez le lecteur une référence littéraire classique, la lettre de consolation écrite par Servius Sulpicius à Cicéron lors de la mort de Tullia¹⁷⁸ : « *Ex Asia rediens cum ab Aegina Megaram uersus nauigare, coepi*

173 Jeu de mots entre *Placentia*, la ville et *placentia*, le soin de plaire, le désir d'agréer. Ici Ambroise ironise : même une ville dont le nom évoque le plaisir est condamnée à ne pas être éternelle.

174 Référence à un passage de CICÉRON, *Fam.* IV, 5, évoqué plus loin.

175 « C'est un fait n'est-ce pas ?, que, venant de Bologne, tu laissais derrière toi Guadagni, Bologne elle-même, Modène, Reggio ; sur ta droite, il y avait Brescello ; devant toi, se présentait Plaisance retentissant d'une renommée très ancienne dans son nom même encore aujourd'hui ; à gauche, tu considérais en déplorant les terres sauvages de l'Apennin et les châteaux de peuples autrefois très florissants et tu t'éloignais dans un sentiment de souffrance. « Donc tant de cadavres de villes à demi écroulées » et de ruines de territoires exposées sous un même regard ne te rappellent-ils pas que le départ d'une seule femme, bien que sainte et admirable, est assez susceptible d'être consolé, vu que surtout ces ruines sont à jamais « tassées et détruites », alors qu'elle nous a été enlevée momentanément et connaît une vie meilleure là-bas. »

176 Carles MARTY MINGUET, *thèse cit.*

177 Cf. MARCELLINUS COMES, *Chron.*, ann.394, MGH aa 11, *Chronica minora* 2, p.64 : « *Terrae motu a mense Septembrio in Nouembrium continuo imminente aliquantae Europae regiones quassatae sunt.* » (D'assez grandes régions d'Europe ont été secouées par un tremblement de terre continu menaçant de septembre à novembre.)

178 CICÉRON, *Fam.* IV, 5 : Sulpicius écrit à son ami Cicéron lorsqu'il apprend la mort de sa fille Tullia. Il ne comprend comment Cicéron peut se laisser aller à une si grande peine et essaie de consoler son ami, en lui rappelant notamment la triste période politique dans laquelle ils vivent et qui n'est pas enviable, en lui rappelant aussi que

*regiones circumcirca prospicere : post me erat Aegina, ante me Megara, dextra Piraeus, sinistra Corinthus, quae oppida quodam tempore florētissima fuerunt, nunc **prostrata** et **diruta** ante oculos iacent. (...) Nos homunculi indignamur, si quis nostrum interiit aut occisus est, quorum uita breuior esse debet, cum uno loco **tot oppidum cadauera** proiecta iacent ? »¹⁷⁹. Rappelons que, pour Ambroise, Cicéron reste LA référence classique, comme le souligne Cécile Lanéry¹⁸⁰ : « la référence cicéronienne dominait alors la réflexion culturelle et littéraire des Pères de 'l'âge d'or' patristique. » Référence philosophique à laquelle Ambroise ajoute l'humilité chrétienne.*

Cette intertextualité à travers une lettre de consolation très connue, évoque d'autre part le thème des ruines, qui « est pour les écrivains païens latins l'occasion d'exprimer l'idée qu'ils se font de la nature destructrice du temps (...), cette vérité si commune que tout doit périr un jour »¹⁸¹. Ce que cherche à souligner Ambroise par le recours à cette référence, c'est justement l'idée qu'il a ajoutée¹⁸², et que nous ne trouvons évidemment pas chez Sulpicius, selon laquelle les cités passent mais les cœurs chrétiens, eux, continuent de vivre, éternellement : « *cum illa in perpetuum 'prostrata ac diruta' sint, haec autem ad tempus quidem erepta nobis meliorem illic uitam exigat* »¹⁸³. Le parallélisme de construction insiste sur l'opposition entre le destin

c'est le propre de la condition humaine que de mourir et que même les plus grandes cités périssent. Tullia a été heureuse et Cicéron doit au peuple romain de prendre sur lui. Cette lettre de consolation, qui est aussi une lettre d'exhortation, intime l'ordre à Cicéron de ne pas se laisser aller à la tristesse.

179 CICERON, *Fam*, IV, 5 : « Je revenais d'Asie, laissant Égine et me dirigeant vers Mégare. Je me mis à considérer au loin les pays qui m'environnaient. Derrière était Égine ; devant, Mégare ; à droite, le Pirée ; à gauche, Corinthe ; ces villes autrefois si florissantes n'offraient à mes regards que désolation et ruines : (...) Pauvre espèce que nous sommes, nous dont la loi est de vivre comparativement si peu, jetterons-nous toujours les hauts cris en voyant mourir ou souffrir un de nos semblables, quand sur un seul lieu tant de cadavres de villes gisent amoncelés ? » Traduction : *Œuvres complètes de Cicéron* dans Collection des auteurs latins publiés sous la direction de M. Nisard, T. V, Paris, Dubochet, 1841.

180 Cécile LANÉRY, « du Magistère au ministère : remarques sur le *De Officiis* d'Ambroise de Milan », in « L'information littéraire », Les Belles Lettres, 2006/3 Vol. 58, p.3.

181 C. GARAUD, « Remarques sur le thème des ruines dans la littérature latine chrétienne », in *Phoenix* Vol.20, n°2, été 1966, pp.148-158. Ici, p.148.

182 Et en cela je m'oppose à la théorie exposée succinctement par C. GARAUD, *art. cit.*, p.151 : « Chez Ambroise, on trouve bien l'expression d'un sentiment de tristesse inspiré par des ruines dans la consolation adressée par lui à Faustinus qui venait de perdre sa sœur. Mais les réflexions que lui inspirent les villes mortes aperçues lors d'un récent voyage sont tellement semblables à celles que s'était faites Sulpicius Rufus dans les mêmes circonstances que ce n'est peut-être qu'un exercice de style. » Je ne le pense pas, comme je l'explique dans la suite de mon commentaire.

183 « Vu que surtout ces ruines sont à jamais « terrassées et détruites », alors qu'elle nous a été enlevée momentanément et connaît une vie meilleure là-bas. »

des cités et celui de la sœur de Faustinus : ces grandes cités, « *illa* », sont complètement détruites, ce qui est mis en valeur par l'emploi de deux participes passés « *prostrata ac diruta* ». D'ailleurs, ce ne sont même pas les propos de l'évêque, mais des termes qu'il a empruntés, soulignant au passage l'absence de parti-pris. A la locution « *in perpetuum* » s'oppose « *ad tempus* », associé à « *haec* », pronom sans 'valeur ajoutée' contrairement à « *illa* ». Finalement ces grandes cités ne sont que poussière, alors que la sœur de Faustinus, par la grâce de la foi, malgré sa petitesse dans le siècle, ne disparaît qu'un temps. Dieu la rend plus grande que toutes les grandes du passé, puisqu'elle vit encore, et même mieux, auprès de Dieu : « *meliozem illic uitam* ». L'adverbe de lieu « *illic* », qui évoque le monde de Dieu, semble dégager une sorte d'aura sur les mots qui l'entourent et rendent cette nouvelle vie meilleure. Ce passage se termine donc par un motif de consolation chrétien : la vie après la mort existe et elle est plus belle¹⁸⁴.

Le troisième argument d'Ambroise ici est double : il ne sert à rien de pleurer ce qui est de toute façon la condition de chaque humain, d'autant plus que le chrétien a une chance inouïe supplémentaire par rapport aux païens, il sait qu'il connaîtra la vie éternelle, une vie meilleure, et qu'il y reverra les siens¹⁸⁵.

Le quatrième paragraphe, extrêmement court, est aussi très rhétorique. Observons sa construction :

« ***Non*** tam deplorandam // quam prosequendam orationibus ***reor***
nec maestificandam lacrimis tuis,
sed magis oblationibus animam eius domino commendandam ***arbitror*** »

Le parallélisme de construction des deux premières parties se mue en un chiasme final. Les adjectifs verbaux sont nombreux dans ce passage : ils rappellent à Faustinus ses véritables obligations envers sa sœur : pas de larmes comme il le croit, mais au contraire des louanges. Ce paragraphe est une sorte de résumé avant l'introduction des passages bibliques par Ambroise.

184 C. GARAUD, *art. cit.* p.152 : « La vie éternelle dont les hommes jouiront dans un autre monde donne à leur vie une permanence dont les villes sont privées. C'est pourquoi la résignation sur laquelle conclut Ambroise, opposant le spectacle de désolation qu'il avait sous les yeux à l'idée de la vie meilleure que connaît la défunte, a une autre force de persuasion que celle, sans contrepartie surnaturelle, recommandée par Sulpicius Rufus. »

185 C. GARAUD, *art.cit.*, p.158 : « Les ruines des villes sont pour les auteurs chrétiens une invite à ne pas s'abandonner à la tristesse devant leur condition présente et à reprendre espoir à la perspective d'habiter un jour dans la Ville Bienheureuse. »

Les paragraphes 5 et 6 contiennent essentiellement des citations bibliques pauliniennes (sauf trois, une extraite de la *Genèse*, une autre du *Cantique des Cantiques*, la troisième de l'Evangile de saint Matthieu). Ambroise imagine une objection fictive de son destinataire, typique de la lettre. Ce qu'il manque peut-être à Faustinus, c'est de voir sa sœur physiquement : *uerum forte adseras securum te de meritis eius ac fide nequire tamen ferre desiderium, quod eam iam non uideas* « *secundum carnem* » *idque tibi summo dolori sit.*¹⁸⁶. A cette objection, l'évêque répond par une citation de Paul qu'il explicite ensuite. D'ailleurs les paragraphes 5 et 6 sont construits autour du concept paulinien de la chair, concept développé dans *l'Epître aux Romains* (Rom.7, 5 - 8, 13) : la chair y désigne fondamentalement notre condition humaine, soumise au péché et à la mort, et s'oppose à Dieu¹⁸⁷. Le recours à l'expression « *secundum carnem* » est implicitement critique et souligne le fait que Faustinus, en agissant de la sorte, en réclamant la « chair » de sa sœur, est pécheur. Sa tristesse est péché, car elle est fondée sur une recherche charnelle. Faustinus est dans l'erreur, et Ambroise va l'aider à retrouver le droit chemin, avec l'aide des propos de l'apôtre Paul.

C'est donc là qu'Ambroise débute toute une réflexion autour de l'insignifiance de la chair pour le chrétien. Dans ces deux paragraphes, nous ne repérons pas moins de quatorze occurrences du terme *caro* (décliné, voire dérivé). La chair est mortelle. Pour appuyer son propos, Ambroise recourt à un parallélisme « *necesse est occidat, ut resurgat, // necesse est resoluatur, ut requiescat* », comme pour bien insister, parallélisme qu'il complète d'ailleurs avec une gradation toute chrétienne « *ut fiat quidam finis peccati.* »¹⁸⁸ La mort entraîne la

186 « Mais peut-être m'affirmerais-tu que, sûr de ses mérites et de sa foi, cependant tu ne peux pas supporter le regret de ne plus la voir « selon la chair » et que cela te cause une immense douleur. »

187 Jean-François LAVIGNE, « Chair, corps, esprit », *Noesis* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 28 décembre 2008, consulté le 09 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1293> : « Il est donc essentiel, pour que soit possible une victoire définitive sur la mort dont la téléologie est pourtant inscrite dans la chair elle-même, que ce soit *cette même chair*, la chair même *de l'homme* tel qu'il est, de l'homme en tant que pécheur, que la puissance de Dieu vienne investir par son incarnation ; et que ce soit donc aussi *cette même chair*, mortelle, qui soit mise à mort dans le libre sacrifice du Christ sur la croix. C'est pourquoi Paul ne sépare jamais le caractère *charnel* de l'acte salvateur (« Il vous a réconciliés [...] ») et son accomplissement sous la forme de la *mort de la chair* (« dans le corps de sa chair à travers la mort »). L'identité d'essence de la chair de l'homme et de celle du Christ est donc bien une condition fondamentale du salut. » (§68-69)

188 « Il est nécessaire qu'elle meure pour ressusciter, il est nécessaire qu'elle se désagrège pour reposer pour qu'advienne un certain terme au péché. »

résurrection, une forme de renouveau¹⁸⁹, et par là même une certaine fin du péché¹⁹⁰. Il convient donc de dépasser la vision que l'homme a de la mort, pour accéder à un renouvellement, mis en valeur par les répétitions du préfixe *re-* (*resurgat, resoluatur, requiescat*), appuyées par l'anaphorique *necesse est*. Le choix n'existe pas : la mort de la chair est inéluctable, mais c'est un chemin vers un renouveau, non vers une fin ; connaître la chair revient à connaître quelque chose voué à la destruction, mais connaître au-delà de la chair permet de connaître éternellement. Implicitement, Ambroise propose à Faustinus de voir par-delà la mort pour retrouver sa sœur. Mais l'évêque va même plus loin encore : l'étape la plus importante aux yeux de Faustinus pour l'instant est de revoir sa sœur, mais pour Ambroise, l'essentiel est ailleurs, dans la fin du péché associée à la mort de la chair, comme le signale Paul (*Rom.6, 6-7*) : « Notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que soit détruit ce corps de péché et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché. Car celui qui est mort est libéré du péché. » Cet argument consolatoire, en arrière-plan, est destiné à bien expliquer à Faustinus que, si sa sœur est morte, elle connaît une nouvelle vie, beaucoup plus belle que la précédente. Ce thème du renouveau sera d'ailleurs exploré plus avant dans le paragraphe suivant, toujours selon les préceptes pauliniens.

Dans les paragraphes 5 et 6, un point est toutefois surprenant : la redondance du terme *caro* (et de ses dérivations *carnem, carnalis, ...*). Ambroise, certes, aime les figures d'insistance mais dans ce cas de figure cela frôle la lourdeur. En deux paragraphes, la racine *carn-* apparaît quatorze fois. A l'instar de Tiphaine Moreau, dans son chapitre sur le *De obitu Theodosii*¹⁹¹, nous pensons que la lettre d'Ambroise, dont l'évêque sait qu'elle sera lue par plusieurs personnes, voire publiée¹⁹², est « l'occasion de rappeler publiquement » que le Christ était chair.

189 Jean-François LAVIGNE, *art. cit.* : « Si cette vie *recommençante*, et cette fois *définitivement* vivante, est possible, c'est bien parce que, d'une part, *la mort a bien effectivement lieu*, comme mort de l'« homme psychique », c'est-à-dire en tant qu'elle est rendue possible et nécessaire par la *chair*. » (§102)

190 Joseph MOINGT, « Péché et rémission des péchés », in *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1984, pp.126-138. Ici, publication sur OpenEdition Books le 28 mai 2019, §16-22 : la rémission des péchés ne concerne pas nos « péchés individuels et éthiques » mais le « péché théologique et collectif ». « Fermeture à l'avenir, ce péché collectif fait régner la mort dans le monde. (...) Cette rédemption (...) sera un nouvel acte créateur, un nouvel acte de fondation du peuple de Dieu. (...) Dieu fera surgir un peuple nouveau en répandant à nouveau son esprit dans l'Homme, comme au commencement. »

191 Tiphaine MOREAU, « le *De obitu Theodosii* d'Ambroise (395) : une refonte des genres littéraires dans le creuset du sermon politique », in *Shifting Genres in Late Antiquity*, Burlington, Ashgate, 2015, p.32 : « L'éloge funèbre de Théodose est pour Ambroise l'occasion de rappeler publiquement le symbole de la foi nicéenne. »

192 Cf. Gérard NAUROY, « Edition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan : une architecture cachée ou altérée ? », dans *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, édité par Aline Canellis (Actes du colloque

Les deux écrits (lettre à Faustinus et éloge funèbre de Théodose) ont été écrits la même année, en 395, nous pouvons donc, selon toute vraisemblance, y retrouver le même type de pensée. A la lecture de ce passage du chapitre de Tiphaine Moreau, « Ambroise procède à un rappel doxologique en insistant sur le fait que le Christ a pris chair »¹⁹³, nous avons eu l'impression que la chercheuse évoquait la lettre à Faustinus, tant l'insistance d'Ambroise sur la chair dans l'épître est prégnante. Cette résonance de pensée entre les deux écrits, de plus, appuie l'hypothèse selon laquelle l'épître date de 395, et non de 388 comme le suggérait Charles Favez.

Le sixième paragraphe rappelle l'exemple de Paul, ancien païen devenu chrétien grâce à l'intervention invisible du Christ : « *Meritoque qui ante « cognouerat secundum carnem Christum » iam operationes eius inuisibiliter agnoscens iam non carnem eius, sed potentiam scrutans, qui « ante persecutor » discipulos hominis et pedissequos carnis infestis odiis urgebat, postea « doctor gentium » factus ueneratores maiestatis eius praedicationem euangelii instruere atque informare coeperat »*¹⁹⁴. Ambroise insiste : Faustinus peut changer, avec l'aide de Dieu, comme cela a été le cas pour Paul¹⁹⁵. Le terme *noua* apparaît dix fois dans ce seul paragraphe. Croire en Dieu, en la résurrection, en la mort de la mort et en la fin du péché, c'est renaître, être nouveau. L'évêque poursuit ici l'idée commencée au paragraphe 5 et appuie son propos sur une citation paulinienne (2 Cor. 5, 17) : « *Si quis in Christo, noua creatura* ». Ainsi il lui montre le chemin, pour être 'nouveau', il faut être « dans le Christ » comme l'a enjoint Paul¹⁹⁶. La série des citations pauliniennes continue, amenant dans son sillage un

international de Saint-Étienne et Lyon, 26-27.11.2009), Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012, pp.19-73.

193 Tiphaine MOREAU, « le *De Obitu Theodosii* d'Ambroise (395) : une refonte des genres littéraires dans le creuset du sermon politique », in *Shifting Genres in Late Antiquity*, Burlington, Ashgate, 2015, p.33.

194 « Et c'est avec raison que celui qui auparavant « avait connu le Christ selon la chair », désormais reconnaissant ses opérations invisibles, désormais cherchant non sa chair mais sa puissance, qui « auparavant persécuteur » pressait les disciples de l'Homme et ceux qui l'accompagnaient quand il était chair par des haines hostiles, ensuite devenu « enseignant des Gentils », avait commencé à enseigner la prédication de l'Évangile et à former ceux qui révèrent la majesté du Christ. »

195 Cf. Charles FAVEZ, *art. cit.*, p.86 : « Les exemples historiques sont un des éléments indispensables de toute Consolation. » Ambroise choisit cet exemplum historique dans la religion chrétienne.

196 Cf. Caleb MOISE. *Vieil homme, homme nouveau : esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Romains 5-8*. Religions. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAK005ff. tel-02426184f, p.390 : « L'opposition entre l'ancien et le nouveau est fondamentale chez Paul et contient, nous semble-t-il, le principal enjeu de son anthropologie. Elle est d'abord l'opposition entre deux hommes (Rom 5 :14 ; 1 Cor 15 : 45-47) : d'un côté, le premier homme, Adam (« ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ »), qui est terrestre (« ἐκ γῆς, χοϊκός ») et animal (« ψυχικός »), et qui est doté d'une âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) ; de l'autre, le second homme ou le dernier Adam (« ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος » ou « ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ »), Christ, qui est céleste (« ἐξ οὐρανοῦ ») et spirituel (« πνευματικός »), est doté d'un Esprit vivifiant (« εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν »). »

parallélisme lié à un chiasme : « *neque uetera sine nouis // neque noua sine ueteribus* » qui souligne dans la lettre du texte que le changement est possible, puis une citation vétéro-testamentaire, expliquant la théorie par l'exemple. Nous pouvons recourir à l'ancien parfois pour obtenir du nouveau, et vice-versa (et pour le prouver, voici une citation de l'Ancien Testament) : « *noua et uetera seruauit tibi* ». Dans ce cas de figure, la rhétorique se trouve reléguée au second plan. La consolation ne vient pas de la rhétorique, qui n'est au demeurant qu'un artifice, mais des paroles de Dieu par la bouche de Paul et d'Ambroise.

Le septième paragraphe, dans la lignée des deux paragraphes précédents, reprend le fil de la « *noua creatura* », et des nouvelles idées apportées par le Christ. Ambroise mêle à nouveau les lettres pauliniennes et les citations vétéro-testamentaires (la *Genèse* et les *Psaumes*)¹⁹⁷, dans la suite logique de ce qu'il vient de démontrer, afin de conclure cette nouvelle idée selon laquelle il ne faut pas pleurer les morts quand on est chrétien. L'évêque la présente donc sous la forme d'une question rhétorique, dédoublée d'une anaphore : « **Quid ergo est quod** *maereamus ? (...)* **Quid est quod** *ingemiscamus pro mortuis ?* »¹⁹⁸ Nous pouvons constater la réapparition du champ lexical de la peine (« *maereamus* », « *ingemiscamus* ») alors qu'Ambroise quitte progressivement les citations bibliques. Les termes sont toutefois moins forts que ceux associés à la *dolor* du début de la lettre. Et ils sont liés à une question, non à une affirmation.

Le huitième paragraphe marque le retour à Faustinus, par l'emploi de la deuxième personne du singulier (« *te* », « *noueris* », « *credas* », « *credidisti* », « *adducas* »). La tristesse ne transparaît que dans l'expression « *nec nimio maerore* », associée à la négation *nec*, expression qui évoque le « *nihil nimis* » philosophique, mais une philosophie toute chrétienne, puisque le but de ce « *nec nimio maerore* » est de ne pas instiller le doute (« *tuam in dubium*

197 Cf. Charles FAVEZ, *art. cit.*, p.86 : Si Ambroise « tient tant à la Bible, c'est qu'elle est vraiment pour lui la Parole de Dieu et qu'elle a à ses yeux une autorité souveraine. ». Ce qui explique la grande présence des citations bibliques dans l'ensemble de la lettre.

198 « Quelle raison y a-t-il donc pour que nous nous attristions ? (...) Quelle raison y a-t-il pour que nous gémissions pour les morts ? »

adducas sententiam »¹⁹⁹) dans le cœur du chrétien. Il faut savoir, croire (« *ut noveris* », « *ut credas* », « *credidisti* ») pour sortir de cette douleur, croire en Dieu, en Jésus et en la résurrection des morts. La consolation est là, pour Faustinus, et pour tous les chrétiens, comme le souligne le balancement « *cum apud omnes tum apud te* ». La rhétorique revient pour seconder les paroles de Dieu, çà et là, dans des rythmes binaires, comme celui qui clôt la lettre : « *non culpae obnoxii, sed iustitiae remuneratione securi* »²⁰⁰. Les trois derniers mots de cette épître sont remplis d'espoir et de consolation : justice, récompense, assurance. Grâce aux citations bibliques, Faustinus doit enfin être apaisé.

Ces derniers paragraphes peuvent sembler redondants, avec de fréquentes répétitions des termes « *caro* » et « *novus* » (et leurs déclinaisons et dérivations) et la présence massive des citations bibliques. Il s'agit là d'une esthétique typiquement ambrosienne. L'évêque de Milan construit lentement sa vérité biblique, sous la forme d'une méditation exégétique, d'une *ruminatio* scripturaire, qui peut effectivement sembler indigeste pour certains. Nous sommes face à une réflexion de type spiralaire, Ambroise revient sans cesse sur les mêmes thèmes mais en ajoutant à chaque fois une nouvelle idée, en complétant toujours ce qui vient d'être dit, comme si nous assistions à sa réflexion en direct, ce qui peut donner à la fois une impression de répétition, mais aussi a contrario l'image d'une réflexion qui se crée sous nos yeux.²⁰¹

La *salutatio* (« *Vale et nos dilige, quia nos te diligimus* »²⁰²) est un rappel de l'amour chrétien, Faustinus n'est pas seul pour affronter cette épreuve, sa communauté l'entoure, contrairement à ce qui était évoqué dans le premier paragraphe au sujet de l'état de nature des bêtes sauvages.

199 « *Vt noveris irreuocabilia eius esse dona, ut credas quod semper credidisti, nec nimio maerore tuam in dubium adducas sententiam* » : « afin que tu saches que ses dons sont irrévocables, afin que tu croies ce que tu as toujours cru, et que tu n'amènes pas par une excessive tristesse tes pensées vers le doute »

200 « Non coupables d'une faute, mais sûrs de la récompense de la justice. »

201 Cf. Cécile Lanéry, *art. cit.*, pp.6 à 9.

202 « Porte-toi bien et aime-nous parce que nous, nous t'aimons. »

Nous avons vu, çà et là au cours de notre commentaire, des éléments de consolation. Correspondent-ils au schéma de Ménandre, présenté en introduction ? Nous avons établi un tableau afin de pouvoir comparer plus aisément le schéma et la lettre.

<i>Paramuthetikos</i> d'après Ménandre		<i>Epistula</i> VIII
Panégyrique		Eloge de la défunte dans un portrait en opposition avec celui de Faustinus (§2, 3, 4) : elle est remarquable et met en valeur la condition humaine.
	Avec <i>lamentatio</i>	Le <i>pathos</i> vient de Faustinus. Il a perdu sa sœur à la fleur de l'âge. (§3) Allusion aux neveux Douleur de Faustinus (§1) NB : <i>pathos</i> utilisé par Ambroise pour évoquer les orphelins abandonnés par Faustinus et faire plier ce dernier.
Consolation	Citation préliminaire	Référence à Cicéron <i>Fam.</i> IV, 5 (§2)
	Philosophie sur la nature humaine avec récit éventuel	Réflexion sur la nature humaine (§3) et sur le sort des cités
Chant de louanges		Louanges pour Dieu : Retrouvailles possibles avec la sœur de Faustinus, au-delà de la chair, mais implicite (§5 à 8) Mort = résurrection (§5, 6, 7, 8), renouveau

Ambroise a-t-il suivi le schéma rhétorique canonique de Ménandre ? Oui, mais il n'en a pas strictement suivi l'ordre établi. L'éloge de la sœur de Faustinus se retrouve mêlé avec la *lamentatio* et le *pathos*. La citation cicéronienne précède la réflexion sur la nature humaine, transcendée par l'évocation de la vie nouvelle proposée par le Christ, après la mort. Cette dernière partie correspond au chant de louanges. Ici, c'est comme si l'évêque louait Dieu, ce message est porteur d'espoir : la mort est vaincue par le Christ. Oui, tout homme doit mourir,

mais c'est pour accéder à une nouvelle vie, plus belle. Ambroise ne plaint pas Faustinus d'avoir perdu sa sœur, puisqu'en réalité il ne l'a pas perdue, il la retrouvera près de Dieu.

Toutefois, l'heure est grave : l'évêque est en train de perdre un de ses fidèles, et des enfants, nés d'une femme pieuse, perdent leur seul soutien familial. Le but de cette lettre de consolation n'est pas tant d'évoquer la défunte que de faire revenir à la raison un homme égaré. Derrière la *consolatio* se cache l'*obiurgatio*²⁰³. C'est l'ami qui écrit à Faustinus, mais c'est bien l'évêque, successeur des apôtres et particulièrement de Paul, qui conclut cette lettre de consolation.

Ambroise procède par étape, en commençant par l'argument le moins pertinent pour cet homme égaré : en tant qu'homme, Faustinus ne doit pas se comporter en animal. Cela rappelle l'argument de Servius à Cicéron dans sa lettre de consolation : un homme peut souffrir à la suite d'un deuil, mais il ne doit pas oublier qu'il est avant tout un Romain, intégré dans une société²⁰⁴. Ensuite, Faustinus a un devoir de soutien envers les enfants de sa sœur. Ici l'argument est double : Faustinus doit respecter le *modus vivendi* romain et la mémoire de sa sœur qui attendait de lui ce soutien. Troisième argument, *topos* consolatoire : la mort fait partie de la nature humaine. Là encore, et de manière beaucoup plus nette, Ambroise évoque Servius et Cicéron et s'inscrit donc dans une continuité littéraire. Il semble dire : « Faustinus, souviens-toi de Cicéron. Tu t'inscris dans une société, dans une famille et dans une culture. » Ce que le recours à la rhétorique appuie aussi d'une certaine façon.

Ces premiers paragraphes me semblent être une manière d'attraper le destinataire pour l'amener vers une autre vérité, la Vérité. La première partie est une sorte de *captatio benevolentiae*, un peu spéciale certes puisqu'elle fonctionne sur le mode du reproche. Faustinus n'est pas un bon Romain. Mais il peut devenir un bon chrétien. Le changement, sur le modèle de Paul, est toujours possible. La lettre est très nettement coupée en deux, et le paragraphe 4 sert de pivot central, de transition entre ces premiers arguments, plutôt ancrés dans la vie romaine, et le suivant, très nettement chrétien. En effet, l'argument principal de cette épître est

203 D'après VOSSIUS dans les *Rhetorices contractae* II, 16 (1621), « l'*objurgatio* est un discours de reproche, qui reprend une faute, mais qui se propose la correction de l'autre. (...) Elle s'attache à des amis et s'applique à ce qui est utile. Ajoutons que l'*objurgatio* est la plupart du temps d'un supérieur à l'égard d'un soldat, d'un père à l'égard d'un fils. » (Trad. Christine Noille). Cette définition correspond parfaitement à notre lettre, en ce qu'Ambroise reprend une erreur de Faustinus (abandonner les enfants de sa sœur), mais qu'il lui propose de corriger cette erreur en revenant. Faustinus est un ami d'Ambroise, mais ici le Milanais s'exprime en tant qu'évêque, soit dans une position de supérieur.

204 CICERON, *Fam.* IV 5 : « Au nom de votre fille qui n'est plus, au nom de vos amis, de vos clients que votre douleur afflige, au nom de la patrie elle-même, redevenez donc capable d'agir et de penser pour elle ! »

de rappeler à Faustinus que la mort n'est, pour le chrétien, qu'un passage vers la vie éternelle, elle ne signifie pas la fin. Seule la parole divine est importante. La chair n'est rien, n'a aucune importance. Dans l'esprit d'Ambroise, cet argument semble le plus efficace, puisque la douleur s'efface dans cette partie de la lettre. La première partie, ancrée dans les *realia*, est suivie d'une seconde véritablement chrétienne.

Nous savons par une lettre beaucoup plus tardive que le but a été atteint : Faustinus est revenu vers ses neveux pour les élever. Quel fut l'argument le plus efficace ? Nous ne le saurons jamais. Ce qui est sûr, c'est qu'Ambroise s'est adapté à son destinataire. Et a donc réussi le pari souvent impossible de le consoler.

ETUDE DE LA LETTRE 15 D'AMBROISE DE MILAN

Texte latin²⁰⁵, traduction personnelle et commentaire

205 Ed. O. Faller, CSEL 82/1.

EPISTULA LI (Maur.15)

AMBROSIUS ANATOLIO, NUMERIO, SEVERO, PHILIPPO, MACEDONIO, AMMIANO, THEODOSIO, EUTROPIO, CLARO, EUSEBIO, ET TIMOTHEO DOMINI SACERDOTIBUS, ET OMNI CLERO ET PLEBI THESSALONICENSIVM DILECTIS, SALUTEM.

1. *Dum semper affixum tenere animo desidero uirum sanctum, atque omnes actus eius quasi in specula positus exploro, hausi, nimia indagine sollicitudinis, amaritudinem nuntii celerioris, et quod adhuc mallet nescire, cognoui in caelestibus iam requiescere uirum, quem in terris requirebamus.*

2. *Quaeritis quis hoc annuntiauerit, cum uestrae sanctitatis nondum uenissent litterae ? Non teneo auctorem nuntii : et usu quidem uenit, ut non libenter teneamus nuntium maestitudinis ; sed tamen, clauso tunc temporis mari, occupatis terrarum barbarica infestatione regionibus, cum deesset qui aduenire potuerit, non defuit qui nuntiaret, ut mihi uideatur ipse sanctus annuntiasse se nobis, eo quod iam perpetuo laboris sui potiretur stipendio et, solutis uinculis corporis, inter angelorum ministeria Christo adhaereret, cupiens amantis sui errorem absolvere, ne illi longaeuitatem uitae huius deprecemur, cui uitae aeternae iam praemia deferebantur.*

3. *Abiit ergo, non obiit, et emigravit a nobis ueteranus Christi Iesu, caelo terrae istius solum mutans, et plaudens alis atque remigiis spiritalibus dicit : Ecce elongavi fugiens²⁰⁶. Cupiebat enim apostolico spiritu iamdudum terras relinquere, sed tenebatur uotis uniuersorum, sicut de apostolo legimus²⁰⁷, quia remorari eum diutius in carne erat ecclesiae necessarium. Viuebat enim non sibi, sed omnibus et populi erat uitae aeternae minister, ut prius eius fructum etiam in aliis quam cognitionem in se adipisceretur.*

4. *Est igitur iam superiorum incola, possessor ciuitatis aeternae illius Hierusalem, quae in caelo est²⁰⁸. Videt illic urbis eius mensuram immensam, purum aurum, lapidem pretiosum,*

206 Ps.54, 8.

207 Cf. Phil.1, 23-24.

208 Cf. Ap.21, 10-27.

LETTRE 51 (MAUR.15) D'AMBROISE DE MILAN

Ambroise à Anatole, Numérius, Sévère, Philippe, Macédonius, Ammien, Théodose, Eutrope, Clair, Eusèbe et Timothée, prêtres du Seigneur, et à tout le clergé et le peuple des Thessaloniciens, mes bien-aimés, salut.

1. Pendant que je désirais garder, toujours gravé dans ma mémoire, le souvenir de ce saint homme et que, comme positionné sur une tour de guet, j'observais tous ses actes, j'ai bu, par une excessive recherche due à ma sollicitude, l'amertume d'une nouvelle trop rapide, et chose que j'aurais préféré encore ne pas savoir, j'ai appris que dans les cieux désormais reposait celui que nous recherchions sur terre.

2. Vous demandez qui a annoncé cela, alors que la lettre de votre sainteté n'était pas encore parvenue ? Je ne garde pas le souvenir de l'auteur de cette nouvelle : du moins, il arrive que nous ne nous souvenions pas aisément du porteur de ce triste message ; cependant, bien que je n'eusse aucun visiteur, puisque la mer était fermée à ce moment-là, et que les terres étaient envahies par les barbares, ne fit pas défaut celui qui me l'annonça : il me semble que c'est le saint lui-même qui nous l'a annoncé, pour cette raison précisément qu'il avait déjà obtenu la solde éternelle pour sa souffrance, et que, les chaînes du corps lui ayant été retirées, il était, au milieu du ministère des anges, attaché au Christ, désirant me libérer de l'erreur, moi qui l'aimais, afin que nous ne demandions pas une longue vie pour lui, auquel les récompenses d'une vie éternelle étaient désormais accordées.

3. Il s'en est allé donc, il n'est pas mort, et il est parti loin de nous le vétéran de Jésus Christ, en échangeant pour le ciel le sol de cette terre, et en battant des ailes et des rémiges spirituelles, il dit : « *voici, je me suis enfui au loin* ». Il désirait en effet, dans l'esprit des apôtres, depuis longtemps quitter la terre, mais il était retenu par les vœux de tous, comme nous le lisons de l'apôtre, parce qu'il était nécessaire à l'église qu'il séjourne plus longtemps dans la chair. Il vivait en effet non pour lui mais pour tous, et il était le serviteur du peuple pour la vie éternelle, afin qu'il en obtienne la récompense en plus chez les autres avant de la connaître lui-même.

4. Il est donc désormais l'habitant des mondes supérieurs, possesseur de la cité éternelle, de la Jérusalem céleste. Il y voit l'immensité de cette ville, l'or pur, la pierre précieuse,

lumen sine sole perpetuum ; et haec omnia iamdudum quidem sibi comperta, sed nunc facie ad faciem manifestata uidens dicit : Sicut audiuius, ita et uidemus in ciuitate domini uirtutum, in ciuitate dei nostri²⁰⁹. Ibi ergo positus appellat populum dei dicens : O Israel, quam magna est domus dei et quam ingens locus possessionis eius! Magnus et non habens finem²¹⁰.

5. Sed quid hoc est ? Dum merita uiri considero et quasi discedentem spiritu sequor et sanctorum choris deducantibus intermisceor, non merito ullo sed affectu, paene sum oblitus mei. Itane ergo raptus est nobis murus fidei, gratiae et sanctitatis, quem toties, ingruentibus Gothorum cateruis, nequaquam tamen potuerunt barbarica penetrare tela, expugnare multarum gentium bellicus furor ? Denique in ceteris populos locis illic pacem rogabant, mirantibusque quid sibi sine milite ullo obsisteret, a prudentioribus intimabatur Elisaei intus imitorem degere, aetate supparem, non imparem spiritu : cauerent ne exemplo Syriaci agminis sibi quoque caecitas offunderetur²¹¹.

6. Et tamen circa discipulos suos diuersa dona Christi sunt. Elisaeus quidem in Samariam captiuas acies induxit Syrorum ; sanctus autem Acholius precibus suis fecit ut de partibus Macedoniae uictores fugaret. Nonne et hoc intellegimus uirtutis superioris fuisse, ut ubi miles nullus aderat, illic pellerentur sine milite ? Nonne et hoc caecitatis est, ut fugerent quos nullus urgebat ? Sed urgebat et proeliabatur sanctus Acholius non gladiis, sed orationibus, non telis, sed meritis.

7. An incognitum nobis est dimicare sanctos etiam cum feriantur ? Nonne otiosus erat Elisaeus ? Otiosus scilicet corpore, sed uibrabat spiritu et orationibus proeliabatur, quando in castris Syriae uox equitum et uox uirtutis magnae audiebatur, adeo ut putarent Syri aliorum regum aduersus se uenire exercitus, qui populo Israel adiumento forent ; unde percussi magno fugerunt pauore, ita ut leprosi quattuor, qui mortis egressi fuerant desiderio, castra hostium depraedarentur.

209 Ps.47, 9.

210 Bar.3, 24-25.

211 2 Reg.6, 18.

la lumière éternelle sans soleil ; et de tout cela, depuis longtemps il est vrai, il est informé, mais aujourd'hui c'est face à face qu'il les voit clairement en disant : « *comme nous l'avons entendu dire, c'est ainsi, oui, que nous voyons dans la cité du seigneur des vertus, dans la cité de notre Dieu.* » C'est là donc que, assis, il appelle le peuple de Dieu en disant : « *O Israël, comme est grande la maison de Dieu et comme est immense le lieu de sa possession ! Vaste et infini.* »

5. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Pendant que je considère les mérites de cet homme, que je le suis en esprit alors qu'il s'éloigne et que je suis mêlé aux chœurs des saints qui l'accompagnent, sans l'avoir mérité mais plein d'affection pour lui, je me suis presque oublié. Ainsi donc il nous a été enlevé, lui, le mur de foi, de grâce et de sainteté, que tant de fois les troupes des Goths ont attaqué sans que cependant les traits barbares pussent le pénétrer, ni la fureur guerrière de nombreux peuples en venir à bout ? En un mot, eux qui dévastaient d'autres lieux lui demandaient la paix et s'étonnant de ce qu'il s'opposât à eux sans aucun soldat, les plus sages parmi eux l'annonçaient comme étant, dans cette ville, un imitateur, voire un continuateur d'Elisée, à peu près égal en âge, et semblable en esprit, et leur conseillaient de prendre garde que, sur l'exemple de l'armée syrienne, l'aveuglement ne soit aussi répandu sur eux.

6. Et cependant à l'égard de ses disciples les dons du Christ sont différents. C'est vrai, Elisée amena en Samarie des troupes captives de Syriens ; quant au saint Acholius, c'est par ses prières qu'il fit fuir les vainqueurs des régions de Macédoine. Est-ce que même cela nous ne le comprenons pas comme étant le propre d'une vertu supérieure, à savoir que, là où aucun soldat n'était présent, les ennemis ont été repoussés sans soldat ? Est-ce que cela aussi n'est pas le propre de l'aveuglement : ils s'enfuirent ceux que personne ne pressait ? Mais il les pressait et les combattait, le saint Acholius, non avec des glaives mais avec ses prières, non avec des traits, mais avec ses mérites.

7. Ignorons-nous vraiment que les saints frappent même alors qu'ils se reposent ? Est-ce qu'Elisée n'était pas tranquille ? Assurément son corps l'était mais lui vibrait dans son esprit et combattait par ses prières, quand, dans le camp de Syrie, la voix des cavaliers et la voix d'une grande vertu étaient entendues, à tel point que, selon l'opinion des Syriens, des armées d'autres rois venaient contre eux pour apporter du secours au peuple d'Israël ; par conséquent, terrassés par une grande peur, ils s'enfuirent, de sorte que quatre lépreux, qui, sortis de Samarie par désir de trouver la mort, pillèrent le camp ennemi.

Nonne in Macedonia similia dominus per orationes sancti Acholii fecit mira aut prope maiora ? Non enim inani metu nec superflua suspicione, sed saeuiente lue et ardenti pestilentia perturbati Gothi ac territi sunt. Denique tunc fugerunt, ut euaderent ; regressi postea pacem rogauerunt, ut uiuerent.

8. Vidimus itaque in tanti uiri meritis superiora saecula et opera prophetarum, quae legebamus aspeximus. Quasi Elisaeus inter arma, inter acies, dum uixit, uersatus est, meritis suis componens proelia. Denique ubi securitas cohabitantibus reddita est, quod ipso fuit durius bello, sanctum exhalauit spiritum. Quasi Elias usque ad caelum eleuatus est, non curru quidem igneo nec equis igneis, nisi forte illa non uidimus, nec in commotione aeris²¹², sed in uoluntate et placiditate dei nostri et sanctorum angelorum laetitia, qui ad se tantum uirum transisse gratulabantur.

9. Certe dubitare illa nequaquam possumus, quandoquidem reliqua congruerunt. Siquidem eodem momento, quo ille adhuc eleuabatur, uelut quodam melotidis suae dimisso amictu, sanctum Anysium, discipulum suum, induit et sui uestiuit infulis sacerdotii ; cuius meritum et gratiam non nunc primum audio nec in uestris epistulis didici, sed in uestris litteris recognoui. Nam, quasi praescius successurum sibi, etsi promissis tegebat, tamen indiciis designabat, adiutum se eius cura, labore, officio memorans, ut iam declarare consortem uideretur, qui non quasi nouus ad summum sacerdotium ueniret, sed quasi uetus sacerdotii executor accederet. Cui pulchre conuenit dictum illud euangelicum : Euge, bone serue et fidelis, quoniam super pauca fidelis fuisti, super multa te constituam²¹³.

212 2 Reg.2, 11.

213 Mt.25, 23.

Est-ce qu'en Macédoine le Seigneur, par les prières de ce saint Acholius, n'a pas fait de semblables miracles, voire de plus grands ? En effet ce n'est pas à cause d'une peur vaine ou d'un soupçon superflu, mais bien à cause d'une épidémie cruelle et d'une peste violente, que les Goths ont été bouleversés²¹⁴ et terrifiés. En un mot, alors, ils s'enfuirent pour y échapper ; revenus ensuite, ils demandèrent la paix pour pouvoir vivre.

8. C'est pourquoi nous avons vu dans les mérites d'un si grand homme les siècles antérieurs et nous avons contemplé en lui les œuvres des prophètes que nous lisons. Comme Elisée, tant qu'il était vivant, il a vécu au milieu des armes, au milieu des troupes, en apaisant des combats avec ses mérites. Enfin, quand la sécurité a été rendue aux habitants, voici ce qui fut plus dur que la guerre elle-même : il exhala son esprit saint. Comme Elie, il a été élevé jusqu'au ciel, certes non sur un char de feu ni avec des chevaux de feu, à moins que par hasard nous ne les ayons pas vus, ni dans un tourbillon, mais selon la volonté et le calme de notre Dieu et dans la joie des saints anges qui se félicitaient qu'un si grand homme passe de leur côté.

9. Oui, nous ne pouvons pas du tout douter de cela puisque d'autres épisodes sont concordants. Puisqu'au moment même où il s'élevait encore, comme s'il envoyait son manteau en peau de brebis, il en habilla le saint Anysius, son disciple, et l'en vêtit avec les insignes de son sacerdoce ; et aujourd'hui ce n'est pas la première fois que j'entends parler du mérite et de l'obligeance de ce dernier : toutefois ce n'est pas dans vos lettres que j'ai appris à les connaître, mais ce sont vos écrits qui me les ont remis en mémoire. Car, comme s'il pressentait qu'Anysius lui succéderait, Acholius, malgré des promesses tacites, le désignait cependant par des indices, en rappelant qu'il l'avait secondé par son zèle, sa peine et son sens du devoir, de telle sorte qu'il semblait déjà le nommer son acolyte, afin qu'il accède au plus haut sacerdoce non comme un novice mais comme un exécutant chevronné de la fonction. Elle lui convient joliment cette parole de l'Evangile : « Bravo, bon et fidèle serviteur, puisque sur peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai. »

214 Historiquement nous n'avons trouvé aucune trace d'épidémie à cette époque. En revanche, cette remarque de Bertrand LANCON in *La Chute de l'Empire romain. Une histoire sans fin* (Paris, Perrin, 2017, p.167) nous semble pertinente pour expliquer cette évocation : «La maladie et la guérison se trouvent au cœur du dispositif rhétorique des prédicateurs entre le IV^e et le VI^e siècle.»

10. Haec mihi de sancto Acholio uobiscum communia ; illud tamen speciale, quod deuinctus sum beatae memoriae uiro, quia tribuit mihi ut eum non ignorarem. Nam, cum eo ueniente ad Italiam, aegritudine confectus tenerer, ut non possem occurrere, ipse ad me uenit et uisitauit. Quo studio, quo affectu ipse in me et ego in eum irruimus ! Quo gemitu mala istius saeculi et ea quae hic acciderent deplorauimus, ita ut lacrimarum profluuium uestem infunderemus, dum salutatione exoptatissima, mutuo desiderio et expetito diu fruimur, adhaeremus amplexus! Itaque, quod uoti mei erat, illius beneficia fuit, quia potui illum uidere. Nam etsi maior portio et plenior cognitio sit in spiritu, quo diligimus, tamen etiam in figura corporis uidere desideramus. Sic aliquando reges terrae quaerebant faciem Salomonis uidere et audire eius sapientiam²¹⁵.

11. Discessit igitur a nobis et nos in hoc reliquit salo ; sed quod illi utile, id multis ipso barbarico furore est grauius, quia illum iste depellebat, hunc nobis quis poterit repraesentare ? Sed repraesentat dominus et se ipse in discipulo repraesentat. Repraesentant iudicia uestra, quibus dictum est : Date Leui manifestos eius et ueritatem suam uiro sancto²¹⁶. Dedistis manifestum eius, utpote eius institutione fundatum ; dedistis imitatore[m] uiri eius, qui dixit patri suo et matri suae : Non uidi te²¹⁷, et fratres suos non sciuit et filios non recognouit ; custodiuit uerbum domini et testamentum eius obseruauit. Narrabunt populi iustitiam eius²¹⁸.

12. Talis uiri uita, talis hereditas est, talis conuersatio, talis successio. Ille se monasteriis puer dedit et intra Achaia[m] angusto clausus tugurio gratia tamen multarum terrarum peragrauit diuortia. Ad summum sacerdotium a Macedonicis obsecratus populis, electus a sacerdotibus, ut, ubi ante fides per sacerdotem claudebatur, ibi postea per sacerdotem muralia fundamenta fidei confirmarentur.

215 Cf. 2 Ch.9, 23 et 1 Reg.5, 11-14.

216 Deut.33, 8.

217 Deut.33, 9.

218 Cf. Eccli.44, 15.

10. Ces choses au sujet du saint Acholius me sont communes avec vous ; mais ceci m'est particulier que j'ai été attaché à cet homme de bienheureuse mémoire parce qu'il m'a accordé de ne pas ne pas le connaître. Car, alors qu'il venait en Italie, je fus tenu au lit par une maladie de sorte que je ne pus pas aller à sa rencontre, lui-même vint me visiter. Avec quel empressement, avec quelle affection nous sommes-nous précipités, lui sur moi et moi sur lui ! Avec quel gémissement nous déplorâmes les maux de ce siècle et ce qui arrivait ici de telle sorte que nous répandions sur nos vêtements une profusion de larmes et, tout en profitant mutuellement d'un salut ardemment souhaité, tandis que nous jouissions d'un désir mutuel longtemps recherché, nous nous tenions fermement embrassés ! C'est pourquoi ce que j'appelais de mes vœux, c'est lui qui m'en fit cadeau puisque j'ai pu le voir. En effet, même si le rapport est plus intense et la connaissance plus complète par l'esprit, avec lequel nous aimons, cependant nous désirons aussi voir la personne physiquement. De la même manière, jadis, les rois de la terre cherchaient à voir le visage de Salomon et à entendre ses paroles de sagesse.

11. Il nous a donc quittés et nous a laissés dans cette mer agitée ; mais ce qui lui est utile est pour nombre d'entre nous plus pesant que la fureur des barbares, parce qu'il la repoussait. Qui pourra nous le rendre présent ? Mais le seigneur le rend présent et lui-même se rend présent en son disciple. Vos jugements le rendent présent, au travers desquels il est dit : « Donnez à Lévi ses manifestations et sa vérité à l'homme saint ». Vous avez donné celui qui lui est manifestement attaché, naturellement celui qu'il avait nourri de son enseignement ; vous avez donné un imitateur de cet homme qui a dit à son père et à sa mère : « je ne vous ai pas vus », qui n'a pas connu ses frères et n'a pas reconnu ses fils ; qui a gardé la parole du Seigneur et a observé son témoignage. Les peuples raconteront sa justice.

12. Telle est la vie de cet homme, tel est son héritage, telle sa fréquentation, telle sa succession. Il se donna, enfant, à des monastères et, enfermé dans une étroite cellule au fin fond de l'Achaïe, à la faveur de sa grâce cependant, il parcourut de nombreuses terres éloignées de lui. Il fut appelé au plus haut sacerdoce par les peuples de Macédoine, choisi par les prêtres de telle sorte que, là où auparavant la foi était chancelante par la faute d'un prêtre²¹⁹, là, ensuite ce fut par un prêtre que les fondements des murs de la foi furent confirmés.

219 Allusion à Arius et à l'arianisme, considéré comme une hérésie depuis le Concile de Nicée (325).

13. *Non alia etiam eius discipulus imitatione, qui et ipse dixit patri suo et matri suae : « Non uidi te ». Non uidit enim studio, non uidit affectu et fratres suos non sciuit²²⁰, quia dominum scire desiderauit. Et hic recognouit uerbum domini et custodiuit testamentum eius et imponet honorem in ara eius semper. Benedic, domine, fidem eius, sanctitatem, sedulitatem. Benedictio tua ueniat super caput eius et super ceruicem ipsius. Sit honorificus inter fratres suos ; sit in eo tauri species, ut uentilet corda inimicorum suorum et sanctorum mentes demulceat²²¹ et iudicium sacerdotum tuorum in eo sicut lilium floreat.*

Valete, fratres, et diligite me, quia ego uos diligo.

220 Cf. Deut.33, 9.

221 Cf. Deut.33, 17.

13. Et ce n'est pas un pâle imitateur que son disciple, qui lui-même aussi « a dit à son père et à sa mère : je ne vous ai pas vus ». Il ne les a pas vus en effet avec passion, il ne les a pas vus avec affection, et il n'a pas connu ses frères, puisqu'il a désiré connaître le Seigneur. Et il a reconnu la parole du Seigneur, il a gardé Son témoignage et il comblera toujours de ses bienfaits Son autel. Bénis, Seigneur, sa foi, sa sainteté, son empressement. Que ta bénédiction se répande sur sa tête et ses épaules. Qu'il soit honorable parmi ses frères ; qu'il ait l'attitude du taureau afin qu'il remue le cœur de ses ennemis et qu'il rassérène l'esprit des hommes saints ; et que le jugement de tes prêtres à son égard fleurisse en lui comme le lys.

Portez-vous bien, mes frères, et aimez-moi parce que moi je vous aime.

Commentaire de l'*Epistula* 51 (Maur.15) d'Ambroise de Milan

Ambroise, dans l'*Epistula* XV, écrit au clergé et au peuple de Thessalonique pour les consoler du décès de leur évêque, Acholius, personnalité remarquable du monde religieux grec²²² : ami de Basile et Ambroise, il avait côtoyé l'empereur Théodose qui s'était installé dans sa ville de février à novembre 380. Peut-être avait-il inspiré l'édit de Thessalonique ?²²³ En tout cas, c'est bien lui qui a baptisé l'empereur Théodose en 380²²⁴. De plus, depuis 381, il était vicaire du Pape Damase à Thessalonique²²⁵. C'est donc une perte importante pour la Macédoine. Au-delà de l'aspect mondain de cette disparition, c'est surtout, d'après le courrier d'Ambroise, un grand homme qui est mort.

Le contexte historique est prégnant dans cette lettre écrite probablement en 383²²⁶ : en effet, le 3 octobre 382, un accord fut conclu entre l'empereur Théodose Ier et les Tervinges (un des peuples goths), qui permit à ces derniers de s'établir en deçà du Danube²²⁷. Les Goths se retrouvent donc notamment en Thrace, au nord de la Macédoine, qui de ce fait est en première

222 Laurent PETIT, « Les évêques de Thessalonique », *Échos d'Orient*, tome 4, n°3, 1901. pp. 140-141.

223 C'est en tout cas l'hypothèse défendue par Charles Pietri : cf. Charles PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, École française de Rome, 1976, p.850 : « L'évêque de la ville, Acholius de Thessalonique, pesa quelque peu sur les sentences impériales. »

224 Pour le contexte, cf. Charles FAVEZ, *la Consolation latine chrétienne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1937, p.20-21.

225 Remus Mihai FERARU, « Église et État dans l'Illyrie protobyzantine à la lumière des sources épigraphiques et littéraires (VIe -VIIe siècles) » in *Revista teologica*, pp.90-91 : « Dès la deuxième moitié du IVe siècle, les Églises de l'Illyrie étaient suffragantes des sièges épiscopaux de Serdica ou de Thessalonique. À son tour, l'archevêché de Thessalonique dépendait du siège apostolique romain. Le pape Damasus (366-384) avait jeté les bases d'un vicariat apostolique romain à Thessalonique. En vertu de ce fait, dès 381, l'évêque Acholius de Thessalonique agit comme son représentant ou « vicaire ». »

226 Hervé SAVON, *Ambroise de Milan, 340-397*, Desclée, Paris, 1997, p.30 : « Cette lettre nous est malheureusement parvenue sans date, comme l'ensemble de la correspondance de l'évêque de Milan. » à propos de la lettre 49 (59M)

227 Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand (379-395), le pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p.53 : « En 382, l'empereur ne quitta pas Constantinople, mais il chercha à négocier avec les Goths, car il se rendait bien compte qu'il n'était plus possible de les éliminer ou de les repousser hors des frontières. (...) Les Tervinges étaient autorisés à s'installer en Mésie seconde, entre le Danube et les monts Haemus, sur les terres désertes qu'ils avaient ravagées ; ils y avaient le statut de nation indépendante, soumise à ses propres lois et exempté d'impôts ; ils recevaient sans doute des Romains quelques subsides sous forme d'annone et devaient leur fournir des soldats, mais ceux-ci servaient sous leurs propres chefs, non dans l'armée impériale. »

ligne lors des soulèvements barbares et de leurs tentatives d'invasion de l'Empire romain²²⁸. D'après Ambroise, Acholius a repoussé les envahisseurs avec l'aide de Dieu, épisodes rappelés dans les paragraphes 5 à 7. Au-delà d'une lettre de consolation classique, Ambroise doit surtout rassurer le clergé et le peuple de Macédoine face à ces barbares. Pour reprendre les termes de Catherine Lheureux-Godbille, « l'insécurité aux frontières occidentales et la crise gothique constituent le contexte politique et militaire immédiat de l'épiscopat d'Ambroise. »²²⁹

Delphine Viellard, dans son analyse « Les Lettres 51 et 52 (M15 et M16) d'Ambroise sur la mort d'Acholi, évêque de Thessalonique »²³⁰, aborde ces deux lettres ambrosiennes sous le prisme politique, en considérant le genre littéraire de la consolation et l'éloge d'Acholi comme des prétextes pour traiter de deux points politiques : quel est le rôle à assigner à un évêque d'après Ambroise ? Qui est digne de succéder à Acholi et de suivre la politique qu'il avait mise en place ?

Quelle est la part du politique, quelle est celle de la consolation dans la lettre 51 ? Quelle part est prétexte à l'autre ? Nous essaierons de dénouer cette alternative en examinant la lettre dans son déroulement.

Commençons par déterminer rapidement le plan de cette lettre : Ambroise annonce qu'il a appris la nouvelle du décès d'Acholi, par le défunt lui-même dans un premier temps. En bon chrétien, il console en rappelant qu'Acholi est parti, mais pas mort, il connaît désormais la félicité éternelle auprès de Dieu. Ambroise continue en remémorant les miracles d'Acholi, puis le récit de sa mort, avant d'aborder le choix de son disciple Anysius. Alors seulement il évoque l'amitié profonde qui le liait à l'évêque de Thessalonique. Mais il faut se tourner vers l'avenir, en la personne d'Anysius. Dans un curieux retour en arrière est à nouveau évoquée la vie chrétienne d'Acholi, avant de clore la lettre en exhortant à avoir confiance en la personne d'Anysius.

228 Le « problème goth » est particulier : en fait, il n'existe pas un peuple mais plusieurs peuples goths. Certains se sont installés pacifiquement sur une partie de l'empire romain, d'autres ont migré dans l'empire à cause des attaques des Huns, d'autres encore se soulevaient contre les Romains parce qu'ils s'estimaient trahis par rapport au *foedus* qui a pu être conclu auparavant. De plus, des dissensions religieuses existaient aussi entre les différents peuples goths. En tout cas, ce qui est sûr, c'est que la région de Macédoine est frontalière de ce « problème goth ». Cf. Pierre MARAVAL, *op.cit.* ou Bertrand LANÇON, *Théodose*, Perrin, Paris, 2014, p.89 sqq.

229 Catherine LHEUREUX-GODBILLE, « Barbarie et hérésie dans l'œuvre de saint Ambroise de Milan (374-397) », in De Boeck Supérieur « le Moyen Age », 2003/3, tome CIX, pp.477.

230 Delphine VIELLARD, « Les Lettres 51 et 52 d'Ambroise sur la mort d'Acholi, évêque de Thessalonique », *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, textes réunis et préparés par Aline CANELLIS, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, pp.327-342.

Dès la *salutatio*, Ambroise annonce aux destinataires qu'ils ne sont ni seuls, ni abandonnés. Il ne s'adresse pas uniquement à quelques prêtres, mais aussi à l'ensemble de la communauté de Thessalonique²³¹ : « *Ambrosius Anatolio, Numerio, Severo, Philippo, Macedonio, Ammiano, Theodosio, Eutropio, Claro, Eusebio, et Timotheo domini sacerdotibus, et omni clero et plebi Thessalonicensium dilectis, salutem.* »²³² L'énumération des noms souligne peut-être simplement qu'Ambroise connaît bien, et personnellement, certains membres de cette église. Cette énumération se conclut par une gradation, comme une sorte de vibration : tout d'abord quelques membres, puis le clergé, puis la communauté entière sont salués par Ambroise, qui clôt cette liste du terme « *dilectis* », mes bien-aimés. Sa lettre de consolation commence (et finira aussi) donc avec un amour fraternel pour tous ceux qui subissent la perte si importante d'Acholiu.

Au premier paragraphe, Ambroise nous explique qu'il vient d'apprendre la nouvelle de la mort d'Acholiu alors qu'il cherchait justement à le joindre²³³ : « *nimia indagine sollicitudinis* »²³⁴. De manière quelque peu ironique, il explique qu'il observait de haut (« *quasi in specula positus exploro* »²³⁵) les actes de son ami : il croit se situer en hauteur alors qu'en fait c'est Acholiu qui est le plus haut, dans les cieux. « *In caelestibus iam requiescere uirum, quem in terris requirebamus* »²³⁶ : cette dernière phrase du paragraphe est très éloquente. Construite sur un parallélisme (**lieux / verbes**) avec une *variatio* du verbe, doublé d'un chiasme, elle nous montre l'erreur d'Ambroise : ce dernier croyait qu'Acholiu était sur terre (d'où le parallélisme) mais c'était une illusion, ce que souligne la paronomase des verbes. En réalité,

231 Cette lettre n'est pas sans nous rappeler les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens, dans lesquelles l'Apôtre évoque la résurrection d'entre les morts et le salut des chrétiens auprès de Dieu.

232 « Ambroise à Anatole, Numérius, Sévère, Philippe, Macédonius, Ammien, Théodose, Eutrope, Clair, Eusèbe et Timothée, prêtres du Seigneur, et à tout le clergé et le peuple des Thessaloniens, mes bien-aimés, salut. » Les traductions du texte sont personnelles.

233 Peut-être à la suite du synode romain auquel ils ont assisté ensemble. Cf. Laurent PETIT, *art. cit.*, p. 141 : « A la fin de l'année suivante (382), il assiste avec saint Ambroise, saint Jérôme et saint Epiphane à un synode romain. »

234 « Par une excessive recherche due à ma sollicitude »

235 « Comme positionné sur une tour de guet, j'observe »

236 « Dans les cieux désormais reposait celui que nous recherchions sur terre. »

Acholius n'est pas au même endroit (d'où le chiasme **lieu** / *Acholius* / *Acholius* / **lieu**). En très peu de mots, Ambroise est capable rhétoriquement de nous faire comprendre à la fois son illusion, son erreur et la mort de son ami.

Les destinataires peuvent s'interroger sur la manière dont Ambroise a appris cette perte, survenue l'hiver, alors que les voies terrestres et maritimes étaient fermées²³⁷. Le saint répond d'emblée à cette question implicite dans le deuxième paragraphe (« *quaeritis quis hoc annuntiauerit, cum uestrae sanctitatis nondum uenissent litterae ?* »²³⁸) : c'est par Acholius lui-même qu'il aurait appris cette triste nouvelle²³⁹. Par le biais d'un songe ? D'une apparition ?²⁴⁰ Ambroise est peu clair à ce sujet : « *ut mihi uideatur ipse sanctus annuntiasse se nobis.* »²⁴¹ En tout cas, il s'agit là d'un *topos* littéraire depuis Cicéron et le songe de Scipion : « *solutis uinculis corporis, inter angelorum ministeria Christo adhaereret, cupiens amantis sui errorem absoluere.* »²⁴² Différents éléments du *Somnium Scipionis* se retrouvent dans cette apparition d'Acholius : le corps comme une prison²⁴³, l'accueil du défunt par un dieu²⁴⁴, l'amour de celui

237 « *clauso tunc temporis mari, occupatis terrarum barbarica infestatione regionibus* »

238 « Vous demandez qui a annoncé cela, alors que la lettre de votre sainteté n'était pas encore parvenue ? »

239 Ou par le biais d'une rumeur ? Ambroise est très évasif à ce sujet, mais cette explication rationnelle ne peut pas être écartée. Cf. Paoli-Lafaye Élisabeth, Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. « Messagers et messages. La diffusion des nouvelles dans la correspondance d'Augustin. » In Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009 (*Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, 40), p.133 : « Toute annonce nécrologique passe par la rumeur avant d'être confirmée par lettre. »

240 Delphine VIELLARD, *art. cit.* p.329 : « Ambroise fait ici intervenir le surnaturel : Acholius a pu lui apparaître en songe. L'évêque de Milan se sert ainsi d'un *topos* de la littérature antique qui rattache son texte à l'épopée. On trouve en effet souvent dans ce genre littéraire la narration d'un songe où apparaît un mort : par exemple, dans le chant 4 de l'*Enéide*. »

241 « Il me semble que c'est le saint lui-même qui nous l'a annoncé. »

242 « Les chaînes du corps lui ayant été retirées, il était, au milieu des anges, attaché au Christ, désirant me libérer de l'erreur, moi qui l'aimais. »

243 CICERON, *La République*, VI, 9.

244 CICERON, *La République*, VI, 8.

qui accueille cette apparition²⁴⁵. L'idée d'une libération est très claire ici, et sans nul doute qu'Ambroise a en tête la métaphore du corps-tombeau²⁴⁶ ou du corps-prison, dont la mort libère.

Toutefois le terme de mort n'est jamais employé. Ambroise et Acholius l'évoquent, par euphémisme : « la solde éternelle pour sa souffrance »²⁴⁷, « les chaînes du corps lui ayant été retirées »²⁴⁸, « une vie éternelle » vécue comme une récompense²⁴⁹, opposée donc à une longue vie humaine, demandée par les vivants mais implicitement punition²⁵⁰. L'espoir chrétien de la résurrection est passé par là, qui ne parle que d'éternité et de liberté, arguments consolatoires. Nous pouvons noter rapidement la présence de la métaphore du *miles Christi* avec la solde, *stipendio*, métaphore qui sera filée par la suite.

Ambroise se veut d'ailleurs rassurant : dès le début du troisième paragraphe, il annonce paradoxalement qu'Acholius n'est pas mort, il est seulement parti dans l'autre monde : ce *topos* consolatoire déjà existant chez les païens est ici accentué par l'idée chrétienne de la résurrection des morts. Le paradoxe est marqué par le chiasme et la paronomase qui y est associée (en gras) : ***abiit ergo, non obiit.***²⁵¹ Cette paronomase semble nous dire qu'effectivement les deux états (départ / mort) sont très semblables, ce qui peut expliquer la confusion dans laquelle les amis d'Acholius se trouvent, mais à l'aide du chiasme, Ambroise rappelle que, malgré cette ressemblance, ces deux états sont bel et bien différents. Ce passage évoque de plus la *première Lettre de Paul aux Thessaloniens* (4, 13-18)²⁵² : « *Nolumus autem uos ignorare, fratres, de*

245 CICERON, *La République*, VI, 9. Il s'agit de Scipion Emilien.

246 Pierre COURCELLE, « Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c) ». In *Revue des Études Anciennes*. Tome 68, 1966, n°1-2, p.115 : « La mort est une délivrance pour l'âme, puisqu'elle est la séparation d'avec notre cadavre, l'ensevelissement des vices. »

247 « *Perpetuo laboris sui (...) stipendio* »

248 « *Solutis uinculis corporis* »

249 « *Vitae aeternae iam praemia* »

250 « *Ne illi longaeuitatem uitae huius deprecemur.* »

251 « Il s'en est allé donc, il n'est pas mort. »

252 Voir l'analyse de ce passage par Claude COULOT, « A la venue du Seigneur (1 Th 4, 13-18) », in *Revue des sciences religieuses*, 80/4, 2006, pp.499-509.

dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri, qui spem non habent. »²⁵³ Paul ne parle pas des morts, mais des « endormis ». Ainsi, Acholius n'est pas totalement perdu pour ses fidèles et amis, sa perte est temporaire, il « dort ». Un réveil est donc attendu.

Tout de suite après cette annonce étonnante revient la métaphore du *miles Christi*²⁵⁴ à travers la figure du *ueteranus Christi* : Acholius a atteint l'âge de passer le relais. Ensuite, immédiatement, Ambroise continue son propos en évoquant une nouvelle métaphore chrétienne : celle des ailes avec l'expression « *plaudens alis atque remigiis spiritalibus* »²⁵⁵. Cette symbolique est expliquée par Pierre Courcelle²⁵⁶ : « saint Ambroise se réfère au mythe de Dédale pour décrire l'ascension vers Dieu de l'âme qui se libère de la matière ; il emploie l'expression virgilienne : *remigium alarum*, tout en notant que la métaphore des ailes est fréquemment appliquée, dans l'Écriture, soit à l'âme, soit à Dieu. »²⁵⁷ Acholius a quitté les siens et son esprit a rejoint Dieu.

A cette image Ambroise ajoute la première citation biblique de sa lettre : « *Ecce elongaui fugiens* »²⁵⁸. En effet, juste avant ce passage, le *Psaume* dit : « Ah, si j'avais des ailes de colombe ! je m'envolerais pour trouver un abri. ». Nous pouvons comprendre qu'il était temps pour Acholius de quitter les malheurs de la terre, et la prison qu'est le corps pour l'âme, pour gagner le ciel et ses félicités. Ici Ambroise présente la mort d'Acholius comme une délivrance, encore une fois, avec appui cette fois-ci sur la Bible, comme un argument d'autorité. Pour insister sur cet aspect libérateur de la mort pour Acholius, à nouveau Ambroise s'appuie sur une citation biblique, extraite d'une lettre de Paul²⁵⁹ : « Je suis pris dans ce dilemme : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, et c'est de beaucoup préférable, mais demeurer

253 « Nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance, frères, au sujet de ceux qui se sont endormis, afin que vous ne vous attristiez pas comme les autres (*ie* les non-chrétiens) qui n'ont pas l'espérance. » (Traduction personnelle)

254 Le *miles Christi*, soldat du Christ, contrairement au soldat « du siècle », n'a pas besoin de se battre physiquement.

255 « En battant des ailes et des rémiges spirituelles »

256 Pierre COURCELLE, « Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale. Ulysse et les sirènes », in *Revue des Etudes Anciennes*, tome 46, 1944, n°1-2, pp.65-93.

257 Pierre COURCELLE, *art. cit.*, p.67-68.

258 *Ps.* 54, 8.

259 *Phil.*1, 23-24.

ici-bas est plus nécessaire à cause de vous. » En plus de faire d'Acholiu un guide spirituel à la manière de saint Paul, Ambroise utilise un double argument consolatoire important : Acholiu souhaitait mourir pour rejoindre le Seigneur, c'était sa volonté, et ses amis ont déjà eu un sursis en le gardant près d'eux plus longtemps qu'ils n'auraient dû. « *Viuebat enim non sibi, sed omnibus.* »²⁶⁰ : sa fin de vie sur Terre était un sacrifice, il ne vivait plus que par charité, par amour des autres. Il faut donc se réjouir d'avoir gardé Acholiu si longtemps, et non le pleurer.

Désormais Acholiu connaît une félicité éternelle auprès de Dieu, voici l'argument consolatoire imparable du quatrième paragraphe : « *est igitur iam **superiorum incolae**, **possessor ciuitatis aeternae illius Hierusalem**, quae in caelo est.* »²⁶¹ Comme pour insister sur la beauté de la mort d'Acholiu, et donc mieux consoler ses destinataires, Ambroise présente dans un premier temps le défunt comme un habitant (*incola*), voire un quasi-propriétaire (*possessor*) de la Jérusalem céleste. La construction de la phrase est par ailleurs significative : le chiasme semble souligner une sorte de correction (non, pas un habitant, mais un possesseur), alors que le second génitif, plus déployé que le premier, montre l'immensité de la propriété gagnée par Acholiu.

Dans un second temps, Ambroise évoque la Jérusalem céleste²⁶² dans une envolée lyrique très poétique : « *mensuram immensam, purum aurum, lapidem pretiosum, lumen sine sole perpetuum* »²⁶³. L'énumération, le rythme ternaire et la *variatio* finale soulignent la beauté du lieu et rendent la mort d'Acholiu magnifique. Par le *carmen* de ce passage, Ambroise espère

260 « Il vivait en effet non pour lui mais pour tous. »

261 « Il est donc désormais des mondes supérieurs l'habitant, possesseur de la cité éternelle, de la Jérusalem céleste. »

262 Inspirée d'Apoc 21, 10-11 et 16-18 et 23 : « Il me montra la cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu. Elle brillait de la gloire même de Dieu. Son éclat rappelait une pierre précieuse. (...) La cité était carrée : sa longueur égalait sa largeur. Il la mesura au roseau, elle comptait douze mille stades : la longueur, la largeur et la hauteur en étaient égales. Il mesura les remparts, ils comptaient cent quarante-quatre coudées, mesure humaine que l'ange utilisait. Les matériaux de ses remparts étaient de jaspe, et la cité était d'un or pur semblable au pur cristal. (...) La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine. » (trad. TOB) « *Ostendit mihi **ciuitatem sanctam Hierusalem** descendentem de **caelo** a Deo habentem claritatem Dei, et lumen eius simile **lapidi pretioso**. (...) **Ciuitas in quadro posita est, et longitudo eius tanta est quanta et latitudo ; et mensus est ciuitatem de harundine aurea per stadia duodecim milia ; et longitudo et altitudo et latitudo eius aequalia sunt. Et mensus est murum eius centum quadraginta quattuor cubitorum, mensura hominis, quae est angeli. Et erat structura muri eius ex lapide iaspide ; ipsa uero ciuitas **aurum mundum** simile uitro mundo. (...) **Et ciuitas non eget sole neque luna ut luceant in ea ; nam claritas Dei illuminauit eam.***** »

263 « L'immensité de la ville, l'or pur, la pierre précieuse, la lumière éternelle sans soleil. »

peut-être consoler ses amis, d'autant plus qu'il recourt au livre de Baruch (3, 24-25), lui-même œuvre consolatoire pour le peuple juif confronté à la diaspora : « *O Israel, quam magna est domus dei et quam ingens locus possessionis eius ! Magnus et non habens finem* »²⁶⁴, après avoir entonné un passage du Psaume (47, 9) : « *Sicut audiuius, ita et uidemus in ciuitate domini uirtutum, in ciuitate dei nostri* »²⁶⁵, rappelant ainsi que nous, chrétiens, savons ce qui nous attend, et ce que connaît désormais Acholius : il n'est donc pas la peine de le pleurer. « Ce Psaume 47 est souvent appliqué aux défunts : Jérôme, *Ep.*23, 3 ; 60, 7 ; 108, 22. On peut se demander s'il ne faisait pas lui aussi partie de la liturgie des morts. », commente à propos Yves-Marie Duval²⁶⁶.

Dans les paragraphes 5 à 7, Ambroise se ressaisit et se demande comment faire sans Acholius, lui qui était capable de tant de miracles lorsqu'il était vivant, notamment face aux Goths qui envahissaient à l'époque cette partie de l'Empire romain. Cette partie permet de faire l'éloge d'Acholius. Encore une fois, Ambroise ne parle pas de mort, il évoque un éloignement et la présence du chœur des saints : « *discedentem spiritu sequor et sanctorum choris deducentibus intermisceor* »²⁶⁷. Même s'il n'est pas 'mort', il est loin des siens, et cette séparation suffit à provoquer la tristesse. Cette prise de conscience soudaine d'Ambroise se comprend très bien à travers les interrogations qui parcourent le cinquième paragraphe, ainsi que dans l'utilisation d'un verbe violent : « *raptus est nobis* »²⁶⁸. En cela, Ambroise suit le *topos* rhétorique de l'abandon des vivants par les morts, comme le souligne Yves-Marie Duval : « Les rhéteurs (Ménandre, *Peri monôidias*, éd. Spengel, III, p.434, 24-26) conseillent, après l'éloge du mort et la condition meilleure qu'il a obtenue par sa mort, de se retourner vers les vivants, pour plaindre leur sort et l'abandon dans lequel ils sont laissés par cette mort. »²⁶⁹ Nous

264 Bar.3, 24-25 : « O Israël, comme est grande la maison de Dieu et comme est immense le lieu de sa possession ! Vaste et infini. »

265 « Comme nous l'avons entendu dire, c'est ainsi, oui, que nous voyons dans la cité du seigneur des vertus, dans la cité de notre Dieu. »

266 Yves-Marie DUVAL, « Commenter Ambroise : principes et application », in *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan. Actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)*, édité par Gérard Nauroy (coll. Recherches en littérature et spiritualité, 13), Berne, Peter Lang, 2007, pp.125-165. Ici p.136.

267 « Je le suis en esprit alors qu'il s'éloigne et que je suis mêlé aux chœurs des saints qui l'accompagnent »

268 « Il nous a été enlevé ».

269 Yves-Marie DUVAL, *art. cit.*, p.136.

constatons ici qu'Ambroise suit la méthode établie par Ménandre : il fait l'éloge d'Acholius, nous a montré la félicité éternelle à laquelle a accédé le défunt, et désormais il pleure pour ceux qui restent et sont privés de ce saint homme.

En effet, qui aurait pu croire cela possible, lui qui était un mur de la foi, une muraille face aux envahisseurs ? Cette force d'Acholius transparait totalement dans la *gradatio* « *murus fidei, gratiae et sanctitatis* » doublée d'un rythme ternaire, soulignant bien ce caractère inexpugnable et cette foi qui le menait à la sainteté. Le champ lexical de la guerre (« *Gothorum cateruis* », « *barbarica tela* », « *expugnare* », « *bellicus furor* ») rappelle le danger qui menace la région d'Acholius et l'importance de ce dernier dans le combat contre les envahisseurs qu'il balaie en un seul mot (« *nequaquam* »), sans aucune arme, sans soldat (« *sine milite ullo* »). Le désastre d'Andrinople, le 9 août 378, reste dans toutes les têtes, l'Empire romain a très mal vécu cette défaite face aux peuples barbares. Présenter Acholius comme celui qui a réussi à leur tenir tête, voire à les effrayer, revient à lui donner un statut de héros et justifie d'autant mieux l'expression « *murus fidei, gratiae et sanctitatis* » : en devenant un mur devant les barbares, par la foi, avec la grâce de Dieu, Acholius a acquis la sainteté.

Delphine Viellard a très bien mis en valeur ce passage, en en soulignant de plus la couleur politique : « Ambroise glorifie Acholius pour sa résistance aux Goths et pour ses 'mérites' comme évêque. En effet, au moment où les Goths envahissent Thessalonique, l'évêque a su offrir un bouclier à leurs traits.²⁷⁰ La lettre 51 prend une allure épique : les Goths font irruption en hordes, faisant preuve d'une fureur belliqueuse. Acholius sait leur opposer une résistance pacifique par son corps et son âme qu'Ambroise compare à un mur « de foi, de grâce et de sainteté ». Acholius n'est pas seulement un évêque mais aussi un soldat. Bref, Ambroise définit dans ces deux lettres (51 et 52) un type nouveau d'évêque. L'évêque idéal est un infatigable pasteur, un évangéliste, un homme aux qualités intellectuelles éminentes, mais il doit être aussi un gouverneur dévoué à sa cité et parfois même un soldat. Nous pouvons lire en filigrane de l'éloge du mort, une description de la fonction épiscopale telle que la concevait Ambroise et qu'il reconnaissait chez Acholius. »²⁷¹ Cette lettre de consolation est aussi prétexte pour Ambroise à dessiner ce qui lui semble être le portrait de l'évêque idéal. Cela sert d'une part à le mettre en valeur lui-même car, a priori, il doit répondre aux critères qu'il impose lui-

270 Nous n'avons trouvé aucun document historique attestant de la véracité de cette donnée.

271 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.333.

même²⁷², mais de plus cela permet de donner une ligne de conduite au successeur d'Acholius (et à tous les évêques en place et à venir, par la force des choses).

Autre caractéristique primordiale de l'évêque idéal soulignée par Ambroise : comme Acholius, il doit partager la réalité quotidienne de sa communauté, dont fait partie la poussée barbare. Cette vision des choses lui vient probablement de son éducation classique, cicéronienne, comme le rapporte Jean Gaudemet : « Ce qui préoccupe Ambroise ce sont les réalités quotidiennes, la situation et le destin de Rome, la poussée barbare. (...) Il est, en bon Romain et en disciple de Cicéron, plus soucieux de la défense de la patrie et du péril barbare. Comme pour Cicéron, pour Ambroise le dévouement à la patrie passe avant l'intérêt personnel où l'amitié. A l'égard des Barbares, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas Romain et qui menace l'intégrité de l'Empire, aussi bien les Goths que les Perses ou les Arméniens il n'a nulle tendresse. »²⁷³ L'évêque idéal est donc celui qui vit avec sa communauté, qui la défend face aux horreurs du monde, quitte à s'oublier lui-même, comme feu l'évêque de Thessalonique.

Acholius a fait des miracles, et peut être comparé à Elisée²⁷⁴ (« *Elisaei intus imitatore[m] degere* »²⁷⁵). Ambroise aime à établir ce genre de comparaison entre une personnalité et une figure biblique. Cette ressemblance est même marquée au sein du texte, à l'aide d'un chiasme construit autour d'une négation : « *aetate supparem, non imparem spiritu* »²⁷⁶. Les deux personnages semblent à première vue différents mais ne le sont pas, à tel point que les ennemis craignent qu'il ne leur arrive la même chose que ce qui était arrivé aux Syriens dans la Bible : la cécité²⁷⁷.

Pourtant il existe une différence entre les deux personnages, différence explicitée dans le sixième paragraphe : l'un amena des captifs quand l'autre fit fuir les envahisseurs (« *Elisaeus quidem in Samariam captiuas acies induxit Syrorum ; sanctus autem Acholius precibus suis*

272 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.341 : « En faisant l'éloge d'Acholius, Ambroise revendique pour lui la même fonction épiscopale. »

273 Jean GAUDEMET, *Le Droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIe au Ve siècle, Ius Romanum medii aevi*, pars I, 3, b, Milan, Giuffrè, 1978, p.87-88.

274 Elisée, compagnon du prophète Elie, est intervenu dans les conflits opposant les Moabites et les Araméens.

275 « Un imitateur, voire un continuateur d'Elisée »

276 « A peu près égal en âge et semblable en esprit. »

277 Cf. 2 Reg.6, 18.

fecit ut de partibus Macedoniae uictores fugaret. »²⁷⁸) Ambroise met en valeur la particularité d'Acholi, en ajoutant les termes « *sanctus* » et « *precibus* », comme pour souligner le caractère véritablement saint de son ami, qui ne soumet pas les ennemis mais les fait fuir, leur laissant ainsi leur liberté. S'ensuivent deux questions rhétoriques, construites sur un système de parallélisme avec anaphore : « **Nonne et hoc intellegimus uirtutis superioris fuisse, ut ubi miles nullus aderat, illic pellerentur sine milite ? Nonne et hoc caecitatis est, ut fugerent quos nullus urgebat ?** »²⁷⁹. Les miracles d'Acholi ne suffisent-ils pas à nous faire comprendre qu'ils valent autant que ceux d'Elisée ? Acholi a réussi à combattre et à faire fuir les Goths, il est véritablement un *miles Christi*, avec des armes particulières, chrétiennes, les prières : « **non gladiis, sed orationibus, non telis, sed meritis** »²⁸⁰. L'anaphore et le parallélisme présents dans cette expression mettent en valeur cette supériorité des armes d'Acholi dans son combat²⁸¹.

Nous constatons une répétition du verbe « *urgebat* » dans ce paragraphe, figure d'insistance, qu'Ambroise semble affectionner particulièrement, car nous la retrouvons ensuite avec le verbe « *proeliabatur* » à la fois aux paragraphes 6 et 7 et nous la reverrons au paragraphe 10.

Le paragraphe 7 poursuit cette image de *miles Christi* à l'aide de questions rhétoriques (*An incognitum nobis est dimicare sanctos etiam cum feriantur ? Nonne otiosus erat Eliseus ?*²⁸²) mettant en avant le fait que ces soldats du Christ ne sont pas des soldats comme les autres, ils sont sans armes et pourtant ce ne sont pas des soldats au repos, contrairement à ce qu'ils laissent paraître. Ce paradoxe est d'ailleurs joliment souligné par le chiasme présent

278 « C'est vrai, Elisée amena en Samarie des troupes captives de Syriens ; quant au saint Acholi, c'est par ses prières qu'il fit fuir les vainqueurs des régions de Macédoine. »

279 « Est-ce que même cela nous ne le comprenons pas comme étant le propre d'une vertu supérieure, à savoir que, là où aucun soldat n'était présent, les ennemis ont été repoussés sans soldat ? Est-ce que cela aussi n'est pas le propre de l'aveuglement : ils s'enfuirent ceux que personne ne pressait ? »

280 « Non avec des glaives mais avec ses prières, non avec des traits, mais avec ses mérites. »

281 Delphine VIELLARD, *art.cit.*, p.337 : c'est le « concept de la 'victoire sans combat' ». C'est ce même thème que reprend Ambroise en évoquant la bataille pacifique d'Acholi contre les Goths. En faisant de ce dernier un évêque qui se comporte comme un moine, Ambroise exalte à la fois le monachisme et le modèle de la victoire sans combat et de la non-violence. ».

282 « Ignorons-nous vraiment que les saints combattent même alors qu'ils se reposent ? Est-ce qu'Elisée n'était pas tranquille ? »

dans la phrase suivante : « *uibrabat spiritu et orationibus proeliabatur* »²⁸³. La force incroyable de la prière est encore mise en valeur dans le parallélisme que nous pouvons lire juste après : « *uox equitum et uox uirtutis magnae* »²⁸⁴. L'anaphore de *uox* en rythme binaire avec une *gradatio* montre cette puissance de la voix du Seigneur, plus vigoureuse que celle des soldats²⁸⁵. Elisée était inégalable grâce à Dieu. Ambroise rappelle un passage biblique (« *adeo ut putarent Syri aliorum regum aduersus se uenire exercitus, qui populo Israel adiumento forent ; unde perculsi magno fugerunt pauore, ita ut leprosi quattuor, qui mortis egressi fuerant desiderio, castra hostium depraedarentur* »²⁸⁶ 2 Reg.7, 3-8) afin d'appuyer ce qu'il vient d'avancer, sans le citer explicitement, conscient certainement que ses lecteurs comprennent de quoi il s'agit : quatre lépreux, qui vivaient à l'extérieur de Samarie à cause de leur maladie, se trouvaient, de ce fait, encerclés par les Syriens qui assiégeait la ville. Ils mouraient littéralement de faim, autant que les habitants de Samarie, et se décidèrent à aller chercher, peut-être au péril de leur vie, de l'aide dans le camp syrien. Or, le camp était totalement vide, les ennemis avaient fui car Dieu leur avait fait peur en créant un bruit si fort qu'ils crurent à une arrivée alliée nombreuse pour Samarie. Les lépreux en profitèrent pour prendre tout ce qu'ils pouvaient : de la nourriture, de l'or, de l'argent. Ambroise n'explique pas ce passage. Dans ce cadre-là, je le comprends comme une sorte de honte supplémentaire à la fuite des ennemis. Non seulement de nombreux guerriers invaincus se sauvent, mais une fois partis, ils sont spoliés par quatre lépreux, soit un tout petit nombre de personnes, et des personnes 'inférieures' par leur maladie²⁸⁷. De même Acholius, seul, a fait fuir les Goths, lui, l'ascète sans arme. Cela prouve que la puissance de Dieu peut tout et que croire en Dieu revient à ne rien craindre.

283 « Lui vibrait dans son esprit et combattait par ses prières »

284 « La voix des cavaliers et la voix d'une grande vertu »

285 Ce passage évoque plus particulièrement 2 Reg 7, 6 : « Le Seigneur avait fait entendre dans le camp des Araméens un bruit de chars, un bruit de chevaux, le bruit d'une troupe importante. »

286 « A tel point que, selon l'opinion des Syriens, des armées d'autres rois venaient contre eux pour apporter du secours au peuple d'Israël ; par conséquent, terrassés par une grande peur, ils s'enfuirent, de sorte que quatre lépreux, qui, sortis de Samarie par désir de trouver la mort, pillèrent le camp ennemi. »

287 Delphine VIELLARD propose une autre explication à ce passage : « Il explique qu'Elisée avait su prophétiser au milieu d'une grande famine que l'abondance reviendrait à Samarie. Quatre lépreux affamés s'aventurèrent dans le camp des Syriens et voyant que l'ennemi avait fui, en apportèrent la nouvelle à Samarie. Le roi d'Israël, après s'être assuré du fait, piller les tentes des Syriens. La prophétie d'Elisée fut ainsi accomplie. » *Art. cit.*, p.334.

Puis, à nouveau par le biais d'une question rhétorique, Ambroise revient à Acholius, capable des mêmes miracles que son prédécesseur biblique : « *Nonne in Macedonia similis dominus per orationes sancti Acholii fecit mira aut prope maiora ?* »²⁸⁸ Et pour prouver qu'effectivement son ami était digne du prophète²⁸⁹, Ambroise enchaîne avec une série d'ablatifs mis en valeur par un double rythme binaire avec parallélisme : « *Non enim inani metu nec superflua suspicione, sed saeuiente lue et ardenti pestilentia* »²⁹⁰. La peur des Goths n'est pas vaine, le fléau représenté par Acholius est véritablement à craindre²⁹¹. Ceux qui sont censés faire peur ont peur et nous avons l'impression d'entendre les envahisseurs claquer des dents dans l'homéotéleute « *perturbati Gothi ac territi* » et l'allitération en dentale. La coordination *ac* accentue encore cette peur qui n'était que trouble et est devenue terreur face à la menace que constitue Acholius. La conséquence en est simple : « *denique tunc fugerunt* »²⁹² ! Les Goths recherchent alors la paix et la vie : « *pacem rogauerunt, ut uiuerent.* »²⁹³

Par cette superposition entre la figure d'Acholius et celle d'Elisée, Ambroise trace là encore en filigrane le portrait de l'évêque idéal selon lui. Delphine Viellard a parfaitement synthétisé cette pensée ambrosienne : « Le fait qu'Ambroise assimile Acholius à un prophète thaumaturge comme Elisée illustre la manière dont il conçoit sa fonction d'évêque. Ambroise fait d'Acholius un faiseur de miracles, qui réussit par ses seules prières à refouler hors de sa

288 « Est-ce qu'en Macédoine le Seigneur, par les prières de ce saint Acholius, n'a pas fait de semblables miracles, voire de plus grands ? »

289 Cf. Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.335 : « Ambroise met en relation Acholius avec Elisée à propos de sa résistance contre les Goths, faisant ainsi de l'évêque le patron de sa cité. De même qu'Elisée combattit les Syriens et les fit prisonniers en Samarie, Acholius éloigna de Thessalonique les envahisseurs germaniques. Les histoires d'Acholius et d'Elisée se confondent. Les Goths sont assimilés aux Syriens et Acholius acquiert toutes les propriétés du prophète. Ambroise reprend ainsi dans la lettre 51 l'épisode des Syriens frappés de cécité ainsi que celui des quatre lépreux. Par sa vigilance, qui est pour Ambroise repos du corps, mais non de l'âme, il combat les ennemis. »

290 « Ce n'est pas à cause d'une peur vaine ou d'un soupçon superflu, mais bien à cause d'une épidémie cruelle et d'une peste violente ». Aucune trace historique n'existe concernant cette peste violente. Nous pouvons donc supposer, en nous appuyant sur le livre de Kyle HARPER (*Comment l'Empire romain s'est effondré. Le climat, les maladies et la chute de Rome*, Paris, La Découverte, 2019), qu'il s'agissait d'une peste régionale : « Les épidémies pouvaient s'abattre sur des villes ou des régions mais les agents infectieux n'avaient pas la capacité de franchir facilement de longues distances. » (p.255)

291 Cf. Lellia CRACCO-RUGGINI, « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IVe-Ve siècles », *AnTard* 7, 1999, p.182 : Ambroise attribue à Acholius « le mérite d'avoir sauvé sa ville de l'assaut des fédérés goths qui parcouraient la Macédoine de long en large en 380 et dans les années suivantes. »

292 « En un mot, alors, ils s'enfuirent »

293 « Ils demandèrent la paix pour pouvoir vivre. »

cité les envahisseurs goths. Une telle métamorphose charismatique symbolise le prestige qu'Ambroise veut donner à l'évêque. Celui-ci doit protéger l'Eglise de tous les dangers, que ceux-ci proviennent des hérétiques ou des politiques d'ailleurs liés à ces derniers. En faisant d'Acholius un évêque aussi puissant devant l'adversité, Ambroise montre son importance historique. (...) Il construit une figure d'évêque qui n'avait eu jusque-là aucun antécédent. L'engagement de celui-ci est complet : il se dévoue pour les autres, est leur serviteur, au point de s'oublier lui-même. »²⁹⁴

Les figures rhétoriques sont nombreuses dans ce passage et nous sentons qu'Ambroise devient lyrique lorsqu'il s'agit d'évoquer la force d'Acholius face à des envahisseurs qui effrayaient la population macédonienne. Cet éloge d'Acholius, qui le présente comme un homme exceptionnel²⁹⁵, est un *topos* des écrits consolatoires, et pour marquer ce caractère incroyable, quoi de mieux que de recourir à la rhétorique ?

Le paragraphe 8 est celui du récit de la mort d'Acholius, mort *a priori* moins spectaculaire que celle d'Elie, mais tout aussi importante. Dans un premier temps, dans une sorte de transition, Ambroise évoque à nouveau la ressemblance d'Acholius avec Elisée, ainsi que l'aspect de *miles Christi* qui les rapproche tous les deux à travers l'expression « *inter arma, inter acies* »²⁹⁶. Cette ressemblance se marque dans la lettre du texte par l'anaphore, le rythme binaire et le parallélisme présents dans cette expression, qui donne une impression de gémellité entre les deux personnages. Acholius n'est pas mort au milieu des combats mais une fois que la sécurité de ses amis fut assurée²⁹⁷, comme évoqué au troisième paragraphe par le biais de la citation implicite de saint Paul : « *Denique ubi securitas cohabitantibus reddita est, quod ipso fuit durius bello, sanctum exhalavit spiritum* »²⁹⁸. Ce moment fut, pour ses amis, plus difficile que la guerre elle-même, pourtant c'est une consolation pour eux de savoir qu'ils ne craignent

294 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.335-336.

295 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.333 : Pour Ambroise, « l'évêque idéal est un infatigable pasteur, un évangéliste, un homme aux qualités intellectuelles éminentes, mais il doit aussi être un gouverneur dévoué à sa cité et parfois même un soldat. Nous pouvons lire en filigrane de l'éloge du mort, une description de la fonction épiscopale telle que la concevait Ambroise et qu'il reconnaissait chez Acholius. »

296 « Au milieu des armes, au milieu des troupes. »

297 Nous retrouvons ici le *topos* de *l'opportunitas mortis* : Acholius est mort au bon moment.

298 « Enfin, quand la sécurité a été rendue aux habitants, période plus dure que la guerre elle-même, il exhala son esprit saint. »

plus rien grâce à Acholius qui les a sauvés, tel Elisée. Et de même qu'Acholius ressemble à ce personnage biblique, de même il évoque pour Ambroise le prophète Elie²⁹⁹, ce qui est souligné par l'usage de l'anaphorique *quasi* (« *quasi Elisaeus Quasi Elias* »). Ambroise va même jusqu'à magnifier le récit de la mort d'Acholius, qu'il ne peut comparer au récit de l'enlèvement divin d'Elie, mais à laquelle il donne une importance identique, voire plus grande : « *nec in commotione aeris, sed in uoluntate et placiditate dei nostri et sanctorum angelorum laetitia* »³⁰⁰. Ce passage est construit sur un rythme binaire avec antithèse et *gradatio*, qui souligne cette identité mais le fait d'avoir développé plus la seconde partie du rythme binaire trahit cette volonté ambrosienne d'introduire une envolée lyrique, comme si nous suivions des yeux l'âme d'Acholius rejoignant le chœur des anges. Le terme *laetitia* clôt ce rythme binaire, montrant ainsi la joie du ciel de recevoir Acholius, appuyée de plus par le dernier mot du paragraphe *gratulabantur* qui sonne clairement comme une acclamation des anges. Ses amis ne peuvent qu'être consolés, après avoir été rassurés par la puissance d'Acholius face à l'ennemi et leur mise en sûreté, de savoir que leur évêque se trouve en si bonne compagnie.

Désormais, il faut se tourner vers l'avenir. C'est ce que fait le paragraphe 9 en abordant le sujet du choix du successeur d'Acholius, Anysius. Et pour justifier cette transmission, Ambroise fait à nouveau appel aux deux modèles bibliques cités précédemment : Elie et Elisée, un grand prophète et son disciple, à travers le symbole du manteau³⁰¹. En effet, lorsqu'Elie s'envola vers les cieux, il marqua le choix de son successeur par l'envoi de son manteau à Elisée. Le manteau représente, dans la symbolique biblique, la connaissance. Ainsi, de même, Acholius aurait comme envoyé son manteau à Anysius : « *uelut quodam melotidis suae dimisso amictu, sanctum Anysium, discipulum suum, induit et sui uestiuit infulis sacerdotii* »³⁰². Cette phrase est très intéressante à étudier : nous avons l'impression de voir Acholius se défaire de son manteau (« *quodam ... amictu* »), s'approcher d'Anysius, le yêtir

299 Le prophète Elie, ou Elias, est un des grands prophètes hébreux. Il lutta contre l'établissement de Baal. Il passa quarante jours au désert, nourri par Dieu. Il ne mourut pas mais fut enlevé par Dieu sur un char de feu conduit par des chevaux de feu au milieu d'une tempête.

300 « Ni dans un tourbillon, mais selon la volonté et le calme de notre Dieu et dans la joie des saints anges »

301 Delphine VIELLEARD, *art. cit.*, p. 338 « La comparaison entre Elie et Acholius sert principalement à adouber Anysius aux yeux de ses futurs ouailles. »

302 « Comme s'il envoyait son manteau en peau de brebis, il en habilla le saint Anysius, son disciple, et l'en vêtit avec les insignes de son sacerdoce »

(« *induit et uestiuit* ») et enfin de voir le disciple portant ce manteau (« *sui ...infulis sacerdotii* ») avec le verbe *uestiuit* enroulé dans ce vêtement. Puis Ambroise met en avant les valeurs d'Anysius : « *cuius meritum et gratiam non nunc primum audio* »³⁰³. Nous pouvons reconnaître aussi, dans cette symbolique du manteau à laquelle recourt Ambroise, l'influence de la *Vita Antonii* d'Athanase d'Alexandrie, comme l'a remarqué Lellia Cracco Ruggini : « Athanase, persécuté et exilé par ses adversaires ariens, eut à cœur de souligner, dans cette *Vita Antonii*, le fait qu'il avait été choisi par le grand ascète du désert comme héritier de son charisme, grâce au cadeau symbolique de son manteau (μελοτή) sur son lit de mort, suivant l'exemple d'Elie et d'Elisée. »³⁰⁴ La figure d'Athanase est intéressante car cet évêque, décédé dix ans plus tôt, avait connu une vie érémitique, comme Acholius (cf. *supra* étude du paragraphe 12). Elle participe donc à la vision d'évêque idéal construite dans cette lettre par Ambroise.

Apparemment l'évêque de Milan connaît déjà par ouï-dire Anysius : « *nec in uestris epistulis didici, sed in uestris litteris recognoui* »³⁰⁵. Acholius lui en avait-il déjà parlé auparavant (les deux évêques s'étaient rencontrés précédemment lors d'un synode romain³⁰⁶) ? Faut-il comprendre qu'Acholius a évoqué son successeur lors du songe d'Ambroise du deuxième paragraphe ? Cela est difficile à dire. En tout cas, il est certain qu'Ambroise cherche à présenter Anysius comme un double d'Acholius, ainsi que le souligne le parallélisme suivant : « *etsi promissis tegebat, tamen indiciis designabat* »³⁰⁷ en insistant sur le caractère silencieux du choix d'Acholius (« *tegebat* », « *indiciis* »). Ce qui plaisait certainement à Acholius chez son disciple était ses qualités, « *cura, labore, officio* ». Le rythme ternaire souligne les qualités d'Anysius, qualités importantes pour un futur évêque : prendre soin de sa communauté, travailler beaucoup et accomplir son devoir. Ce choix d'Anysius peut sembler étonnant pour la communauté des Thessaloniciens puisqu'il était resté secret. Ambroise essaie donc d'expliquer pourquoi ce choix est le bon, contrairement à ce que la plupart pourrait penser. Et pour cela, il recourt à la rhétorique : « *non quasi nouus ad summum sacerdotium ueniret, // sed quasi uetus*

303 « Toutefois ce n'est pas dans vos lettres que j'ai appris à les connaître, mais ce sont vos écrits qui me les ont remis en mémoire. »

304 Lellia CRACCO RUGGINI, *art. cit.*, p.181.

305 « Et ce n'est pas dans vos lettres que je les ai appris, mais ce sont vos écrits qui me les ont remis en mémoire. »

306 « Vers la fin de l'année suivante [382], il [Acholius] assiste avec saint Ambroise, saint Jérôme et saint Epiphane, à un synode romain. » (Laurent PETIT, *art. cit.*, p. 141)

307 « (pourtant il le lui garantissait à mots couverts par des promesses), cependant il le désignait par des indices »

sacerdotii executor accederet »³⁰⁸. Par ce **parallélisme** construit autour d'un balancement *non ...sed*, Ambroise veut montrer que l'idée qu'on se fait d'Anysius n'est pas la bonne : ce disciple est bien une imitation d'Acholius. Il ne faut pas opposer le nouveau (*nouus*) et l'ancien (*uetus*). Le chiasme (passage souligné en pointillés) montre justement sur quel point les amis d'Acholius opposent l'ancien évêque au nouveau. Mais il n'y a pas d'inquiétude à avoir et Ambroise cite un passage biblique (Mt.25, 23) pour rassurer tout à fait ses destinataires : « *Euge, bone serue et fidelis, quoniam super pauca fidelis fuisti, super multa te constituam* »³⁰⁹. Anysius est un fidèle serviteur, qui a fait peu, et fera beaucoup, il faut juste lui faire confiance. En somme, Acholius a trouvé un successeur digne de lui, ce qui contribuera à consoler sa communauté. Ce paragraphe était riche de rhétorique : il s'agissait de convaincre les destinataires d'Ambroise du bien-fondé du choix d'Acholius.

Le paragraphe 10 revient enfin sur l'amitié d'Ambroise et d'Acholius et sur le moment de leur rencontre, très émouvant. Il peut sembler étonnant de voir apparaître ce passage à cet instant (nous arrivons à la fin de la lettre). Les huit premiers paragraphes ont été consacrés à la mise en valeur du défunt : les miracles de son vivant et lors de sa mort, la félicité qu'il connaît désormais auprès de Dieu. S'ensuit le passage où apparaît Anysius, son disciple, que visiblement Ambroise apprécie, nous venons de le voir. Le paragraphe suivant (11) reviendra sur la personnalité d'Anysius. Pourquoi, au paragraphe 10, évoquer cette amitié entre les deux évêques, sans transition ? Notre hypothèse est la suivante : Ambroise connaît sa propre légitimité, il sait qu'il est un personnage important et que ses conseils sont écoutés. En soulignant en plus qu'il avait partagé l'intimité d'Acholius, il insiste sur le fait qu'Anysius n'est pas seulement le choix d'Acholius, mais aussi le sien parce qu'il faisait toute confiance en Acholius. Cela renforce la légitimité du choix d'Anysius au poste d'évêque de Thessalonique. Car finalement, si nous y regardons de plus près, les deux évêques ne se sont rencontrés que l'année précédente, comme le rapporte Delphine Viellard : « Ambroise avait, écrit-il, rencontré Acholius lors d'un séjour en Italie, alors que l'évêque de Milan était malade. Comme il ne

308 « [Afin qu'il] accède au plus haut sacerdoce non comme un novice mais comme un exécutant chevronné de la fonction. »

309 Mt.25, 23 : « Bravo, bon et fidèle serviteur, puisque sur peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai. »

pouvait se déplacer, c'est Acholius qui était venu à sa rencontre.³¹⁰ On situe traditionnellement cette rencontre à l'été 382, lors du concile de Rome. Mais comme Ambroise écrit « *ad Italiam* », et non « *in Urbem* », il est préférable de penser que les deux évêques s'étaient rencontrés lors d'un passage d'Acholius à Milan. »³¹¹

Cette rencontre fut si importante aux yeux d'Ambroise qu'il ne peut s'empêcher de la raconter de manière très rhétorique. Il recourt à sa figure de répétition habituelle avec la reprise « *ipse ad me* » et « *ipse in me* » à la phrase suivante, insistant sur le fait que c'était Acholius lui-même qui était venu vers lui. Les deux évêques étaient tous les deux aussi heureux l'un que l'autre de faire connaissance et cette réciprocité se retrouve dans la construction en parallélisme des phrases suivantes³¹² : « ***Quo studio, quo affectu ipse in me et ego in eum irruimus ! Quo gemitu mala istius saeculi et ea quae hic acciderent deplorauimus*** »³¹³. La force de leurs sentiments est intense, ce que nous pouvons percevoir dans l'emploi des adjectifs exclamatifs anaphoriques *quo*, ainsi que dans le champ lexical de **l'embrassement**, lié à celui du désir, un peu plus loin : « ***salutatione exoptatissima, mutuo desiderio et expetito diu fruimur, adhaeremus amplexus !*** »³¹⁴. Le désir de se connaître est de plus exprimé fortement à l'aide du superlatif *exoptatissima*. Mais ce bonheur sans égal est entaché par la tristesse de vivre dans un siècle détestable, marquée par le champ lexical des **larmes** : « ***Quo gemitu mala istius saeculi et ea quae hic acciderent deplorauimus, ita ut lacrimarum profluvio uestem infunderemus*** »³¹⁵ Il était important pour Ambroise de rencontrer physiquement Acholius, toutefois il n'hésite pas à rappeler, dans un parallélisme avec un double homéotéleute qui agit

310 « *Nam, cum eo ueniente ad Italiam, aegritudine confectus tenerer, ut non possem occurrere, ipse ad me uenit et uisitauit.* » : « Car, alors qu'il venait en Italie, je fus tenu au lit par une maladie de sorte que je ne pus pas aller à sa rencontre, lui-même vint me visiter. »

311 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.331.

312 Ainsi que dans la présence d'un parallélisme dans le parallélisme, souligné en pointillés.

313 « Avec quel empressement, avec quelle affection nous sommes-nous précipités, lui sur moi et moi sur lui ! Avec quel gémissment nous déplorâmes les maux de ce siècle et ceux qui arrivaient ici »

314 « Tout en profitant mutuellement d'un salut ardemment souhaité, longtemps désiré et espéré de l'un comme l'autre, nous nous tenions fermement embrassés »

315 « Avec quel gémissment nous déplorâmes les maux de ce siècle et ceux qui arrivaient ici : nous répandions sur nos vêtements une profusion de larmes »

comme un martèlement (« *maior portio et plenior cognitio* »³¹⁶) que le plus important reste l'esprit, seul capable d'amour véritable (« *spiritu quo diligimus* »).

Et de clore ce paragraphe avec une allusion à un passage biblique, évoquant Salomon : « *Sic aliquando reges terrae quaerebant faciem Salomonis uidere et audire eius sapientiam* »³¹⁷. Ici la figure d'Acholius vient se superposer à celle de Salomon, considéré comme un modèle de sagesse³¹⁸. Rapprocher ces deux hommes est très élogieux pour l'évêque. Toutefois, nous pouvons nous interroger sur la présence de ce personnage biblique ici, alors que dans le reste de la lettre, ce sont plutôt Elie et Elisée qui sont mis en lumière. Salomon représente, au-delà de la figure de sagesse mise explicitement en valeur ici, le « paradigme de la paix », pour reprendre l'expression de Bernard Renaud. Ce que cherche à souligner Ambroise, c'est que l'important n'est pas de voir, mais d'entendre : Acholius n'est plus là physiquement mais sa présence se fait par la transmission de ses paroles, ce que montre la construction en chiasme « *faciem Salomonis uidere et audire eius sapientiam* », qui oppose la vue et l'ouïe, en terminant par le terme le plus important « *sapientiam* ». Mais il veut aussi souligner qu'Acholius était un homme de paix et que c'est grâce à la paix que l'Eglise peut vivre en harmonie et en sécurité. Cette paix recherchée est double : d'une part, la paix extérieure avec les Goths, qu'Acholius a obtenue comme par miracle (nous l'avons vu dans les paragraphes précédents), mais aussi la paix intérieure, car l'harmonie de l'Eglise est sans cesse à l'époque menacée par les différents schismes et hérésies. Voilà les difficultés auxquelles le futur évêque de Thessalonique devra faire face, en Salomon, figure de sagesse, mais aussi de paix.

Le paragraphe 11 commence pourtant par une annonce inquiétante : « *Discessit igitur a nobis et nos in hoc reliquit salo.* »³¹⁹ Désormais, les amis d'Acholius sont seuls. Le recours à la métaphore de la mer agitée est intéressant car cela nous rappelle l'épisode de la tempête

316 « Le rapport est plus intense et la connaissance plus complète » avec l'esprit. Ce passage fut compliqué à traduire et je pense qu'Ambroise a cherché un terme permettant l'homéotéleute, quitte à tordre un peu la phrase. Ce qui passe en latin est difficile à rendre en français.

317 Cf. 2 Ch.9, 23 et 1 Reg.5, 11-14 : « De la même manière, jadis, les rois de la terre cherchaient à voir le visage de Salomon et à entendre ses paroles de sagesse. »

318 Sur la figure de Salomon, cf. Bernard RENAUD, « Salomon, figure du Messie », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 68, fascicule 4, 1994. pp. 409-426.

319 « Il nous a donc quittés et nous a laissés dans cette mer agitée. »

apaisée (*Marc* 4, 35-41) : les amis d'Acholius se sentent abandonnés par leur évêque (point déjà abordé lors de l'étude du paragraphe 5) mais Ambroise, dans une *correctio* implicite ici, les apaise. Non, ils ne sont pas seuls, Dieu n'abandonne jamais ses enfants. Ambroise semble murmurer ces paroles christiques : « Pourquoi avez-vous si peur ? »³²⁰ S'ensuit une question rhétorique, comme une réponse à cette interrogation silencieuse de l'évêque de Milan : « *hunc nobis quis poterit repraesentare ?* »³²¹ Ce verbe *repraesentare* est ensuite repris trois fois : « *Sed **repraesentat** dominus et se ipse in discipulo **repraesentat**. **Repraesentant** iudicia uestra* »³²² Pourquoi insister à ce point sur ce terme ? Il faut bien le comprendre ici dans le sens de *rendre présent* : Acholius est toujours présent parmi nous, même si nous ne le voyons pas. Il est présent à travers son disciple et son entourage. Ce rappel contribue à la consolation : alors que l'avenir était déception (ce que l'on attend d'une *consolatio* classique), Ambroise prouve que l'espoir existe.

Désormais il faut s'habituer à son absence physique et se tourner vers son disciple, Anysius. L'évêque de Milan puise dans le *Deutéronome* son argument d'autorité : « *Date Leui manifestos eius et ueritatem suam uiro sancto* »³²³. » Ambroise prépare à nouveau le terrain pour légitimer Anysius comme héritier d'Acholius : « ***Dedistis** manifestum eius, utpote eius institutione fundatum ; **dedistis** imitatorem uiri eius* »³²⁴. Par le parallélisme, l'évêque souligne le fait qu'Acholius sera remplacé par un Anysius identique à lui, formé par lui, dans le respect de l'institution chrétienne. L'importance de la rhétorique dans ce paragraphe souligne à quel point Ambroise souhaitait mettre en avant Anysius et lui donner une légitimité qui visiblement n'allait pas de soi pour ses contemporains. En plus de consoler ses destinataires, cette lettre a pour but de placer Anysius sur la *cathedra*. Enfin Ambroise clôt ce paragraphe par un nouvel éloge d'Acholius, qui ne vivait que pour Dieu : « *qui dixit patri suo et matri suae : Non uidi te* »³²⁵, *et fratres suos non sciuit et filios non recognouit ; **custodiuit uerbum domini** et*

320 *Marc* 4, 40.

321 « Qui pourra nous le représenter ? »

322 « Mais le seigneur le rend présent et lui-même se rend présent en son disciple. Vos jugements le rendent présent. »

323 *Deut.*33, 8 : « Donnez à Lévi ceux qui lui sont manifestement attachés et sa vérité à l'homme saint ».

324 « Vous avez donné celui qui lui est manifestement attaché, naturellement celui qu'il avait nourri de son enseignement ; vous avez donné un imitateur de cet homme »

325 *Deut.*33, 9.

testamentum eius observauit. »³²⁶ et qui conservait en son cœur les paroles du Seigneur, comme le met en valeur le chiasme qui termine cette phrase.

Le paragraphe 12 revient, comme pour conclure, sur la vie d'Acholiu qu'il résume, et rappelle son « élection merveilleuse »³²⁷, *topos* chrétien qui n'est pas sans rappeler celle d'Ambroise. L'anaphorique *talis* qui débute ce paragraphe (« *Talis uiri uita, talis hereditas est, talis conuersatio, talis successio* »³²⁸) souligne bien le but d'Ambroise d'introniser Anysius, en terminant par *successio* : voici quelle était la vie d'Acholiu, maintenant voici implicitement Anysius, qui a fait partie de sa vie et qui va pouvoir poursuivre son œuvre. Nous assistons à une sorte d'enchaînement, la vie continue et c'est Anysius qui naturellement prend la relève³²⁹. Ambroise revient sur l'enfance d'Acholiu dans un monastère d'Achaïe, coupé du monde, mais finalement par la force de l'esprit, au cœur du monde : « *Ille se monasteriis puer dedit et intra Achaïam angusto clausus tugurio gratia tamen multarum terrarum peragrauit diuortia.* »³³⁰. Déjà à ce moment-là se produit une sorte de miracle car Acholiu, sans bouger de sa cellule, découvre le monde. Pourquoi évoquer ce passage de la vie du saint homme ? Pour Ambroise, « une telle formation à l'écart des hommes permet paradoxalement à celui qui l'a suivie de s'ouvrir aux autres et de rayonner sur le monde entier. »³³¹

326 « Qui a dit à son père et à sa mère : « je ne vous ai pas vus », qui n'a pas connu ses frères et n'a pas reconnu ses fils ; qui a gardé la parole du Seigneur et a observé son témoignage. »

327 Hubertus R. DROBNER (traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer), *Les Pères de l'Eglise*, sept siècles de littérature chrétienne, éd. Desclée, Paris, 1999, p.337-338 : « Le récit de l'élection merveilleuse d'Ambroise et de ses hésitations comporte des traits typiques, et on retrouve des éléments semblables dans les *Vies* d'Augustin, de Martin de Tours et d'autres évêques de l'Eglise ancienne. »

328 « Telle est la vie de cet homme, tel est son héritage, telle sa fréquentation, telle sa succession. »

329 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.342 : « Ambroise, qui pleure Acholiu à cause de la difficulté de trouver quelqu'un digne de le remplacer, regrette sans doute moins la disparition de son confrère qu'il ne s'inquiète de ce que sera la politique de son successeur avec lequel il voudrait avoir les mêmes relations cordiales. Aussi, sous couvert de consolation et d'éloge funèbre, Ambroise multiplie-t-il les conseils à l'adresse du nouvel évêque qu'il cherche à amener dans son camp. »

330 « Il se donna, enfant, à des monastères et, enfermé dans une étroite cellule au fin fond de l'Achaïe, à la faveur de sa grâce cependant, il parcourut de nombreuses terres éloignées de lui. »

331 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.337.

Puis vient son « élection merveilleuse » : « *Ad summum sacerdotium a Macedonicis obsecratus populis, // electus a sacerdotibus* »³³². Cette construction très particulière est structurée en deux temps : nous avons l'impression tout d'abord de voir Acholius (*obsecratus*) porté par le peuple de Macédoine (*a Macedonicis populis*), soulevé au plus haut dans un moment de liesse ; puis dans un second temps, c'est comme si le clergé s'était simplement contenté d'accepter calmement la décision du peuple, en trois mots (*electus a sacerdotibus*). Ce sentiment d'opposition entre deux réactions naît du chiasme formé par les termes *sacerdotium* / *obsecratus* / *electus* / *sacerdotibus*. A la suite de cette élection, Acholius va transformer le clergé de Macédoine de l'intérieur : « *ubi ante fides per sacerdotem claudebatur, ibi postea per sacerdotem muralia fundamenta fidei confirmarentur* »³³³. Nous observons un parallélisme contenant en son sein un chiasme autour du terme *fides* avec une *gradatio* dans la seconde partie. Nous pouvons comprendre cette construction de cette manière : nous sommes au même endroit (*ubi / ibi*), mais un changement (*ante / postea*) s'est opéré de l'intérieur (chiasme autour de *fides / fidei*) grâce à Acholius : il a bâti de bonnes fondations (*muralia fundamenta*). Par l'art de la rhétorique, en peu de mots, Ambroise est capable de nous faire comprendre le changement important opéré par Acholius lors de son accession à l'évêché. C'était un grand homme et un grand prêtre. L'accent est mis, dans cette dernière phrase du paragraphe 12, sur la racine *sacerdot-* qui y apparaît quatre fois. Le plus important, pour Ambroise, est d'être un bon « ministre du sacré ».

Le paragraphe 13, le dernier de cette lettre, ne parlera plus d'Acholius, mais se terminera sur Anysius, comme si, désormais, un chapitre épiscopal était clos et un autre était entamé. Cela peut paraître assez surprenant dans une lettre de consolation au premier abord. Pourtant, les premières phrases évoquent immédiatement le souvenir d'Acholius : « *Non alia etiam eius discipulus imitatione, qui et ipse dixit patri suo et matri suae : « Non uidi te ». Non uidit enim studio, non uidit affectu et fratres suos non sciuit* »³³⁴, *quia dominum scire desiderauit. Et hic*

332 « Il fut appelé au plus haut sacerdoce par les peuples de Macédoine, choisi par les prêtres. »

333 « Là où auparavant la foi était chancelante par la faute d'un prêtre, là, ensuite ce fut par un prêtre que les fondements des murs de la foi furent confirmés. »

334 Cf. Deut.33, 9.

recognouit uerbum domini et custodiuit testamentum eius. »³³⁵ Ce sont quasiment mot pour mot les termes employés dans le paragraphe 11 pour parler d'Acholi. Ainsi Anysius est bien un 'double' de son prédécesseur. Ambroise continue ce travail de rappel à la phrase suivante : « *Benedic, domine, fidem eius, sanctitatem, sedulitatem* », qui reprend du paragraphe 5 quasiment la même expression, le même parallélisme, avec *variatio* toutefois car Anysius est comme Acholi mais il n'est pas Acholi. Toutefois, cette intronisation d'Anysius peut surprendre, puisqu'en principe, un évêque est élu. Ambroise fait ici œuvre de propagande pour favoriser le choix d'Anysius par les électeurs. Delphine Viellard y voit un glissement dans la façon de choisir un évêque à l'époque : « Si le choix revenait canoniquement au clergé et au peuple, il fut préalablement celui d'Acholi. Une telle réflexion reflète bien le changement que l'on observe à partir du IV^e siècle lors de l'élection de l'évêque, à savoir le caractère de moins en moins démocratique de l'élection de l'évêque. »³³⁶

Enfin Ambroise clôt sa lettre en demandant à Dieu de bénir Anysius et de l'aider à trouver le bon chemin : « *Benedic, domine, fidem eius, sanctitatem, sedulitatem. Benedictio tua ueniat super caput eius et super ceruicem ipsius. Sit honorificus inter fratres suos ; sit in eo tauri species* »³³⁷ L'image du taureau peut sembler étonnante de prime abord mais rappelons qu'il est un des quatre animaux qui entourent le Christ en gloire, il représente l'évangéliste Luc : au II^e siècle de notre ère, il était considéré comme un Syrien d'Antioche (donc géographiquement le plus proche de Thessalonique), disciple de Paul. Là encore nous retrouvons une comparaison maître / disciple intéressante : Luc / Anysius est disciple de Paul, prédicateur des Thessaloniens / Acholi, évêque de Thessalonique ; de plus c'est une allusion à Salomon (auquel Acholi était comparé au paragraphe 10) lors du sacre duquel avait eu lieu un sacrifice de taureaux (Anysius sacrifie sa vie lors du « sacre », c'est-à-dire lors de la mort de son prédécesseur) ; et c'est enfin un symbole de puissance et de fécondité comme le souligne la fin de la phrase : « *uentilet corda inimicorum suorum et sanctorum mentes demulceat* »³³⁸.

335 « Et ce n'est pas un pâle imitateur que son disciple, qui lui-même aussi « a dit à son père et à sa mère : je ne vous ai pas vus ». Il ne les a pas vus en effet avec passion, il ne les a pas vus avec affection, et il n'a pas connu ses frères, puisqu'il a désiré connaître le Seigneur. Et il a reconnu la parole du Seigneur, il a gardé son témoignage. »

336 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.339.

337 « Béni, Seigneur, sa foi, sa sainteté, son empressement. Que ta bénédiction se répande sur sa tête et ses épaules. Qu'il soit honorable parmi ses frères ; qu'il ait l'attitude du taureau. »

338 « Afin qu'il remue le cœur de ses ennemis et qu'il rassérène l'esprit des hommes saints. »

Le chiasme qui y est contenu montre que le taureau allie les contraires : la force contre les ennemis et la douceur, multiplicatrice de bonté, avec les amis. Finalement, Ambroise s'adresse indirectement à la communauté de Thessalonique : « *iudicium sacerdotum tuorum in eo sicut lilium floreat* »³³⁹. L'image du lys, symbole de la pureté et de la virginité, simple et naturel, clôt cette lettre de consolation certes, mais aussi d'intronisation d'Anysius. Ambroise espère aussi « avec une telle lettre se concilier les faveurs du nouvel évêque de Thessalonique et garder avec lui les mêmes relations qu'avec Acholius », ajoute Delphine Viellard³⁴⁰. Il s'agit donc bien ici, implicitement, d'une lettre politico-religieuse à différents niveaux : Ambroise souhaite dresser le portrait de l'évêque idéal, auquel devra répondre Anysius, convaincre les électeurs de choisir le disciple d'Acholius, et s'assurer de bons rapports avec le futur patron de Thessalonique³⁴¹.

La *salutatio* finale, habituelle chez Ambroise et donc probablement écrite de sa main, « *Valete, fratres, et diligite me, quia ego uos diligo* »³⁴², est très brève. Ambroise reprend le verbe *diligo*, présent déjà dans la *salutatio* (*dilectis*), sous deux formes : *diligite* et *diligo*. La composition de cette lettre est circulaire.

Nous avons vu çà et là, au cours de notre commentaire, des éléments de consolation, que nous allons confronter, dans le tableau ci-dessous, au schéma de Ménandre exposé dans notre introduction.

Schéma de Ménandre		<i>Epistula XV</i>
Panegyrique		Eloge tout au long de la lettre par l'évocation de son caractère saint, de ses miracles, de sa présence auprès de Dieu, de la formation de son disciple et de son importance dans le clergé.

339 « Que le jugement de tes prêtres à son égard fleurisse en lui comme le lys. »

340 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.340.

341 Lellia CRACCO RUGGINI, *art. cit.* p.183 : en effet, Ambroise se souciait « de choisir des évêques fidèles à la doctrine de Nicée aussi bien qu'à sa personne. (...) Ambroise voulait, en définitive, que les évêques fussent en mesure de traiter d'égal à égal avec les sommets du pouvoir politique, en faisant preuve de la culture, de l'autorité et du style appropriés. »

342 « Portez-vous bien, mes frères, et aimez-moi parce que moi je vous aime. »

		Evocation de sa vie, son enfance, sa rencontre avec Ambroise, sa proximité avec Anysius, son combat contre les Goths (§2, 3, 5 à 12) : éloge. Importance au sein de la communauté chrétienne (§5 à 7 notamment), puisqu'il a combattu les Barbares, mais aussi, implicitement les ariens (§12). Récit de sa mort élogieux (§8)
	Avec <i>lamentatio</i>	Très peu de plaintes et très courtes (§1, 2, 5, 11) : il nous a quittés. <i>Pathos</i> dans l'évocation finale de leur rencontre (§10) : lien supra-naturel
Consolation	Citation préliminaire	Aucune
	Philosophie sur la nature humaine avec récit éventuel	Corps prison (§2) <i>Exempla</i> bibliques : Elie et Elisée (§5 à 8) ; Salomon (§10)
Chant de louanges		Acholiis près de Dieu et des anges (§4 et 8) Futur (§11 et 13) : espoir en la personne de son disciple

Ambroise a-t-il suivi le schéma rhétorique canonique de Ménandre ? Tous les éléments sont présents, excepté la citation préliminaire à la réflexion sur la nature humaine. En revanche, plus encore que dans *l'Epistula* VIII, l'évêque entremêle ces éléments tout au long de son épître. L'évocation du passé sert à l'éloge d'Acholiis, toujours qualifié par « *sanctus* » (six occurrences de cet adjectif), ou remplacé par « *tantus uir* » (deux occurrences) et une fois par *ille*. En outre, le *pathos* est quasiment absent de cette lettre car Ambroise cherche à susciter le bonheur des lecteurs : Acholiis vit bienheureux près de Dieu. De plus, le futur n'est pas un moment de tristesse à venir mais un espoir car l'évêque de Thessalonique est dignement remplacé. Enfin, le récit de sa mort ressemble à une épiphanie. En somme, pas de chagrin grandiloquent mais plutôt une consolation efficace puisque les consolés ne peuvent qu'être heureux pour Acholiis et pour eux-mêmes à la lecture de cette épître.

Les *exempla* bibliques sont très bien choisis, avec des comparaisons toujours positives pour Acholiis. L'évocation rapide d'un *topos* philosophique païen, celui du corps-prison,

associé à un passage biblique et à la figure du *miles Christi* devenu *ueteranus*, est limpide : il était temps pour Acholius de quitter ce monde qu'il avait trop fréquenté. Désormais il est près de Dieu (*topos* païen des Champs Élyséens « revisité » par les chrétiens qui parlent de Jérusalem céleste) ; il n'est pas mort, seulement loin de nos yeux, mais près dans l'esprit : ces *topoi* chrétiens rappellent que tous ses amis le retrouveront dans un au-delà idéal. A ces consolations, efficaces pour un chrétien, Ambroise ajoute des arguments consolatoires supplémentaires : Acholius est resté près de ses amis plus longtemps que ce qu'il aurait souhaité, et cela pour eux ; son successeur est digne de lui ; désormais il est assimilé à un prophète, tels Elie, Elisée ou Salomon, donc il sera toujours là, présent, en esprit.

A la différence des lettres consolatoires classiques présentées par Ménandre, qui ne cherchent pas l'efficacité, mais sont essentiellement un « acte de présence » auprès des consolés, la lettre de consolation d'Ambroise est efficace par les arguments et les *exempla* qu'elle déploie. De plus, elle fait figure d'autorité pour introniser Anysius à la succession d'Acholius, « consolation sur pied » si nous pouvons nous exprimer ainsi, en plus de la consolation que représente déjà l'objet-lettre³⁴³.

Mais cette dimension consolatoire en cache une autre, politique. En effet, pour reprendre les termes de Lellia Cracco Ruggini, « on ne doit jamais perdre de vue la dimension publique d'Ambroise et la valeur centrale qu'elle eut dans sa vie. Telle est bien la clef de lecture indispensable pour comprendre l'importance historique véritable de ce prélat, qui a marqué un tournant décisif dans le rôle des évêques : car il a soigneusement construit un modèle et un 'style' épiscopaux qui jusque-là n'avaient pas existé. »³⁴⁴ L'évêque de Milan est un personnage éminemment politique (dans le sens grec du terme : il a une grande importance dans sa cité), non seulement il connaît son rang, mais en plus il insiste pour le mettre encore plus en valeur. Ambroise cherche donc, dans cette lettre ouverte au clergé thessalonicien, à broser le portrait de l'évêque idéal, à dessiner les contours de « la fonction épiscopale telle qu'[il] la conçoit »³⁴⁵,

343 Nous pouvons reprendre ici pour le compte d'Ambroise les écrits de Régis BURNET à propos de l'apôtre Paul : « La particularité de la théorie épistolaire antique consiste à faire de la missive une forme atténuée de la présence de l'expéditeur. (...) L'objet épistolaire constitue une sorte de double, de substitut de papyrus d'un être éloigné. (...) La lettre n'est pas une lettre, elle est une plaidoirie à distance, la mise en scène rhétorique d'un orateur que les circonstances tiennent éloigné du prétoire, mais qui (...) tient à être présent spirituellement sur le champ de bataille. Les lettres de Paul ne sont pas des lettres : elles sont bien davantage. Elles sont un Paul d'encre et de papyrus. Un Paul que l'on peut transporter, montrer, faire apparaître à volonté. (...) Et surtout elles sont un vecteur d'autorité. » p.26-27 : Régis Burnet, « Saint Paul a-t-il écrit des lettres ? » in *Medium* Vol 10, p.25-45, 2007

344 Lellia CRACCO RUGGINI, *art. cit.*, pp.182-183.

345 Delphine VIELLARD, *art. cit.*, p.328.

afin de guider Anysius dans ses nouvelles attributions : il doit diriger sa cité, la défendre fermement face aux ennemis, en gardant toujours la foi, à la manière d'Acholius, évêque tellement idéal qu'il semble difficile d'en faire le deuil.

ETUDE DE LA LETTRE 92 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin établi par A. Goldbacher,
traduction personnelle et commentaire

**DOMINAE EXIMIAE ET MERITO PRAESTANTISSIMAE ATQUE IN CHRISTI
CARITATE HONORANDAE FILIAE ITALICAE AUGUSTINUS EPISCOPUS IN
DOMINO SALUTEM**

1. Non solum litteris tuis verum etiam ipso referente, qui pertulit, comperi multum te flagitare litteras meas credentem, quod ex eis consolationem habere plurimam possis. Tu itaque videris, quid exinde capias, ego tamen eas negare vel differre non debui. Consoletur te autem fides et spes tua et ipsa caritas, quae diffunditur in cordibus piorum per Spiritum sanctum, cuius nunc aliquid pro pignore accepimus, ut ipsam plenitudinem desiderare noverimus. Non enim te desolatam putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo³⁴⁷, aut sic te contristari oportet quem ad modum gentes, quae spem non habent, cum veracissima promissione speremus nos in hac vita, unde migraturi quosdam nostros migrantes non amisimus, sed praemisimus, ad eam vitam esse venturos, ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores et sine timore ullius discessionis amabiles.

2. Hic autem etsi tuus coniux, cuius abscessu vidua diceris, tibi notissimus erat, notior tamen erat sibi quam tibi. Et unde hoc, cum tu eius corporalem faciem videres, quam ipse utique non videbat, nisi quia notitia nostri certior intus est, ubi nemo scit, “quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est”³⁴⁸ ? Sed cum venerit Dominus, et inluminaverit abscondita tenebrarum et manifestaverit cogitationes cordis, tunc nihil latebit proximum in proximo nec erit, quod suis quisque aperiat, abscondat alienis, ubi nullus erit alienus. Lux vero ipsa, qua inluminabuntur haec omnia, quae modo in cordibus reconduntur, qualis aut quanta sit, quis lingua proferat, quis saltem infirma mente contingat ?

346 Texte latin établi par A. Goldbacher, CSEL 34/2, 1898.

347 Eph.3, 16.

348 1 Cor. 2, 11.

Lettre 92

A la dame remarquable et à juste titre éminemment distinguée et dans la charité du Christ à son honorable fille, Italica, Augustin évêque, salut dans le Seigneur.

1. Non seulement par tes lettres, mais aussi par le récit de celui-là même qui l'a apportée, j'ai appris qu'avec beaucoup d'insistance tu réclamaï ma lettre, en pensant pouvoir en obtenir la plus grande consolation. Et ainsi toi, vois ce que tu peux y prendre, quant à moi, je n'ai dû ni la refuser, ni la différer. Que te consolent ta foi et ton espérance, et la charité elle-même³⁴⁹ qui est diffusée dans les cœurs des hommes pieux par le Saint Esprit, dont maintenant nous avons reçu quelque chose en gage pour connaître le désir de la plénitude elle-même. En effet tu ne dois pas t'estimer abandonnée, alors que dans l'Homme intérieur se trouve le Christ présent par la foi dans ton cœur³⁵⁰, ou il ne te faut pas être triste, de la même façon que les nations, qui n'ont pas d'espérance, alors que, grâce à une promesse totalement sincère, nous espérons que nous viendrons, dès cette vie d'où, sur le point de partir, nous n'avons pas perdu certains des nôtres déjà partis, mais nous les avons envoyés en éclaireurs, à cette vie, où ils nous seront d'autant plus chers que plus connus en tout état de cause, et sans crainte d'aucune séparation, nous pourrons les aimer.

2. Mais ici même si ton époux, dont le départ te donne le nom de veuve, était très connu de toi, cependant il était plus connu de lui que de toi. Et d'où vient cela (alors que toi tu voyais son visage corporel, que lui-même en tout état de cause ne voyait pas), si ce n'est parce que la connaissance la plus certaine de nous-mêmes est intérieure, où personne ne sait « quelles sont les caractéristiques de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui-même »³⁵¹ ? Mais quand sera venu le Seigneur, et qu'il aura illuminé les recoins cachés des ténèbres et montré les pensées du cœur, alors rien ne cachera le prochain au prochain, il n'y aura plus rien à découvrir aux siens, à cacher aux étrangers, là où nul ne sera étranger. Mais la lumière elle-même, par laquelle seront illuminées toutes ces choses qui maintenant dans les cœurs sont dissimulées, de quelle qualité et de quelle quantité elle est, qui pourrait la dévoiler par sa langue, qui au moins par son faible esprit pourrait l'atteindre ?

349 Cf. Rom.5, 5.

350 Eph. 3, 16.

351 1 Cor. 2, 11

Profecto lux illa ipse Deus est, quoniam “Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae”³⁵², sed lux mentium purgatarum, non istorum corporis oculorum. Erit ergo tunc mens idonea, quae illam lucem videat, quod nunc nondum est.

3. Hoc autem oculus corporis neque nunc potest neque tunc poterit : omne quippe, quod oculis corporis conspici potest. In loco aliquo sit necesse est nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet et maiore maiorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis, “qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest”³⁵³. Per hoc enim videri ab homine non potest, per quod videt homo corpore corpora. Nam si et mentibus piorum esset inaccessibilis, non diceretur : “Accedite ad eum et inluminamini”³⁵⁴, et si mentibus piorum esset invisibilis, non diceretur : “Videbimus eum, sicuti est”³⁵⁵. Nam perspice totam ipsam in Epistula Ioannis sententiam : “Dilectissimi, inquit, filii Dei sumus et nondum apparuit, quod erimus. Scimus, quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est”³⁵⁶. In tantum ergo videbimus, in quantum similes erimus, quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus. Inde igitur videbimus, unde similes erimus. Quis autem dementissimus dixerit corpore nos vel esse vel futuros esse similes Deo ? In interiore igitur homine ista similitudo est, “qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius, qui creavit eum”³⁵⁷.

352 1 Io. 1, 5.

353 1 Tim.6, 16.

354 Ps. 33, 6.

355 1 Io.3, 2.

356 1 Io, 3, 2.

357 Col.3, 10.

Assurément cette lumière éclatante est Dieu lui-même, puisque « Dieu est lumière, et aucune ténèbre n'est en lui. »³⁵⁸ ; mais Il est la lumière des esprits purifiés, non celle de ces inutiles yeux du corps. Il y aura donc alors un esprit capable de voir cette lumière éclatante, ce qui n'existe pas encore aujourd'hui.

3. Mais cela, l'œil du corps ne peut pas le voir aujourd'hui, ni ne le pourra ensuite : tout ce qui, de fait, peut être aperçu par les yeux du corps. Il est nécessaire que cela soit en un lieu et que cela ne soit pas partout tout entier, mais que, dans sa plus petite partie, cela occupe un lieu plus petit, et, dans sa plus grande, un plus grand. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu, invisible et incorruptible, « qui seul a l'immortalité et habite la lumière inaccessible, Lui qu'aucun homme ne voit ni ne peut voir »³⁵⁹. En effet Il ne peut être vu par l'Homme, par le moyen qui permet à l'Homme de voir les corps avec son corps. Car si, même aux esprits des hommes pieux, Il était inaccessible, il ne serait pas dit : « Approchez-vous de Lui et vous serez illuminés »³⁶⁰, et si, aux esprits des hommes pieux, Il était invisible, il ne serait pas dit : « Nous Le verrons tel qu'Il est. »³⁶¹. Car examine dans l'Épître de Jean cette phrase tout entière elle-même : « Mes bien-aimés, dit-il, nous sommes les fils de Dieu, et il ne nous est pas encore apparu ce que nous serons. Nous savons que, quand Il sera apparu, nous Lui serons semblables, puisque nous Le verrons, comme Il est. »³⁶² Nous Le verrons donc d'autant que nous Lui serons semblables, parce qu'aussi aujourd'hui nous ne Le voyons pas d'autant que nous Lui sommes dissemblables. Par là donc nous Le verrons, par où nous Lui serons semblables. Mais quel Homme serait assez fou pour dire que c'est par le corps que nous sommes ou nous serons semblables à Dieu ? C'est donc en l'Homme intérieur que cette lointaine ressemblance se trouve, « qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu, selon l'image de Celui qui l'a créé. »³⁶³

358 1 *Io* 1, 5.

359 1 *Tim* 6, 16.

360 *Ps.*33, 6.

361 1 *Io* 3, 2.

362 1 *Io* 3, 2.

363 *Col* 3, 10.

Et tanto efficitur similiores illi, quanto magis in eius cognitione et caritate proficimus, quia, “etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem”³⁶⁴ ita sane, ut in hac vita, quantuscumque provectus sit, longe absit ab illa perfectione similitudinis, quae idonea erit ad videndum Deum, sicut dicit Apostolus, “facie ad faciem”³⁶⁵. In quibus certe verbis si corporalem faciem voluerimus accipere, consequens erit, ut etiam Deus talem habeat faciem et sit aliquod intervallum inter nostram et ipsius, cum eum videbimus facie ad faciem, et si intervallum, utique finis et membrorum habitus terminatus et cetera absurda dictuque et cogitatu impia, quibus animalis homo non percipiens, quae sunt spiritus Dei, fallacissimis vanitatibus luditur.

4. Dicunt enim quidam eorum, qui talia garriunt, sicut ad me potuit pervenire, nos Deum videre nunc mente tunc corpore, ita ut etiam impios eum pari modo adseverent esse visuros. Vide, quantum in peius profecerint, dum sine limite timoris vel pudoris hac atque hac vagabunda fertur inpunita loquacitas. Antea dicebant carni suae tantum hoc praestitisse Christum, ut corporeis oculis videret Deum ; deinde addiderunt etiam omnes sanctos receptis in resurrectione corporibus eodem modo Deum esse visuros ; nunc iam istam possibilitatem etiam impiis donaverunt. Donent sane, quantum volunt et quibus volunt ; nam quis audeat contra dicere hominibus de suo donantibus ? “Qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur”³⁶⁶. Tu autem cum his, qui sanam doctrinam tenent, nihil istorum audeas usurpare de tuo ; sed cum legis :

364 2 Cor. 4, 16.

365 1 Cor. 13, 12.

366 Io.8, 44.

Et nous sommes rendus semblables à Lui d'autant plus que c'est dans sa connaissance et l'amour de lui que nous progressons, parce que, « même si notre Homme extérieur se corrompt, cependant l'Homme intérieur se renouvelle de jour en jour »³⁶⁷ de telle sorte assurément que si grand que soit notre progrès dans cette vie, il est bien loin de cette belle perfection de ressemblance, qui sera capable de voir Dieu, comme dit l'Apôtre, « face à face »³⁶⁸. Assurément, si nous voulons voir dans ces mots un visage corporel, il sera logique que même Dieu ait un tel visage et qu'il existe un espace entre le nôtre et le Sien, quand nous Le verrons face à face, et s'il existe un espace, en tout état de cause, il existe une fin et un aspect défini des membres, et d'autres choses absurdes et impies à dire et à penser, par lesquelles l'Homme naturel³⁶⁹ ne percevant pas ce qui est de l'Esprit de Dieu³⁷⁰ est joué par des apparences extrêmement fallacieuses.

4. En effet, certains disent parmi ceux qui jasant ainsi, comme cela a pu parvenir à mes oreilles, que nous voyons Dieu aujourd'hui par l'esprit, ensuite par le corps, de telle sorte que même les impies, affirment-ils, Le verront de la même façon. Vois combien ils ont progressé dans le pire, tandis que, sans limites, ni crainte, ni pudeur, ça et là vagabonde leur boniment impunément. Auparavant ils disaient que seul le Christ avait accordé à sa chair le privilège de voir Dieu par les yeux du corps ; ensuite ils ajoutèrent aussi que tous les saints, leurs corps ayant été admis à ressusciter, verraient Dieu de la même façon ; mais aujourd'hui désormais cette possibilité a même été donnée aux impies. Assurément ils peuvent bien donner autant qu'ils veulent, et à qui ils veulent ; car qui oserait s'opposer à des hommes qui donnent du leur ? En effet « celui qui dit un mensonge parle de lui. »³⁷¹ Mais toi, avec ceux qui tiennent une saine doctrine, tu n'oserais t'arroger aucune de ces inepties ; mais quand tu lis :

367 2 Cor 4, 16.

368 1 Cor 13, 12.

369 Marie-François BERROUARD, notes complémentaires p.837, in *Tractatus in Ioannem* I 16 (BA 71), 1993 : « Nous traduisons *animalis homo* par : l'homme naturel, en tenant compte des indications qu'Augustin nous donne ici, 1 et 4, avec citation de *I Cor.* 3, 4, et de la définition qu'il développera plus tard : « *Animalis homo, id est qui secundum hominem sapit, animalis dictus ab anima, carnalis a carne, quia ex anima et carne constat totus homo* », tract. 98, 3. Les Chrétiens animaux, ou charnels, sont ceux qui continuent à vivre selon le vieil homme ; ils jugent et se comportent comme s'ils n'avaient pas été régénérés par le baptême. (...) Les chrétiens charnels, au contraire, qui ne sont ni moralement, ni intellectuellement des adultes dans le Christ, se contentent d'adhérer par la foi aux vérités qui leur sont enseignées, tout en se laissant souvent égarer par leur imagination. »

370 1 Cor. 2, 14.

371 *Io* 8, 44.

“Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”³⁷², intellege impios non visuros ; neque enim beati et mundi corde sunt impii. Item cum legis : “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”³⁷³, intellege inde nos tunc visuros facie ad faciem, unde nunc videmus per speculum in aenigmate. Hoc autem utrumque interioris hominis munus est, sive cum in ista peregrinatione adhuc per fidem ambulatur, in qua utitur speculo et aenigmate, sive in illa patria, cum per speciem contemplantur, pro qua visione positum est ‘facie ad faciem’.

5. Audiat caro carnalibus cogitationibus ebria : “Spiritus est Deus et ideo, qui adorant Deum, in spiritu et veritate oportet adorare”³⁷⁴. Si adorare, quanto magis videre ! Quis enim audeat adfirmare Dei substantiam corporaliter videri, cum eam noluerit corporaliter adorari ? Sed argute sibi videntur dicere et quasi interrogando premere : ‘Potuit Christus praestare carni suae, ut oculis corporeis videret Patrem, an non potuit ?’ Ut, si non potuisse responderimus, omnipotentiae Dei nos derogasse proclament ; si autem potuisse concesserimus, argumentationem suam ex nostra responsione concludant. Quanto iam tolerabilius desipiunt, qui carnem adserunt conversum iri in substantiam Dei et hoc futuram esse, quod Deus est, ut sic eam saltem Deo videndo faciant idoneam non tanta diversitate dissimilem. Quam vanitatem credo istos abigere a fide sua, fortasse et ab auribus. Et tamen si interrogatione de hoc similiter urgeantur, possint hoc Deus, an non possit efficere, utrum eius potestati detrahent, si non posse responderint, an hoc futurum fatebuntur, si posse concesserint ? Quo modo ergo exierint de hoc alieno laqueo, sic exeant de suo.

372 Mt. 5, 8.

373 1 Cor. 13, 12.

374 Io. 4, 24.

« Heureux les cœurs purs, puisqu'ils verront eux-mêmes Dieu »³⁷⁵, comprends que les impies ne Le verront pas ; en effet ni les bienheureux ni les cœurs purs ne sont impies. De même quand tu lis : « nous Le voyons aujourd'hui par le truchement d'un miroir sous forme d'énigme, mais ensuite nous Le verrons face à face. »³⁷⁶, comprends que nous Le verrons alors face à face du lieu d'où nous Le voyons aujourd'hui à travers un miroir sous forme d'énigme. Mais l'un et l'autre sont une fonction pour l'Homme intérieur, soit quand on déambule dans la foi jusqu'à maintenant dans cette vaine pérégrination, au cours de laquelle on utilise miroir et énigme, soit dans cette illustre patrie, quand on contempera par la vision directe³⁷⁷, vision qui est rendue par l'expression « face à face ».

5. Qu'écoute la chair ivre de pensées charnelles : « Dieu est Esprit, et c'est pourquoi ceux qui adorent Dieu doivent L'adorer en esprit et en vérité³⁷⁸. » Si on L'adore ainsi, combien plus on Le verra ainsi ! En effet qui oserait affirmer que la substance de Dieu est vue corporellement, alors qu'Il n'a pas voulu qu'elle soit adorée corporellement ? Mais ils croient parler d'une manière fine et, comme s'ils interrogeaient, presser ainsi : 'le Christ a-t-il pu donner à sa chair le privilège de voir son Père par les yeux du corps, ou n'a-t-il pas pu ?' De sorte que, si nous avions répondu qu'il ne l'a pas pu, ils proclameraient que nous avons porté atteinte à la toute-puissance de Dieu ; mais si nous avions concédé qu'il l'a pu, ils concluent de notre réponse leur argumentation. Combien ils perdent le sens désormais de manière plus tolérable, ceux qui affirment que la chair sera convertie en substance de Dieu, et qu'elle sera ce que Dieu est, de telle sorte qu'ils la rendent au moins propre à voir Dieu, elle qui n'est maintenant pas dissemblable à lui par une si grande différence. Cette vanité, selon moi, détourne ces malheureux de leur foi, et peut-être même de leurs oreilles. Et cependant s'ils étaient pressés de manière similaire par l'interrogation que voici sur ce sujet (Dieu peut-Il réaliser cela ou ne le peut-Il pas ?), enlèveront-ils quelque chose à sa puissance, s'ils ont répondu qu'Il ne peut pas, ou avoueront-ils que cela sera ainsi, s'ils ont concédé qu'Il peut ? De la même façon donc qu'ils sont sortis de ce nœud créé par autrui, de même qu'ils sortent du leur.

375 Mt.5, 8.

376 1 Cor, 13, 12.

377 2 Cor. 5, 7.

378 Io 4, 24.

Deinde cur solis oculis corporis Christi hoc donum adtributum esse contendunt, non etiam ceteris sensibus ? Sonus ergo erit Deus, ut possit eius etiam auribus percipi ? Et halitus erit, ut sentiri possit eius olfactu ? Et liquor aliquis erit, ut possit et bibi ? Et moles erit, ut possit et tangi ? 'Non', inquiunt. Quid ergo ? an illud potest Deus et hoc non potest ? Si non posse dixerint, cur derogant omnipotentiae Dei ? si posse et nolle responderint, cur solis oculis favent, invident autem ceteris sensibus corporis Christi ? An, quousque volunt, desipiunt ? Quanto nos melius, qui non eorum insipientiae terminos figimus, sed, ut desipiant prorsus, nolumus !

6. Multa proferri possunt ad istam dementiam refutandam. Sed si aliquando intruerint auribus tuis, haec eis interim lege et, quid respondeant, non te pigeat rescribere, ut potes. Ad hoc enim fide corda nostra mundantur, quia nobis fidei merces visio Dei promittitur. Quae si per corporis oculos erit, frustra ad eam percipiendam sanctorum animus exercetur, immo vero tam perverse sentiens animus non exercetur in se, sed totus in carne est. Ubi enim tenacius habitabit et fixius, nisi unde se Deum visurum esse praesumit ? Quod certe quantum malum sit, intellegentiae potius dimitto tuae, quam longo sermone molior explicare. In protectione Domini semper habitet cor tuum, domina eximia et merito praestantissima atque in Christi caritate honoranda filia. Honorabiles tecum nobisque in Domino dilectissimos filios tuos debito meritis vestris officio resaluto.

Ensuite pourquoi prétendent-ils que c'est seulement aux yeux du corps du Christ que ce don a été attribué, non aussi aux autres sens ? Dieu donc sera un son, pour pouvoir aussi être perçu des oreilles ? Et Il sera respiration, pour pouvoir être senti par l'odorat ? Et Il sera une quelconque boisson, pour pouvoir aussi être bu ? Et Il sera une masse, pour pouvoir aussi être touché ? Non, disent-ils. Quoi donc ? Dieu peut-il être cela et non ceci ? S'ils disent qu'Il ne peut pas, pourquoi porter atteinte à la toute-puissance de Dieu ? S'ils répondent qu'Il peut et ne veut pas, pourquoi favorisent-ils seulement les yeux, en refusant cette capacité aux autres sens corporels du Christ ? Perdent-ils le sens jusqu'au point exact où ils le veulent ? Combien agissons-nous mieux, nous qui ne fixons pas de terme à leur folie, mais qui ne voulons pas qu'ils ne perdent pas tout simplement le sens !

6. Beaucoup de choses peuvent être avancées pour réfuter cette démente. Mais si parfois ces balivernes heurtent tes oreilles, pour l'instant lis-leur cela, et ce qu'ils répondent, que cela ne te contrarie pas de me le récrire quand tu peux. A cela, en effet, si nos cœurs sont purifiés par notre foi, c'est parce qu'en récompense de notre foi nous est promise la vue de Dieu. Si cela a lieu par les yeux du corps, c'est en vain que l'âme des saints est exercée pour la percevoir ; au contraire l'âme qui a de si mauvais sentiments ne s'exerce pas en elle-même, mais est tout entière dans la chair. Où en effet habitera-t-elle de manière plus tenace et plus fixe, si ce n'est d'où elle présumera qu'elle verra Dieu ? Certes, combien cela est mal, j'abandonne cela à ton intelligence plutôt que d'entreprendre de l'expliquer par un long discours. Que ton cœur habite toujours dans la protection du Seigneur, dame remarquable et éminemment distinguée, à juste titre, et dans la charité du Christ son honorable fille. Salue aussi avec toi tes honorables fils bien-aimés, et qui sont les nôtres dans le Seigneur avec l'obligeance due à tes mérites et aux leurs.

Commentaire de l'*Epistula* 92 d'Augustin

Nous sommes peu avant l'année 408 de notre ère. Augustin répond à la demande d'Italica, dame de la noblesse romaine, qui vient de perdre son époux et qui réclame à l'évêque d'Hippone une lettre de consolation. A première vue, cette lettre de consolation peut sembler particulière : en effet, après un premier paragraphe consolatoire, suivent cinq autres traitant de la vraie connaissance de l'autre, de l'œil du corps, de la vision de Dieu, avec en toile de fond une critique implicite des fausses idées sur Dieu, d'après Augustin, ce que confirme Josef Lössl : « dans l'*ep.* 92, il expédie rapidement les *solacia* pour passer à un point théologique à discuter. »³⁷⁹

Tout d'abord, qui est Italica à laquelle s'adresse l'évêque d'Hippone ? Et pourquoi s'adresse-t-elle à lui, alors qu'elle vit à Rome, et lui en Afrique ? D'après Serge Lancel, « Italica était l'une de ces aristocrates qu'un veuvage prématuré - Italica avait des enfants en bas âge - mettait à la tête d'une fortune et promouvait au rang d'acteur de premier plan de la société du temps. »³⁸⁰ Augustin et Italica menaient une correspondance régulière, d'après ce que nous apprend l'*Epistula* 99, dans laquelle ils échangeaient au sujet de l'actualité de chaque côté de la Méditerranée d'une part³⁸¹, et d'affaires d'autre part³⁸².

379 Josef LÖSSL, "Augustine's *Confessions* as a *Consolation of Philosophy*", in *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, ed. By Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nieklas, Madeleine Scopello, Leiden-Boston, Brill, 2011, p.52 note 24 : "In *ep.* 92 he quickly moves on from dispatching *solacia* to discussing a theological point."

380 Serge LANCEL, « Augustin et la société féminine de son temps », in *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005, §12.

381 Élisabeth PAOLI-LAFAYE, Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ, Pierre-Louis GATIER. « Messagers et messages. La diffusion des nouvelles dans la correspondance d'Augustin. » In Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009. pp. 125-141. (*Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, 40) : l'évêque d'Hippone était considéré comme « la principale source d'information sur l'Église d'Afrique et la société des IV^e-V^e s. »

382 Serge LANCEL, *art. cit.* §12 : « on le voit la remercier peu après de son entremise dans une transaction - qui n'aboutit pas – relative à la maison du jeune clarissime Julianus »

Concernant la date (peu avant 408), elle est proposée par Giuseppe Cannone : « Dans l'*Epistula* 92, écrite peu avant 408, Augustin console Italica, répondant à sa demande, pour la perte de son mari. »³⁸³ Divjak parle, lui, de 408/ 409³⁸⁴.

En revanche, le caractère binaire de cette *epistula* a été souligné à de nombreuses reprises, qu'il s'agisse de Charles Favez (qui n'avait d'ailleurs pas évoqué les consolations augustinienes dans son ouvrage *La consolation latine chrétienne*³⁸⁵), ou de Mary Melchior Beyenka, André Mandouze, Maria Pia Ciccarese ou Giuseppe Cannone. « L'*Epistula* 92, si l'on excepte le chapitre I, qui contient des *solacia*, n'est qu'un traité théologique, où l'auteur se propose un double but, qui au fond n'en fait qu'un : expliquer comment, au ciel, les élus verront Dieu et réfuter l'opinion de certains hérétiques touchant cette question. »³⁸⁶, écrit Charles Favez, repris quelques années plus tard par Mary Melchior Beyenka : « Bien qu'il offre une consolation à Italica et étende sa compassion à ses enfants, Augustin se tourne vers un enseignement théologique qui prime sur la consolation. L'*Epistula* 92 n'est pas, par conséquent, une lettre de consolation typique. »³⁸⁷. André Mandouze répète la même idée une dizaine d'années plus tard : « Une veuve lui réclame-t-elle une lettre de consolation pour la mort de son mari : il 'amplifie' le sujet et, réfutant la thèse de ceux qui imaginent possible une vision de Dieu par le moyen des yeux du corps, il traite de la vision béatifique. »³⁸⁸

Maria Pia Ciccarese complète peu après les propos d'André Mandouze, s'inspirant de ceux de Charles Favez : « seul le premier chapitre contient des *solacia* véritables. Tout le reste est un ample développement visant à expliquer comment aura lieu dans l'autre vie la vision bienheureuse de Dieu et à réfuter l'opinion hérétique qu'alors les élus Le verront avec les yeux

383 Giuseppe CANNONE, « Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°48, 1981, p.59 : « Nella *Ep.*92, scritta poco prima del 408, Agostino consola Italica, assecondando un suo desiderio, per la perdita del marito. »

384 Johannes DIVJAK, *art. cit.* 'Epistulae' C. 964.

385 Charles FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937.

386 Charles FAVEZ, «Les *Epistulae* 92, 259 et 263 de saint Augustin», *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique*, Zürich, 1944, p.66.

387 Sister M. Melchior BEYENKA, «Saint Augustine and the *Consolatio mortis*», in *the Classical Bulletin*, n°29/3, Janvier 1953, p.26 : « Although he offers consolation to Italica and extends sympathy to her children, Augustine turns to a theological instruction which outweighs the consolation. *Epistula* 92 is not, therefore, a typical letter of consolation. »

388 André MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Etudes augustinienes, Série Antiquité 31, 1968, p.573.

du corps.³⁸⁹ » Enfin, Giuseppe Cannone récapitule cette même idée en 1981 : « L'objectif de cet écrit, bien que consolatoire, cède la place à un enseignement sur la résurrection. Augustin dit à Italica que le véritable réconfort vient de la foi qui est diffusée dans les cœurs, à travers l'espérance et la charité des personnes craignant Dieu.³⁹⁰ »

Quelles conclusions tirer de ces différentes assertions ? Dans un premier temps donc, Charles Favez a écarté totalement Augustin de son ouvrage de référence *La Consolation latine chrétienne*³⁹¹, avant de se raviser et de rédiger un article, “Les *Epistulae* 92, 259 et 263 de saint Augustin”³⁹², dans lequel il modère la teneur consolatoire de la lettre 92 : « L’*Epistula* 92, si l'on excepte le chapitre I, qui contient des *solacia*, n'est qu'un traité théologique. »³⁹³ Il est à noter d'ailleurs que le titre même de l'article n'évoque aucunement l'idée de consolation. Pourtant cette lettre fait partie des corpus des consolations augustiniennes tels que définis par de nombreux chercheurs³⁹⁴.

En quoi Augustin est-il vraiment un consolateur ? Et dans quelle mesure l’*Epistula* 92 est-elle un exemple de lettre de consolation augustinienne ?

Dès la *salutatio*, longue, les superlatifs abondent : « *eximiae* », « *praestantissimae* », « *honorandae* » et Augustin précise sa fonction « *Augustinus episcopus* ». Cette lettre s'inscrit donc plutôt dans le domaine mondain. Augustin connaît Italica, peut-être pour affaires, comme

389 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, note 27 p.477 : « Soltanto il primo capitolo contiene dei *solacia* veri e propri. Tutto il resto è un'ampia trattazione, intesa a spiegare come avverrà nell'altra vita la visione beatifica di Dio e a confutare l'opinione eretica che allora gli eletti Lo vedranno con gli occhi del corpo. »

390 Giuseppe CANNONE, art. cit. p.59 : « Il proposito dello scritto, pur essendo consolatorio, cede il posto all'istruzione sulla resurrezione. Agostino dice ad Italica che il vero conforto viene dalla fede che è diffusa nei cuori, attraverso la speranza e la carità, delle persone timorate di Dio. »

391 Charles FAVEZ, *op. cit.*

392 Charles FAVEZ, *art. cit.*

393 Charles FAVEZ, *art. cit.* p.66.

394 Outre ceux précédemment cités, notamment ceux de Duval et Lössl : Yves-Marie DUVAL, art. « Consolatio » in *Augustinus Lexikon* vol.1, 1986, pp.1244-1247. Josef LÖSSL, “Augustine’s *Confessions* as a *Consolation of Philosophy*”, in *In Search of Truth: Augustine, Manicheism and other Gnosticism*, ed. By Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nieklas, Madeleine Scopello, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp.47-73.

l'ont précisé Serge Lancel et Maria Pia Ciccarese³⁹⁵ : « En fait, ce n'est pas l'évêque qui a pris l'initiative d'écrire, mais la noble dame romaine elle-même qui, poussée par sa renommée, lui a demandé à plusieurs reprises une lettre de consolation. (...) À noter que le ton (...), dans cette lettre 92, est devenu plus soutenu et solennel, ce qui convient mieux au rang et à la puissance de la noble matrone. » La relation qu'entretiennent Augustin et Italica est donc une relation mondaine d'*amicitia*³⁹⁶, et l'évêque répond à la patricienne par *officium*. Dans ce cas de figure, Augustin n'est pas un ami au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais appartient à un réseau de relations sociales d'entraide sans être forcément dénué d'un lien affectif. C'est ici l'évêque qui répond à Italica. Leur relation, en plus d'être mondaine, est aussi une relation chrétienne, comme le soulignent les termes « *in Christi caritate* », « *filiae* », « *in Domino* ».

Le corps de la lettre commence par un balancement rhétorique courant « *non solum ... verum etiam* », contenant en lui-même une gradation « *tuis litteris* » / « *ipso referente, qui pertulit* », cette deuxième partie étant redondante, comme pour accentuer le fait que le porteur a bien accompli totalement son rôle. Il faut bien comprendre ici que le porteur, en plus d'apporter la lettre d'Italica à Augustin, transmet aussi un message oral, redoublant la demande écrite. A l'époque, il était courant que le porteur s'acquitte de cette double charge³⁹⁷. Cette insistance d'Italica se retrouve donc dans l'écriture même d'Augustin, sous la redondance

395 Maria Pia CICCARESE, *art. cit.*, note 34 p.479 : « Non è stato infatti il Vescovo a prendere l'iniziativa di scrivere, ma la stessa nobildonna romana che, indotta dalla sua fama, gli ha chiesto ripetutamente una lettera di consolazione. (...) Da notare come il tono (...), in questa ep. 92, è divenuto più sostenuto e solenne, quale si conviene al rango e alla potenza della nobile matrona. »

396 Arnaud SUSPENE, « De l'amitié républicaine à l'amitié du Prince : une approche politique de l'*amicitia* romaine (fin de la République-Haut Empire) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2016/3 (N° HS 11), p. 33-56. DOI : 10.3917/parl2.hs11.0033. URL : <https://www.cairn.info/revue-parlements-2016-3-page-33.htm> « Le mot *amicitia* en latin, pas plus que le mot *philia* en grec, n'ont le sens restreint qu'amitié revêt aujourd'hui en français. Une palette plus large de significations lui est attachée et les commentateurs qui se sont consacrés à l'amitié antique ont été amenés à analyser diverses formes d'« amitié », qui incluent l'attachement amoureux, les relations de parenté, la sociabilité ordinaire, les solidarités personnelles et l'amitié parfaite des philosophes. Mais le plus grand étonnement, pour un lecteur moderne qui souhaite s'informer de l'amitié des Anciens, c'est d'être immédiatement confronté à des questions qui dépassent le champ des affects et de l'histoire culturelle et qui relèvent bien plutôt de la philosophie générale. À vrai dire, dans son sens le plus large, l'amitié est aux yeux des Anciens le principe qui tient ensemble les sociétés, voire l'univers entier. (...) Ces relations affectueuses et ritualisées constituent une sorte de grammaire de l'amitié, avec ses codes et ses moments obligés, qui est tout aussi importante que l'échange de services. Les lettres révèlent de même l'importance du langage affectif dans les relations sociales. » p.41 et p.49.

397 Peter BROWN, *op. cit.*, p.259 : « Dans l'Antiquité, le messenger qui apportait une lettre avait presque autant d'importance que la lettre elle-même : ce pouvait être un ami intime ou un serviteur de confiance et à ce titre tout rempli de nouvelles d'ordre personnel. »

« *ipso referente, qui pertulit* », complété ensuite par le verbe « *flagitare* » appuyé par l’adverbe « *multum* ». Italica demande une *consolatio*, « *plurimam* » si possible...

A cette entrée en matière, Augustin répond par un nouveau balancement « *tu itaque / ego tamen* », marqué par l’adverbe d’opposition « *tamen* », qui nous donne l’impression que l’évêque répond à la demande expresse d’Italica par obligation, plus que par plaisir, comme le souligne le verbe « *debui* ». Sa réponse commence alors : « *consoletur* ». S’ensuit un premier rythme ternaire : « *fides et spes tua et ipsa caritas* ». Voilà la consolation d’après Augustin : la foi, l’espérance et la charité³⁹⁸ (les trois vertus théologiques), qu’il développe ensuite dans un second rythme ternaire, constitué de propositions subordonnées : « *quae diffunditur in cordibus piorum per Spiritum sanctum, / cuius nunc aliquid pro pignore accepimus, / ut ipsam plenitudinem desiderare noverimus.* »³⁹⁹ Ce passage reprend aussi Rom.5,5 : ce *pignus*, ce gage reçu de Dieu, c’est l’Esprit saint, par lequel l’Homme pieux trouvera sa plénitude. La plénitude a un sens précis pour Augustin : « cela veut dire que tout ce qui est humain a son écho dans le plan divin et est spirituel. Tout ce qui est divin et spirituel a son correspondant dans l’humain et est réel. Tout est réel et spirituel à la fois. Le Christ est venu confirmer qu’il s’agit là de l’essence de la réalité. Le visible est relié à l’invisible, qui ne cesse de nourrir le visible en retour. C’est ce que signifie la plénitude dévoilée par le Christ, Dieu fait homme. »⁴⁰⁰

L’évêque appuie cette affirmation par des citations tirées du Nouveau Testament : « *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum* » (Rom. 5, 5) et « *dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* » (2 Cor 1, 22)⁴⁰¹.

Vient alors la longue explication consolatoire qui développe cet avant-propos rapide. Italica ne doit pas se sentir abandonnée (« *non enim te desolatam putare debes* »), car Dieu est en elle grâce à la foi. Afin de faire sentir à son lectorat cette présence de Dieu en chacun de nous, Augustin conserve la figure de l’épanadiplose, déjà présente dans le passage du *Nouveau Testament* qui sous-tend cet extrait : « *in interiore homine habeas praesentem Christum per*

398 Cf. 1Cor. 13, 1-13.

399 « Qui est diffusée dans les cœurs des hommes pieux par le Saint-Esprit, dont maintenant nous avons reçu quelque chose en gage : connaître le désir de la plénitude elle-même. »

400 Bertrand VERGELY, *Saint Augustin ou la découverte de l’homme intérieur*, Toulouse, éd. Milan, coll. Les essentiels, 2005, pp.10-11.

401 *Novum Testamentum graece et latine*, Augustinus MERK, Vatican, 1964 (9^e édition).

fidem in corde tuo”⁴⁰². Le Christ, par la foi, se trouve vraiment présent à l’intérieur de notre cœur, de notre Homme intérieur⁴⁰³. Cette vérité se lit dans la lettre même de la proposition subordonnée. Cette partie a explicité le terme “*fides*”, évoqué dans le premier rythme ternaire du paragraphe.

La tristesse qu’Italica peut ressentir l’éloigne de sa foi puisqu’elle correspond à un sentiment païen : “ *aut sic te contristari oportet quem ad modum gentes, quae spem non habent*”⁴⁰⁴ Ce passage extrait de la *première Lettre de Paul aux Thessaloniciens* est un *topos* de la consolation chrétienne et vient expliciter le terme “*spes*” du premier rythme ternaire du paragraphe, qui va être développé ensuite : “*cum veracissima promissione speremus nos in hac vita*”. L’espérance qui nous porte dans cette vie ici-bas naît d’une promesse de Dieu, qui ne pourra qu’être tenue, comme le souligne le superlatif “*veracissima*”. En quoi consiste cette promesse, cette espérance ? “*Migraturi quosdam nostros migrantes non amisimus, sed praemisimus ad eam vitam esse venturos*”⁴⁰⁵. Cette espérance se situe dans l’avenir, comme le montrent les participes futurs qui encadrent le passage : “*migraturi*” et “*venturos*”, et consiste en un voyage, souligné par la dérivation “*migraturi*” et “*migrantes*”, qui est en fait une litote pour évoquer la mort. Pour les chrétiens, la mort est paradoxalement une espérance en un voyage à venir. Ce voyage n’est donc pas une perte (“*non amisimus*”) mais un départ anticipé vers une autre vie (“*praemisimus ad eam vitam*”). Cette opposition entre *amittere* et *praemittere* se retrouve dans le Sermon 86 de l’évêque d’Hippone⁴⁰⁶. C’est en effet un *topos* stoïcien souvent employé par les auteurs chrétiens.

402 « Dans l’Homme intérieur se trouve le Christ présent par la foi dans ton cœur. » Cela évoque Eph. 3, 16 : « *in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris.* »

403 Sur la théorie de l’Homme intérieur, cf. Maël GOARZIN, "De la théorie augustinienne de la mémoire à la conversion spirituelle". Publié sur *Comment vivre au quotidien ?* le 11 décembre 2019, <https://biospraktikos.hypotheses.org/4995>

404 « Ou il ne te faut pas être triste, de la même façon que les nations, qui n’ont pas d’espérance. » Cf. 1Thess.4, 13 : « *Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri, qui spem non habent.* »

405 « Sur le point de partir, nous n’avons pas perdu certains des nôtres déjà partis, mais nous les avons envoyés en éclaireurs, à cette vie. »

406 Cf. AUGUSTIN, Sermon 86, 11 : « *Amisus est aliquis christianus, christianum filium amisisti : non ergo amisisti, sed praemisisti. Neque enim ille decessit, sed praecessit. Interroga fidem tuam : certes et tu illo iturus es, quo ille antecessit.* » (On a perdu un chrétien, tu as perdu un fils chrétien : que dis-je, non tu ne l’as pas perdu, mais tu l’as envoyé devant toi. Car il ne t’a pas quitté, mais il t’a précédé. Interroge ta foi : et tu iras sûrement là où il t’a devancé.)

Augustin clôt ce paragraphe avec l'évocation du troisième élément important de sa consolation : la *caritas*, retrouvée dans le comparatif du passage suivant : “ *nobis erunt quanto notiores tanto utique **cariores** et sine timore ullius discessionis amabiles* ”.⁴⁰⁷ Alors que, pour les païens, la mort est synonyme de séparation et donc de manque d'amour, l'évêque rappelle ici que l'amour sera toujours possible puisque la séparation n'existera plus, dans cet avenir qui suivra la mort (« *erunt* ») et qui ne fera plus peur. Un nouvel élément entre en jeu ici, c'est l'idée de connaissance (« *notiores* ») qui sera développée plus avant dans le paragraphe suivant : la vie éternelle, en plus d'apporter l'amour, la proximité, l'absence de peur, permettra d'accroître la connaissance de nos proches. Giuseppe Cannone a ainsi commenté ce lien entre connaissance, amour et vie éternelle :

« La consolation à la douleur chez Augustin devient dans ce cas rappel à la vie éternelle : à la connaissance totale de nos proches s'ajoutera la certitude de pouvoir les aimer sans devoir s'en séparer. Le point fondamental du discours est la vision de Dieu qui est accordée aux esprits des gens de bien. »⁴⁰⁸ Cette connaissance équivaut à l'amour, ce qui est souligné par le balancement « *quanto notiores / tanto cariores* », et un amour là encore marqué par la figure de l'épanadiplose : « ***cariores** et sine timore ullius discessionis **amabiles*** », un amour enveloppant, qui annihile toute crainte et toute séparation, la plénitude qui ponctuait les deux rythmes ternaires évoqués plus haut. Cette plénitude⁴⁰⁹ évoque la pensée néo-platonicienne : la vie éternelle est source de bonheur, contrairement à la vie sur terre, si décevante et instable. Voici les explications de Peter Brown à ce sujet : « La pensée d'Augustin (...) est profondément marquée par sa fidélité au néo-platonisme. S'il condamne l'amour du monde par exemple, ce n'est pas parce que le monde est hanté par les démons mais parce qu'il est, par définition, pour le philosophe néo-platonicien, incomplet, instable et changeant par rapport à l'Eternité. (...) L'image que donne Augustin de la vie chrétienne se fonde sur cette antithèse entre le transitoire et l'éternel (...), entre l'existence incomplète, inassouvie et désintégrée d'un 'ici' et la plénitude, la permanence et l'unité d'un 'là-bas'. L'homme voudrait être heureux 'ici-bas', alors que le

407 « Où ils nous seront d'autant plus chers que plus connus en tout état de cause, et sans crainte d'aucune séparation, nous pourrions les aimer. »

408 Giuseppe CANNONE, « Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°48, 1981, p.60 : « La consolazione al dolore in Agostino diventa in questo caso richiamo alla vita eterna : alla conoscenza completa dei nostri cari si aggiungerà la certezza di poterli amare senza dovercene separare. Il punto fondamentale del discorso è la visione di Dio che è concessa alle menti dei buoni. »

409 Motif présent dans le *De beata uita* d'Augustin.

bonheur n'existe pas ici-bas. Le bonheur est une chose vraie, bonne, grande, mais il a sa patrie à lui.⁴¹⁰ »

Le second paragraphe vient étayer cette idée de la véritable connaissance, amorcée en fin de premier paragraphe. Augustin veut amener Italica à réfléchir à un préjugé qu'elle tenait pour vrai en insistant sur le lexique de l'opposition dès la première phrase : « *autem* » « *etsi* » « *tamen* ». Cette réflexion est amenée par le mariage et le veuvage de la noble dame : « *coniux cuius abscessu vidua diceris* ». Le mariage (*coniux*) s'est terminé par le départ de l'époux (*abscessu*)⁴¹¹, qui de ce fait rend Italica veuve (*vidua*) ici-bas : l'emploi du passif à la deuxième personne du singulier *diceris* souligne que, selon l'évêque, la patricienne n'est pas veuve, elle l'est uniquement pour l'ici-bas. Puis Augustin lance sa réflexion étonnante :

« *tibi notissimus erat, notior tamen erat sibi quam tibi* »

La place centrale de *tamen* dans ce passage souligne le retournement de situation opéré par Augustin, déjà marqué par l'épanadiplose, au sujet de la connaissance de soi et d'autrui (*notissimus, notior*), en l'occurrence ici, pour Italica, celle de son époux. La patricienne pensait connaître parfaitement son époux, comme le montre l'emploi du superlatif *notissimus*, mais cette idée était erronée. Et c'est à partir de là qu'Augustin va commencer son traité, selon les propos de Pierre Descotes⁴¹², mais un traité qui va aussi amener une nuance, comme indiqué par les adverbes d'opposition notés ci-dessus⁴¹³. Nous pourrions presque parler ici de sermon écrit et à distance.

Augustin rapproche cette connaissance (« *notitia* », « *scit* ») de l'idée de vision, mais là encore, cela est présenté de manière antithétique (« *videres, quam ipse non videbat* ») sous forme de question rhétorique, le tout appuyé sur deux passages du Nouveau Testament : l'un

410 Peter BROWN, *op. cit.*, p.323-324.

411 Il est à noter qu'Augustin n'emploie jamais le terme « mort » mais parle toujours d'éloignement, de voyage, départ. Pour l'évêque, la mort d'un chrétien n'existe pas, elle n'est qu'un départ vers la vie éternelle. Les litotes qu'il emploie n'en sont pas vraiment, puisqu'elles ne servent pas à adoucir un chagrin, mais à parler d'une réalité pour lui.

412 Pierre DESCOTES, « L'épistolarité des lettres-traités d'Augustin d'Hippone », dans *Epistula I : Écriture et genre épistolaires*, Madrid, 2018, p.195 : « On peut légitimement être tenté d'employer le terme choisi par certains lecteurs d'Augustin, et de parler de 'lettres-traités' ».

413 Cf. Jennifer EBBELER, *Disciplining Christians : Correction and Community in Augustine's Letters*. Oxford studies in late antiquity. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2012.

explicite⁴¹⁴ et l'autre qui évoque la première Epître de Paul aux Corinthiens⁴¹⁵. Toute connaissance n'est possible qu'intérieure, c'est-à-dire *via* l'esprit, avec l'aide du Seigneur qui éclaire tout. Puis, en une longue phrase, l'évêque développe dans un jeu lexical entre le caché (« *latebit* » « *abscondat* » écrit en 10) et le visible (« *aperiat* » écrit en 14) ce qu'il veut vraiment dire, le tout à l'intérieur d'un chiasme mis en abîme dans un autre chiasme, annulé par le « *nihil* » qui débute cette séquence :

« *Nihil latebit proximum in proximo nec erit,*
quod suis quisque aperiat,
abscondat alienis,
ubi nullus erit alienus. »

Que veut montrer Augustin à travers ces figures de style enchevêtrées ? Certes Italica n'a pour le moment pas accès à la totale connaissance de son époux. Mais dans la vie à venir (d'où l'emploi des futurs « *latebit* » et « *erit* »), elle y aura accès, contre toute attente, car tout sera, dans l'au-delà, l'inverse de ce qui existe sur terre. Augustin va plus loin dans son argumentation dans la phrase suivante. La lumière, qui rend les choses visibles, va abonder : « *lux* », « *inluminabuntur* », le caché diminue « *reconduntur* » jusqu'à disparaître totalement. Seul le thème de la lumière reste jusqu'à la fin du paragraphe (« *lux* » deux fois, « *lucem* », « *videat* »), agrémenté d'un passage du Nouveau Testament : « *Deus lux est, tenebrae in eo non sunt ullae.* » (I Io. 1, 5). Cette lumière, c'est Dieu, mais pour la voir, les yeux du corps sont inutiles : « *non istorum corporis oculorum* » avec l'adjectif démonstratif « *istorum* » à sens péjoratif, là où la lumière est associée à l'adjectif démonstratif *ille* à connotation méliorative : « *lux illa* », « *illam lucem* ». Isabelle Holtz-Brunetière explique très bien cette idée augustinienne : « le thème est d'inspiration néoplatonicienne : les yeux du corps ou de la chair sont opposés aux yeux de l'esprit ; la vision en esprit est supérieure, en ce qu'elle permet d'accéder à une connaissance véritable d'autrui, qui n'est pas brouillée par les sens ; le thème est repris dans la topique chrétienne. »⁴¹⁶

414 I Cor. 2, 11.

415 I Cor ; 4, 5 : « *illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium.* »

416 Isabelle HOLTZ-BRUNETIERE, « La lettre comme substitut de la rencontre dans la correspondance de saint Augustin : l'amitié épistolaire, une topique ou une mystique ? » in Daniel Odon Hurel [dir.], *Regards sur la correspondance [De Cicéron à Armand Barbès]*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, les Cahiers du GRHIS, 5, 1996, p. 26.

Le troisième paragraphe peut être découpé en deux parties : la première est constituée essentiellement de parallélismes, et évoque la vision de Dieu avec ou sans le corps : l'évêque y est très didactique. La seconde partie commence par une question rhétorique à laquelle Augustin répond par le concept d'Homme intérieur.

Jusqu'à présent l'évêque relie les paragraphes selon le principe de la concaténation⁴¹⁷. A la fin du premier paragraphe, il évoquait la véritable connaissance, idée retrouvée au début de second paragraphe autour du terme « *notior* ». Ici, même schéma : à la fin du second paragraphe, Augustin parle des yeux du corps (« *corporis oculorum* »), concept qu'il va développer dans le troisième paragraphe, comme le soulignent les premiers mots : « *hoc autem oculus corporis* ». Grand pédagogue, habitué des sermons, l'évêque sait captiver son auditoire d'une part, et lui faire comprendre ses idées d'autre part, par la force des figures de style, notamment les *isokola*⁴¹⁸, comme l'avait déjà remarqué Henri-Irénée Marrou : « Les *ισόκωλα*, séries de petites phrases de même longueur et de rythme en quelque sorte parallèle sont très fréquentes chez lui. (...) On a pu dire « qu'ils valent une signature (...) d'Augustin » (Comeau, *Rhétorique*, p.49). »⁴¹⁹

Premier parallélisme, doublé d'une anaphore placée là pour souligner la négation de l'œil du corps : « *neque nunc potest, / neque tunc poterit* », et accentué d'un homéotéleute *nunc / tunc*, figure aussi très appréciée d'Augustin⁴²⁰. Non, les yeux du corps ne verront jamais Dieu, qui est « *invisibilis et incorruptibilis* ». Là encore s'impose la figure de l'homéotéleute, suivie d'une citation biblique⁴²¹ pour appuyer l'argument. S'ensuit un nouveau parallélisme :

« *Per hoc enim videri ab homine non potest,
per quod videt homo corpore corpora.* »

Les deux propositions semblent être construites de manière identique, toutefois la première est conjuguée au passif quand la seconde l'est à l'actif. Le plus intéressant est la fin de l'apodose « *corpore corpora* » qui correspond à la fin de la protase « *non potest* ». La répétition du terme

417 Sur ce point, il s'inspire de l'écriture de saint Paul, comme il le souligne dans le *de Doctrina Christiana* 4, 7, 11.

418 Même chose.

419 Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 4^e édition, 1958, p.80.

420 Cf. Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p.80.

421 1 Tim. 6, 16.

corpus associée à la négation sert à signaler cette impossibilité totale pour le corps de voir Dieu. Et à nouveau, pour introduire deux passages des *Écritures*, Augustin recourt au parallélisme, toujours dans le but d'insister :

« *si et mentibus piorum esset inaccessibleis, non diceretur* »⁴²²

« *et si mentibus piorum esset invisibilis, non diceretur* »⁴²³

Henri-Irénée Marrou explique ainsi la présence des citations bibliques chez l'évêque d'Hippone : « Les citations restent nombreuses mais sont toujours appelées par la matière même de la pensée : elles interviennent à titre d'autorité, d'arguments et non pas simplement comme ornements du style. »⁴²⁴ Les citations sont un dernier recours pour bien étayer les arguments développés. Dans cette lettre, toutes les citations sont tirées du *Nouveau Testament*, sauf une, extraite des *Psaumes* : « *Accedite ad eum et inluminamini* »⁴²⁵. L'évêque souhaite peut-être évoquer uniquement le Christ, et donc pour cela, utiliser uniquement le *Nouveau Testament*. Pourquoi le recours aux *Psaumes* alors ? D'après Peter Brown, « lorsqu'il se tourne vers les *Psaumes*, Augustin en tire un immense et riche trésor d'émotions humaines : le Christ était là, parlant directement en la personne passionnée du roi David. »⁴²⁶ Les *Psaumes*, pour l'évêque, peuvent même être considérés comme la voix du Christ dans l'Eglise⁴²⁷. Dans les *Confessions*, Augustin évoque l'émotion suscitée à la lecture du Psaume 4⁴²⁸. Au-delà de la Parole de Dieu, il n'y a plus d'argument possible. En somme, c'est toujours Dieu qui a le dernier mot pour Augustin, ce que souligne Henri-Irénée Marrou : « Fût-il aussi vertueux qu'éloquent, l'orateur sacré ne peut compter sur ses seules forces pour que son enseignement, ses exhortations portent

422 « Si, même aux esprits des hommes pieux, Il était inaccessible, il ne serait pas dit »

423 « Et si, aux esprits des hommes pieux, Il était invisible, il ne serait pas dit »

424 Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p.501

425 Ps. 33, 6 : « Approchez-vous de Lui et vous serez illuminés. »

426 Peter BROWN, *op. cit.*, p.339.

427 Jean-Marc PRIEUR, compte-rendu de Michael Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi, Studien zu Augustins « Enarrationes in Psalmos »*, Fribourg, Bâle, Vienne, Herder, 1997. In *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 78e année n°3, Juillet-septembre 1998. p. 353.

428 AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 4, 8.

ses fruits : c'est Dieu seul »⁴²⁹ qui peut tout. « Sur la Bible, sur le livre saint se centre toute la culture chrétienne. (...) L'éloquence chrétienne repose sur elle. »⁴³⁰

En excellent orateur, Augustin utilise les figures de style dans le but de marquer les esprits de ses auditeurs lorsqu'il s'agit de sermons, et de ses lecteurs dans le cas de ses lettres (qui étaient lues à haute voix⁴³¹). La rhétorique est donc au service de Dieu, afin que Ses paroles soient bien ancrées dans l'esprit des fidèles : « Jeux de mots, antithèses, versets parallèles et rimés, mais tout cela est clair et expressif, frappant le lecteur, se gravant aisément dans la mémoire de l'auditeur », comme nous le confirme Henri-Irénée Marrou⁴³². Une nouvelle citation biblique⁴³³ vient ensuite faire avancer l'argumentation de l'évêque. Alors qu'auparavant, les *Écritures* servaient à corroborer ses propos, cette fois-ci, grâce à un extrait de *l'Épître de Jean*, Augustin annonce une nouvelle idée, celle de la ressemblance entre l'Homme et Dieu⁴³⁴ qui permettra de voir, à l'avenir, Dieu tel qu'Il est⁴³⁵. Et d'explicitier cette citation ensuite, par le truchement d'un double parallélisme :

« *In tantum ergo videbimus, in quantum similes erimus,*
(...) *in tantum **non** videmus, in quantum **dissimiles** sumus.* »

Double parallélisme qui prend tout son sens ici, puisqu'il mime notre ressemblance avec Dieu : si nous ressemblons à Dieu, nous Le voyons ; si nous ne lui ressemblons pas, nous ne Le voyons pas.

Ces moyens rhétoriques avaient leur intérêt, celui de pénétrer les esprits des auditeurs, afin de les marquer fortement. Et Augustin sait bien qu'arrivée à Rome, sa lettre sera lue à un grand nombre de personnes, écoutée, commentée, discutée, comme le souligne Carole Fry dans

429 Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p.523.

430 Henri-Irénée MARROU, *op. cit.*, p.528.

431 Ferdinand CAVALLERA, « La vision corporelle de Dieu, d'après saint Augustin », in : *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Ser. 4, tome 7 (1915-1916), pp.460-471 : « On ignore qui était cette dame Italica, à qui écrivait Augustin ; le fait qu'elle résidait probablement en Italie n'était pas un obstacle à la diffusion de la lettre en Afrique, où se trouvait l'évêque blâmé : la correspondance d'Augustin était avidement recherchée ; lui-même recommandait parfois à ses correspondants de donner à ses écrits la plus large publicité. » p.463.

432 Henri-Irénée MARROU, *op.cit.*, p.535.

433 I *Jean* 3, 2

434 Le thème de la *similitudo Dei* se trouve dès le livre de la Genèse (*Gen.* 1, 26-27 : « Dieu créa l'Homme à son image. »)

435 Rappelons ici que la vision de Dieu dans l'eschatologie est parfaite.

son introduction : « Celui qui portait une lettre ou la voyait passer savait qu'elle était moins une lettre qu'un traité, et cette assurance croissait avec le format de l'objet. Ainsi, parfaitement conscient de ce qui allait se passer, l'auteur de ce genre de texte écrivait-il au moins autant pour son interlocuteur que pour un public plus large. Il n'est dès lors guère surprenant de le voir retrouver ses réflexes de prédicateur, en adopter la langue et les tics argumentatifs, et cultiver ces répétitions, ressassements et spirales qu'impose toute pédagogie bien entendue. »⁴³⁶

Changement de ton alors, avec une question rhétorique *a priori* inattendue : « *Quis autem dementissimus dixerit corpore nos vel esse vel futuros esse similes Deo ?* »⁴³⁷ Voici le nœud de la lettre. Toute l'argumentation précédente autour de la véritable connaissance et des yeux du corps amène à ce point crucial : ce n'est pas par le corps que l'homme est semblable à Dieu. Ici, Augustin réfute les opinions divergentes et les dissidences qui gravitent autour de l'Eglise africaine : manichéisme, paganisme, et surtout donatisme. Jacques Fontaine l'a très bien expliqué : « Le diocèse dont Augustin assume la charge pastorale pour plus de trente ans n'était point de tout repos. Les païens y sont encore nombreux. Les manichéens y ont recruté toute une communauté. Mais surtout, comme dans toute l'Afrique, la communauté chrétienne y est partagée depuis plus de trois quarts de siècle entre une Eglise catholique et une église schismatique donatiste. »⁴³⁸ L'évêque d'Hippone va même plus loin que réfuter, il dénigre les opinions divergentes, qu'il assimile à de la folie, comme le souligne le superlatif « *dementissimus* », fondé sur le terme « *mens* », l'esprit : s'appuyant sur un élément polémique traditionnel, Augustin considère les personnes tentées par une approche charnelle de la vision de Dieu comme des êtres privés de l'esprit⁴³⁹. Puis il explicite sa pensée et apporte une réponse

436 *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, traduites, présentées et annotées par Carole FRY, Paris, Les Belles Lettres et J. P. Migne, 2010, p. XXXIV.

437 « Mais quel Homme serait assez fou pour dire que c'est par le corps que nous sommes ou nous serons semblables à Dieu ? »

438 Jacques FONTAINE, *La Littérature latine chrétienne*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n°1379, 1970, p.95.

439 Il reviendra d'ailleurs sur ses propos dans le *Commonitorium* à Fortunat quelques années plus tard, reconnaissant son manque de modération : cf. Ferdinand CAVALLERA, art. cit., p.460-461 : « Il y manifeste son très vif regret des expressions employées par lui dans une lettre sur la vision de Dieu, où il blâmait très vivement, sans d'ailleurs les nommer, les auteurs de certaines opinions. (...) Augustin ne nie point ses excès de langage ; sans retirer sa lettre, il reconnaît très franchement et très noblement qu'il a été inconsidéré dans le blâme, peu charitable, et insuffisamment respectueux de la dignité épiscopale. Il précise que c'était au sujet de la vision de Dieu, impossible aux yeux du corps, en ce monde et dans l'autre ; car ce serait faire de Dieu un être corporel. »

à sa question : ce n'est pas par le corps que l'Homme verra Dieu et Lui sera semblable, mais par l'Homme intérieur.

Il semble alors s'éloigner de la lettre destinée à Italica pour s'occuper désormais des hérésies, et plus particulièrement du donatisme, ce que Pierre Descotes interprète ainsi : « L'intention qui anime l'évêque d'Hippone quand il compose ces textes n'est pas tant de répondre à ses correspondants, que de régler des problèmes de plus grande ampleur »⁴⁴⁰, les destinataires « semblent parfois ne constituer que des occasions commodes pour traiter des sujets plus intéressants. »⁴⁴¹ C'est en effet à la même période qu'il rédige ses *Tractatus in Iohannis Evangelium*⁴⁴². L'évêque va donc expliciter cette formule trouvée en I Jean 3, 2 « lorsqu'Il paraîtra, nous Lui serons semblables puisque nous Le verrons tel qu'Il est. », qu'il considère comme source potentielle d'erreurs si elle est mal comprise. Nous reprenons les propos de Giuseppe Cannone qui a commenté ce passage :

« Les paroles de l'apôtre ne sont pas à interpréter à la lettre au sens purement physique et propre, mais sont à entendre comme une vision de vérité, d'après le commentaire de l'évêque d'Hippone, dans le même *Tractatus in Iohannem*. (...) A ce propos, Auguste profite de l'occasion pour réfuter quelques erreurs bien graves sur la vision de Dieu qui se répandaient, à savoir que nous, dans cette vie, nous voyons Dieu avec l'esprit, alors que dans l'autre, nous Le verrons avec le corps, et que les impies aussi verront Dieu de la même façon. A une semblable théorie, l'habitant d'Hippone réagit énergiquement et (...) il avertit Italica que les impies ne Le verront pas parce qu'ils ne sont ni bienheureux ni purs de cœur. La vision de Dieu est toutefois un fait eschatologique et est le point culminant de la contemplation. (...) Cette vision nous a été promise comme la plus grande récompense à la fin de la vie et est réservée seulement à ceux qui ont leur cœur de chair purifié, qui devient le moyen visuel de l'esprit. »⁴⁴³

440 Pierre DESCOTES, « L'épistolarité des lettres-traités d'Augustin d'Hippone », dans *Epistula I : Écriture et genre épistolaires*, Madrid, 2018, p. 199.

441 Pierre DESCOTES, *art. cit.*, p.199.

442 Cf. Marie-François BERROUARD, « La date des *Tractatus I-LIV in Iohannis Evangelium* de saint Augustin », J.R.A.5, 102238, 1970, pp.105-168.

443 Giuseppe CANNONE, « Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°48, 1981, pp.61-62 : « Le parole dell'Apostolo non sono da interpretare alla lettera nel senso fisico vero e proprio, ma sono da intendere come visione di verità, stando al commento del vescovo d'Ippona nello stesso *Tractatus in Iohannem*. (...) A questo proposito Agostino coglie l'occasione per confutare alcuni errori molto gravi sulla visione di Dio che si andavano diffondendo, cioè che noi in questa vita vediamo Dio con la mente, mentre nell'altra lo vedremo col corpo, e che anche gli empì vedranno Dio allo stesso modo. A simili teorie l'Ipponate reagisce energicamente e (...) avverte Italica che gli empì non lo vedranno, perché non sono né beati, né puri di cuore. La visione di Dio è quindi un fatto escatologico ed è il punto culminante della

Ce qui permet d'être semblable à Dieu, c'est donc l'Homme intérieur : « *in interiore igitur homine ista similitudo est* »⁴⁴⁴. Ce concept d'Homme intérieur date de la rupture d'Augustin avec le manichéisme. Or, lors de sa conversion, le futur évêque a suivi la pensée de saint Paul : « Nous ne perdons pas courage et même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car nos détresses d'un moment sont légères par rapport au poids extraordinaire de gloire éternelle qu'elles nous préparent. Notre objectif n'est pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas : ce qui se voit est provisoire, mais ce qui ne se voit pas est éternel. Car nous le savons, si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, se détruit, nous avons un édifice, œuvre de Dieu, une demeure éternelle dans les cieux, qui n'est pas faite de main d'homme. »⁴⁴⁵

Pour revenir à notre texte, l'évêque appuie cet argument sur une citation biblique⁴⁴⁶, dans laquelle il n'est pas question de corps, mais de connaissance de Dieu, « *agnitione Dei* ». Puis il ajoute que c'est cette connaissance, associée à la charité, qui nous permet de progresser vers cette ressemblance (« *tanto efficimur similiores illi, quanto magis in eius cognitione et caritate proficimus* »⁴⁴⁷) et, par le biais d'une citation biblique à nouveau, il introduit le concept d'Homme intérieur et d'Homme extérieur : « *etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem* »⁴⁴⁸.

Augustin revient ensuite sur cette théorie du visage corporel de Dieu pour la remettre en cause à nouveau en rappelant l'aspect naturel de l'Homme (« *animalis homo* ») que Dieu ne peut pas avoir puisqu'Il ne peut pas avoir un aspect fini. Cette façon de voir les choses est impie, comme toutes les absurdités des hérétiques, semble dire Augustin implicitement : « *finis et*

contemplazione. (...) Questa visione ci è stata promessa come il premio più grande alla fine della vita ed è riservato solo a coloro che hanno il loro cuore di carne purificato che diventa il mezzo visivo dello spirito.”

444 « C'est donc en l'Homme intérieur que cette lointaine ressemblance se trouve. »

445 2Co. 4, 16- 5,1.

446 Col. 3, 10.

447 « Nous sommes rendus semblables à Lui d'autant plus que c'est dans sa connaissance et l'amour de Lui que nous progressons. »

448 2 Cor. 4, 16 : « Même si notre Homme extérieur se corrompt, cependant l'Homme intérieur se renouvelle de jour en jour. »

membrorum habitus terminatus et cetera absurda dictuque et cogitatu impia »⁴⁴⁹. Toutes ces idées sont fausses, vaines et artificielles⁴⁵⁰, conclut l'évêque.

Le quatrième paragraphe va expliciter les propos des dissidents, qu'Augustin ne nomme pas, pour mieux les réfuter ensuite. L'évêque emploie dans les deux premières phrases des expressions très virulentes à leur égard tout au long de ce paragraphe : « *garriunt* », « *in peius profecerint* », « *sine limite timoris vel pudoris* », « *hac atque hac vagunda fertur inpunita loquacitas* ». Pourquoi cette colère ? Peter Brown l'explique ainsi : « Dans une communauté divisée, c'était à lui de prendre l'initiative, ce qui l'obligeait à être agressif et à se laisser aller à la colère. »⁴⁵¹ De plus, « quand il s'adresse à des gens moins proches de lui, c'est alors qu'apparaît la raideur tranchante de l'esprit d'Augustin. »⁴⁵² A travers cette façon abrupte de s'adresser à Italica, nous pouvons comprendre que leurs liens ne sont que mondains et pas vraiment amicaux, ce qui n'est pas étonnant dans une relation d'*amicitia*, qui ne suppose aucunement une amitié au sens actuel du terme. Ici l'évêque profite de la *consolatio* pour imposer la vraie doctrine.

Puis il développe leur système de pensée en trois temps : « *antea* », « *deinde* », « *nunc iam* ». Non seulement les impies⁴⁵³ ne conservent pas une orthodoxie puisque leurs idées évoluent, mais en plus, elles empirent : le principe premier était que seul le Christ pouvait voir Dieu avec les yeux du corps, puis tous les saints aussi, par la résurrection du corps, et enfin tout le monde⁴⁵⁴. Augustin termine cette énumération par une question rhétorique, comme pour en

449 « Il existe une fin et un aspect défini des membres, et d'autres choses absurdes impies à dire et à penser. »

450 « *Fallacissimis vanitatibus luditur.* »

451 Peter BROWN, *op. cit.*, p.266.

452 Peter BROWN, *op. cit.*, p.361.

453 Ferdinand CAVALLERA, *art. cit.*, p. 465 : « La lettre à Italica exprime la négation radicale, absolue, de toute vision de Dieu corporelle, dans l'autre monde aussi bien que dans celui-ci. Les deux doctrines opposées sont très tranchées : les adversaires, croissant d'audace et d'impudence, attribuent la vision corporelle de Dieu non plus seulement la chair du Christ, non plus seulement à tous les saints après la résurrection, mais aux impies eux-mêmes. Augustin la refuse non seulement aux impies et aux saints, mais à la chair du Christ elle-même. ».

454 « *Antea dicebant carni suae tantum hoc praestitisse Christum, ut corporeis oculis videret Deum ; deinde addiderunt etiam omnes sanctos receptis in resurrectione corporibus eodem modo Deum esse visuros ; nunc iam istam possibilitatem etiam impiis donaverunt.* » « Auparavant ils disaient que seul le Christ avait accordé à sa chair le privilège de voir Dieu par les yeux du corps ; ensuite ils ajoutèrent aussi que tous les saints, leurs corps ayant été admis à ressusciter, verraient Dieu de la même façon ; mais aujourd'hui désormais cette possibilité a même été donnée aux impies. »

souligner l'absurdité totale : « *Donent sane, quantum volunt et quibus volunt ; nam quis audeat contra dicere hominibus de suo donantibus ?* »⁴⁵⁵ Il pousse même l'ironie jusqu'à appuyer cette question par un passage de la Bible : « *Qui loquitur mendacium, de suo loquitur ?* »⁴⁵⁶ Or, ce passage parle précisément du diable et précède celui-ci : « Vous êtes bien de votre père, le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. ». Les impies sont donc enfants du diable et leurs propos sont comme ceux du diable, mensongers.

Augustin semble alors revenir à Italica, mais peut-être s'adresse-t-il plus largement à tous ceux qui écoutent la lecture de cette lettre : « *Tu autem cum his, qui sanam doctrinam tenent, nihil istorum audeas usurpare de tuo* »⁴⁵⁷. Il oppose ceux qui, comme Italica, sont sains (« *sanam doctrinam* ») aux autres, « *istorum* », nommés par l'adjectif démonstratif à sens péjoratif, et par là, il cherche à créer une complicité avec son auditoire, renforcée par un passage des *Béatitudes* : « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* »⁴⁵⁸. Cette citation peut avoir un double sens. Le premier, implicite, peut évoquer pour Italica le passage précédent des *Béatitudes* : « Heureux ceux qui pleurent, ils seront consolés » (*Matth.* 5, 5) ; le second, explicite, est détaillé ensuite : vous, mes auditeurs, soyez bienheureux et ayez un cœur pur, ainsi vous verrez Dieu, pas comme ces impies qui racontent n'importe quoi et ne sont ni purs, ni bienheureux⁴⁵⁹.

Puis Augustin cite un autre passage : « *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* »⁴⁶⁰, qu'il explique ensuite. Aujourd'hui, notre vision de Dieu est doublement erronée, car elle passe par deux 'sas' en quelque sorte (« *per speculum* » et « *in aenigmate* »), elle ne sera bonne, c'est-à-dire directe (« *facie ad faciem* »), que dans l'au-delà, à la condition de nous comporter comme il faut. Mais malgré cette vision indirecte, il faut se réjouir d'avoir la chance de connaître cette vision par le biais de l'Homme intérieur, car la foi

455 « Assurément ils peuvent bien donner autant qu'ils veulent, et à qui ils veulent ; car qui oserait s'opposer à des hommes qui donnent du leur ? »

456 *Jean* 8, 44 : « celui qui dit un mensonge parle de lui. »

457 « Mais toi, avec ceux qui tiennent une saine doctrine, tu n'oserais t'arroger aucune de ces inepties. »

458 *Matth.* 5, 8 : « « Heureux les cœurs purs, puisqu'ils verront eux-mêmes Dieu. »

459 « *Intellege impios non visuros ; neque enim beati et mundi corde sunt impii.* » « Comprends que les impies ne Le verront pas ; en effet ni les bienheureux ni les cœurs purs ne sont impies. »

460 *1 Cor.* 13, 12 : « nous Le voyons aujourd'hui par le truchement d'un miroir sous forme d'énigme, mais ensuite nous Le verrons face à face ».

est un présent : « *Hoc autem utrumque interioris hominis munus est* »⁴⁶¹, qui nous amènera à la vision « face-à-face ». Giuseppe Cannone interprète ce passage ainsi : « Pour se réjouir de la vision de Dieu, dit Augustin, il faut chercher à être semblable à Lui *in interiore homine*. Pour profiter de Dieu, il n'est pas nécessaire d'attendre la mort. Nous pouvons nous réjouir de Sa présence, dès cette vie, que l'évêque appelle *peregrinatio*⁴⁶², quand nous sommes semblables à Lui. Une telle ressemblance doit être conquise dans la vie quotidienne, dans le sens où chaque pensée et chaque action doivent être marquées, recherchées et mises en œuvre, en ayant toujours en tête Son image et en s'y conformant continuellement. Cet effort continu d'adhésion à Dieu est dans le même temps une anticipation des biens célestes et une préparation pour pouvoir Le réjouir éternellement. »⁴⁶³

L'évêque imagine alors dans le cinquième paragraphe les objections possibles des impies et ses propres réponses. Ce jeu de questions / réponses rythme le paragraphe et lui donne un semblant de réalité et de vie, comme si nous assistions à un débat entre les deux partis.

Le paragraphe s'ouvre sur un appel à ceux qui pensent par le corps, comme le souligne la dérivation « *caro carnalibus* », accompagné d'une citation biblique, tirée du passage de la Samaritaine : « *Spiritus est Deus et ideo, qui adorant Deum, in spiritu et veritate oportet adorare* »⁴⁶⁴. Il faut adorer Dieu comme la Samaritaine, en esprit, pour pouvoir Le voir. Augustin imagine une discussion avec ceux qui ne partageraient pas son opinion⁴⁶⁵, un débat

461 « Mais l'un et l'autre sont une fonction pour l'Homme intérieur. »

462 Autre motif chrétien très présent chez Augustin et explicité ainsi par Peter BROWN, *op. cit.*, p.273 : « Augustin détestait l'hiver autant qu'il répugnait à voyager. Peut-être est-ce, dans une certaine mesure, la manifestation de son changement de point de vue que, dans son âge mûr, les deux images du voyage, *peregrinatio*, et du mauvais temps lui aient servi à résumer la vie du chrétien sur cette terre. »

463 Giuseppe CANNONE, « Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°48, 1981, p.61 : « Per godere della visione di Dio, dice Agostino, bisogna cercare di essere simili a lui *in interiore homine*. Per godere Dio non è necessario aspettare la morte. Possiamo godere della sua presenza già da questa vita, quando siamo simili a lui. Tale somiglianza va conquistata nella vita quotidiana, nel senso che ogni pensiero ed ogni azione devono essere improntati, cercati ed attuati, tenendo sempre presente la sua immagine e continuamente adeguandovisi. Questo sforzo continuo di adesione a Dio è nello stesso tempo anticipazione dei beni celesti e preparazione per poterli godere eternamente. »

464 Jean 4, 24 : « Dieu est Esprit, et c'est pourquoi ceux qui adorent Dieu doivent L'adorer en esprit et en vérité. »

465 Mickaël RIBREAU, « Nouveauté hérétique, nouveauté chrétienne : un paradoxe augustinien ? », in *Revue de l'histoire des religions* [en ligne], 1 | 2020, mis en ligne le 01 janvier 2023 : « est hérétique celui qui exprime une doctrine qui n'est pas conforme à des conceptions plus anciennes. (...) Il faut ainsi prendre garde aux fables des hérétiques qui conduisent à l'impiété et veillent à ne pas créer des conflits par des discussions vaines. » p.38-39. Et : « Les hérétiques sont des chicaneurs, qui remettent en cause une vérité donnée par des discussions vaines et verbeuses. Ils discutent des points de doctrine clairement établis et cherchent, par des subtilités rhétoriques, à rendre obscur ce qui est évident. » p.41 Nous pouvons donc avancer, sur ce postulat, que tous ceux qui ne partagent pas l'opinion d'Augustin sont considérés dans son esprit comme des hérétiques.

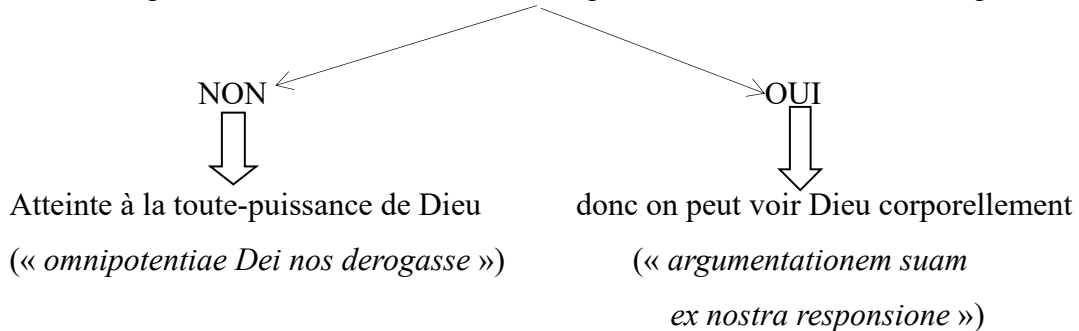
animé de questions / réponses dans lequel il avance progressivement, selon le schéma suivant (A = Augustin ; D = dissidents) :

A : Dieu veut être adoré en esprit, non corporellement.

(« *eam noluerit corporaliter adorari* »)

D : Mais le Christ a vu son Père corporellement, oui ou non ?

(« *Potuit Christus praestare carni suae, ut oculis corporeis videret Patrem, an non potuit ?* »)

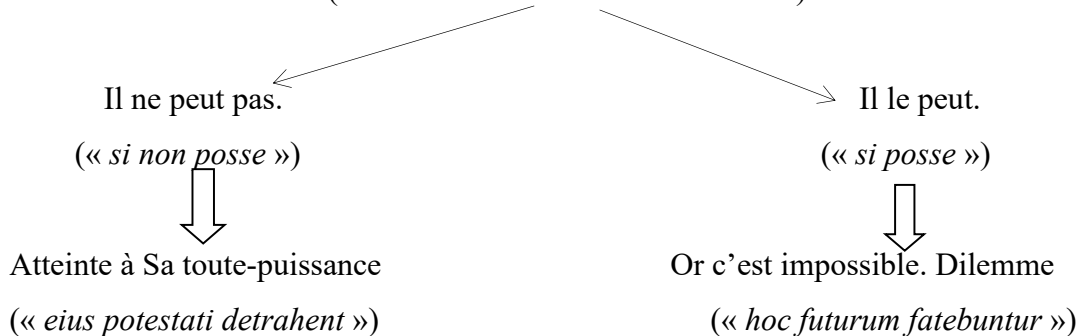


A : ils sont donc fous de façon plus tolérable (« *tolerabilius desipiunt* ») ceux qui disent

A : Retournement de situation :

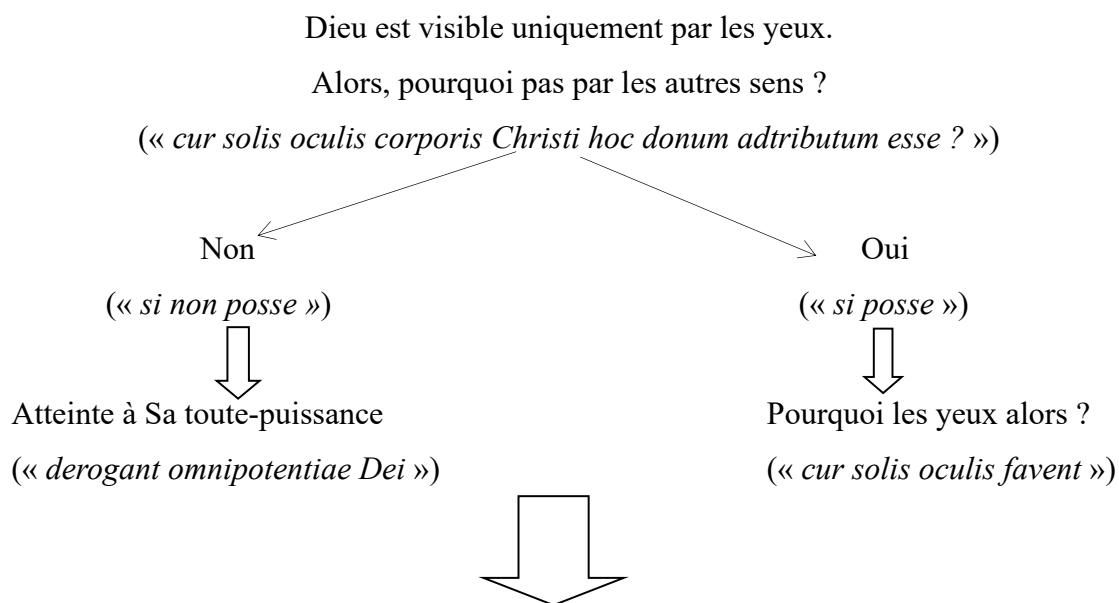
Dieu peut-il transformer la chair en substance divine, la rendant semblable à Lui et capable de voir Dieu, n'étant pas si dissemblable à Lui ?

(« *non tanta diversitate dissimilem* »)



A : Ils ne peuvent pas sortir de cette aporie, qu'ils ne nous reprochent pas d'en faire de même avec la leur. (« *Quo modo ergo exierint de hoc alieno laqueo, sic exeant de suo.* »)

A : Argument par la conséquence (*argumentum ad consequentiam*) :



A : ils sont donc fous (« *desipiunt* », « *insipientiae* », « *desipiant* ») et nous raisonnons mieux (« *nos melius* »).

Augustin, pour reprendre les propos de Peter Brown, « savait adopter le ton populaire de la controverse et l'exploiter de façon piquante.⁴⁶⁶ » En effet, il a tendance à être virulent dans ses propos, comme dans ses argumentations. Voici comment Peter Brown explique ce phénomène : « Il va s'identifier passionnément à l'idéal d'autorité qui apparaît dans les Epîtres que Paul adresse aux Eglises dont il redresse les erreurs, 'insistant à temps et à contretemps', voué à se heurter sans cesse à ses ouailles et à leurs adversaires. »⁴⁶⁷ Paul est pour Augustin un maître à penser, un maître à suivre, un modèle pour un évêque chargé de veiller sur les brebis du Christ, et de corriger fraternellement, selon le concept de la *correptio*, les chrétiens dont il a la responsabilité⁴⁶⁸.

Le sixième et dernier paragraphe est une conclusion de ce qui a été prêché auparavant. Augustin rappelle que tout ce qui n'est pas conforme à la foi est 'folie' (« *istam dementiam* »)

466 Peter BROWN, *op. cit.*, p.298.

467 Peter BROWN, *op. cit.*, pp.267-268.

468 Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », in : *Recherches de Science religieuse* 2006/3 (tome 94), pp.357-380. L'apôtre est « un fondateur de communautés chrétiennes qui annonce l'Evangile et en défend la vérité contre ceux qui la mettent en cause, qui soutient que les croyants issus de la gentilité sont enfants d'Abraham, qui s'efforce enfin de guérir les divisions et de maintenir l'unité dans le Christ. (...) Augustin revient sur le devoir de la correction fraternelle et sur la manière de l'exercer. L'humilité (qui est d'abord l'humilité du Christ) est la règle par excellence de la discipline chrétienne. »

et donne à Italica des conseils pour agir face à ces propos fallacieux : leur lire sa lettre (« *haec eis interim lege* »), et répéter à l'évêque ce qui a été dit (« *quid respondeant, non te pigeat rescribere* »). Augustin rappelle qu'il est prêt à recevoir ces erreurs, puisqu'il est purifié par la foi (« *fide corda nostra mundantur* »), et, dans un sarcasme, complète en disant qu'il verra Dieu grâce à sa foi (« *nobis fidei merces visio Dei promittitur* »). Ultime argument de l'évêque : si nous pouvons voir Dieu avec les yeux du corps, à quoi bon s'acharner à être un saint ? (« *Quae si per corporis oculos erit, frustra ad eam percipiendam sanctorum animus exercetur ?* »). Puis, dans une prétérition assez drôle au vu de la longueur de la lettre (« *intellegentiae potius dimitto tuae, quam longo sermone melior explicare* »), il dit faire confiance à son interlocutrice, suffisamment intelligente pour comprendre en quoi les propos des hérétiques sont mauvais⁴⁶⁹. Enfin il confie Italica à la protection de Dieu, reprend la *salutatio* pour clore la lettre et salue ses fils, qu'elle élève dans la foi du Christ : « *In protectione Domini semper habitet cor tuum, domina eximia et merito praestantissima atque in Christi caritate honoranda filia. Honorabiles tecum nobisque in Domino dilectissimos filios tuos debito meritis vestris officio resaluto.* » Toutefois, Augustin ne signe pas de sa propre main, indice qu'Italica ne fait pas partie de ses proches amis, mais est tout au plus une relation épistolaire mondaine.

En quoi pouvons-nous dire que cette lettre est une *consolatio* ? Comparons-la dans un premier temps avec les éléments théoriques de Ménandre sur la consolation :

Consolation d'après Ménandre		<i>Epistula XCII</i>
Panégyrique		Aucun éloge du défunt
	Avec <i>lamentatio</i>	Aucun pathos. Evocation rapide de la douleur d'Italica (« <i>desolatam</i> ») Refus de la douleur (« <i>te contristari quem ad modum gentes quae spem non habent</i> »)
Consolation	Citation préliminaire	Non

469 Mickaël RIBREAU, art. cit., p.41 : Pour Augustin, « les hérétiques sont des chicanes, qui remettent en cause une vérité donnée par des discussions vaines et verbeuses. Ils discutent des points de doctrine clairement établis et cherchent, par des subtilités rhétoriques, à rendre obscur ce qui est évident. »

	Philosophie sur la nature humaine avec récit éventuel	Réflexions sur : - la foi, l'espérance, la charité, - la présence du Christ dans le cœur du fidèle, - la résurrection à venir Vie ici-bas pas heureuse (idée aussi néo-platonicienne), heureuse dans l'au-delà Le défunt est avec Dieu, réflexion sur la vision de Dieu (vision en esprit, idée néo-platonicienne) Le défunt n'est pas perdu, il est parti en avance (idée stoïcienne) et en avant. (« <i>non amisimus, sed praemisimus</i> »)
Chant de louanges		Aucun

Augustin n'a absolument pas suivi la méthode de Ménandre le Rhéteur. Cela signifie-t-il que l'*Epistula* 92 n'est pas une *consolatio*, ou devons-nous comprendre que c'en est une d'un genre nouveau ? Nous remarquons d'emblée que deux idées de la culture classique consolatoire et une idée philosophique sont maquillées en nouveautés chrétiennes : l'idée stoïcienne prônant le départ en avance du défunt et non sa perte et celle, néoplatonicienne, du monde instable, ainsi que celle, néo-platonicienne à nouveau, de la vision au-delà du corps. L'évêque les réutilise par le biais de la résurrection, de l'éternité bienheureuse auprès de Dieu et de la vision en esprit de Dieu. D'autre part, les deux éléments consolatoires évoquant la culture classique se retrouvent essentiellement dans le premier paragraphe, plus personnel. Le reste de la lettre fait plutôt penser à un traité ou un sermon à distance, comme le souligne Maria Pia Ciccarese :

« Les *consolationes* païennes, en fait, présentent, toutes, deux parties distinctes, mais qui ne se développent pas indépendamment l'une de l'autre : une personnelle, appropriée aux circonstances et au caractère particulier du destinataire ; l'autre générale, faite de maximes, d'exemples et de lieux communs sur la mort et la douleur. Elles participent donc ensemble du genre épistolaire et du genre didactique. Aussi la *consolatio* augustinienne, si elle rentre dans la catégorie de la lettre - et toujours la lettre de direction spirituelle - pour la partie personnelle, pour la partie générale, ressemble plutôt à un traité d'enseignement moral et théologique. (...) »

[Augustin] exprime toujours sa consolation en termes d'enseignement chrétien. »⁴⁷⁰ Cela nous donne une impression de lettre de consolation complétée par un traité théologique.

De plus, trait surprenant dans une *consolatio*, aucun éloge, voire aucune mention, du défunt, comme si cela était totalement inutile. Aucun pathos, aucune larme mais beaucoup de citations bibliques, d'exégèses. D'après Maria Pia Ciccicarese, « Augustin est convaincu que les enseignements de l'Église sont le seul moyen efficace et durable pour consoler les affligés dans leur douleur. (...) Chez Augustin, on note l'absence presque totale d'un élément fondamental dans la *consolatio* pour la mort d'une personne chère : les *laudes* du défunt. (...) Augustin en revanche ne s'attarde quasiment jamais à parler du défunt. »⁴⁷¹ Les paroles de Dieu sont la consolation, et rien d'autre. Le reste semble superflu, voire inutile. Pour reprendre les propos d'Anne-Isabelle Bouton-Touboullic, « l'indéfectible présence divine [est l'] unique source de bonheur pour l'homme »⁴⁷² d'après Augustin.

Alors, que faut-il voir dans cette lettre ? Une consolation, un traité, un sermon ? Les trois ensemble ? Il est vrai que nous, modernes, aimons séparer nettement les genres, là où les antiques avaient plutôt tendance à connaître les codes et à en jouer, ce que tend à penser André Mandouze : « Avec Augustin, la distinction précédemment faite entre ouvrage de fond et lettre de circonstance tend à s'estomper. Un ouvrage de fond est en général pour lui une réponse à une sollicitation qui lui a été présentée par un correspondant. C'est en somme une lettre de circonstance qui a pris de l'ampleur et qui ne comprend plus que dans son préambule (...) les civilités concernant le correspondant devenu dédicataire. »⁴⁷³

470 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.477 : « Le *consolationes* pagane infatti presentano, tutte, due parti distinte, ma che non si sviluppano indipendentemente tra loro : una personale, appropriata alle circostanze e al carattere particolare del destinatario ; l'altra generale, fatta di massime, di esempi e di luoghi comuni sulla morte e il dolore. Esse dunque partecipano insieme del genere epistolare e del genere didattico. La *consolatio* agostiniana, se rientra nella categoria della lettera - e sempre lettera di direzione spirituale - per la parte personale, per la parte generale assomiglia piuttosto ad un trattato di insegnamento morale e teologico. (...) Esprime sempre la sua consolazione in termini di insegnamento cristiano. »

471 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.480-481 : « Agostino si convinse che gli insegnamenti della Chiesa sono il solo mezzo efficace e duraturo per consolare gli afflitti nel loro dolore. (...) In Agostino si nota l'assenza pressochè completa di un elemento fondamentale nella *consolatio* per la morte di una persona cara, le *laudes* del defunto.(...) Agostino invece non si sofferma quasi mai a parlare del defunto. »

472 Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « de la mort de l'ami à la présence divine (*Conf.* IV, 4, 7-12, 19) », in *Vita Latina* n°153, 1999, p.62.

473 André MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Etudes augustiniennes, Série Antiquité 31, 1968, p.550-551.

Mais, la conclusion qui nous a le plus convaincue lors toutes nos recherches est celle de Maria Pia Ciccicarese, qui rejoint d'ailleurs une conclusion de Laurent Rochus. Ne pouvant pas formuler mieux qu'elle sa propre pensée, nous la livrons telle quelle, en traduction :

« En faisant face aux antiques problèmes philosophiques sur la mort et la douleur, ils [les Pères de l'Eglise] ont recours aux armes de la doctrine chrétienne, en introduisant des éléments et des images nouvelles ; en particulier la façon dont ils ont souligné l'idée de la résurrection, qui devient l'élément clé de la consolation chrétienne.

Si, pour combattre l'incrédulité des hérétiques, les auteurs chrétiens ont répété en général les arguments de la philosophie païenne, toutefois, ils y ont ajouté un grand nombre d'arguments développés à partir des Écritures sacrées. Mais, surtout, les pères de l'Église se sont différenciés de leurs prédécesseurs païens en assignant des fins beaucoup plus variés et complexes à la consolation. Celle-ci reste encore, sans doute, le moyen le plus valable pour apporter du réconfort à celui qui souffre ; mais elle représente aussi l'occasion la plus propice pour glorifier Dieu, louer les vertus évangéliques et instruire le lecteur sur les doctrines chrétiennes et les vérités bibliques. Donc, très souvent, la *consolatio* devient exhortation, exégèse, enseignement théologique gagnant en variété ce qu'elle perd en unité⁴⁷⁴.

Par conséquent, au sein de la littérature chrétienne naît un nouveau schéma de composition de l'*epistula consolatoria*, qui ne se rencontre ni en théorie ni en pratique chez les rhéteurs païens, alors qu'on trouve son application quasi littérale chez les Pères de l'Eglise grecs (...) de laquelle résulte que la lettre de consolation comprend trois parties : la συμπάθεια ou 'compassion à la douleur', la παραίνεσις ou 'édification', la ἐπιτίμησις ou 'réprobation'.

Du reste, cette méthode d'argumentation différente répond à de nouvelles exigences d'une consolation inspirée des idées purement chrétiennes. Pour un prêtre chrétien en fait il ne suffit pas d'apporter un réconfort valable à un cœur endolori, il faut déclarer que l'on partage sa souffrance (συμπάθεια) ; il doit pousser son travail plus loin, en réprimandant le découragement trop facile (ἐπιτίμησις) et en s'efforçant de le faire progresser sur la voie de la perfection, par de sérieuses réflexions sur le salut éternel et la vie future (παραίνεσις).

474 Voir le compte-rendu de Laurent ROCHUS, concernant les consolations latines chrétiennes : cf. ROCHUS L. Favez (Charles), *La consolation latine chrétienne*. In : *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 17, fasc. 1-2, 1938, p.241 : « Exhortation, exégèse, enseignement théologique : voilà ce que devient très souvent la consolation qui, si elle perd en unité, gagne en variété. »

Ce schéma de composition est suivi avec une remarquable fidélité dans les *epistulae consolatoriae* d'Augustin.⁴⁷⁵ »

Nous allons donc vérifier si l'*Epistula* 92 correspond bien à ce schéma (que nous allons transcrire en alphabet latin) de la consolation chrétienne dressée par Maria Pia Ciccicarese : *sympathie* (partage de la souffrance), *épitimèse* (réprimande d'un découragement trop facile) et *parénèse* (progression vers la perfection et réflexions sur les futurs -ici et au-delà-).

Le premier paragraphe peut être considéré comme une forme de compassion, de *sympathie*. Nous l'avons dit plus haut, selon l'évêque d'Hippone, seul Dieu est une véritable source de réconfort, et c'est ce qu'il souligne dans le début de son épître : « *Consoletur te autem fides et spes tua et ipsa caritas, quae diffunditur in cordibus piorum per Spiritum sanctum, cuius nunc aliquid pro pignore accepimus, ut ipsam plenitudinem desiderare noverimus. Non enim te desolatam putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo.* »⁴⁷⁶ Avec la foi en Dieu, l'espérance en la résurrection et l'amour, pour reprendre *1Cor.* 1-13, il ne lui manque rien. La souffrance, de plus, est inutile puisque nous retrouverons les nôtres dans l'au-delà où nous serons tous enveloppés d'amour : « *quosdam nostros*

475 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.478 : « Nell'affrontare gli antichi problemi filosofici sulla morte e il dolore, essi ricorsero alle armi della dottrina cristiana, introducendo elementi ed immagini nuove ; in particolar modo dettero risalto all'idea della resurrezione, che divenne l'elemento chiave della consolazione cristiana.

Se, per combattere l'incredulità degli eretici, gli autori cristiani ripetevano in genere gli argomenti della filosofia pagana, ad essi però aggiungevano un largo numero di argomenti tratti della Sacra Scrittura. Ma, soprattutto, i Padri della Chiesa si differenziano dai loro predecessori pagani nell'assegnare fini assai più vari e complessi alla consolazione. Essa rimane ancora, senza dubbio, il mezzo più valido per portare conforto a chi soffre ; ma rappresenta insieme l'occasione più propizia per glorificare Dio, elogiare le virtù evangeliche ed istruire il lettore sulle dottrine cristiane e le verità bibliche. Così, molto spesso, la *consolatio* diventa esortazione, esegesi, insegnamento teologico, guadagnando in varietà ciò che perde in unità.

Di conseguenza, in seno alla letteratura cristiana nasce un nuovo schema compositivo di *epistula consolatoria*, che non si riscontra né in teoria né in pratica presso il retori pagani, mentre trova applicazione quasi letterale nei Padri della Chiesa greca (...) da cui risulta che la lettera di consolazione comprendeva tre parti : la *συμπάθεια* o compartecipazione al dolore, la *παραίνεσις* o edificazione, la *ἐπιτίμησις* o riprovazione.

Del resto, questo diverso metodo di argomentazione risponde alle nuove esigenze di una consolazione ispirata da idee prettamente cristiane. Per un sacerdote cristiano infatti non basta, a recare un valido conforto ad un cuore addolorato, dichiarare di partecipare alla sua sofferenza (*συμπάθεια*) ; egli deve spingere più oltre la propria opera, rimproverandone il troppo facile scoraggiamento (*ἐπιτίμησις*) e sforzandosi di farlo progredire sulla via della perfezione, mediante serie riflessioni sulla salvezza eterna, eterna e la vita futura (*παραίνεσις*). »

476 « Que te consolent ta foi et ton espérance, et la charité elle-même qui est diffusée dans les cœurs des pieux par le Saint Esprit, dont maintenant nous avons reçu quelque chose en gage : connaître le désir de la plénitude elle-même. En effet tu ne dois pas t'estimer abandonnée, alors que dans l'Homme intérieur se trouve le Christ présent par la foi dans ton cœur. » Ce passage évoque Rom.5, 5.

migrantes non amisimus, sed praemisimus, ad eam vitam esse venturos, ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores et sine timore ullius discessionis amabiles.»⁴⁷⁷

L'épître suit de près la *sympathie*. Si Italica est triste, c'est qu'elle se comporte en païenne, qui ne croit pas en la résurrection : « *te contristari oportet quem ad modum gentes, quae spem non habent* »⁴⁷⁸. Nous rejoignons l'idée précédente : en ayant la foi en Dieu (et donc l'espérance en la résurrection), le chrétien ne peut pas être triste, il ne manque de rien, d'autant plus qu'il retrouvera tous ceux qu'il a aimés dans l'au-delà.

Et enfin, tout le reste de la lettre est constitué de la *parénèse*, destinée à aider Italica à réfléchir sur les conceptions futures : la connaissance totale dans l'au-delà (dans le deuxième paragraphe), la vision véritable de Dieu (dans le troisième paragraphe), et à progresser, notamment en évitant de tomber dans le piège des erreurs, quelles qu'elles soient (dans les paragraphes 4 à 6).

Maria Pia Ciccarese a résumé en quelques mots cette synthèse : « Dans l'*Epistula* 92, à la veuve Italica, bien peu de place est laissée à la compassion, qui se limite à une formule générique introductive. Après une énergique mais brève ἐπιτίμησις, tout le reste de la lettre est dédié à l'enseignement dans un domaine strictement théologique. »⁴⁷⁹

La conclusion que nous devons tirer de tous ces enseignements, c'est qu'Augustin a bien rédigé une *consolatio* à l'adresse d'Italica, mais une *consolatio* d'un genre nouveau, qui essaie d'être totalement chrétienne. Nous l'avons vu, quelques relents de philosophie stoïcienne et néo-platonicienne se font très discrètement sentir, comme un lointain souvenir. Mais l'essentiel de la *consolatio* augustinienne peut se résumer en ces quelques mots : la Bible est LA consolation absolue. Augustin rédige sa *consolatio* en évêque : avec compassion (je comprends ta peine), admonestation (mais elle est inutile) et prédication (réfléchissons à notre foi, à ses promesses, et progressons vers la meilleure part de nous-mêmes).

477 « Nous n'avons pas perdu certains des nôtres déjà partis, mais nous les avons envoyés en éclaireurs, à cette vie, où ils nous seront d'autant plus chers que plus connus en tout état de cause, et sans crainte d'aucune séparation, nous pourrons les aimer. »

478 « Il ne te faut pas être triste, de la même façon que les nations, qui n'ont pas d'espérance. »

479 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.479 : « Nell'*ep.* 92, alla vedova Italica, ben poco posto è lasciato alla compassione, che si limita ad una generica formula introduttiva. Dopo una energica ma breve ἐπιτίμησις tutto il resto della lettera è dedicato all'istruzione in materia strettamente teologica. »

ETUDE DE LA LETTRE 99 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁴⁸⁰, traduction personnelle et commentaire

480 Ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2.

EPISTULA XCIX

RELIGIOSISSIMAE ATQUE IN CHRISTI MEMBRIS MERITO SANCTEQUE LAUDABILI FAMULAE DEI ITALICAE AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM.

1. Tres epistulas tuae benignitatis acceperam, cum ista rescripsi : unam, quae adhuc meas litteras exigebat, alteram, quae ad te iam peruenisse indicabat, tertiam, quae beniuolentissimam pro nobis curam tuam etiam de domo clarissimi et egregii iuuenis Iuliani, quae nostris adhaeret parietibus, continebat. Qua accepta continuo respondere non distuli, quia procurator eximietatis tuae cito se Romam posse mittere scripsit, cuius litteris grauiter contristati sumus, quod ea, quae illic in Vrbe uel circa Urbem geruntur; non nobis insinuare curauit, ut certum apud nos fieret, quod incertae famae credere nolebamus. Fratrum quippe litteris ante transmissis quamuis molesta et dura multo tamen leuiores nuntiata sunt. Plus sane, quam dici potest, miratus sum, quod nec tanta occasione hominum tuorum fratres sancti episcopi scripserint nec epistula tua quicquam nobis de tantis tribulationibus uestris insinuauerit, quae utique per uiscera caritatis et nostrae sunt, nisi forte faciendum non putasti, quod nihil prodesse duxisti aut nos tuis litteris maestificari noluisti. Prodest aliquid, quantum ego arbitror; etiam ista cognoscere, primo quia iniustum est gaudere uelle cum gaudentibus et flere non uelle cum flentibus⁴⁸¹, deinde quia « tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. »⁴⁸²

2. Absit itaque, ut recusemus audire, etiam quae amara et tristia sunt erga carissimos nostros. Nescio quo enim modo minus fit, quod⁴⁸³ patitur unum membrum, si compatiuntur alia membra. Nec ipsa mali releuatio fit per communionem cladis sed per solatium caritatis,

481 Cf. Rom.12, 15

482 Rom.5, 3-5

483 Cf. I Cor. 12, 26

Lettre 99

A la très religieuse et, dans les membres du Christ, à juste titre et saintement digne d'éloges servante de Dieu, Italica, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. J'avais bien reçu trois lettres de ta bénignité, au moment où j'ai écrit celle-ci en réponse : l'une qui réclamait alors ma lettre, une autre, qui indiquait que cette réponse t'était déjà parvenue, la troisième, qui contenait ta bienveillante sollicitude à notre égard même au sujet de la maison de l'illustre et agréable jeune Julianus, mitoyenne à nos murs. Dès réception de cette dernière, j'ai immédiatement répondu, sans différer, parce que le mandataire de ton excellence a écrit qu'il pouvait envoyer rapidement la réponse à Rome ; nous sommes d'ailleurs vivement attristé que dans sa lettre il n'ait pas pris le soin de nous expliquer ce qui se passe là-bas, à Rome ou alentour, afin que devienne certain pour nous ce que nous ne voulions pas croire à partir d'une rumeur incertaine. Certes, dans les lettres de nos frères transmises auparavant, les nouvelles, bien que fâcheuses et dures, étaient cependant bien plus légères. Je m'étonne bien plus qu'il ne peut être dit de ce que mes saints frères évêques ne m'aient pas écrit, profitant de la si grande occasion donnée par tes porteurs, et que ta lettre ne nous ait rien expliqué au sujet de vos si grandes détresses, qui, en tout état de cause, sont aussi les nôtres, par les entrailles de la charité, à moins que peut-être tu n'aies pas pensé à le faire parce que, d'après toi, cela n'était utile en rien ou que tu n'as pas voulu nous attrister par ta lettre. Pourtant, il est une utilité, selon moi, à connaître aussi ces mauvaises nouvelles : tout d'abord parce qu'il est injuste de vouloir se réjouir avec ceux qui se réjouissent et de ne pas vouloir pleurer avec ceux qui pleurent⁴⁸⁴, ensuite parce que « la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance, et l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint, qui nous a été donné. »⁴⁸⁵

2. C'est pourquoi, loin de nous de refuser d'entendre, même ce qui est amer et triste à l'égard de nos très chers amis. Je ne sais comment, en effet, ce que souffre un membre s'amoindrit si les autres membres souffrent avec lui⁴⁸⁶. L'allègement du mal lui-même n'arrive pas par le fait de vivre en commun un désastre, mais par le réconfort de la charité,

484 Cf. *Rom.* 12, 15 : « Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent. »

485 *Rom.* 5, 3-5 (Trad. TOB)

486 Cf. *ICor.* 12, 26 : « Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance, si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie. »

ut, quamuis alii ferendo patiuntur, alii cognoscendo compatiuntur, communis sit tamen tribulatio, quibus probatio, spes, dilectio, spiritusque communis est. Omnes autem nos Dominus consolatur, qui et haec temporalia mala praedixit et post haec bona aeterna promisit, nec debet, cum proeliatur, infringi, qui uult post proelium coronari, uires illo subministrante certantibus, qui praeparat ineffabilia dona uictoribus.

3. Rescripta illa nostra non tibi ad nos auferant scribendi fiduciam, praesertim quia timorem nostrum non inprobabili defensione lenisti. Paruulos tuos resalutamus et in Christo tibi grandescere optamus, qui iam in hac aetate cernunt, quam sit amor huius saeculi periculosus et noxius. Atque utinam, cum magna et dura quatiuntur, parua et flexibilia corrigantur. De domo illa quid dicam, nisi benignissimae tuae curae gratias agam? Nam eam, quam dare possumus, nolunt, quam uolunt autem, dare non possumus. Neque enim, sicut falso audierunt, a decessore meo relictam est ecclesiae, sed inter antiqua eius praedia possidetur et antiquae alteri ecclesiae sic cohaeret quem ad modum ista, qua de agitur, alteri.

de sorte que, bien que les uns souffrent en supportant cette peine et que les autres souffrent avec eux en la connaissant, la détresse est commune à ceux qui ont en commun la fidélité éprouvée, l'espérance, l'amour et l'esprit. Mais le Seigneur nous console tous, Lui qui à la fois a prédit ces maux du temps et a promis après ces maux les biens éternels, et celui qui veut être couronné après la lutte ne doit pas, quand il lutte, être découragé, puisque Dieu fournit des forces aux combattants en préparant Ses dons ineffables pour les vainqueurs.

3. Que cette réponse qui est la nôtre ne t'enlève pas la confiance de nous écrire, surtout que tu as allégé notre crainte par une justification non improbable. Nous saluons tes petits et nous te souhaitons qu'ils grandissent dans le Christ, eux qui discernent déjà à leur âge combien l'amour de ce siècle est dangereux et nocif. Et plût à Dieu que, lorsque ce qui est dur et grand est secoué, ce qui est petit et souple soit corrigé. Au sujet de cette maison, que dire, si ce n'est te remercier de ta bienveillante sollicitude ? Car celle que nous pouvons donner, ils ne la veulent pas, alors que celle qu'ils veulent, nous ne pouvons pas la donner. Et en effet, comme ils ont entendu à tort, elle n'a pas été laissée par mon prédécesseur à l'Eglise, mais elle fait partie de ses anciennes propriétés et elle est ainsi attachée à une autre ancienne église de la même façon que cette autre, dont il s'agit, à une autre église.

Commentaire de l'*Epistula* 99 d'Augustin

Au début de l'an 409, Augustin adresse une lettre à Italica, riche veuve romaine⁴⁸⁷, à propos des attaques barbares dont Rome est victime. En effet, en janvier 409, Rome a une nouvelle fois été assiégée par les troupes goths d'Alaric. En apprenant ces nouvelles, Augustin s'empresse d'écrire à Italica, avec laquelle il entretient une relation épistolaire régulière, alors même que celle-ci n'a pas évoqué le sujet dans sa dernière lettre. Cette épître est relativement courte, comparée à d'habitude, mais cette brièveté peut s'expliquer par le fait qu'Augustin n'a pas beaucoup d'informations d'une part, et que son libelle est spontané, d'autre part. C'est donc ici une véritable preuve de l'*amicitia* antique.

Cette lettre est considérée comme une consolation par Giuseppe Cannone⁴⁸⁸, mais sans que ce dernier explique ce choix : « A Italica est également adressée une lettre du début de l'année 409, l'*Ep.* 99, dans laquelle le motif de la consolation est le malheur qui a frappé Rome soumise au siège des Goths d'Alaric. Les deuils causés par les massacres de l'envahisseur furent nombreux et laissèrent des séquelles traumatisantes dans l'âme des survivants. »⁴⁸⁹. Nous essaierons donc de montrer que cette lettre est bien une *consolatio*.

Tout d'abord, Augustin ne se présente pas, dans la *salutatio*, en tant qu'évêque, comme il l'avait fait dans l'*Ep.* 92. De plus, Italica est elle aussi appelée différemment : alors que, dans l'*Ep.* 92, l'homme d'Eglise mettait en avant le côté distingué et aristocratique de son amie, ici il est plutôt question de sa foi (« *religiosissimae* », « *sancte* », « *famulae Dei* »), mise en exergue ici car elle sera un élément d'importance dans la consolation à suivre.

Puis Augustin rappelle, comme dans une entrée en matière, les lettres précédentes, et les replace en contexte : « *Tres epistulas tuae benignitatis acceperam, cum ista rescripsi : unam, quae adhuc meas litteras exigebat, alteram, quae ad te iam peruenisse indicabat, tertiam, quae beniuolentissimam pro nobis curam tuam etiam de domo clarissimi et egregii iuuenis Iuliani,*

487 Cf. étude de l'*Epistula* 92, *supra*, p.108.

488 Giuseppe CANNONE, « Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°48, 1981, pp.59-77.

489 Giuseppe CANNONE, *art. cit.*, p.62-63 : « Anche ad Italica è indirizzata una lettera dell'inizio del 409, l'*Ep.* 99, in cui motivo della consolazione sono le sventure abbattutesi su Roma per l'invasione dei Goti di Alarico. I lutti provocati dalle stragi dell'invasore furono numerosi e lasciarono conseguenze traumatiche nell'animo dei sopravvissuti. »

quae nostris adhaeret parietibus, continebat. Qua accepta continuo respondere non distuli, quia procurator eximietatis tuae cito se Romam posse mittere scripsit.”⁴⁹⁰ Nous apprenons ainsi, notamment, la façon dont les nouvelles circulaient dans l’Empire romain à cette époque. Augustin évoque le *procurator*, mandataire par lequel sa lettre passe pour rejoindre Rome. Avec la lettre écrite, le destinataire recevait des nouvelles oralement⁴⁹¹ : “*litteris grauiter contristati sumus, quod ea, quae illic in Vrbe uel circa Urbem geruntur; non nobis insinuare curauit, ut certum apud nos fieret, quod incertae famae credere nolebamus.*”⁴⁹²

Or, ici, Augustin n’a pas obtenu les nouvelles escomptées au sujet du siège d’Alaric à Rome. Des rumeurs lui sont bien arrivées aux oreilles, mais l’évêque préfère des informations sérieuses, données par des personnes dignes de confiance. Par ailleurs, ses collègues romains ne lui ont pas donné de nouvelles non plus concernant ces invasions barbares, aussi reste-t-il dans l’incertitude et l’inquiétude : « *Fratrum quippe litteris ante transmissis quamuis molesta et dura multo tamen leuiora nuntiata sunt. Plus sane, quam dici potest, miratus sum, quod nec tanta occasione hominum tuorum fratres sancti episcopi scripserint nec epistula tua quicquam nobis de tantis tribulationibus uestris insinuauerit.* »⁴⁹³ Augustin a toutefois conscience que la situation à Rome est très difficile, “*molesta et dura*”, puisque le terme *tribulationes* est employé. Et il ne comprenait pas le silence qui lui était fait à ce sujet : « *quod nihil prodesse duxisti aut nos tuis litteris maestificari noluisti.*”⁴⁹⁴ » La peur d’inquiéter l’évêque d’Hippone est une piste envisagée pour comprendre le silence de ses amis.

490 « J’avais bien reçu trois lettres de ta bénignité, au moment où j’ai écrit celle-ci en réponse : l’une qui réclamait alors ma lettre, une autre, qui indiquait que cette réponse t’était déjà parvenue, la troisième, qui contenait ta bienveillante sollicitude à notre égard même au sujet de la maison de l’illustre et agréable jeune Julianus, mitoyenne à nos murs. Dès réception de cette dernière, j’ai immédiatement répondu, sans différer, parce que le mandataire de ton excellence a écrit qu’il pouvait envoyer rapidement la réponse à Rome. »

491 Cf. Élisabeth PAOLI-LAFAYE, Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ, Pierre-Louis GATIER, « Messagers et messages. La diffusion des nouvelles dans la correspondance d’Augustin. » In Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. *Correspondances. Documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive*. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003. Lyon : Maison de l’Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009. pp. 125-141. (*Collection de la Maison de l’Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, 40)

492 « Nous sommes d’ailleurs vivement attristé que dans sa lettre il n’ait pas pris le soin de nous expliquer ce qui se passe là-bas, à Rome ou alentour, afin que devienne certain pour nous ce que nous ne voulions pas croire à partir d’une rumeur incertaine. »

493 « Certes, dans les lettres de nos frères transmises auparavant, les nouvelles, bien que fâcheuses et dures, étaient cependant bien plus légères. Je m’étonne bien plus qu’il ne peut être dit de ce que mes saints frères évêques ne m’aient pas écrit, profitant de la si grande occasion donnée par tes porteurs, et que ta lettre ne nous ait rien expliqué au sujet de vos si grandes détresses. »

494 « Parce que, d’après toi, cela n’était utile en rien ou que tu n’as pas voulu nous attrister par ta lettre. »

Toutefois, Augustin ne partage pas ce point de vue. La souffrance de ses amis est aussi la sienne, par le biais de la foi : ce terme *tribulationes* est qualifié par la relative « *quae utique per uiscera caritatis et nostrae sunt.*⁴⁹⁵ ». Le terme *uiscera* est régulièrement utilisé par l'évêque quand ce dernier souhaite insister sur l'aspect très intérieur d'un sentiment. Ici *uiscera* est associé au terme *caritatis*, l'amour entre les chrétiens, qui est un amour au-delà du sentiment terrestre. Augustin ressent très sincèrement, au plus profond de lui, l'amour de ses frères et sœurs, où qu'ils soient. Et au nom de cet amour, il réclame des nouvelles vraies, sans euphémismes, ce qu'il explique un peu plus loin d'une manière différente : « *Prodest aliquid, quantum ego arbitror, etiam ista cognoscere, primo quia iniustum est gaudere uelle cum gaudentibus et flere non uelle cum flentibus.*⁴⁹⁶ » Selon lui, tous les sentiments doivent être partagés entre chrétiens, les joyeux comme les tristes, ce que souligne le parallélisme, associé à la négation *non* pour évoquer le positif comme le négatif :

« *gaudere uelle cum gaudentibus
flere non uelle cum flentibus* »

Enfin, Augustin reprend les propos de l'Apôtre Paul dans *l'Épître aux Romains* 5, 3-5 : « *tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.*⁴⁹⁷ » Il est intéressant de noter qu'Augustin, parmi toutes les épîtres de Paul, a choisi celle aux Romains pour s'adresser à des Romains⁴⁹⁸. Mais pourquoi Paul spécifiquement, parmi tous les textes bibliques ? D'après Isabelle Bochet, « à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle, Paul est présenté comme un modèle de conversion et comme un maître spirituel. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'intérêt d'Augustin pour Paul. »⁴⁹⁹ De plus, « Augustin souligne l'autorité de Paul ; il ne s'agit pas d'une 'conjecture humaine' : Dieu parle à travers l'apôtre.

495 « Qui, en tout état de cause, sont aussi les nôtres, par les entrailles de la charité. »

496 « Pourtant, il est une utilité, selon moi, à connaître aussi ces mauvaises nouvelles : tout d'abord parce qu'il est injuste de vouloir se réjouir avec ceux qui se réjouissent et de ne pas vouloir pleurer avec ceux qui pleurent. »

497 « La détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance, et l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint, qui nous a été donné. »

498 D'après Isabelle BOCHET « la lettre la plus commentée alors [entre 394 et 396] par Augustin est la lettre aux Romains. », ce qui signifie que l'évêque la connaît très bien. Cf. Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », in : *Recherches de Science religieuse* 2006/3 (tome 94), p.363.

499 Isabelle BOCHET, *art. cit.* p.357.

⁵⁰⁰ » Enfin, Augustin accorde « une place centrale à Rm.5,5. ⁵⁰¹ » Pour revenir à l'extrait biblique cité, Augustin ne considère pas la détresse comme un mal pour les chrétiens mais comme une occasion de dévoiler sa persévérance, sa foi et son espérance. Giuseppe Cannone a apporté un développement particulièrement étayé à propos de ce passage : « L'évêque, en effet, parle de *tribulationes* et le terme peut même paraître générique en ce sens qu'il considère comme cause d'affliction des malheurs de diverses natures et pas seulement ceux causés par la mort. Or, par la nature même des événements guerriers d'une telle ampleur, la mort sème directement ou indirectement des chagrins exacerbés par la cruauté et la violence de la manière dont elle s'est produite. Loin du théâtre des événements, Augustin, avec le sens de la charité qui lui est propre, fait siennes les souffrances de ses frères afin d'élever avec eux son regard vers l'éternel. Si la souffrance est commune, l'épreuve, l'espérance, l'amour et l'esprit le sont aussi. Les termes *probatio*, *spes*, *dilectio* et *spiritus* désignent les pierres angulaires auxquelles la souffrance doit être ancrée pour être supportée et sublimée. À cet égard, on pourrait discerner une interdépendance et une inséparabilité entre eux qui trouvent leur point de tension maximale dans le mot *spiritus*, qui marque le point d'union avec Dieu.

L'eschatologie est un motif récurrent partout, surtout quand Augustin sait qu'il doit pénétrer profondément dans l'âme humaine, faible par nature, afin de la soutenir dans sa chute. Et l'image de celui qui se bat pour gagner et obtenir le prix de celui qui infuse la force pour le combat est iconique. »⁵⁰² Evoquer la détresse de cette manière permet à Augustin d'apporter une consolation à ses frères et sœurs, non en la minimisant, mais en soutenant que le malheur permet aux chrétiens d'approcher Dieu de manière plus sûre, ce qu'a aussi souligné Isabelle

500 Isabelle BOCHET, *art. cit.*, p.369.

501 Isabelle BOCHET, *art. cit.*, p.376. La note associée à ce passage explique que, jusqu'en 411, Augustin recourut 51 fois à ce verset.

502 Giuseppe CANNONE, *art. cit.*, p.63 : « Il vescovo, invero, parla di *tribulationes* e il termine potrebbe anche apparire generico nel senso che come causa degli affanni egli considerava disgrazie di vario genere e non solamente quelle provocate dalla morte. Tuttavia per la natura stessa di eventi bellici di tale portata la morte direttamente o indirettamente seminava dolori acuitizzati dalla cruenta e dalla violenza del modo con cui sopraggiungeva. Agostino era lontano dal teatro degli avvenimenti, nondimeno col senso della carità che gli era proprio, fa sue le sofferenze dei fratelli per innalzare con essi lo sguardo verso l'eterno. (...) Se comune è la sofferenza comuni sono anche la prova, la speranza, l'amore e lo spirito. I termini *probatio*, *spes*, *dilectio* e *spiritus* designano i capisaldi cui deve ancorarsi la sofferenza per essere sopportata e sublimata. Sotto questo aspetto si potrebbe ravvisare tra loro una interdipendenza ed inscindibilità che trovano il punto di massima tensione nella parola *spiritus*, che segna il punto dell'unione con Dio. Quello escatologico è un motivo ovunque ricorrente specie quando Agostino sa di dover penetrare acutamente nell'animo umano, debole per sua natura, per sorreggerlo negli abbattimenti. E icastica l'immagine di colui che lotta per vincere ed ottenere il premio da chi infonde le forze per il combattimento. »

Bochet : « la Loi a pour fonction de montrer le péché, non de le supprimer ; la grâce donne la vie, elle rend l'homme spirituel et donc capable d'accomplir la Loi. »⁵⁰³

Dans le second paragraphe, Augustin entame la partie consolatoire de sa lettre à proprement parler. Les termes « *solatium* » et « *consolatur* » sont d'ailleurs présents. Augustin clôt sur sa volonté de partager les malheurs « *amara et tristia* » avec ses frères et sœurs chrétiens, qu'il appelle « *carissimos* », en utilisant l'image des membres du Christ dans un parallélisme et une dérivation (*patitur / compatiuntur*) destinés à souligner que la souffrance est identique chez celui qui souffre et chez son frère chrétien :

« *quod patitur unum membrum
si compatiuntur alia membra* »⁵⁰⁴

Nous retrouvons cette même construction peu après :

« *alii ferendo patiuntur
alii cognocendo compatiuntur* »⁵⁰⁵

D'ailleurs l'importance de la communion entre les êtres est rappelée à plusieurs reprises dans ce paragraphe, par le biais du préfixe co- : « *compatiuntur* » (deux fois), « *communione* », « *communis* » (deux fois), « *consolatur* ». Un chiasme, doublé d'une gradation, vient accentuer le fait que cette communauté se retrouve dans le désespoir, certes, mais aussi *a contrario* dans la foi, ce qui est beaucoup plus fort :

« *communis sit tamen tribulatio
quibus probatio, spes, dilectio, spiritusque communis* »⁵⁰⁶

La force du chrétien se trouve dans sa foi d'une part, mais aussi dans le partage de cette même foi.

Et sa consolation est en Dieu : « *omnes autem nos Dominus consolatur.* »⁵⁰⁷ Il existe deux raisons à cette consolation divine, présentées dans un parallélisme, avec, en creux, un chiasme :

503 Isabelle BOCHET, *art. cit.*, p.363.

504 « Ce que souffre un membre si les autres membres souffrent avec lui. »

505 « Les uns souffrent en supportant cette peine, les autres souffrent avec eux en la connaissant. »

506 « Cependant la détresse est commune à ceux qui ont en commun la fidélité éprouvée, l'espérance, l'amour et l'esprit. »

507 « Mais le Seigneur nous console tous. »

« et haec *temporalia mala praedixit*
et post haec *bona aeterna* promisit. »⁵⁰⁸

Le chiasme marque l'opposition entre notre monde et l'au-delà : notre monde est associé au mal alors que l'au-delà est associé au bien. Le parallélisme, auquel est toutefois ajouté le terme « *post* », montre aussi cette différence entre notre monde et l'au-delà. Mais Dieu a bien annoncé deux éléments en parallèle : Il a d'abord prédit que notre monde serait mauvais (« *mala praedixit* ») et Il a promis que l'au-delà serait bon (« *bona aeterna promisit* »). Les deux vont de pair et c'est l'alliance des deux qui redonne espoir aux chrétiens face à l'adversité, et qui, de ce fait, console.

Enfin, Augustin introduit l'image du *miles Christi* avec le champ lexical du combat : « *proeliatur* », « *proelium* », « *coronari* », « *certantibus* », « *uictoribus* ». Le chrétien ne doit pas oublier que ce monde est une arène pour lui. Il doit combattre pour gagner sa couronne et sa place auprès de Dieu, comme j'ai eu l'occasion de l'exposer dans un précédent travail⁵⁰⁹ : « à ce thème de la couronne est très souvent associé celui du *miles Christi*, soldat du Christ qui se bat tout au long de sa vie terrestre pour obtenir la couronne dans l'au-delà. Dès le *Nouveau Testament*, nous pouvons retrouver cette image du soldat qui donne sa vie pour Dieu. Selon saint Paul, 'il n'est pas de soldat qui s'embarrasse des affaires de la vie, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé (2Tm 2, 4). » En somme, le soldat de Dieu est celui qui refuse le siècle, n'espère qu'en l'au-delà et consacre sa vie terrestre à servir le Seigneur. « L'espérance est présentée comme le soutien de la foi. Dans ce monde de persécution et d'épreuves, c'est la promesse de la couronne qui soutient le chrétien dans son combat », explique Michel Spanneut.⁵¹⁰ Augustin partage ce sentiment de combat constant, il ne le minimise pas, et au contraire, explique à ses frères et sœurs qu'ils doivent l'affronter pour espérer être dignes d'approcher Dieu. Le combat n'est pas un mal pour le chrétien, mais un bien, à qui sait l'appréhender dignement. Voici l'angle choisi par Augustin pour apporter une consolation aux fidèles de Rome face aux incursions barbares.

508 « Il a à la fois prédit ces maux du temps et a promis après ces maux les biens éternels. »

509 Emmanuelle MANTEL, *Une nouvelle conception du martyre : la Correspondance de saint Cyprien*, mémoire de maîtrise rédigé sous la direction de Marie-Odile Bruhat, Université de Lille, 2002.

510 Emmanuelle MANTEL, *op. cit.*, p.78-79.

Le troisième paragraphe clôt la lettre en trois temps : le salut, quelques conseils chrétiens et le retour sur une précédente affaire, évoquée rapidement dans le premier paragraphe, au sujet de la maison de Julianus⁵¹¹. Le point le plus intéressant concerne les conseils chrétiens, donnés par un évêque soucieux de la droiture de ses brebis : « *Paruulos tuos resalutamus et in Christo tibi grandescere optamus, qui iam in hac aetate cernunt, quam sit amor huius saeculi periculosus et noxius. Atque utinam, cum magna et dura quatiuntur, parua et flexibilia corrigantur.* »⁵¹² Augustin profite du salut pour glisser un rappel concernant le monde dans lequel tous vivent, “*periculosus et noxius*”, sous-entendant qu’il faut espérer en l’au-delà et, pour cela, respecter les commandements de Dieu. Et par le truchement d’un nouveau parallélisme,

“*magna et dura quatiuntur,
parua et flexibilia corrigantur*”

il souligne aussi à Italica l’importance de son rôle de mère. C’est à elle de tenir avec ses enfants le rôle qu’il tient lui-même en tant qu’évêque auprès de ses fidèles. Elle doit leur montrer le droit chemin : *corrigantur* est en effet construit sur la racine -REG-, qui signifie ‘droit’. L’évêque, après avoir consolé ses brebis, reprend son bâton de pasteur pour les guider.

Le sujet de cette lettre, contrairement à la précédente, n’a pas pour but de consoler d’un décès, mais des massacres perpétrés par les barbares à Rome. Alors qu’il n’a pas été sollicité pour cela, Augustin prend l’initiative de la consolation, contrairement à la *Lettre 92* qu’il a rédigée par devoir. S’il ressent le besoin de consoler, c’est parce qu’il s’agit d’un malheur collectif, qui implique le corps de l’Eglise, corps dont il est un des membres. Au vu du thème

511 Ep.99, 1 : « *De domo clarissimi et egregii iuuenis Iuliani, quae nostris adhaeret parietibus* » (« Au sujet de la maison de l’illustre et agréable jeune Julianus, mitoyenne à nos murs. ») et Ep.99, 3 : « *De domo illa quid dicam, nisi benignissimae tuae curae gratias agam ? Nam eam, quam dare possumus, nolunt, quam uolunt autem, dare non possumus. Neque enim, sicut falso audierunt, a decessore meo relicta est ecclesiae, sed inter antiqua eius praedia possidetur et antiquae alteri ecclesiae sic cohaeret quem ad modum ista, qua de agitur, alteri.* » (“Au sujet de cette maison, que dire, si ce n’est te remercier de ta bienveillante sollicitude ? Car celle que nous pouvons donner, ils ne la veulent pas, alors que celle qu’ils veulent, nous ne pouvons pas la donner. Et en effet, comme ils ont entendu à tort, elle n’a pas été laissée par mon prédécesseur à l’Eglise, mais elle fait partie de ses anciennes propriétés et elle est ainsi attachée à une autre ancienne église de la même façon que cette autre, dont il s’agit, à une autre église. »)

512 « Nous saluons tes petits et nous te souhaitons qu’ils grandissent dans le Christ, eux qui discernent déjà à leur âge combien l’amour de ce siècle est dangereux et nocif. Et plût à Dieu que, lorsque ce qui est dur et grand est secoué, ce qui est petit et souple soit corrigé. »

de l'épître, les codes de Ménandre ne peuvent nous servir pour l'analyse de ce texte. En quoi toutefois pouvons-nous affirmer que ce courrier est bien une lettre de consolation ?

L'*Epistula* XCIX, courte en comparaison d'autres épîtres, et spontanée, est une marque d'*amicitia* certes, mais aussi d'inquiétude de la part d'un évêque qui sait combien les *tribulationes* du monde peuvent amener de désertion dans son Eglise. Augustin se rend présent pour Italica en ce moment de doute, de peur, et de tristesse et la console face à une situation qui est en train d'inverser les rapports de force au sein de l'Empire romain, afin de l'éloigner du découragement. Il se veut rassurant en rappelant qu'il était annoncé par les Ecritures que ce monde serait victime de périls et que le salut ne se trouve pas ici-bas, mais près de Dieu. Les citations bibliques ont aussi vocation, par leur choix judicieux, à soulager Italica. Consoler et exhorter, voici la double mission d'une lettre de consolation, qu'a menée à bien ici l'évêque d'Hippone.

ETUDE DE LA LETTRE 111 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁵¹³, traduction personnelle et commentaire

513 Ed. A. Goldbacher, CSEL 34/2.

EPISTULA CXI

**DOMINO DILECTISSIMO ET DESIDERANTISSIMO FRATRI ET
CONPRESBYTERO VICTORIANO AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM.**

1. Litterae tuae impleuerunt grandi dolore cor nostrum, quibus petisti, ut prolixo opere aliqua responderem, cum talibus malis magis prolixus gemitus et fletus quam prolixus libri debeantur. Totus quippe mundus tantis affligitur cladibus, ut paene pars nulla terrarum sit, ubi non talia, qualia scripsisti, committantur atque plangantur. Nam ante paruum tempus etiam in illis solitudinibus Aegypti, ubi monasteria separata ab omni strepitu quasi secunda debebant, a barbaris interfecti sunt fratres. Iam uero quae modo in regionibus Italiae, quae in Galliis nefaria perpetrata sint, etiam uos latere non arbitror; de Hispanis quoque tot provinciis, quae ab his malis diu uidebantur intactae, coeperunt iam talia nuntiari. Sed quid longe imus? Ecce in regione nostra Hipponiensi, quoniam eam barbari non adtigerunt, clericorum donatistarum et Circumcellionum latrocinia sic uastant ecclesias, ut barbarorum fortasse facta mitiora sint. Quis enim barbarus excogitare potuit, quod isti, ut in oculos clericorum nostrorum calcem et acetum mitterent, quorum membra etiam cetera plagis horrendis uulneribusque sauciarunt? Depraedantur etiam domos aliquas et incendunt, fructus aridos diripiunt, humidos fundunt et talia ceteris comminando multos etiam rebaptizari compellunt. Pridie, quam ad te ista dictaui, ex uno loco per huius modi terrores quadraginta et octo animae mihi rebaptizatae renuntiatae sunt.

2. Plangenda sunt haec, non miranda, et exclamandum ad Deum, ut non secundum merita nostra sed secundum suam misericordiam a tantis malis liberet nos. Nam quid utique sperandum fuit generi humano, cum haec et in Prophetis et in Euangelio tanto ante praedicta sint? Non itaque debemus tam nobis ipsis esse contrarii, ut credamus, quando leguntur, et queramus, quando complentur. Sed potius et illi, qui increduli fuerant, cum haec in sanctis Libris conscripta legerent uel audirent, nunc saltem credere debent, cum compleri iam uident,

Lettre 111

A son maître bien aimé, son frère très désiré et son collègue prêtre Victorien, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. Ta lettre a rempli d'une grande douleur notre cœur. Tu as demandé que j'y réponde par un ouvrage long, quand pour de tels maux de longs gémissements et des larmes sont dus, plus que de longs livres. De fait le monde entier est affligé par de si grands désastres qu'il n'existe quasiment plus aucune partie de la terre où ne sont commises et pleurées des horreurs telles que tu les as décrites. Car peu de temps auparavant aussi dans ces solitudes de l'Egypte, où des monastères vivaient séparés de tout tumulte, quasiment en toute sécurité, des frères ont été tués par des barbares. Et d'autre part, récemment dans les régions d'Italie, dans les Gaules, des crimes abominables ont été perpétrés, je pense que vous êtes au courant ; en Espagne aussi, dans un grand nombre de provinces, qui semblaient depuis longtemps éloignées de ces malheurs, intactes, on commence désormais à annoncer de telles nouvelles. Mais pourquoi aller loin ? Voici que, dans notre région d'Hippone, puisque les barbares ne l'ont pas atteinte, des bandes de clercs donatistes et de circoncillions dévastent les églises de sorte que les faits des barbares sont peut-être plus doux. Quel barbare en effet aurait pu imaginer ce que ceux-là ont fait, à savoir envoyer de la chaux et du vinaigre, dans les yeux de nos clercs dont ils ont blessé le reste des membres de coups horribles et de plaies ? Ils pillent même certaines maisons et les brûlent, ils arrachent les fruits secs, renversent les liquides, ils menacent les autres d'en faire autant et ils en poussent même beaucoup à être rebaptisés. Avant de te dicter de si horribles nouvelles, hier j'ai appris qu'en un seul endroit, à cause de ce genre de terreurs, quarante-huit âmes ont été rebaptisées.

2. Il faut pleurer, non s'étonner, de ces nouvelles, il faut crier vers Dieu, afin qu'Il nous libère de si grands maux, non selon nos mérites, mais selon sa miséricorde. Car que devons-nous espérer en tout cas pour le genre humain, alors que ces épreuves ont été prédites si longtemps auparavant à la fois chez les prophètes et dans l'Evangile ? C'est pourquoi nous ne devons pas être en contradiction avec nous-mêmes au point de croire les Ecritures quand nous les lisons et de nous plaindre quand elles s'accomplissent. Mais plutôt ceux-là mêmes qui avaient été incrédules alors qu'ils lisaient ou entendaient ces prédictions dans les Livres saints doivent maintenant au moins croire quand ils voient désormais leur accomplissement :

ut de his tam magnis pressuris tamquam in torculari Domini Dei nostri, sicut amurca infidelium murmurantium et blasphemantium fluit, ita oleum quoque fidelium confitentium et orantium exprimi et liquari non cesset. Illis enim, qui contra christianam fidem querelas impias iactare non quiescunt dicentes, quod ante, quam ista doctrina per mundum praedicaretur, tanta mala non patiebatur genus humanum, facile est ex Euangelio respondere ; Dominus enim dicit : Servus nesciens uoluntatem domini sui et faciens digna plagis uapulabit pauca, seruus autem sciens uoluntatem domini sui et faciens digna plagis uapulabit multa⁵¹⁴. Quid ergo mirum, si christianis temporibus iste mundus tamquam seruus iam sciens uoluntatem Domini sui et faciens digna plagis uapulat multa ? Adtendunt, quanta celeritate Euangelium praedicatur, et non adtendunt, quanta peruersitate contemnitur. Serui autem Dei humiles et sancti, qui dupliciter mala temporalia patiuntur, quia et ab ipsis impiis et cum ipsis patiuntur, habent consolationes suas et spem futuri saeculi, unde dicit Apostolus : Non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis⁵¹⁵.

3. Proinde, carissime, etiam illis, quorum uerba dicis te ferre non posse, quoniam dicunt : Si nos peccatores ista meruimus, quare et servi Dei barbarorum ferro perempti sunt et ancillae Dei captivae ductae sunt ? Humiliter et veraciter et pie responde : Quantam libet enim iustitiam seruemus, quantam libet Domino obedientiam exhibeamus, numquid meliores esse possumus tribus illis uiris, qui in camino ignis ardentis pro conseruanda Dei lege proiecti sunt ? Et tamen lege, quid illic dicat Azarias, unus ex tribus, qui aperiens os suum in medio ignis dixit : Benedictus es, Domine Deus patrum nostrorum, et laudabile et gloriosum nomen tuum in saecula, quoniam iustus es in omnibus, quae fecisti nobis, et omnia opera tua uera et rectae uiae tuae et omnia iudicia tua ueritas et iudicia ueritatis fecisti per omnia, quae intulisti nobis et ciuitati sanctae patrum nostrorum Hierusalem,

514 Lc. 12, 47-48

515 Rom. 8, 18

comme l'amurque⁵¹⁶ des infidèles qui murmurent et blasphèment coule de ces si grandes tribulations comme dans le pressoir du Seigneur notre Dieu, de même, que l'huile des fidèles qui confessent et prient ne cesse d'être pressée et liquéfiée. En effet à ceux qui ne cessent de jeter contre la foi chrétienne des plaintes impies en disant qu'avant que cette doctrine ne soit prêchée par le monde, le genre humain ne souffrait pas de tant de malheurs, il est facile de répondre d'après l'Evangile ; le Seigneur en effet dit : « Le serviteur qui ne connaissait pas la volonté de son maître et qui a fait de quoi mériter des coups en recevra peu, mais le serviteur qui connaissait la volonté de son maître et a fait de quoi mériter des coups en recevra beaucoup.⁵¹⁷ » Pourquoi donc s'étonner si, dans les temps chrétiens, ce vil monde, comme le serviteur qui connaissait déjà la volonté de son maître et qui a agi de manière à recevoir des coups, reçoit beaucoup de coups ? On prête attention à la grande célérité avec laquelle l'Evangile est prêché et on ne prête pas attention à la perversité avec laquelle il est méprisé. Mais les serviteurs de Dieu, humbles et saints, qui souffrent doublement les maux de ce temps parce qu'ils les souffrent à la fois à cause des impies eux-mêmes et avec eux, ont leurs consolations et leur espoir dans l'avenir, d'où les propos de l'Apôtre : « Les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous.⁵¹⁸ »

3. Ainsi donc, mon très cher, même pour ceux dont tu dis ne pas pouvoir supporter les paroles puisqu'ils disent : si nous, pécheurs, nous avons mérité ces horreurs, pourquoi les serviteurs de Dieu ont-ils été tués par le fer des barbares et les servantes de Dieu ont-elles été menées en captivité ? Réponds avec humilité, vérité et piété : nous pouvons servir avec toute la justice que nous voulons, nous pouvons montrer autant d'obéissance au Seigneur que nous voulons, pouvons-nous être meilleurs que ces trois hommes qui ont été jetés dans la fournaise de feu ardent en raison de leur observance de la loi de Dieu ? Et cependant lis ce que dit là Azarias, un des trois, qui en ouvrant sa bouche au milieu du feu dit : « Tu es béni, Seigneur, Dieu de nos Pères, et vénérable, et ton nom est glorieux éternellement, puisque tu es juste dans toutes les choses que tu as faites pour nous, et toutes tes œuvres sont vraies, et toutes tes voies droites, et tous tes jugements vérité et tu as porté un jugement de vérité à travers toutes les choses que tu as fait venir sur nous et sur la ville sainte de nos Pères, Jérusalem,

516 L'amurque est l'eau de pression des olives.

517 *Luc* 12, 47-48.

518 *Rom.* 8, 18.

quoniam in ueritate et iudicio intulisti nobis omnia haec propter peccata nostra, quoniam peccauimus et Legi non paruimus et mandatis tuis non obaudiuimus, ut bene nobis esset ; et omnia, quae intulisti nobis, uero iudicio intulisti et tradidisti nos in manus iniquorum inimicissimorum transfugarum et regi iniusto et pessimo ultra uniuersam terram. Et nunc non est nobis, ut possimus aperire os : uere confusio et opprobrium facti sumus seruis tuis et eis, qui te colunt. Ne tradideris nos in perpetuum, Domine, propter nomen tuum et ne despexeris testamentum tuum et ne abstuleris misericordiam tuam a nobis propter Abraham, qui a te dilectus est, et propter Isaac seruum tuum et Israhel sanctum tuum, quibus locutus es multiplicaturum te semen eorum ut astra caeli et harenam maris, quoniam, Domine, minimi facti sumus prae omnibus nationibus et sumus humiles hodie in terra propter peccata nostra⁵¹⁹. Vides certe, frater, quales uiri, quam sancti, quam fortes in media tribulatione, ubi tamen eis parcebatur et eos urere ipsa flamma uerebatur, peccata sua confitebantur, pro quibus se digne et iuste humiliari nouerant nec tacebant.

4. Numquid etiam meliores esse possumus ipso Danihele, de quo per Ezechielem prophetam dicit Dominus ad principem Tyri: Numquid tu sapientior quam Danihel ?⁵²⁰ Et qui ponitur unus in tribus iustis, quos dicit Deus solos se liberaturum ostendens utique in illis tres quasdam formas iustorum, quos ita se liberaturum dicit, ut nec filios suos secum liberent, sed ipsi soli liberentur; Noe, Danihel et Iob ?⁵²¹ Lege tamen etiam precem Danihelis et uide, quem ad modum in captiuitate positus peccata non tantum populi sui uerum etiam sua confiteatur et pro his dicat per iustitiam Dei se ad illam captiuitatis poenam et opprobria peruenisse. Sic enim scriptum est : Et dedi faciem meam ad Dominum Deum, ut quaererem preces et obsecrationes in ieiunationibus et sacco, et precatus sum Dominum Deum meum et confessus sum et dixi : Domine Deus magne et mirabilis, qui seruas testamentum tuum et misericordiam diligentibus te et seruantibus praecepta tua, peccauimus, aduersus Legem fecimus,

519 Dan. 3, 26-37

520 Référence à Ez. 28, 3

521 Référence à Ez. 14, 14

puisque tu as fait venir sur nous dans la vérité et le droit toutes ces choses à cause de nos péchés, puisque nous avons péché et nous n'avons pas obéi à la Loi et nous n'avons pas écouté tes commandements, alors que c'était pour notre bien ; et tout ce que tu as fait venir sur nous, tu l'as fait venir en vraie justice et tu nous as livrés aux mains des iniques, des ennemis, des traîtres, et à un roi injuste, au plus mauvais qui soit sur toute la terre. Et aujourd'hui nous ne pouvons ouvrir la bouche : nous voici véritablement la honte et l'opprobre parmi tes serviteurs et ceux qui t'adorent. Ne nous abandonne pas pour toujours, Seigneur, à cause de ton nom et ne répudie pas ton alliance et ne nous retire pas ta miséricorde, pour l'amour d'Abraham que tu aimes, et d'Isaac ton serviteur, et d'Israël ton saint, auxquels tu as promis de multiplier la descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer, puisque, Seigneur, nous voici les plus petits devant toutes les nations et nous voici humiliés aujourd'hui sur la terre à cause de nos péchés.⁵²² » Tu vois en tout cas, mon frère, quels hommes ils étaient, combien ils étaient saints, combien ils étaient courageux au milieu de la détresse où la flamme même cependant les épargnait et craignait de les brûler, où ils confessaient leurs péchés, à cause desquels ils se savaient dignement et justement humiliés et ils ne se taisaient pas.

4. Est-ce que nous pouvons même être meilleurs que Daniel lui-même, dont le Seigneur dit au prince de Tyr par le biais du prophète Ezéchiel : « Est-ce que tu es plus sage que Daniel ? »⁵²³ Et qui est établi comme l'un des trois justes, les seuls que Dieu libèrera, dit-Il, montrant surtout dans ces trois grands certaines formes de justes, qu'Il libèrera, dit-Il, sans libérer leurs fils avec eux, mais eux-mêmes seulement : Noé, Daniel et Job ?⁵²⁴ Lis cependant aussi la prière de Daniel et vois de quelle façon, placé en captivité, il confesse non seulement les péchés de son peuple mais aussi les siens et, en raison de ces péchés, comment il dit qu'à cause de ces péchés, il en est arrivé, par la justice de Dieu, à cette peine de la captivité et à ces opprobres. En effet, ainsi, il est écrit : « Et je tournai ma face vers le Seigneur Dieu pour implorer des prières et des expiations dans le jeûne et le cilice, et j'ai prié mon Seigneur Dieu et je me suis confessé et j'ai dit : Seigneur Dieu grand et admirable, toi qui conserves ton alliance et ta miséricorde à ceux qui t'aiment et servent tes commandements, nous avons pêché, nous avons agi contre la Loi,

⁵²² *Dan.3, 26-37.*

⁵²³ Référence à Ez. 28, 3 : « Voici, tu es plus sage que Daniel. » (Trad TOB).

⁵²⁴ Référence à Ez. 14, 14 : « Même si ces trois hommes, Noé, Daniel et Job, se trouvent au milieu de ce pays, eux seuls sauveront leur vie, par leur justice : oracle du Seigneur Dieu. »

impie egimus et recessimus et declinauimus a praeceptis tuis et a iudiciis tuis impie egimus et recessimus et declinauimus a praeceptis tuis et a iudiciis tuis et non exaudiuimus seruos tuos Prophetas, qui loquebantur in nomine tuo ad reges nostros et ad omnem populum terrae. Tibi, Domine, iustitia, nobis autem confusio faciei, sicut dies hic, uiro Iuda et habitantibus Hierusalem et omni Israhel, qui proximi sunt et qui longe sunt in omni terra, in qua eos disseminasti ibi propter contumaciam eorum, quia inprobauerunt te, Domine. Nobis confusio faciei et regibus nostris et principibus nostris et patribus nostris, qui peccauiamus. Tibi Domino Deo nostro miserationes et propitiationes, quoniam recessimus et non audiuiamus uocem Domini Dei nostri, ut essemus in praeceptis legis huius, quae dedit in conspectu nostro in manu seruorum eius Prophetarum. Et omnis Israhel peccauerunt aduersus legem tuam et declinauerunt, ne audirent uocem tuam, et superuenit nobis maledictio et iusiurandum, quod scriptum est in lege Moysi serui Dei, quoniam peccauiamus, et statuit sermones suos, quos locutus est ad nos et ad iudices nostros, qui iudicabunt nos superducere in nos mala magna, quae numquam facta sunt sub omni caelo secundum ea, quae facta sunt in Hierusalem ; sicut scriptum est in Lege Moysi, omnia mala haec uenerunt ad nos et non rogauimus Dominum Deum nostrum, ut auerteret a nobis delicta nostra et ut intellegeremus omnem ueritatem tuam. Et uigilauit Dominus Deus ad omnem sanctum suum et perduxit ea, quae fecit, ad nos, quoniam iustus Dominus Deus noster in omni mundo suo, quem fecit, et non audiuiamus uocem eius. Et nunc, Domine Deus noster, qui eduxisti populum tuum de terra Aegypti in manu forti et fecisti tibi nomen, sicut dies hic, delicta aduersus legem tuam fecimus. Domine, in omni misericordia tua auertatur impetus tuus et ira tua a ciuitate tua Hierusalem et monte sancto tuo. Propter peccata enim nostra et iniquitates patrum nostrorum Hierusalem et populus tuus in confusionem uenit omnibus, qui circa nos sunt. Et nunc exaudi, Deus, preces serui tui et orationem eius et ostende nobis faciem tuam ad sanctificationem tuam, quae deserta est propter te. Inclina, Domine Deus meus, aurem tuam, et exaudi ; aperi oculos tuos et uide interitum nostrum et ciuitatis tuae Hierusalem, ad quam inuocatum est nomen tuum super eam, quoniam non in nostra iustitia iactauimus precem nostram in conspectu tuo sed ad misericordiam tuam, quae magna est. Exaudi, Domine, propitiare, Domine, intende, Domine, et ne tardaueris propter te, Deus meus, quoniam nomen tuum inuocatum est in ciuitatem tuam et populum tuum. Et adhuc me loquente et orante et enumerante peccata mea et peccata populi mei⁵²⁵. Vide quem ad modum sua peccata prius dixit et postea populi sui.

525 Dan. 9, 3-20

et nous n'avons pas écouté tes serviteurs les prophètes, qui parlaient en ton nom à nos rois et à tout le peuple de la terre. A toi, Seigneur, la justice, mais à nous la rougeur du visage, comme ce jour, à l'homme de Juda et aux habitants de Jérusalem et à tout Israël, ceux qui en sont proches et ceux qui en sont loin sur toute la terre, sur laquelle tu les as disséminés là à cause de leur entêtement, parce qu'ils t'ont désapprouvé, Seigneur. A nous et à nos rois et à nos princes et à nos pères la rougeur sur le visage, nous qui avons péché. A toi Seigneur notre Dieu compassion et pardon, puisque nous nous sommes éloignés et nous n'avons pas écouté la voix de notre Seigneur Dieu, pour être dans les commandements de cette Loi qu'il a donné à notre vue dans la main de ses serviteurs les prophètes. Et tout Israël a péché contre Ta Loi et s'en est détourné, pour ne pas écouter Ta voix, et arrive sur nous la malédiction et le serment qui est écrit dans la loi de Moïse, serviteur de Dieu, puisque nous avons péché, et il a mis à exécution ses paroles qu'il nous a dites à nous et à nos juges, qui nous jugeront : il amènera sur nous de grands malheurs, qui n'ont jamais eu lieu sous un ciel comme ceux qui ont eu lieu à Jérusalem ; comme il est écrit dans la loi de Moïse, tous ces maux sont venus à nous et nous n'avons pas demandé à notre Seigneur Dieu de détourner de nous nos fautes et de nous faire comprendre toute Ta vérité. Et le seigneur Dieu a veillé à tout son peuple sacré et a amené vers nous ce qu'Il a fait, puisque le Seigneur notre Dieu est juste dans tout son monde, qu'Il a fait, et nous n'avons pas écouté Sa voix. Et aujourd'hui, Seigneur notre Dieu, Toi qui a sorti ton peuple de la terre d'Égypte de ta main puissante et qui en as fait Ton renom, comme ce jour, nous avons commis des fautes contre Ta Loi. Seigneur, dans toute Ta miséricorde que soient détournées Ta fureur et Ta colère de Ta cité Jérusalem et de Ta montagne sainte. En effet à cause de nos péchés et des iniquités de nos pères Jérusalem et Ton peuple viennent dans la confusion à tous qui sont autour de nous. Et maintenant écoute, Dieu, les prières de ton serviteur et sa supplication et montre-nous Ta face vers Ton sanctuaire qui a été déserté par toi. Incline, Seigneur mon Dieu, ton oreille, et écoute ; ouvre tes oreilles et vois notre anéantissement et celui de ta cité Jérusalem, vers laquelle ton nom a été invoqué sur elle, parce que ce n'est pas dans notre justice que nous avons lancé notre prière à ta vue mais vers Ta miséricorde qui est grande. Ecoute, Seigneur, pardonne, Seigneur, veille, Seigneur, et ne tarde pas par Toi, mon Dieu, puisque ton nom a été invoqué dans Ta cité et Ton peuple. Et je parlais encore et je priais et j'énumérais mes péchés et les péchés de mon peuple.⁵²⁶ » Vois de quelle façon il a dit d'abord ses péchés et ensuite ceux de son peuple.

526 *Dan. 9, 3-20.*

Et hanc Dei commendat iustitiam et hanc Dei laudem dicit, quia non iniuste sed pro peccatis eorum flagellat etiam ipsos sanctos suos. Si ergo ista dicunt, qui excellentissima sanctitate ignes et leones circa se innoxios habuerunt, quid nos oportet dicere in humilitate nostra, qui tam longe illis in pares sumus, quantamcumque iustitiam seruare uideamur ?

5. Sed ne aliquis existimet illos Dei seruos, quos dicis a barbaris interfectos, sic illam mortem euadere debuisse, quo modo tres illi uiri ab ignibus et Dаниel a leonibus liberatus est, sciant illa propterea facta miracula, ut eos uerum Deum colere crederent reges, a quibus in illa supplicia tradebantur. Hoc enim erat in occulto iudicio et misericordia Dei, ut illis regibus eo modo consuleret ad salutem. Antiocho autem regi, qui Machabaeos poenis crudelibus interemit⁵²⁷, noluit ita consulere, sed eorum gloriosissimis passionibus cor duri regis acriore seueritate puniuit. Lege tamen, etiam unus illorum, qui sexto loco patiebatur, quid dicat ; ita enim scriptum est : Et post hunc sextum applicauerunt. Cum hic tormentis excruciatu moreretur, dixit : 'Noli te seducere propter nos haec patimur peccantes in Deum nostrum et facta sunt haec digna nobis. Tu autem noli te putare inpunitum futurum, qui aduersus Deum et Legem eius legibus tuis pugnare uoluisti⁵²⁸.' Vides etiam, isti quam humiliter et ueraciter sapiant, qui pro suis peccatis se flagellari a Domino confitentur, de quo scriptum est : Quem enim diligit Dominus, corripit ; flagellat autem omnem filium, quem recipit⁵²⁹. Vnde et Apostolus dicit : Si enim nos ipsos iudicaremus, a Domino non iudicaremur ; cum iudicamur autem a Domino, corripimur, ne cum mundo damnemur⁵³⁰.

527 Référence à 2Mach. 7

528 2Mach. 7, 18-19

529 Prov. 3, 12

530 1Cor. 11, 31-32.

Et il recommande cette justice de Dieu et il loue Dieu parce que ce n'est pas injustement mais pour leurs péchés qu'Il flagelle aussi ses saints eux-mêmes. Si donc ces paroles sont prononcées par ceux qui, grâce à leur sainteté plus que remarquable, ont connu les feux et les lions autour d'eux sans subir de dommages, que nous faut-il dire dans notre humilité, nous qui sommes de très loin inférieurs à eux, quelle que soit la justice dont nous semblons faire preuve ?

5. Mais pour que personne ne pense que ces serviteurs de Dieu, dont tu dis qu'ils ont été tués par des barbares, auraient dû ainsi échapper à cette mort de la même façon que ces trois illustres hommes et Daniel ont été libérés des feux et des lions, qu'ils sachent que ces miracles ont été faits pour que les rois par lesquels ils étaient livrés à ces supplices croient qu'ils honoraient le vrai Dieu. Cela en effet était dans le jugement occulte et la miséricorde de Dieu que, pour ces rois, Il décidait de cette façon de leur salut. Mais pour le roi Antiochus, qui fit mourir les Macchabées dans des peines cruelles⁵³¹, Il n'a pas voulu décider ainsi, mais grâce à leurs très glorieuses souffrances Il a puni le cœur du roi impitoyable avec une sévérité plus violente encore. Lis cependant ce que dit même l'un de ceux-ci, celui qui souffrit en sixième rang ; en effet il est ainsi écrit : « Et après celui-ci, ils amenèrent le sixième. Et comme il agonisait des suites de multiples tortures, il dit : 'Ne te fais pas de vaines illusions, car c'est à cause de nous-mêmes que nous endurons ces souffrances, ayant péché envers notre Dieu, et nous méritons ce qui nous est arrivé. Mais toi, ne t'imagines pas que tu resteras impuni, toi qui as entrepris de faire la guerre à Dieu et à Sa Loi avec tes lois. ⁵³² » Tu vois aussi, à quel point ces hommes savaient humblement et véritablement, eux qui confessaient qu'ils étaient flagellés pour leurs péchés par le Seigneur dont il est écrit : « Celui que le Seigneur aime est blâmé ; mais Il flagelle tout fils qu'il reprend. ⁵³³ » D'où la parole de l'Apôtre : « Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés par le Seigneur ; mais quand nous sommes jugés par le Seigneur, nous sommes blâmés, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. ⁵³⁴ »

531 Référence à 2Mach. 7.

532 2Mach. 7, 18-19.

533 Prov. 3, 12.

534 ICor. 11, 31-32.

6. *Haec fideliter lege, fideliter praedica et, quantum potes, caue et cauendum doce, ne adversus Deum in his temptationibus et tribulationibus murmuretur. Bonos dicis Dei servos et fideles et sanctos gladio barbarorum peremptos. Quid autem interest, utrum eos febris an ferrum de corpore solueret ? Non qua occasione exeant, sed quales ad se exeant, Deus attendit in servis suis, nisi quod maiorem habet poenam languor diuturnus quam citissimus exitus ; et tamen etiam ipsum languorem diuturnum et horrendum legimus, qualem passus est ille Iob, cuius certe iustitiae Deus ipse, qui falli non potest, tale perhibet testimonium⁵³⁵.*

7. *Gravissima sane et multum dolenda est illa captivitas feminarum castarum atque sanctarum, sed non est captivus Deus earum nec captivas deserit suas, si novit suas. Nam et illi sancti, quorum passiones et confessiones de Scripturis sanctis commemoravi, ab hostibus ducti atque in captivitate positi illa dixerunt, quae conscripta legerentur a nobis et disceremus captivos Dei servos non deseri a Domino suo. Vnde autem scimus, quid etiam per istas omnipotens et misericors Deus in ipsa terra barbarica fieri velit mirabilium suorum ? Tantum non cessetis pro illis ingemiscere ad Deum et quaerere, quantum potestis et quantum ipse permittit, cum tempus et facultatem dederit, quid de illis factum sit vel quae uestra possint habere solatia. Nam de Sitifensi ante paucos annos Seueri episcopi neptis sanctimonialis a barbaris ducta est et per mirabilem Dei misericordiam cum honore magno suis parentibus restituta est. Domus enim illa barbarorum, ubi captiva ingressa est, subita coepit dominorum infirmitate iactari, ita ut omnes ipsi barbari, tres, nisi fallor, vel amplius fratres, periculosissima aegritudine laborarent. Quorum mater animaduertit puellam Deo deditam et credidit, quod eius orationibus sui filii possent ab imminenti iam mortis periculo liberari ; petiuit, ut oraret pro eis, pollicens, quod, si salui facti essent, eam suis parentibus redderent. Ieiunavit illa et oravit et exaudita continuo est ; ad hoc enim factum erat, quantum exitus docuit. Ita illi tam repentino*

535 Référence au Livre de Job.

6. Lis cela fidèlement, prêche fidèlement, et autant que tu peux, fais attention et enseigne à faire attention qu'on ne murmure pas contre Dieu en ces temps de tentations et de tribulations. Tu dis que les bons serviteurs de Dieu, les fidèles, les saints, ont été tués par le glaive des barbares. Mais qu'importe que ce soit la fièvre ou le fer qui les délivre de leur corps ? Ce n'est pas à l'occasion mais à la manière dont ils ont quitté leur corps pour se rendre à Lui que Dieu prête attention quand il s'agit de ses serviteurs, avec cette réserve qu'une plus grande peine est attachée à une maladie qui dure longtemps qu'à une mort très rapide ; et cependant nous lisons aussi une maladie justement qui dure horriblement longtemps : celle que ce grand Job a soufferte, à la justice duquel certes Dieu lui-même, qui ne peut pas être trompé, fournit un tel témoignage⁵³⁶.

7. Cette captivité des femmes chastes et saintes est effectivement très grave et extrêmement douloureuse, mais leur Dieu n'est pas captif et n'abandonne pas ses captives s'il les connaît. Car ces saints aussi, dont j'ai rappelé les souffrances et les confessions à partir des saintes Ecritures, conduits par des ennemis et placés en captivité, ont dit ces paroles pour qu'après avoir été écrites, elles soient lues par nous et que nous avons appris que les serviteurs de Dieu captifs ne sont pas abandonnés par leur Seigneur. Et d'autre part, d'où savons-nous pourquoi Dieu tout-puissant et miséricordieux veut aussi, par ces femmes, sur cette terre barbare justement faire éclater ses merveilles ? Ne cessez pas de gémir pour elles auprès de Dieu et de chercher, autant que vous pouvez et autant que Lui-même le permet, puisqu'il vous en a donné l'occasion et la capacité, ce qu'il est advenu d'elles ou quels soulagements elles pourraient recevoir de vous. Car de Sétif il y a quelques années la nièce de l'évêque Sévère, une religieuse, a été emmenée par des barbares et grâce à l'admirable miséricorde de Dieu, a été rendue avec un grand honneur à ses parents. En effet, cette maison de barbares, où la captive était entrée, commença à être touchée par une subite infection, de telle sorte que tous les barbares eux-mêmes, trois, si je ne me trompe, et même trois frères, étaient en danger à cause d'une maladie très grave. Leur mère remarqua que la jeune fille était consacrée à Dieu et crut que, par les prières de celle-ci, ses fils pouvaient être libérés du danger de mort déjà imminente ; elle demanda que la demoiselle priât pour eux, promettant que s'ils étaient sauvés, ils la rendraient à ses parents. Cette jeune fille jeûna et pria et elle fut exaucée aussitôt ; et cela arriva, autant que l'issue a pu nous l'enseigner.

536 Référence au *Livre de Job*.

Dei beneficio salute percepta mirantes et honorantes, quod eorum mater promiserat, impleuerunt.

8. Ora ergo Dominum pro eis et roga, ut etiam ipsas doceat talia dicere, qualia supra memoratus sanctus Azarias inter caetera in oratione et confessione sua fudit ad Deum. Sic enim sunt illae in terra captiuitatis suae, quo modo erant illi in ea terra, ubi nec sacrificare more suo poterant Domino, sicut nec istae possunt, uel ferre oblationem ad altare Dei uel inuenire ibi sacerdotem, per quem offerant Deo. Donet ergo eis Dominus, ut ei dicant, quod Azarias dixit in consequentibus precum suarum : Non est in hoc tempore princeps et propheta et dux, non holocausta neque oblatio neque supplicationes nec locus ad sacrificandum in conspectu tuo et inuenire misericordiam, sed in anima contribulata et spiritu humilitatis accipiamur. Sicut in holocaustomatibus arietum et taurorum et in multitudine agnorum pinguum sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie et perficere subsequentes te, quoniam non erit confusio his, qui in te confidunt. Et nunc sequimur in toto corde et timemus te et quaerimus faciem tuam. Ne confundas nos, sed fac nobiscum secundum mansuetudinem tuam et secundum multitudinem misericordiae tuae et libera nos secundum mirabilia tua et da gloriam nomini tuo, Domine, et uereantur omnes, qui ostendunt seruis tuis mala, et confundantur ab omni potentia et uirtus eorum conteratur ; sciant quoniam tu es Dominus Deus solus et gloriosus in uniuerso orbe terrae⁵³⁷.

9. Haec illis dicentibus et ad Deum ingemescentibus omnino suis aderit, qui suis adesse consuevit, et aut nihil in earum castissimis membris libidine hostili perpetrari permittit aut, si permittit, cum earum animus nulla consensionis turpitudine maculatur, etiam carnem suam defendit a crimine et, quicquid in ea nec commisit nec permisit libido patientis, solius erit culpa facientis omnisque illa uiolentia non pro corruptionis turpitudine sed pro passionis uulnere deputabitur. Tantum enim ualet in mente integritas castitatis, ut illa inuiolata nec in corpore possit pudicitia uiolari, cuius membra potuerint superari.

537 Dan. 3, 38-45

Ainsi ces barbares, ayant recouvré la santé grâce au si soudain bienfait accordé par Dieu à leur santé, admirant et honorant les connaissances de cette jeune fille, remplirent les devoirs promis par leur mère.

8. Prie donc le Seigneur pour elles et demande-Lui qu'Il leur enseigne aussi à elles-mêmes de prononcer des paroles telles que le saint Azarias rappelé ci-dessus a répandues entre autres dans sa supplication et sa confession vers Dieu. Ainsi en effet celles-ci sont sur la terre de leur captivité de la même façon qu'ils étaient sur cette terre où ils ne pouvaient pas sacrifier pour le Seigneur selon la coutume, comme elles ne le peuvent pas non plus, ni apporter des offrandes à l'autel de Dieu ni y trouver un prêtre par le biais duquel elles pourraient en offrir à Dieu. Que le Seigneur leur donne donc de pouvoir Lui dire ce qu'Azarias a dit dans la suite de ses prières : « Il n'est plus, en ce temps, chef, prophète ni prince, holocauste, sacrifice, oblation ni encens, lieu où t'offrir les prémices, et trouver miséricorde auprès de toi. Mais qu'une âme brisée et un esprit humilié soient agréés de toi, comme des holocaustes de bœufs et de taureaux, comme des milliers d'agneaux gras ; que tel soit notre sacrifice aujourd'hui devant toi, et qu'il te plaise que pleinement nous te suivions, car il n'est point de confusion pour ceux qui espèrent en toi. Et maintenant mettons tout notre cœur à te suivre, à te craindre et à rechercher ta face. Ne nous laisse pas dans la honte, mais agis avec nous selon ta mansuétude, et selon la grandeur de tes miséricordes. Délivre-nous selon tes œuvres merveilleuses, fais qu'à ton nom, Seigneur, gloire soit rendue. Confondus soient ceux qui font du mal à tes serviteurs : qu'ils soient couverts de honte, privés de toute leur puissance, et que leur force soit brisée. Qu'ils sachent que tu es seul Dieu et Seigneur, en gloire sur toute la terre. »⁵³⁸

9. Pour celles qui parlent ainsi et qui gémissent complètement devant Dieu, Il sera présent pour les siens, Lui qui a l'habitude d'être présent pour les siens, et Il ne permet pas que soit perpétré contre les membres très chastes de ces femmes un désir hostile ni, s'Il le permet, lorsque leur âme n'est souillée par aucune indignité du consentement, Il défend même leur chair de tout crime et, tout ce que le désir de la victime n'a ni commis ni permis dans la chair sera la faute de l'agresseur et toute cette violence sera regardée non comme la honte de la corruption mais comme la blessure de la souffrance. En effet l'intégrité de la chasteté vaut tellement dans l'esprit que cette pudeur qui est inviolée ne peut pas être violée dans le corps dont les membres ont pu être vaincus.

⁵³⁸ *Dan.3, 38-45.*

Haec epistula pro tuo desiderio brevis, pro meis tamen occupationibus multum prolixa et propter perlatoris festinationem nimis accelerata sufficiat caritati tuae. Multo uberius uos Dominus consolabitur, si Scripturas eius intentissime legeritis.

Cette lettre est brève pour répondre à ta demande, cependant par rapport à mes occupations elle est très bavarde et trop accélérée par l'impatience du messenger, qu'elle suffise à ta charité. Le Seigneur vous consolera bien abondamment si vous lisez Ses Ecritures avec énormément d'attention.

Commentaire de l'*Epistula* 111 d'Augustin

L'*Epistula* 111 est adressée à un ami d'Augustin, prêtre *a priori* à Rome, Victorien, vers la fin de l'année 409⁵³⁹. Cette année est très riche en événements, tant à Rome qu'en Afrique du Nord. En effet, les invasions barbares se multiplient en Gaule, en Italie et en Espagne. L'Afrique du Nord, quant à elle, est en proie à des difficultés à cause des donatistes, et plus particulièrement des circoncellions, nous y reviendrons. C'est donc dans ces conditions qu'Augustin répond à son ami, pour le consoler des attaques barbares dont est victime sa région en partageant la peine des chrétiens, et en les exhortant à lire la Bible pour dépasser leur peine.

La *salutatio* est particulière car, contrairement aux lettres précédentes, elle ne mentionne pas le Christ⁵⁴⁰ : « *domino dilectissimo et desiderantissimo fratri et conpresbytero Victoriano Augustinus in Domino salutem* »⁵⁴¹ ». Peut-être parce qu'Augustin s'adresse à un autre homme d'Eglise ? En tout cas, il éprouve une grande sympathie pour ce frère qu'il qualifie à l'aide de deux superlatifs : « *dilectissimo* » et « *desiderantissimo* ».

Le premier paragraphe s'ouvre sur la lettre reçue de son ami, comme souvent : « *Litterae tuae impleuerunt grandi dolore cor nostrum* »⁵⁴² ». D'emblée, l'évêque se positionne dans un rôle compatissant. Il apporte une réponse immédiate à la demande de Victorien : « *prolixo opere aliqua responderem, cum talibus malis magis prolixus gemitus et fletus quam prolixus libri debeantur* »⁵⁴³ ». La répétition de l'adjectif *prolixus* trois fois est étonnante mais elle permet à Augustin de signaler qu'il ne pourra pas accorder au prêtre ce qu'il lui a demandé, à savoir une longue lettre. Peut-être n'a-t-il que très peu de temps à accorder à son ami, en tout cas, l'important selon lui n'est pas la réponse écrite : « *prolixo opere* » et « *prolixus libri* » encadrent

539 Robert A. MARKUS, « 'Tempora christiana' revisited », in *Augustine and his Critics, Essays in Honour of G. Bonner*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, Abingdon-on-Thames, Taylor & Francis, 2002, p.207 : « The letter is probably to be dated late 409. »

540 Ep. 92 : « *in Christi caritate* » ; ep.99 « *in Christi membris* ».

541 « A son maître bien-aimé, son frère très désiré et son collègue prêtre Victorien, Augustin, salut dans le Seigneur. »

542 « Ta lettre a rempli d'une grande douleur notre cœur. »

543 « ... j'y réponde par un ouvrage long, quand pour de tels mots de longs gémissements et des larmes sont dus, plus que de longs livres. »

le centre de la phrase « *cum talibus malis prolixo gemitus et fletus* », qui est le point central justement de la consolation, partager les larmes et les gémissements devant tant de maux. La réponse est déjà en soi une consolation, et elle n'a pas besoin d'être longue, malgré la demande impérieuse de Victorien.

Le champ lexical de l'horreur, disséminé dans ce paragraphe, souligne le fait qu'Augustin reconnaît cette souffrance comme autorisée et apporte du *pathos* : « *affligitur* », « *cladibus* », « *plangentur* », « *strepitu* », « *interfecti* », « *nefaria* », « *malis* » (deux fois). Et cette horreur est partout : « *totus... mundus* », « *pars nulla terrarum* », « *Aegypti* », « *in regionibus Italiae* », « *in Galliis* », « *de Hispanis quoque tot prouinciis* ». Les chrétiens (« *monasteria* », « *fratres* ») semblent attaqués de toutes parts par les barbares (« *a Barbaris interfecti* »). Le tableau est saisissant et effrayant.

Puis, par une subtile question rhétorique (« *sed quid longe imus ?* ⁵⁴⁴ »), Augustin en vient à aborder le sujet des donatistes en Afrique : « *Ecce in regione nostra Hipponiensi, quoniam eam barbari non adtigerunt, clericorum donatistarum et Circumcellionum latrocinia sic uastant ecclesias, ut barbarorum fortasse facta mitiora sint.* ⁵⁴⁵ » L'évêque compare les circoncellions et les clercs donatistes aux barbares, voire les trouve plus cruels. Une explication s'impose ici pour replacer le contexte africain. Bruno Pottier explique que « les circoncellions ont trouvé leur terreau dans le schisme donatiste, qui est né de la protestation d'une partie des chrétiens d'Afrique du Nord, et surtout de Numidie, devant la trahison d'évêques ayant livré les Livres sacrés lors de la persécution de Dioclétien entre 303 et 305. (...) Les circoncellions sont réapparus dans la seconde moitié du IV^e siècle et au début du V^e siècle dans les œuvres d'Augustin qui les a accusés de commettre de nombreuses attaques contre des clercs catholiques, surtout après l'interdiction définitive du donatisme en 405. » ⁵⁴⁶ Mais quelle était exactement l'ampleur de ces attaques ? D'après Bruno Pottier, « à partir de l'interdiction du donatisme en 405, les violences des circoncellions se sont principalement exercées contre les prêtres donatistes convertis au catholicisme. Le niveau de violence est difficile à appréhender. En effet, Augustin a répété inlassablement dans ses écrits un petit nombre d'agressions graves pour donner l'impression d'une violence omniprésente. Seulement quatre cas d'agressions liés

544 « Mais pourquoi aller loin ? »

545 « Voici dans notre région d'Hippone, puisque les barbares ne l'ont pas atteinte, des bandes de clercs donatistes et de circoncellions dévastent les églises de sorte que les faits des barbares sont peut-être plus doux. »

546 Bruno POTTIER, « Les circoncellions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles. » In : *Antiquités africaines*, 44, 2008, p.44.

aux circoncellions, dont une concernant un évêque, sont précisés par Augustin, surtout pour le diocèse d'Hippone. (...) Les violences des circoncellions, même si elles étaient sérieuses, doivent donc être relativisées, peu de meurtres étant avérés. »⁵⁴⁷ Pourtant Augustin juge que ces circoncellions et ces clercs donatistes, qu'ils associent alors que ce sont deux entités distinctes historiquement, sont plus dangereuses que les barbares eux-mêmes, comme le souligne cette litote : « *barbarorum fortasse facta mitiora sint.* ». L'évêque renchérit avec une question rhétorique : « *Quis enim barbarus excogitare potuit ?* »⁵⁴⁸ D'une manière adoucie, Augustin prétend clairement que les circoncellions sont pires que les barbares. Que leur reproche-t-il exactement ? Ces schismatiques dévastent les églises (« *uastant ecclesias* »), aveuglent les clercs catholiques avec de la chaux et du vinaigre (« *in oculos clericorum nostrorum calcem et acetum mitterent* »), les frappent (« *quorum membra etiam cetera plagis horrendis uulneribusque sauciarunt* »), pillent et incendient les maisons (« *Depraedantur etiam domos aliquas et incendunt* »), détruisent les récoltes (« *fructus aridos diripiunt, humidos fundunt* »)⁵⁴⁹, et convertissent de force leurs victimes (« *taliam ceteris comminando multos etiam rebaptizari compellunt* »). C'est d'ailleurs ce dernier point qui semble le plus affoler l'évêque, qui surenchérit : « *Pridie, quam ad te ista dictavi, ex uno loco per huius modi terrores quadraginta et octo animae mihi rebaptizatae renuntiatae sunt.* »⁵⁵⁰ Il nous faut bien comprendre l'état d'esprit d'Augustin au moment où il écrit ces lignes : que des chrétiens soient tués est un fait horrible, il en convient. Mais ils meurent en chrétiens et leur âme est sauvée. En revanche, le chrétien qui abandonne sa foi pour devenir donatiste ne sera pas sauvé dans la mort, ce qui est bien pire à ses yeux de pasteur.

Le second paragraphe unit les deux maux rencontrés par Victorien et Augustin, en un seul et même mal, qu'il faut pleurer. C'est d'ailleurs le premier mot de ce paragraphe : « *plangenda* ». Victorien était peut-être étonné de ce qui arrivait dans sa région, puisque l'évêque lui dit de ne pas l'être (« *non miranda* »). En tout cas, la seule consolation possible est

547 Bruno POTTIER, *art. cit.*, p.102.

548 « Quel barbare en effet aurait pu imaginer ? »

549 Bruno POTTIER, *art. cit.*, p.104 : « C'est seulement à cette époque qu'Augustin évoque de véritables pillages de greniers ainsi que la destruction de réserves de vin et d'huile. Ce passage semble être relatif aux biens des églises donatistes rendues aux catholiques plus qu'aux greniers de propriétaires terriens. »

550 « Avant de te dicter de si horribles nouvelles, hier j'ai appris qu'en un seul endroit, à cause de ce genre de terreurs, quarante-huit âmes ont été rebaptisées. »

de se tourner vers Dieu : « *exclamandum ad Deum* », car Lui seul peut libérer les fidèles : « *a tantis malis liberet nos* ». Il avait annoncé ces malheurs, à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments : « *haec et in Prophetis et in Euangelio tanto ante praedicta sint.* » Ici l'évêque se fait prédicateur et explique la réaction que tout chrétien devrait avoir face aux malheurs du monde. Il recourt ainsi à différentes formes d'obligation, oscillant entre les adjectifs verbaux (« *plangenda* », « *miranda* », « *exclamandum* », « *sperandum* ») et le verbe devoir (« *debemus* », « *debent* ») au sujet des lectures sacrées, de leur accomplissement, et de la foi. Tout ce vocabulaire est entremêlé : « *ut credamus, quando leguntur, et queramur, quando complentur*⁵⁵¹ » ; « *illi, qui increduli fuerant, cum haec in sanctis Libris conscripta legerent uel audirent, nunc saltem credere debent, cum compleri iam uident*⁵⁵² ». Celui qui croit à lu et croit en ses lectures, il sait qu'elles s'accompliront. Ce passage est une sorte de transition qui amène justement Augustin à évoquer différents passages ou images bibliques.

A commencer par la comparaison filée avec l'huile d'olive : « *ut de his tam magnis pressuris tamquam in torculari Domini Dei nostri, sicut amurca infidelium murmurantium et blasphemantium fluit, ita oleum quoque fidelium confitentium et orantium exprimi et liquari non cesset.* »⁵⁵³ Les chrétiens se divisent donc en deux catégories⁵⁵⁴ : ceux qui croient sincèrement (« *fidelium confitentium et orantium* ») et sont fidèles, et ceux qui ne croient pas suffisamment et sont donc infidèles (« *infidelium murmurantium et blasphemantium* »), comme l'olive pressée se divise en deux parties, l'huile et l'amurque, une fois passée dans le pressoir, « *torculari* », mot de même origine que "torture". Autrement dit, sous la torture, le chrétien ressort soit en huile, soit en amurque. Il est à noter que ce pressoir est celui voulu par Dieu : « *in torculari Domini Dei nostri.* » C'est donc Dieu implicitement, d'après Augustin, qui met le chrétien à l'épreuve pour connaître la profondeur de sa foi. Pourquoi, en 409, l'évêque recourt-il à cette image qu'il n'utilisait pas auparavant ? Voici l'explication avancée par Suzanne Poque dans sa thèse de 1984 : les pressoirs « figurent aussi la communauté des fidèles en proie aux épreuves de l'humanité comme aux persécutions violentes ou larvées dont ils sont

551 « Au point de croire les Ecritures quand nous les lisons et de nous plaindre quand elles s'accomplissent. »

552 « Ceux-là mêmes qui avaient été incrédules alors qu'ils lisaient ou entendaient ces prédictions dans les Livres saints doivent maintenant au moins croire quand ils voient désormais leur accomplissement. »

553 « Comme l'amurque des infidèles qui murmurent et blasphèment coule de ces si grandes tribulations comme dans le pressoir du Seigneur notre Dieu, de même l'huile des fidèles qui confessent et prient ne cesse d'être pressée et liquéfiée. »

554 Voir Pasquale BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1972.

personnellement les victimes. L'opposition païenne qui couve dans les premières années du Ve siècle, et qui se manifeste au moment de la prise de Rome, est sentie comme un nouvel aspect de la haine qui fit couler le sang des martyrs. C'est bien à la geste des martyrs qu'Augustin doit son exégèse des 'pressoirs'.⁵⁵⁵ » Dans cette image filée, deux éléments retiennent notre attention : le « *torcular* » et l'« *amurca* ». « Le symbolisme du pressoir à huile suggère une signification plus complexe. Le chrétien, comme tout homme, est mis à l'épreuve par les malheurs qui fondent sur l'humanité : les famines, les guerres, les dévastations, les difficultés de la vie et même la hausse des prix.⁵⁵⁶ » En somme, le « *torcular* » correspond à tout ce qui 'presse' les humains, tout ce qui leur pèse. « L'*amurca* joue un grand rôle dans le symbolisme ; c'est un liquide amer, impropre à toute utilisation, de couleur noirâtre. (...) Noire, amère, inutile ou même nuisible, dotée de tous les traits que peut revêtir le méchant dans une imagerie élémentaire.⁵⁵⁷ » L'*amurca* correspond donc aux pseudo-chrétiens, ceux qui se disent chrétiens mais fuient à la première difficulté. Les vrais chrétiens, eux, sont pressés et liquéfiés sans cesse (« *exprimi et liquari non cesset* ») et deviennent une huile de qualité. Le recours à la comparaison est ici une des armes de la consolation, car, d'après Suzanne Poque, « une des fonctions de l'image est en effet d'opérer une décharge de l'angoisse⁵⁵⁸ », angoisse⁵⁵⁹ de chrétiens qui ne savent plus si leur choix est le bon ou pas face aux changements du monde.

La conséquence seconde des maux du temps est la réaction païenne : en effet, pour le païen, les invasions barbares, les hausses de prix, les famines, n'existaient pas avant l'arrivée du christianisme. De là, il est facile d'identifier la religion des chrétiens comme la source de tous les problèmes : « *Illis enim, qui contra christianam fidem querelas impias iactare non quiescunt dicentes, quod ante, quam ista doctrina per mundum praedicaretur, tanta mala non patiebatur genus humanum.*⁵⁶⁰ » Mais que répondre aux détracteurs du christianisme ? Pour le fidèle *lambda*, il peut être compliqué de trouver une répartie face à ce genre d'agression verbale,

555 Suzanne POQUE, *le Langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1984, p.158.

556 Suzanne POQUE, *op. cit.*, p. 163.

557 Suzanne POQUE, *op. cit.*, p. 160.

558 Suzanne POQUE, *op. cit.*, p.167.

559 Voir Eric-Robertson DODDS, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, Paris, La Pensée Sauvage, 1979 (traduction française, 2010).

560 « En effet à ceux qui ne cessent de jeter contre la foi chrétienne des plaintes impies en disant qu'avant que cette doctrine ne soit prêchée par le monde, le genre humain ne souffrait pas de tant de malheurs. »

comme le souligne Suzanne Poque : « En tant que membre de l'Eglise, le chrétien est en butte aux sarcasmes des païens qui le rendent responsable des malheurs du temps. (...) Les *christiana tempora*, dit-on, sont porteurs de calamités, parce qu'on a délaissé le culte des dieux ancestraux. Le Goth prend et saccage Rome. Les fidèles eux-mêmes sont découragés (...) et, devant l'ampleur du désastre, ils ne savent que répondre ; ils se confinent dans le silence.⁵⁶¹ » Augustin trouve là encore une parade dans les Ecritures : « *facile est ex Euangelio respondere ; Dominus enim dicit*⁵⁶² ». Pour l'évêque d'Hippone, toute question trouve sa réponse dans la Bible, et toute peine y trouve aussi sa consolation. Ici c'est l'*Evangelie de Luc* qui lui souffle une répartie : « *Servus nesciens uoluntatem domini sui et faciens digna plagis uapulabit pauca, seruus autem sciens uoluntatem domini sui et faciens digna plagis uapulabit multa.*⁵⁶³ » Le monde entier connaît désormais le Christ mais certains s'obstinent à ne pas vouloir L'écouter. Ceux-là seront sévèrement châtiés lors du Jugement dernier. Et écouter le Christ, c'est entendre les annonces qu'Il a faites, Lui qui avait prédit que ce monde souffrirait de nombreux maux. Pas d'étonnement donc du côté d'Augustin : « *quid ergo mirum ?* »

Arrive alors la première mention des '*christiana tempora*' : « *christianis temporibus iste mundus* », accolée ici à l'adjectif démonstratif « *iste* » à valeur péjorative. Les *tempora christiana*⁵⁶⁴ sont donc associés dans l'esprit d'Augustin à l'image du pressoir à olive dans un précédent sermon, celui de Mayence 13, daté approximativement de 403-404, comme l'a précisé Robert A. Markus : « c'est le temps du pressoir à olive ; ne te plains pas d'être pressé plus durement dans les temps chrétiens qu'auparavant : ne blâme pas Celui qui vient nous tester. »⁵⁶⁵ Et tous les humains sont frappés, fidèles ou non. Mais ce qui choque l'évêque, c'est la mauvaise foi des païens à propos de l'Evangelie, qu'il exprime dans un parallélisme :

561 Suzanne POQUE, *op. cit.*, p.163.

562 « Il est facile de répondre d'après l'Evangelie ; le Seigneur en effet dit. »

563 *Luc.12, 47-48* : « Le serviteur qui ne connaissait pas la volonté de son maître et qui a fait de quoi mériter des coups en recevra peu, mais le serviteur qui connaissait la volonté de son maître et a fait de quoi mériter des coups en recevra beaucoup. »

564 Pour une étude plus poussée des '*Tempora christiana*', voir les articles suivants : Robert A. MARKUS, « '*Tempora christiana*' revisited », in *Augustine and His Critics, Essays in Honour of G. Bonner*, ed. R. DODARO and G. Lawless, Abingdon-on-Thames, Taylor & Francis, 2002, pp.199-211 ; Goulven MADEC, « *Tempora christiana* », in *Petites Etudes augustinienes*, Paris, Etudes augustinienes, 1994, pp.233-59.

565 Robert A. MARKUS, *art. cit.*, p.202 : « This is the time of the olive-press ; do not complain of being pressed harder in Christian times than before : do not blame Him who comes to test us. »

« *Adtendunt, quanta celeritate Euangelium praedicatur,*
*et non adtendunt, quanta peruersitate contemnitur.*⁵⁶⁶ »

Pour les Gentils, la christianisation du monde romain s'est faite rapidement, mais (et cette opposition est perceptible dans le "*et non*") les chrétiens voient bien que cette christianisation s'accompagne de perversité et de mépris (« *peruersitate contemnitur* »), pour reprendre les termes augustinien. En effet, ils souffrent des mêmes maux que les païens, en plus de leurs sarcasmes, ce qu'a expliqué Robert A. Markus : « Augustin reprend le dénigrement païen des *tempora christiana* comme des temps mauvais, des temps de troubles et de souffrances, d'effondrement et de destruction, de déclin et de chute.⁵⁶⁷ » Que peut faire un évêque face à un tel déferlement de malheurs et de sarcasmes, pour que ses fidèles ne se découragent pas ? Il se doit de les consoler et de leur offrir une échappatoire, ce qu'il fait dans la dernière phrase de ce paragraphe, et ce, toujours accompagnée d'une citation biblique, tirée d'une lettre de Paul, dont il est un fervent disciple : « *Serui autem Dei humiles et sancti, qui dupliciter mala temporalia patiuntur, quia et ab ipsis impiis et cum ipsis patiuntur, habent consolationes suas et spem futuri saeculi, unde dicit Apostolus : Non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis.*⁵⁶⁸ » En effet, pour les chrétiens fidèles (« *serui Dei humiles et sancti* ») qui souffrent doublement (« *dupliciter* » ; « *patiuntur* » deux fois), Dieu apporte une consolation, l'espérance : « *consolationes suas et spem futuri saeculi* ». Il est question ici implicitement de la résurrection d'entre les morts et de la joie d'être aux côtés de Dieu dans l'éternité, appelée « *gloriam* » par l'Apôtre Paul.

Le troisième paragraphe commence avec cette même idée, selon laquelle les païens raillent les chrétiens qui sont autant touchés qu'eux par les maux du siècle, sous forme de question rhétorique : « *Si nos peccatores ista meruimus, quare et servi Dei barbarorum ferro perempti sunt et ancillae Dei captivae ductae sunt ?* »⁵⁶⁹ Le conseil que donne Augustin, en

566 « On prête attention à la grande célérité avec laquelle l'Evangile est prêché et on ne prête pas attention à la perversité avec laquelle il est méprisé. »

567 Robert A. MARKUS, *art. cit.*, p.207 : « Augustine takes up the pagan disparagement of the *tempora christiana* as bad times, times of trouble and suffering, of crumbling and destruction, of decline and fall. »

568 « Mais les serviteurs de Dieu, humbles et saints, qui souffrent doublement les maux de ce temps parce qu'ils les souffrent à la fois à cause des impies eux-mêmes et avec eux, ont leurs consolations et leur espoir dans l'avenir, d'où les propos de l'Apôtre : « Les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire future qui sera révélée en nous. » (Rom.8, 18)

569 « Si nous, pécheurs, nous avons mérité ces horreurs, pourquoi les serviteurs de Dieu ont-ils été tués par le fer des barbares et les servantes de Dieu ont-elles été menées en captivité ? »

rythme ternaire, est d'une douceur toute chrétienne : « *Humiliter et veraciter et pie responde.* »⁵⁷⁰ Puis l'évêque recourt à un *exemplum* tiré de l'Ancien Testament, celui des trois Hébreux dans la fournaise, en *Daniel 3*, encore une fois sous la forme d'une question rhétorique : « *numquid meliores esse possumus tribus illis uiris, qui in camino ignis ardentis pro conseruanda Dei lege proiecti sunt ?* »⁵⁷¹ Cet *exemplum* est utilisé par les chrétiens depuis l'époque des persécutions, comme l'a expliqué Martine Dulaey⁵⁷² : « Les trois Hébreux sont considérés comme des types du martyr, qui fait de sa vie un sacrifice volontaire à Dieu (les flammes de la fournaise évoquaient l'holocauste), parce qu'il croit à la vie éternelle. « Leur assurance ne se fondait pas sur l'espoir d'une délivrance actuelle, mais sur la pensée de la délivrance et de la sécurité de l'éternelle gloire », écrit Cyprien (*Epître 6, 3*). » Ce qui nous conforte dans l'idée, déjà amorcée plus haut avec les métaphores du *torcular* et de *l'amurca*, qu'Augustin essaie de rapprocher ces temps pourtant propices au christianisme des temps des persécutions, comme à l'époque de Cyprien de Carthage en 250 et en 258. Le chrétien est aujourd'hui moqué par les païens, auxquels il peut répondre que, malgré toute sa bonne volonté et sa foi, il ne peut égaler les grandes figures bibliques du martyre, mises en valeur par l'adjectif démonstratif mélioratif « *tribus illis uiris* ». Le chrétien peut tenter de les égaler, comme le montre le parallélisme, mais l'humilité, la vérité et la piété (« *humiliter et veraciter et pie* ») l'empêcheront de dire qu'il les vaut :

« *Quantam libet enim iustitiam seruemus,
quantam libet Domino obedientiam exhibeamus* »⁵⁷³

Puis Augustin cite la prière d'Azarias au milieu de la fournaise (*Dan.3, 26-37*) : après avoir loué l'esprit de justice du Seigneur, il reconnaît les péchés de l'Humanité contre Lui, il accepte les mauvais traitements des ennemis et des impies en punition et demande à Dieu sa miséricorde. S'il n'était pas extrait de la Bible, ce passage pourrait parfaitement être prononcé

570 « Réponds avec humilité, vérité et piété. »

571 « Pouvons-nous être meilleurs que ces trois hommes qui ont été jetés dans la fournaise de feu ardent pour observer fidèlement la loi de Dieu ? »

572 Martine DULAHEY, *l'Initiation chrétienne et la Bible (Ier – VIe siècles) « des forêts de symboles »*, Paris, Livre de Poche, 2001, p.172.

573 « Nous pouvons servir avec toute la justice que nous voulons, nous pouvons montrer autant d'obéissance au Seigneur que nous voulons. »

par les chrétiens de 409. L'évêque, dans un accent lyrique, commente alors la prière d'Azarias à l'aide d'un rythme ternaire avec gradation :

« *quales uiri, quam sancti, quam fortes in media tribulatione* ⁵⁷⁴ »

Cette détresse est représentée par un feu qui ne brûle pas les trois Hébreux, qui les épargne grâce à la confession de leurs péchés. Les trois verbes sont d'ailleurs mis sur le même plan : « *parcebatur* », « *verebatur* » et « *confitebantur* », pour souligner la correspondance entre ces trois faits. Dieu entend la prière d'Azarias parce que ce dernier s'est adressé à Lui « **humiliter et ueraciter et pie** » : « *pro quibus se **digne et iuste humiliari** nouerant nec tacebant.* ⁵⁷⁵ » Le non-silence, c'est la prière. C'est par elle que les chrétiens pourront être consolés et aller mieux. Cette péricope met l'accent aussi sur l'importance de la prière pour les chrétiens : « Les trois Hébreux proclament la foi en la vie éternelle. Ils manifestent aussi la puissance de la prière. (...) Non seulement ils enseignent, comme Daniel parmi les lions, qu'il faut prier en tout lieu et en toutes circonstances, mais ils prouvent la vérité de la parole de Jésus : il a promis à ses disciples, lorsque deux ou trois d'entre eux seraient réunis en son nom, de leur être présent (*Matthieu* 18, 19-20). (...) Les trois jeunes gens, dont la prière est prononcée d'un 'cœur unanime' (*Daniel* 3,51), sont un exemple éloquent de l'efficacité de la prière communautaire, qui se voit accorder l'objet de sa prière, conformément à la parole du Christ. » Devons-nous y voir aussi implicitement un appel à la prière communautaire, c'est-à-dire de tous les chrétiens réunis, avec la fin du donatisme ?

Pour commencer ce quatrième paragraphe, Augustin pose à nouveau la même question rhétorique que dans le troisième, mais en changeant la référence : « *Numquid etiam meliores esse possumus ipso Danihele ?* ⁵⁷⁶ » Il évoque alors, toujours dans *l'Ancien Testament*, Ezechiel et les trois justes, Noé, Daniel et Job. Il s'agit ici de trois héros populaires de la tradition juive : Noé (*Genèse* 6), Job (*Livre de Job*) et Daniel (*Ezechiel* 28). « Noé, homme juste, fut intègre au milieu des générations de son temps. Il suivit les voies de Dieu. » (*Gen.* 6, 9) Dieu le sauva donc du Déluge en lui conseillant de construire une arche. Job « était, cet homme, intègre et droit, craignait Dieu et s'écartait du mal. » (*Job* 1, 1) C'était donc un homme juste, accablé par de nombreux maux immérités, mais qui fut finalement récompensé par Dieu. Daniel, dans la

574 « Quels hommes ils étaient, combien ils étaient saints, combien ils étaient courageux au milieu de la détresse. »

575 « A cause de leurs péchés ils se savaient dignement et justement humiliés et ils ne se taisaient pas. »

576 « Est-ce que nous pouvons même être meilleurs que Daniel lui-même ? »

fosse aux lions, selon les termes de Martine Dulaey, « apparaît d'abord (c'était déjà le cas dans le judaïsme) comme un modèle pour la prière ; il enseigne à invoquer Dieu en tout lieu, même dans l'adversité et les circonstances les plus difficiles, et son exemple prouve la puissance de la prière. »⁵⁷⁷ Ces trois justes (« *tribus iustis* ») comme les appelle Augustin, ont tous en commun d'évoquer des hommes droits dans leur foi face à l'adversité. Le choix du *Livre d'Ezéchiel* n'est pas anodin non plus, puisqu'il raconte les prophéties des jugements de Dieu sur Jérusalem et explique pourquoi les quatre fléaux (la famine, la désolation, la guerre et la peste) détruiront Israël. Les contextes bibliques et contemporains d'Augustin semblent les mêmes et parleront à Victorien. Au-delà des *exempla* et citations explicites, l'intéressant se trouve dans le non-dit. En effet, le passage d'*Ezéchiel* 14 auquel il est fait référence (Ez. 14, 14) se termine ainsi : « Même si j'ai envoyé mes quatre terribles châtiments contre Jérusalem : l'épée, la famine, les bêtes féroces et la peste, pour en retrancher hommes et bêtes, pourtant un reste y subsiste. On a fait sortir de la ville des fils et des filles ; les voici qui viennent vers vous. Vous allez constater leur conduite et leurs actes, alors vous vous consolerez du malheur que j'ai fait venir sur Jérusalem, de tout ce que j'ai fait venir sur elle. Ils vous consoleront, car vous verrez leur conduite et leurs actes ; alors vous saurez que ce n'est pas sans raison que j'ai accompli tout ce que j'ai fait dans la ville. Oracle du seigneur Dieu. »⁵⁷⁸

Il est impossible que le passage d'*Ezéchiel* ne soit pas connu entièrement des clercs, prêtres et évêques de l'époque. Et ces versets évoquent explicitement la consolation que le Seigneur apportera après les malheurs. Consolation que transmet Augustin implicitement à Victorien. Le Seigneur sauve les justes, voilà ce que dit l'*exemplum* biblique Daniel. A chacun de tenter d'égaler ces justes.

« *Lege tamen etiam precem Danielis* »⁵⁷⁹ Augustin va nous présenter la prière de Daniel, « *in captiuitate positus peccata non tantum populi sui uerum etiam sua confiteatur et pro his dicat per iustitiam Dei se ad illam captiuitatis poenam et opprobria peruenisse.* »⁵⁸⁰ Tout comme les trois Hébreux de la fournaise, ce Daniel confesse ses péchés, ainsi que ceux de

577 Martine DULAHEY, *op. cit.*, p. 160.

578 Ez.14, 21-23.

579 « Lis cependant aussi la prière de Daniel. » Il est possible que ce Daniel soit différent du Daniel évoqué précédemment.

580 « Placé en captivité, il confesse non seulement les péchés de son peuple mais aussi les siens et, en raison de ces péchés, comment il dit qu'à cause de ces péchés, il en est arrivé, par la justice de Dieu, à cette peine de la captivité et à ces opprobres. »

sa communauté, et accepte en conséquence la captivité et l'opprobre. C'est cette idée forte que l'évêque veut faire entendre à Victorien et son entourage : même si un chrétien ne se sent pas pécheur, il l'est quand même et il porte avec lui les péchés de ceux de sa communauté qu'il doit expier en souffrant les maux du monde. La prière de Daniel doit devenir une sorte d'incantation pour les chrétiens. L'intéressant dans cette référence est, là encore, logé dans l'implicite. Le *Livre de Daniel* se termine par deux passages édifiants : celui de la prophétie scellée⁵⁸¹ et celui de Suzanne⁵⁸². Il est écrit en *Daniel* 12 : « En ce temps-là se dressera Michel, le grand Prince, lui qui se tient auprès des fils de ton peuple. Ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'en est pas advenu depuis qu'il existe une nation jusqu'à ce temps-là. En ce temps-là, ton peuple en réchappera, quiconque se trouvera inscrit dans le Livre. Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. Et les gens réfléchis resplendiront, comme la splendeur du firmament, eux qui ont rendu la multitude juste, comme les étoiles à tout jamais. (...) Une multitude sera purifiée, blanchie et affinée. Les impies agiront avec impiété. Aucun impie ne comprendra, mais les gens réfléchis comprendront. A partir du temps où cessera le sacrifice perpétuel et où sera placée l'abomination dévastatrice il y aura mille deux cent quatre-vingt-dix jours. Heureux celui qui attendra et qui parviendra à mille trois cent trente-cinq jours.⁵⁸³ »

Augustin, en somme, prêche la patience. Certes le chrétien souffre mais, d'une part, cette situation est temporaire, et, d'autre part, la fin sera merveilleuse, Dieu l'a annoncé. A ce passage est parfois adjoint, dans la Bible, celui de Suzanne, elle aussi injustement accusée. Voilà ce qu'en a dit Martine Dulaey : « Daniel, les trois Hébreux, Suzanne, sont d'abord des figures du chrétien en butte à la persécution, à la tentation, aux épreuves de la vie ou à la mort. »⁵⁸⁴ Dieu a tout prédit dans la Bible, il suffit de lire et de savoir écouter. Les chrétiens ne sont pas les seuls à souffrir durant leur vie, les Juifs de l'Ancien Testament ont eux aussi connu des détresses. Augustin utilise ces *exempla* comme des moyens de consoler ses fidèles. Seule la patience et la prière ensemble pourront les aider à dépasser les malheurs présents.

Pour bien insister sur ses propos, l'évêque se glose en quelque sorte entre ce qui précède et ce qui suit la longue citation de Daniel :

⁵⁸¹ Dan.12.

⁵⁸² Dan, appendice 13.

⁵⁸³ Dan. 12, 1-3 et 10-12. (Trad. TOB)

⁵⁸⁴ Martine DULAHEY, *op. cit.*, p.188.

« *Vide, quem ad modum in captiuitate positus peccata non tantum populi sui uerum etiam sua confiteatur et pro his dicat per iustitiam Dei... »*

« *Vide quem ad modum sua peccata prius dixit et postea populi sui. Et hanc Dei commendat iustitiam et hanc Dei laudem dicit... »*

Il rappelle ensuite que Dieu ne frappe jamais injustement et qu'Il frappe tous les hommes sans exception : « ***non iniuste sed pro peccatis eorum flagellat etiam ipsos sanctos suos.*** ⁵⁸⁵ » Nous pouvons ressentir comme une sorte de martèlement de l'idée d'Augustin, martèlement nécessaire pour bien ancrer en son lectorat la nécessité de passer par les malheurs pour atteindre Dieu. L'évêque termine son paragraphe par une question rhétorique qui n'est pas sans rappeler celles qui débutaient le paragraphe : « *Si ergo ista dicunt, qui excellentissima sanctitate ignes et leones circa se innoxios habuerunt, quid nos oportet dicere in humilitate nostra, qui tam longe illis in pares sumus, quantamcumque iustitiam seruare uideamur ?* ⁵⁸⁶ » Cette question résume tout le paragraphe à elle seule : les saints innocents qui ont vécu des horreurs (« *excellentissima sanctitate ignes et leones circa se innoxios* »), l'humilité à avoir face à eux (« *humilitate nostra, qui tam longe illis in pares sumus* »), la question de la justice (« *quantamcumque iustitiam seruare uideamur ?* »).

Le début du cinquième paragraphe est une sorte de transition entre les péripécies des trois Hébreux et de Daniel et celle des Macchabées, tout en raccrochant ces passages bibliques à la réalité des fidèles tués par les barbares près de Victorien : certes Dieu parfois sauve ses saints, mais il Lui arrive aussi de ne pas le faire car Son dessein est autre : « *Sed ne aliquis existimet illos Dei seruos, quos dicis a barbaris interfectos, sic illam mortem euadere debuisset, quo modo tres illi uiri ab ignibus et Daniel a leonibus liberatus est, sciant illa propterea facta miracula, ut eos uerum Deum colere crederent reges, a quibus in illa supplicia tradebantur. Hoc enim erat in occulto iudicio et misericordia Dei, ut illis regibus eo modo consuleret ad salutem. Antiocho autem regi, qui Machabaeos poenis crudelibus interemit, noluit ita consulere, sed eorum gloriosissimis passionibus cor duri regis acriore seueritate puniuit.* ⁵⁸⁷ »

585 « Ce n'est pas injustement mais pour leurs péchés qu'Il flagelle aussi ses saints eux-mêmes. »

586 « Si donc ces paroles sont prononcées par ceux qui, grâce à leur sainteté plus que remarquable, ont connu les feux et les lions autour d'eux alors qu'ils étaient innocents, que nous faut-il dire dans notre humilité, nous qui sommes de très loin inférieurs à eux, quelle que soit la justice dont nous semblons faire preuve ? »

587 « Mais si quelqu'un pense que ces serviteurs de Dieu, dont tu dis qu'ils ont été tués par des barbares, auraient dû ainsi échapper à cette mort de la même façon que ces trois illustres hommes et Daniel ont été libérés des feux et des lions, qu'ils sachent que c'est à cause de ces miracles que les rois par lesquels ils étaient livrés à ces supplices croient que ces hommes vénéraient le vrai Dieu. Cela en effet était dans le jugement occulte et la miséricorde de

Le dessein de Dieu n'a pas à être connu des hommes : « *in occulto iudicio et misericordia Dei* », « *consuleret* », « *noluit ita consulere* », « *acriore seueritate puniuit* ». Dieu sait ce qu'Il a à faire en fonction des situations, et c'est Lui seul qui décide de punir ou non, et de quelle manière, ce qu'Augustin confirme par une citation biblique⁵⁸⁸, évoquant là encore le péché des hommes et la punition à venir pour l'impie. Nous retrouvons dans la conclusion de l'évêque les mêmes idées d'humilité, de vérité, de péchés, de punition divine et de confession : « *Vides etiam, isti quam humiliter et ueraciter sapiant, qui pro suis peccatis se flagellari a Domino confitentur.* » Et l'idée de punition est justifiée à nouveau par une citation, plus paternaliste cette fois : « *Quem enim diligit Dominus, corripit ; flagellat autem omnem filium, quem recipit.* »⁵⁸⁹ Enfin, Augustin cite l'apôtre Paul, son guide en toute situation : « *Si enim nos ipsos iudicaremus, a Domino non iudicaremur ; cum iudicamur autem a Domino, corripimur, ne cum mundo damnemur.* »⁵⁹⁰ Dieu se comporte vraiment comme un père envers Ses fidèles, Il ne les punit pas, mais Il les corrige, Il les redresse, afin de protéger Ses enfants. En toute circonstance, le chrétien doit avoir confiance en Dieu.

Le sixième paragraphe s'ouvre sur des impératifs : « *lege* », « *praedica* », « *caue* », « *doce* ». L'évêque s'adresse directement à son ami prêtre pour le guider dans sa mission de pasteur. Le relevé des impératifs souligne bien l'importance de la lecture biblique dans le prêche et récapitule la leçon d'exégèse qui vient d'être donnée. Nous pouvons découvrir comme une sorte d'énumération des missions du prêtre : d'abord lire, puis prêcher, puis faire attention à ce qui a été lu et prêché, et enfin enseigner. Pourquoi ces conseils ? Il faut être attentif à ne pas devenir impie, même tout bas, en ces temps difficiles, qui sont comme les prémices du retour de Dieu sur terre : « *ne aduersus Deum in his temptationibus et tribulationibus murmuretur.* »⁵⁹¹ Puis Augustin revient sur le thème initial de la lettre, les chrétiens tués par les barbares :

Dieu que, pour ces rois, Il décidait de cette façon de leur salut. Mais pour le roi Antiochus, qui fit mourir les Macchabées dans des peines cruelles, Il n'a pas voulu décider ainsi, mais grâce à leurs très glorieuses souffrances Il a puni le cœur du roi impitoyable avec une sévérité plus violente encore. »

588 *2Mach.* 7, 18-19.

589 *Prov.* 3, 12 : « Celui que le Seigneur aime est blâmé ; mais Il flagelle tout fils qu'Il reprend. »

590 *1Cor.* 11, 31-32 : « Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés par le Seigneur ; mais quand nous sommes jugés par le Seigneur, nous sommes blâmés, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. »

591 « Qu'on ne murmure pas contre Dieu en ces temps de tentations et de tribulations. »

« *Bonos dicis Dei seruos et fideles et sanctos gladio barbarorum peremptos. Quid autem interest, utrum eos febris an ferrum de corpore solueret ?* ⁵⁹² » La question rhétorique est intéressante car elle aborde implicitement le sujet de la mort du chrétien. Que ce dernier meure malade ou assassiné, qu'est-ce que cela change ? La mort semble peu de choses pour Augustin. Il va même jusqu'à dire que l'assassinat possède cet avantage sur la maladie que c'est un moyen rapide de mourir, comme le souligne le chiasme final : « *Non qua occasione exeant, sed quales ad se exeant, Deus adtendit in seruis suis, nisi quod maiorem habet poenam **languor** diuturnus quam citissimus **exitus**.* ⁵⁹³ » Et à ce propos, il ajoute une référence biblique, Job, dont il ne cite pas le texte, certain que Victorien le connaît : « L'Adversaire, quittant la présence du Seigneur, frappa Job d'une lèpre maligne depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête. Alors Job prit un tesson pour se gratter et il s'installa parmi les cendres. Sa femme lui dit : 'Vas-tu persister dans ton intégrité ? Maudis Dieu, et meurs !' Il lui dit : 'Tu parles comme une folle. Nous acceptons le bonheur comme un don de Dieu. Et le malheur, pourquoi ne l'accepterions-nous pas aussi ?' En tout cela, Job ne pécha point par ses lèvres. ⁵⁹⁴ » Malgré sa maladie, Job a continué à vénérer Dieu. Aux chrétiens d'en faire autant, malgré les barbares.

Augustin change alors de sujet dans le septième paragraphe, et s'y tient jusqu'à la fin de sa lettre. Il aborde le point délicat de la chasteté des chrétiennes captives des barbares : « *Gravissima sane et multum dolenda est illa captiuitas feminarum castarum atque sanctarum.* ⁵⁹⁵ » Il met en avant le caractère extrêmement sérieux de la situation en commençant sa phrase et son paragraphe par un superlatif, appuyé d'un adverbe d'insistance, repris ensuite par un autre adverbe d'insistance et un adjectif verbal évoquant la douleur. Ces femmes captives sont chastes et saintes : en tant qu'esclaves, elles risquent le viol. Deux points sont à étudier dans ce passage, la *captiuitas* et la chasteté des chrétiennes. Toutefois, le terme 'viol' n'est d'ailleurs jamais écrit, ni même supposé. Seule la captivité est évoquée.

592 « Tu dis que les bons serviteurs de Dieu, les fidèles, les saints, ont été tués par le glaive des barbares. Mais qu'importe que ce soit la fièvre ou le fer qui les délivre de leur corps ? »

593 « Ce n'est pas à l'occasion mais à la manière dont ils ont quitté leur corps pour se rendre à Lui que Dieu prête attention quand il s'agit de ses serviteurs, avec cette réserve qu'une plus grande peine est attachée à une maladie qui dure longtemps qu'à une mort très rapide. »

594 Job 2, 7-10. (Trad. TOB)

595 « Cette captivité des femmes chastes et saintes est effectivement très grave et extrêmement douloureuse. »

Concernant l'esclavage, voici ce qu'en a dit Claude Lepelley : « Pour les Anciens, on le sait, les barbares étaient des esclaves nés ; or c'étaient eux qui, désormais, achetaient des Romains asservis, car les marchands ne vendaient pas 'des animaux quelconques, mais des hommes, des barbares quelconques mais des provinciaux romains'.⁵⁹⁶ » La situation est donc nouvelle et étonnante pour les Romains. Mais au sujet de cette captivité (« *captiuitas* », « *captiuus* », « *captiuas* », « *captiuitate* »), Augustin répond de l'omniprésence de Dieu aux côtés des soumis : « *Deus ... nec ... deserit* », « *non deseri a Domino* » « *per istas omnipotens et misericors Deus* ».

« *Tantum non cessetis pro illis ingemiscere ad Deum et quaerere, quantum potestis et quantum ipse permittit, cum tempus et facultatem dederit, quid de illis factum sit uel quae uestra possint habere solatia.*⁵⁹⁷ » Augustin ne cherche pas à consoler, mais à relativiser le sort des captives. Il reproche à Victorien et ses fidèles de gémir et de chercher à aider ces femmes. Or, selon l'évêque, ce n'est pas là la solution à leur apporter. Et pour leur prouver ce qu'il avance, car sa réaction peut surprendre son lectorat, il va évoquer l'exemple de la religieuse de Sétif, qui avait été enlevée par des barbares et qui, par sa prière, a réalisé un miracle et en a été récompensée par sa libération. Cette anecdote, narrée sous forme de conte historique, est assez incroyable. Tout d'abord, Augustin place le personnage et le cadre spatio-temporel : « *de Sitifensi ante paucos annos Seueri episcopi neptis sanctimonialis*⁵⁹⁸ ». Cette demoiselle n'est pas n'importe qui, mais la nièce d'un évêque et une moniale par-dessus le marché.

Que lui est-il arrivé ? « *A barbaris ducta est et per mirabilem Dei misericordiam cum honore magno suis parentibus restituta est.*⁵⁹⁹ » Les adjectifs *mirabilem* et *magno* renforcent l'impression de conte. Dieu l'a sauvée, comme dans les péripécies de la Bible : « *per mirabilem Dei misericordiam* ». Après la situation initiale, l'enlèvement de la jeune fille, vient l'élément perturbateur (« *subito* »), la maladie inattendue des barbares : « *dominorum infirmitate* ». Cette épidémie est incroyable : « *omnes ipsi barbari, tres, nisi fallor, uel amplius fratres,*

596 Claude LEPELLEY, « la Crise de l'Afrique romaine au début du Ve siècle, d'après les lettres nouvellement découvertes de saint Augustin » In : *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres*, 125^e année, N.3, 1981, p.457.

597 « Seulement vous ne cessez pas de gémir pour elles auprès de Dieu et de chercher, autant que vous pouvez et autant que Lui-même le permet, puisqu'il vous en a donné l'occasion et la capacité, ce qu'il est advenu d'elles ou quels soulagements elles pourraient recevoir de vous. »

598 « De Sétif il y a quelques années la nièce de l'évêque Sévère, une religieuse ».

599 « Elle a été emmenée par des barbares et grâce à l'admirable miséricorde de Dieu, a été rendue avec un grand honneur à ses parents. »

*periculosissima aegritudine laborarent.*⁶⁰⁰ » Augustin, en rhéteur, sait ménager le suspense et raconter une histoire. Il emploie d'abord un rythme ternaire avec gradation pour présenter les malades. Puis il parle de la maladie à l'aide du verbe *laborare*, qui connote l'idée de souffrance, et du superlatif *periculossissima*, qui suscite la peur. C'est une femme, leur mère, qui va comprendre l'importance de la jeune fille (« *puellam Deo deditam* », « *eius orationibus* ») et lui demander de l'aide : « *petiuit ut oraret pro eis*⁶⁰¹ ». Le dénouement est extrêmement rapide : « *Ieiunauit illa et orauit et exaudita continuo est.*⁶⁰² » En huit mots, les barbares sont guéris, comme par magie pourrions-nous dire. La situation finale est toute simple : les barbares sauvés libèrent la jeune fille, sans lui avoir fait le moindre mal : « *Ita illi tam repentino Dei beneficio salute percepta mirantes et honorantes, quod eorum mater promiserat, impleuerunt.*⁶⁰³ »

Le huitième paragraphe vient expliquer pourquoi Augustin a raconté cette histoire. Tout comme Azarias, cette religieuse a prié. C'est donc par la prière que leur sort peut éventuellement être changé. Pas besoin de sacrifice, ni de prêtre : « *Ora ergo Dominum pro eis et roga, ut etiam ipsas doceat talia dicere, qualia supra memoratus sanctus Azarias inter caetera in oratione et confessione sua fudit ad Deum. Sic enim sunt illae in terra captiuitatis suae, quo modo erant illi in ea terra, ubi nec sacrificare more suo poterant Domino, sicut nec istae possunt, uel ferre oblationem ad altare Dei uel inuenire ibi sacerdotem, per quem offerant Deo.*⁶⁰⁴ » Le paragraphe commence par une paronomase « *ora ergo ... roga* » : la mission de Victorien est double, il doit à la fois prier pour ces captives et leur demander de prier. Rien de plus, comme le souligne le rythme ternaire : « *nec sacrificare ... uel ferre oblationem... uel inuenire sacerdotem* ». Puis l'évêque reprend la citation de *Daniel 3, 38-45*, là où il l'avait laissée dans

600 « Tous les barbares eux-mêmes, trois, si je ne me trompe, et même trois frères, étaient en danger à cause d'une maladie très grave. »

601 « Elle demanda que la demoiselle priât pour eux. »

602 « Cette jeune fille jeûna et pria et elle fut exaucée aussitôt. »

603 « Ainsi ces barbares, ayant recouvré la santé grâce au si soudain bienfait accordé par Dieu à leur santé, admirant et honorant les connaissances de cette jeune fille, remplirent les devoirs promis par leur mère. »

604 « Prie donc le Seigneur pour elles et demande-Lui qu'Il leur enseigne aussi à elles-mêmes de prononcer des paroles telles que le saint Azarias rappelé ci-dessus a répandues entre autres dans sa supplication et sa confession vers Dieu. Ainsi en effet celles-ci sont sur la terre de leur captivité de la même façon qu'ils étaient sur cette terre où ils ne pouvaient pas sacrifier pour le Seigneur selon la coutume, comme elles ne le peuvent pas non plus, ni apporter des offrandes à l'autel de Dieu ni y trouver un prêtre par le biais duquel elles pourraient en offrir à Dieu. »

le troisième paragraphe. Le sacrifice offert à Dieu, c'est le chrétien lui-même, par sa prière, par son action. Ensuite il faut laisser le Seigneur agir selon Sa volonté.

Après avoir rappelé l'omniprésence de Dieu pour ses fidèles par une répétition et une dérivation, très insistantes (« *suis aderit, qui suis adesse consuevit* ⁶⁰⁵»), le dernier paragraphe revient sur le sort des captives, en évoquant cette-fois-ci de manière explicite le viol : « *aut nihil in earum castissimis membris libidine hostili perpetrari permittit* ⁶⁰⁶».

Nous nous permettons ici une digression au sujet du viol des femmes dans la société romaine, et plus particulièrement des chrétiennes. Pour les Romains, l'innocence d'une femme violée pouvait être mise en doute, et la seule façon pour elle de prouver son non-consentement était le suicide, comme l'a expliqué Melanie Webb : « Avec les histoires de suicides vertueux dans l'air, si les femmes ne faisaient pas absolument tout ce qu'elles pouvaient pour empêcher leur propre viol, alors elles étaient soupçonnées et, en effet, exilées de leur communauté. L'exil était si total que, si les femmes ne se suicidaient pas (ou si elles échappaient à la mort, tuées par leur père ou leur frère) comme une preuve de leur innocence, c'était comme si elles n'existaient plus du tout. ⁶⁰⁷ » L'exemple le plus connu du monde romain est celui de Lucrèce. Cette façon de penser n'est pas propre aux païens, les chrétiens partagent alors le même point de vue : « par le recours aux *exempla*, les communautés romaines et romaines chrétiennes avaient habitué les femmes à croire que, dans l'anticipation ou à la suite d'un viol, leur principal moyen de se protéger et d'attester de leur chasteté était la mort. ⁶⁰⁸ » Or, à l'époque où Augustin rédige cette lettre, un autre problème se pose, celui des circoncellions qui considèrent le suicide comme un acte de martyr : « Il [Augustin] devait faire face à un héritage distinctif de mise en valeur du suicide en Afrique du Nord. Les Donatistes, qui comprenaient la majorité des chrétiens en Afrique du Nord, avaient des décomptes particulièrement spectaculaires de martyrs qui étaient

605 « Il sera présent pour les siens, Lui qui a l'habitude d'être présent pour les siens. »

606 « Il ne permet pas que soit perpétré contre les membres très chastes de ces femmes un désir hostile. »

607 Melanie WEBB, « *On Lucretia who slew herself: Rape and Consolation in Augustine's De Civitate dei* », in *Augustinian Studies* 44, 2013, p.55 : « With stories of virtuous suicides in the air, if women did not do absolutely everything they could to prevent their own rapes, then they were under suspicion and, in effect, exiled from the communities. The exile was so total that, if any women did not commit suicide (or if they evaded being killed by their fathers or brothers) as an attestation of their innocence, they have been struck from the extant historical record. »

608 Melanie WEBB, *art.cit.*, p.37 : « Through the use of *exempla*, Roman and Roman Christian communities habituated women to believe that, in anticipation and aftermath of rape, their primary recourse for protecting or attesting to their chastity was death. »

conçus pour attiser les flammes purifiantes de la foi. La situation était délicate. Avec l'afflux de captifs et autres réfugiés depuis l'Italie, Augustin et la société nord-africaine faisaient face à la possibilité d'imitations réelles de tels décomptes de martyrs, particulièrement parmi les femmes.⁶⁰⁹» Afin de ne pas populariser ou banaliser le suicide, acte répréhensible pour les chrétiens, Augustin, dans notre lettre, n'en évoque absolument pas la possibilité. Il en parlera longuement plus tard, dans *la Cité de Dieu* I, 16-19, où il utilisera même le terme *consolatio* : « *Magnum sane crimen se putant obicere Christianis, cum eorum exaggerantes captiuitatem addunt etiam stupra commissa, non solum in aliena matrimonia uirginesque nupturas, sed etiam in quasdam sanctimoniales. Hic uero non fides, non pietas, non ipsa uirtus, quae castitas dicitur, sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coartatur angustiis. Nec tantum hic curamus alienis responsionem redere, quantum ipsis nostris consolationem. Sit igitur in primis positum atque firmatum uirtutem, qua recte uiuitur, ab animi sede membrum corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae uoluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid aliud de corpore uel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non ualeat euitari, praeter culpam esse patientis.* »⁶¹⁰ » Augustin, d'une part, innocente totalement la personne violée, ce qui est déjà étonnant pour son époque, et d'autre part, lui accorde un statut de victime à consoler. « Introduire le terme *consolatio*, c'est reconnaître que le destinataire a souffert une grave perte. (...) La *consolatio* d'Augustin reconnaît implicitement cette mort sociale [qu'est le viol] comme un véritable deuil.⁶¹¹» Le viol est donc selon l'évêque une forme de deuil. En reconnaissant le viol comme une agression contre les femmes, en rendant ces femmes victimes, Augustin les appelle à la vie. Et appelle la

609 Melanie WEBB, *art. cit.*, p.38 : « He was faced with the North Africa's distinctive heritage of valorized suicides. The Donatists, who comprises the majority of Christians in North Africa, had particularly spectacular accounts of martyrdoms that were designed to fan the purifying flames of faith. The situation as a delicate one. With the influx of captives and other refugees from the mainland, Augustine and North African society faced the possibility of real-world imitations of such martyr accounts, particularly among women. »

610 AUGUSTIN, *la Cité de Dieu*, I, 16 : « Un grand crime sans doute, pense-t-on, est imputé aux chrétiens, quand, pour exagérer leur captivité, on y ajoute les viols commis non seulement sur des femmes mariées et des jeunes filles sur le point de l'être, mais aussi sur des religieuses. Or ici, ce n'est ni la foi, ni la piété, ni la vertu elle-même, qu'on nomme chasteté, mais plutôt notre réflexion entre pudeur et raison seule qui est condensée dans certaines étroitesse d'esprit. Ici, nous ne nous soucions pas tant de répondre à ces étrangers qu'à consoler nos propres fidèles. Qu'il soit donc posé et affirmé en premier lieu que la vertu, grâce à laquelle nous vivons avec droiture, commande, depuis le siège de l'âme, aux membres du corps, et que le corps devient saint par l'usage d'une sainte volonté, par la stabilité inébranlable et permanente de laquelle, quoi qu'il arrive sur ou dans le corps, ce qui ne peut pas être évité n'est pas péché, et ne peut être imputé au souffrant. »

611 Melanie WEBB, *art.cit.*, p. 55 : « To introduce the term *consolatio* is to acknowledge that the addressee has suffered a grievous loss. (...) Augustine's *consolatio* implicitly recognizes this social death as real bereavement. »

société à en faire autant : « Augustin plaide auprès des femmes qui ont souffert un viol pour qu'elles rejoignent les vivants et il plaide auprès des vivants de reconnaître ces femmes comme dignes et chastes. (...) Aucun philosophe avant Augustin n'avait jamais pris note du viol comme une occasion de consolation, c'est-à-dire comme une expérience qui occasionne de la douleur et qui requiert de l'encouragement et du soutien pour que le survivant puisse continuer à vivre avec la dignité qui caractérisait sa vie avant la perte. (...) Dans la *consolatio*, cependant, nous avons un genre par lequel le viol peut être reconnu comme une forme de torture et de deuil, voire d'exil, requérant une réponse active à la perte. (...) Sa consolation ne peut pas simplement être une exhortation aux survivantes de viol de se réorienter elles-mêmes dans la société qui les regarde avec une suspicion honteuse, cela doit aussi être un avertissement aux dirigeants civils de réorienter la société vers des femmes survivant à un viol comme étant des femmes dignes sans requérir une preuve de leur innocence.⁶¹² » Augustin est donc le premier à porter un regard différent sur les femmes violées, un regard empli de compréhension et de compassion, une consolation.

Nous retrouvons dans notre lettre ce même regard : la faute est à rejeter sur celui qui a agi, non sur celle qui a été agressée, avec un double vocabulaire, accusateur pour le coupable, **compatissant** pour la victime : « *et aut nihil in earum **castissimis** membris libidine hostili perpetrari permittit aut, si permittit, cum earum animus **nulla consensionis turpitudine maculatur**, etiam **carnem suam defendit a crimine** et, quicquid in ea nec commisit nec permisit libido patientis, solius erit culpa facientis omnisque illa uiolentia non pro corruptionis turpitudine sed pro passionis uulnere deputabitur. Tantum enim ualet in mente **integritas castitatis**, ut illa **inuiolata** nec in corpore possit **pudicitia uiolari**, cuius membra potuerint superari.*⁶¹³ » Augustin insiste sur le fait que ces femmes ne doivent pas ressentir de honte :

612 Melanie WEBB, *art. cit.*, p.57 : « Augustine pleads with women who have suffered rape to rejoin the living (and pleads with the living to recognize these women as dignified and chaste. (...) No philosopher prior to Augustine had ever taken note of rape as an occasion warranting consolation, i.e., as an experience that occasions grief and requires encouragement and support in order that the survivor might continue to leave with the dignity that characterized her life prior to the loss. (...) In *consolatio*, however, we have a genre through which rape can be recognized as a form of torture and bereavement, or even exile, requiring an active response to loss. (...) His consolation cannot simply be an exhortation to rape-survivors to re-orient themselves within a society that regards them with shaming suspicion. It must also be an admonition to civil leaders to re-orient society toward rape-survivors as dignified women without requiring 'proof' of innocence. » (Trad. personnelle)

613 « Et Il ne permet pas que soit perpétré contre les membres très chastes de ces femmes un désir hostile ni, s'Il le permet, lorsque leur âme n'est souillée par aucune indignité du consentement, Il défend même leur chair de tout crime et, tout ce que le désir de la victime n'a ni commis ni permis dans la chair sera la faute de l'agresseur et toute cette violence sera regardée non comme la honte de la corruption mais comme la blessure de la souffrance. En effet l'intégrité de la chasteté vaut tellement dans l'esprit que cette pudeur qui est inviolée ne peut pas être violée dans le corps dont les membres ont pu être vaincus. »

« *nulla... turpitudine* », « *non ... turpitudine* ». Elles conservent leur chasteté malgré le viol : « *castissimis* », « *integritas castitatis* » « *inuiolata* ». Elles ne sont coupables d'aucun crime : « *defendit a crimine* ». Elles sont victimes : « *patientis* », « *uiolentia* », « *passionis uulnere* », « *uiolari* ». Ce regard nouveau apporte là encore une consolation, en plus de celle déjà apportée aux victimes des méfaits des barbares au début de sa lettre.

Augustin clôt enfin sa lettre, qu'il juge trop courte selon la rhétorique épistolaire habituelle (« *Haec epistula pro tuo desiderio **breuis**, pro meis tamen occupationibus multum prolixa et propter perlatoris festinationem nimis accelerata sufficiat caritati tuae.* ⁶¹⁴ »), et rappelle à Victorien que, quoi qu'il arrive, l'ultime consolation est toujours apportée par Dieu par le biais des Ecritures : « *Multo uberius **uos Dominus consolabitur**, si Scripturas eius intentissime legeritis.* ⁶¹⁵ ». Encore faut-il les lire très attentivement... Nous comprenons donc, à l'aide de cet adverbe *intentissime*, la raison pour laquelle Augustin a cité tout au long de sa lettre de longs passages du livre de Daniel, une raison pédagogique, didactique.

Aucune formule de conclusion ne ferme cette lettre. Cela peut sembler surprenant, car ce n'est pas coutumier des épîtres romaines. En revanche, si nous nous intéressons à la pratique épistolaire juive, nous pouvons trouver une explication à ce silence final soudain. Régis Burnet nous apprend que, dans leur correspondance, « la lettre s'arrête couramment de façon abrupte ⁶¹⁶ » : Augustin, en tant que disciple de Paul⁶¹⁷, s'est-il tellement imprégné des écrits de son maître à penser qu'il en arrive à imiter ses techniques d'écriture ?

L'*Epistula* 111 ne traite pas d'un décès en particulier, et de ce fait, ne permet pas l'analyse par le biais de la théorie de Ménandre. Pour autant, elle peut être une *consolatio*, bien qu'elle ne fasse pas partie des lettres de consolation reconnues comme telles. Face à une détresse, celle de l'invasion barbare, Augustin regrette ce qui arrive à ses amis, reconnaît leur douleur en ajoutant une part de *pathos*, puis essaie d'apaiser son destinataire d'une part, et de

614 « Cette lettre est brève pour répondre à ta demande, cependant par rapport à mes occupations elle est très bavarde et trop accélérée par l'impatience du messenger, qu'elle suffise à ta charité. »

615 « Le Seigneur vous consolera bien abondamment si vous lisez Ses Ecritures avec énormément d'attention. »

616 Régis BURNET, *Epîtres et lettres Ier-IIe siècle, de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, 2003, p.48.

617 Cf. Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », in : *Recherches de Science religieuse* 2006/3 (tome 94), pp.357-380.

l'aider à dépasser la douleur d'autre part. Son arme pour atteindre son objectif ? La Bible, et ses nombreux *exempla* : Daniel, Job, les trois Hébreux dans la fournaise. Un être à consoler doit sentir une présence. Augustin, par sa réponse, est présent et compatissant malgré la distance, et Dieu est omniprésent pour tous. Il donne à Victorien les outils scripturaires, exégétiques, pastoraux pour répondre aux accusations et aux objections païennes et chrétiennes. Il exhorte aussi les fidèles à dépasser les malheurs en recourant à la prière et à la lecture attentive de la Bible. Dieu y a apporté les réponses à tous les problèmes. Et la rhétorique, par tous les moyens qu'elle offre, les figures de style qu'Augustin a disséminées dans tout son texte notamment, permet d'apporter à Victorien l'apaisement recherché. Mais l'évêque va encore plus loin dans son épître car il évoque une autre douleur, celle suscitée par le viol des femmes, et des chrétiennes en particulier. Alors que ces femmes, par le seul fait d'avoir été abusées contre leur gré, étaient condamnées par la société au bannissement social ou à la mort, Augustin leur offre un statut de victimes, et donc une consolation. Il refuse leur suicide, il n'évoque d'ailleurs même pas cette possibilité, et leur redonne une place au sein de la communauté. Le corps n'est rien, et l'âme restant inviolée, ces femmes ont droit à la vie. Augustin aborde ici la notion très actuelle de consentement, en soulignant que l'absence de consentement protège la victime de toute souillure, ce qui n'est pas sans rappeler le récit du viol de Lucrece chez Tite-Live⁶¹⁸.

Cette consolation-là, inattendue au début de la lettre, clôt magnifiquement ce texte par une exhortation pour tous à prendre en considération le sort réservé aux femmes, après mille ans de non-remise en question⁶¹⁹. Sa consolation répond à une perte, celle de la chasteté physique, apporte une réponse à cette perte, celle de la non-violation de l'âme par l'agresseur, et permet aussi à chacun de réfléchir au sens de cette perte, de la réponse qui y est apportée et, dans notre cas précis, au statut du corps pour le chrétien. Les barbares, comme le viol et l'esclavage, sont des épreuves apportées par Dieu pour éprouver la foi des chrétiens, en les frappant au corps. Mais le chrétien sait que le corps n'est rien, seule compte l'âme. Et pour s'en souvenir au quotidien, rien ne vaut la prière et la lecture de la Bible. La voici, la consolation augustiniennne.

⁶¹⁸ Tite Live, *Ab Urbe condita*, I, 58.

⁶¹⁹ Sur le lien entre consolation et exhortation, nous renvoyons à l'introduction de J.-C. FREDOUILLE, sur le *Sermon 397 De Excidio Urbis Romae*, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne 7, 2004, p.24.

ETUDE DE LA LETTRE 208 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁶²⁰, traduction personnelle et commentaire

620 Ed. A. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCVIII

DOMINAE MERITO SUSCIPIENDAE ET IN CHRISTI MEMBRIS HONORANDAE FILIAE FELICIAE AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM

1. Non dubito animum tuum et pro tua fide et pro aliorum infirmitate uel iniquitate turbatum, cum sanctus apostolus plenus uisceribus caritatis confiteatur et dicat : Quis infirmatur et ego non infirmor ? Quis scandalizatur et ego non uror ?⁶²¹ Vnde etiam ego ipse compunctus et pro tua, quae in Christo est, salute sollicitus has uel consolatorias uel exhortatorias litteras ad tuam Sanctitatem dandas putaui, quoniam in Domini nostri Iesu Christi corpore, quod est Ecclesia eius et unitas membrorum eius, germanissima nobis facta es, quae tamquam honorabile membrum in eius compage diligeris et nobiscum illius sancto Spiritu uiuis.

2. Vnde te admoneo, ne grauius perturberis his scandalis, quae ideo uentura praedicta sunt, ut, quando uenirent, reminisceremur esse praedicta et non eis ualde commoueremur. Nam haec ipse Dominus in Euangelio ita praedixit : Vae mundo ab scandalis ! oportet uenire scandala : uae autem illi homini, per quem scandalum uenit!⁶²² Qui sunt ipsi homines, nisi de quibus dicit Apostolus : Sua quaerentes, non quae Iesu Christi ?⁶²³ Alii sunt ergo, qui propterea tenent pastorales cathedras, ut Christi gregibus consulant ; alii uero, qui propterea in eis sedent, ut suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus gaudeant. Ista duo genera pastorum aliis morientibus aliis nascentibus in ipsa Catholica necesse est usque ad finem saeculi et usque ad Domini iudicium perseuerent. Si enim temporibus Apostolorum fuerunt tales, inter quos falsos fratres Apostolus gerneret et diceret : Periculis in falsis fratribus⁶²⁴ nec eos per superbiam separaret, sed per tolerantiam sustineret, quanto magis temporibus nostris necesse est, ut sint, cum de tempore huius saeculi, quod propinquat ad finem, apertissime Dominus dicat :

621 2Cor. 11, 29

622 Mt. 18, 7

623 Phil. 2, 21

624 2Cor. 11, 26

Lettre 208

A la Dame à juste titre très recommandable et fille honorable dans les membres du Christ, Felicia, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. Je ne doute pas que ton âme soit troublée par ta foi et par la faiblesse ou l'iniquité des autres, alors que le saint Apôtre viscéralement plein de charité confesse et dit : « Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui scandalise, que cela ne me brûle ? »⁶²⁵ Moi-même j'en suis aussi affligé et, inquiet pour ton salut, qui est dans le Christ, j'ai pensé devoir te donner cette consolation, ou cette exhortation, à ta sainteté, puisque dans le corps de notre Seigneur Jésus Christ, qui est son Eglise et l'unité de Ses membres, tu nous as été faite totalement notre sœur, toi qui es aimée comme un membre honorable dans Son édifice et qui vis avec nous par son esprit Saint.

2. Je t'engage donc à ne pas être perturbée plus lourdement par ces scandales dont la venue a été prédite, pour cette raison que, à leur arrivée, nous nous souvenions qu'ils ont été prédits et que nous ne soyons pas tout à fait émus de cela. Car ces scandales, le Seigneur Lui-même les a prédits dans l'Evangile de cette manière : « Malheureux le monde qui cause tant de scandales ! Certes il est nécessaire qu'il y en ait, mais malheureux l'homme par qui le scandale arrive. »⁶²⁶ Qui sont ces hommes justement si ce n'est ceux dont l'Apôtre dit : « Tous cherchent leurs intérêts personnels, non ceux de Jésus-Christ. »⁶²⁷ Certains donc tiennent des chaires pastorales pour s'occuper des troupeaux du Christ ; mais d'autres y sont assis pour jouir d'honneurs temporels et des commodités du monde. Ces deux genres de pasteurs alternent nécessairement (les uns meurent, les autres naissent), dans l'Eglise catholique elle-même jusqu'à la fin du monde et jusqu'au Jugement du Seigneur. Si en effet dans les temps des Apôtres il y eut de tels faux frères, parmi lesquels l'Apôtre gémissait et disait : « Danger de mes faux frères »⁶²⁸ et dont il ne se séparait pas avec orgueil, mais qu'il supportait par souci de tolérance, d'autant plus est-il nécessaire à notre temps qu'il y en ait, puisque, de ce monde qui approche de sa fin, le Seigneur a dit très ouvertement :

625 2Cor. 11, 29.

626 Mt.18, 7.

627 Phil. 2, 21.

628 2Cor. 11, 26.

Quoniam abundauit iniquitas, refrigescet caritas multorum !⁶²⁹ Sed, quod sequitur, nos debet consolari et exhortari : Qui perseuerauerit, inquit, usque in finem, hic saluus erit.⁶³⁰

3. Sicut autem sunt pastores boni et mali, sic etiam in ipsis gregibus sunt et boni et mali. Boni ouium nomine significantur. Mali vero haedi appellantur. Sed commixti pariter pascunt, donec ueniat princeps pastorum⁶³¹, qui dictus est unus Pastor⁶³², et, quem ad modum ipse promisit, separet sicut pastor oues ab haedis⁶³³. Nobis enim imperauit congregationem, sibi autem seruauit separationem, quia ille debet separare, qui nescit errare. Nam qui separare ante tempus, quod sibi Dominus seruauit, superbi serui facile ausi sunt, ipsi potius ab unitate catholica separati sunt ; nam schismate immundi mundum gregem habere unde potuerunt ?

4. Ut ergo in unitate maneamus nec offensi scandalis paelearum aream dominicam deseramus, sed potius usque in finem uentilationis frumenta perseueremus et comminutam stipulam firmo caritatis pondere toleremus, ipse Pastor noster in Euangelio de pastoribus bonis nos admonet, ut propter bona opera eorum nec in eis ipsis nostram spem ponamus, sed eum, qui illos tales fecit, Patrem qui in caelis est, glorificemus et de pastoribus malis, quos nomine Scribarum et Phariseorum significare uoluit docentes bona et facientes mala ;

5. nam de bonis pastoribus ita loquitur : Vos estis lumen mundi. Non potest ciuitas abscondi super montem constituta neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio sed super candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt.

629 Mt. 24, 12

630 Mt. 24, 13

631 Référence à 1Pt. 5, 4

632 Référence à Io. 10, 16

633 Référence à Mt. 25, 32

« Puisque s'accroît l'iniquité, se refroidira la charité du grand nombre. »⁶³⁴ Mais la suite doit nous consoler et nous encourager : « Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, dit-il, celui-là sera sauvé. »⁶³⁵

3. De même qu'il y a de bons et de mauvais pasteurs, de même dans les troupeaux aussi il y a des bons et des mauvais. Les bons sont appelés du nom de « brebis ». D'autre part, les mauvais sont appelés « chèvres ». Mais, mélangés ensemble, ils paissent jusqu'à ce que vienne « le prince des pasteurs »⁶³⁶, qui a été appelé « le seul pasteur »⁶³⁷, et, comme Il l'a Lui-même promis, qu'Il sépare « comme un pasteur les brebis des chèvres »⁶³⁸. En effet il nous a ordonné de nous réunir, mais il s'est réservé de nous séparer, parce que c'est Lui qui doit séparer, Lui qui ne sait pas se tromper. Car ceux qui ont osé, en serviteurs orgueilleux, séparer avant le temps que Dieu s'est réservé, ce sont plutôt ceux-là précisément qui se sont séparés de l'unité catholique ; car impurs par le schisme, comment auraient-ils pu avoir un troupeau pur ?

4. Afin que donc nous restions dans l'unité et que nous n'abandonnions pas, offensés par les scandales provenant de ceux qui sont la paille, l'aire du Seigneur, mais que nous tenions au contraire jusqu'à la fin du vannage, comme le froment, et que nous tolérions le chaume broyé avec l'autorité ferme de la charité, notre Pasteur Lui-même nous y engage dans l'Evangile, au sujet des bons pasteurs, à ne pas mettre notre espérance même en eux, à cause de leurs bonnes œuvres, mais à glorifier Celui qui les a faits tels, « le Père qui est aux cieux »⁶³⁹, et à Le glorifier même au sujet des mauvais pasteurs, qu'Il a voulu appeler du nom de « Scribes » et de « Pharisiens », eux qui enseignent le bien en faisant le mal.

5. De fait, au sujet des bons pasteurs, il parle ainsi : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée et on n'allume pas une lampe pour la poser sous le boisseau, mais sur son candélabre, pour qu'elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison.

634 Mt. 24, 12.

635 Mt. 24, 13.

636 Référence à 1Pt. 5, 4.

637 Référence à Io. 10, 16.

638 Référence à Mt.25, 32.

639 Référence à Mt.15, 16.

*Sic luceat lumen uestrum coram hominibus, ut uideant opera uestra et glorificent Patrem uestrum, qui in caelis est*⁶⁴⁰. *De malis autem pastoribus oues admonet dicens : Super cathedram Moysi sedent. Quae dicunt, facite ; quae autem faciunt, facere nolite : dicunt enim et non faciunt*⁶⁴¹. *His auditis, oues Christi etiam per malos doctores uocem ipsius audiunt et unitatem illius non relinquunt, quia bonum, quod eos audiunt dicere, non est ipsorum sed illius ; et ideo secure oues pascuntur, quia et sub malis pastoribus pascuis dominicis nutriuntur. Non autem faciunt malorum facta pastorum, quia talia opera non sunt illius, sed ipsorum. Quos autem bonos uident, non solum audiunt bona quae dicunt, sed etiam imitantur bona, quae faciunt. De talibus erat Apostolus, qui dicebat : Imitatores mei estote sicut et ego Christi*⁶⁴². *Iste lumen erat inluminatum a Lumine sempiterno, ipso Domino Iesu Christo, et in candelabro positum erat, quia in eius cruce gloriabatur. Unde ait : Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*⁶⁴³. *Et quia non sua quaerebat, sed quae Iesu Christi, quamuis ad imitationem suam, quos per Euangelium genuerat, hortatur, tamen grauiter corripit eos, qui per Apostolorum nomina schismata fecerunt, et obiurgat illos, qui dicebant : 'Ego sum Pauli'*⁶⁴⁴ ; *numquid Paulus, inquit, crucifixus est pro uobis aut in nomine Pauli baptizati estis ?*⁶⁴⁵

640 Mt. 5, 14-16

641 Mt. 23, 2-3

642 1Cor. 11, 1

643 Gal. 6, 14

644 1Cor. 1, 12

645 1Cor. 1, 13

De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'ils voient vos bonnes actions et rendent gloire à votre Père qui est aux cieux.⁶⁴⁶ » Mais il avertit ses brebis au sujet des mauvais pasteurs en disant : « Ils siègent dans la chaire de Moïse. Ce qu'ils disent, faites-le ; mais ce qu'ils font, ne le faites pas. »⁶⁴⁷ Après avoir entendu ces paroles, les brebis du Christ écoutent aussi Sa voix par l'intermédiaire des mauvais maîtres et n'abandonnent pas Son unité, parce que le bien, qu'elles les entendent dire, ne vient pas d'eux, mais de Lui ; et c'est pourquoi, les brebis paissent en toute sécurité, parce qu'elle se nourrissent aussi sous les mauvais pasteurs des pâturages du Seigneur. Elles ne suivent pas les actions des mauvais pasteurs parce que de telles œuvres ne sont pas de Lui, mais d'eux. Elles voient ces bons pasteurs, non seulement elles entendent le bien qu'ils disent, mais aussi elles imitent leurs bonnes œuvres. Parmi de tels hommes était l'Apôtre qui disait : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ. »⁶⁴⁸. Cette lumière était illuminée par une Lumière éternelle, le Seigneur Jésus Christ Lui-même, et il était posé sur un candélabre parce qu'il se glorifiait dans Sa croix. C'est pourquoi il dit : « Mais loin de moi de me glorifier, si ce n'est sur la croix de notre Seigneur Jésus-Christ. »⁶⁴⁹. Et parce qu'il ne cherchait pas ses propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, bien qu'il encourageât ceux qu'il avait engendrés par l'Evangile à l'imiter, cependant il blâme sévèrement ceux qui ont fait par les noms des apôtres des schismes et il réprimande ceux qui disaient : « Moi j'appartiens à Paul. »⁶⁵⁰ Il dit : « Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? »⁶⁵¹

⁶⁴⁶ Mt. 5, 14-16.

⁶⁴⁷ Mt. 23, 2-3.

⁶⁴⁸ 1Cor. 11, 1

⁶⁴⁹ Gal. 6, 14

⁶⁵⁰ 1Cor. 1, 12

⁶⁵¹ 1Cor. 1, 13

6. *Hinc intellegimus et bonos pastores non sua quaerentes, sed quae Iesu Christi, et bonas oues, quamuis imitentur facta pastorum bonorum, tamen in eis non ponere spem suam, quorum ministerio sunt congregatae, sed in Domino potius, cuius sanguine sunt redemptae, ut, quando forte incurrerint in pastores malos doctrinam illius praedicantes et sua mala opera facientes, quae dicunt, faciant, quae autem faciunt, non faciant nec propter filios iniquitatis, pascua deserant unitatis. In catholica enim Ecclesia, quae non in sola Africa sicut pars Donati sed per omnes gentes, sicut promissa est, dilatatur atque diffunditur, in universo mundo, sicut dicit Apostolus, fructificans et crescens⁶⁵², et boni sunt et mali. Ab ea uero separati, quam diu contra illam sentiunt, boni esse non possunt, quia, etsi aliquos eorum bonos uidetur ostendere quasi laudabilis conuersatio, malos eos facit ipsa diuisio dicente Domino : Qui mecum non est, adversum me est et, qui mecum non colligit, spargit⁶⁵³.*

7. *Vnde et exhortor, domina merito suscipienda et in Christi membris honoranda filia, ut, quod tibi Dominus praestitit, fideliter teneas eumque toto corde diligas et eius Ecclesiam, qui te non permisit uirginitatis tuae fructum cum perditis perdere uel perire. Si enim de isto saeculo exires separata ab unitate corporis Christi, nihil tibi prodesset, seruata integritas corporis tui. Sed Deus, qui dives est in misericordia⁶⁵⁴, fecit iuxta te, quod in Euangelio scriptum est ; cum excusarent inuitati ad cenam patris familias, inter cetera dixit servis suis : Exite in uias et saepes et, quoscumque inueneritis, cogite intrare⁶⁵⁵. Tu ergo quamuis dilectionem sincerissimam debeas etiam bonis seruis eius, per quorum ministerium intrare coacta es, in illo tamen debes spem ponere, qui conuiuium praeparauit, cui et tu ad uitam aeternam beatamque sollicita es.*

652 Col. 1, 6

653 Mt. 12, 30

654 Eph. 2, 4

655 Lc. 14, 23.

6. Comprendons ici que les bons pasteurs ne cherchent pas leurs intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, et que les bonnes brebis, bien qu'elles imitent les œuvres des bons pasteurs, cependant ne mettent pas leur espérance en eux, dans le ministère desquels elles ont été réunies, mais plutôt dans le Seigneur par le sang Duquel elles ont été rachetées, pour que, quand par hasard elles se jettent vers les mauvais pasteurs qui prêchent Sa doctrine et font leurs mauvaises œuvres, elles fassent ce qu'ils disent, mais ne fassent pas ce qu'ils font et qu'elles n'abandonnent pas les pâturages de l'unité à cause des fils de l'iniquité. Car dans l'Eglise catholique qui n'est pas répandue seulement sur l'Afrique comme le parti de Donat, mais sur toutes les nations comme promis, et qui se propage, « porte du fruit et progresse dans le monde entier »⁶⁵⁶, comme dit l'Apôtre, il y a des bons et des mauvais. D'autre part, ceux qui se sont séparés d'Elle, aussi longtemps qu'ils Lui sont opposés, ne peuvent pas être bons, parce que, même si une bonne vie, presque louable, semble montrer que certains d'entre eux sont bons, la séparation elle-même les rend mauvais selon la parole du Seigneur : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui ne rassemble pas avec moi disperse. »⁶⁵⁷

7. Je t'encourage donc aussi, Dame à juste titre recommandable, et fille honorable dans les membres du Christ, à tenir fidèlement ce que le Seigneur t'a fourni et à L'aimer de tout ton cœur ainsi que Son Eglise, qui ne t'a pas permis de perdre le fruit de ta virginité avec les perdus, ni de périr. Car si tu sortais de ce monde séparée de l'unité du corps du Christ, conserver la pureté de ton corps ne te servirait à rien. Mais « Dieu qui est riche en miséricorde »⁶⁵⁸ a fait d'après toi ce qui est écrit dans l'Evangile ; comme les invités à un repas s'excusaient, le père de famille dit entre autres à ses serviteurs : « Allez par les routes et les haies et forcez tous ceux que vous trouverez à entrer chez moi. »⁶⁵⁹ Donc toi, bien que tu doives aimer très sincèrement même Ses bons serviteurs, par le ministère desquels tu as été forcée à entrer, cependant tu dois mettre ton espérance en Celui qui a préparé le festin pour lequel tu as été toi-même sollicitée en vue de la vie éternelle et bienheureuse.

656 *Col.* 1, 6

657 *Mt.*12, 30.

658 *Eph.*2, 4

659 *Luc* 14, 23

Ei quippe commendans cor tuum et propositum tuum et sanctam uirginitatem tuam et fidem et spem et caritatem tuam non moueberis scandalis, quae abundabunt usque in finem. Sed stabili robore pietatis salua eris atque in Domino gloriosa in eius unitate perseuerando usque in finem. Quo modo autem hanc acceperis pro te sollicitudinem meam, quam, quibus potui, litteris tibi insinuare curaui, fac, ut nouerim rescriptis tuis. Dei misericordia et gratia te semper protegat.

De fait, en Lui recommandant ton cœur, ton dessein, ta sainte virginité, ta foi, ton espérance et ta charité, tu ne seras pas émue par les scandales qui abonderont jusqu'à la fin. Mais tu seras sauvée par la force inébranlable de ta piété et glorieuse dans le Seigneur en persévérant dans Son unité jusqu'à la fin. Comment tu as perçu ma sollicitude à ton égard, que j'ai pris soin de te communiquer du mieux possible pour toi dans ma lettre, fais-le moi savoir par ta réponse. Que la miséricorde et la grâce de Dieu te protègent toujours.

Commentaire de l'*Epistula* 208 d'Augustin

Dans cette lettre difficile à dater (entre 411 et 430)⁶⁶⁰, Augustin répond à Felicia, « une ci-devant brebis donatiste à qui ses antécédents valent une exhortation toute spéciale », d'après Serge Lancel⁶⁶¹. Cette lettre, relativement courte, apporte une consolation à cette ancienne donatiste, troublée par les scandales qui touchent l'Eglise. Augustin relativise ces faits, lui qui combat la cause donatiste depuis des dizaines d'années déjà⁶⁶².

En outre, l'évêque vient de rédiger, peu de temps auparavant, son *Contra Iulianum* dans lequel il s'oppose à Julien, évêque d'Eclane, qui considère que Pélage, un moine breton déclaré hérétique par le Concile de Carthage en 418, suit l'orthodoxie chrétienne : selon Mickaël Ribreau, « Pélage considère que la notion de péché originel ne relève pas de l'orthodoxie. (...) Pour Julien, la théorie du péché originel est une pure invention de l'évêque d'Hippone, qui selon lui serait manichéen. La condamnation du pélagianisme résulte, selon Julien, des manœuvres de son adversaire. ⁶⁶³ » Augustin s'insurge contre les hérétiques, qu'il appelle à revenir dans le sein de l'Eglise catholique : « pour Augustin, Julien a appartenu à l'Eglise, qui l'a engendré par le baptême. L'hérétique se caractérise par une séparation volontaire de la communauté. (...) Après la triple condamnation de 418, Julien est hérétique ; il a été, à la suite de Pélage et de Célestius, déclaré tel, mais il est également schismatique, puisqu'il s'est séparé de l'Eglise, en refusant de signer la *tractoria* du pape Zosime, d'où les appels d'Augustin à revenir dans le sein de l'Eglise qui l'a vu naître. C'est pourquoi Augustin compare les pélagiens avec les donatistes, voire les maximianistes : comme eux, les pélagiens se sont séparés de l'église catholique. ⁶⁶⁴ » Nous voyons, à travers ces citations de Mickaël Ribreau, que la situation dans l'Eglise est de nouveau loin de l'unité.

660 Cf. Johannes DIVJAK, *art.cit.*, c.1015.

661 Serge LANCEL, « Augustin et la société féminine de son temps », in *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005, p.11.

662 L'édit d'unité de 405 a fait du donatisme une hérésie.

663 Mickaël RIBREAU, « Augustin hérésiologue dans le *Contra Iulianum* », in : *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 55 (2009), pp.190-191.

664 Mickaël RIBREAU, *art. cit.*, p.197.

Dès le début de sa lettre, Augustin se montre compréhensif à l'égard du problème de Felicia : « *Non dubito animum tuum et pro tua fide et pro aliorum infirmitate uel iniquitate turbatum (...) unde etiam ego ipse compunctus.* ⁶⁶⁵ ». Il est d'ailleurs clairement question de consolation dans la suite du premier paragraphe : « *has uel consolatorias uel exhortatorias litteras* ⁶⁶⁶ ». L'évêque partage la souffrance de sa destinataire, à l'image de l'Apôtre Paul, dont il cite 2Cor. 11, 29, comme l'a expliqué Mickaël Ribreau : « ce verset renvoie à la compassion liée à la charité. Plus la charité est grande grâce à la foi, plus on éprouve de douleur devant les scandales qu'offrent les autres. Ces 'scandales' peuvent être variés : dans le cadre des controverses religieuses, ils renvoient au refus de l'unité ⁶⁶⁷. De plus, Augustin s'inquiète pour Felicia (« *pro tua salute sollicitus* ») et rappelle à plusieurs reprises dans ce premier paragraphe sa place au sein de l'Eglise, comme le montre ce passage : « *Tua, quae in Christo est, salute* ». Augustin place sciemment la relative au cœur de l'ablatif « *tua salute* » pour insister sur le fait que le salut de sa sœur se trouve bien dans le Christ, c'est-à-dire dans l'Eglise, et pas ailleurs. Il évoque ensuite « *tuam Sanctitatem* » et termine le paragraphe par cette longue phrase : « *in Domini nostri Iesu Christi corpore, quod est Ecclesia eius et unitas membrorum eius, germanissima nobis facta es, quae tamquam honorabile membrum in eius compage diligaris et nobiscum illius sancto Spiritu uiuis* ⁶⁶⁸ ».

Divers éléments sont intéressants dans cet *incipit* épistolaire : tout d'abord le vocabulaire chrétien y abonde (en gras dans notre passage). De plus, Augustin rappelle le retour de Felicia au sein de cette même Eglise par plusieurs procédés : d'abord un superlatif, associé à un pronom à la première personne du pluriel : « *germanissima nobis* », puis par le nom *compagne*, composé du préfixe *com-* qui souligne la cohésion, suivi du verbe *diligeris* et enfin, dans l'expression « *nobiscum illius sancto Spiritu uiuis* », dans laquelle le Saint-Esprit est judicieusement placé entre *nobiscum* (première personne du pluriel + *cum* de la cohésion) et *uiuis*. Pour terminer, Augustin insiste sur l'unité de l'Eglise (« *quod est Ecclesia eius et unitas*

665 « Je ne doute pas que ton âme soit troublée par ta foi et par la faiblesse ou l'iniquité des autres. (...) Moi-même j'en suis aussi affligé. »

666 « Cette consolation, ou cette exhortation ».

667 Mickaël Ribreau, *art. cit.*, p.210.

668 « Dans le corps de notre Seigneur Jésus Christ, qui est son Eglise et l'unité de Ses membres, tu nous as été faite totalement notre sœur, toi qui es aimée comme un membre honorable dans Son édifice et qui vis avec nous par son esprit Saint. »

*membrorum eius*⁶⁶⁹ ») et parle de cette dernière comme d'un édifice : « *compage* », dont Felicia est un membre à part entière : « *quae tamquam honorabile membrum in eius compage diligeris* ⁶⁷⁰ ». Nous pouvons donc sentir l'importance pour Augustin de garder au sein de sa communauté cette dame, qui s'est convertie au catholicisme, après avoir été donatiste.

Après avoir partagé la souffrance de Felicia, Augustin va l'aider à dépasser cette détresse dans le second paragraphe : « *Vnde te admoneo, ne grauius perturberis his scandalis*⁶⁷¹ ». Pourquoi l'évêque a-t-il cette réaction d'indifférence face aux scandales qui frappent sa communauté ? Parce que Dieu les a prédits, ce qu'il rappelle de manière ostentatoire dans la suite de la phrase : « *ideo uentura **praedicta sunt**, ut, quando uenirent, reminisceremur esse **praedicta** et non eis ualde commoueremur. Nam haec ipse Dominus in Euangelio ita **praedixit**.* ⁶⁷² » Et pour justifier ce qu'il avance, Augustin va s'appuyer sur Mt.18, ⁷⁶⁷³, qui évoque les scandales, et leur nécessaire arrivée, mais qui maudit ceux par qui ces scandales arrivent. Puis, il pose la question de savoir qui sont ces hommes qui apportent le scandale. Pour y répondre, il cite Phil. 2, 21⁶⁷⁴ : ce sont ceux qui pensent à eux avant de penser au Christ. Puis, il précise sa pensée : certains pasteurs s'occupent de leurs brebis, quand d'autres profitent simplement de leur statut : « *Alii sunt ergo, qui propterea tenent pastorales cathedras, ut Christi gregibus consulant ; alii uero, qui propterea in eis sedent, ut suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus gaudeant. Ista duo genera pastorum aliis morientibus aliis nascentibus in ipsa Catholica necesse est usque ad finem saeculi et usque ad Domini iudicium perseuerent.* ⁶⁷⁵ » Attardons-nous sur la construction de ce passage : les deux parties de cette phrase sont

669 « Qui est son Eglise et l'unité de Ses membres. »

670 « Toi qui es aimée comme un membre honorable dans Son édifice. »

671 « Je t'engage donc à ne pas être perturbée plus lourdement par ces scandales. »

672 « La venue a été prédite, pour cette raison que, à leur arrivée, nous nous souvenions qu'ils ont été prédits et que nous ne soyons pas tout à fait émus de cela. Car ces scandales, le Seigneur Lui-même les a prédits dans l'Evangile de cette manière. »

673 « Malheureux le monde qui cause tant de scandales ! Certes il est nécessaire qu'il y en ait, mais malheureux l'homme par qui le scandale arrive. »

674 « Tous cherchent leurs intérêts personnels, non ceux de Jésus-Christ. »

675 « Certains donc tiennent des chaires pastorales pour s'occuper des troupeaux du Christ ; mais d'autres y sont assis pour jouir d'honneurs temporels et des commodités du monde. Ces deux genres de pasteurs alternent nécessairement (les uns meurent, les autres naissent), dans l'Eglise catholique elle-même jusqu'à la fin du monde et jusqu'au Jugement du Seigneur. »

construites en parallélisme car elles évoquent, au départ, la même réalité : les pasteurs. Toutefois, deux différences viennent souligner que cette même réalité de départ n'ont pas les mêmes attentes : tout d'abord le chiasme montre que certains pasteurs sont actifs (« *tenent* ») quand d'autres sont passifs (« *sedent* »). Ensuite, les subordonnées de but ne font pas la même longueur.

alii sunt ergo, qui propterea tenent pastorales cathedras, ut Christi gregibus consulant ;

alii uero, qui propterea in eis sedent, ut suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus
[gaudeant]

Pour les pasteurs actifs, un seul objectif : s'occuper des troupeaux du Christ (« *Christi gregibus consulant* »). Pour les autres, l'intérêt ne se trouve absolument pas dans le Christ, mais dans le monde, ses honneurs et ses commodités (« *suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus* »). Cette dichotomie rappelle implicitement l'*Évangile de Jean* : « Je suis le bon berger : le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis. Le mercenaire, qui n'est pas vraiment un berger et à qui les brebis n'appartiennent pas, voit-il venir le loup, il abandonne les brebis et prend la fuite ; et le loup s'en empare et les disperse. C'est qu'il est mercenaire et que peu lui importent les brebis. ⁶⁷⁶ » Il faut donc être prudent car ces deux sortes de pasteurs cohabitent nécessairement jusqu'à la fin du monde et jusqu'au jugement de Dieu (« *necesse est usque ad finem saeculi et usque ad Domini iudicium* »). Tout ce paragraphe évoque aussi un passage de l'*Ancien Testament*, celui de la prophétie contre les bergers d'Israël : « Ainsi parle le Seigneur Dieu : malheur aux bergers d'Israël qui se paissent eux-mêmes ! N'est-ce pas le troupeau que les bergers doivent paître ? Vous mangez la graisse, vous vous revêtez de la toison, sacrifiant les bêtes grasses ; mais le troupeau, vous ne le paisez pas. (...) Ainsi parle le Seigneur Dieu : Je viens contre ces bergers, je chercherai mon troupeau pour l'enlever de leurs mains, je mettrai fin à leur rôle de bergers, ils ne pourront plus se paître eux-mêmes ; j'arracherai mon troupeau de leur bouche et il ne leur servira plus de nourriture. ⁶⁷⁷ » Ainsi les mauvais bergers doivent-ils s'attendre au Jugement de Dieu. Tous ces éléments seront repris et explicités dans le reste de la lettre.

A l'époque des apôtres existaient déjà des 'faux frères', et pourtant, l'apôtre Paul les tolérait, aussi est-il d'autant plus logique que les faux frères se multiplient dans ce monde qui

⁶⁷⁶ Jn.10, 11-13. (Trad. TOB)

⁶⁷⁷ Ez. 34, 2-3 et 10. (Trad. TOB)

approche de la fin : « *Si enim temporibus Apostolorum fuerunt tales, inter quos falsos fratres Apostolus gemeret et diceret : 'Periculis in falsis fratribus'*⁶⁷⁸ *nec eos per superbiam separaret, sed per tolerantiam sustineret, quanto magis temporibus nostris necesse est, ut sint, cum de tempore huius saeculi, quod propinquat ad finem, apertissime Dominus dicat : 'Quoniam abundauit iniquitas, refrigescet caritas multorum'*⁶⁷⁹ !⁶⁸⁰ » L'apôtre Paul est montré en exemple ici, à l'aide d'un parallélisme :

nec eos per superbiam separaret,

sed per tolerantiam sustineret

Il ne faut pas être orgueilleux, ni vouloir séparer, mais être tolérant et supporter. L'idée de séparation sera explicitée plus loin par Augustin. La fin du monde peut sembler de ce fait effrayante, mais *l'Evangile de Matthieu* se veut rassurant : « *quod sequitur, nos debet consolari et exhortari : 'Qui perseuerauerit, inquit, usque in finem, hic saluus erit'*.^{681 682} » Nous retrouvons l'association consolation / exhortation déjà vue plus haut, ici sous une forme verbale. Et la citation biblique semble dire à Felicia de faire confiance à Dieu et de rester au sein de la communauté chrétienne. Comme l'a expliqué Isabelle Bochet, « on sent les préoccupations pastorales d'Augustin, désireux de former ses frères et de réformer l'Eglise d'Afrique, alors divisée par la querelle donatiste »⁶⁸³ et les autres hérésies et schismes.

Augustin, dans le troisième paragraphe, vient compléter ce qu'il a déjà commencé à expliquer au sujet des deux genres de pasteurs : « *Sicut autem sunt pastores boni et mali, sic etiam in ipsis gregibus sunt et boni et mali.*⁶⁸⁴ » Si, *a priori*, l'évêque semble se résigner à cette

678 2Cor. 11, 26

679 Mt. 24, 12.

680 « Si en effet dans les temps des Apôtres il y eut de tels faux frères, parmi lesquels l'Apôtre gémissait et disait : « Danger de mes faux frères » et dont il ne se séparait pas avec orgueil, mais qu'il supportait par souci de tolérance, d'autant plus est-il nécessaire à notre temps qu'il y en ait, puisque, de ce monde qui approche de sa fin, le Seigneur a dit très ouvertement : « Puisque s'accroît l'iniquité, se refroidira la charité du grand nombre. »

681 Mt. 24, 13

682 « La suite doit nous consoler et nous encourager : 'Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, dit-il, celui-là sera sauvé.' »

683 Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », in : *Recherches de Science religieuse* 2006/3 (tome 94), p.365.

684 « De même qu'il y a de bons et de mauvais pasteurs, de même dans les troupeaux aussi il y a des bons et des mauvais. »

dichotomie, la suite nous apprend que, comme l'apôtre Paul supportait avec patience les faux frères, Augustin fait de même car ce n'est pas à lui de séparer le bon grain de l'ivraie : « *Boni ouium nomine significantur. Mali vero haedi appellantur. Sed commixti pariter pascunt, donec ueniat princeps pastorum*⁶⁸⁵, *qui dictus est unus Pastor*⁶⁸⁶, *et, quem ad modum ipse promisit, separet sicut pastor oues ab haedis*⁶⁸⁷. *Nobis enim imperauit congregationem, sibi autem seruauit separationem, quia ille debet separare, qui nescit errare.*⁶⁸⁸ » C'est Dieu le seul Séparateur, le seul Juge, c'est Lui qui séparera les brebis des chèvres, les bons des mauvais pasteurs. Le verbe *separare* est utilisé plusieurs fois dans ce paragraphe, avec ou sans dérivation : *separet* ; *separationem* ; *separare* (deux fois) ; *separati sunt*. Il est à rapprocher de l'idée de la moisson, image du Jugement, que nous retrouverons dans le quatrième paragraphe. Seul Dieu sépare. Les chrétiens doivent respecter l'unité. Or, les schismatiques, qu'Augustin surnomme « *superbi serui* », n'écoutent pas les préceptes de Dieu et osent (« *ausi sunt* ») séparer les hommes. Dans un contexte païen, nous pourrions parler d'*hybris*, dans le christianisme, il s'agit de l'orgueil. Ils séparent les chrétiens en se séparant eux-mêmes de l'unité catholique : « *ipsi potius ab unitate catholica separati sunt*⁶⁸⁹ », ce qui les rend « *schismate immundi*⁶⁹⁰ », et de ce fait, leur troupeau s'en trouve lui-même impur, comme le souligne la question rhétorique qui clôt ce paragraphe : « *mundum gregem habere unde potuerunt ?*⁶⁹¹ »

Dans le quatrième paragraphe, Augustin évoque les scandales de ceux qui sont la paille (« *scandalis plearum* »), qui n'est pas sans rappeler aussi la péricope de la paille et la poutre en Mt.7, 1-5 : « Ne vous posez pas en juge, afin de n'être pas jugés ; car c'est de la façon dont

685 Référence à 1Pt. 5, 4

686 Référence à Io. 10, 16

687 Référence à Mt. 25, 32

688 « Les bons sont appelés du nom de 'brebis'. D'autre part, les mauvais sont appelés 'chèvres'. Mais, mélangés ensemble, ils paissent jusqu'à ce que vienne 'le prince des pasteurs', qui a été appelé 'le seul pasteur', et, comme Il l'a Lui-même promis, qu'Il sépare 'comme un pasteur les brebis des chèvres'. En effet il nous a ordonné de nous réunir, mais il s'est réservé de nous séparer, parce que c'est Lui qui doit séparer, Lui qui ne sait pas se tromper. »

689 « Ce sont plutôt ceux-là précisément qui se sont séparés de l'unité catholique. »

690 « Impurs par le schisme. »

691 « Comment auraient-ils pu avoir un troupeau pur ? »

vous jugez qu'on vous jugera, et c'est la mesure dont vous vous servez qui servira de mesure pour vous. Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? Et la poutre qui est dans ton œil, tu ne la remarques pas ? Ou bien, comment vas-tu dire à ton frère : 'Attends ! que j'ôte la paille de ton œil' ? Seulement voilà : la poutre est dans ton œil ! Homme au jugement pervers, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras clair pour ôter la paille de l'œil de ton frère.⁶⁹² » En ayant ces versets en toile de fond, nous comprenons mieux pourquoi Augustin, en tant qu'évêque, prêche pour l'unité de l'Eglise, sans se soucier des mauvais (pasteurs ou brebis), et pourquoi il exhorte à tenir le cap face aux scandales : « *Vt ergo in unitate maneamus nec offensi scandalis plearum aream dominicam deseramus*⁶⁹³ ». Et pour cela, il recourt à l'image de la moisson : « *plearum aream* » qu'il va filer tout au long du paragraphe en l'associant à celle du berger et au Jugement. Cette pensée, il l'a déjà explicitée auparavant dans *Enarrationes in Psalmos* 25, 6⁶⁹⁴ : « le Juge est en effet celui qui partage, qui dissocie, semblable aux bergers qui sépare les brebis des boucs ou aux pêcheurs qui devant son filet opère le tri entre le bon et le mauvais. Le schisme est ici comparable à la persécution. Il est vent et tempête qui souffle sur l'Eglise. 'De là vient qu'il se forme des schismes, écrit saint Augustin ; ... comme ils étaient de la paille, le vent s'est mis à souffler, avant même le vannage. Il a soufflé la paille de l'aire, et l'a projetée dans les épines. C'est donc de la paille qui fut ainsi projetée : mais ne reste-t-il que du froment ? Avant le vannage, la paille seule s'envole. Mais il reste encore et du grain et de la paille.⁶⁹⁵ » L'idée de la séparation du bon et du mauvais se retrouve aussi dans la parabole du bon grain et de l'ivraie dans *l'Evangile de Matthieu* : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les sujets du Royaume ; l'ivraie, ce sont les sujets du Malin ; l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable ; la

692 Trad. TOB

693 « Afin que donc nous restions dans l'unité et que nous n'abandonnions pas, offensés par les scandales provenant de ceux qui sont la paille, l'aire du Seigneur. »

694 Cf. Notes complémentaires d'Isabelle BOCHET, in *Commentaires des Psaumes 17-25*, dir. Martine Dulaey, BA 57/B, Paris, 2009, p.333-334 : « Les Donatistes voulaient une Eglise pure, faite d'hommes irréprochables ecclésiatement parlant, et cela dès maintenant ; ils prônaient en conséquence la séparation corporelle entre les mauvais et les purs. (...) Pour répondre à l'ecclésiologie donatiste, Augustin opère une double distinction : d'une part entre l'église de ce temps (*ecclesia huius temporis*) et l'Eglise telle qu'elle sera après le 'vannage', d'autre part entre présence physique et présence de cœur. La première distinction (...) a pour corollaire l'invitation à ne pas anticiper 'le temps du vannage', c'est-à-dire le jugement de Dieu, et à supporter la présence des méchants au sein de l'Eglise. (...) Augustin s'en prend donc aux donatistes, à Majorinus, Donat et Parmenianus notamment, et leur reproche de se faire 'vanneurs' et ainsi de diviser l'Eglise. » Cela date de 411 environ.

695 « L'Unité de l'Eglise selon les Pères. » In : *Etudes théologiques et religieuses*, 37^e année, n°4, 1962, pp.343-363. Ici p. 351.

moisson, c'est la fin du monde ; les moissonneurs, ce sont les anges. De même que l'on ramasse l'ivraie pour la brûler au feu, ainsi en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges ; il ramasseront, pour les mettre hors de son Royaume, toutes les causes de chute et tous ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise de feu.⁶⁹⁶ » Et l'idée du Jugement, associé à la moisson, se retrouve dans *l'Apocalypse* : « Un autre ange sortit du temple et cria d'une voix forte à celui qui siégeait sur la nuée : Lance ta faucille et moissonne. L'heure est venue de moissonner, car la moisson de la terre est mûre. Alors celui qui siégeait sur la nuée jeta sa faucille sur la terre, et la terre fut moissonnée.⁶⁹⁷ » En somme, le chrétien doit rester dans l'unité de son Eglise, et supporter l'ivraie, jusqu'au temps du Jugement dernier, en faisant confiance à Dieu, qui se chargera de faire le tri : « *usque in finem uentilationis frumenta perseueremus et comminutam stipulam firmo caritatis pondere toleremus, ipse Pastor noster in Euangelio de pastoribus bonis nos admonet*⁶⁹⁸ »

Suzanne Poque a très bien analysé l'image de l'aire et du vannage :

« Augustin s'est plu à faire un sort particulier au verset de *Matthieu* 3, 12 : « Il a sa pelle à vanner à la main, il va nettoyer son aire et recueillir son blé dans le grenier ; mais la balle, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas. » C'est une citation de son arsenal polémique contre les donatistes : l'image se rencontre, dans la prédication, à l'époque où la lutte contre les schismatiques était la plus vive. (...) Le vannage illustre le désir des *purgata* et des *discreta* : le *ventilabrum* se rattache ainsi aux schèmes du 'jugement'. (...) Et voici, sur l'aire bien balayée, d'un côté le tas de paille, de l'autre le monceau de grains. (...) Le vannage, figure du temps eschatologique, n'est pas pour autant dépourvu de signification précise car le prédicateur nous donne à connaître les éléments (qualitatifs, quantitatifs, temporels) constitutifs de son symbolisme, ainsi que l'identité de celui qui opère. Le vannage a pour fonction de purifier et de séparer. Pour monder parfaitement le grain, le vannage est nécessaire. (...) Cette fonction de séparation permet de rapprocher le vannage de l'acte judiciaire : 'car le vannage de la moisson et de l'aire ne sera pas autre chose que le jour du jugement'. (...) Au présent qui est le temps de

696 Mt.13, 37-42. (Trad. TOB)

697 Apoc.14, 15-16. (Trad. TOB)

698 « Que nous tenions au contraire jusqu'à la fin du vannage, comme le froment, et que nous tolérions le chaume broyé avec l'autorité ferme de la charité, notre Pasteur Lui-même nous y engage dans l'Evangile, au sujet des bons pasteurs. »

l'aire, présent de souffrance et de gémissement, l'aspiration vers un état sans trouble se concrétise dans la vision du monceau de grains débarrassés des impuretés de la glume.⁶⁹⁹ »

Toutefois, d'après Augustin, il ne faut pas craindre d'être mêlé à l'ivraie, car Dieu saura faire le tri. Felicia peut donc être consolée. Il faut au contraire Le glorifier et entendre Son précepte, rappelé par Jésus dans *l'Evangile de Matthieu* : « Les scribes et les Pharisiens siègent dans la chaire de Moïse : faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes, car ils disent et ne font pas.⁷⁰⁰ » Ce passage sera repris dans le cinquième paragraphe.

Celui-ci commence avec l'image de la lumière (« *lumen* », « *lucernam* », « *candelabrum* », « *luceat* », « *luceat lumen* »), au sein d'une citation biblique (*Mt.5, 14-16*)⁷⁰¹. Deux éléments sont intéressants à noter dans ce passage. Tout d'abord, celui du *candelabrum*, analysé comme suit par Suzanne Poque : « Le Christ est une lampe allumée sur le *candelabrum* de la croix. Ce que les anciens appelaient *candelabrum* se diversifie en plusieurs types de luminaires. Le *candelabrum* évoqué par Augustin dans cette image est un fût de bois, comme l'étaient les lampadaires les plus modestes, auquel sont suspendues ou sur lequel sont posées une ou plusieurs lampes à huile. Le Christ portant sa croix 'portait le *candelabrum* sur lequel allait brûler la lampe qui ne doit pas être mise sous le boisseau. Le texte de *Mt.5, 14-15* est ainsi commenté : 'la maison c'est le monde ; le candélabre, la croix ; la lampe allumée sur le candélabre, le Christ pendant sur la croix'. (...) Le Christ-Lumière ne peut pas laisser le monde totalement dans les ténèbres ; au candélabre de la croix, une lampe veille, jusqu'au matin de la résurrection. »⁷⁰² La symbolique de la Lumière est très importante pour les chrétiens⁷⁰³, et ne peut apporter que la consolation aux âmes perdues, puisqu'elle indique la présence du Christ. De plus, cette Lumière se trouve au sein de la communauté chrétienne, dans son unité. Le second élément à noter par rapport à la citation de *Matthieu* est que celle-ci se trouve juste après

699 Suzanne POQUE, *le Langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1984, pp. 151-156.

700 *Mt. 23, 2-3* (Trad. TOB)

701 « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée et on n'allume pas une lampe pour la poser sous le boisseau, mais sur son candélabre, pour qu'elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'ils voient vos bonnes actions et rendent gloire à votre Père qui est aux cieux. »

702 Suzanne Poque, *op. cit.*, p.399.

703 Marie-Anne VANNIER, art. 'Lumen, lux', in *Augustinus Lexikon* vol. 3, c. 1065-1070.

‘les Béatitudes’ (Mt.5, 3-11), versets bien connus des textes consolatoires : « Heureux ceux qui font œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des cieux est à eux. Heureux êtes-vous lorsqu'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux ; c'est ainsi en effet qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés. » (Mt.5, 9-11) La volonté implicite de l'évêque est donc bien de consoler Felicia face aux scandales qui touchent l'unité de l'Eglise.

Puis Augustin continue en citant Mt. 23, 2-3, déjà évoqué plus haut, pour parler des mauvais pasteurs et développer sa réflexion à leur sujet. Il crée tout un schéma de pensée autour des pronoms *ipsius* (ou *ipsorum*) / *illius* pour défendre l'idée selon laquelle les mauvais pasteurs (« *per malos doctores* ») ne sont pas forcément nocifs pour les bons chrétiens, notamment avec trois parallélismes associés à un adverbe de négation ou d'opposition :

<i>uocem ipsius audiunt</i>	<i>Non est ipsorum</i>	<i>Non sunt illius,</i>
<i>et unitatem illius non relinquunt</i>	Sed <i>illius</i>	Sed <i>ipsorum</i>

Ou encore par un ordre des mots bien définis :

« *secure oves pascuntur, quia et sub malis pastoribus pascuis dominicis nutriuntur* »

bon	mauvais	bon

L'aspect positif, qui correspond au pâturage en toute sécurité et à la nourriture pastorale donnée par Dieu, encadre le côté négatif des mauvais pasteurs, et donne donc un sentiment de contrôle. De la même façon, quand le bon apparaît (« *quos autem bonos uident* »), les paroles et les actes se ressemblent, ce que souligne le parallélisme suivant :

« *non solum audiunt bona quae dicunt,*
sed etiam imitantur bona, quae faciunt ».

L'évêque clôt alors ce passage par une citation de son guide, l'apôtre Paul, qu'il considère comme un bon pasteur : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ⁷⁰⁴ ». Ce verset de Paul se trouve à la suite directe de ceux-ci : « Ne soyez pour personne une occasion de chute, ni pour les Juifs, ni pour les Grecs, ni pour l'Eglise de Dieu. C'est ainsi que moi-même je m'efforce de plaire à tous en toutes choses, en ne cherchant pas mon avantage personnel, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés.⁷⁰⁵ ». Ces versets renvoient implicitement

704 ICor. 11, 1. (Trad. TOB)

705 ICor.10, 32-33. (Trad. TOB)

à la réflexion précédente au sujet des mauvais pasteurs qui s'occupaient non pas de leurs brebis, mais de leur propre confort. Paul peut donc être imité sans danger pour les chrétiens.

Augustin compare alors l'apôtre à une lumière, illuminée par le Christ Lui-même : « *Iste lumen erat inluminatum a Lumine sempiterno, ipso Domino Iesu Christo, et in candelabro positum erat, quia in eius cruce gloriabatur.* »⁷⁰⁶ Le champ lexical de la lumière est omniprésent dans cette phrase : « *lumen* », « *illuminatum* », « *Lumine* », « *candelabro* », et rappelle le passage précédent et l'analyse de Suzanne Poque. Il inspire donc la consolation une fois de plus. Cependant, l'évêque prévient : il ne faut pas confondre celui qui imite, à savoir Paul, de celui qui est imité, le Christ, qui est le seul à devoir être imité. Ceux qui imitent Paul en le prenant pour le Pasteur unique se trompent et s'égarent, comme les schismatiques : « *tamen grauiter corripit eos, qui per Apostolorum nomina schismata fecerunt, et obiurgat illos, qui dicebant : 'Ego sum Pauli'* »⁷⁰⁷ ; *numquid Paulus, inquit, crucifixus est pro vobis aut in nomine Pauli baptizati estis ?* »^{708 709} Paul n'est qu'un moyen d'arriver au Christ, il n'est pas le Christ.

Augustin entame le sixième paragraphe en reprenant à nouveau ce thème des bons et mauvais pasteurs et des bonnes brebis : « *Hinc intellegimus et bonos pastores non sua quaerentes, sed quae Iesu Christi, et bonas oues, quamuis imitentur facta pastorum bonorum, tamen in eis non ponere spem suam, quorum ministerio sunt congregatae, sed in Domino potius, cuius sanguine sunt redemptae, ut, quando forte incurrerint in pastores malos doctrinam illius praedicantes et sua mala opera facientes, quae dicunt, faciant, quae autem faciunt, non faciant nec propter filios iniquitatis, pascua deserant unitatis.* »⁷¹⁰ »

706 « Cette lumière était illuminée par une Lumière éternelle, le Seigneur Jésus Christ Lui-même, et il était posé sur un candélabre parce qu'il se glorifiait dans Sa croix. »

707 1Cor. 1, 12

708 1Cor. 1, 13

709 « Cependant il blâme sévèrement ceux qui ont fait par les noms des apôtres des schismes et il réprimande ceux qui disaient : « Moi j'appartiens à Paul. » Il dit : « Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? »

710 « Comprendons ici que les bons pasteurs ne cherchent pas leurs intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, et que les bonnes brebis, bien qu'elles imitent les œuvres des bons pasteurs, cependant ne mettent pas leur espérance en eux, dans le ministère desquels elles ont été réunies, mais plutôt dans le Seigneur par le sang Duquel elles ont été rachetées, pour que, quand par hasard elles se jettent vers les mauvais pasteurs qui prêchent Sa doctrine et font leurs mauvaises œuvres, elles fassent ce qu'ils disent, mais ne fassent pas ce qu'ils font et qu'elles n'abandonnent pas les pâturages de l'unité à cause des fils de l'iniquité. »

Si l'évêque semble se répéter, c'est qu'il insiste pour persuader Felicia qu'il est dans le vrai, comme s'il craignait qu'elle ne retournât chez les Donatistes. D'ailleurs, il évoque enfin explicitement ces derniers dans la suite du paragraphe, rappelant que leur étendue ne se limite finalement qu'à une infime partie de l'Empire romain, contrairement à l'Eglise catholique qui s'étend sur tout le monde connu, comme promis dès la *Genèse* : « *In catholica enim Ecclesia, quae non in sola Africa sicut pars Donati sed per omnes gentes, sicut promissa est, dilatatur atque diffunditur, in universo mundo, sicut dicit Apostolus, fructificans et crescens*⁷¹¹, *et boni sunt et mali.*⁷¹² » Puis Augustin revient sur les schismatiques, « *ab ea separati* », en expliquant que, même si leurs propos et certains de leurs actes sont bons, le fait même d'être séparés de l'Eglise les rend mauvais : « *Ab ea uero separati, quam diu contra illam sentiunt, boni esse non possunt, quia, etsi aliquos eorum bonos uidetur ostendere quasi laudabilis conuersatio, malos eos facit ipsa diuisio dicente Domino : Qui mecum non est, adversum me est et, qui mecum non colligit, spargit.*⁷¹³ » Le schisme est en lui-même mauvais puisqu'il brise l'unité de l'Eglise, unité indispensable et non-négociable.

Dans le septième paragraphe, Augustin s'adresse directement à Felicia par le biais d'un vocatif, qui reprend la *salutatio* (« *domina merito suscipienda et in Christi membris honoranda filia*⁷¹⁴ »), pour l'exhorter à respecter l'unité de l'Eglise coûte que coûte, à l'aide d'un rythme ternaire associé à une gradation :

« *fideliter teneas*

eumque toto corde diligas ».

Être fidèle à Dieu et L'aimer de tout son cœur, voilà les deux éléments indispensables pour un chrétien. De plus, l'Eglise a sauvé Felicia, comme le signale le son anaphorique *per-* dans la relative suivante, qui débute par « *te non* » marquant la négation d'une quelconque perte pour la convertie :

711 Col. 1, 6

712 « Car dans l'Eglise catholique qui n'est pas répandue seulement sur l'Afrique comme le parti de Donat mais sur toutes les nations comme promis, et qui se propage, « porte du fruit et progresse dans le monde entier », comme dit l'Apôtre, il y a des bons et des mauvais. »

713 « D'autre part, ceux qui se sont séparés d'Elle, aussi longtemps qu'ils Lui sont opposés, ne peuvent pas être bons, parce que, même si une bonne vie, presque louable, semble montrer que certains d'entre eux sont bons, la séparation elle-même les rend mauvais selon la parole du Seigneur : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui ne rassemble pas avec moi disperse. »

714 « Dame à juste titre recommandable, et fille honorable dans les membres du Christ. »

« qui **te non permisit uirginitatis tuae fructum cum perditis perdere uel perire** ⁷¹⁵ »

Pourquoi Augustin évoque-t-il ici la virginité de cette dame ? Selon lui, rester vierge en étant donatiste était un acte réalisé en pure perte, puisque, par le schisme, Felicia était perdue et sa virginité ne l'aurait pas rachetée aux yeux de Dieu : « *Si enim de isto saeculo exires separata ab unitate corporis Christi, nihil tibi prodesset, seruata integritas corporis tui.* ⁷¹⁶ » Ce n'est pas pour rien d'ailleurs que l'évêque parle du fruit de la virginité (« *uirginitatis tuae fructum* »). Cette image du fruit rappelle immédiatement ce passage de Mt. 7, 18-19 : « Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre malade porter de bons fruits tout arbre qui ne produit pas un bon fruit on le coupe et on le jette au feu. » ⁷¹⁷ Ainsi, lorsque Felicia était donatiste, elle appartenait à un mauvais arbre, elle ne pouvait donc pas donner de bon fruit, et risquait le feu de la géhenne, contrairement à aujourd'hui où elle appartient au bon arbre et produit un bon fruit.

Augustin termine son explication par le recours à la parabole des invités remplacés par les pauvres, en Luc 14, 15-24 ⁷¹⁸, pour rappeler à la convertie qu'elle a été en quelque sorte sauvée malgré elle, comme le soulignent les passifs « *intrare coacta es* » et « *sollicita es* ». Cette seconde chance lui donne une obligation morale, celle de l'Espérance « *in illo tamen debes spem ponere* ⁷¹⁹ » pour pouvoir accéder à la vie éternelle (« *ad uitam aeternam beatamque* »). Ces versets de Luc précèdent ceux évoquant le fait de renoncer à tout pour suivre Jésus (Luc 14, 25-33), qui annoncent la demande d'Augustin dans la phrase suivante : « *Ei quippe commendans cor tuum et propositum tuum et sanctam uirginitatem tuam et fidem et spem et caritatem tuam.* ⁷²⁰ » Cette énumération est composée d'une gradation :

cor tuum

et propositum tuum

et sanctam uirginitatem tuam

715 « Qui ne t'a pas permis de perdre le fruit de ta virginité avec les perdus, ni de périr. »

716 « Car si tu sortais de ce monde séparée de l'unité du corps du Christ, conserver la pureté de ton corps ne te servirait à rien. »

717 Trad. TOB

718 Voir Karl Heinz Chelius, art. 'compelle intrare', in *Augustinus Lexikon*, vol.1, c.1084-1085. Ce verset est utilisé pour justifier contrainte et recours à la force du pouvoir séculier contre les Donatistes, à partir de 411.

719 « En Lui cependant tu dois mettre ton espérance. »

720 « De fait, en Lui recommandant ton cœur, ton dessein, ta sainte virginité, ta foi, ton espérance et ta charité. »

et fidem et spem et caritatem tuam

prouvant qu'il faut toujours en donner plus à Dieu pour souhaiter obtenir la récompense céleste. Ainsi, si Felicia s'occupe de sa propre foi, elle n'aura pas le temps de s'émouvoir des scandales qui touchent l'Eglise, elle aura déjà bien à faire. Par le recours à l'épiphore (en gras dans le tableau suivant) et au parallélisme (*cf.* tableau ci-dessous), Augustin souligne que deux éléments se produiront mais ne se croiseront jamais, grâce à la force de la foi de Felicia. Dans ce passage, l'évêque a tenté, par tous les moyens rhétoriques et bibliques à sa disposition, d'apporter une consolation à la convertie. Elle a fait ce qu'il fallait pour être sauvée et elle sait comment s'y prendre désormais pour conserver son salut. Peu importe ce qu'il se passe autour d'elle, les scandales, schismes et hérésies. Elle doit persévérer dans sa foi, au sein de l'Eglise.

<i>Ei quippe commendans cor tuum et propositum tuum et sanctam uirginitatem tuam et fidem et spem et caritatem tuam</i>	<u>non</u> moueberis	<i>scandalis, quae abundabunt usque in finem.</i>
<i>Sed stabili robore pietatis</i>	<i>salua eris atque in Domino gloriosa</i>	<i>in eius unitate perseuerando usque in finem.</i>

Qualités de Felicia

Force de la foi de Felicia =

Verbes au futur = avenir

Pas touchée par

Sauvée

→

Phr.1 : scandales, annulés par
l'adverbe de négation non

←

Phr.2 : unité de l'Eglise

Augustin clôt sa lettre en demandant à Felicia de lui répondre ; il tient à savoir dans quel état d'esprit cette dame a perçu sa propre réponse : « *Quo modo autem hanc acceperis pro te sollicitudinem meam, quam, quibus potui, litteris tibi insinuare curaui, fac, ut nouerim rescriptis tuis. Dei misericordia et gratia te semper protegat.* »⁷²¹ L'évêque donne l'impression d'avoir été extrêmement vigilant dans cette lettre, puisqu'il indique y avoir mis beaucoup de soin, comme en attestent les termes « *sollicitudinem* » et « *curaui* ».

721 « Comment tu as perçu ma sollicitude à ton égard, que j'ai pris soin de te communiquer du mieux possible pour toi dans ma lettre, fais-le moi savoir par ta réponse. Que la miséricorde et la grâce de Dieu te protègent toujours. »

Au-delà de l'emploi des termes « *consolatorias* » et « *consolari* », cette lettre d'Augustin est bien une consolation, même si elle n'aborde pas le thème du décès⁷²². En outre, elle fournit un critère de consolation spécifiquement chrétien qui renvoie à la fois à la lettre 92 et à la lettre 99. Ce qui restait encore implicite dans la lettre 99 est formulé de manière très explicite dans le début de notre lettre, Augustin y énonce ce qui fonde à ses yeux la nécessité d'une consolation : c'est lorsqu'il est porté atteinte au corps de l'Eglise, lorsque quelqu'un souffre en tant que membre de ce corps. Alors l'évêque, en tant que membre lui-même de ce corps, se sent tenu d'apporter une consolation. Le lien spirituel entre deux membres du même corps de l'Eglise constitue un critère purement et spécifiquement chrétien de la consolation. Et, à la différence de la forme d'esquive de la lettre 92, Augustin insiste ici nettement sur le fait qu'il assume pleinement la fonction consolatoire de sa lettre. Un indice supplémentaire est fourni par un écho textuel : dans la lettre 99 (où l'argument du corps de l'Eglise était déjà évoqué), Augustin disait faire siennes les épreuves de ses frères *per uiscera caritatis* ; ce n'est pas un hasard si cette expression se retrouve au début de la lettre 208, appliquée à Paul : *sanctus apostolus plenus uisceribus caritatis*.⁷²³

Si nous reprenons le fil de la lettre, le premier paragraphe souligne la compassion d'un évêque présent pour sa brebis auparavant égarée dans le donatisme, puis retrouvée (comme en *Luc* 15, 4-7) et qui aujourd'hui ne comprend pas les scandales qui attaquent l'Eglise. Felicia fait face à une perte de sens, et Augustin doit l'accompagner et l'aider à renforcer sa foi, qui est peut-être un peu bancal, ce qu'il s'attelle à faire dès le second paragraphe. Pour cela, plusieurs moyens s'offrent à lui. Tout d'abord, l'évêque recourt à diverses citations bibliques, toutes issues du *Nouveau Testament*, principalement de *l'Evangile de Matthieu* et des lettres de Paul, dans lesquelles l'idée de séparation est contraire à l'unité de l'Eglise. Augustin affectionne aussi l'utilisation de différentes images, notamment celles des brebis et des pasteurs, du vannage et de la lumière. Les deux premières métaphores évoquent à nouveau l'idée de séparation, entre les brebis et les chèvres, les bons et les mauvais pasteurs, le bon grain et l'ivraie, afin de souligner l'importance de la séparation opérée par Dieu pour le jour du Jugement dernier. Le thème de la lumière a plutôt une symbolique consolatoire. Enfin la rhétorique, par le biais de figures de style notamment, permet de mettre en valeur les pensées de l'évêque à certains moments clés de son soutien épistolaire. N'oublions pas que toute consolation a une part d'exhortation. Ici, notre expéditeur encourage Felicia à rester dans l'unité de l'Eglise et à

722 Nous ne pouvons donc pas appliquer le tableau de la théorie de Ménandre.

723 Nous remercions Mme Marie-Odile Bruhat pour ses propos éclairants.

fortifier sa foi, pour assurer son salut, sans se soucier des scandales. C'est dans la réussite de ce défi que la repentie trouvera la consolation totale au jour du Jugement dernier.

ETUDE DE LA LETTRE 244 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁷²⁴, traduction personnelle et commentaire

⁷²⁴ Ed. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCXLIV

DOMINO VERE AC MERITO CARISSIMO ET PRAEDICANDO FRATRI CRISIMO AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM

1. Rumor ad me detulit (Deus faciat, ut non sit!) sic te animo perturbatum, ut multum mirer prudentiam tuam et christianum animum parum cogitare terrenarum rerum condicionem nullo modo aequare posse caelestibus, ubi cor nostrum et spes nostra conlocanda est. Vir cordate, numquid aut totum bonum tuum in his rebus erat, quas nunc uideris amittere, aut tam magnum bonum illic deputabas, ut eo subtracto sic tenebrescat mens nimia tristitia, quasi lumen eius non Deus sed terra sit ? Audiui enim (iam dixi : Deus faciat, ut falsum audierim!) quod tibi etiam manus uelles inferre, quod melius non credo aut ascendisse in cor tuum aut exisse de ore tuo. Sed tamen, quia ita perturbatus es, ut hoc de te dici potuerit, grauiter de te contristatus hoc litterarum alloquio putavi consolandam Caritatem tuam, quamquam non dubitem Dominum Deum nostrum in corde tuo loqui meliora ; noui enim, quam pio studio semper audieris uerbum eius.

2. Erige itaque animum, frater in Christo carissime ; Deus noster nec perit a suis nec perdet suos, uult autem monere nos, quam sint haec fragilia et incerta, quae nimis diligunt homines, ut soluant ab eis uinculum cupiditatis, per quod implicatos nos trahunt, et totum amorem nostrum consuefaciamus in eum currere, in quo nulla damna timeamus. Ipse te hortatur per ministerium nostrum, uiriliter cogites te fidelem esse christianum et eius redemptum esse sanguine, qui non solum aeterna sapientia sed etiam humana praesentia docuit nos temperanter prospera saeculi huius contemnere et fortiter aduersa tolerare eius felicitatis mercedem pollicens, quam nemo nobis possit auferre. Scripsi sane etiam ad uirum laudabilem comitem, quam epistulam in tuo erit arbitrio utrum dari uelis ; nam per quem detur, non dubito deesse non posse adiuuante Domino uel episcopum uel presbyterum uel quemlibet.

Lettre 244

Au seigneur véritablement et justement très cher et honorable frère Crisime, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. Selon la rumeur (Dieu fasse que cela ne soit pas vrai !) ton esprit est bouleversé : je m'étonne beaucoup que ta sagacité et ton âme chrétienne pensent peu que la condition des biens terrestres ne puisse égaler en aucune façon les biens célestes, où notre cœur et notre espérance doivent être établis. Homme avisé, est-ce que tout ton bien-être était en ces choses qu'aujourd'hui tu sembles perdre, ou ce bien-être y était-il si grand d'après toi qu'une fois soustrait, ton esprit s'obscurcisse ainsi d'une excessive tristesse, comme si sa lumière n'était pas Dieu, mais la terre ? J'ai entendu dire en effet (je l'ai déjà dit : Dieu fasse que j'aie entendu de fausses rumeurs) que tu voulais même porter la main contre toi-même : je préfère ne pas croire que cette idée ait grandi dans ton cœur, ni qu'elle soit sortie de ta bouche. Cependant, tu as été si bouleversé qu'on a pu dire cela à ton sujet, et par conséquent, profondément attristé à ton sujet, par cette lettre d'exhortation, j'ai pensé devoir consoler ta charité, bien que, sans aucun doute, notre Seigneur Dieu ait dit en ton cœur de meilleures choses ; je sais en effet à quel point c'est avec un zèle pieux que tu as toujours écouté Sa parole.

2. C'est pourquoi élève ton âme, frère très aimé dans le Christ ; notre Dieu n'est jamais perdu par les siens et ne perdra pas les siens, mais Il veut nous avertir de la grande fragilité et de l'inconstance de ces biens trop aimés des hommes, afin de briser et d'éloigner les chaînes de la cupidité, qui nous entortillent et nous attirent, et d'habituer tout notre amour à courir vers Lui, en qui nous ne craignons aucun tort. Lui-même t'exhorte par notre service à penser avec force que tu es un chrétien fidèle et que tu as été racheté par Son sang, Lui qui, non seulement par Son éternelle sagesse, mais aussi par Sa présence humaine, nous a enseigné de mépriser avec tempérance les prospérités de ce siècle, et de supporter avec courage les adversités, en nous promettant une récompense de félicité, que personne ne pourrait nous enlever. Ah oui, j'ai aussi écrit à l'honorable comte : cette lettre, il t'appartient de juger si tu veux qu'elle lui soit donnée ; car pour ce qui est de trouver un porteur, sans aucun doute tu ne manques de personne, avec l'aide de Dieu, que ce soit un évêque, un prêtre, ou peu importe qui.

Commentaire de l'*Epistula* 244 d'Augustin

Dans cette courte lettre, Augustin entreprend de consoler un certain Crisime, laïc chrétien, après que celui-ci a perdu des biens matériels. Beaucoup d'incertitudes entourent ce courrier. Tout d'abord, le destinataire, que l'évêque semble bien connaître mais que la prosopographie ne replace pas. La date d'écriture aussi, probablement vers 426/427⁷²⁵. Cette *epistula* a suscité peu de travaux, peut-être à cause de sa brièveté, ou du sujet. Même Augustin a dû l'écrire rapidement, puisqu'il n'y cite aucun texte biblique, fait bien rare !

Dans la *salutatio*, nous ne trouvons pas, comme habituellement, la mention du Christ : « *domino uere ac merito carissimo et praedicando fratri Crisimo augustinus in Domino salutem*⁷²⁶ ». Toutefois, l'adjectif au superlatif (« *carissimo* ») et le terme « *fratri* » soulignent une volonté de la part de l'évêque de mettre en place une certaine proximité, indispensable pour créer l'intimité nécessaire aux conditions épistolaires.

Le premier paragraphe débute par la raison pour laquelle il écrit à Crisime. Ce n'est pas en réponse à une précédente lettre mais parce que la rumeur lui a donné de mauvaises nouvelles à son sujet : « *Rumor ad me detulit (Deus faciat, ut non sit!) sic te animo perturbatum*⁷²⁷ ». La raison de cette perturbation émotionnelle de son ami ne semble pas plaire à Augustin : « *ut multum mirer prudentiam tuam et christianum animum parum cogitare terrenarum rerum condicionem nullo modo aequare posse caelestibus, ubi cor nostrum et spes nostra conlocanda est.*⁷²⁸ » Le mal-être supposé de Crisime viendrait de la perte de ses biens terrestres, ce qui ne peut correspondre à l'idéal chrétien, tourné vers les biens célestes. Les expressions employées par l'évêque au sujet de la sagesse de son destinataire (« *prudentiam tuam* », « *vir cordate* ») nous laissent perplexes : ce dernier est-il un homme habituellement avisé, ce qui pousserait

725 Johannes DIVJAK, *art. cit.*, c.1004.

726 « Au seigneur véritablement et justement très cher et honorable frère Crisime, Augustin, salut dans le Seigneur. »

727 « Selon la rumeur (Dieu fasse que cela ne soit pas vrai !) ton esprit est bouleversé. »

728 « Je m'étonne beaucoup que ta sagacité et ton âme chrétienne pensent peu que la condition des biens terrestres ne puisse égaler en aucune façon les biens célestes, où notre cœur et notre espérance doivent être établis. »

Augustin à s'étonner, ou l'évêque emploie-t-il ces termes avec ironie, parce que Crisime réagit de manière trop terre-à-terre à son goût ? La suite de la lettre nous fait pencher vers la deuxième solution : « *numquid aut totum bonum tuum in his rebus erat, quas nunc videris amittere, aut tam magnum bonum illic deputabas, ut eo subtracto sic tenebrescat mens nimia tristitia, quasi lumen eius non Deus sed terra sit ?* ⁷²⁹ »

La perte de tous les biens matériels (« *totum bonum tuum* ») s'accompagne chez Crisime d'une tristesse excessive (« *nimia tristitia* ») : le problème est là, dans cet excès. Augustin peut compatir à la peine, mais pas dans l'excès, pour des biens matériels qui plus est. Cet accablement est associé à l'image des ténèbres (« *tenebrescat* »), opposées à la lumière divine (« *lumen* »). Pour Crisime, cette lumière viendrait des biens sur terre, contrairement à l'idée chrétienne. Pourtant, si ce malheureux se tournait vers la lumière de Dieu, il serait consolé. Mais tout cela est-il vrai ? Car, encore une fois, Augustin rappelle que ce sont des rumeurs : « *audivi enim (iam dixi : Deus faciat ut falsum audierim !)* ⁷³⁰ ». Crisime serait tellement perdu qu'il aurait songé à se suicider : « *quod tibi etiam manus uelles inferre* ⁷³¹ », ce qui va totalement à l'encontre des préceptes chrétiens (Ex.20, 13 « Tu ne commettras pas de meurtre. ») Mais Augustin ne peut croire une telle chose, ou du moins l'affirme-t-il (cela fait partie de la consolation), et le fait savoir à l'aide de parallélisme :

« *quod melius non credo* [*aut ascendisse in cor tuum / aut exisse de ore tuo*] ⁷³² »

Toutefois, face à la tristesse présumée de son frère (« *perturbatum* », « *tristitia* », « *perturbatus es* »), l'évêque a décidé de son propre chef d'écrire une lettre de consolation : « *grauiter de te contristatus hoc litterarum alloquio putaui consolandam Caritatem tuam* ⁷³³ ». *Contristatus*, composé du préfixe *con-* qui signifie 'ensemble', et associé à l'adverbe *grauiter*, montre la grande compassion qu'éprouve Augustin pour la tristesse de son ami, même si celui-ci n'a pas raison de se sentir triste. A la présence épistolaire réconfortante de l'évêque s'ajoute l'omniprésence de Dieu, qui a déjà dû prendre sa part dans le soulagement de la peine de

729 « Est-ce que tout ton bien-être était en ces choses qu'aujourd'hui tu sembles perdre, ou ce bien-être y était-il si grand d'après toi qu'une fois soustrait, ton esprit s'obscurcisse ainsi d'une excessive tristesse, comme si sa lumière n'était pas Dieu, mais la terre ? »

730 « J'ai entendu dire en effet (je l'ai déjà dit : Dieu fasse que j'aie entendu de fausses rumeurs). »

731 « Tu voulais même porter la main contre toi-même. »

732 « Je préfère ne pas croire que cette idée ait grandi dans ton cœur, ni qu'elle soit sortie de ta bouche. »

733 « Profondément attristé à ton sujet, par cette lettre d'exhortation, j'ai pensé devoir consoler ta charité. »

Crisime : « *quamquam non dubitem Dominum Deum nostrum in corde tuo loqui meliora*⁷³⁴ ». Augustin connaît son destinataire comme un frère zélé et pieux, qui sait écouter la parole de Dieu : « *noui enim, quam pio studio semper audieris uerbum eius.*⁷³⁵ » A l'étonnement liée aux rumeurs succède la compassion d'un évêque qui se dit que, peut-être, le temps de rédiger et d'envoyer ce courrier, son ami aura su écouter la parole de Dieu et changer son cœur.

Après cette expression de sa compassion, place à l'exhortation. Par l'impératif qui débute le second paragraphe, Augustin conseille à Crisime d'élever son âme vers Dieu : « *Erige itaque animum, frater in Christo carissime*⁷³⁶ » Le parallélisme qui suit constitue, grâce à l'anaphore (en gras), une sorte de martèlement pour bien expliquer que Dieu est présent, quoi qu'il arrive :

« *Deus noster* ***[nec perit a suis / nec perdet suos]***⁷³⁷ ».

Puis vient une longue phrase, constituée de nombreuses subordonnées explicatives : « *uult autem monere nos, quam sint haec fragilia et incerta, quae nimis diligunt homines, ut soluant ab eis uinculum cupiditatis, per quod implicatos nos trahunt, et totum amorem nostrum consuefaciamus in eum currere, in quo nulla damna timeamus.*⁷³⁸ » Dieu nous avertit : les biens matériels sont fragiles et incertains (« *fragilia* », « *incerta* »), ils nous enchaînent (« *uinculum cupiditatis* ») et nous jettent dans l'excès (« *nimis diligunt* »). Mais Il peut nous aider, en brisant ces chaînes (« *ut soluant ab eis uinculum cupiditatis* »), grâce à l'amour et l'apaisement (« *amorem nostrum* », « *in quo nulla damna timeamus* »). Il nous rend la liberté, là où les biens matériels nous entravent, comme le souligne l'image de la chaîne.

L'excès apparaît à nouveau dans ces lignes. Déjà les philosophes gréco-romains prônaient le '*nihil nimis*' ou le 'οὐδὲν ἄγαν' pour être heureux. L'excès, comme le concept d'*hybris* le montrait déjà chez les auteurs classiques, ne rend pas heureux et peut même représenter un danger. Suivre Dieu, au contraire, ne représente aucun danger, il n'y a rien à en

734 « Bien que, sans aucun doute, notre Seigneur Dieu ait dit en ton cœur de meilleures choses. »

735 « Je sais en effet à quel point c'est avec un zèle pieux que tu as toujours écouté Sa parole. »

736 « C'est pourquoi élève ton âme, frère très aimé dans le Christ. »

737 « Notre Dieu n'est jamais perdu par les siens et ne perdra pas les siens. »

738 « Mais Il veut nous avertir de la grande fragilité et de l'inconstance de ces biens trop aimés des hommes, afin de briser et d'éloigner les chaînes de la cupidité, qui nous entortillent et nous attirent, et d'habituer tout notre amour à courir vers Lui, en qui nous ne craignons aucun tort. »

craindre. Et Augustin reprend une même construction pour appuyer cette pensée : alors que, dans le premier paragraphe, Crisime regrettait tout son bien (« *totum bonum tuum* »), ici l'évêque reprend exactement le même type de formulation pour expliquer par quoi remplacer tous ces biens matériels : « *totum amorem nostrum* », « tout notre amour ». En somme, il faut remplacer l'amour des biens matériels, que l'on peut perdre et qui peut nous perdre, par l'amour de Dieu, que nous ne perdrons jamais et qui ne nous perdra pas.

Ce n'est plus Augustin, mais Dieu Lui-même qui exhorte ensuite Crisime (« *ipse te hortatur* »), par le biais de l'évêque (« *per ministerium nostrum* »), à se recentrer sur sa foi par la pensée : « *uiriliter cogites te fidelem esse christianum et eius redemptum esse sanguine*⁷³⁹ ». L'homme d'église en profite alors pour rappeler la double origine du Christ dans un parallélisme : Dieu s'est fait Homme pour accompagner Ses brebis dans leurs douleurs. Ainsi elles ne sont pas seules dans les difficultés, le Christ Lui-même a connu les souffrances humaines, et il les a surmontées par la résurrection. Cette construction a pour but d'apporter une consolation supplémentaire à Crisime, consolation déjà amorcée dans la phrase précédente par le rappel du Christ sur la croix (« *eius redemptum esse sanguine* ») :

« *non solum aeterna sapientia
sed etiam humana praesentia*⁷⁴⁰ »

L'humain deviendra lui aussi éternel, et c'est une grande consolation face aux difficultés du monde présent. Augustin rappelle ensuite le double enseignement de Dieu, là encore sous la forme d'un parallélisme :

« *temperanter prospera saeculi huius contemnere
et fortiter aduersa tolerare*⁷⁴¹ »

Il faut à la fois mépriser le siècle, accepter les difficultés et faire preuve de tempérance et de courage, dans l'espérance du bonheur à venir (« *eius felicitatis mercedem pollicens, quam nemo nobis possit auferre*⁷⁴² »), qui, contrairement aux biens terrestres, ne pourra pas nous être enlevé. Augustin place toujours sa consolation dans l'attente du bonheur après la mort.

Enfin l'épître se termine abruptement sur un point beaucoup plus matériel, une lettre de recommandation qu'avait probablement demandée Crisime. Voici ce qu'en a dit Eric Rebillard,

739 « A penser avec force que tu es un chrétien fidèle et que tu as été racheté par Son sang. »

740 « Non seulement par Son éternelle sagesse, mais aussi par Sa présence humaine. »

741 « De mépriser avec tempérance les prospérités de ce siècle, et de supporter avec courage les adversités. »

742 « En nous promettant une récompense de félicité, que personne ne pourrait nous enlever. »

dans une étude sur le rituel épistolaire dans les lettres d'Augustin : « Nous avons ainsi conservé la lettre qu'il envoie à un certain Crisimus pour le consoler des énormes pertes matérielles qu'il vient de subir. Celui-ci lui avait certainement demandé une lettre de recommandation. En effet, après un discours dans lequel il invite Crisimus à supporter l'adversité en pensant aux récompenses éternelles, Augustin ajoute *in fine* : 'J'ai aussi écrit une lettre pour l'honorable *comes* ; il dépendra de toi si tu veux ou non la lui donner. Car je n'ai aucun doute : un porteur ne peut pas manquer, avec l'aide de Dieu, que ce soit un évêque, un prêtre ou quiconque.' Le *comes* auprès de qui Crisimus a demandé à Augustin de le recommander est très vraisemblablement son ami Bonifatius⁷⁴³. Ce sont cependant les derniers mots de la lettre, ce qui est peut-être une façon de la part d'Augustin de faire comprendre à ce Crisimus qu'il aurait préféré être sollicité pour une lettre de consolation plutôt que pour une lettre de recommandation. C'est parce que les relations d'amitié entre Bonifatius et Augustin étaient connues de Crisimus que celui-ci s'adresse à Augustin pour lui demander d'obtenir une faveur. Augustin se soumet, mais avec mauvaise grâce, à la situation d'obligation dans laquelle l'a placé Crisimus.⁷⁴⁴ »

Il est effectivement étonnant de ne trouver aucune mention finale du type « Que la miséricorde de notre Dieu te protège », toutefois, cela est possible, comme nous l'avons vu dans l'*Epistula* 111. Nous formulerons deux hypothèses pour expliquer ce silence final : soit Augustin n'est pas heureux d'avoir dû rédiger cette lettre et refuse de fournir un effort supplémentaire, soit Crisime est rompu à la correspondance juive, même si cette dernière théorie est peu probable.

Cette lettre est dans l'ensemble assez atypique, par sa brièveté, son absence de citations scripturaires et son manque de phrase finale. Il est vrai qu'Augustin en a pris l'initiative. Devons-nous y voir une forme d'agacement ? Cela effleure, semble-t-il, dans la première moitié du premier paragraphe, mais la suite de la lettre paraît plus amicale. Sans plus de détails sur la

743 Comte d'Afrique à partir de 422. Voir Serge LANCEL, *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005, p.658 sqq.

744 Éric REBILLARD, « Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive. » In *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Actes de la table ronde de Rome (1^{er} et 2 décembre 1995) Rome : École Française de Rome, 1998, pp. 127-152 (Publications de l'École française de Rome, 248).

personne de Crisime et sur le contexte, il est difficile d'être tout à fait définitif dans notre analyse.⁷⁴⁵

En tout cas, selon nous, cette lettre est bien une consolation. Tous les éléments consolatoires s'y trouvent : cette épître est une réponse à une perte de biens matériels. Augustin y fait preuve de compassion, se montre présent pour son frère, et l'exhorte à dépasser cette perte en se tournant vers la lumière de Dieu omniprésent, et en se détachant des biens terrestres, incertains.

745 Cette lettre ne traitant pas d'un décès, nous ne pouvons l'analyser sous l'angle de la théorie de Ménandre.

ETUDE DE LA LETTRE 248 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁷⁴⁶, traduction personnelle et commentaire

⁷⁴⁶ Ed. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCXLVIII

**DOMINO SANCTO ET DESIDERABILI ET IN CHRISTI HONORE SUAVISSIMO
FRATRI SEBASTIANO AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM.**

1. Quamuis ab animo nostro nullo modo te separatum esse permittat dulce uinculum caritatis et indesinenter tuos sanctos mores atque conloquia recolamus, tamen bene fecisti et gratias agimus, quod nobis etiam corporalis salutis tuae nuntios apices mittendo nos plurimum exhilarasti. Sensi autem in epistula tua, quod taedium te detinuerit a peccatoribus relinquentibus legem Dei : illo enim spiritu uiuis, quo dictum est : »Vidi insensatos, et tabescebam⁷⁴⁷». Pia est ista tristitia et, si dici potest, beata miseria uitae alienis tribulari non implicari, maerere non haerere, dolore contrahi non amore adtrahi. Haec est persecutio, quam “patiuntur omnes, qui uolunt in Christo pie uiuere”⁷⁴⁸ secundum apostolicam mordacem ueracemque sententiam. Quid enim sic persequitur uitam bonorum, quam uita iniquorum, non cum cogit imitari, quod displicet, sed cum cogit dolere, quod uidet, quoniam coram pio uiuens impie, etsi non obligat consentientem, cruciat sentientem ? Nam saepe et diu impiorum corporibus a saecularibus potestatibus et quorumlibet uexationibus parcitur, piorum autem cordibus a malis hominum moribus numquam usque ad huius saeculi finem. Sic ergo potius impletur, quod commemoraui dixisse Apostolum, quia “omnes, qui uolunt pie in Christo uiuere, persecutionem patiuntur”⁷⁴⁹ et tanto amarius quanto interius, donec diluuium transeat, ubi arca continet coruum et columbam.

747 Ps. 118, 158

748 2Tim. 3, 12

749 2Tim. 3, 12

Lettre 248

Au seigneur saint qui nous manque et au frère très doux dans la gloire du Christ Sébastien, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. Bien que notre doux lien de charité ne permette en aucune façon que tu sois éloigné de notre âme et que nous repassions sans relâche dans notre esprit tes mœurs et tes entretiens emplies de sainteté, cependant tu as bien agi et nous te remercions de nous avoir beaucoup réjouis en nous envoyant encore un écrit donnant des nouvelles de ta santé physique. J'ai perçu pourtant dans ta lettre le dégoût qui t'occupe, causé par les pécheurs qui abandonnent la loi de Dieu : en effet tu vis par ce noble esprit duquel il est dit : « j'ai vu des insensés et j'étais écœuré. ⁷⁵⁰ » Pieuse est cette tristesse et, si l'on peut le dire ainsi, heureuse est la misère d'être tourmenté par les vices d'autrui, sans y être impliqué, d'être attristé sans y être embarrassé, d'être oppressé par la douleur sans être entraîné par l'amour. Voici la persécution, dont « souffrent tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ ⁷⁵¹ », selon la phrase mordante et véridique de l'apôtre. En effet, qu'est-ce qui persécute ainsi la vie des gens de bien, si ce n'est la vie des gens iniques, non en poussant à imiter ce qui déplaît, mais en poussant à souffrir de ce qu'on voit, puisque face à quelqu'un de pieux celui qui vit de manière impie, même s'il ne l'oblige pas à être d'accord avec lui, torture celui qui le perçoit ? Car le corps des impies est souvent et longtemps préservé du pouvoir du siècle et des vexations de tout ordre alors que le cœur des hommes pieux n'est jamais préservé des mauvaises mœurs des hommes jusqu'à la fin du siècle. Ainsi donc s'accomplit plutôt cette parole de l'apôtre que j'ai déjà mentionnée « parce que tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ souffrent la persécution » ⁷⁵² et d'autant plus amèrement qu'elle sera plus intime, comme, jusqu'à ce que le déluge soit passé, l'arche contient corbeau et colombe. ⁷⁵³

⁷⁵⁰ Ps. 118, 158

⁷⁵¹ 2Tim. 3, 12

⁷⁵² 2Tim. 3, 12

⁷⁵³ Cf. Gen. 8, 6-12

2. Sed inhaere, frater, illi a quo audisti : “Qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit”⁷⁵⁴; coniungere Domino, ut crescat in nouissimis tua uita. Scio enim non deesse recreationem cordis de fratribus bonis. Huc adiunge promissiones Dei fideles, magnas, certas, sempiternas, ipsiusque tolerantiae inperturbabilem ineffabilemque mercedem et uide, quam uerum Domino cantes : ‘secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae iucundauerunt animam meam’⁷⁵⁵. Mitte fratri Firmo litteras nostras. Sanctitatem tuam et familiam Dei, quae tuo ministerio gubernatur, fratres et sorores, quae apud nos sunt, nobiscum in Domino resalutant.

(Et alia manu) Incolumes pro nobis oretis, dilectissimi et sancti fratres.

Ego Alypius in pensissime saluto Sinceritatem tuam omnesque tibi in Domino coniunctos atque, ut hanc tamquam meam epistulam deputes, peto ; etsi enim aliam propriam mittere potuissem, tamen malui huic subscribere, ut unanimitatem nostram una etiam pagina testaretur.

754 Mt. 10, 22 ; 24, 13 ; Mc. 13, 13

755 Référence à Ps. 93, 19.

2. Mais reste attaché, mon frère, à cette parole : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé⁷⁵⁶ » ; joins-toi au Seigneur pour que croisse ta vie dans les choses nouvelles.⁷⁵⁷ Je sais en effet que ne manque pas à ton cœur le réconfort de bons frères. Ajoute à cela les promesses de Dieu qui sont fidèles, grandes, certaines, éternelles, ainsi que la récompense immuable et ineffable de Sa patience, et vois quelle vérité tu chantes au Seigneur : « derrière la multitude de mes douleurs dans mon cœur tes consolations ont réjoui mon âme⁷⁵⁸. » Envoie au frère Firmus notre lettre. Ta sainteté et la famille de Dieu qui est gouvernée par ton ministère, nos frères et sœurs qui sont près de nous les saluent avec nous dans le Seigneur.

(Et d'une autre main) Restez sains et saufs, priez pour nous, frères très chers et saints.

Moi, Alypius, je salue avec beaucoup de zèle ta sincérité et tous ceux qui se joignent à toi dans le Seigneur et je te demande de considérer cette lettre comme étant la mienne ; même si en effet j'aurais pu en envoyer une autre de ma propre main, cependant j'ai préféré écrire sous celle-ci afin qu'une même page témoigne de notre union.

756 Mt. 10, 22 ; Mt. 24, 13 ; Mc. 13, 13

757 Cf. Si. 2, 3

758 Cf. Ps. 93, 19

Commentaire de l'*Epistula* 248 d'Augustin

Cette lettre d'Augustin, non datée, est adressée à Sébastien, supérieur dans un monastère inconnu⁷⁵⁹, visiblement très proche de l'évêque puisque ce dernier, dès la *salutatio*, montre une véritable sympathie pour ce frère en l'appelant « *desiderabili* » et « *suauissimo* »⁷⁶⁰, sympathie renouvelée à la fin du courrier par un mot écrit de la main même de l'expéditeur⁷⁶¹. Dans cette épître, il est question de personnes qui ont trahi l'Eglise, sans donner plus de précisions. Nous n'avons pas plus d'informations que celles contenues dans cette réponse à une lettre de Sébastien, dans laquelle ce dernier devait exprimer ses plaintes. Cette situation devait donc blesser suffisamment l'ami d'Augustin pour que l'évêque lui réponde par une lettre de consolation.

L'épître commence par un rappel de l'amitié qui lie les deux hommes, amitié qui dépasse le besoin d'une présence physique, puisqu'elle est spirituelle, comme le montrent les termes en gras : « *Quamuis **ab animo nostro** nullo modo te separatum esse permittat **dulce uinculum caritatis** et indesinenter **tuos sanctos mores atque conloquia** recolamus* »⁷⁶². Toutefois, cette amitié se nourrit du souvenir d'entretiens passés, comme le souligne le terme « *conloquia* ». Puis viennent les remerciements pour avoir donné des nouvelles, *topos* épistolaire : « *tamen bene fecisti et gratias agimus, quod nobis etiam corporalis salutis tuae nuntios apices mittendo nos plurimum exhilarasti.* »⁷⁶³ »

759 Johannes DIVJAK, art. « *Epistulae* », in *Augustinus Lexikon*, vol.2, 1986, c.1004 : « einen Vorsteher eines unbekannten Klosters »

760 « *Domino sancto et desiderabili et in Christi honore suauissimo fratri Sebastiano Augustinus in Domino salutem* » : « Au seigneur saint qui nous manque et au frère très doux dans la gloire du Christ Sébastien, Augustin, salut dans le Seigneur. »

761 « *Incolumes pro nobis oretis, dilectissimi et sancti fratres.* » : « Restez sains et saufs, priez pour nous, frères très chers et saints. »

762 « Bien que notre doux lien de charité ne permette en aucune façon que tu sois éloigné de notre âme et que nous repassions sans relâche dans notre esprit tes mœurs et tes entretiens emplis de sainteté ».

763 « Cependant tu as bien agi et nous te remercions de nous avoir beaucoup réjouis en nous envoyant encore un écrit donnant des nouvelles de ta santé physique. »

Augustin entre ensuite dans le vif du sujet : « *Sensi autem in epistula tua, quod taedium te detinuerit a peccatoribus relinquentibus legem Dei*⁷⁶⁴ » Sébastien éprouve du dégoût à cause des pécheurs qui ont abandonné la loi de Dieu, ce qui rappelle à l'évêque le *Psaume* 118, explicitement avec la citation *Ps.*118, 158, mais aussi implicitement avec ce passage :

« Rappelle-toi la parole dite à ton serviteur,
en laquelle tu me fis espérer.
C'est ma consolation dans la misère,
car tes ordres m'ont fait revivre.
Les orgueilleux se sont bien moqués de moi,
mais je n'ai pas dévié de ta Loi.
Je me rappelle tes décisions de toujours, Seigneur,
elles sont ma consolation.
La rage m'a saisi devant les infidèles
qui abandonnent ta Loi.
Tes décrets sont devenus mes cantiques
dans la maison où je ne fais que passer⁷⁶⁵.
La nuit, je me rappelle ton nom, Seigneur,
pour garder ta Loi.
Ce qui m'appartient,
c'est d'observer tes préceptes.⁷⁶⁶ »

Dans ce *Psaume*, nous retrouvons l'idée d'aversion contre les « infidèles qui abandonnent la Loi », associée à celle de consolation, qui apparaît deux fois dans ces versets. Sébastien doit trouver son réconfort dans les paroles du Seigneur, dans Ses ordres et Ses décisions. Tout comme les *Psaumes* sont des poésies chantées, Augustin, empli du lyrisme des poèmes de David, écrit de manière poétique, comme s'il se mettait à chanter lui aussi, la phrase suivante, constituée d'homéotéleutes avec, de plus, une double gradation, descendante d'abord, qui nous amène à la tristesse (« *maerere* »), puis ascendante, qui nous conduit à l'amour (« *amore* ») :

764 « J'ai perçu pourtant dans ta lettre le dégoût qui t'étreint, causé par les pécheurs qui abandonnent la loi de Dieu. »

765 Ces versets ont précisément été commentés par Augustin dans le sermon 15 de l'*Enarratio in Ps.118*, datés de 418-419, (traduit et commenté par Pierre Descotes dans *Les Commentaires sur des Psaumes 118, Sermons 15-32*, Dir. Martine Dulaey, Paris, 'BA' 67/B, 2017). Pour une introduction générale sur le *Ps.*118, cf. l'introduction de la BA '67A'.

766 *Ps.*118, 49-56.

« *Pia est ista tristitia
et, si dici potest, beata miseria
uitiis alienis tribulari
non implicari,
maerere
non haerere,
dolore contrahi
non amore adtrahi.*⁷⁶⁷ »

Cette tristesse due aux erreurs des autres ne l'empêche pas d'aimer, et c'est là l'important, là se trouve la consolation.

Puis vient une citation de Paul, en 2Tim. 3, 12 : « *[persecutionem] patiuntur omnes, qui uolunt in Christo pie uiuere.*⁷⁶⁸ ». Ce verset se trouve au sein d'une péricope, 'les impies des derniers temps' (2Tim. 3), dont voici les passages les plus marquants pour notre lettre : « Sache bien ceci : dans les derniers jours surviendront des temps difficiles. Les hommes, en effet, seront égoïstes, âpres au gain, fanfarons, orgueilleux, blasphémateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, sacrilèges, sans cœur, implacables, médisants, sans discipline, cruels, ennemis du bien, traîtres, emportés, aveuglés par l'orgueil, amis des plaisirs plutôt qu'amis de Dieu ; ils garderont les apparences de la piété, mais en auront renié la puissance. Détourne-toi aussi de ces gens-là. (...) Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne.⁷⁶⁹ » Ces versets résument ce que vit Sébastien au milieu des impies et le dernier passage exhorte ce dernier à rester ferme dans sa foi, car là est la Vérité. Le terme « *persecutio* » employé par Augustin peut sembler exagéré dans la mesure où l'Eglise vit en paix dans l'Empire romain pendant son épiscopat, mais l'évêque ne pense pas ce mot au sens propre. Pour lui, toute séparation de l'Eglise est une persécution. Son explication vient dans la phrase suivante, sous forme de question rhétorique : « *Quid enim sic persequitur uitam bonorum, quam uita iniquorum, non cum cogit imitari, quod displicet, sed cum cogit dolere, quod videt,*

767 « Pieuse est cette tristesse et, si l'on peut le dire ainsi, heureuse est la misère d'être tourmenté par les vices d'autrui, sans y être impliqué, d'être attristé sans y être embarrassé, d'être oppressé par la douleur sans y être attiré par l'amour. »

768 « Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus seront persécutés. »

769 2Tim. 3, 1-5 et 16-17. (Trad. TOB)

*quoniam coram pio uiuens impie, etsi non obligat consentientem, cruciat sentientem ?*⁷⁷⁰ »
 Augustin voit une persécution, une douleur et une torture (« *persequitur* », « *dolere* », « *cruciat* ») dans le fait de subir la vie des personnes impies. Ces explications sont associées à des parallélismes :

« *uitam bonorum,*
quam uita iniquorum »

L'évêque met sur le même plan la vie des gens de bien et celle des impies pour signaler que l'une gêne l'autre.

« *non cum cogit imitari, quod displicet,*
sed cum cogit dolere, quod videt »

La souffrance ressentie par les gens de bien ne se situe pas dans le fait de devoir imiter la vie des impies, mais de l'avoir constamment sous les yeux, ce qui est confirmé par la suite de la phrase. L'explication continue ensuite : « *Nam saepe et diu impiorum corporibus a saecularibus potestatibus et quorumlibet uexationibus parcitur, piorum autem cordibus a malis hominum moribus numquam usque ad huius saeculi finem.*⁷⁷¹ » Là encore, la construction de la phrase est importante, mêlant à la fois chiasme, parallélisme et gradation, autour du verbe « *parcitur* » qui semble fonctionner comme un pivot, pour souligner les différences entre gens de bien et impies :

« *diu impiorum corporibus a saecularibus potestatibus et quorumlibet uexationibus **parcitur**,*
piorum autem cordibus a malis hominum moribus numquam »

Les impies sont associés au corps, et le siècle, le pouvoir et les vexations les épargnent longtemps. *A contrario*, les gens de bien, associés au cœur, souffrent des mœurs des impies et ne sont jamais épargnés, et ce, jusqu'à la fin du monde. D'où la citation de Paul donnée plus haut et répétée ici, complétée par une réminiscence de la Genèse (Gen. 8, 6-12) : « *donec diluuium transeat, ubi arca continet coruum et columbam*⁷⁷² ». Le déluge symbolise les temps de malheurs, et les oiseaux, l'espoir d'un avenir meilleur. Lorsque la colombe revient à l'arche

770 « En effet, qu'est-ce qui persécute ainsi la vie des gens de bien, si ce n'est la vie des gens iniques, non en poussant à imiter ce qui déplaît, mais en poussant à souffrir de ce qu'ils voient, puisque face à quelqu'un de pieux celui qui vit de manière impie, même s'il ne l'oblige pas à être d'accord avec lui, torture celui qui le perçoit ? »

771 « Car le corps des impies est souvent et longtemps préservé du pouvoir du siècle et des vexations de tout ordre alors que le cœur des hommes pieux n'est jamais préservé des mauvaises mœurs des hommes jusqu'à la fin du siècle. »

772 « Jusqu'à ce que le déluge soit passé, l'arche contient corbeau et colombe. »

en tenant un rameau d'olivier dans son bec, Noé sait que le déluge est terminé. Cette colombe symbolise donc l'espoir et la consolation après une période de détresse.

Une citation débute le second paragraphe : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. » (Mt.10, 22). Dans la Bible, ce verset est précédé d'un autre, évoquant aussi une colombe en temps de détresse, en Mt.10, 16 : « Voici que moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes. » Mais cette injustice connaîtra une fin heureuse pour celui qui croit. Alors, l'évêque exhorte son ami, par deux impératifs (« *inhaere* » et « *coniungere* »), à la patience et le console : certes, les temps sont difficiles, mais le salut viendra. La phrase suivante « *coniungere Domino, ut crescat in nouissimis tua uita*⁷⁷³ » est une citation de Si. 2,3. Mais comme toujours avec Augustin, ce qui est intéressant se trouve dans les versets précédents et / ou suivants et non cités. Voici le passage entier : « Mon fils, si tu aspires à servir le Seigneur, prépare ton âme à l'épreuve. Fais-toi un cœur droit et sois résolu, ne te trouble pas au moment de la détresse. Attache-toi à lui, ne t'en écarte pas, tu finiras tes jours dans la prospérité. Tout ce qui t'advient, accepte-le, dans les revers de ton humiliation sois patient ; car c'est au feu que l'on éprouve l'or, et au four de l'humiliation, ceux qui sont agréés de Dieu. Aie confiance en Dieu et il te viendra en aide, suis une voie droite et espère en lui. Vous qui craignez le Seigneur, comptez sur sa miséricorde, ne vous détournerez pas, de peur de tomber. Vous qui craignez le Seigneur, ayez confiance en lui, votre récompense ne vous fera pas défaut. Vous qui craignent le Seigneur, comptez sur la prospérité, la joie perpétuelle et la miséricorde.⁷⁷⁴ » Ces versets sont totalement consolatoires : le meilleur viendra à celui qui reste droit dans sa foi. Consolation qu'Augustin développe juste après : « *Scio enim non deesse recreationem cordis de fratribus bonis. Huc adiunge promissiones Dei fideles, magnas, certas, sempiternas, ipsiusque tolerantiae inperturbabilem ineffabilemque mercedem et uide, quam uerum Domino cantes : 'secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae iucundauerunt animam meam.'*⁷⁷⁵ » La consolation se situe dans l'amour

773 « Joins-toi au Seigneur pour que croisse ta vie dans les choses nouvelles. »

774 Si.2, 1-9 (Trad. TOB)

775 « Je sais en effet que ne manque pas à ton cœur le réconfort de bons frères. Ajoute à cela les promesses de Dieu qui sont fidèles, grandes, certaines, éternelles, ainsi que la récompense immuable et ineffable de Sa patience, et vois quelle vérité tu chantes au Seigneur : « derrière la multitude de mes douleurs dans mon cœur tes consolations ont réjoui mon âme », »

de la communauté chrétienne (« *cordis de fratribus bonis* »), l'énumération des qualités des promesses de Dieu (« *promissiones Dei fideles, magnas, certas, sempiternas* »), et la récompense de la vie après la mort (« *ipsiusque tolerantiae inperturbabilem ineffabilemque mercedem* »).

Puis l'évêque clôt sa lettre par les salutations habituelles : « *Mitte fratri Firmo litteras nostras. Sanctitatem tuam et familiam Dei, quae tuo ministerio gubernatur, fratres et sorores, quae apud nos sunt, nobiscum in Domino resalutant.*⁷⁷⁶ ». Sébastien semble être à la tête d'une communauté monastique.

Augustin, dans cette lettre, tente de consoler Sébastien des impiétés qui l'entourent et l'insupportent.⁷⁷⁷ Selon Divjak, « l'*Epistula* 248 est donc une '*epistula consolatoria*' et encourage le destinataire à chercher le réconfort en Christ et dans la communion avec ses frères. Pour exprimer sa compassion envers Sébastien, Alypius ajoute lui aussi quelques consolations et salutations.⁷⁷⁸ » L'évêque est compatissant envers son destinataire et lui apporte sa présence épistolaire pour faire face à ce dégoût, par le biais de citations scripturaires adéquates, qu'elles soient explicites ou non. Le leitmotiv d'Augustin est toujours le même : Dieu console toutes ses brebis, il suffit de savoir lire la Bible. Son exhortation se situe donc dans la confiance à accorder à Dieu et à Ses promesses. Les temps sont difficiles, mais il faut persévérer pour atteindre le bonheur dans l'au-delà.

776 « Envoie au frère Firmus notre lettre. Ta sainteté et la famille de Dieu qui est gouvernée par ton ministère, nos frères et sœurs qui sont près de nous les saluent avec nous dans le Seigneur. »

777 Cette lettre ne traitant pas d'un décès, nous ne pouvons l'analyser à la lumière de la théorie de Ménandre.

778 Johannes DIVJAK, art. « *Epistulae* », in *Augustinus Lexikon*, vol.2, 1986, c.1004-1005 : « *Ep.248* ist somit eine '*epistula consolatoria*' und ermuntert den Adressaten, Trost in Christus und in der Gemeinschaft mit seinen Brüdern zu suchen. Um sein Mitgefühl mit Sebastianus auszudrücken, fügt auch Alypius einige Trost und Grussworte hinzu. »

ETUDE DE LA LETTRE 259 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁷⁷⁹, traduction personnelle et commentaire

⁷⁷⁹ Ed. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCLIX

DOMINO DILECTISSIMO ET HONORABILI FRATRI CORNELIO AUGUSTINUS.

1. Scripsisti mihi ut ad te aliquam prolixam consolatoriam epistulam darem, quod grauiter optimae uxoris morte moueretur, sicut sanctum Paulinum ad Macarium fecisse meministi. Et illa quidem anima in societatem recepta fidelium atque castarum laudes nec curat nec quaerit humanas, sed quia propter eos fiunt ista, qui uiuunt, prius est, ut tu, qui consolari eius laude desideras, ita uiuas, ut illic ubi ipsa est, esse merearis. Neque enim dubito, quod eam non credas ibi esse, ubi illae sunt, quae uel adulteriis lectulum coniugalem polluerunt uel nullo coniugio deligatae fornicatione fluxerunt. Quare de illius laude uiro longe dissimili quasi fugare uelle maestitiam adulatio est non consolatio. Nam si eam diligeres, sicut te ipsa dilexit, seruasses ei, quod tibi ipsa seruauit ; et cum illa, si prior obisses, nullo modo credenda sit cuiquam fuisse nuptura, nonne, si uere obitum eius laudibus eius consolandus doleres, ne unam quidem ac licitam post illam coniugem quaereres ?

2. Hic tu dicturus es : "Quid mecum aspere agis ? quid dure obiurgas ?" Nonne inter haec uerba ecce senuimus, dum uita ducitur prius finienda quam corrigenda ? Vis ut ignoscam exitiabili securitati tuae ; quanto satius tu ignoscis si non amabili certe miserabili sollicitudini meae ! Inimico quidem animo Tullius inuehebatur et longe aliter erat terrenam rempublicam gubernantis intentio et tamen ait : « Cupio, Patres conscripti, me esse clementem, cupio in tantis reipublicae periculis non dissolutum uideri. »⁷⁸⁰

780 Cicéron, Catilinaires 1, 5.

Lettre 259

A son seigneur bien-aimé et honorable frère Cornelius, Augustin.

1. Tu m'as écrit pour que je te donne une longue lettre de consolation, à cause de la vive émotion suscitée par la mort de ton excellente épouse : le saint Paulin en avait fait de même à Macaire selon tes souvenirs. Pourtant, cette belle âme reçue dans la société des fidèles et des chastes, les éloges, elle ne s'en soucie pas, ni ne les cherche de la part des humains, mais comme c'est à cause des vivants que ces fameux éloges existent, en tout premier lieu, fais en sorte que toi qui désires être consolé par le biais de ces éloges, tu vives de sorte à mériter d'être là où elle est elle-même. En effet, sans aucun doute, d'après toi, elle n'est pas là où sont ces femmes dont les adultères ont souillé le lit conjugal ou celles qui, sans être mariées, se sont amollies dans la fornication. C'est pourquoi, au sujet des éloges de cette grande dame pour un mari bien différent, vouloir pour ainsi dire fuir sa tristesse est une flatterie, non une consolation. Car si tu l'aimais comme toi elle-même t'a aimé, tu aurais préservé pour elle ce que pour toi elle-même a préservé ; et alors que cette remarquable épouse, si tu étais mort le premier, en aucune façon, crois-moi, ne se serait remariée à quiconque, est-ce que, si véritablement tu souffrais au point de devoir être consolé de sa mort par ses éloges, tu chercherais à te marier après elle à nouveau et légitimement ?

2. Ici, tu me diras : « pourquoi agis-tu avec moi de manière aussi acerbe ? Pourquoi me blâmes-tu durement ? » N'avons-nous pas vieilli au milieu des mots que voici, jusqu'à mener notre vie à sa fin avant de l'avoir corrigée ? Tu veux que je pardonne à ta funeste sécurité ; combien, à plus forte raison, toi, tu pardonnes sinon à mon amitié, du moins à ma tristesse et à mon inquiétude ! Tullius⁷⁸¹ était animé d'un esprit certes hostile et était bien différente son attention pour ceux qui gouvernaient une république de la terre, et cependant il disait : « Je désire, Pères conscrits, être modéré ; je désire, dans de si grands périls pour la République, ne pas sembler indifférent. »⁷⁸²

781 Il s'agit de Cicéron. (NDLT)

782 Cicéron, *Catilinaires* 1, 2, 4

Quanto iustius ego dico, cum ipse noueris, quam tibi amicum animum geram, in aeternae ciuitatis seruitio constitutus minister uerbi sacramentique diuini : « Cupio, frater Corneli, me esse clementem, cupio in tantis tuis meisque periculis non dissolutum uideri » !

3. Plebs mulierum excubat lateribus tuis ; crescit in dies pellicum numerus ; eiusdem autem numeri dominum, immo uero seruum insatiabili per tot scorta libidine diffluentem et laudes defunctae castae coniugis a nobis, uelut ad mitigandam maestitiam suam iure amicitiae flagitantem episcopi patienter audimus ? Cum esses non dicam catechumenus sed in errore nobiscum perniciosissimo constitutus iuuenis iunioribus nobis, ab hoc te uitio temperantissima uoluntate correxeras, quo non post longum tempus sordidius reuolutus deinde in extremo uitae periculo baptizatus non dicam te fideli sed etiam nobis ecce iam senibus et insuper episcopis nondum emendaris. Vis de bonae uxoris morte per nos consolari : nos de hac tua ueriores morte quis consolatur ? An, quia non possumus obliuisci tanta erga nos merita tua, ideo cruciandi adhuc sumus moribus tuis, ideo contemnendi et pro nihilo habendi, quando gemimus ad te de te ? Sed fatemur nos non esse aliquid ad te corrigendum ac sanandum ; Deus adtendatur, Christus cogitetur, Apostolus audiatur dicens : “Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis ?”⁷⁸³ Si qualiscumque episcopi amici tui uerba spernis in corde tuo, corpus Domini tui cogita in corpore tuo. Postremo quonam de die in diem differendo peccas, cum extremum diem tuum nescias ?

4. Nunc probabo, quantum tu ab ore nostro laudes Cyprianæ desideres. Certe, si adhuc in schola rhetoris uerba discipulis uenderem, prius ab eis mercedem sumerem. Vendere tibi uolo laudem pudicissimae uxoris tuae ; prius mihi mercedem da pudicitiam tuam : da, inquam, et accipe.

783 1Cor. 6, 15.

Combien je dis, moi, avec plus de justesse, quand toi-même tu sais à quel point je fais preuve d'amitié envers toi, moi qui suis dans le service de la Cité éternelle établi serviteur de la parole et du sacrement divin : « Je désire, frère Cornelius, être modéré ; je désire, dans de si grands périls pour toi et pour moi, ne pas sembler indifférent ! »

3. Une populace de femmes passe la nuit à tes côtés, croît de jour en jour le nombre de tes maîtresses ; mais avec patience nous écoutons le maître de ce même nombre, j'irais même jusqu'à dire l'esclave qui s'amollit dans un désir insatiable pour un si grand nombre de courtisanes, réclamer à un évêque de surcroît nos éloges au sujet d'une chaste épouse défunte, comme pour amoindrir sa tristesse selon le droit de l'amitié ? Alors que tu étais, je ne dirai pas catéchumène, mais jeune, établi dans une erreur totalement pernicieuse avec nous, alors que nous étions plus jeunes, tu avais corrigé grâce à ta volonté très mesurée ce vice qui était le tien et dont tu t'étais éloigné, mais où, peu de temps après, de manière plus sordide, tu es retourné ; ensuite malgré ton baptême à un moment de danger extrême pour ta vie, je ne peux pas dire que tu respectes ta foi, et alors que nous voici déjà vieux et par-dessus le marché évêque, toi tu ne te corriges pas encore. Tu veux, de la mort de ta bonne épouse, par nous être consolé : et nous, de cette mort, la tienne, qui est plus concrète, qui nous en console ? Et, parce que nous ne pouvons pas oublier tes mérites, si grands envers nous, devons-nous encore être à cause de cela torturés par tes mœurs, à cause de cela méprisés, et comptés pour rien, quand nous gémissons près de toi à ton sujet ? Mais avouons que nous ne sommes rien pour te corriger et te guérir ; sois attentif à Dieu, pense au Christ, écoute les paroles de l'Apôtre : « prenant donc les membres du Christ j'en ferais des membres de prostituée ? »⁷⁸⁴ Si les paroles d'un quelconque évêque de tes amis, tu les méprises dans ton cœur, le corps de ton Seigneur, pense-le dans ton corps. Enfin, comment en différant de jour en jour ta conversion peux-tu pécher, alors que ton dernier jour, tu ne le connais pas ?

4. Maintenant je vais estimer ce que toi tu désires entendre comme éloges pour Cyprienne. Car oui, si je vendais encore, dans une école de rhéteur, des paroles à des écoliers, d'abord je prendrais d'eux un salaire. Je veux te vendre l'éloge de ta très chaste épouse ; d'abord donne-moi pour salaire ta chasteté : donne-la-moi, dis-je, et reçois.

784 1Cor. 6, 15.

“Humanum dico propter infirmitatem tuam”⁷⁸⁵ ; puto, quod non sit a te digna Cypriana, cuius laudibus anteponas amorem concubinarum tuarum, quod utique facies, si permanere in illo amore quam ad istas laudes peruenire malueris. Quid mihi uis extorquere poscendo, cum pro te uideas esse, quod posco ? quid precaris subiectus, quod potes iubere correctus ? Mittamus munera spiritui coniugis tuae ; tu imitationem, ego laudem. Quamquam, sicut supra dixi, laudem ab hominibus iam illa non quaerat, imitationem uero tuam tantum quaerit etiam defuncta, quantum te dilexit etiam dissimilem uiua. Faciam de illa, quod uis, cum tu feceris, quod et ego uolo et illa.

5. Si enim diues ille superbus atque impius, sicut in Euangelio Dominus loquitur, qui induebatur purpura et bysso et epulabatur cotidie splendide, cum malorum meritorum poenas apud inferos lueret neque de digito contempti ante ianuam suam pauperis aquae stillam impetrare ualuisset, recordatus est quinque fratres suos et rogauit ad eos eundem pauperem mitti, cuius requiem in sinu Abrahae longe prospiciebat, ne et ipsi uenirent in illum tormentorum locum, quanto magis tua coniux te recordatur ! Quanto magis te casta non uult ad poenas uenire moechorum, si fratres suos nec superbus ad poenas uenire uoluit superbiorum ! Et cum frater nollet fratribus in malis se esse coniunctum, quanto minus uult in bonis constituta coniux uirum in malis habere separatum ! Lege ipsum locum in Euangelio : “Christi est uox pia; crede Deo.” Doles uidelicet coniugem mortuam, et putas, si eam laudauero, quod meis affatibus consolaberis. Disce, quod doleas, si cum illa non eris. An magis tibi dolendum est, quod a me nondum laudatur, quam mihi, quod a te non amatur ? Nam utique, si amares, cum illa esse post mortem desiderares, quo profecto non eris, si, qualis es, talis eris. Ama ergo, cuius exigis laudem, ne, quod mendaciter exigis, iuste negem.

(Et alia manu) Dominus nobis praestet de tua salute gaudere, domine dilectissime et honorabilis frater.

785 Rom.6, 19.

« Je parle en humain, à cause de ta faiblesse »⁷⁸⁶ ; selon moi, Cyprienne ne mérite pas de ta part qu'à ses éloges tu préfères l'amour pour tes concubines, ce qui en tout état de cause arrivera, si tu aimes mieux persister dans ce désir-là plutôt qu'atteindre par tes efforts ces éloges-ci. Pourquoi veux-tu les extorquer de moi par ta réclamation, alors que c'est pour toi, tu le vois, que je formule ma demande ? Pourquoi pries-tu, soumis, ce que tu peux ordonner, une fois que tu t'es corrigé ? Envoyons des cadeaux pour l'esprit de ton épouse ; toi l'imitation, moi l'éloge. Bien que, comme je l'ai dit plus haut, les éloges des hommes, cette remarquable femme ne les cherche plus, ton imitation, en revanche, elle la cherche, même défunte, autant qu'elle t'a aimé, malgré vos différences, quand elle vivait. Je ferai à son sujet ce que tu veux, quand tu auras fait ce que moi je veux, et elle aussi.

5. En effet, si cet homme riche, orgueilleux et impie, comme le Seigneur le dit dans l'Evangile, qui était vêtu de pourpre et de lin, qui mangeait chaque jour des plats splendides, alors qu'il subissait le châtement de ses mauvais actes en enfer, et qu'il n'avait pas été en état d'obtenir une goutte d'eau du doigt du pauvre méprisé devant sa porte, il s'est souvenu de ses cinq frères et il a demandé que soit envoyé vers eux le pauvre, dont il apercevait de loin le repos dans le sein d'Abraham, de peur qu'eux-mêmes viennent aussi dans ce haut lieu de tourments, combien plus ton épouse se souvient de toi ! Combien plus, chaste, elle ne veut pas que tu viennes vers les châtements des débauchés, si l'orgueilleux n'a pas voulu que ses frères viennent aux châtements des orgueilleux ! Et comme le frère ne voulait pas être rejoint par ses frères dans les malheurs, combien moins une épouse établie dans les biens veut avoir son mari séparé dans les malheurs ? Lis précisément ce passage dans *l'Evangile* ; « du Christ, il est une pieuse parole : crois en Dieu. » Tu souffres évidemment de la mort de ton épouse, et selon toi, si je la loue, tu seras consolé par mes paroles. Mais apprend ce que tu souffriras si tu n'es pas avec elle. Est-ce que tu dois souffrir plus du fait qu'elle ne soit pas encore louée par moi que moi du fait qu'elle ne soit pas aimée de toi ? Car en tout état de cause, si tu l'aimais, tu désirerais après la mort être avec elle, où assurément tu ne seras pas, si tu restes tel que tu es. Aime donc celle dont tu exiges l'éloge, afin que, ce que tu exiges de manière mensongère, je ne le refuse pas à bon droit.

[Et d'une autre main]

Que le Seigneur préfère nous réjouir de ton salut, seigneur bien-aimé, et frère honorable.

⁷⁸⁶ Rom.6, 19.

Commentaire de la lettre 259 d'Augustin

Cette lettre est adressée à Cornelius Romanianus, un ami intime d'Augustin, mais également un riche patricien, très influent à Thagaste, ville natale de l'évêque, qui se situe au sud d'Hippone. Elle a été écrite vraisemblablement en 408⁷⁸⁷, pour répondre à la demande du destinataire, qui voulait une lettre de consolation à la suite du décès de sa femme, Cyprienne. Cette épître est tout à fait étonnante, car c'est en quelque sorte une 'non-consolation' ou une 'anti-consolation' : Augustin refuse de consoler le veuf.

Pour comprendre cette réaction, il faut s'attarder sur la personne de Cornelius et sur le lien qui l'unit à l'évêque d'Hippone. Il est présenté ainsi dans le *Dictionnaire des Philosophes antiques* : « Evergète de Thagaste (*Cont. Acad.* I 1, 1), Romanianus est le compatriote, le mécène et l'ami d'Augustin à qui il confia l'éducation de ses fils. (...) Romanianus ne devait être guère plus âgé qu'Augustin. (...) Possédant des biens considérables, Romanianus jouit de la considération de ses concitoyens en raison de sa libéralité.⁷⁸⁸ » Le problème de cet homme, pourtant ami de longue date d'Augustin, est sa vie dissolue auprès de nombreuses femmes, ce qui est clairement évoqué dans la lettre que nous étudions. Et c'est justement cette amitié sincère qui laisse à l'évêque le champ libre pour donner le fond de sa pensée à Romanianus. Mais la franchise n'est pas ici un moyen de libérer du fiel, au contraire. Augustin veut essayer de sauver son ami.

La *salutatio* (« *domino dilectissimo et honorabili fratri Cornelio Augustinus*⁷⁸⁹ ») est très différente de celles auxquelles nous sommes habitués : aucune mention du Christ, brièveté de la présentation. Nous sentons le reproche affleurer, comme dans l'*Epistula* 244 à Crisime. Toutefois l'adjectif au superlatif « *dilectissimo* » nous apprend le lien très fort qui unit les deux

787 Aimé GABILLON, « Romanianus, *alias* Cornelius, du nouveau sur le bienfaiteur et ami de saint Augustin », in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol.24, issue 1-2, 1978, pp.62-63 : « Cette lettre, qui fait partie de la Série des lettres non datées, mais qu'il faut dater, croyons-nous, de 408, est la réponse d'Augustin à un veuf qui lui a demandé une lettre de consolation. »

788 *Dictionnaire des philosophes antiques*, s.u. 'Romanianus de Thagaste', par Emmanuel BERMON, sous la direction de Richard GOULET, CNRS, Paris, T.5 2^e partie, 1994, p.1798. Tout le monde n'admet pas cette identification ; ainsi Claude LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1981, T. II, p.178 : il considère que va dans ce sens l'usage du gentilice Cornelius et non du *cognomen* Romanianus.

789 « A son seigneur bien-aimé et honorable frère Cornelius, Augustin. »

hommes, et « *honorabili* » nous informe du statut social de Romanianus, appelé ici d'ailleurs par son *nomen*, *Cornelius*, et non par son *cognomen* comme dans la vie civile, ce qui prouve encore une fois le degré de proximité qui lie les deux hommes. Augustin ne se présente pas ici comme un homme d'Eglise, mais simplement comme « *Augustinus* ». Enfin, il ne termine pas la *salutatio* par le coutumier « *in Domino salutem* ». Aucune mention du Christ ou du Seigneur, seul « *fratri* » évoque la foi de Cornelius, comme si ce fidèle, ami d'Augustin, avait trahi les préceptes chrétiens.

Il résume la demande du veuf pour commencer : « *Scripsisti mihi ut ad te aliquam prolixam consolatoriam epistulam darem, quod grauiter optimae uxoris morte mouereris, sicut sanctum Paulinum ad Macarium fecisse meministi.* ⁷⁹⁰ » Cette lettre de consolation est une commande de Cornelius, non une initiative d'Augustin, à la suite de la mort de son épouse, personne au demeurant exceptionnelle (« *optimae uxoris* »), parce que Paulin, ami commun des deux hommes, a lui-même écrit à Macaire une semblable lettre⁷⁹¹. Augustin procède alors à l'éloge, très court, de Cyprienne, l'épouse décédée : « *Et illa quidem anima in societatem recepta fidelium atque castarum laudes nec curat nec quaerit humanas* ⁷⁹² » Celle-ci était très pieuse, chaste et humble. Elle ne cherchait pas le bonheur terrestre, mais celui, céleste, qu'elle a désormais atteint. Aucun *pathos* dans ce passage, une brièveté toute lacédémonienne, contrairement aux consolations païennes. Cet éloge n'est qu'un prétexte pour amender le veuf, une *correptio*, dans la suite de la phrase : « *sed quia propter eos fiunt ista, qui uiuunt, prius est, ut tu, qui consolari eius laude desideras, ita uiuas, ut illic ubi ipsa est, esse merearis.* ⁷⁹³ » Une opposition très nette est marquée entre les deux époux par l'emploi de la négation pour l'une, contre l'emploi d'un verbe de désir pour l'autre :

« *et illa (...) laudes nec curat nec quaerit humanas* »

« *ut tu (...) laude desideras* »

790 « Tu m'as écrit pour que je te donne une longue lettre de consolation, à cause de la vive émotion suscitée par la mort de ton excellente épouse : le saint Paulin en avait fait de même à Macaire selon tes souvenirs. »

791 Selon le *Dictionnaire des philosophes antiques*, s.u. 'Romanianus de Thagaste', p. 1808, il s'agit de la lettre de Paulin, *Ep.*49 à Macarius, CSEL 29. Pour Gabillon, *art. cit.*, note 29 p.66, « la lettre de consolation à laquelle fait allusion Augustin ne nous est pas parvenue. »

792 « Pourtant, cette belle âme reçue dans la société des fidèles et des chastes, les éloges, elle ne s'en soucie pas, ni ne les cherche de la part des humains. »

793 « Mais comme c'est à cause des vivants que ces fameux éloges existent, en tout premier lieu, fais en sorte que toi qui désires être consolé par le biais de ces éloges, tu vives de sorte à mériter d'être là où elle est elle-même. »

L'une est morte et certainement au paradis (« *anima in societatem recepta fidelium atque castarum* »), quand l'autre vit et n'en mérite pas autant (« *ita uiuas, ut illic ubi ipsa est, esse merearis.* »).

A ce stade de la lettre, nous ne comprenons pas le refus d'Augustin de consoler son ami. L'explication suit : « *Neque enim dubito, quod eam non credas ibi esse, ubi illae sunt, quae uel adulteriis lectulum coniugalem polluerunt uel nullo coniugio deligatae fornicatione fluxerunt.* »⁷⁹⁴ L'évêque ironise en opposant « *ubi ipsa est* » et « *ubi illae sunt* », l'épouse chaste et exceptionnelle face aux diverses femmes que connaît Cornelius et qu'il présente de manière crue par le biais d'un parallélisme de construction, d'un chiasme et d'un champ lexical très clair (en gras) :

« *uel **adulteriis** lectulum coniugalem **polluerunt***

*uel **nullo coniugio** deligatae **fornicatione** fluxerunt »*

Cette faiblesse pour les femmes était notoire, comme l'a souligné Aimé Gabillon : « Voici Romanianus, veuf sexagénaire, en proie à un démon, non de midi, mais d'après-midi, particulièrement exigeant : notre surprise n'est pas totale, étant donné certains de ces antécédents. »⁷⁹⁵ Augustin en avait déjà parlé à Paulin dans l'*Ep.*31, 7⁷⁹⁶.

Par conséquent, l'évêque refuse de faire l'éloge de Cyprienne, non parce qu'elle ne le mérite pas, mais parce que Cornelius ne le mérite pas : « *Quare de illius laude uiro longe dissimili quasi fugare uelle maestitiam adulatio est non consolatio.* »⁷⁹⁷ Elle est restée chaste et fidèle à son époux, alors que lui a été infidèle régulièrement : « *Nam si eam diligeres, sicut te ipsa dilexit, seruasses ei, quod tibi ipsa seruauit ; et cum illa, si prior obisses, nullo modo credenda sit cuiquam fuisse nuptura, nonne, si uere obitum eius laudibus eius consolandus doleres, ne unam quidem ac licitam post illam coniugem quaereres ?* »⁷⁹⁸ Augustin présente

794 « En effet, sans aucun doute, d'après toi, elle n'est pas là où sont ces femmes dont les adultères ont souillé le lit conjugal ou celles qui, sans être mariées, se sont amollies dans la fornication. »

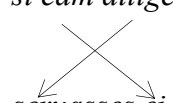
795 Aimé GABILLON, *art. cit.*, p.69.

796 « *Quae in illo infirmitate pars claudicet* » : « quelle part dans sa faiblesse vacille ».

797 « C'est pourquoi, au sujet des éloges de cette grande dame pour un mari bien différent, vouloir pour ainsi dire fuir sa tristesse est une flatterie, non une consolation. »

798 « Car si tu l'aimais comme toi elle-même t'a aimé, tu aurais préservé pour elle ce que pour toi elle-même a préservé ; et alors que cette remarquable épouse, si tu étais mort le premier, en aucune façon, crois-moi, ne se serait remariée à quiconque, est-ce que, si véritablement tu souffrais au point de devoir être consolé de sa mort par ses éloges, tu chercherais à te marier après elle à nouveau et légitimement ? »

par un parallélisme, dans chaque apodose (*te ipsa dilexit / tibi ipsa seruauit*), ce qu'aurait dû faire Cornelius, mais le chiasme des protases souligne plutôt la différence entre les deux époux :

si eam diligeres, sicut te ipsa dilexit,

seruasses ei, quod tibi ipsa seruauit

Augustin clôt ce paragraphe par une question rhétorique qui semble demander : comment peux-tu vouloir épouser une autre femme après avoir perdu une personne aussi exceptionnelle ?

L'évêque commence le paragraphe suivant par la prosopopée de Cornelius ne comprenant pas la sévérité de son ami : « *Quid mecum aspere agis ? quid dure obiurgas ?* ⁷⁹⁹ » Et Augustin de répondre par une question rhétorique : « *Nonne inter haec uerba ecce senuimus, dum uita ducitur prius finienda quam corrigenda ? Vis ut ignoscam exitiabili securitati tuae ; quanto satius tu ignoscis si non amabili certe miserabili sollicitudini meae !* ⁸⁰⁰ » Ces propos montrent l'amitié qui lie les deux hommes : Augustin se permet d'être franc et honnête parce qu'il s'adresse à un véritable ami. Puis, tout comme il appelle Romanianus Cornelius, Augustin va citer Cicéron en le nommant Tullius. Ce jeu sur le *nomen* se retrouve un peu plus loin, comme l'a signalé Aimé Gabillon : « Jadis, parlant à Cicéron, l'on disait *Cicero* (vocatif) ou *Tullii*. (...) Rien n'empêchait donc Augustin de dire, à l'occasion, *Corneli* plutôt que *Romaniane* : dans notre lettre, d'ailleurs, le souci d'obtenir un exact parallélisme a dû guider le choix de l'écrivain (*cupio, patres conscripti / cupio, frater Corneli*). ⁸⁰¹ » Puis Augustin pastiche Cicéron, qu'il a cité au préalable, pour ensuite attaquer son ami, qu'il interpelle d'ailleurs comme tel (« *tibi amicum animum geram* ») : « Puis, à partir de là, le jeu du pastiche rend plus supportable une attaque poussée à fond. Cicéron disait : *Castra sunt in Italia... ; crescit in dies singulos hostium numerus ; eorum autem castrorum imperatorem... (I Cat.5)*. Augustin écrit : *Plebs mulierum excubat lateribus tuis ; crescit in dies pellicum numerus ; eiusdem autem numeri dominum...* Plus loin, *episcopi* tient la place de *consules* (I Cat. 3) : à l'autorité des consuls correspond l'autorité de l'évêque. Et *patienter audimus* rappelle

799 « Pourquoi agis-tu avec moi de manière aussi acerbe ? Pourquoi me blâmes-tu durement ? »

800 « N'avons-nous pas vieilli au milieu des mots que voici, jusqu'à mener notre vie à sa fin avant de l'avoir corrigée ? Tu veux que je pardonne à ta funeste sécurité ; combien, à plus forte raison, toi, tu pardonnes sinon à mon amitié, du moins à ma tristesse et à mon inquiétude ! »

801 Aimé GABILLON, *art. cit.*, pp.68-69.

suffisamment le fameux *Quousque tandem...*⁸⁰² » Et les périls de la République le cèdent à ceux de l'âme chrétienne. *O tempora, o mores...*

Pour reprendre l'analyse d'Aimé Gabillon, les nouveaux ennemis, exposés dans le troisième paragraphe, sont désormais des femmes en grand nombre (en gras) et un laisser-aller à la luxure (souligné) : « ***Plebs mulierum excubat lateribus tuis ; crescit in dies pellicum numerus ; eiusdem autem numeri dominum, immo uero seruum insatiabili per tot scorta libidine diffluentem*** »⁸⁰³ Le maître d'une grande maison et d'une immense fortune devient l'esclave de ses pulsions, quel paradoxe !⁸⁰⁴ Et dans un même ordre d'idées, cela n'empêche pas Romanianus de faire une demande tout aussi paradoxale à Augustin : « *et laudes defunctae castae coniugis a nobis, uelut ad mitigandam maestitiam suam iure amicitiae flagitantem episcopi patienter audimus ?* »⁸⁰⁵ Malgré cette débauche, Cornelius demande de louer sa chaste épouse (« *laudes defunctae castae coniugis* »), d'amoindrir sa peine (« *ad mitigandam maestitiam* ») au nom de l'amitié (« *iure amicitiae* ») à un ami évêque (« *episcopi* »). Augustin n'avait pas encore évoqué sa charge. Il le fait ici, non pour asseoir une quelconque autorité sur son ami, mais plutôt pour lui montrer l'incongruité de cette demande, le tout dans une question rhétorique soulignant l'ironie de la situation.

Dans une consolation classique, nous trouverions le panégyrique de l'épouse défunte, avec un résumé de sa vie. Ici, c'est le résumé de la vie de Cornelius qu'Augustin va rappeler : « *Cum esses non dicam catechumenus sed in errore nobiscum perniciosissimo constitutus iuuenis iunioribus nobis, ab hoc te uitio temperantissima uoluntate correxeras, quo non post longum tempus sordidius reuolutus deinde in extremo uitae periculo baptizatus non dicam te fideli sed etiam nobis ecce iam senibus et insuper episcopis nondum emendaris.* »⁸⁰⁶ » Dans sa

802 Dictionnaire des philosophes antiques, s.u. 'Romanianus de Thagaste', p.1809.

803 « Une populace de femmes passe la nuit à tes côtés, croît de jour en jour le nombre de tes maîtresses ; mais avec patience nous écoutons le maître de ce même nombre, j'irais même jusqu'à dire l'esclave qui s'amollit dans un désir insatiable pour un si grand nombre de courtisanes. »

804 Cf. Sénèque Lettres V, 47, 17 sur l'esclavage intérieur. « '*Seruus est.*' Sed fortasse liber animo. '*Seruus est.*' Hoc illi nocebit ? Ostende quis non sit : alius libidini seruit, alius auaritiae, alius ambitioni, omnes timori. » (« 'C'est un esclave'. Mais peut-être que son âme est libre. 'C'est un esclave'. Cela lui nuira-t-il ? Montre-moi qui ne l'est pas : d'aucuns sont esclaves de leurs désirs, d'autres de leur avarice, d'autres de leur ambition, tous de leur peur. »)

805 « Réclamer à un évêque de surcroît nos éloges au sujet d'une chaste épouse défunte, comme pour amoindrir sa tristesse selon le droit de l'amitié ? »

806 « Alors que tu étais, je ne dirai pas catéchumène, mais jeune, établi dans une erreur totalement pernicieuse avec nous, alors que nous étions plus jeunes, tu avais corrigé grâce à ta volonté très mesurée ce vice qui était le tien et dont tu t'étais éloigné, mais où, peu de temps après, de manière plus sordide, tu es retourné ; ensuite malgré

jeunesse (« *catechumenus* », « *iuuenis* » « *iunioribus* »), Cornelius avait déjà sa faiblesse (« *errore perniciosissimo* » « *te uitio* »), mais il avait réussi à s'amender (« *correxeras* »), au moins pendant un temps (« *quo non post longum tempus sordidius reuolutus* »). Ensuite, après avoir frôlé la mort (« *in extremo uitae periculo* ») et s'être fait baptisé (« *baptizatus* »), Romanianus aurait dû opérer, d'après l'espoir d'Augustin, un retour à la foi, mais il n'en fut rien (« *non dicam te fideli* »), et même l'âge et l'exemple de son ami ne l'ont pas ramené sur le droit chemin (« *sed etiam nobis ecce iam senibus et insuper episcopis nondum emendaris* »).

La situation laisse l'évêque dans l'expectative, ce que soulignent les deux questions rhétoriques suivantes : « *Vis de bonae uxoris morte per nos consolari : nos de hac tua ueriores morte quis consolatur ? An, quia non possumus obliuisci tanta erga nos merita tua, ideo cruciandi adhuc sumus moribus tuis, ideo contemnendi et pro nihilo habendi, quando gemimus ad te de te ?* ⁸⁰⁷ » Augustin se sent incapable de consoler Cornelius car il sait que sa mort, à cause de ses mauvaises mœurs, sera une vraie mort (« *ueriores morte* » avec comparatif de supériorité), c'est-à-dire qu'il ne sera pas sauvé par le Christ, et cela lui est douloureux. La première question est présentée sous forme de parallélisme :

« *Vis de bonae uxoris morte per nos consolari*
nos de hac tua ueriores morte quis consolatur ? »

Augustin compare les deux morts, celle de l'épouse et celle de l'époux, et d'un côté il estime que la mort de Cyprienne n'a pas à faire l'objet d'une consolation, car cette dernière est désormais heureuse auprès de Dieu. Mais d'un autre côté, l'évêque sait qu'il n'en sera pas de même pour son ami. Cette peine apparaît clairement dans la question suivante (« *cruciandi* », « *gemimus* ») et elle est liée à la vie dissolue de Cornelius qui réduit à néant (« *moribus tuis ideo contemnendi et pro nihilo habendi* ») toutes ses bonnes œuvres (« *tanta erga nos merita tua* »). Et Augustin se sent impuissant face au comportement de son ami (« *sed fatemur nos non esse aliquid ad te corrigendum ac sanandum* »).

Il ne peut que lui conseiller de se tourner vers Dieu : « *Deus adtendatur, Christus cogitetur, Apostolus audiatur* ». Par ce rythme ternaire, l'évêque insiste pour montrer à son ami

ton baptême à un moment de danger extrême pour ta vie, je ne peux pas dire que tu respectes ta foi, et alors que nous voici déjà vieux et par-dessus le marché évêque, toi tu ne te corriges pas encore. »

807 « Tu veux, de la mort de ta bonne épouse, par nous être consolé : et nous, de cette mort, la tienne, qui est plus concrète, qui nous en console ? Et, parce que nous ne pouvons pas oublier tes mérites, si grands envers nous, devons-nous encore être à cause de cela torturés par tes mœurs, à cause de cela méprisés, et comptés pour rien, quand nous gémissons près de toi à ton sujet ? »

qu'il n'est pas seul, mais entouré de Dieu, du Christ et de Paul. Vient un verset de *1Cor.* 6, 15, teinté d'ironie : « *Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis.*⁸⁰⁸ » La suite de ce verset est très clair : « Fuyez la débauche. Tout autre péché commis par l'homme est extérieur à son corps. Mais la débauche pêche contre son propre corps. Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps. » (*1Cor.* 6, 18-20) La mention du prix, du paiement et du rachat est intéressante car nous la retrouverons un peu plus loin. Puis Augustin supplie presque son ami d'écouter le Seigneur : « *Si qualiscumque episcopi amici tui uerba spernis in corde tuo, corpus Domini tui cogita in corpore tuo.*⁸⁰⁹ » Il offre une image de lui de peu d'importance, en employant le déterminant indéfini « *qualiscumque* » associé à deux noms qui auraient dû sembler importants aux yeux de Cornelius : « *episcopi amici* », ainsi que le verbe « *spernis* ». Cette litote dans la protase permet de grandir en contrepartie le rôle de Dieu dans l'apodose dont la construction laisse entendre qu'il faut une réflexion entre les deux corps, celui de Dieu et celui de Romanianus, réflexion qui devrait, espère Augustin, opérer un rapprochement entre les deux par la suite. Dernier argument de l'évêque, sous forme de question rhétorique : « *Postremo quonam de die in diem differendo peccas, cum extremum diem tuum nescias ?*⁸¹⁰ » Cornelius ose un pari risqué en continuant de s'amuser alors qu'il peut mourir à tout moment sans avoir pu se repentir.

Après avoir tenté tous les arguments possibles pour faire changer son ami, Augustin, dans le quatrième paragraphe, va proposer un marché au veuf : « *Nunc probabo, quantum tu ab ore nostro laudes Cyprianæ desideres. Certe, si adhuc in schola rhetoris uerba discipulis uenderem, prius ab eis mercedem sumerem. Vendere tibi uolo laudem pudicissimæ uxoris tuæ; prius mihi mercedem da pudicitiam tuam : da, inquam, et accipe.*⁸¹¹ » Le champ lexical de

808 « Prenant donc les membres du Christ, j'en ferai des membres de prostituée ? »

809 « Si les paroles d'un quelconque évêque de tes amis, tu les méprises dans ton cœur, le corps de ton Seigneur, pense-le dans ton corps. »

810 « Enfin, comment en différant de jour en jour ta conversion peux-tu pécher, alors que ton dernier jour, tu ne le connais pas ? »

811 « Maintenant je vais estimer ce que toi tu désires entendre comme éloges pour Cyprienne. Car oui, si je vendais encore, dans une école de rhéteur, des paroles à des écoliers, d'abord je prendrais d'eux un salaire. Je veux te vendre l'éloge de ta très chaste épouse ; d'abord donne-moi pour salaire ta chasteté : donne-la-moi, dis-je, et reçois. »

l'argent est présent : « *uenderem* », « *mercedem* » (deux fois), « *uendere* ». Augustin rappelle son passé de rhéteur « *adhuc in schola rhetoris uerba discipulis* », qu'il rapproche de la situation présente, dans laquelle il impose son point de vue à Cornelius, à l'aide du verbe « *uolo* » et des impératifs « *da* » (deux fois), « *accipe* ». Il met en parallèle la chasteté de Cyprienne et celle de son époux. Pour prix de l'éloge de son épouse, Cornelius doit être lui-même chaste :

« *laudem pudicissimae uxoris tuae*
(...) *mercedem pudicitiam tuam* »

Pourquoi employer ce langage de marchand, étonnant pour un évêque ? Un verset de Paul en donne l'explication : « *Humanum dico propter infirmitatem tuam*⁸¹² » (Rom. 6, 19). Augustin se met au niveau de son ami, un homme riche, qui comprend le langage terrestre de l'argent. La suite du verset est tout aussi édifiante : « De même que vous avez mis vos membres comme esclaves au service de l'impureté et du désordre qui conduisent à la révolte contre Dieu, mettez-les maintenant comme esclaves au service de la justice qui conduit à la sanctification. » (Rom. 6, 19). Nous retrouvons l'allusion à l'esclave des courtisanes du troisième paragraphe. Mais Cornelius peut encore être sauvé s'il prend la bonne décision, celle de la *pudicitia*. Concernant ce passage, Aimé Gabillon a indiqué : « L'allusion souriante aux misères du professorat (les étudiants romains étaient mauvais payeurs) est encore la trouvaille de quelqu'un qui s'ingénie à ne pas déplaire. Cornelius est donc un ami, un vieil ami, et le comportement d'Augustin, dans une circonstance difficile, ne laisse pas d'être amical. Cet ami est riche. La richesse de Cornelius est attestée par sa conduite même : il entretient de nombreuses concubines.⁸¹³ » Ce qu'Emmanuel Bermon a complété ainsi : « Faisant ensuite allusion aux étudiants mauvais payeurs auxquels il avait affaire lorsqu'il enseignait la rhétorique (cf. *Conf.* V, 12, 22), Augustin assure qu'il ne vendra pas l'éloge de la défunte avant d'avoir perçu comme salaire de sa peine la chasteté de son correspondant.⁸¹⁴ »

Augustin insiste en évoquant alors Cyprienne : « *puto, quod non sit a te digna Cypriana, cuius laudibus anteponas amorem concubinarum tuarum, quod utique facies, si permanere in*

812 « Je parle en humain, à cause de ta faiblesse. »

813 Aimé GABILLON, *art. cit.* p.65.

814 *Dictionnaire des philosophes antiques*, s.u. 'Romanianus de Thagaste', p.1809.

*illo amore quam ad istas laudes peruenire malueris.*⁸¹⁵ » Il joue sur le *pathos* pour tenter de plier Cornelius à sa demande. Il continue par le recours à deux questions rhétoriques avec l'anaphorique *quid* : « *Quid mihi uis extorquere poscendo, cum pro te uideas esse, quod posco ? quid precaris subiectus, quod potes iubere correctus ?*⁸¹⁶ » L'évêque essaie de comprendre l'obstination de son ami. La deuxième question est, de plus, construite sur une homéotéleute *subiectus / correctus* intéressante, car elle oppose l'ancien Cornelius, soumis, esclave, au nouveau (peut-être) corrigé, et sous-entendu libéré de ses passions. Augustin propose alors quelque chose d'assez singulier : « *Mittamus munera spiritui coniugis tuae ; tu imitationem, ego laudem.*⁸¹⁷ » L'idée du cadeau à Cyprienne continue de jouer sur le *pathos*. Et, par le recours au subjonctif à valeur injonctive *mittamus*, Augustin incite Cornelius à le suivre, l'évêque accompagne son ami dans ce chemin, accompagnement qui est clairement souligné dans le parallélisme « *tu imitationem, ego laudem* », que l'on retrouve dans la phrase suivante, associée à un chiasme :

« *laudem ab hominibus iam illa non quaerat,*
*imitationem uero tuam tantum quaerit etiam defuncta*⁸¹⁸ »

Le chiasme montre que Cyprienne attend plutôt une correction de la part de son mari qu'un éloge d'Augustin. Et l'évêque de redoubler le parallélisme et le chiasme avec le reste de la phrase :

« *imitationem uero tuam tantum quaerit etiam defuncta,*
*quantum te dilexit etiam dissimilem uiua.*⁸¹⁹ »

Le parallélisme souligne que l'amour et les attentes de Cyprienne sont les mêmes de son vivant et pendant sa mort. Le chiasme met en valeur, en revanche, l'opposition entre la correction attendue et la différence de chasteté qui existait entre les deux époux dans le passé. Et Augustin termine le paragraphe au futur pour parler de ses attentes, avec les mêmes figures de style :

815 « Selon moi, Cyprienne ne mérite pas de ta part qu'à ses éloges tu préfères l'amour pour tes concubines, ce qui en tout état de cause arrivera, si tu aimes mieux persister dans ce désir-là plutôt qu'atteindre par tes efforts ces éloges-ci. »

816 « Pourquoi veux-tu les extorquer de moi par ta réclamation, alors que c'est pour toi, tu le vois, que je formule ma demande ? Pourquoi pries-tu, soumis, ce que tu peux ordonner, une fois que tu t'es corrigé ? »

817 « Envoyons des cadeaux pour l'esprit de ton épouse ; toi l'imitation, moi l'éloge. »

818 « Les éloges des hommes, cette remarquable femme ne les cherche plus ; mais ton imitation, elle la cherche, même défunte. »

819 « Mais ton imitation, elle la cherche, même défunte, autant qu'elle t'a aimé, malgré vos différences, quand elle vivait. »

« *Faciam de illa, quod uis,*
*cum tu feceris, quod et ego uolo et illa.*⁸²⁰ »

Il conserve la même ligne de conduite, à savoir accompagner son ami (d'où le parallélisme), alors que Cyprienne garde la sienne, à savoir changer son mari (ce qui induit un chiasme).

Augustin commence le cinquième paragraphe avec l'évocation de la parabole du riche et de Lazare en *Luc* 16, 19-31. Selon Emmanuel Bermon, « le recours à la parabole de Lazare et du mauvais riche (*Luc* 16, 19) en guise d'ultime avertissement donne à entendre que Cornelius est fortuné.⁸²¹ » Cette parabole lui permet de revenir une dernière fois à Cyprienne : « *quanto magis tua coniux te recordatur ! Quanto magis te casta non uult ad poenas uenire moechorum, si fratres suos nec superbus ad poenas uenire uoluit superbiorum ! Et cum frater nollet fratribus in malis se esse coniunctum, quanto minus uult in bonis constituta coniux uirum in malis habere separatum !*⁸²² » Là encore, Augustin utilise la combinaison parallélisme / chiasme, avec l'anaphore « *quanto magis* » :

« *Quanto magis tua coniux te recordatur !*

Quanto magis te casta non uult »

Le parallélisme souligne le point commun entre la parabole et la vie de Cornelius, alors que le chiasme, associé à l'adverbe de négation *non*, met en valeur l'opposition entre l'amour de Cyprienne pour son époux et le sort qui risque de lui être réservé et qu'elle refuse. Puis Augustin recourt à l'épiphore pour rappeler à nouveau le point commun entre le riche et Cornelius si ce dernier ne change pas :

« ... *ad poenas uenire moechorum,*

... ad poenas uenire uoluit superbiorum. »

Enfin, une dernière comparaison vient clore ce passage, en reprenant l'anaphorique précédent « *quanto magis* » avec une *uariatio* en « *quanto minus* », et en incluant à nouveau un chiasme au parallélisme et une opposition entre les deux fins, pour signifier que Cyprienne ne souhaite pas le même destin à son mari :

820 « Je ferai à son sujet ce que tu veux, quand tu auras fait ce que moi je veux, et elle aussi. »

821 *Dictionnaire des philosophes antiques*, s.u. 'Romanianus de Thagaste', p.1809.

822 « Combien plus ton épouse se souvient de toi ! Combien plus, chaste, elle ne veut pas que tu viennes vers les châtiments des débauchés, si l'orgueilleux n'a pas voulu que ses frères viennent aux châtiments des orgueilleux ! Et comme le frère ne voulait pas être rejoint par ses frères dans les malheurs, combien moins une épouse établie dans les biens veut avoir son mari séparé dans les malheurs ? »

« *Et cum frater nollet fratribus in malis se esse coniunctum,*
quanto minus uult in bonis constituta coniux uirum in malis habere separatum »

L'évêque continue en évoquant un mot de Paulin. A ce sujet, voici ce que dit Emmanuel Bermon : « Renvoyant donc son correspondant à la parabole de l'Evangile, Augustin cite un fragment d'un vers de Paulin : « Du Christ c'est la sainte parole ; aie foi en Dieu⁸²³ ». Il emprunte ce vers au poème que Paulin avait composé pour exhorter Licentius à quitter sa vie dissolue et à revenir au Christ.⁸²⁴ » Aimé Gabillon va même plus loin : « Vers la fin de sa lettre, Augustin, après avoir rappelé la parabole du mauvais riche, ajoute : 'Lis ce passage dans l'Evangile', puis il cite un fragment d'un vers de Paulin : 'du Christ c'est la sainte parole ; aie foi en Dieu.' Pierre Courcelle a bien observé que le vers était cité avec à-propos : « Puisque Cornelius, écrit-il, s'est recommandé du nom de Paulin de Nole, Augustin, non sans humour, glisse dans sa lettre un vers de Paulin. Il emprunte ce vers au poème que Paulin avait composé à sa demande..., et où il exhortait Licentius à quitter la vie frivole et dissolue pour revenir au Christ.' Augustin allèguerait, en somme, une autorité que Cornelius est prêt à reconnaître. Mais, de cette façon, n'est-ce pas surprenant ? Même en admettant que la lettre d'où est tiré ce vers ait eu une certaine diffusion, et que l'homme qui avait connaissance de la lettre de consolation à Macarius ait eu connaissance aussi de la lettre. » De fait, Romanianus avait bel et bien été le destinataire de la lettre de Paulin à Thérasia contenant ce poème d'exhortation à Licentius ; et Pierre Courcelle poursuit ainsi : « la formule isolée *Christi est uox pia ; crede Deo*, sans originalité éclatante, pouvait-elle être proposée tout de go à un correspondant banal ? Non, et nous ne voyons vraiment que Romanianus à qui elle pouvait l'être ainsi. C'est Romanianus, on s'en souvient, qui a reçu, pour la transmettre à son fils, la lettre-poème ; il en a conservé la copie, tandis qu'il en envoyait une à Augustin. (...) Augustin les lui fait réentendre : ne s'agit-il pas maintenant encore de guérir celui que naguère on confiait à Paulin justement, dans l'espoir qu'il le guérirait par sa parole ? Dans son poème, Paulin se déclarait, avec beaucoup d'insistance, solidaire d'Augustin vis-à-vis de Licentius : il est naturel qu'Augustin appelle Paulin à son aide pour faire la leçon à Romanianus. Enfin, si la mention de ce vers est tout à fait opportune, elle est aussi délicate, car elle est le rappel d'une correspondance flatteuse pour Romanianus.⁸²⁵ »

823 Il est inclus dans la lettre 32 (numérotation de la correspondance d'Augustin) de Paulin à Romanianus, §5 : « *Suaue iugum Christi est (Mt 11, 30), uox pia, crede Deo* ».

824 *Dictionnaire des philosophes antiques*, s.u. 'Romanianus de Thagaste', p.1809.

825 Aimé GABILLON, *art. cit.*, pp. 67-68.

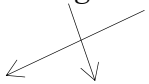
Augustin termine alors ce paragraphe, et sa lettre, par un passage à nouveau rempli de *pathos* où la douleur est prégnante (en gras) : « **Doles** uidelicet coniugem mortuam, et putas, si eam laudauero, quod meis affatibus consolaberis. Disce, quod **doleas**, si cum illa non eris. An magis tibi **dolendum** est, quod a me nondum laudatur, quam mihi, quod a te non amatur ? ⁸²⁶ » Cornelius attend d'être consolé par son ami à cause de la souffrance qu'il endure. Mais quand il mourra, s'il ne change pas, il sera définitivement séparé de son épouse, et sa souffrance n'en sera que plus grande. Augustin, dans un parallélisme, met sur le même plan deux tourments : celui du veuf parce qu'il n'a pas obtenu l'éloge demandé, et celui de l'évêque qui considère que le comportement de Cornelius n'est pas une preuve d'amour pour Cyprienne. Et, dans une question rhétorique, il interroge son ami sur la bonne marche à suivre dans ce balancement :

« An magis tibi **dolendum** est, quod a me nondum laudatur,
quam mihi, quod a te non amatur »

Pour finir, c'est l'amour, dernier mot de la phrase précédente d'ailleurs (« *amatur* ») qui prévaut dans l'explication de l'évêque : « Nam utique, si **amares**, cum illa esse post mortem desiderares, quo profecto non eris, si, qualis es, talis eris. **Ama** ergo, cuius exigis laudem, ne, quod mendaciter exigis, iuste negem. ⁸²⁷ » Un passage retient notre attention, qui montre le revirement attendu d'Augustin et de Cyprienne dans la lettre même du texte grâce au chiasme, encore une fois associé à l'adverbe de négation *non* :

« non **eris**, si, qualis es, talis **eris** ».

L'évêque y recourt une dernière fois un peu plus loin et doublement :

« **Ama** ergo, cuius exigis laudem,

ne, quod mendaciter exigis, iuste **negem**

Là encore, les chiasmes soulignent ces espoirs de changement. L'exigence de Cornelius, un éloge, ne s'accorde pas avec une vie mensongère. De plus, aimer son épouse réellement permettrait à Augustin de lui donner ce qu'il exige. A lui de se transformer pour obtenir ce qu'il veut.

826 « Tu souffres évidemment de la mort de ton épouse, et selon toi, si je la loue, tu seras consolé par mes paroles. Mais apprends ce que tu souffriras si tu n'es pas avec elle. Est-ce que tu dois souffrir plus du fait qu'elle ne soit pas encore louée par moi que moi du fait qu'elle ne soit pas aimée de toi ? »

827 « Car en tout état de cause, si tu l'aimais, tu désirerais après la mort être avec elle, où assurément tu ne seras pas, si tu restes tel que tu es. Aime donc celle dont tu exiges l'éloge, afin que, ce que tu exiges de manière mensongère, je ne le refuse pas à bon droit. »

Enfin, l'évêque signe la lettre de sa main, ce qui n'est pas courant dans notre corpus, et montre à quel point l'amitié qui le lie à Romanianus est forte : « *Dominus nobis praestet de tua salute gaudere, domine dilectissime et honorabilis frater.* ⁸²⁸ » Il en profite pour prier son ami une dernière fois de changer pour être sauvé (« *tua salute* »). Il joue de cette amitié pour tenter de forcer la main de Cornelius.

Pouvons-nous réellement parler de lettre de consolation dans ce cas de figure ? Augustin refuse catégoriquement de céder à l'exigence de Cornelius. Et pourtant... Il se montre présent par sa lettre, il fait l'éloge de son épouse de manière détournée à plusieurs reprises et rappelle que cette dernière n'est pas vraiment morte puisque Dieu l'a accueillie auprès de Lui. Et il exhorte son ami tout au long de son épître. Certes, cet encouragement ne concerne pas directement, *a priori*, la peine de Romanianus. Mais si nous grattions un peu ? La vérité est qu'Augustin incite Cornelius à changer radicalement de comportement pour qu'il puisse rejoindre de manière assurée auprès de Dieu celle qu'il aime vraiment, au-delà de l'*éros*. En somme, l'exhortation est un moyen de consoler le veuf attristé par la perte de son épouse. Il la retrouvera, à la condition d'agir de la bonne façon. Finalement, Augustin pratique dans cette lettre l'art de la prétérition : à force de répéter qu'il ne soulagera pas son ami, il lui apporte une véritable lettre de consolation. Ou plus exactement il affiche les éléments de la consolation qu'il aurait pu écrire, mais que Romanianus ne mérite pas encore : il y a admonestation, exhortation, mais pas tout à fait consolation. Pour autant, cela dit en creux ce que doit être une consolation pour Augustin : elle requiert de celui auquel elle s'adresse une foi sincère et un amour humain fondé sur l'amour divin.⁸²⁹ L'évêque loue à longueur de lettre la chasteté et la piété de Cyprienne et il apprend à Cornelius comment dépasser cette perte en agissant de sorte à rejoindre plus facilement l'épouse partie trop tôt.

Il est intéressant de noter que, contrairement aux lettres précédentes, Augustin ne cite pratiquement pas la Bible, et c'est pourtant une citation paulinienne qui pourrait servir de titre à la lettre : « *Humanum dico propter infirmitatem tuam* », comme si Romanianus n'était pas encore prêt à recevoir la Parole de Dieu, parole qui est, elle aussi, consolation.

828 « Que le Seigneur préfère nous réjouir de ton salut, seigneur bien-aimé, et frère honorable. »

⁸²⁹ Je remercie chaleureusement Marie-Odile Bruhat pour ses remarques.

ETUDE DE LA LETTRE 263 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁸³⁰, traduction personnelle et commentaire

830 Ed. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCLXIII

DOMINAE RELIGIOSISSIMAE ET SANCTAE FILIAE SAPIDAE AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM.

1. Accepi, quod de iustis et piis laboribus manuum tuarum me accipere uoluisti, ne te grauius contristarem, quam potius consolandam uiderem, praesertim quia hoc ipsum tuum non paruum deputasti esse solatium, si eam, quam germano tuo sancto Dei ministro feceras tunicam, ego induerer; cum iam a terra morientium recedens nullis rebus corruptibilibus indigeret. Feci ergo, quod desiderasti, et quaecumque hoc existimaueris, uel quantulumcumque solacium, tuo erga fratrem pectori non negaui. Missam abs te tunicam accepi et, quando haec ad te scripsi, ea me uestire iam coeperam. Bono animo esto ; sed multo melioribus multoque maioribus consolationibus utere, ut nubilum tui cordis humana infirmitate contractum serenetur auctoritate diuina, et perseueranter ita uiue, ut cum fratre uiuas, quoniam sic mortuus est tuus frater, ut uiuat.

2. Est quidem materies lacrimarum, quod germanum dilectorem tuum teque plurimum pro tua uita et sacrae uirginitatis professione reuerentem diaconum Carthaginensis Ecclesiae non uides, sicut solebas, intrantem et exeuntem et in sui ecclesiastici officii strenuitate uersantem et honorifica illa ab eo uerba non audis, quae tuae germanitatis sanctitati morigero, pio et officioso impendebat affectu. Haec cum cogitantur et consuetudinis uiolentia requiritur, cor pungitur et tamquam sanguis cordis fletus exoritur. Sed sursum sit cor et sicci erunt oculi. Neque enim, quia ista, quae tibi maeres esse subtracta, suo temporali cursu praeterierunt, ideo periit illa caritas, qua Timotheus Sapidam dilexit et diligit ; manet illa seruata in thesauro suo et “abscondita est cum Christo in Domino”⁸³¹. Qui diligunt aurum, numquid perdunt quando recondunt ? Nonne tunc de illo, quantum fieri potest, securiores fiunt, cum remotum a suis oculis loculis tutioribus seruant ? Itane uero terrena cupiditas munitius se habere putat, si non uideat id, quod amat, et caelestis caritas dolet, tamquam amiserit, quod in horrea superna praemisit ?

831 Col.3, 3.

A la très pieuse dame et sainte fille Sapida, Augustin, salut dans le Seigneur

1. J'ai accepté le juste et pieux travail de tes mains, je l'ai accepté à ta demande, afin de ne pas alourdir ta peine qui a plutôt besoin d'être consolée à ce que je vois, surtout parce que ce fait même ne te serait pas une petite consolation, penses-tu, si ce cadeau que tu as fait pour ton frère, saint serviteur de Dieu, cette tunique, moi je la portais, puisque, dis-tu, désormais éloigné de la terre de ceux qui meurent, il ne manque d'aucune chose corruptible. J'ai donc agi selon ton désir, et quelle que soit ta pensée, aussi petite soit cette consolation, je ne l'ai pas refusée à ton cœur vis-à-vis de ton frère. La tunique que tu m'as envoyée, je l'ai acceptée, et quand je t'ai écrit cela, j'avais déjà commencé à m'en vêtir. Sois bien courageuse ; mais il existe de bien meilleures et bien plus grandes consolations, fais-en usage, afin que l'épais nuage né de la faiblesse humaine de ton cœur soit rasséréné par la puissance divine, et avec persévérance, vis comme si tu vivais avec ton frère ; puisque ton frère est mort de telle sorte qu'il vit.

2. Certes, c'est matière à larmes que de ne pas voir, comme à ton habitude, ton frère qui t'aimait et t'honorait beaucoup pour ta vie et ta profession de virginité sacrée, lui, le diacre de l'Eglise de Carthage, entrer et sortir et s'occuper de sa fonction ecclésiastique avec diligence, que de ne pas entendre de sa bouche ses belles paroles honorables, qu'il consacrait à la sainteté de ton lien fraternel, par une affection prévenante, pieuse et serviable. Lorsqu'on pense à cela, et qu'on regrette l'absence, violente, de l'habitude, le cœur est piqué, et comme le sang du cœur, les pleurs s'écoulent. Mais haut les cœurs, et secs seront les yeux. En effet, ce que tu pleures d'avoir perdu a échappé au cours du temps qui passe si bien qu'il n'est pas mort pour autant ce bel amour par lequel Timothée a aimé et aime Sapida ; il reste ce bel amour, conservé dans son trésor, et il « est caché avec le Christ, en Dieu. »⁸³² Ceux qui aiment l'or, le perdent-ils lorsqu'ils le dissimulent ? Alors, de cet or, autant qu'il peut être retrouvé, ne deviennent-ils pas plus sûrs lorsqu'il est conservé éloigné de leurs propres yeux dans des cassettes plus prudentes ? Ainsi en vérité la cupidité terrestre croit qu'elle tient ses possessions plus à l'abri, si elle ne voit pas ce qu'elle aime, et l'amour céleste souffre, comme s'il l'a perdu, ce qu'il a envoyé au préalable dans des entrepôts d'en haut ?

832 Col.3, 3. (Trad. TOB)

Sapida quod uocaris, adtende et, “quae sursum sunt”, sape, “ubi Christus est ad dexteram Dei sedens”⁸³³, qui pro nobis dignatus est mori, ut uiueremus et mortui et ne mors ipsa ab homine tamquam consumptura hominem timeretur nec mortuorum quisquam, pro quibus uita mortua est, tamquam uitam perdiderit, doleretur. Haec atque huius modi tua sint diuina solacia quibus erubescat et cedat humana tristitia.

3. Non quidem suscensendum est de caris mortuis dolori mortalium, sed diuturnus dolor non debet esse fidelium. Si ergo contristata es, iam sit satis nec sic contristeris “quem ad modum Gentes, quae spem non habent”⁸³⁴. Non enim contristari prohibuit apostolus, cum hoc diceret, sed sic contristari quem ad modum Gentes, quae spem non habent. Nam et Martha et Maria, piae sorores et fideles, resurrecturum suum fratrem Lazarum flebant, quamuis eum tunc ad hanc uitam reditum esse nescirent ; et ipse Dominus eundem, quem fuerat resuscitaturus, Lazarum fleuit ; nimirum, ut fleamus etiam nos eos mortuos, quos ad ueram uitam resurrecturos credimus, etsi non iussit praecepto, concessit exemplo. Nec frustra Scriptura dicit in libro Ecclesiastico : “In mortuo produc lacrimas, et quasi dira perpessus incipe lamentationem”⁸³⁵. sed paulo post ait : “et consolare propter tristitiam ; a tristitia enim procedit mors et tristitia cordis flectet fortitudinem”⁸³⁶.

4. Frater tuus, filia, mente uiuit, carne dormit. Numquid, qui dormit, non adiciet ut resurgat ? Deus, qui spiritum eius iam suscepit, restituet ei corpus suum, quod non perdendum abstulit, sed reddendum distulit.

833 Col.3, 1.

834 1Thes. 4, 13.

835 Sir.38, 16.

836 Sir. 38, 17-18.

Sapida, prête attention au sens de ton nom, et goûte « ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu »⁸³⁷, lui qui a été jugé digne de mourir pour nous, pour que nous vivions même morts et que la mort elle-même, en tant que destruction future de l'Homme, ne soit pas crainte par l'Homme et qu'aucun mort, pour qui la vie est morte, ne soit déploré comme s'il a perdu la vie. Voici, pour toi, le genre de divines consolations devant lesquelles doit rougir et cesser une humaine tristesse.

3. Certes il ne faut pas en vouloir aux mortels de souffrir au sujet de leurs chers morts, mais une douleur durable n'a pas lieu d'être chez les fidèles. Si donc tu as été triste, désormais que ce soit suffisant et qu'ainsi tu ne t'attristes pas « à la façon des Nations⁸³⁸ qui n'ont pas d'espérance. »⁸³⁹ En effet, ce n'est pas la tristesse qu'interdit l'Apôtre quand il dit cela, mais cette tristesse « à la façon des Nations qui n'ont pas d'espérance. » Car et Martha et Maria, sœurs pieuses et fidèles, malgré la résurrection à venir de leur frère Lazare, le pleuraient (je te l'accorde, son futur retour à cette vie-ci, elles ne le savaient pas) ; et le Seigneur lui-même, en allant voir celui qu'il allait bientôt ressusciter, pleura Lazare ; certainement, pour que nous pleurions nous aussi ces morts, qui ressusciteront à la vraie vie, comme nous le croyons : même s'il n'a pas ordonné cela par un précepte, il l'a concédé par son exemple. Et ce n'est pas en vain que l'Écriture dit dans le *Livre de l'Ecclésiastique* : « verse des larmes sur celui qui est mort ; comme un homme cruellement touché, entonne une complainte »⁸⁴⁰. Mais peu après il est dit : « puis console-toi de ta peine. Du chagrin en effet peut sortir la mort et l'affliction du cœur mine les forces. »⁸⁴¹

4. Ton frère, ma fille, par l'esprit vit, par la chair dort. Est-ce que celui qui dort ne se lèvera pas ? Dieu, qui a désormais reçu son esprit, lui restituera son corps, qu'il a enlevé non pour le perdre, mais pour le lui rendre en un temps différé.

837 Col.3, 1. (Trad. TOB)

838 « Nations » signifie les païens.

839 1Thes. 4, 13 (Trad. personnelle).

840 Siracide 38, 16 (Trad. TOB)

841 Siracide, 38, 17-18 (Trad. TOB)

Nulla est igitur causa tristitiae diuturnae, quia potior est causa laetitiae sempiternae, quando quidem germani tui nec pars ipsa mortalis, quae in terra sepulta est, tibi peribit, in qua tibi praesentabatur, per quam te adloquebatur tecumque conloquebatur, ex qua promebat uocem sic tuis auribus notam, quem ad modum faciem tuis oculis offerebat, ita ut, ubicumque sonuisset, etiam non uisus soleret agnosci. Haec enim uiuorum sensibus subtrahuntur, ut dolorem faciat absentia mortuorum. Sed quando nec ipsa in aeternum peribunt, ubi “capillus capitis peribit”, et ad tempus deposita sic recipientur, ut numquam ulterius deponantur, sed in melius demutata firmentur, profecto maior est causa gratulationis in spe inaestimabilis aeternitatis quam causa maeroris in re breuissimi temporis. Hanc spem non habent Gentes “nescientes Scripturas neque uirtutem Dei”, qui potest perdita reparare et uiuificare mortua et redintegrare corrupta et separata iterum iungere et corrupta atque finita deinceps sine fine seruare. Haec facturum se esse promisit, qui ex his fidem fecit, quae iam promissa perfecit ; haec tecum sermocinetur fides tua, quoniam non fraudabitur spes tua, etsi nunc differatur caritas tua ; haec meditare, his uberius et uerius consolare. Si enim, quia uestior, quoniam ille non potuit, ea ueste, quam fratri texueras, te aliquid consolatur, quanto debes amplius et certius consolari, quia, cui fuerat praeparata, incorruptibili indumento nulla egens corruptione atque immortalitate uestitur!

Il n'y a donc aucune raison à une tristesse durable, parce qu'est plus estimable la raison d'une joie éternelle, puisque certes en ton frère ce n'est pas la part mortelle elle-même, ensevelie sous terre, qui périra pour toi, part dans laquelle il se présentait à toi, par laquelle il s'adressait à toi et dialoguait avec toi, hors de laquelle s'échappait sa voix ainsi connue de tes oreilles, par le biais de laquelle il offrait son visage à tes yeux, de telle sorte que, partout où il s'était fait entendre, même sans être vu, il avait l'habitude d'être reconnu. Ces perceptions en effet ont été retirées aux sens des vivants, de sorte que la douleur est provoquée par l'absence des morts. Mais puisque ces mêmes perceptions ne périront pas pour l'éternité, où « pas un cheveu de votre tête ne sera perdu », et qu'après avoir été déposées pour un temps elles seront récupérées, de sorte que jamais plus elles ne soient déposées, mais qu'améliorées elles soient plus solides, assurément plus grande est la raison de se féliciter de l'espérance inestimable en l'éternité que la raison d'être triste pour une réalité qui dure si peu de temps. Cette espérance, elles ne l'ont pas, les Nations, « ignorantes des Ecritures et de la puissance de Dieu », Lui qui peut, ce qui est perdu, le réparer et vivifier ce qui est mort et restaurer ce qui est détérioré et ce qui est séparé l'unir à nouveau et ce qui est détérioré et fini successivement sans fin le conserver. Ces actes, Il les fera, Il l'a promis, Lui dont tu as constaté la fidélité, par l'accomplissement d'autres promesses ; ces actes, ta foi s'entretiendra avec toi à leur sujet, puisque ton espérance ne sera pas trompée, même si aujourd'hui est différé ton amour ; ces actes, médite-les, de manière plus abondante et plus vraie sers-t'en pour te consoler. Si en effet, le fait que je porte, puisqu'il ne l'a pas pu, ce vêtement, que tu avais tissé pour ton frère, te console, combien tu dois ressentir une consolation plus grande et plus certaine, puisque celui pour lequel il avait été préparé, est vêtu d'un manteau indestructible (il ne désire aucune détérioration) et d'immortalité !

Commentaire de la lettre 263 d'Augustin

Augustin adresse la lettre 263 à Sapida, « une vierge consacrée à qui le don qu'elle fait à l'évêque de la tunique tissée pour son frère Timothée, un diacre de Carthage récemment disparu, vaut une lettre de consolation⁸⁴² ». Nous ne connaissons pas la date de ce courrier, unanimement reconnu comme une lettre de consolation « qui a vraiment et uniquement pour objet de réconforter un cœur qui souffre » d'après Charles Favez⁸⁴³. Maria Pia Ciccicarese confirme : « La seule lettre qui réponde pleinement aux principales exigences rhétoriques de *l'epistula consolatoria* est peut-être la 263, adressée par Augustin à la vierge Sapida.⁸⁴⁴ » Selon Sister M. Melchior Beyenka, « C'est une perle parmi les lettres de consolation chrétiennes.⁸⁴⁵ » En quoi cette *epistula* répond-elle aux critères de composition classique ?

Augustin nous présente Sapida, dès la *salutatio*, comme une femme très pieuse, à l'aide des deux adjectifs (en gras), dont l'un est au superlatif (souligné) : « *dominae religiosissimae et sanctae filiae Sapidae*.⁸⁴⁶ ». Aucune mention du Christ, comme dans le cas de Victorien dans l'*Epistula* 111, peut-être parce qu'elle est une vierge consacrée pour l'Eglise ?

L'évêque commence par accuser réception du cadeau de Sapida : « *Accepi, quod de iustis et piis laboribus manuum tuarum me accipere voluisti*⁸⁴⁷ » et explique ensuite la raison de ce présent : « *ne te gravius contristarem, quam potius consolandam viderem, praesertim quia hoc ipsum tuum non parvum deputasti esse solatium, si eam, quam germano tuo sancto*

842 Serge LANCEL, « Augustin et la société féminine de son temps », in *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005, p.11.

843 Charles FAVEZ, "Les *Epistulae* 92, 259 et 263 de saint Augustin", *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique*, Zürich, 1944, p.66, sur le site www.e-periodica.ch

844 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.476 : « Forse l'unica lettera che risponde per intero ai principali requisiti retorici della epistula consolatoria è la 263, rivolta da Agostino alla vergine Sapida. »

845 Sister M. Melchior BEYENKA, "Saint Augustine and the *Consolatio mortis*", in *the Classical Bulletin*, n°29/3, Janvier 1953, p.26 : "It is a gem among Christian letters of consolation."

846 « A la très pieuse dame et sainte fille Sapida. »

847 « J'ai accepté le juste et pieux travail de tes mains, je l'ai accepté à ta demande. »

*Dei ministro feceras tunicam, ego induerem, cum iam a terra morientium recedens nullis rebus corruptibilibus indigeret.*⁸⁴⁸ » Augustin a accepté ce cadeau en premier lieu parce qu'il a senti toute la peine de Sapida, et son besoin d'être consolée de ce chagrin, dans le courrier qui accompagnait le don, comme le montre le champ lexical suivant : « *contristarem* », « *consolandam* », « *solatium* ». Ce cadeau était, au départ, destiné au frère de Sapida, un homme d'Eglise : « *eam quam germano tuo sancto Dei ministro feceras tunicam* ». L'ordre des mots lui-même semble habiller ce frère avec la **tunique**. Un euphémisme explique ensuite que cet homme est décédé, « éloigné désormais de la terre de ceux qui meurent » (« *iam a terra morientium recedens* »). Cette façon de voir est intéressante car c'est comme si Augustin occultait la mort du frère de Sapida, comme si cet homme n'était pas mort mais juste parti, ce qui est vrai pour les chrétiens, mais que l'euphémisme traduit de douce façon.

Augustin a accepté et le cadeau, et la lettre de consolation : « *feci ergo quod desiderasti* », « *non negavi* », « *missam abs te tunicam accepi* », « *ea me uestire iam coeperam*⁸⁴⁹ ». Mais d'après l'évêque, Sapida trouvera une plus grande consolation ailleurs, ce que souligne le parallélisme « *multo melioribus multoque maioribus (consolationibus)*⁸⁵⁰ ». Puis Augustin mime avec les mots les émotions de Sapida, coincée dans un nuage de peine : « *nubilum tui cordis humana infirmitate contractum serenetur auctoritate diuina*⁸⁵¹ ». Toute la première partie de la proposition (en gras) concerne le brouillard épais dans lequel se trouve Sapida, mimé par la quantité de mots. Puis viennent le verbe rassurant « *serenetur* » et le complément d'agent à l'ablatif (souligné), qui indique en peu de mots par quoi Sapida sera apaisée : Dieu, qui est tout-puissant. La fin de la phrase « *perseueranter ita uiue, ut cum fratre uiuas, quoniam sic mortuus est tuus frater, ut uiuat*⁸⁵² » est étonnante : le verbe vivre s'y trouve trois fois (« *uiue* », « *uiuas* », « *uiuat* ») mais l'adjectif « *mortuus* » une seule fois, comme si Augustin voulait mimer le triomphe de la vie sur la mort. Ce retournement de situation est

848 « Afin de ne pas alourdir ta peine qui a plutôt besoin d'être consolée à ce que je vois, surtout parce que ce fait même ne te serait pas une petite consolation, penses-tu, si ce cadeau que tu as fait pour ton frère, saint serviteur de Dieu, cette tunique, moi je la portais, puisque, dis-tu, désormais éloigné de la terre de ceux qui meurent, il ne manque d'aucune chose corruptible. »

849 « J'ai donc agi selon ton désir », « je n'ai pas refusé », « la tunique que tu m'as envoyée, je l'ai acceptée », « j'ai déjà commencé à l'en vêtir ».

850 « De bien meilleures et bien plus grandes (consolations) »

851 « L'épais nuage né de la faiblesse humaine de ton cœur soit rasséréné par la puissance divine. »

852 « Avec persévérance, vis comme si tu vivais avec ton frère ; puisque ton frère est mort de telle sorte qu'il vit. »

même visible dans le chiasme « *cum **fratre uiuas**, quoniam sic **mortuus est tuus frater*** », comme si la mort n’existait pas grâce à Dieu. Quelle meilleure consolation Augustin pouvait-il offrir à Sapida ?

Dans le deuxième paragraphe, l’évêque reconnaît que la présence physique des morts peut manquer aux vivants et que ce manque peut les attrister : « *Est quidem materies lacrimarum, quod germanum dilectorem tuum teque plurimum pro tua uita et sacrae uirginitatis professione reuerentem diaconum Carthaginensis Ecclesiae non uides, sicut solebas, intrantem et exeuntem et in sui ecclesiastici officii strenuitate uersantem et honorifica illa ab eo uerba non audis, quae tuae germanitatis sanctitati morigero, pio et officioso impendebat affectu.* ⁸⁵³ » Les sens en sont affectés : « *non uides* », « *non audis* », car une habitude s’était installée (« *sicut solebat* »). Mais le vocabulaire qui prévaut ici est pourtant celui de la religion, car les frère et sœur avaient consacré leur vie à Dieu : « *sacrae uirginitatis* », « *reuerentem diaconum* », « *Ecclesiae* », « *ecclesiastici officii* », « *honorifica* », « *sanctitati* », « *pio* ». Trop penser blesse physiquement, tout comme la force de l’habitude, et le parallélisme, associé au champ lexical de la violence (en gras), mime le rapport entre la souffrance morale (ligne du haut) et son action sur le physique (ligne du bas) :

« *Haec cum cogitantur et consuetudinis **uiolentia** requiritur, cor **pungitur** et tamquam **sanguis cordis fletus** exoritur* ⁸⁵⁴ ».

Augustin préconise de s’armer de courage pour lutter contre la peine, dans un parallélisme à nouveau : « *sed sursum sit cor / et sicci erunt oculi.* ⁸⁵⁵ ».

Nouvel argument de l’évêque : l’amour (en gras) est plus fort que la mort. « *Neque enim, quia ista, quae tibi maeres esse subtracta, suo temporali cursu praeterierunt, ideo periit illa **caritas**, qua Timotheus Sapidam **dilexit et diligit** ; manet illa seruata in thesauro suo et*

853 « Certes, c’est matière à larmes que de ne pas voir, comme à ton habitude, ton frère qui t’aimait et t’honorait beaucoup pour ta vie et ta profession de virginité sacrée, lui, le diacre de l’Eglise de Carthage, entrer et sortir et s’occuper de sa fonction ecclésiastique avec diligence, que de ne pas entendre de sa bouche ses belles paroles honorables, qu’il consacrait à la sainteté de ton lien fraternel, par une affection prévenante, pieuse et serviable. »

854 « Lorsqu’on pense à cela, et qu’on regrette l’absence, violente, de l’habitude, le cœur est piqué, et comme le sang du cœur, les pleurs s’écoulent. »

855 « Mais haut les cœurs / et secs seront les yeux. »

“*abscondita est cum Christo in Domino*”⁸⁵⁶.⁸⁵⁷ » Le verbe *diligo*, employé au parfait et au présent, associé à l’opposition *periit illa caritas / manet illa seruata*, montre que l’amour ne meurt pas, malgré la mort. Puis Augustin cite un extrait de *l’Épître aux Colossiens*, en le détournant de sa phrase première : dans le vrai texte, c’est la vie qui est cachée avec le Christ, en Dieu, non l’amour. Mais peu importe, l’essentiel est ailleurs, dans les versets qui précèdent ce passage : « Du moment que vous êtes morts avec Christ, et donc soustraits aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des règles, comme si votre vie dépendait encore du monde : ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas ; tout cela pour des choses qui se décomposent à l’usage. (...) Ils sont dénués de toute valeur et ne servent qu’à contenter la chair. Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu ; c’est en haut qu’est votre but, non sur la terre. »⁸⁵⁸ » Ces versets exhortent les chrétiens à penser au-delà du monde terrestre, voué à s’abîmer. La vérité se trouve près de Dieu, dans le monde céleste. Et c’est ce que veut faire comprendre Augustin à Sapida.

Pour mieux lui expliquer les choses, l’évêque recourt aux questions rhétoriques : « *Qui diligunt aurum, numquid perdunt quando recondunt ? Nonne tunc de illo, quantum fieri potest, securiores fiunt, cum remotum a suis oculis loculis tutioribus seruant ? Itane uero terrena cupiditas munitius se habere putat, si non uideat id, quod amat, et caelestis caritas dolet, tamquam amiserit, quod in horrea superna praemiserit ?* »⁸⁵⁹ » Il met en parallèle l’amour et l’or, ce qu’il avait déjà annoncé en évoquant le trésor un peu plus haut (« *in thesauro suo* »). Le fait de ne pas voir quelque chose ne signifie pas que cette chose a disparu, seulement qu’elle est cachée, qu’elle n’est plus sous nos yeux, comme l’avait souligné l’extrait de l’apôtre Paul. Puis Augustin oppose l’amour et la cupidité. Les chrétiens, paradoxalement, pensent différemment lorsque la chose aimée n’est plus sous leurs yeux, selon que cette chose est d’or ou de chair, dans un parallélisme de construction qui associe des mots contraires :

856 Col.3, 3 : il « est caché avec le Christ, en Dieu. »

857 « En effet, ce que tu pleures d’avoir perdu a échappé au cours du temps qui passe si bien qu’il n’est pas mort pour autant ce bel amour par lequel Timothée a aimé et aime Sapida ; il reste ce bel amour, conservé dans son trésor, et il « est caché avec le Christ, en Dieu. ».

858 Col.2, 20-23 et 3, 1-2.

859 « Ceux qui aiment l’or, le perdent-ils lorsqu’ils le dissimulent ? Alors, de cet or, autant qu’il peut être retrouvé, ne deviennent-ils pas plus sûrs lorsqu’il est conservé éloigné de leurs propres yeux dans des cassettes plus prudentes ? Ainsi en vérité la cupidité terrestre croit qu’elle tient ses possessions plus à l’abri, si elle ne voit pas ce qu’elle aime, et l’amour céleste souffre, comme s’il l’a perdu, ce qu’il a envoyé au préalable dans des entrepôts d’en haut ? »

« *terrena cupiditas munitius se habere putat, si non uideat id, quod amat* »



« *caelestis caritas dolet, tamquam amiserit, quod in horrea superna*
[praemiserit] »

Le chrétien est paradoxal dans sa façon de penser : ce qu'il a mis à l'abri près de Dieu, il le croit perdu, alors qu'il devrait au contraire être totalement rassuré. Puis Augustin revient aux versets de Paul, qu'il reprend en y incluant totalement Sapida, puisqu'il fait un jeu de mots entre son prénom et le verbe *sapere* (goûter) : « *Sapida quod uocaris, adtende et, "quae sursum sunt", sape, "ubi Christus est ad dexteram Dei sedens"*.⁸⁶⁰ » Sapida doit regarder vers le ciel, où est son frère, non vers la terre, où elle ne trouvera rien.

Enfin, Augustin termine ce paragraphe par un discours sur le rapport entre la vie (en gras) et la mort (souligné) chez les chrétiens : « *qui pro nobis dignatus est mori, ut **uiueremus** et mortui et ne mors ipsa ab homine tamquam consumptura hominem timeretur nec mortuorum quisquam, pro quibus **uita** mortua est, tamquam **uitam** perdiderit, doleretur*.⁸⁶¹ » La crainte « *timeretur* » et la douleur « *doleretur* » sont systématiquement annulées par un adverbe de négation : « *ne* » et « *nec* ». La mort et la vie se mélangent, et de ce fait la mort n'est plus associée à la douleur ou à la crainte, mais à la vie. « *Haec atque huius modi tua sint diuina solacia quibus erubescat et cedat humana tristitia*.⁸⁶² » En réponse à l'*humana tristitia*, Augustin offre des *diuina solacia*. Seul Dieu peut consoler le cœur humain.

Attention, l'évêque ne prétend pas que la douleur est interdite aux chrétiens. Ce qui doit être évité, c'est une peine trop longue : « *Non quidem suscensendum est de caris mortuis dolori mortalium, sed diuturnus dolor non debet esse fidelium*.⁸⁶³ » Augustin pense que la tristesse de Sapida a désormais assez duré, et que la jeune femme doit se tourner vers Dieu : « *Si ergo contristata es, iam sit satis nec sic contristeris "quem ad modum Gentes, quae spem non*

860 « Sapida, prête attention au sens de ton nom, et goûte « ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu »

861 « Lui qui a été jugé digne de mourir pour nous, pour que nous vivions même morts et que la mort elle-même, en tant que destruction future de l'Homme, ne soit pas crainte par l'Homme et qu'aucun mort, pour qui la vie est morte, ne soit déploré comme s'il a perdu la vie. »

862 « Voici, pour toi, le genre de divines consolations devant lesquelles doit rougir et cesser une humaine tristesse. »

863 « Certes il ne faut pas en vouloir aux mortels de souffrir au sujet de leurs chers morts, mais une douleur durable n'a pas lieu d'être chez les fidèles. »

habent. »⁸⁶⁴ » L'évêque cite à nouveau un verset de Paul, dans *1Thes.* 4, 13. Voici le passage dans son entièreté : « Nous ne voulons pas, frères, vous laisser dans l'ignorance au sujet des morts afin que nous vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu, à cause de ce Jésus, à Jésus les réunira. » Le chrétien peut être triste de la mort d'un proche, mais cette tristesse ne doit pas lui faire perdre de vue l'espérance de la résurrection.

En *exemplum*, Augustin évoque la mort de Lazare, pleuré par ses sœurs, Marthe et Marie⁸⁶⁵, de la même façon que Sapida, elle-même pieuse et fidèle, pleure son frère. Jésus lui-même pleura Lazare⁸⁶⁶, et pourtant, il savait que le jeune homme allait ressusciter. Cet épisode des larmes du Christ a toujours été très commenté. Augustin lui-même essaie de comprendre ce passage : « *Nam et Martha et Maria, piaes sorores et fideles, resurrecturum suum fratrem Lazarum flebant, quamuis eum tunc ad hanc uitam redituum esse nescirent ; et ipse Dominus eundem, quem fuerat resuscitaturus, Lazarum fleuit ; nimirum, ut fleamus etiam nos eos mortuos, quos ad ueram uitam resurrecturos credimus, etsi non iussit praecepto, concessit exemplo.* »⁸⁶⁷ Les larmes ne sont donc pas interdites, mais elles ne doivent pas durer, car la perspective de la résurrection redonne de l'espérance. Voici ce qu'en dit Piroska Zombory-Nagy : « Il s'agit, tout d'abord, d'autoriser les larmes de deuil, avant de préciser les conditions et les causes des pleurs qu'un chrétien doit verser. Les premiers textes exégétiques autorisant les pleurs du deuil datent de l'époque patristique ; ils mettent l'accent sur le *comment*, sur la façon de pleurer. (...) Dès les débuts de l'époque patristique, les commentaires sont explicites à ce propos : Jésus a pleuré pour nous apprendre à pleurer. Le vocabulaire des exégètes l'atteste. Chacun des actes du Christ est exemplaire pour le fidèle, ses larmes doivent l'être aussi. »⁸⁶⁸ »

864 « Si donc tu as été triste, désormais que ce soit suffisant et qu'ainsi tu ne t'attristes pas à la façon des Nations qui n'ont pas d'espérance. »

865 Cf. *Jn.* 11, 1-45.

866 Cf. *Jn.* 11, 35.

867 « Car et Martha et Maria, sœurs pieuses et fidèles, malgré la résurrection à venir de leur frère Lazare, le pleuraient (je te l'accorde, son futur retour à cette vie-ci, elles ne le savaient pas) ; et le Seigneur lui-même, en allant voir celui qu'il allait bientôt ressusciter, pleura Lazare ; certainement, pour que nous pleurions nous aussi ces morts, qui ressusciteront à la vraie vie, comme nous le croyons : même s'il n'a pas ordonné cela par un précepte, il l'a concédé par son exemple. »

868 Piroska ZOMBORY-NAGY, « les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », in *Médiévales*, n°27, 1994. Du bon usage de la souffrance, sous la direction de Piroska Zombory-Nagy et Véronique Frandon, pp. 40-41 et 43.

Cela rejoint la fin de la phrase d'Augustin « *concessit exemplo* ». Déjà dans *l'Ancien Testament*, il était question de ces mêmes larmes, mais devait suivre une consolation : « *Nec frustra Scriptura dicit in libro Ecclesiastico : “In mortuo produc lacrimas, et quasi dira perpessus incipe lamentationem” : sed paulo post ait : “et consolare propter tristitiam ; a tristitia enim procedit mors et tristitia cordis flectet fortitudinem”*.⁸⁶⁹ » Mais là encore, le passage entier, écourté par Augustin, conforte cette idée : le chrétien peut pleurer, mais pas longtemps : « Lamente-toi amèrement, pleure à chaudes larmes, fais le deuil qu'il mérite, un jour ou deux pour éviter les médisances. Puis console-toi de ta peine.⁸⁷⁰ » Cette façon de pleurer, autorisée mais sur un court laps de temps, peut être appelée à juste titre 'larmes chrétiennes' : « On peut en effet parler de larmes chrétiennes : ce sont celles enseignées par le Christ, recommandées aux chrétiens. (...) Les larmes chrétiennes, si elles proviennent souvent d'une souffrance, aident surtout à la dépasser ; plus que l'expression d'une douleur, elles en sont un remède.⁸⁷¹ » Ces larmes temporaires sont à l'image de la *consolatio*, une manière de dépasser la peine, une sorte de remède.

Alors que le troisième paragraphe évoquait la question de la peine à avoir, ou non, lors de la perte de quelqu'un de cher quand on est chrétien, le quatrième paragraphe revient sur la fin du second, au sujet de la vie et de la mort, et plus particulièrement le statut de la mort pour un chrétien. « *Frater tuus, filia, mente uiuit, carne dormit*.⁸⁷² » L'adjectif possessif *tuus* relie le frère *frater* et la sœur *filia* en début de phrase, pour souligner leur proximité. Le parallélisme associé à une double homéotéleute « *mente uiuit / carne dormit* » résonne comme un leitmotiv, pour rassurer Sapida : son frère dort et n'est pas mort. Augustin fait alors un clin d'œil à un passage de la Bible : « *Numquid, qui dormit, non adiciet ut resurgat ?*⁸⁷³ ». Cette question rhétorique rappelle *Eph. 5, 14* : « Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi le Christ resplendira. » (Trad. TOB). Le frère de Sapida a certes perdu son corps, non son esprit :

869 « Et ce n'est pas en vain que l'Écriture dit dans le *Livre de l'Ecclésiastique* : « verse des larmes sur celui qui est mort ; comme un homme cruellement touché, entonne une complainte ». Mais peu après il est dit : « puis console-toi de ta peine. Du chagrin en effet peut sortir la mort et l'affliction du cœur mine les forces. »

870 *Sir. 38, 17* (Trad. TOB)

871 Piroska ZOMBORY-NAGY, « les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », in *Médiévales*, n°27, 1994. Du bon usage de la souffrance, sous la direction de Piroska Zombory-Nagy et Véronique Frandon, pp. 47-48.

872 « Ton frère, ma fille, par l'esprit vit, par la chair dort. »

873 « Est-ce que celui qui dort ne se lèvera pas ? »

« *Deus, qui spiritum eius iam suscepit, restituet ei corpus suum, quod non perdendum abstulit, sed reddendum distulit.* »⁸⁷⁴ » Le chiasme :

spiritum eius iam suscepit,

restituēt ei corpus suum

souligne l'opposition corps / esprit, mais le parallélisme associé aux homéotéleutes :

non perdendum abstulit,

sed reddendum distulit

met en rapport la perte du corps et sa future restitution. Tout le début de ce paragraphe est donc très rhétorique, voire poétique, pour apporter une touche de douceur à la brutalité de la mort.

Puis Augustin se lance dans une longue phrase : « *Nulla est igitur causa tristitiae diuturnae, quia potior est causa laetitiae sempiternae, quando quidem germani tui nec pars ipsa mortalis, quae in terra sepulta est, tibi peribit, in qua tibi praesentabatur, per quam te adloquebatur tecumque conloquebatur, ex qua promebat uocem sic tuis auribus notam, quem ad modum faciem tuis oculis offerebat, ita ut, ubicumque sonuisset, etiam non uisus soleret agnosci.* »⁸⁷⁵ » Décortiquons-la. Tout d'abord, le parallélisme de départ, associé à des homéotéleutes, souligne que la tristesse est inutile et doit être remplacée par la joie :

*Nulla est igitur **causa tristitiae diuturnae,***

*quia potior est **causa laetitiae sempiternae***

Puis le rythme ternaire, toujours associé à l'homéotéleute, évoque la présence physique du frère de Sapida :

in qua tibi praesentabatur,

per quam te adloquebatur

tecumque conloquebatur,

présence physique qui se rapporte aux sens, notamment l'ouïe et la vue par l'usage des verbes, comme au début du deuxième paragraphe (« *non uides* », « *non audis* »). Le procédé est identique dans la suite de la phrase où ce sont des noms cette fois-ci qui évoquent les sens (« *uocem* », « *auribus* », « *faciem* », « *oculis* ») :

874 « Dieu, qui a désormais reçu son esprit, lui restituera son corps, qu'il a enlevé non pour le perdre, mais pour le lui rendre en un temps différé. »

875 « Il n'y a donc aucune raison à une tristesse durable, parce qu'est plus estimable la raison d'une joie éternelle, puisque certes en ton frère ce n'est pas la part mortelle elle-même, ensevelie sous terre, qui périra pour toi, part dans laquelle il se présentait à toi, par laquelle il s'adressait à toi et dialoguait avec toi, hors de laquelle s'échappait sa voix ainsi connue de tes oreilles, par le biais de laquelle il offrait son visage à tes yeux, de telle sorte que, partout où il s'était fait entendre, même sans être vu, il avait l'habitude d'être reconnu. »

*ex qua promebat uocem sic tuis auribus notam,
quem ad modum faciem tuis oculis offerebat,*

Certes, le recours aux sens disparaît à la mort de la personne aimée, et c'est cette disparition justement qui fait souffrir : « *Haec enim uiuorum sensibus subtrahuntur, ut dolorem faciat absentia mortuorum.* ⁸⁷⁶ », comme le met en valeur le chiasme *uiuorum sensibus / absentia mortuorum* autour du mot pivot *dolorem*. Mais cette absence aux sens est temporaire : « *Sed quando nec ipsa in aeternum peribunt, ubi "capillus capitis peribit", et ad tempus deposita sic recipientur, ut numquam ulterius deponantur, sed in melius demutata firmentur, profecto maior est causa gratulationis in spe inaestimabilis aeternitatis quam causa maeroris in re breuissimi temporis.* ⁸⁷⁷ » Le rapport au temps dans cette longue phrase oscille entre éternité et temps humain. Augustin fait référence au verset de *Luc* 21, 18 : « *capillus capitis peribit* », dont voici le verset suivant (non cité) : « C'est par votre persévérance que vous gagnerez la vie » (*Luc* 21, 19). L'évêque en appelle à la patience de Sapida : elle doit espérer en la vie éternelle pour son frère et pour elle. Le rythme ternaire (avec homéotéleutes) suivant met en valeur les trois éléments positifs de ces perceptions dans l'éternité :

*et ad tempus deposita sic recipientur,
ut numquam ulterius deponantur,
sed in melius demutata firmentur.*

Augustin clôt cette phrase par un parallélisme qui met en rapport le bonheur de l'espérance dans l'éternité, 'assurément plus grand' (« *profecto maior* »), et la tristesse du temps humain, forcément bref :

*profecto maior est causa gratulationis in spe inaestimabilis aeternitatis
quam causa maeroris in re breuissimi temporis*

Puis l'évêque va accentuer son discours sur l'espérance, en rappelant que les païens ne l'ont pas, contrairement aux chrétiens : « *Hanc spem non habent Gentes "nescientes Scripturas neque uirtutem Dei"* ⁸⁷⁸ ». Il fait référence à *Mc.* 12, 24, dans un passage qui évoque la résurrection des morts : « Jésus leur dit : 'n'est-ce point parce que vous ne connaissez ni les

876 « Ces perceptions en effet ont été retirées aux sens des vivants, de sorte que la douleur est provoquée par l'absence des morts. »

877 « Mais puisque ces mêmes perceptions ne périront pas pour l'éternité, où « pas un cheveu de votre tête ne sera perdu », et qu'après avoir été déposées pour un temps elles seront récupérées, de sorte que jamais plus elles ne soient déposées, mais qu'améliorées elles soient plus solides, assurément plus grande est la raison de se féliciter de l'espérance inestimable en l'éternité que la raison d'être triste pour une réalité qui dure si peu de temps. »

878 « Cette espérance, elles ne l'ont pas, les Nations, « ignorantes des Ecritures et de la puissance de Dieu. »

Ecritures ni la puissance de Dieu que vous êtes dans l'erreur ?' ». Sapida connaît les Ecritures et la puissance de Dieu, elle doit retrouver l'espérance. Augustin rappelle alors les éléments de cette puissance divine dans une longue énumération, construite tout en chiasmes, afin de prouver que rien n'est impossible à Dieu, même ce qui semble aller à l'envers du sens commun, avec l'acmé en fin de phrase : « *qui potest [perdita reparare et uiuificare mortua] et [redintegrare corrupta et separata iterum iungere] et corrupta atque finita deinceps sine fine seruare.* ⁸⁷⁹ » La poésie augustinienne continue dans la phrase suivante avec une construction très riche encore, en rythme ternaire, à l'intérieur duquel sont nichés trois autres rythmes ternaires, composés d'homéotéleutes pour les deux premiers, et d'un chiasme pour le dernier. L'ancien rhéteur n'a pas perdu la main. Chaque partie met en valeur un point particulier, que nous allons noter sur le côté dans un cadre spécifique pour une meilleure compréhension :

« *Haec facturum se esse promisit,*

qui ex his fidem fecit,

quae iam promissa perfecit ;

haec tecum sermocinetur fides tua,

quoniam non fraudabitur spes tua,

etsi nunc differatur caritas tua ;

haec meditare,

his uberius

et uerius consolare. ⁸⁸⁰ »

Les mots importants ici sont « *promisit* », « *fidem* » et « *promissa perfecit* ».

Sont mis en valeur les mots « *fides* », « *spes* » et « *caritas* ».

Le dernier mot est « *consolare* ».

Ce qu'Augustin veut réellement mettre en valeur, c'est qu'il faut avoir foi en Dieu, Lui tient toujours Ses promesses. Les trois éléments les plus importants de la religion catholique sont la foi, l'espérance et l'amour. Sapida ressent la *caritas* pour son frère. Avec la foi et l'espérance, elle pourra retrouver celui qu'elle aime en patientant un peu. Enfin, si elle réfléchit à tout ça (*meditare*), elle sera consolée. Le verbe *consolare* est d'ailleurs appuyé par les comparatifs de supériorité *uberius et uerius*.

Augustin clôt sa lettre en revenant à la tunique, élément déclencheur de ce courrier : « *Si enim, quia uestior, quoniam ille non potuit, ea ueste, quam fratri texueras, te aliquid consolatur;*

⁸⁷⁹ « Lui qui peut, ce qui est perdu, le réparer et vivifier ce qui est mort et restaurer ce qui est détérioré et ce qui est séparé l'unir à nouveau et ce qui est détérioré et fini successivement sans fin le conserver. »

⁸⁸⁰ « Ces actes, Il les fera, Il l'a promis, Lui dont tu as constaté la fidélité, par l'accomplissement d'autres promesses ; ces actes, ta foi s'entretiendra avec toi à leur sujet, puisque ton espérance ne sera pas trompée, même si aujourd'hui est différé ton amour ; ces actes, médite-les, de manière plus abondante et plus vraie sers-t'en pour te consoler. »

*quanto debes amplius et certius consolari, quia, cui fuerat praeparata, incorruptibili indumento nulla egens corruptione atque immortalitate uestitur !*⁸⁸¹ » Certes, cette tunique portée par Augustin doit apporter une consolation à Sapida, l'évêque n'en disconvient pas, il insiste même en employant une dérivation *uestior* / *ueste* (« *uestior, quoniam ille non potuit, ea ueste, quam fratri texueras, te aliquid **consolatur*** »), mais une consolation plus grande encore, comme le soulignent les comparatifs de supériorité *amplius et certius (consolari)*, attend Sapida car son frère n'est pas mort (*immortalitate*), au contraire, il est vêtu d'un manteau (*indumento*) qui ne peut l'abîmer, comme le montre la dérivation *incorruptibili* et *corruptione*. Aucune formule de conclusion ne ferme cette lettre, nous sommes probablement dans le même cas de figure que pour l'*Epistula* 111 : la vierge consacrée doit connaître par cœur les techniques épistolaires de Paul.

En conclusion, il est indéniable que nous avons étudié une véritable lettre de consolation : Augustin y fait d'ailleurs preuve d'une douceur dans les mots, dans les constructions de phrase, rarement vue chez lui (en termes de consolation j'entends). Il est présent pour Sapida, mentalement par sa lettre mais aussi physiquement puisqu'il porte la tunique qu'elle lui a envoyée. Il recourt à des euphémismes pour parler de la mort de Timothée. Il évoque sa vie après la mort pour apaiser sa sœur. Il exhorte cette dernière à retrouver foi et espérance pour dépasser son chagrin.

Toutefois, est-ce suffisant pour penser que cette lettre se rapproche des critères classiques de la consolation ? Pour vérifier cela, utilisons le modèle de Ménandre et établissons des comparaisons.

Consolation d'après Ménandre		Epistula 263
Panégyrique		Aucun
	Avec <i>lamentatio</i>	Aucune plainte de la part d'Augustin Douleur de Sapida tout au long du texte
Consolation	Citation préliminaire	« à la façon des Nations qui n'ont pas d'espérance »

881 « Si en effet, le fait que je porte, puisqu'il ne l'a pas pu, ce vêtement, que tu avais tissé pour ton frère, te console, combien tu dois ressentir une consolation plus grande et plus certaine, puisque celui pour lequel il avait été préparé, est vêtu d'un manteau indestructible (il ne désire aucune détérioration) et d'immortalité ! »

	Philosophie sur la nature humaine avec récit éventuel	Aucune réflexion sur la nature humaine Récit de Marthe et Marie (Lazare)
Chant de louanges		Mort = résurrection Le défunt est aux côtés de Dieu

Globalement, nous ne pouvons pas dire qu'Augustin, qui, en tant qu'ancien rhéteur, connaissait les règles de la lettre de consolation classique, en suive vraiment les critères. L'évêque a sa propre vision de la consolation, qui est somme toute assez simple : seul Dieu console. Pour avoir accès à Ses consolations, il faut lire les Ecritures, aimer, espérer et avoir la foi. Augustin utilise la rhétorique, de manière très poétique d'ailleurs dans cette lettre, pour adoucir la peine de Sapida, mais sans recourir aux codes classiques. Nous sommes donc face à un cas typique de lettre de consolation chrétienne.

ETUDE DE LA LETTRE 264 D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Texte latin⁸⁸², traduction personnelle et commentaire

882 Ed. Goldbacher, CSEL 57.

EPISTULA CCLXIV

HONORABILI ET EXIMIAE ATQUE IN MEMBRIS CHRISTI LAUDABILI FAMULAE DEI MAXIMAE AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM.

1. *Quantum nos tuum studium sanctum laetificat, tantum rursus contristat, quod per errores noxios et perniciosissimos prouinciam uestram nimium periclitari significas. Sed quia ista futura praedicta sunt, mirandum non est, quod exsurgant, sed uigilandum, ne noceant. Haec autem Deus liberator noster exsurgere non permetteret, nisi sanctis eius etiam per huius modi temptationes erudiri expediret. Comparant sibi quidem illi sua uoluntate peruersa et praesentis meritum caecitatis et futuri aeterni supplicii, si per contumaciam indociles fuerint seque, cum in hac uita sunt, corrigere atque emendare neglexerint. Verum tamen, sicut ipsi male utuntur bonis Dei, qui “facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos”⁸⁸³. Qui eos per patientiam suam ad paenitentiam uocat, cum thesaurizant sibi iram in die irae⁸⁸⁴ et reuelationis iusti iudicii Dei, sicut ergo ipsi benignitate et patientia, id est bonis Dei male utuntur, dum non corriguntur, sic contra Deus etiam malis eorum bene utitur non solum ad iustitiam suam, quae his digna in fine retribuet, sed etiam ad exercitationem et provectum sanctorum suorum, ut ex ipsa etiam malorum peruersitate boni proficiant et probentur et manifestentur, sicut Apostolus ait : “Oportet et haereses esse, ut probati manifesti fiant inter uos.”⁸⁸⁵*

2. *Nam si nullus etiam malorum bonus usus esset Deo ad utilitatem electorum suorum, qui etiam de malo Iudae tantum bonum nobis praestitit, ut Christi sanguine redimeremur, poterat eos aut nasci non permittere, quos malos futuros esse praesciebat, aut in ipso eorum initio malignitatis extinguere.*

883 Matth.5, 45.

884 Référence à Sophonie 1, 18.

885 I Cor. 11, 19.

A l'honorable et remarquable servante de Dieu, digne de louanges dans les membres du Christ, Maxima, Augustin, salut dans le Seigneur.

1. Autant ton saint zèle nous rend joyeux, autant à nouveau il nous afflige parce que, à cause d'erreurs nuisibles et très funestes, votre province est en extrême danger, nous annonces-tu. Mais parce que ces horreurs à venir ont été prédites, il ne faut pas être étonné qu'elles arrivent, mais vigilant afin qu'elles ne nous nuisent pas. Notre Dieu libérateur ne permettrait pas que cela arrive, s'Il ne préparait pas, par des tentations de ce genre, l'instruction de Ses saints aussi. Ces hommes se ménagent certes, par leur volonté perverse, le mérite et d'un aveuglement présent et d'un futur supplice éternel, s'ils se sont entêtés à être indociles et si, lorsqu'ils sont en cette vie, ils ont négligé de se corriger et de s'amender. Cependant, comme ils utilisent mal eux-mêmes les bontés de Dieu, qui « fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes »⁸⁸⁶. Lui qui les appelle par sa patience à la pénitence, quand eux amassent pour eux la colère pour le jour de la colère⁸⁸⁷ et de la révélation du juste Jugement de Dieu, comme donc eux-mêmes utilisent mal la bienveillance et la patience, c'est-à-dire les bontés de Dieu, pendant qu'ils ne se corrigent pas, ainsi, au contraire, Dieu, même leurs méfaits, Il les utilise bien, non seulement pour Sa justice, qui les rétribuera à la fin de châtiments dignes d'eux, mais aussi pour l'exercice et la progression de Ses saints, de telle manière qu'à partir de la perversité même des méchants précisément les bons progressent et soient éprouvés et mis en lumière, comme l'Apôtre dit : « il faut même qu'il y ait des hérésies afin que ceux qui résistent à l'épreuve apparaissent parmi vous. »⁸⁸⁸

2. Car si Dieu n'avait aucun bon usage même des méchants pour l'utilité de Ses élus, Lui qui nous a procuré même du méfait de Judas un si grand bien, pour que nous soyons rachetés par le sang du Christ, Il pouvait ou ne pas permettre qu'ils naissent, ceux dont Il pressentait qu'ils seraient mauvais, ou dès la naissance même de leur méchanceté l'éteindre.

886 *Matth.* 5, 45.

887 Référence à *Sophonie* 1, 18 : « Ni leur argent ni leur or ne pourra les délivrer : au jour de la fureur du Seigneur, au feu de mon ardeur, toute la terre sera dévorée ». (Trad. TOB).

888 *I Cor.* 11, 19

Sed tantum eos esse permittit, quantum nouit expedire atque sufficere admonendae atque exercendae sanctae domui suae. Ideo nostram de illis tristitiam consolatur, quia et ipsa tristitia, quam pro illis habemus, nos releuat, illos autem in sua peruersitate perseuerantes grauat. Gaudium uero, quod percipimus, quando aliqui ex eis correcti in melius commutantur et sanctorum societati copulantur, nulli gaudio in hac uita comparari potest. Propterea scriptum est : Fili, si sapiens fueris, tibi sapiens eris et proximis tuis ; si autem malus euaseris, solus hauries mala⁸⁸⁹, quia, cum gaudemus de fidelibus et iustis, et illis et nobis prodest bonum eorum, cum autem contristamur de infidelibus et iniquis, illis solis nocet et eorum malitia et nostra tristitia ; nos autem etiam hoc plurimum adiuuat apud Deum, quod pro eis misericorditer contristamur et pro ipsa tristitia congemiscimus et oramus. Unde, honorabilis et in Christo laudabilis famula Dei, et maestitiam tuam de talibus et uigilantiam atque cautelam contra tales, quam tuis litteris expressisti, multum adprobo et laudo atque, in hac uia perseueranter ambules, pro meis uiribus, quia hoc exigis, et exhortor et moneo, ut miserearis eorum tamquam simplex ut columba, caueas autem illos tamquam astuta sicut serpens⁸⁹⁰ desque operam, quantum potes, ut, qui tibi adhaerent, tecum in recta fide permaneant aut ad fidem rectam, si forte in aliquo aliqui deprauati sunt, corrigantur.

3. De homine autem, quem suscepit Verbum Dei, cum “caro factum est et habitauit in nobis”⁸⁹¹, emendarem aliquid, si in eo, quod credis, falsum aut peruersum inuenirem. Hoc ergo crede, quod credis, quia in illo homine totam naturam nostram suscepit Filius Dei, id est et animam rationalem et carnem mortalem sine peccato. Infirmitatis enim nostrae particeps factus est non iniquitatis, ut per infirmitatem communem solueret iniquitatem nostram et adduceret nos ad iustitiam suam bibens mortem de nostro et propinans uitam de suo.

889 Référence à Prov. 9, 12.

890 Référence à Matth. 10, 16.

891 Jn. 1, 14.

Mais Il leur permet d'exister, d'autant qu'Il sait que cela est une suffisante préparation pour avertir et exercer Sa sainte maison. C'est pourquoi notre tristesse au sujet de ces personnes, Il la console, parce qu'aussi c'est cette même tristesse que nous éprouvons à leur égard qui nous relève, alors qu'eux, en persévérant dans leur perversité, s'en trouvent alourdis. Quant à la joie que nous ressentons quand certains parmi eux se sont corrigés et améliorés et que les sociétés de saints sont unies, elle ne peut être comparée dans cette vie à aucune autre joie. En effet, il est écrit : mon fils, si tu es sage, tu seras sage pour toi et pour tes proches ; mais si tu finis par devenir méchant, toi seul en tireras des maux⁸⁹², parce que, quand nous nous réjouissons des personnes fidèles et justes, c'est à eux comme à nous que leur bonté profite, mais lorsque nous nous attristons pour des personnes infidèles et iniques, c'est à elles seules que nuisent leur méchanceté et notre tristesse ; mais nous aussi, cela nous aide beaucoup auprès de Dieu, de nous attrister avec miséricorde pour eux, et de gémir et de prier pour leur propre tristesse. De là, honorable et louable servante de Dieu dans le Christ, ta tristesse au sujet de telles personnes, ta vigilance et ta précaution contre de telles personnes, que tu as exprimées dans ta lettre, je les approuve beaucoup et je les loue : marche avec persévérance sur cette voie, selon mes forces, puisque tu l'exiges, je t'y exhorte et je t'avertis de prendre pitié de ces hommes avec la simplicité d'une colombe, mais de prendre garde à eux avec la ruse du serpent⁸⁹³ et sois attentive, autant que possible, à ce que ceux qui te sont attachés restent avec toi dans une foi droite, ou qu'ils tendent vers une foi droite, si par hasard certains ont été dépravés en une certaine erreur, et qu'ils se corrigent.

3. Mais au sujet de la forme humaine qu'a adoptée « le Verbe de Dieu quand il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous »⁸⁹⁴, je corrigerais quelque chose, si en ce que tu crois je trouvais une erreur ou une perversion. Donc crois ce que tu crois, parce qu'en cette humanité, le Fils de Dieu a adopté toute notre nature, c'est-à-dire à la fois l'âme rationnelle et la chair mortelle sans péché. Il a pris part en effet à notre infirmité, non à notre iniquité, pour, à travers notre infirmité commune, résoudre notre iniquité et nous amener vers Sa justice, en buvant la mort de notre condition, et en nous offrant la vie de Sa condition.

892 Référence à *Prov.* 9, 12 : « Si tu es sage, tu es sage pour toi et si tu es sceptique, tu en es seul responsable. » (Trad. TOB).

893 Référence à *Matth.* 10, 16 : « Voici que moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes. » (Trad. TOB).

894 *Jn.* 1, 14

Sed si habes aliquam scripturam eorum, in qua adserunt, quod huic fidei sit contrarium, dignare eam mittere, ut non solum fidem nostram dicamus, sed eorum quoque perfidiam, quantum possumus, refellamus. Sine dubio enim hoc ipsum, quod peruerse et impie sentiunt, aliquibus testimoniis diuinarum Scripturarum conantur adstruere, in quibus eis ostendendum est, quam non recte intellegant Litteras sacras conscriptas ad fidelium salutem, tamquam si quisquam se medicinalibus ferramentis grauius uexet, quae utique non ad uulnerandum sed ad sanandum sunt instituta. Multum autem laborauimus et laboramus, quantum Dominus donat, contra diuersos errores arguendos. Sed laborum nostrorum opuscula si forte habere desideras, mitte, qui tibi describant ; uoluit enim Deus, ut hoc facillime possis, qui tibi dedit, unde possis.

Mais si tu as un écrit de ces gens, dans lequel ils soutiennent ce qui est contraire à cette foi, juge digne de l'envoyer, pour que non seulement nous disions notre foi, mais aussi pour que nous réfutions leur perfidie, autant que possible. Sans doute en effet, leurs sentiments mêmes, pervers et impies, ils s'efforcent de les légitimer à l'aide de quelques témoignages des divines Ecritures : il faut leur montrer que leur compréhension des lettres sacrées écrites en vue du salut des fidèles est erronée, comme si quelqu'un se maltraitait lourdement à l'aide d'outils médicaux conçus en tout état de cause non pour blesser, mais pour soigner. Nous avons beaucoup travaillé et nous travaillons autant que Dieu nous en donne la force contre diverses erreurs à combattre. Mais si par hasard tu désires avoir des opuscules de nos travaux, envoie quelqu'un pour te les copier ; en effet, Dieu a voulu que tu puisses le faire très facilement, Lui qui t'en a donné la possibilité matérielle.

Commentaire de l'*Epistula* 264 d'Augustin

Dans cette lettre, Augustin s'adresse à Maxima, une dame qui ne vit ni à Rome, ni près d'Hippone, puisque l'évêque parle de « *prouinciam uestram* ». Nous n'avons aucune autre indication géographique la concernant. En revanche, nous savons que cette dame est riche, comme nous en informent l'adjectif « honorabili » dans la *salutatio*⁸⁹⁵, ainsi que cette phrase à la fin de la lettre, quand l'évêque demande à sa réceptrice de lui envoyer quelqu'un pour copier ses ouvrages, soulignant par là sa fortune : « *Sed laborum nostrorum opuscula si forte habere desideras, mitte, qui tibi describant ; uoluit enim Deus, ut hoc facillime possis, qui tibi dedit, unde possis.* »⁸⁹⁶ Enfin, nous ne connaissons pas non plus l'année de rédaction, comme l'a indiqué Johannes Divjak : « *l'Epistula 264 n'est pas datable, Maxima et l'hérésie ne peuvent pas non plus être identifiés plus précisément.* »⁸⁹⁷ Le but de ce courrier est de consoler Maxima, attristée par des erreurs qui envahissent sa province. Nous verrons comment l'évêque s'y prend pour apporter un soulagement à cette fidèle.

Après la *salutatio* coutumière⁸⁹⁸, Augustin commence sa lettre en évoquant les émotions qui l'étreignent dans un parallélisme avec gradation descendante, qui mime, dans sa longueur, l'explosion de joie qu'il a ressentie en lisant la foi de la fidèle dame, puis l'abattement à cause de la nouvelle apprise, dans une proposition beaucoup plus réduite :

« *Quantum nos tuum studium sanctum laetificat,*

Tantum rursus contristat »⁸⁹⁹

Il rappelle ensuite l'objet de l'épître de Maxima, source de sa tristesse : « *per errores noxios et perniciosissimos prouinciam uestram nimium periclitari significas* »⁹⁰⁰, des erreurs qu'il

895 Comme ce fut le cas pour Cornelius dans l'*Epistula* 259.

896 « Mais si par hasard tu désires avoir des opuscules de nos travaux, envoie quelqu'un pour te les copier ; en effet, Dieu a voulu que tu puisses le faire très facilement, Lui qui t'en a donné la possibilité matérielle. »

897 Johannes DIVJAK, art. « *Epistulae* », in *Augustinus Lexikon*, vol.2, 1986, c.1009 : « *Ep. 264 ist nicht datierbar, Maxima und die Häresie sind ebenfalls nicht näher zu identifizieren.* »

898 « *Honorabili et eximiae atque in membris Christi laudabili famulae Dei Maximae Augustinus in Domino salutem* » : « A l'honorable et remarquable servante de Dieu, digne de louanges dans les membres du Christ, Maxima, Augustin, salut dans le Seigneur. »

899 « Autant ton saint zèle nous rend joyeux, autant à nouveau il nous afflige. »

900 « A cause d'erreurs nuisibles et très funestes, votre province est en extrême danger, nous annonces-tu. »

qualifie durement à l'aide d'un adjectif « *noxios* » et d'un superlatif de supériorité « *perniciosissimos* », complétés par l'adverbe et le verbe « *nimum periclitari* », erreurs abominables donc qui touchent toute une province. Augustin rassure immédiatement sa réceptrice, ces erreurs ne le surprennent pas, Dieu les avait prédites : « *Sed quia ista futura praedicta sunt, mirandum non est, quod exsurgant, sed uigilandum, ne noceant.* »⁹⁰¹ Il faut simplement y être attentif afin de ne pas en être touché.

Les épreuves vécues par les chrétiens sont autant de moments d'apprentissage envoyés par Dieu : « *Haec autem Deus liberator noster exsurgere non permetteret, nisi sanctis eius etiam per huius modi temptationes erudiri expediret.* »⁹⁰² Par l'emploi d'un seul adjectif « *liberator* », Augustin rassure et évoque la résurrection d'entre les morts, promise aux chrétiens fidèles, (« *sanctis* »). Dieu est bon (« *exsurgere non permetteret* »), il ne fait pas les choses dans un dessein méchant. Les tentations sont instruction, comme le souligne l'ordre des mots « *temptationes erudiri* ». Maxima ne craint rien si elle reste droite dans sa foi.

En revanche, les hérétiques, quant à eux, doivent craindre le pire : « *Comparant sibi quidem illi sua uoluntate peruersa et praesentis meritum caecitatis et futuri aeterni supplicii, si per contumaciam indociles fuerint seque, cum in hac uita sunt, corrigere atque emendare neglexerint.* »⁹⁰³ Augustin les évoque de manière très négative : « *peruersa* », « *caecitatis* », « *supplicii* », « *contumaciam* », « *indociles* », « *neglexerint* ». Il parle de ce qu'ils méritent dans un parallélisme : « *praesentis caecitatis et futuri aeterni supplicii* ». Aujourd'hui, ils sont aveuglés par leur erreur, et demain ils souffriront pour l'éternité. A moins qu'ils ne quittent, durant cette vie, leur entêtement, leur indocilité et leur négligence et qu'ils ne se corrigent : « *corrigere atque emendare* », comme insiste bien l'évêque par l'emploi de ces deux synonymes, quelque peu redondants.

Augustin glisse ensuite une citation biblique, extraite de *Matth. 5, 45* : « *Verum tamen, sicut ipsi male utuntur bonis Dei, qui "facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit*

901 « Mais parce que ces horreurs à venir ont été prédites, il ne faut pas être étonné qu'elles arrivent, mais vigilant afin qu'elles ne nous nuisent pas. »

902 « Notre Dieu libérateur ne permettrait pas que cela arrive, s'Il ne préparait pas, par des tentations de ce genre, l'instruction de Ses saints aussi. »

903 « Ces hommes se ménagent certes, par leur volonté perverse, le mérite et d'un aveuglement présent et d'un futur supplice éternel, s'ils se sont entêtés à être indociles et si, lorsqu'ils sont en cette vie, ils ont négligé de se corriger et de s'amender. »

super iustos et iniustos”.⁹⁰⁴ » *A priori*, l’évêque semble dire que la vie ici-bas est la même pour les bons comme pour les méchants, ce qui peut paraître surprenant par rapport à ses propos précédents. Mais comme toujours avec lui, l’intéressant se trouve dans les versets non-dits qui entourent la citation, dans ce cas précis, *Matth.* 5, 43-45 : « Vous avez appris qu’il a été dit : ‘tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi’. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d’être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux. ». En réalité, Augustin exhorte Maxima à se consoler et à penser différemment. Elle ne craint rien, mais les hérétiques, oui. C’est eux qu’il faut plaindre⁹⁰⁵, c’est pour eux qu’il faut prier, afin qu’ils changent de comportement. L’évêque explique ensuite plus clairement ses propos en évoquant le *Livre de Sophonie* 1 : « *Qui eos per patientiam suam ad paenitentiam uocat, cum thesaurizant sibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii Dei, sicut ergo ipsi benignitate et patientia, id est bonis Dei male utuntur, dum non corriguntur*⁹⁰⁶ ». Les termes « *thesaurizant* » et « *dies irae* » font immédiatement penser à ce passage des *Livres prophétiques* : « ni leur argent ni leur or ne pourra les délivrer au jour de la fureur du Seigneur.⁹⁰⁷ », et « *reuelationis iusti iudicii Dei* » évoque sans détour le jour du Jugement dernier dans *l’Apocalypse* : « les morts seront jugés selon leurs œuvres.⁹⁰⁸ » C’est pourquoi Augustin utilise le même mot dans la même portion de phrase, « *iram in dies irae* » : à la colère répondra la colère au jour du Jugement dernier. Les hérétiques sont totalement dans l’erreur puisqu’ils thésaurisent de mauvais éléments : la colère, l’or et l’argent. Dieu les appelle à autre chose, comme le souligne la paronomase « *patientiam* » et « *paenitentiam* » : Dieu, par sa patience, attend leur pénitence. Ces hommes peuvent se racheter. Sont d’ailleurs ensuite rappelées les bontés de Dieu (« *bonis Dei* ») : patience et bienveillance (« *benignitate et patientia* »), mal utilisées par les hérétiques, comme le souligne le paradoxe « *bonis Dei male utuntur* », s’ils ne se corrigent pas.

904 « Cependant, comme ils utilisent mal eux-mêmes les bontés de Dieu, qui « fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. » »

905 Ce conseil renvoie à la thèse platonicienne selon laquelle il vaut mieux subir l’injustice que la commettre. (*Gorgias* 473b-474a)

906 « Lui qui les appelle par sa patience à la pénitence, quand eux amassent pour eux la colère pour le jour de la colère et de la révélation du juste Jugement de Dieu, comme donc eux-mêmes utilisent mal la bienveillance et la patience, c’est-à-dire les bontés de Dieu, pendant qu’ils ne se corrigent pas. »

907 *Soph.* 1, 18 (Trad. TOB).

908 *Apo.* 20, 12 (Trad. TOB).

Augustin va même plus loin dans son explication puisqu'il prétend que Dieu utilise justement les erreurs des mauvais⁹⁰⁹ pour mettre en valeur les bons : « *sic contra Deus etiam malis eorum bene utitur non solum ad iustitiam suam, quae his digna in fine retribuet, sed etiam ad exercitationem et provectum sanctorum suorum, ut ex ipsa etiam malorum peruersitate boni proficiant et probentur et manifestentur.*⁹¹⁰ ». Le renversement de situation est indiqué par les adverbes « *sic contra* », et aussi par la structure en chiasme par rapport à ce que nous avons démontré plus haut :

« *bonis Dei male utuntur* »

« *Deus malis eorum bene utitur* »

S'ensuit un parallélisme avec gradation ascendante afin de marquer que Dieu utilise les erreurs dans deux objectifs, le premier pour le jour du Jugement dernier (« *iustitiam* »), et le second pour élever Ses 'saints', ce qui est beaucoup plus immédiat pour Maxima, et donc plus développé (« *exercitationem et provectum* ») :

« *non solum ad iustitiam suam, quae his digna in fine retribuet,
sed etiam ad exercitationem et provectum sanctorum suorum* ».

Augustin continue d'exploiter cette dernière idée dans un rythme ternaire, « *ut ex ipsa etiam malorum peruersitate boni proficiant et probentur et manifestentur* » : d'un seul mal, Dieu extrait trois points : le progrès, la mise à l'épreuve et la mise en valeur des bons fidèles. Il conclut ce passage par une citation idoine de Paul, *I Cor.* 11, 19 : « *Oportet et haereses esse, ut probati manifesti fiant inter uos.*⁹¹¹ », dont il avait repris les mêmes verbes juste avant « *probari* » et « *manifestari* ».

Le second paragraphe commence par une explication (« *nam* »), à nouveau, de ce qui vient d'être dit, « *nam si nullus etiam malorum bonus usus esset Deo ad utilitatem electorum suorum*⁹¹² », avec les mêmes termes, en gras, mais dans un ordre encore différent, où, cette fois-

909 Voir sur ce thème de l'*utilitas* ('mise à profit') du mal : Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2004, pp.431-458.

910 « Ainsi, au contraire, Dieu, même leurs méfaits, Il les utilise bien, non seulement pour Sa justice, qui les rétribuera à la fin de châtements dignes d'eux, mais aussi pour l'exercice et la progression de Ses saints, de telle manière qu'à partir de la perversité même des méchants précisément les bons progressent et soient éprouvés et mis en lumière. »

911 « Il faut même qu'il y ait des hérésies afin que ceux qui résistent à l'épreuve apparaissent parmi vous. »

912 « Car si Dieu n'avait aucun bon usage même des méchants pour l'utilité de Ses élus ».

ci, le bien et le mal se côtoient : « *malorum bonus* ». Augustin rappelle que, de la même manière, Dieu a tiré de la trahison de Judas un bien pour l'humanité : « *qui etiam de malo Iudae tantum bonum nobis praestitit, ut Christi sanguine redimeremur*⁹¹³ ». Dieu est si grand qu'il avait la capacité d'empêcher le mal, capacité mise en valeur par le verbe « *poterat* » en tête de proposition : « *poterat eos aut nasci non permittere, quos malos futuros esse praesciebat, aut in ipso eorum initio malignitatis exstinguere*.⁹¹⁴ » Deux options s'offraient à Lui, comme le souligne le balancement « *aut... aut...* » : ou ne pas permettre la naissance du mal, ou l'éteindre une fois né. Mais Il n'a choisi aucune de ces deux options, comme l'indique la conjonction « *sed* » qui commence la phrase suivante. Au contraire, Il laisse le mal s'installer pour pouvoir éprouver Ses fidèles, les préparer, les exercer, comme le soulignent les adjectifs verbaux (en gras) : « *Sed tantum eos esse permittit, quantum nouit expedire atque sufficere **admonendae** atque **exercendae** sanctae domui suae*.⁹¹⁵ » Il ne laisse pas entrer n'importe qui dans « sa sainte maison » (« *sanctae domui suae* »).

Augustin s'adresse alors à Maxima en employant d'emblée la première personne du pluriel (« *nostram* »), s'associant ainsi à la peine qu'elle ressent, afin de la consoler. Maxima n'est pas seule dans ce chagrin : « *Ideo nostram de illis tristitiam consolatur, quia et ipsa tristitia, quam pro illis habemus, nos releuat, illos autem in sua peruersitate perseuerantes grauat*.⁹¹⁶ » L'évêque oppose à nouveau deux groupes, celui des bons (« *nostram* ») qui doivent être consolés (« *consolatur* ») par Dieu de leur grande tristesse (« *tristitiam* », « *tristitia* »), contre ces personnes (« *illis* », « *illis* », « *illos* », pronoms démonstratifs qui soulignent l'éloignement ici) gravement perverses (« *peruersitate perseuerantes grauat* », avec la paronomase qui insiste beaucoup sur la perversité des hérétiques).

A ce chagrin succède immédiatement la joie, premier mot de la phrase suivante : « *Gaudium uero, quod percipimus, quando aliqui ex eis correcti in melius commutantur et*

913 « Lui qui nous a procuré même du méfait de Judas un si grand bien, pour que nous soyons rachetés par le sang du Christ ».

914 « Il pouvait ou ne pas permettre qu'ils naissent, ceux dont Il pressentait qu'ils seraient mauvais, ou dès la naissance même de leur méchanceté l'éteindre. »

915 « Mais Il leur permet d'exister, d'autant qu'Il sait que cela est une suffisante préparation pour avertir et exercer Sa sainte maison. »

916 « C'est pourquoi notre tristesse au sujet de ces personnes, Il la console, parce qu'aussi c'est cette même tristesse que nous éprouvons à leur égard qui nous relève, alors qu'eux, en persévérant dans leur perversité, s'en trouvent alourdis. »

*sanctorum societati copulantur, nulli gaudio in hac uita comparari potest.*⁹¹⁷ » Tout comme « *tristitia* » apparaissait deux fois dans la phrase précédente, « *gaudium* » apparaît deux fois ici, parce que la joie est intense quand les hérétiques changent et se corrigent (« *correcti in melius commutantur* ») et quand ainsi l'Eglise est à nouveau unifiée (« *sanctorum societati copulantur* »). Augustin fait alors une référence à Prov. 9, 12 : « *Fili, si sapiens fueris, tibi sapiens eris et proximis tuis ; si autem malus euaseris, solus hauries mala.* »⁹¹⁸ La sagesse de Maxima peut avoir des répercussions sur autrui, mais le mal d'autrui ne peut blesser qu'autrui. L'explication de cette citation arrive dans la suite de la phrase avec la conjonction « *quia* » et un parallélisme pour signifier que le même mécanisme se met en place dans les deux cas :
« *cum gaudemus de fidelibus et iustis,/ et illis et nobis prodest bonum eorum,*
cum contristamur de infidelibus et iniquis,/ illis solis nocet et eorum malitia et nostra
tristitia »⁹¹⁹.

Le chiasme final souligne le fait que le mal ne touche que celui qui le fait, alors que le bien touche l'entourage en plus de soi. De plus, s'attrister pour son prochain, même mauvais, et prier pour lui peut nous aider à dépasser notre propre peine, et donc nous consoler : « *nos autem etiam hoc plurimum adiuuat apud Deum, quod pro eis misericorditer contristamur et pro ipsa tristitia congemiscimus et oramus.* »⁹²⁰ » Augustin, grâce au parallélisme :

« *pro eis misericorditer contristamur*
pro ipsa tristitia congemiscimus et oramus »

met sur le même plan le fait de s'attrister pour autrui et le fait de prier pour la tristesse d'autrui.

L'évêque reprend alors peu ou prou la *salutatio*, formule qu'il a l'habitude de réutiliser pour clore ses lettres habituellement : « *honorabilis et in Christo laudabilis famula Dei* »⁹²¹. Nous avons l'impression de lire la conclusion de l'épître, puisqu'Augustin revient sur le motif de sa lettre : « *et maestitiam tuam de talibus et uigilantiam atque cautelam contra tales, quam*

917 « Quant à la joie que nous ressentons quand certains parmi eux se sont corrigés et améliorés et que les sociétés de saints sont unies, elle ne peut être comparée dans cette vie à aucune autre joie. »

918 « Mon fils, si tu es sage, tu seras sage pour toi et pour tes proches ; mais si tu finis par devenir méchant, toi seul en tireras des maux. »

919 « Quand nous nous réjouissons des personnes fidèles et justes, c'est à eux comme à nous que leur bonté profite, mais lorsque nous nous attristons pour des personnes infidèles et iniques, c'est à elles seules que nuisent leur méchanceté et notre tristesse. »

920 « Mais nous aussi, cela nous aide beaucoup auprès de Dieu, de nous attrister avec miséricorde pour eux, et de gémir et de prier pour leur propre tristesse. »

921 « Honorable et louable servante de Dieu dans le Christ ».

tuis litteris expressisti, multum adprobo et laudo. ⁹²² » Il comprend Maxima, comme le soulignent les verbes appuyés par l’adverbe « *multum adprobo et laudo* ». Il ressent ses émotions « *maestitiam* », « *uigilantiam* », « *cautelam* ». Il accuse les hérétiques « *talibus* », « *tales* ». Puis il exhorte sa réceptrice à poursuivre dans cette voie, « *in hac uia perseueranter ambules, pro meis uiribus, quia hoc exigis, et exhortor* ⁹²³ », avec toutefois une remarque « *quia hoc exigis* », parce qu’elle le lui demande. L’évêque n’est donc pas en totale adéquation avec Maxima, il le lui fait savoir et lui explique ensuite comment être parfaite aux yeux de Dieu : « *et moneo, ut miserearis eorum tamquam simplex ut columba, caueas autem illos tamquam astuta sicut serpens desque operam, quantum potes, ut, qui tibi adhaerent, tecum in recta fide permaneant aut ad fidem rectam, si forte in aliquo aliqui deprauati sunt, corrigantur.* ⁹²⁴ » Augustin rappelle dans un premier temps de prendre pitié des hérétiques malgré tout (« *miserearis eorum* »), mais sans aller jusqu’à la naïveté. Puis il fait une allusion à *Matth.10, 16* : « soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes. ». Le but n’est pas de pousser d’autres personnes à agir de la même façon que les hérétiques. L’important est de rester droit dans sa foi (« *in recta fide* », « *ad fidem rectam* ») ou de se corriger éventuellement, comme le souligne le dernier mot de ce paragraphe « *corrigantur* ».

Le troisième paragraphe prend la forme d’une prédication au sujet de la nature de Jésus-Christ : « *De homine autem, quem suscepit Verbum Dei, cum “caro factum est et habitauit in nobis”* ⁹²⁵ » avec une citation de *Jn. 1, 14*. Jésus-Christ n’est d’ailleurs jamais nommé explicitement. L’évêque utilise des périphrases : « *homine* », « *Verbum Dei* » qui parlent à tout chrétien. Le Christ est à la fois humain et divin, et cette humanité est appuyée par l’extrait johannique. Visiblement, Maxima partage cette foi et Augustin l’exhorte à poursuivre dans ce sens : « *emendarem aliquid, si in eo, quod credis, falsum aut peruersum inuenirem. Hoc ergo*

922 « Ta tristesse au sujet de telles personnes, ta vigilance et ta précaution contre de telles personnes, que tu as exprimées dans ta lettre, je les approuve beaucoup et je les loue. »

923 « Marche avec persévérance sur cette voie, selon mes forces, puisque tu l’exiges, je t’y exhorte. »

924 « Et je t’avertis de prendre pitié de ces hommes avec la simplicité d’une colombe, mais de prendre garde à eux avec la ruse du serpent et sois attentive, autant que possible, à ce que ceux qui te sont attachés restent avec toi dans une foi droite, ou qu’ils tendent vers une foi droite, si par hasard certains ont été dépravés en une certaine erreur, et qu’ils se corrigent. »

925 « Mais au sujet de la forme humaine qu’il a adoptée quand ‘le Verbe s’est fait chair et qu’il a habité parmi nous’. »

*crede, quod credis*⁹²⁶ », comme le souligne la répétition du verbe *credere* par trois fois. Puis l'évêque revient sur sa prédication, en reprenant une formule presque identique à la précédente (« ... *homine ... suscepit ... Dei...* ») pour insister sur ce caractère divin qui a revêtu une forme pleinement humaine en Jésus : « *in illo homine totam naturam nostram suscepit Filius Dei, id est et animam rationalem et carnem mortalem sine peccato.* »⁹²⁷ Cette fois-ci, Jésus est appelé « *Filius Dei* » et son humanité est rappelée par l'emploi de nombreux termes : « *homine* », « *totam naturam nostram* », « *animam rationalem* », « *carnem mortalem* ». Une seule chose le distingue de l'être humain, c'est qu'il est un être pur, « *sine peccato* ». Augustin s'en explique juste après : « *Infirmittatis enim nostrae particeps factus est non iniquitatis, ut per infirmitatem communem solueret iniquitatem nostram et adduceret nos ad iustitiam suam bibens mortem de nostro et propinans uitam de suo.* »⁹²⁸ Afin de souligner dans la lettre du texte le fait que Jésus-Christ a pris notre condition d'homme, l'évêque recourt aux parallélismes :

« *Infirmittatis enim nostrae particeps factus est non **iniquitatis**,
ut per **infirmitatem** communem solueret **iniquitatem** nostram* »

Jésus-Christ a totalement revêtu notre infirmité humaine, la seule différence réside dans l'iniquité, qu'il n'a pas endossée, d'où l'adverbe de négation « *non* ». De la même façon, le second parallélisme souligne cette même reproduction à l'identique :

« *bibens mortem de nostro /
propinans uitam de suo* »

De quelle erreur parle notre lettre ? En effet, à l'époque d'Augustin, de nombreuses querelles doctrinales existent. Parmi celles qui ont pour objet la nature du Christ, deux doctrines me paraissent possibles : l'arianisme, le nestorianisme et le priscillianisme. La première nie la divinité du Christ, ce qui n'est pas le cas ici, et a été condamnée lors du Concile de Nicée en 325 et considérée comme hérétique. Le nestorianisme, qui développe l'idée selon laquelle le Christ possède deux natures, divine et humaine, mais parfaitement séparées, n'était pas considéré comme une hérésie, et le Concile d'Ephèse, qui a condamné les thèses de Nestorius, s'est tenu en 431, soit un an après la mort d'Augustin. Quant au priscillianisme, c'est une

926 « Je corrigerais quelque chose, si en ce que tu crois je trouvais une erreur ou une perversion. Donc crois ce que tu crois. »

927 « En cette humanité, le Fils de Dieu a adopté toute notre nature, c'est-à-dire à la fois l'âme rationnelle et la chair mortelle sans péché. »

928 « Il a pris part en effet à notre infirmité, non à notre iniquité, pour, à travers notre infirmité commune, résoudre notre iniquité et nous amener vers Sa justice, en buvant la mort de notre condition, et en nous offrant la vie de Sa condition. »

doctrine créée par Priscillianus au IV^e siècle en Espagne, qui prétendait que l'âme venait du ciel et qu'elle s'adjoignait au corps par le principe du Mal. En outre elle considérait le Père et l'Esprit saint comme un. Priscillianus a été condamné à mort pour hérésie en 385. C'est cette dernière hypothèse qui est retenue par R.J. Teske⁹²⁹ dans sa traduction anglaise des *Lettres* de saint Augustin, ce qui nous donne un éventuel indice sur l'origine géographique de Maxima : peut-être vient-elle d'Espagne ?

Il est probable que Maxima ait évoqué, dans son courrier, ce que les hérétiques lui ont avancé au sujet de la condition de Jésus-Christ, à savoir qu'ils ne croient pas que ce dernier ait adopté pleinement la 'nature humaine' (âme rationnelle et chair mortelle, mais sans péché), ce qui peut convenir au priscillianisme. Par lettre ou oralement, elle ne l'a sûrement pas précisé puisque l'évêque demande une copie de cet écrit, s'il existe, à sa réceptrice : « *Sed si habes aliquam scripturam eorum, in qua adserunt, quod huic fidei sit contrarium, dignare eam mittere, ut non solum fidem nostram dicamus, sed eorum quoque perfidiam, quantum possumus, refellamus.* »⁹³⁰ » Ici se déroule un combat entre la foi et la perfidie, qu'il faut entendre comme la foi biaisée ; l'origine étymologique identique de ces deux mots est plus perceptible en latin : « *fidem* » / « *perfidiam* ». Cette opposition se voit aussi dans le chiasme « *fidem nostram / eorum perfidiam* ».

Puis Augustin explique ce qu'il entend par « *perfidia* » : « *sine dubio enim hoc ipsum, quod peruerse et impie sentiunt, aliquibus testimoniis diuinarum Scripturarum conantur adstruere* »⁹³¹ » Les hérétiques utilisent les Ecritures eux aussi, mais à des fins détournées. Il faut donc les remettre dans le droit chemin : « *in quibus eis ostendendum est, quam non recte intellegant Litteras sacras conscriptas ad fidelium salutem* »⁹³² », ce que soulignent les expressions « *non recte* » et « *ad fidelium salutem* » : en termes plus prosaïques, ils ne sont pas droits pour aller vers le salut des fidèles. De plus, il est notable que la fin du deuxième paragraphe évoquait « *in recta fide* » ou « *ad fidem rectam* » pour parler des chrétiens fidèles

929 *Letters* (4 vol.) translated and introduced by Roland J. Teske in *Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century*, New York, New City Press, 2001-2004.

930 « Mais si tu as un écrit de ces gens, dans lequel ils soutiennent ce qui est contraire à cette foi, juge digne de l'envoyer, pour que non seulement nous disions notre foi, mais aussi pour que nous réfutions leur perfidie, autant que possible. »

931 « Sans doute en effet, leurs sentiments mêmes, pervers et impies, ils s'efforcent de les légitimer à l'aide de quelques témoignages des divines Ecritures. »

932 « Il faut leur montrer que leur compréhension des lettres sacrées écrites en vue du salut des fidèles est erronée. »

ou égarés mais désireux de retrouver le giron de l'Eglise. Ici l'adjectif « *rectus* » (sous sa forme adverbiale « *recte* ») est éloigné de « *fidelium* », ce qui prouve que les hérétiques sont écartés de la vraie foi selon l'évêque.

La comparaison médicale qui suit est intéressante : « *tamquam si quisquam se medicinalibus ferramentis grauius uexet, quae utique non ad uulnerandum sed ad sanandum sunt instituta*⁹³³ » car elle montre la façon dont Augustin envisage la foi, comme un *remedium doloris* face aux malheurs de notre monde. La foi est donc comme ces *medicinalia ferramenta* faits pour soigner les hommes : s'ils sont mal utilisés, ces outils peuvent produire le résultat inverse de celui escompté, et au lieu de soigner, ils peuvent blesser. D'où la vigilance dont parlait l'évêque à la fin du deuxième paragraphe (« *vigilantiam atque cautelam* », « *astuta sicut serpens* » : d'ailleurs le serpent est aussi symbole de médecine dans l'Antiquité.)

Augustin termine sa lettre en rappelant que son combat contre les diverses erreurs de son temps est quotidien : « *Multum autem laborauimus et laboramus, quantum Dominus donat, contra diuersos errores arguendos*⁹³⁴ ». Ce dernier passage nous donne à penser qu'Augustin n'est plus très jeune lorsqu'il rédige cette lettre, mais, à défaut d'autres indices, nous sommes dans l'incapacité de la dater. Enfin, il propose à Maxima de lui envoyer quelqu'un pour copier ses divers travaux concernant les erreurs qu'il a eues à combattre : « *sed laborum nostrorum opuscula si forte habere desideras, mitte, qui tibi describant ; uoluit enim Deus, ut hoc facillime possis, qui tibi dedit, unde possis*⁹³⁵ », et clôt ce courrier sans autre forme de procès, ce qui nous porte à croire que sa réceptrice ne faisait pas partie de ses plus proches amis.

En conclusion, en réponse au chagrin de Maxima face aux erreurs qui ont cours dans sa province⁹³⁶, Augustin rédige une courte lettre dans laquelle il rappelle que ces erreurs étaient prévues par Dieu, qu'elles sont une épreuve pour son cœur pur à laquelle elle doit patiemment faire face et il l'exhorte non seulement à ne pas tomber dans l'erreur à son tour mais aussi à

933 « Comme si quelqu'un se maltraitait lourdement à l'aide d'outils médicaux conçus en tout état de cause non pour blesser, mais pour soigner. »

934 « Nous avons beaucoup travaillé et nous travaillons autant que Dieu nous en donne la force contre diverses erreurs à combattre. »

935 « Mais si par hasard tu désires avoir des opuscules de nos travaux, envoie quelqu'un pour te les copier ; en effet, Dieu a voulu que tu puisses le faire très facilement, Lui qui t'en a donné la possibilité matérielle. »

936 Cette lettre n'évoquant pas le décès de quelqu'un, nous ne pouvons l'analyser à la lumière de la théorie de Ménandre.

avoir pitié des hérétiques. Il lui montre sa sympathie par cette lettre d'une part, mais aussi en partageant sa peine. Toutefois, par le biais des Ecritures et de la rhétorique, il console sa réceptrice et l'exhorte à suivre la vraie foi, à accepter les erreurs de ce monde comme un passage obligé prévu par Dieu et, tout en étant vigilante à ne pas tomber, à ne pas accabler les hérétiques. L'évêque en profite pour prêcher la bonne parole en rappelant la double condition du Christ, à la fois humain et divin, dans un troisième paragraphe inattendu quand le lecteur est rompu à la lecture des lettres augustinienes. Ce n'est pas la *consolatio* la plus évidente, toutefois l'empathie d'Augustin face à la tristesse de Maxima a vraiment pour objectif d'apporter une consolation réelle face à un problème que l'évêque combat au quotidien, celui des diverses hérésies.

Conclusion générale

Après avoir analysé les lettres de consolation d'Ambroise et d'Augustin, nous avons perçu deux points importants dans notre corpus : le premier est que la lettre de consolation chrétienne est différente de la lettre païenne, dans la forme et dans le fond. Le second est que, même entre deux évêques de la même époque, les lettres de consolation sont différentes dans leur structure.

Nous allons présenter nos conclusions sous forme de tableau dans un premier temps, avant d'affiner davantage.

Consolation d'après Ménandre		Ambroise	Augustin
Panégyrique		Eloge du défunt pour exhorter le survivant à faire de même ou pour mettre en valeur le successeur ⁹³⁷	Aucun éloge ⁹³⁸
	Avec <i>lamentatio</i>	<i>Pathos</i> pour culpabiliser le survivant ou pour parler de ce siècle détestable	Aucun <i>pathos</i>
Consolation	Citation préliminaire	Référence à Cicéron <i>Fam.</i> IV, 5 ou rien	Aucune
	Doctrines philosophiques ⁹³⁹ sur la nature humaine avec récit éventuel	La mort fait partie de la nature humaine. Le corps est une prison.	<i>Ep.</i> 92 : néo-platonisme (vie sur terre pas heureuse) et stoïcisme (le défunt nous a devancés) Rien d'autre

937 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.86 : « C'est uniquement avec l'intention toute chrétienne de faire voir les fruits de la foi et par là de glorifier Dieu. »

938 Yves-Marie DUVAL, art. « Consolatio » in *Augustinus Lexikon* vol.1, 1986, p.1245 : « si Augustin sait que 'l'éloge' du défunt fait partie de la Consolation, il dit que, plus qu'un '*munus*' au défunt, il constitue une consolation pour ceux qui restent (*Ep.*259, 1) car ceux qui sont auprès de Dieu n'en ont pas besoin. »

939 Charles FAVEZ, *op. cit.* p. 77 : « les consolateurs chrétiens ont, dans une large mesure, fait œuvre nouvelle. (...) S'il est vrai que la pensée de ces auteurs chrétiens plonge quelques racines dans la philosophie gréco-romaine, c'est de l'Evangile qu'elle tire le plus pur de sa sève. »

Chant de louanges		Plutôt espoir que chant de louanges : vie nouvelle après la mort, résurrection, bonheur avec Dieu dans l'au-delà

Si nous nous référons à notre tableau, nous constatons qu'Ambroise est celui des deux qui s'est conformé le plus minutieusement aux principes de Ménandre, en les accommodant à sa religion. En effet, la consolation chrétienne, grâce à la promesse de la résurrection, gagne en efficacité, comme l'a souligné Charles Favez : « C'est ici que s'affirme, particulièrement forte, la différence qui sépare les consolateurs chrétiens des consolateurs païens. Les chrétiens font de fréquentes allusions à l'au-delà, ainsi qu'aux consolations qui découlent de l'espérance de la vie éternelle.⁹⁴⁰ »

Quant à Augustin, il s'adapte à son destinataire systématiquement, comme l'a bien remarqué Yves-Marie Duval : « plutôt que de suivre les schémas des rhéteurs, Augustin préfère s'adapter aux personnes qui lui ont demandé une lettre et à leur situation particulière.⁹⁴¹ » De plus, l'évêque d'Hippone ne recourt pas au *pathos*. Selon lui, le chrétien n'a pas à pleurer trop longtemps, à la différence des païens qui n'ont pas d'espérance⁹⁴², puisque lui croit en la résurrection des morts et « sait qu'il ressuscitera, et c'est là une vraie et profonde consolation.⁹⁴³ ». Il retrouvera donc les siens dans l'au-delà, s'il respecte la ligne de conduite prescrite par Dieu. L'éloge du défunt aussi semble inutile, puisqu'il ne sert qu'aux vivants. Augustin ne cite aucun écrivain païen, même de manière allusive. Les deux idées philosophiques extérieures dont il parle dans l'*epistula* 92 sont en fait passées dans la religion chrétienne, puisqu'elles correspondent au remède consolatoire chrétien de la vie éternelle qui rend la vie terrestre *a minima* fade, au pire horrible⁹⁴⁴, et qui permet aux survivants d'espérer retrouver les leurs dans l'au-delà⁹⁴⁵. Pour reprendre les propos de Grégoire de Nysse, le christianisme est la « sublime

940 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.164.

941 Yves-Marie DUVAL, *art. cit.*, p.1246.

942 Cf. 1 Thes. 4, 13.

943 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p. 158.

944 Charles FAVEZ, *op. cit.* p.66 : « La mort, commune à tous les hommes, a pour eux un grand avantage : elle est une libératrice ; la vie n'est le plus souvent qu'une longue suite de malheurs. »

945 Charles Favez, *op. cit.*, p. 165 : « il y a, pour les survivants, une grande consolation à savoir que ceux qui viennent de leur être enlevés ne sont pas perdus, qu'ils les ont simplement devancés et qu'eux-mêmes iront bientôt les retrouver. »

philosophie »⁹⁴⁶ et l'espérance de la vie éternelle « la suprême consolation » d'après Charles Favez⁹⁴⁷.

En outre, n'apparaît pas ci-dessus le recours aux *exempla*, typique des *consolationes* païennes. L'évêque de Milan a utilisé Paul pour prouver que l'homme peut changer : le dernier apôtre est devenu chrétien, alors qu'il les a persécutés pendant un temps. Si Paul a pu changer, Faustinus peut le faire lui aussi. Cet *exemplum* sert à l'exhortation de son destinataire (*Ep.* 8). Dans l'*Epistula* 15, les *exempla* sont Elie, Elisée et Salomon, grandes figures bibliques, afin de mettre en valeur Acholius et de rassurer ses fidèles quant à son avenir auprès de Dieu.

Chez Augustin en revanche, très peu de recours aux *exempla* : dans l'*Epistula* 111 sont évoqués Daniel, Job et les trois Hébreux, pour exhorter l'auditoire de Victorien à affronter les épreuves envoyées par Dieu courageusement ; dans l'*epistula* 263, il s'agit de Marthe et Marie, les sœurs de Lazare ressuscité, afin de consoler Sapida du décès de son frère. Pour l'évêque d'Hippone, le véritable *exemplum*, c'est le Christ, comme l'a explicité Yves-Marie Duval dans son article « *Consolatio* » : « en dehors de celui du Christ, les '*exempla*' tiennent peu de place (Job pour la pauvreté et la maladie, Daniel et les Hébreux pour la captivité). En revanche, toutes les étapes de la vie du Christ sont sources de consolation, en particulier sa mort⁹⁴⁸ ». Pour Augustin, seul Dieu console : « Augustin préfère donner à entendre la parole de Dieu ou demander la consolation à Dieu Lui-même.⁹⁴⁹ » Pour les deux évêques, la Bible est « la véritable parole de Dieu ; (...) c'est en elle qu'ils puisent les consolations les plus efficaces.⁹⁵⁰ »

Le but de la lettre de consolation chrétienne est aussi différent du but païen. Ce dernier cherche à consoler son destinataire, éventuellement à le ramener vers une vie plus romaine, c'est-à-dire sans laisser-aller excessif. En revanche, nos deux évêques, d'une part, ne refusent pas les larmes, tant qu'elles restent temporaires (le Christ lui-même a pleuré Lazare), et pour cela, ils ont un moyen efficace, Dieu : « Il ne suffit pas aux consolateurs chrétiens de recommander à ceux qui pleurent de modérer leur douleur. Ils leur en fournissent le moyen en leur montrant toutes les ressources qu'ils trouvent en Dieu et en Jésus-Christ.⁹⁵¹ » D'autre part,

946 GREGOIRE DE NYSSE, *Oratio catechetica* 28, 3.

947 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.163.

948 Yves-Marie DUVAL, *art. cit.*, p.1246.

949 Yves-Marie DUVAL, *art. cit.*, p.1247.

950 Charles FAVEZ, *op. cit.* p.90.

951 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.151.

ils utilisent leur lettre pour dépasser le strict cadre de la consolation, comme l'a bien souligné Charles Favez : « la consolation est, sans doute, pour les auteurs chrétiens comme pour leurs prédécesseurs païens, un moyen d'apporter du réconfort à des cœurs qui souffrent. Mais ce n'est pas là le seul but qu'ils lui assignent : ils saisissent, toutes les fois qu'ils le peuvent, les occasions qu'elle leur offre de glorifier Dieu, de développer chez leurs lecteurs la vie chrétienne et de les instruire des vérités bibliques. Éloge des vertus évangéliques, exhortation, exégèse, enseignement théologique : voilà ce que devient très souvent chez eux la consolation.⁹⁵² » Chez l'évêque de Milan, nous retrouvons même une dimension politique (dans le sens de 'vie dans la cité chrétienne' ici) dans l'*Epistula* 15, puisque cette lettre de consolation a pour but d'introniser le successeur d'Acholius, Anysius.

Concernant Ambroise, nous tirons la conclusion suivante : l'évêque de Milan a conservé la structure donnée par Ménandre, en l'agréant de manière à la rendre chrétienne. L'éloge du défunt lui permet de glorifier Dieu, la *lamentatio* sert à se plaindre de la situation actuelle, non de la perte du mort, la philosophie païenne amène à réfléchir à partir de l'Évangile et le chant de louanges devient chant d'espoir grâce à la résurrection. Les *exempla* sont bibliques. Et enfin le but de la lettre de consolation est double : consoler et exhorter (à retrouver une vie chrétienne normale ou à accepter un nouvel évêque).

En revanche, Augustin ne suit pas le cadre préétabli par Ménandre pour ses lettres de consolation. Au contraire, nous trouvons des points communs avec la façon de faire de Cyprien, évoquée en introduction. L'évêque de Carthage avait eu recours au plan suivant dans son *Epistula* X : exorde avec fonction informative et phatique, que nous retrouvons systématiquement dans le début des lettres augustiniennes ; puis éloge des confesseurs, joie et *laudatio* de Mappalicus, avec digression sur l'*agôn*, qu'Augustin n'a pas conservés puisqu'il ne pratique pas d'éloge ou très peu ; enfin enseignement rassurant pour clore la lettre, partie que l'évêque d'Hippone a non seulement conservée, mais aussi étendue à la quasi-totalité de ses épîtres. Augustin, de plus, s'adapte systématiquement à son destinataire mais aussi au contexte : ici les scandales de l'Eglise, ou l'existence des hérésies, là les invasions barbares, ailleurs une mauvaise vie. Il n'y a pas deux lettres identiques. Toutefois une idée fixe revient : seul Dieu console. Pas d'éloge, de *pathos*, très peu de philosophie : ce sont des fioritures inutiles pour l'évêque d'Hippone.

952 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.89.

Sans être nécessairement une source directe des deux évêques, Ménandre présente néanmoins un ensemble de règles et de critères répandus dans l'empire romaine. En outre, il est assez logique que ses développements correspondent plus aux lettres d'Ambroise qu'à celles d'Augustin, dans la mesure où le Rhéteur fournit un point de comparaison utile s'agissant du deuil. Or Augustin a très peu consolé des destinataires endeuillés.

En effet, notre corpus est extrêmement varié, comme le souligne notre tableau synoptique et concerne aussi bien la mort d'un être cher (Ambroise *Lettres* 8, 51, et Augustin *Lettres* 92, 259, 263) que les attaques barbares (Augustin *Lettres* 99, 111), les scandales de l'Eglise et les impiétés (Augustin *Lettres* 208, 248, 264) ou la perte de biens matériels (Augustin *Lettre* 244). Nous pouvons affiner notre réflexion en évoquant la dimension politique de certaines lettres (Ambroise *Lettre* 51), l'enseignement théologique qui les parcourt toutes ou le refus de consoler (Augustin *Lettre* 259), ou en rapprochant les lettres par rapport à leur destinataire (les consolations aux époux chez Augustin *Lettres* 92 et 259 ; consolations aux frère et sœur chez Ambroise *Lettre* 8 et Augustin *Lettre* 263 ; consolations à la même personne mais sur des sujets différents comme les deux lettres d'Augustin à Italica, *Lettres* 92 et 99). Le rôle des correspondantes femmes chez Augustin est aussi intéressante à discuter. En effet, Serge Lancel⁹⁵³ souligne que l'évêque d'Hippone n'a que peu de contacts avec la gent féminine. Toutefois, rapportées au nombre de lettres augustiniennes écrites en majorité à destination d'hommes, les épîtres que nous jugeons consolatoires rédigées par l'Africain s'adressent pour moitié à des femmes, ce qui prouve que l'évêque prend leur intérêt intellectuel au sérieux⁹⁵⁴ et qu'il fait passer sa fonction de 'soigneur d'âmes' avant tout.

D'après Maria Pia Ciccarese, « la lettre de consolation [chrétienne] comprend trois parties : la συμπάθεια ou 'compassion à la douleur', la παραίνεσις ou 'édification', la ἐπιτίμησις ou 'réprobation'. Du reste, cette méthode d'argumentation différente répond à de nouvelles exigences d'une consolation inspirée des idées purement chrétiennes. Pour un prêtre chrétien en fait il ne suffit pas d'apporter un réconfort valable à un cœur endolori, il faut déclarer que l'on partage sa souffrance (συμπάθεια) ; il doit pousser son travail plus loin, en réprimandant le découragement trop facile (ἐπιτίμησις) et en s'efforçant de le faire progresser

⁹⁵³ Serge LANCEL, « Augustin et la société féminine de son temps », *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005.

⁹⁵⁴ J. MAC WILLIAM, « Augustine's Letters to Women », in *Feminist Interpretations of Augustine*, éd. J. Chelius Stark, 2007.

sur la voie de la perfection, par de sérieuses réflexions sur le salut éternel et la vie future (παράινεσις). Ce schéma de composition est suivi avec une remarquable fidélité dans les *epistulae consolatoriae* d'Augustin.⁹⁵⁵ » C'est effectivement le schéma suivi par l'évêque d'Hippone, mais la deuxième partie est parfois absente ou extrêmement minime.

Ce que nous avons donc retenu de la lettre de consolation chez Augustin, c'est qu'elle n'est pas nécessairement liée à un décès, mais peut être due à une perte matérielle, ou à une peur pour l'unité de l'Eglise ou de ses membres face à des situations extérieures. L'évêque d'Hippone écrit toujours en partageant la souffrance de son destinataire⁹⁵⁶ et en étant présent, ce qui s'assimile à la sympathie (dans le sens étymologique du terme), puis il exhorte son ami à dépasser cette souffrance par une catéchèse, plus ou moins longue selon le destinataire et / ou le contexte. En tout cas, cette structure bipartite sympathie / exhortation, enrobée d'enseignement théologique, est typique des lettres de consolation augustinienes.

Le dernier point sur lequel il convient de conclure serait celui de la légitimité réservée par la doctrine chrétienne à la consolation par les deux auteurs, compte-tenu de son anthropologie, de sa représentation des liens sociaux et familiaux, de son eschatologie propre, et de la figure singulière du Christ ?

Alors qu'Ambroise considère la consolation à un deuil comme une évidence, probablement due à une tradition bien ancrée chez lui, Augustin réfléchit à la légitimité de la consolation dans ce cas de figure. Cette réflexion est bien nette si nous comparons les deux lettres adressées à Italica. Si, dans la première (*Lettre 92*), l'évêque d'Hippone semble réticent à consoler son destinataire et ne le fait que parce qu'il a été sollicité, il lui paraît au contraire indispensable, dans la *Lettre 99*, d'apporter du réconfort aux membres de l'Eglise qui souffrent des attaques barbares. La consolation augustinienne change de motif en quelque sorte. Pour consoler du deuil, le Christ, la Bible, sont des outils suffisants, auxquels une lettre n'apportera

955 Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », in *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, p.478 : « la lettera di consolazione comprendeva tre parti : la συμπάθεια o compartecipazione al dolore, la παράινεσις o edificazione, la ἐπιτίμησις o riprovazione. Del resto, questo diverso metodo di argomentazione risponde alle nuove esigenze di una consolazione ispirata da idee prettamente cristiane. Per un sacerdote cristiano infatti non basta, a recare un valido conforto ad un cuore addolorato, dichiarare di partecipare alla sua sofferenza (συμπάθεια) ; egli deve spingere più oltre la propria opera, rimproverandone il troppo facile scoraggiamento (ἐπιτίμησις) e sforzandosi di farlo progredire sulla via della perfezione, mediante serie riflessioni sulla salvezza eterna, eterna e la vita futura (παράινεσις). »

956 Charles FAVEZ, *op. cit.*, p.133 : « une très grande affection lie également les consolateurs chrétiens aux parents du disparu, et ce qui confère à cette affection, comme d'ailleurs à celle qu'ils portaient au mort, son caractère propre, c'est qu'elle est chrétienne : ils s'aiment 'en Christ', et en lui ne font qu'un. » Cet amour en Christ se retrouve régulièrement dans la *salutatio* augustinienne.

rien de supplémentaire, et deviennent LA nouvelle référence en matière de consolation. En revanche, dès qu'il s'agit du corps de l'Eglise, Augustin devient très vigilant et la consolation sert son rôle d'évêque en permettant de consolider le sentiment d'appartenance à ce même corps.

Les recherches à mener sur la consolation latine chrétienne sont loin d'être terminées, et nous n'y avons apporté qu'une très modeste contribution. Notre travail a probablement ouvert plus de perspectives de réflexion qu'il n'a fourni de réponses. Nous espérons pouvoir poursuivre par la suite ce chantier passionnant qui n'en est aujourd'hui qu'aux prémices.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES DU CORPUS

AMBROISE, *Epistulae*, sur le site documentacatholicaomnia.eu

AMBROISE, *Epistulae et acta, epistularum libri I-VI* - ed. O. Faller 1968, CSEL 82/1.

Opera omnia di sant'Ambrogio, Lettere, Vol XIX, 1, ed. Città Nuova, 1988.

Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi Opera omnia, T.4, Petit-Montrouge, *In Via dicta* d'Ambroise, 1845.

AUGUSTIN, *Epistulae*, sur le site augustinus.it.

AUGUSTIN, *Lettres 1-30*, vol.40/A, Paris, IEA, 2011 : introduction de Serge Lancel, p.7-182.

AUGUSTIN, *Epistulae (ep. 31-123)* - ed. A. Goldbacher 1898, CSEL 34/2.

AUGUSTIN, *Epistulae (ep. 185-270)* - ed. A. Goldbacher 1911, CSEL 57.

Letters (4 vol.) translated and introduced by Roland J. Teske in *Works of Saint Augustine. A translation for the 21th Century*, New York, New City Press, 2001-2004.

SOURCES ANTIQUES

Lettres croisées de Jérôme et Augustin, traduites, présentées et annotées par Carole FRY, Paris, Les Belles Lettres et J. P. Migne, 2010.

AUGUSTIN, *Sermons sur la chute de Rome*, intro, trad et notes par Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, IEA, 2004

BOECE, *La Consolation de Philosophie*, introduction, traduction et notes par Jean-Yves GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2002

CICERON, *Tusculanes*, traduit du latin et présenté par Danièle ROBERT, vol.1 et 2, Paris, Arléa, 2005

CICERON, « *Somnium Scipionis* » in *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

CYPRIEN, *Opera omnia (pars 1) : Ad Donatum, Quod idola dii non sint, Ad Quirinum (testimoniorum libri tres), De habitu virginum, De catholicae ecclesiae unitate, De lapsis, De dominica oratione, De mortalitate, Ad Fortunatum (De exhortatione martyrii), Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De bono patientiae, De zelo et livore, Sententiae episcoporum numero LXXXVII (De haereticis baptizandis)* - W. Hartel 1868, CSEL 3/1.

CYPRIEN, *A Démétrien*, introduction, texte critique, traduction et commentaires par Jean-Claude FREDOUILLE, Sources Chrétiennes 467, Paris, éditions du Cerf, 2003.

CYPRIEN, AMBROISE, *Le chrétien devant la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, coll. Les Pères dans la Foi, 1980.

FRONTON, *Sur la perte de son petit-fils*, 2, éd. Philippe FLEURY, Paris, Belles Lettres, coll. Fragments, 2003.

GALIEN, *Ne pas se chagriner*, texte établi et traduit par Véronique BOUDON-MILLOT et Jacques JOUANNA, Paris, Belles Lettres, 2010.

JEROME, *Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, T.2, 1951 ; T.3, 1953 ; T.4, 1954 ; T.5, 1955.
Menander Rhetor, edited with translation and commentary by Donald Andrew RUSSELL and Nigel Guy WILSON, Oxford, Clarendon Press, 1981.

PAULIN DE NOLE, *Carmina, cura et studio*, Franz DOLVECK, CSEL XXI, Turnhout, Brepols, 2015.

PAOLINO DI NOLA, *Carmi 10 e 11, introduzione, testo, traduzione e commento*, Stefania Filosini, Roma, Herder, Studi e Testi TardoAntichi 6, 2008.

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae, Liipsiae, Hartel, 1894.

PLUTARQUE, *Œuvres morales II, Consolation à Apollonios*, texte établi et traduit par Jean DEFRADAS, Jean HANI, Robert KLAERR, Paris, Belles Lettres, 1985.

TERTULLIEN, *De la Patience*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 310, 1999.

OUTILS / DICTIONNAIRES

Augustinus Lexikon, Hrsg. C. MAYER, Basel, Schwabe Verlag, vol. 1-5, 1986-2004 : Yves-Marie DUVAL, art. « Consolatio » in *Augustinus Lexikon* vol.1, 1986, pp.1244-1247 ; Johannes DIVJAK, art. « Epistulae », in *Augustinus Lexikon*, vol.2, 1986, c.893-1057.

La Bible, TOB, Paris, Cerf, 2015.

Dictionnaire des philosophes antiques, s.u. 'Crantor', sous la direction de Richard GOULET, CNRS, Paris, T.2 1994, pp.482-484.

Dictionnaire des philosophes antiques, s.u. 'Romanianus de Thagaste', sous la direction de Richard GOULET, CNRS, Paris, T.5 2^e partie, 1994, pp.1798-1810.

Novum Testamentum graece et latine, Augustinus MERK, Vatican, 1964 (9^e édition)

Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1993 (1954).

Charles HURE, *Dictionnaire universel de philologie sacrée* (Ed.1846), Paris, Hachette, réimpression de l'ouvrage de 1846.

Pierre NORMA, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Nîmes, Maxi Livres, 2001.

Marcel VILLER, art. « Consolation chrétienne » in www.dictionnairedespiritualite.com.

MONOGRAPHIES

Consolatio. Nueve estudios, Ed. Constanza DEL REAL, Pamplona, EUNSA, 2001.

Les premiers temps de l'Eglise, de saint Paul à saint Augustin, textes présentés par Marie-Françoise BASLEZ, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2004.

Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 2 Italie (313-604), Volume 1 A-K, sous la direction de Charles PIETRI et Luce PIETRI, Rome, École française de Rome, 1999.

David AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, introduction, texte latin, traduction et notes, Bruxelles, Peter Lang, 2004.

Sergio AUDANO, *Classici lettori di classici, da Virgilio a Marguerite Yourcenar*, Foggia, Il Castello, Echo 8, 2012.

Hans BALTUSSEN ed., *Greek and Roman Consolations : Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, Swansea, Classical Press of Wales, 2013.

Albert BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Le Latin Chrétien, 1955.

Marcel BORDET, *Précis d'histoire romaine*, Paris, Armand Colin, 3^e édition, 1998.

Peter BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1971.

Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive (vers un empire chrétien)*, trad. Pierre Chuvin, Paris, Seuil, 1998.

Peter BROWN, *le Monde de l'Antiquité tardive, de Marc-Aurèle à Mahomet*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2011.

Carolus BURESCH, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, Lipsiae, Hirschfeld, 1886.

Régis BURNET, *Epîtres et lettres Ier-IIe siècle, de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, 2003.

Andrew CAIN, *The Letters of Jerome : Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2009.

Averil CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire, the development of Christian discourse*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994.

J. CHAPA, *Letters of condolence in greek papyri*, Firenze, Gonnelli, 1998.

André CHASTAGNOL, *Le Bas-Empire*, Paris, Armand Colin, 3e edition, 1991.

Giuseppe CHIECCHI, *La Parola del dolore, primi studi sulla letteratura consolatoria tra medioevo e umanesimo*, Rome, ed. Antenore, 2005.

Michel CHRISTOL, *Regards sur l'Afrique romaine*, Paris, Errance, 2005.

Marcia L. COLISH, *The stoic Tradition from Antiquity to the early middle ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1990.

Catherine CONYBEARE, *Paulinus Noster, Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, New York, Oxford University Press, 2000.

Pierre COURCELLE, *La Consolation de philosophie de Boèce dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Etudes augustinienes, 1967.

Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Etudes augustinienes, tome 1, 1974 et tomes 2 et 3, 1975.

Paolo CUGUSI, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma, Herder, 1983.

Jean DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps, des origines à la fin du IIIe s.*, Paris, Points Seuil, 1985.

Françoise DESBORDES, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Université, Coll. Langues et Civilisations anciennes, 1996.

Franz DOLVECK, « L'ultime commerce épistolaire d'Ausone et de Paulin de Nole », *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Antiquité* [en ligne] 127-1, 2015.

William G. DOTY, *Letters in primitive Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1973.

Hubertus R. DROBNER (traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer), *Les Pères de l'Eglise, sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée, 1999.

Martine DULAEY, *l'Initiation chrétienne et la Bible (Ier – VIe siècles) « des forêts de symboles »*, Paris, Livre de Poche, 2001.

Jean-Paul DUMONT, *La philosophie antique*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ? n°250, 1962, 8^e édition corrigée, 1993.

Lama EL HORR, *Le De Bono Mortis de Saint Ambroise. Texte latin, traduction et commentaire*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2006.

Sister Mary EVARISTUS, *The Consolations of death in ancient Greek literature*, Berkeley, University of California Library, 1868.

Pierre FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949.

Charles FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937.

Flaviana FICCA, *Remedia doloris, la parola come terapia nelle « Consolazioni » di Seneca*, Napoli, Loffredo editore, 2001.

Janine FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.

Michaël FOESSEL, *Le temps de la consolation*, Paris, Points Seuil, 2015.

Jacques FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1968.

Jacques FONTAINE, *La Littérature latine chrétienne*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » n°1379, 1970.

Giovanna GARBARINO, *Temi e forme della « consolatio » nella letteratura latina*, Turin, ed. G. Giappichelli, 1982.

Jean GAUDEMET, *Le Droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du IIIe au Ve siècle, Ius Romanum medii aevi*, pars I, 3, b, Milan, Giuffrè, 1978.

Margaret GRAVER, *Cicero on the emotions, Tusculan Disputations 3 and 4*, Chicago and London, the University of Chicago Press, 2002.

R.P.H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola, a study of his latinity*, Bruxelles, Latomus, Revue d'Etudes latines, n°120, 1971.

Alberto GRILLI, *Marci Tullii Ciceronis Hortensius*, Milan, Istituto editoriale Cisalpino, 1962.

Kyle HARPER, *Comment l'Empire romain s'est effondré. Le climat, les maladies et la chute de Rome*, Paris, La Découverte, 2019 (trad. Philippe Pignard).

Reinhart HERZOG, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, tome 4, « l'âge de transition 117-284 », édité par Reinhart Herzog, Peter Lebrecht Schmidt et Klaus Sallmann, édition française sous la direction de François Heim, Turnhout, Brepols, 2000.

Reinhart HERZOG, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, tome 5, « Restauration et renouveau, la littérature latine de 284 à 374 après J.-C. », édité par Reinhart Herzog, édition française sous la direction de Gérard Nauroy, Turnhout, Brepols, 1993.

Paul A. HOLLOWAY, *Consolation in Philippians, Philosophical sources and rhetorical strategy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Emmanuelle HUISMANS-PERRIN (dir.), *La Consolation, mots pour maux*, Paris, Autrement, coll. Morales n°22, 1997.

Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'Histoire de Rome*, Paris, IEA, 1996.

Endre VON IVANKA, *Plato Christianus, la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, Paris, PUF, 1990.

Rudolf KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Zetemata, Heft 18, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.

Robert A. KASTER, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1988.

J.N.D. KELLY, *Jerome, his life, writings, and controversies*, London, Duckworth, 1975.

David KONSTAN, *Friendship in the classical world*, New York, Cambridge University Press, 1997.

Pierre DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris, Les Belles Lettres, 1909.

Pierre DE LABRIOLLE, *Un épisode de la fin du paganisme, la Correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, Paris, Librairie Bloud, 1910.

Serge LANCEL, Paul MATTEI, *Pax et Concordia, chrétiens des premiers siècles en Algérie (IIIe – VIIe s.)*, Alger, Marsa, 2003.

Bertrand LANCON, *l'Antiquité tardive*, Paris, PUF, Que sais-je ? n°1455, 1997.

Bertrand LANCON, *Théodose*, Paris, Perrin, 2014.

Bertrand LANCON, *La Chute de l'Empire romain. Une histoire sans fin*, Paris, Perrin, 2017.

Patrick LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, Paris, IEA, série Antiquité 155, 1997.

Marcel LE GLAY, Jean-Louis VOISIN, Yann LE BOHEC, *Histoire romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2e édition mise à jour, 2013.

Sabine LUCIANI, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010.

Goulven MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Etudes augustinienes, 1974.

Abraham J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta (Georgia), Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study, number 19, 1988.

André MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Etudes augustinienes, Série Antiquité 31, 1968.

Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand (379-395), le pouvoir et la foi*, Paris, Fayard, 2009.

Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 4^e édition, 1958.

Henri-Irénée MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*, Paris, Seuil Points Histoire, 1977.

Henri-Irénée MARROU, *l'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, Seuil, 1985.

Constant MARTHA, *Etudes morales sur l'Antiquité*, Paris, Hachette, 1883.

Ernesto DE MARTINO, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, nuova edizione nella collana “Saggi” 2000.

Alain MICHEL, *Les Rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron, recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, thèse de 1960, Louvain, Peeters, 2003 (2^e édition).

P. MILTON VALENTE, *L'Ethique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie Saint-Paul, 1956.

Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne (depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe) : saint Cyprien et son temps*, tome 2, Paris, Ernest Leroux, 1902.

Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine*, tome 1 « de Paul à l'ère de Constantin », traduction de Madeleine Rousset, Genève, Labor et Fides, 2000.

Sébastien MORLET, *Christianisme et philosophie, les premières confrontations (Ier – VIe siècles)*, Paris, Livre de poche, 2014.

Sigrid MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Gérard NAUROY, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan, l'exemple du De Ioseph patriarcha*, Paris, Institut d'Etudes augustinienes, 2007.

Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, Cerf, 1961.

Donovan J. OCHS, *Consolatory rhetoric, grief, symbol, and ritual in the Greco-roman era*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.

Jean-Marie PAILLET, *Précis d'Histoire romaine, de la Rome des bergers à l'Empire des Césars*, Paris, Belin, coll. Atouts, 2013.

Jean-Rémy PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, E. de Boccard, 1933.

Laurent PERNOT *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, IEA 1993.

Laurent PERNOT *La Rhétorique de l'éloge*, Paris, Etudes augustinienes, 1995.

Laurent PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, le Livre de Poche, 2000.

Paul PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain, T.3 le Bas-Empire (284-395)*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire, 1974.

Charles PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, École française de Rome, 1976.

Jackie PIGEAUD, *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 (3^e édition).

Suzanne POQUE, *le Langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1984.

François PROST, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain-Paris, Peeters, 2004.

Aimé PUECH, *De Paulini Nolani Ausonniique epistularum commercio et communibus studiis*, Paris, Hachette, 1887.

Stéphane RATTI, *L'Histoire Auguste, les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Eric REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Eglise, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 2003.

Fernando Lillo REDONET, *Palabras contra el dolor. La consolacion filosofica latina de Ciceron a Fronton*, Madrid, Ediciones Clasicas, 2001.

Michel RUCH, *L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Hervé SAVON, *Ambroise de Milan*, Paris, Desclée, 1997.

Hervé SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, tome 1, Paris, Etudes augustiniennes, 1977.

Victor SAXER, *Pères saints et culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles*, édition variorum, 1994.

Giuseppe SCARPAT, *La Lettera 65 di Seneca*, Brescia, Paideia, 1965.

John Howell David SCOURFIELD, *Consoling Heliodorus, a commentary on Jerome Letter 60*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, Seuil, 1957.

Maurice TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles, la littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Alfonso TRAINA, *Lucio Anneo Seneca, Le Consolazioni, a Marcia, alla Madre Elvia, a Polibio*, introduzione, traduzione e note di Alfonso TRAINA, Milano, BUR, 1987.

Dennis E. TROUT, *Paulinus of Nola, Life, Letters and Poems*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Sophie VAN DER MEEREN, *Lectures de Boèce, la Consolation de la Philosophie*, Rennes, PUR, 2012.

Jean-Marc VERCRUYSE, « Quand la consolation latine se drape dans un voile chrétien ... chez Paulin de Nole », in *Littérature narrative et consolation. Approches historiques et théoriques*, études réunies par E. Poulain-Gautret, Arras, Artois Presses Université, 2012, p.75-87.

Bertrand VERGELY, *Saint Augustin ou la découverte de l'homme intérieur*, Toulouse, éd. Milan, coll. Les essentiels, 2005.

Amos N. WILDER, *Early Christian rhetoric, the language of the gospel*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

ARTICLES

Neil ADKIN, « Tertullian in Jerome's *Consolation to Heliodorus* (Ep.60) », *Jerome of Stridon, his life, writings and legacy*, edited by Andrew Cain and Josef Lössl, Ashgate, University of Colorado (USA) and Cardiff University (UK), 2009, pp.41-45.

Luigi ALFONSI, « Sulla *Consolatio* di Cicerone », *Convivium* n°33, 1965, pp.617-621.

David AMHERDT, « Comment faire de l'histoire avec la correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole ? », *L'Etude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*, Actes du XXXe Colloque international de Lille, 20, 21 et 22 novembre 2008, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle Lille III, 2010, pp.351-361.

Mireille ARMISEN-MARCHETTI, « *Ex insano insanior* : la parodie de la consolation dans la *Satire* II, 3 d'Horace », *Aere perennius*, hommage à Hubert Zehnacker, sous la direction de Jacqueline CHAMPEAUX et Martine CHASSIGNET, Paris, Presses universitaires de Paris Sorbonne, 2006, pp.343-354.

Sergio AUDANO, « Il giudizio di Ippolito sulla *Consolatio* di Cicerone », *Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi Napoli e S. Maria Capua Vetere, settembre – ottobre 2003*, Koinonia 30-31, 2006-2007.

Sergio AUDANO, « Agostino, Cicerone e il destino ultraterreno dei bambini prematuramente scomparsi : una proposta di lettura di Aug. *Contra Iulianum* », *Sileno* 2010, Lugano, pp.3-13.

Sergio AUDANO, « Sopravvivere senza l'Aldilà : la *Consolatio* laica di Tacito nell'*Agricola* », *Le Parole dopo la morte, forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, Labirinti 158, Trento, 2015, pp.245-288.

Sergio AUDANO, « La *Consolatio* semiseria di Ovidio (*Pont.* IV 11) », *Sileno* 2/2016, Lugano, pp.21-38.

Sergio AUDANO, « Nuova proposta di collocazione nella *Consolatio* ciceroniana del fr. 10* Vit », *Bollettino di Studi Latini*, 2016, pp.26-40.

Sergio AUDANO, « Memoria e *Consolatio* in Plinio il Giovane. Per una lettura di *Ep.* 9, 9 », *Vichiana* LII, 2016, Pisa, pp.59-69.

Sergio AUDANO, « Retorica consolatrice e disinganno politico : il finale del discorso di Aderbale nel *Bellum iugurthinum* (14, 22-25) », *Pan, Rivista di Filologia Latina*, 2017, pp.33-42.

Antoon A.R. BASTIAENSEN, « Le Cérémonial épistolaire des chrétiens latins, origine et premiers développements », *Graecitas et latinitas christianorum primaeva, supplementa fasciculus II*, 1964, pp.7-45.

Marie-François BERROUARD, « La date des *Tractatus* I-LIV in *Iohannis Evangelium* de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 5, 1970, pp.105-168.

Sister M. Melchior BEYENKA, « Saint Augustine and the *Consolatio mortis* », *the Classical Bulletin*, n°29/3, Janvier 1953, pp.25-28.

Isabelle BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », *Recherches de Science religieuse* 2006/3 (tome 94), pp.357-380.

Philippe BORGEAUD, « La mort et l'émotion. Attitudes antiques », *Revue de l'histoire des religions* [en ligne] 2, 2008.

Marie-Odile BOULNOIS, « Les Pères de l'Eglise et l'hellénisme : définitions et points de repère », *Les Chrétiens et l'hellénisme : identités religieuses et culturelles grecques dans l'Antiquité tardive*, textes édités par Arnaud PERROT, Paris, Rue d'Ulm, 2012, pp.13-20.

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « de la mort de l'ami à la présence divine (*Conf.* IV, 4, 7-12, 19) », *Vita Latina* n°153, 1999, pp.58-69.

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « Boèce et Augustin : la *Consolation de Philosophie* comme nouveau *De Ordine* ? » *Vita Latina* n°185-186, 2011, pp.184-202.

Pierre BOYANCE, « L'apothéose de Tullia », *Revue des Études Anciennes*. Tome 46, 1944, n°1-2. pp. 179-184.

Lyder BRUN, « le contenu religieux de la croyance à la résurrection du Christ dans le christianisme primitif », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 8^e année, n°6, nov-déc. 1928, pp.503-512.

Régis BURNET, « Saint Paul a-t-il écrit des lettres ? », *Medium*, vol.10, 2007, pp.25-45.

Marie-Ange CALVET-SEBASTI, « La lettre, remède souverain chez les auteurs grecs chrétiens », *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours, Epistulae Antiquae VI*, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.325-337.

Marie-Ange CALVET-SEBASTI, « Image de l'autre et art épistolaire », *Epistulae Antiquae IV, Actes du IV^e colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 2-3 décembre 2004), édités par Patrick Laurence et François Guillaumont, Louvain-Paris, Peeters, 2006, pp.185-193.

Marie-Ange CALVET-SEBASTI, « Le printemps de la lettre », *Caritatis Scripta, mélanges de littérature et de patristique offerts à Patrick Laurence*, textes réunis et préparés par Aline Cannelis, Elisabeth Gavaille et Benoît Jeanjean, Paris, IEA, 2015, pp.145-155.

Aline CANELLIS, « La lettre selon saint Jérôme. L'épistolarité de la correspondance hiéronymienne », *Epistulae Antiquae II, Actes du IIe colloque international « le genre épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), édité par Léon Nadjo et Elisabeth Gavoille, Louvain-Paris, Peeters, 2002, pp.311-333.

Aline CANELLIS, « Une amitié par lettres et ses aléas : la correspondance entre Paulin de Nole et Jérôme », *Epistulae Antiquae IV, Actes du IVe colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 2-3 décembre 2004), édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Louvain-Paris, Peeters, 2006, pp.215-232.

Ferdinand CAVALLERA, « La vision corporelle de Dieu, d'après saint Augustin », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Ser. 4, tome 7 (1915-1916), pp.460-471.

Nicolas CAVUOTO-DENIS, « Chagrin et consolation dans la Correspondance de Symmaque. La lettre comme *medicina* ? », <http://www.revue-circe.uvsq.fr>, numéro 12, 2020/1.

Maria Pia CICCARESE, « La tipologia delle lettere di S. Agostino », *Augustinianum* 11, fascicule 3, Roma, déc.1971, pp.471-507.

Salvatore CONSTANZA, « Dottrina e poesia nel *Carme* 31 di Paolino di Nola », *Giornale italiano di filologia* 24, 1972, pp.346-353.

Claude COULOT, « A la venue du Seigneur (1 Th 4, 13-18) », *Revue des sciences religieuses*, 80/4, 2006, pp.499-509. URL : <https://journals.openedition.org/rsr/2074>.

Pierre COURCELLE, « Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale. Ulysse et les sirènes », *Revue des Etudes Anciennes*, tome 46, 1944, n°1-2, pp.65-93.

Pierre COURCELLE, « Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c) », *Revue des Études Anciennes*. Tome 68, 1966, n°1-2. pp. 101-122.

Lellia CRACCO RUGGINI, « Prêtre et fonctionnaire : l'essor d'un modèle épiscopal aux IVe-Ve siècles », *Antiquité Tardive* 7/1999, pp.175-186.

Simone DELEANI, « La Lettre 37 de saint Cyprien, une lettre de consolation chrétienne », *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, P.U. Tours 2010, p.311-323.

Marie-Françoise DELPEYROUX, « Temps, philosophie et amitié dans les *Lettres à Lucilius* », *Epistulae Antiquae II, Actes du IIe colloque international « le genre épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), éditées par Léon Nadjo et Elisabeth Gavaille, Louvain-Paris, Peeters, 2002, pp.203-221.

Pierre DESCOTES, « L'épistolarité des lettres-traités d'Augustin d'Hippone », *Epistula I : Écriture et genre épistolaires*, Madrid, 2018, pp. 195-208.

Pierre DESCOTES, « Saint Augustin, 'Docteur de la grâce' », *Religions et Histoire*, n°33, juillet-août 2010, pp.46-49.

Janine DESMULLIEZ, Cédric VANHEMS, « Paulin de Nole et ses correspondants : une même communauté spirituelle ? » *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003, pp.1-18.

Janine DESMULLIEZ, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, ruptures et continuités », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 17, 2006, pp.267-275.

Janine DESMULLIEZ, « Etude sur la Correspondance entre Symmaque et Ausone : entre la permanence des traditions littéraires classiques et les mutations de l'Antiquité tardive », *L'Etude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*, Actes du XXXe Colloque international de Lille, 20, 21 et 22 novembre 2008, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle Lille III, 2010, pp.209-226.

Jean DOIGNON, « Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la *Consolation* de Cicéron ? », *Revue d'Etudes Latines* 51, 1973, pp.208-219.

Gilles DORIVAL, « Hellénisme et christianisme : continuités et ruptures », *Les Chrétiens et l'hellénisme : identités religieuses et culturelles grecques dans l'Antiquité tardive*, textes édités par Arnaud Perrot, Paris, Rue d'Ulm, 2012, pp.21-30.

Martine DULAEY, « les larmes dans les *Confessions* », *Le Confessionni di Agostino (402-2002) : Bilancio e prospettive*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 85, Rome 2003, pp.215-252.

Martine DULAEY, « les larmes dans les premiers siècles chrétiens, Ambroise et l'Occident latin », *Adamantius* n°16, 2010, pp.320-337.

Martine DULAEY, « Les larmes de Pierre chez Augustin (Mt 26, 69-75 et parallèles) », *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, Isabelle Bochet (éd.), Actes du Colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris, 2012, pp. 431-463.

Martine DULAEY, « Sources exégétiques d'Augustin dans le *Contre Fauste* », *Nihil veritas erubescit. Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, éd. Par Clémentine Bernard-Valette, Jérémy Delmulle et Camille Gerzaguët, Turnhout, Brepols, 2017 (IPM 74), pp.137-158.

Yves-Marie DUVAL, « Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident. Huit exposés suivis de discussions*. Genève, « Entretiens de la Fondation Hardt » ; t. 23 ; 1977, pp. 235-301.

Yves-Marie DUVAL, « Commenter Ambroise : principes et application », *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan. Actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)*, édité par Gérard Nauroy (coll. Recherches en littérature et spiritualité, 13), Bern, Peter Lang, 2007, pp.125-165.

Walter ENGLERT, « Fanum and philosophy : Cicero and the death of Tullia », *Ciceroniana online* I, 1, 2017, pp.41-66.

Charles FAVEZ, « l'inspiration chrétienne dans les *Consolations* de saint Ambroise », *Revue d'Etudes Latines* 8, 1930, pp.82-91.

Charles FAVEZ, « Note sur la composition du *Carmen* 31 de Paulin de Nole », *Revue d'Etudes Latines* 13, 1935, pp.266-268.

Charles FAVEZ, « Les *Epistulae* 92, 259 et 263 de saint Augustin », *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique*, Zürich, 1944, pp.65-68, sur le site www.e-periodica.ch

Janine FILLION-LAHILLE, « La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique : les *Consolations* et le *De Ira* », *ANRW II*, 36, 3, 1985, pp.1606-1638.

Jacques FONTAINE, « Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle : Ausone, Ambroise, Ammien », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident, Huit exposés suivis de discussions*. Genève, « Entretiens de la Fondation Hardt » ; t. 23 ; 1977, pp. 425-472.

Aimé GABILLON, « Romanianus, *alias* Cornelius, du nouveau sur le bienfaiteur et ami de saint Augustin », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol.24, issue 1-2, 1978, pp.58-70.

C. GARAUD, « Remarques sur le thème des ruines dans la littérature latine chrétienne », *Phoenix* Vol.20, n°2, été 1966, pp.148-158.

Elisabeth GAVOILLE, « La relation à l'absent dans les lettres de Cicéron à Atticus », *Epistulae Antiquae I, Actes du I^{er} colloque « le genre épistolaire antique et ses prolongements »* (Université François-Rabelais, Tours, 18-19 septembre 1998), édités par Léon Nadjo et Elisabeth Gavaille (2^e tirage), Louvain-Paris, Peeters, 2002, pp.153-176.

Laurent GAVOILLE, « Lettre et *sermo* », *Epistulae Antiquae III, Actes du III^e colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002), édités par Léon Nadjo et Elisabeth Gavaille, Louvain-Paris, Peeters, 2004, pp.33-52.

Camille GERZAGUET, « Jérôme Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, 2012 » », *Vita Latina* n°193-194, 2016, pp.266-267.

Maël GOARZIN, « De la théorie augustinienne de la mémoire à la conversion spirituelle », *Comment vivre au quotidien ?* le 11 décembre 2019, <https://biospraktikos.hypotheses.org/4995>.

Francis GOYET, « Le problème de la typologie des discours », *Exercices de rhétorique* [en ligne] 1, 2013.

Pierre GRIMAL, « Nature et fonction de la digression dans les œuvres en prose de Sénèque », *Sénèque et la prose latine, entretiens préparés par Pierre Grimal*, Genève, Fondation Hardt, 1991.

François GUILLAUMONT, « La présence de Tullia dans les lettres de Cicéron », *Caritatis Scripta, mélanges de littérature et de patristique offerts à Patrick Laurence*, textes réunis et préparés par Aline Canellis, Elisabeth Gavaille et Benoît Jeanjean, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2015, pp.63-64.

François GUILLAUMONT, « Après la mort de Tullia : parole et silence », *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours, Epistulae Antiquae VI*, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.275-289.

Pierre HADOT, Michel MESLIN, « A propos du donatisme », *Archives de sociologie des religions*, n°4, 1957, pp.143-148.

Jean HANI, « La consolation antique. Aperçus sur une forme d'ascèse mystico-rationnelle », *Revue des Études Anciennes*. Tome 75, 1973, n°1-2. pp. 103-110.

Isabelle HOLTZ-BRUNETIERE, « La lettre comme substitut de la rencontre dans la correspondance de saint Augustin : l'amitié épistolaire, une topique ou une mystique ? », *Regards sur la correspondance [De Cicéron à Armand Barbès]*, Daniel Odon Hurel [dir.], Rouen, Presses Universitaires de Rouen, les Cahiers du GRHIS, 5, 1996, p. 17-30.

Valerie M. HOPE, « Living without the dead : finding solace in Ancient Rome », *Coming back to life : the permeability of past and present, mortality and immortality, death and life in the Ancient Mediterranean*, edited by Frederick S. Tappenden and Carly Daniel-Hugues, Montreal, McGill University Library, 2017, pp.39-70.

Helena JUNOD-AMMERBAUER, « le poète chrétien selon Paulin de Nole, l'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, volume 21, issue 1-2, 1975, pp.13-54.

Helena JUNOD-AMMERBAUER, « les constructions de Nole et l'esthétique de saint Paulin », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol.24, issue 1-2, 1978, pp.22-57.

Wilhelm KIERDORF, « *Consolatio* as a literary genre », *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider, English Edition by Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by Manfred Landfester, English Edition by Francis G. Gentry. First published online : 2006.

David KONSTAN, « Problems in the History of Christian Friendship », *Journal of Early Christian Studies*, vol.4, Num.1, Printemps 1996, pp.87-113.

Kasimierz KUMANIECKI, « A propos de la *Consolatio* perdue de Cicéron », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix*, n°46, 1969, pp.369-402.

Serge LANCEL, « Augustin et la société féminine de son temps », *Saint Augustin : la Numidie et la société de son temps* [en ligne]. Pessac : Ausonius Editions, 2005.

Eric LANDOWSKI, « La lettre comme acte de présence », *La Lettre, approches sémiotiques*, les actes du VI^e colloque interdisciplinaire de Fribourg (1984), Fribourg, éditions universitaires, 1988, pp.19-25.

Cécile LANERY, « du Magistère au ministère : remarques sur le *De Officiis* d'Ambroise de Milan », *L'information littéraire*, 2006/3 Vol. 58, pp.3-9.

Krzysztof LAPINSKI, « Between medicine and rhetoric : therapeutic arguments in Roman Stoicism », *Argument biannual philosophical journal*, vol.9, 1/2019, pp.11-24.

Patrick LAURENCE, « Lettres sur la mort d'une fille : Servius Sulpicius Rufus et Saint Jérôme », *Epistulae antiquae III, Actes du IIIe colloque international « le genre épistolaire antique et ses prolongements européens » (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002)*, édités par Léon Nadjo et Elisabeth Gavoille, Louvain-Paris, Peeters, 2004, pp.345-364.

Patrick LAURENCE, « La souffrance selon Saint Jérôme », *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours, Epistulae Antiquae VI*, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.27-47.

Jean-François LAVIGNE, « Chair, corps, esprit », *Noesis* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 28 décembre 2008. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1293>. Référence papier : Jean-François Lavigne, « Chair, corps, esprit », *Noesis*, 12 | 2007, 27-62.

Yann LE BOHEC, « Les Barbares arrivent ! L'Empire romain dans la tourmente », *Histoire et Civilisations* n°63, juillet-août 2020, pp.32-43.

Claude LEPELLEY, « la Crise de l'Afrique romaine au début du Ve siècle, d'après les lettres nouvellement découvertes de saint Augustin », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres*, 125^e année, N.3, 1981, pp.445-463.

Catherine LHEUREUX-GODBILLE, « Barbarie et hérésie dans l'œuvre de saint Ambroise de Milan (374-397) », *De Boeck Supérieur « le Moyen Age »*, 2003/3, tome CIX, pp.473-492.

Cécile LIGNEREUX, « Une routine de la civilité épistolaire : l'expression de la condoléance », *Exercices de rhétorique* [en ligne] 6, 2016.

Cécile LIGNEREUX, « L'art épistolaire de l'âge classique comme champ d'application du savoir rhétorique », *Exercices de rhétorique* [en ligne] 6, 2016.

Josef LÖSSL, « Augustine's *Confessions* as a *Consolation of Philosophy* », *Search of Truth : Augustine, Manicheism and other Gnosticism*, ed. By Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nieklas, Madeleine Scopello, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp.47-73.

Sabine LUCIANI, « *Levatio aegritudinum*, Consolation et Vérité chez Cicéron », *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*, par Perrine Galand et Ermanno Malaspina (dir.), Turnhout, Brepols, 2016, pp. 269-286.

Sabine LUCIANI, « Lucrèce et la tradition de la consolation », *Exercices de rhétorique* [en ligne], 9, 2017.

David LUCKENSMEYER et Bronwen NEIL, « Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter in Light of Seneca and Ancient Handbooks on Letter-Writing », *New. Test. Stud.*, 62, 2016, pp.31-48.

Goulven MADEC, « *Tempora christiana* », *Petites Etudes augustinienes*, Paris, Etudes augustinienes, 1994, pp.233-59.

Emmanuelle MANTEL, « La Lettre de consolation chez saint Jérôme », *Bogoslovni vestnik 81 (2021), št. 1 Theological Quarterly*, Vol. 81 (2021), No.2, pp.491-501.

Robert A. MARKUS, « '*Tempora christiana*' revisited », *Augustine and His Critics, Essays in Honour of G. Bonner*, ed. R. Dodaro and G. Lawless, Abingdon-on-Thames, Taylor & Francis, 2002, pp.199-211.

René MARTIN, « Les lettres d'Ausone à Paulin de Nole », *Epistulae Antiquae III, Actes du IIIe colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002), édités par Léon Nadjó et Elisabeth Gavaille, Louvain-Paris, Peeters, 2004, pp.385-395.

René MARTIN, « Saint Jérôme épistolier du désert », *Epistulae Antiquae IV, Actes du IVe colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 2-3 décembre 2004), édités par Patrick Laurence et François Guillaumont, Louvain-Paris, Peeters, 2006, pp.209-214.

Claudie MARTIN-ULRICH, « Présentation : consolation et rhétorique », *Exercices de rhétorique* [en ligne], 9, 2017.

Giancarlo MAZZOLI, « La *plebs* e il *rex* : per l'interpretazione della *Consolatio* ciceroniana », *Athenaeum* 60, 1982, pp.359-385.

Alain MICHEL, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », *Revue d'Etudes Latines* 39, 1961, pp.158-171.

J.F. MITCHELL, « Consolatory Letters in Basil and Gregory of Nazianzen », *Hermès*, 1968, pp.299-318.

Tiphaine MOREAU, « le *De Obitu Theodosii* d'Ambroise (395) : une refonte des genres littéraires dans le creuset du sermon politique », *Shifting Genres in Late Antiquity*, Burlington, Ashgate, 2015, pp.27-40.

Claudio MORESCHINI, « l'Epistolario di Ambrogio e la filosofia », *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, textes réunis et préparés par Aline Canellis, colloque international, Lyon et Saint-Etienne, 26 et 27 novembre 2009, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, pp.183-200.

Gérard NAUROY, « La crise milanaise de 386 et les lettres d'Ambroise. Difficultés d'interprétation et limites d'un témoignage épistolaire » *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003* par Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 40), 2009, pp. 227-258.

Gérard NAUROY, « Edition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan : une architecture cachée ou altérée ? », *La Correspondance d'Ambroise de Milan, édité par Aline Canellis* (Actes du colloque international de Saint-Étienne et Lyon, 26-27.11.2009), Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012, pp.19-73.

Gérard NAUROY, « Relecture actuelle d'un Père de l'Eglise latine : Ambroise de Milan à la lumière d'études récentes », *Colloque international « Renouveau des études patristiques et œcuménisme »*, 20-21 octobre 2015, Metz, Bern, Peter Lang.

Tamer NAWAR, « Augustine on the dangers of friendship », *the Classical Quarterly*, 2015, pp.1-16.

Christine NOILLE, « les genres du discours dans l'ancienne rhétorique : listes, schémas et mode d'emploi, avec un exemple (le discours de Germanicus) », *Exercices de rhétorique* [en ligne] 3, 2014.

Élisabeth PAOLI-LAFAYE, « Messagers et messages. La diffusion des nouvelles dans la correspondance d'Augustin. » *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive* par Delmaire Roland, Desmulliez Janine, Gatier Pierre-Louis. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009. pp. 125-141. (*Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, 40).

Michel-Yves PERRIN, « *Ad implendum caritas ministerium*. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, tome 104, n°2. 1992. pp.1025-1068.

Laurent PETIT, « Les évêques de Thessalonique », *Échos d'Orient*, tome 4, n°3, 1901. pp. 136-145.

Luigi F. PIZZOLATO « La *Consolatio* cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche », *Civiltà classica e cristiana* 6, 3, 1985, pp.441-475.

Bruno POTTIER, « Les circoncellions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IVe et Ve siècles. », *Antiquités africaines*, 44, 2008, pp.43-107.

Francesca PRESCENDI, « Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion », *Revue de l'Histoire des Religions* [en ligne] 2, 2008.

François PROST, « Consolation et psychologie dans *la Consolation à Polybe* de Sénèque », *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Classica*, Societat Catalana d'Estudis Classics 28-29 (2012-2013), pp.133-145.

Antonio QUACQUARELLI, « una *Consolatio* cristiana (Paul. Nol., *Carm.* 31) », *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di san Paolino di Nola*, Rome, 1982, pp.121-142.

Éric REBILLARD, « Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Eléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive », *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Actes de la table ronde de Rome (1^{er} et 2 décembre 1995) Rome : École Française de Rome, 1998, pp. 127-152 (Publications de l'École française de Rome, 248).

Fernando Lillo REDONET, « La *Consolatio de caecitate* en la literatura latina », *Helmantica : Revista de filología clásica y hebrea*, Tome 54, N° 164-165, 2003, pp.369-390.

Bernard RENAUD, « Salomon, figure du Messie », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 68, fascicule 4, 1994. pp. 409-426.

Mickaël RIBREAU, « Augustin hérésiologue dans le *Contra Iulianum* », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 55 (2009), pp.189-213.

Mickaël RIBREAU, « De l'oncle au neveu, quand une lettre-miroir se bonifie : deux miroirs en diptyque, les lettres 14 et 52 de Jérôme », *la Lettre-miroir dans l'Occident latin et vernaculaire du Ve au XVI^e s.*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2018, pp.263-274.

Mickaël RIBREAU, « Nouveauté hérétique, nouveauté chrétienne : un paradoxe augustinien ? », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2020, mis en ligne le 01 janvier 2023.

Ruth ROTHHAUS CASTON, « *Pacuvius hoc melius quam Sophocles* : Cicero's use of drama in the treatment of the émotions », *Emotions between Greece and Rome*, edited by Douglas Cairns and Laurel Fulkerson, London, Institute of Classical Studies, 2015, pp. 129-148.

Déborah ROUSSEL, « Catulle et la mort du frère », *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours, Epistulae Antiquae VI*, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.291-308.

Johan SAUER, « *Consolatio ad Marciam* », *Brills Companion to Seneca*, Leiden, 2013, pp.135-139.

Hervé SAVON, « Une Consolation imitée de Sénèque et de saint Cyprien (Pseudo-Jérôme, *epistula 5, ad amicum aegrotum*) », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol.14, 1979, pp.153-190.

Hervé SAVON, « la Première oraison funèbre de saint Ambroise » (*de Excessu fratris I*) et les deux sources de la consolation chrétienne », *Revue des Etudes Latines*, 58, 1980, pp.370-402.

John Howell David SCOURFIELD, « The *De Mortalitate* of Cyprian : *consolatio* and context », *Vigiliae Christianae*, vol. 50, 1996, pp.12-41.

Aldo SETAIOLI, « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », *Paideia* LIV, 1999, pp.145-174.

Aldo SETAIOLI, « The fate of the soul in ancient Consolations, rhetorical Handbooks and the writers », *Prometheus* 31, fascicule 2, 2005, pp.253-262.

Aldo SETAIOLI, « La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque », *Vita Latina* n°187-188, 2013, pp.200-221.

Darja STERBENC ERKER, « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique », *Revue de l'histoire des religions*, tome 221, n°3, 2004, pp.259-291.

Arnaud SUSPENE, « De l'amitié républicaine à l'amitié du Prince : une approche politique de l'*amicitia* romaine (fin de la République-Haut Empire) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2016/3 (N° HS 11), p. 33-56. DOI : 10.3917/parl2.hs11.0033. URL : <https://www.cairn.info/revue-parlements-2016-3-page-33.htm>

Anne-Marie TAISNE, « Saint Cyprien et saint Jérôme, chantres du Paradis », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, mars 1992, pp.47-61.

Carlo TIBILETTI, « Un tema stoico in Seneca e in S. Agostino », *Augustinianum*, 22, 1982, pp.585-593.

Delphine VIELLARD, « Les Lettres 51 et 52 d'Ambroise sur la mort d'Acholius, évêque de Thessalonique », *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, textes réunis et préparés par Aline Canellis, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, pp.327-342.

Jean VIGNES, « La lettre de consolation de Plutarque à sa femme traduite par La Boétie et ses prolongements chez Montaigne, Céline et Michaël Foessel », *Exercices de rhétorique* [en ligne], 9, 2017.

Luciano VILLANI, « Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole », *Revue des Etudes anciennes*, tome 29, 1927, n°1, pp.35-44.

Patrizia VIOLI, « Présence et absence, stratégies d'énonciation dans la lettre », *La Lettre, approches sémiotiques*, les actes du VI^e colloque interdisciplinaire de Fribourg (1984), Fribourg, éditions universitaires, 1988, pp.27-35.

Melanie WEBB, « On Lucretia who slew herself: Rape and Consolation in Augustine's *De Civitate dei* », *Augustinian Studies* 44, 2013, pp. 37-58.

Amanda WILCOX, « Paternal grief and the public eye: Cicero *Ad Familiares* 4.6 », *Phoenix*, automne 2005, n°59, pp.267-287.

Etienne WOLFF, « Erasme : théorie et pratique de la lettre de consolation », in *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours, Epistulae Antiquae VI*, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.357-365.

Hubert ZEHNACKER, « *Officium consolantis*, le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia », *Revue d'Etudes Latines* 63, 1985, pp.69-86.

Piroska ZOMBORY-NAGY, « les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, n°27, 1994. Du bon usage de la souffrance, sous la direction de Piroska Zombory-Nagy et Véronique Frandon. pp. 37-49.

TRAVAUX PRECEDENTS

Emmanuelle MANTEL, *Une nouvelle conception du martyre : la Correspondance de saint Cyprien*, mémoire de maîtrise rédigé sous la direction de Marie-Odile BRUHAT, Université de Lille, 2002.

Emmanuelle MANTEL, *La Correspondance de saint Cyprien : une rhétorique cicéronienne au service du martyre chrétien*, mémoire de Master rédigé sous la codirection de Janine DESMULLIEZ et Marie-Odile BRUHAT, Université de Lille, 2006.

ANNEXES

413-414 : Sur le *paramythetikos* (le discours de consolation)

Celui qui prononce un discours de consolation pleure lui-même aussi les morts au combat et élève les malheurs en grandeur, amplifiant les émotions du mieux possible dans son discours par le biais de lieux communs que nous avons expliqués à propos de la monodie.⁹⁵⁸

Notez bien que la monodie se compose des rubriques du panégyrique (origine, nature, éducation, instruction, réussites, actions). On ne conservera cependant pas l'ordre des panégyriques, parce que l'orateur donnera l'impression d'être écervelé et distrait par l'émotion. On devra diviser les panégyriques, comme il a été dit précédemment, en trois sections chronologiques.

L'orateur d'un discours consolatoire, pour sa part, devra soutenir ces lignes dans la première partie de son discours. Par exemple, il pourra dire, si les circonstances l'indiquent : « il était jeune et il est mort prématurément, pas comme on l'aurait souhaité, et il a privé sa famille, ses parents et sa cité natale d'espoir, car c'était un homme extraordinaire, mais ... Par conséquent, je ne blâme pas ceux qui désirent et recherchent un tel homme. » Alors, ayant amplifié la lamentation autant que possible, l'orateur devra amener la seconde partie de son discours, qui est la partie consolatoire. Celle-ci commencera de la manière suivante : « Je m'étonne de ce que ne vous soient pas venus à l'esprit, à vous, ses parents, ces mots de l'excellent poète Euripide, digne, véritablement, d'être considéré comme nourri par les Muses :

« C'est l'enfant nouveau-né qu'il nous faudrait pleurer,
Pour tous les grands malheurs vers lesquels il se rend ;
Le mort, de ses peines soulagé, le louant
Il faudrait hors d'ici, avec joie, l'escorter. »

On ne devra pas cependant citer tout le passage, puisque c'est en principe familier et bien connu, mais l'adapter. De la même façon avec la légende d'Hérodote 'Cleobis et Biton'.

Il n'est pas de mauvais goût de philosopher dans ce contexte sur la nature humaine en général, de se demander comment le pouvoir divin a condamné les hommes à la mort, comment la mort est la fin de la vie pour tous les hommes, car même les héros et les enfants des dieux

⁹⁵⁷ *Menander Rhetor*, edited with translation and commentary by Donald Andrew RUSSELL and Nigel Guy WILSON, Oxford, Clarendon Press, 1981.

⁹⁵⁸ Le *paramuthetikos* utilise le matériel de la monodie. Les procédés de la « consolation » et de la « monodie » coïncident.

n'y ont pas échappé. Cela nous donne aussi une opportunité d'inclure des récits : comment des cités ont été détruites ou des nations ont cessé d'exister, comment le fait de quitter cette vie peut être préféré, puisque cela nous débarrasse des peines, de l'avidité et d'un sort injuste. 'Car quelle chose atroce que d'être impliqué régulièrement dans les soucis humains, les maladies, les angoisses !' On devrait ajouter ensuite que si la vie est un profit, il l'a suffisamment appréciée, et dire ce que l'on sait de lui : il a été remarquable en littérature (si c'est le cas) ou dans la vie publique ; d'un autre côté, si la vie est un malheur, alors 'tomber ici est un cadeau de la fortune', il a échappé aux épreuves de la vie. Ou encore : 'je suis convaincu que lui qui s'en est allé réside dans les Champs Elyséens, où résident Rhadamanthe et Ménélas, et le fils de Pélée et Thétis, et Memnon.⁹⁵⁹ Ou peut-être qu'il vit maintenant plutôt avec les dieux, voyageant autour du ciel et regardant de haut vers cette terre. Peut-être même qu'il critique ceux qui le pleurent. Car l'âme, ressemblant au divin et descendant du ciel sur la terre, ⁹⁶⁰se dépêche de revenir en arrière encore vers sa famille. Par conséquent on dit qu'Hélène⁹⁶¹, les Dioscures et Héraclès partagent la communauté des dieux. Chantons donc ses louanges comme à un héros, ou plutôt bénissons-le comme un dieu, réalisons des portraits de lui, apaisons-le comme un être surhumain.' La longueur de ce discours devra être modérée. Observons aussi qu'il est possible de composer une consolation à la fois en mode 'intense' et en mode 'non-oratoire'.

418-421 : Sur l'épithios (le discours funéraire)

A Athènes, l'épithios est le nom du discours délivré chaque année sur ceux qui sont disparus pendant les guerres. Cela s'appelle ainsi simplement parce qu'il est prononcé sur le tombeau même. Les trois discours d'Aristide en sont un exemple ; le sophiste a composé des oraisons identiques à celles qu'aurait délivrées le polémarque, auquel ce privilège est assigné à Athènes. Mais, le temps passant, c'est devenu principalement un panégyrique⁹⁶². Qui pourrait se lamenter devant les Athéniens pour ceux qui sont disparus 500 ans auparavant ? Thucydide, toutefois, écrivant un discours funéraire pour ceux qui sont disparus à Rheitoi au début de la

959 L'idée du mort au paradis, avec les héros antiques, est un lieu commun.

960 Thème typiquement platonicien.

961 Dans l'*Oreste* d'Euripide (1633 ff.), Apollon saisit Hélène et l'emmène quand Oreste essaie de la tuer, et il la rend immortelle. Comme une divinité, elle avait des sanctuaires à différents endroits, le plus célèbre étant celui de Sparte.

962 Le temps écoulé depuis la mort est un élément important à prendre en considération.

Guerre du Péloponnèse, ne prononça pas simplement un panégyrique sur les hommes, mais il insista sur le point qu'ils étaient capables de rencontrer la mort ; il était prudent, toutefois, quant au thème de la lamentation à cause des besoins de la guerre (ce n'était pas le rôle de l'orateur de faire pleurer ceux qu'il exhortait à combattre.) Il ajouta aussi le thème consolatoire. Donc Aristide, s'il avait prononcé ces discours sur les récents disparus, aurait utilisé les rubriques propres au discours funéraire. Ainsi, toutefois, le long passage du temps élimine l'occasion des lamentations ou des consolations. L'oubli de la peine vient avec le temps, et nous n'avons personne à reconforter puisque ni leurs pères ni leurs familles ne sont connus. Et même si les familles étaient connues, ce serait absurde et totalement hors de propos de chercher à les pousser vers la lamentation avec cet écart de temps, quand leur deuil a été depuis longtemps apaisé.

Le discours funéraire délivré longtemps après l'événement est donc un pur panégyrique, comme *l'Evagoras* d'Isocrate⁹⁶³.

Si un tel discours est délivré non pas après un long intervalle, mais disons au bout de sept ou huit mois, il est approprié de faire un panégyrique, mais rien n'empêche l'usage d'une rubrique consolatoire à la fin. Une exception existe si l'orateur est un très proche parent du défunt ; le souvenir alors ne donne pas de soulagement à sa peine même après un an. Un tel orateur devrait par conséquent préserver le ton d'un discours émotionnel même un an après l'événement.

Le discours funéraire émotionnel, prononcé au sujet d'un mort récent, devrait être divisé selon les rubriques des panégyriques, l'émotion étant combinée avec chaque rubrique à son tour méthodiquement comme suit : « Oh, comment partagerai-je le deuil de la famille à laquelle c'est arrivé ? Oh, où commencerai-je mes lamentations ? Avec la famille d'abord, si vous me le permettez, car c'est le fondement de tout. » On devrait alors dire que la famille est brillante, plus splendidement glorieuse que quiconque dans la cité : « Le mort était, pour ainsi dire, une torche brillante allumée dans cette famille, et le Destin l'a éteinte. » Aucune des sections variées du discours ne devrait exister sans un élément de lamentation. Si on est dans le traitement de la famille ou toute autre rubrique, nous devons commencer, continuer et finir avec une lamentation pour le défunt.

Après « la famille », poursuivons avec « la naissance ». « O vains présages, o vains rêves apparus quand il est né, o mère malheureuse, o douleurs plus malheureuses de l'enfantement ! Sa mère a vu les présages, et ils lui ont parlé de la destinée la plus grande ; tous

963 Cet *épitaphios* ne contient aucune lamentation ou consolation parce qu'Evagoras est mort depuis un certain temps et que la consolation n'a pas lieu d'être quand la lamentation n'est pas nécessaire.

ses parents et amis étaient pleins d'espoir ; ils ont sacrifié aux dieux de la naissance, les autels étaient couverts de sang, toute la maisonnée a eu un jour de congé. Mais, apparemment, le Destin s'est moqué de tout ça. L'enfant a été confié à ses parents nourriciers ; ils ont eu les plus grands espoirs pour lui. Mais hélas, hélas ! Maintenant il leur a été arraché. » On devrait développer les autres rubriques du panégyrique d'une façon semblable, mais en même temps en amplifiant la lamentation.

L'expression des lamentations doit être développée complètement pour que la distinction des personnes concernées puisse être vue, pendant que nous incitons à nouveau l'auditoire à se lamenter. Que les panégyriques soient notre matériau brut pour la lamentation.

Il faudrait baser notre panégyrique sur tous les thèmes du panégyrique : famille, naissance, nature, éducation, instruction, réussites. Il faudrait diviser « la nature » en deux : la beauté physique (à mentionner en premier) et les capacités intellectuelles. Il faudrait alors confirmer cela au moyen des trois rubriques suivantes : éducation, instruction et réussites. En élaborant le panégyrique sous chacun de ces titres, il faudrait dire 1) en ce qui concerne l'éducation, qu'« il faisait preuve de capacités de l'esprit dans ce sens, dès qu'il commença à grandir, et de vivacité aussi » (plaçant cela en second et les capacités en premier) ; 2) en ce qui concerne l'instruction, il a montré là aussi qu'il était au-dessus de ses contemporains ; 3) en ce qui concerne les réussites, il faudrait corroborer la rubrique en disant qu'il s'est montré juste, humain, accessible, et doux. La section la plus importante d'un panégyrique, toutefois, est celle des actes, qui devrait être placée après les réussites. Ne nous abstenons pas d'insérer une lamentation sous chaque « acte ».

Après « les actes » il faudrait entrer dans le thème de la Fortune, en disant qu'« une Fortune favorable l'a accompagné sa vie durant dans tous les domaines : richesse, bonheur de ses enfants, affection de ses amis, honneur reçu des empereurs, honneur reçu des cités ». A la suite de cela, vous devriez établir des comparaisons en rapport avec le sujet général, comme un chapitre particulier, mais sans s'abstenir non plus de toute comparaison ayant un rapport avec un autre individu dont on a parlé. Et là, il est nécessaire d'ajouter en quoi cet individu était meilleur. Par exemple, ayant en premier lieu passé en revue les rubriques brièvement, nous pouvons dire : « Quand nous considérons tous ces points en référence à un certain demi-dieu, ou un homme remarquable d'aujourd'hui, celui dont nous parlons est sans égal et en effet porte ces qualités au plus haut degré. » Car on doit le montrer plus noble que les nobles ou apte à rivaliser avec n'importe quel homme distingué : par exemple en comparant sa vie à celle d'Héraclès ou de Thésée.

Après cela, insérons encore la lamentation comme une section séparée : « c'est pourquoi je le pleure ». Donnons-lui un traitement spécial, sans élément du panégyrique, suscitant ainsi la pitié et mettant les auditeurs en larmes.

A la suite de cette section, insérons la section de consolation à toute la famille. « Pas besoin de se lamenter ; il partage la communauté des dieux, ou réside dans les Champs Elyséens. » Divisons les pensées de ces sections comme suit : une apostrophe distincte aux enfants, une apostrophe distincte à son épouse, en donnant d'abord une plus haute dignité à sa personnalité à elle, pour éviter de donner l'impression de s'adresser à une humble ou médiocre personne. Avec un homme, aucun reproche n'est adressé sans un minimum de préparation, mais avec une femme il est nécessaire de gagner l'auditoire à l'avance en démontrant son excellence à elle.

Si les enfants sont très jeunes, il faudrait prononcer un discours de recommandation plutôt que de consolation, car ils ne comprennent pas ce qui est arrivé. Ou plutôt, il faudrait ajouter à la consolation une partie de recommandation et de conseil à son épouse et à ses enfants, si les enfants sont très jeunes : à son épouse, un discours qui ressemblerait aux portraits des femmes admirables du passé et les héroïnes ; à ses enfants un qui reproduirait les vertus de leur père.

Ensuite faisons l'éloge de la famille pour n'avoir pas négligé les funérailles ou la préparation d'une commémoration.

Enfin, concluons le discours par une prière, en demandant aux dieux les plus grandes bénédictions pour eux.⁹⁶⁴

430-434 : Sur le *suntaktikos* (le départ)

Une personne qui prend le congé d'une autre est clairement affligée par la séparation. Si elle n'est pas réellement affligée, elle prétendra avoir quelque sentiment amoureux envers les personnes dont elle prend congé. Le divin Homère a prévu cette forme aussi. Quand il fait se remettre en route Ulysse de Phéacie, il le représente comme prenant congé d'Alcinoüs et des Phéaciens, et, juste après, d'Arété, la femme d'Alcinoüs. Il met les lignes suivantes dans la bouche d'Ulysse alors qu'il prend congé de la reine :

« Adieu, à jamais, ô Reine,

⁹⁶⁴ Ce discours doit être comparé au *paramuthetikos* et à la monodie. C'est le plus élaboré des trois, et il consiste pour la plus grande part à une adaptation des *topoi* réguliers du panégyrique. C'est un exercice inscrit dans une longue tradition, qui combine des modèles classiques de genres variés.

Jusqu'à ce que la vieillesse
Et la mort avec elle, viennent,
Pour tous les hommes sans cesse ;
Quant à moi, je m'en vais, mais toi,
Réjouis-toi dans ton palais
Avec tes enfants, tes valets
Aussi Alcinoüs ton roi. »

Quand Ulysse prend congé des Phéaciens et d'Alcinoüs, Homère le représente, dans cette scène, comme disant :

« Noble Alcinoüs, le plus éclatant
De tous les hommes ; renvoie-moi céans
Sauf, une fois vos libations versées.
Adieu. Ce que mon cœur a désiré
A été désormais réalisé :
Une escorte et des présents souhaités. »

et ainsi de suite. Toutefois, puisque l'orateur doit utiliser cette forme avec un plus grand soin et une plus grande élaboration, laissez-nous dégager une division du thème, sans nous écarter de l'usage homérique.

L'orateur devrait exprimer sa gratitude envers la cité de laquelle il revient, et la louer sur quelques motifs que ce soit quand l'occasion le permet, par exemple son histoire s'il y a quelque chose de grandiose en elle, le climat, la beauté de son apparence (par exemple ses colonnades, ses ports, son acropole, ses temples somptueux et ses statues). Il devrait alors louer les fêtes et les jours fériés, les temples des Muses, les théâtres et les jeux. Il devra éviter de faire de son discours un simple panégyrique entrelaçant en tout point la pensée qu'il est affligé d'avoir quitté tout cela ; il doit entrelacer cela avec presque toutes les idées, afin que le discours acquière le caractère d'adieux. Il pourrait alors louer les habitants, par exemple les prêtres, les porteurs de torche, les hiérophantes, et donc la nature des gens (leurs manières civilisées et leur hospitalité). Il pourrait ainsi prendre congé de ses amis, et ici donc montrer douleur et larmes à la suite de son départ. Après cette première section, il pourrait poursuivre sur la seconde, dans laquelle il rappelle les endroits vers lesquels il reviendra. Si les gens à qui il va rendre visite lui sont inconnus, il pourrait dire : « Comment alors nous recevront-ils ? Qui seront nos amis proches maintenant ? » S'il va vers son propre pays, il pourrait dire : « Qui ne désirerait pas ardemment son propre pays ? Peut-être que vous en avez entendu parler. Notre cité est célèbre et brillante parmi tous les hommes. »

Ensuite vous pourriez prier pour ceux que vous quittez, en choisissant les meilleures prières extraites des poètes, et dire que vous donneriez de nombreuses richesses pour avoir de bonnes nouvelles d'eux, et que vous ne les oublierez jamais, mais que vous propagerez le mot partout, en exprimant votre admiration pour leurs qualités exceptionnelles. Priez aussi pour vous-mêmes, pour faire bon voyage et obtenir un bon retour, et dites que, si c'est le cas et si vous avez des fils, vous les enverrez contempler leur cité.

Si c'est votre propre cité natale de laquelle vous prenez congé, laissez la première partie, une fois encore, contenir des expressions d'amour et une indication de la douleur que vous ressentez à être séparé de telles bénédictions ; alors laissez la seconde partie du discours contenir un éloge de la cité qui est votre destination, par exemple, sa réputation et sa gloire : « Il paraît que la cité est grande et merveilleuse. » « J'entends dire que c'est un atelier de littérature et des Muses. » Vous pourriez élargir ce point en évoquant la nécessité qui vous pousse à vous éloigner, la raison qui vous rend inquiet de partir. « Il paraît que là en effet se trouve Piéria, là qu'en effet se trouve Hélicon. »

Quand vous avez amplifié cette section, vous pouvez exposer le besoin qui vous rend si impatient. « On doit concéder cela à la nécessité ; nous voyons que l'univers obéit aux nécessités de la nature et aux lois que le père de toute chose a fixées. Il est donc absolument nécessaire d'obéir à la loi de son propre pays. » (Il sera approprié de dire cela non quand vous quittez votre propre cité pour une autre mais quand vous êtes appelé à quitter une cité pour retourner dans la vôtre. Vous pourriez dire : « Splendide et grand est mon pays et digne d'être désiré, mais vous êtes pour moi beaucoup plus désirable. C'est une bonne chose d'embrasser ses parents, ses frères et sa famille, mais je n'ai pas moins d'amour pour vous. Mais que dois-je faire ? La nécessité me presse. » Vous pourriez dire cela, comme nous l'avons dit, au moment où vous quittez une cité étrangère pour rentrer chez vous. Vous pourriez le dire au début de la seconde partie de votre mot d'adieu, immédiatement après les expressions d'amour, et vous pourriez placer les autres points après cela, comme nous l'avons dit.)

Mais retournons au discours que nous examinons, c'est-à-dire la situation dans laquelle un orateur souhaite quitter sa cité natale pour une autre. Suivant immédiatement les points que j'ai mentionnés, à savoir « Il paraît que Piéria et Hélicon s'y trouvent en effet », vous pourriez dire que votre âge vous permet encore d'étudier la littérature. Alors vous pourriez ajouter : « je me servirai ma ration de littérature et de philosophie. J'apprendrai pour votre intérêt et l'intérêt de notre pays commun, et, quand je me sentirai parfaitement capable d'aider le pays qui m'a donné naissance, alors une fois encore j'aurai envie de retrouver ma cité et ma famille. Car qui,

rencontrant les Sirènes ou arrivant dans le pays des Lotophages, ne vous donnerait pas la préférence ?

« Rien n'est plus doux que son pays

Natal et sa propre famille. »

comme dit Homère,

« Et de voir la fumée monter

De sa cité bien-aimée »

Après cela, vous pourriez prier pour que les plus grandes bénédictions arrivent sur la cité et sur vous-même, pour votre voyage et pour l'accomplissement réussi et chanceux de vos buts, et aussi pour votre retour. Vous pourriez orner le discours avec des images et des exemples historiques, des comparaisons, et d'autres figures de « douceur », et quelques descriptions accompagnées de l'éloge de la cité (colonnades, ports, rivières, printemps, bosquets). Vous pourriez aussi donner au discours un ton modéré, simple et doux, donnant partout une impression de rationalité, mais sans abjection ni perte de dignité. Vous devrez vous souvenir, toutefois, qu'il y a une nécessité irrésistible de louer et d'admirer d'abord la cité à laquelle vous êtes en train de vous adresser, bien que vous deviez aussi regarder du côté des cités qui sont vos destinations. Si celles-ci sont comparables ou supérieures à la cité dont vous prenez congé, peu ou prou, vous devrez dire qu'« elle n'est pas inférieure à cette autre cité » : car nous ne devons, en aucune circonstance, dénigrer la cité que nous avons entrepris de louer, à savoir celle que nous quittons. Mais si les cités où nous allons sont de beaucoup inférieures, alors ce que vous devrez amplifier est la raison de votre voyage : « votre cité, de laquelle je prends maintenant congé, est bien plus grande ; mais mon besoin urgent pour atteindre le but que je me suis fixé peut difficilement être satisfait, si ce n'est par cette ville. » Laissez votre besoin déterminer l'ampleur de votre discours. Si c'est dans une forme de « conversation » (qui exige de la brièveté), vous devrez parler de manière concise, et spécialement si vous allez délivrer un autre discours tout de suite après la « conversation ». Si vous proposez seulement de faire vos adieux, et uniquement cette performance ce jour-là, vous devrez traiter le discours d'adieux dans une prose non-oratoire, jusqu'à deux cents ou trois cents lignes si vous le désirez, et aucune critique raisonnable ne vous trouvera de défaut.

434-437 : Sur la monodie

Parmi les choses dans lesquelles le divin poète Homère a été notre maître, il n'a pas oublié la forme de la monodie. Il a attribué des discours monodiques à Andromaque, Priam et

Hécube, appropriés à leurs différents caractères, comme s'il souhaitait nous prouver qu'il n'était pas ignorant en la matière. Nous devons donc prendre en point de repère Homère et élaborer nos discours, en saisissant le principe général tel que le poète nous l'a transmis. Quel est donc le but de la monodie ? Se lamenter et exprimer la pitié. Si le défunt n'est pas un parent, il s'agit simplement de pleurer le disparu, en mêlant panégyrique et complainte, et souligner l'élément de lamentation continuellement, afin que le discours ne soit pas juste un panégyrique, mais que le panégyrique soit l'occasion de la complainte. Si, toutefois, le défunt est un parent, l'orateur devrait le pleurer tout autant, soit parce qu'il se sent orphelin soit parce qu'il est privé d'un excellent père et qu'il pleure son propre désespoir. Si le défunt est un dirigeant de la cité, vous devrez dire quelque chose au sujet de la cité elle-même, en utilisant les panégyriques en accord avec le sujet (« la cité est splendide mais lui qui y a contribué a disparu ». Ou encore : « qui prendra soin d'elle, qui la préservera, comme il l'a fait ? ») Si le défunt est jeune, vous devrez baser la complainte sur son âge, sur sa nature (il était doué, les espoirs qu'il suscitait étaient grands) et sur la catastrophe qui est arrivée (par exemple la chambre nuptiale, l'alcôve, devaient bientôt être préparées pour lui)⁹⁶⁵. Vous devrez la baser aussi sur la cité : « elle s'attendait à avoir en lui un champion, un orateur, un organisateur de jeux. » La procédure doit toujours être de faire de ces considérations les points de départ de la lamentation. Ainsi, dans ces discours, vous devrez commencer avec une plainte contre les puissances divines et le sort injuste, et la destinée qui a fixé une injuste loi, et alors procéder immédiatement à prendre le signal de l'urgence de la situation : « Quel homme ils ont arraché, comme ils ont triomphé sur son cadavre ! » Mais (nous éviter de répéter les mêmes choses) vous devrez absolument utiliser cette technique et diviser votre discours avec une vue globale de ces sujets.

La monodie devra être divisée en trois périodes⁹⁶⁶ : 1) le présent, puisque le discours est plus efficace si la pitié est induite par référence aux événements visibles et présents (c'est-à-dire si la référence est faite sur son âge ou les circonstances de sa mort, s'il a souffert une longue maladie ou s'il est mort soudainement) ou à l'assemblée présente, aux personnes qui sont venues « non pour voir une comédie ou un spectacle qu'ils espéraient » ; 2) le passé : par exemple ce à quoi il ressemblait quand il était jeune parmi ses congénères, ce à quoi il ressemblait parmi les hommes quand il est devenu un homme (si c'est le cas), combien il était

965 Le pathos spécifique de la mort avant ou à la veille du mariage est un lieu commun (c'est un thème récurrent par exemple dans *l'Antigone* de Sophocle.) Le parallélisme entre le mariage et le rituel funéraire a renforcé ce point.

966 Le schéma est parfois utilisé pour distinguer les trois formes de rhétorique : la délibération concerne le futur, le discours « médico-légal » le passé, le panégyrique le présent et le futur.

accessible, gentil, distingué quand il s'exprimait, fier parmi les garçons et ses contemporains, à quel point il s'est développé physiquement à la chasse, à l'athlétisme ; 3) le futur : quels espoirs la famille avait placés en lui. Vous devrez alors employer l'apostrophe : « O splendide et distinguée famille, jusqu'à ce jour ! Vous vous êtes enorgueillis de votre or, de vos richesses et de votre noblesse notoire, mais celui qui a disparu vous a pris au dépourvu et a renversé tout cela. Quel trésor possédez-vous tel que celui que vous avez perdu ? » Partagez la douleur du père et de la mère, et amplifiez le pathos en montrant de quels espoirs ils ont été spoliés. Vous devrez aussi vous appuyer sur le point de vue de la cité, en disant quel genre d'homme il aurait été pour elle, combien il se serait montré lui-même comme un bienfaiteur, combien il l'a été en effet. Si c'est une figure publique, vous devriez en dire plus dans la rubrique sur le passé ; s'il est un de ceux destinés à devenir dirigeants un jour, dites-le dans la rubrique sur le futur. En général, adaptez les faits personnels à la chronologie.

Après les 'trois périodes', vous devrez décrire les funérailles, le rassemblement de la cité. « Si seulement il était conduit à l'autel, ou à un voyage d'où il devait revenir, si seulement nous étions venus ensemble pour l'écouter, lui, parler ! » Alors décrivez son apparence personnelle dans la vie : « Quelle beauté il a perdue (le rose de ses joues), la langue maintenant silencieuse ! La barbe douce fanée ! Les mèches de cheveux qui ne sont plus contemplées ! Le regard de ses yeux, ses pupilles au repos ! Les arrondis des paupières, plus d'arrondis ! Tout est tombé en ruine ! »

Il est évident que les monodies sont communément délivrées sur les jeunes gens, pas sur les personnes âgées. Ne serait-il pas futile et superflu de pleurer sur la vieillesse dans une monodie plutôt que sur la jeunesse ? Une monodie peut, toutefois, être prononcée par un mari pour sa femme. Il devrait alors contenir une mention sur les animaux : par exemple « Les bêtes sauvages (bœuf, cheval, cygne, hirondelle) ne peuvent pas supporter d'être séparées les unes des autres, mais elles montrent leur douleur dans leurs cris. Le cygne penche ses ailes vers le vent d'ouest et pleure sa compagne et geint ; l'hirondelle transforme souvent son chant en lamentation, et elle pleure, perchée parmi les gouttelettes des arbres. »

Ce discours ne devra pas excéder en longueur cent cinquante lignes. Les gens endeuillés ne supportent pas forcément les palabres ou les discours-fleuves dramatiques et misérabilistes. La monodie est toujours écrite dans un style relâché.

CARMEN X⁹⁶⁷
AUSONIO PAULINUS

Quarta redit duris haec iam messoribus aestas
Et totiens cano bruma gelu riguit,
Ex quo nulla tuo mihi littera uenit ab ore,
Nulla tua uidi scripta notata manu,
5 *Ante salutifero felix quam charta libello*
Dona negata diu multiplicata daret.
Trina etenim uario florebat epistola textu,
Sed numerosa triplex pagina carmen erat.
Dulcia multimodis quaedam subamara querellis
10 *Anxia censurae miscuerat pietas.*
Sed mihi mite patris plus quam censoris acerbum
Sedit et e blandis aspera penso animo.
Ista suo regerenda loco tamen et grauiore
Vindicis heroi sunt agitanda sono.
15 *Interea leuior paucis praecurret iambus*
Discreto referens mutua uerba pede.
Nunc elegi saluere iubent dictaque salute,
Vt fecere aliis orsa gradumque, silent.
Quid abdicatas in meam curam, pater,
20 *Redire Musas praecipis ?*
Negant Camenis nec patent Apollini
Dicata Christo pectora.
Fuit ista quondam non ope, sed studio pari
Tecum mihi concordia
25 *Ciere surdum Delphica Phoebum specu,*
Vocare Musas numina
Fandique munus munere indultum dei

967 Texte établi par Stefania FILOSINI dans PAOLINO DI NOLA, *Carmi 10 e 11, introduzione, testo, traduzione e commento*, Stefania Filosini, Roma, Herder, Studi e Testi TardoAntichi 6, 2008, pp.64-88.

Petere e nemoribus aut iugis.
 Nunc alia mentem uis agit, maior deus,
 30 *Aliosque mores postulat,*
Sibi reposcens ab homine munus suum,
 Viuiamus ut uitae patri.
 Vacare uanis, otio aut negotio,
 Et fabulosis litteris
 35 *Vetat, suis ut pareamus legibus*
 Lucemque cernamus suam,
Quam uis sophorum callida arsque rhetorum et
 Figmenta uatum nubilant,
Qui corda falsis atque uanis imbuunt
 40 *Tantumque linguas instruunt,*
 Nihil ferentes, ut salutem conferant
 Aut ueritatem non tegant.
Quod enim tenere uel bonum aut uerum queunt
 Qui non tenent summae caput,
 45 *Veri bonique fomitem et fontem deum,*
 Quem non nisi in Christo uident ?
 Hic ueritatis lumen est, uitae uia,
 Vis mens manus uirtus patris,
 Sol aequitatis, fons bonorum, flos dei,
 50 *Natus deo, mundi sator,*
Mortalitatis uita nostrae et mors necis ;
 Magister hic uirtutum
 Deusque nobis atque pro nobis homo
 Nos induendus induit,
 55 *Aeterna iungens homines inter et deum*
 In utrumque se commercia.
 Hic ergo nostris ut suum praecordiis
 Vibrauerit caelo iubar,
Absterget aegrum corporis pigri situm
 60 *Habitusque mentis innouat ;*
 Exhaurit omne quod iuvabat antea

Castae uoluptatis uice
 Totusque nostra iure domini uindicat
 Et corda et ora et tempora ;
 65 Se cogitari intellegi credi legi,
 Se uult timeri et diligi.
 Aestus inanes, quos mouet uitae labor
 Praesentis aeui tramite,
 Abolet futurae cum deo uitae fides.
 70 Quae quas uidemur spernere
 Non ut profanas abicit aut uiles opes,
 Sed ut magis caras monet
 Caelo reponi creditas Christo deo,
 Qui plura promisit datis,
 75 Contempta praesens uel mage deposita sibi
 Multo ut rependat fenore.
 Sine fraude custos aucta creditoribus
 Bonus aera reddet debitor
 Multaque spretam largior pecuniam
 80 Restituet usura deus.
 Huic uacantem uel studentem et deditum,
 In hoc reponentem omnia
 Ne, quaeso, segnem neuē peruersum putes
 Nec crimineris inpiū.
 85 Pietas abesse christiano qui potest ?
 Namque argumentum mutuū est
 Pietatis, esse christianum, et inpii,
 Non esse Christo subditum.
 Hanc cum tenere discimus, possum tibi
 90 Non exhibere id est patri,
 Cui cuncta sancta iura, cara nomina
 Debere me uoluit deus ?
 Tibi disciplinas dignitatem litteras,
 Linguae togae famae decus
 95 Prouectus altus institutus debeo,

Patrone praeceptor pater.
Sed cur remotus tamdiu degam arguis
Pioque motu irascereis.
Conducit istud aut necesse est aut placet,
100 *Veniale quicquid horum erit.*
Ignosce, amans, mi si geram quod expedit ;
Gratare, si uiuam ut libet.
Defore me patriis tota trieteride terris
Atque alium legisse uagis erroribus orbem,
105 *Culta prius uestrae oblitum consortia uitae,*
Inceperat sanctis mota pietate querellis.
Amplector patrio uenerandos pectore motus
Et mihi gratandas saluis affectibus iras.
Sed reditum inde meum, genitor, te poscere mallem
110 *Vnde dari posset. Reuocandum me tibi credam,*
Cum steriles fundas non ad diuina precatus,
Castalidis supplex auerso numine Musis ?
Non his numinibus tibi me patriaeque reducis.
Surda uocas et nulla rogas (leuis hoc feret aura
115 *Quod datur in nihilum), sine numine nomina Musas.*
Inrita uentosae rapiunt haec uota procellae,
Quae non missa deo uacuis in nubibus haerent
Nec penetrant superi stellantem regis in aulam.
Si tibi cura mei reditus, illum aspice et ora,
120 *Qui tonitru summi quatit ignea culmina caeli,*
Qui trifido igne micat nec inania murmura miscet
Quique satis caelo soles largitur et imbres,
Qui super omne quod est uel in omni totus ubique
Omnibus infuso rebus regit omnia Christo,
125 *Quo mentes tenet atque mouet, quo tempora nostra*
Et loca disponit. Quod si contraria uotis
Constituat nostri, prece deflectendus in illa est
Quae uolumus. Quid me accusas ? Si displicet actus
Quem gero agente deo, prius est, si fas, reus auctor,

Cui placet aut formare meos aut uertere sensus.
 Nam mea si reputes quae pristina, quae tibi nota,
 Sponte fatebor eum modo me non esse sub illo
 Tempore qui fuerim, quo non peruersus habebam
 Et peruersus eram, falsi caligine cernens,
 135 Stulta deo sapiens et mortis pabula uiuens.
 Quo magis ignosci mihi fas, quia promptius ex hoc
 Agnosci datur a summo genitore nouari
 Quod non more meo geritur ; non, arbitror, istic
 Confessus dicar mutatae in praua notandum
 140 Errorem mentis, quoniam sim sponte professus
 Me non mente mea uitam mutasse priorem.
 Mens noua mi, fateor, mens non mea, non mea quondam,
 Sed mea nunc auctore deo, qui si quid in actu
 Ingenioue meo sua dignum ad munia uidit,
 145 Gratia prima tibi, tibi gloria debita cedit,
 Cuius praeceptis partum est quod Christus amaret.
 Quare gratandum magis est tibi quam queritandum,
 Quod tuus ille, tuis studiis et moribus ortus,
 Paulinus, cui te non infitiare parentem,
 150 Nec modo, cum credis peruersum, sic mea uerti
 Consilia, ut sim promeritus Christi fore, dum sum
 Ausonii ; feret ille tuae sua praemia laudi
 Deque tua primum tibi deferet arbore fructum.
 Vnde precor meliora putes nec maxima perdas
 155 Praemia detestando tuis bona fontibus orta :
 Non etenim mihi mens demens neque participantum
 Vita fugax hominum, Lyciae qua scribis in antris
 Pegaseum uixisse equitem, licet auia multi
 Numine agente colant, clari uelut ante sophorum
 160 Pro studiis Musisque suis, ut nunc quoque castis
 Qui Christum sumpsere animis agitare frequentant ;
 Non inopes animi neque de feritate legentes
 Desertis habitare locis, sed in ardua uersi

165 *Sidera spectantesque deum uerique profunda*
 Perspicere intenti, de uanis libera curis
Otia amant strepitumque fori rerumque tumultus
 Cunctaque diuinis inimica negotia donis
 Et Christi imperiis et amore salutis abhorrent
Speque fideque deum sponsa mercede sequuntur;
 170 *Quam referet certus non desperantibus auctor,*
 Si modo non uincant uacuis praesentia rebus,
Quaeque uidet spernat, quae non uidet ut mereatur
 Secreta ignitus penetrans caelestia sensus.
Namque caduca patent nostris, aeterna negantur
 175 *Visibus, et nunc spe sequimur quod mente uidemus,*
 Spernentes uarias, rerum spectacula, formas
 Et male corporeos bona sollicitantia uisus.
 Attamen haec sedisse illis sententia uisa est,
 Tota quibus iam lux patuit uerique bonique,
 180 *Venturi aeternum saeculi et praesentis inane.*
 At mihi, non eadem cui gloria, cur eadem sit
 Fama ? Fides uoti par est, sed amoena colenti
 Nunc etiam et blanda posito locupletis in acta
 Litoris unde haec iam tam festinata locorum
 185 *Inuidia est ? Vtinam iustus me carpere liuor*
 Incipiat, Christi sub nomine probra placebunt.
Non patitur tenerum mens numine firma pudorem,
 Et laus hic contempta redit mihi iudice Christo,
Ne me igitur, uenerande parens, his ut male uersum
 190 *Increpites studiis neque me uel coniuge carpas*
 Vel mentis uitio ; non anxia Bellerophontis
 Mens est nec Tanaquil mihi, sed Lucretia coniux.
 Nec mihi nunc patrii est, ut uis, obliuio caeli,
Qui summum suspecto patrem, quem qui colit unum
 195 *Hic uere memor est caeli. Crede ergo, pater, nos*
 Nec caeli inmemores nec uiuere mentis egentes
 Humanisque agitare locis ; studia ipsa piorum

Testantur mores hominum ; nec enim inopia summum
 Gens poterit nouisse deum. Sint multa locorum,
 200 Multa hominum studiis inculta, expertia legum,
 Quae regio agresti ritu caret ? Aut quid in istis
 Inprobitas aliena nocet ? Quid tu mihi uastos
 Vasconiae saltus et ninguida Pyrenaei
 Obicis hospitia, in primo quasi limine fixus
 205 Hispanae regionis agam nec sit locus usquam
 Rure uel urbe mihi, summum qua diues in orbem
 Vsque patet mersos spectans Hispania soles ?
 Sed fuerit fortuna iugis habitasse latronum,
 Num lare barbarico rigui, mutatus in ipsos,
 210 Inter quos habui socia feritate colonos ?
 Non recipit mens pura malum neque leuibus haerent
 Inspersae fibris maculae ; sic Vascone saltu
 Quisquis agit purus sceleris uitam integer aequus,
 Nulla ab inhumano morum contagia ducit
 215 Hospite. Sed mihi cur sit ab illo nomine crimen,
 Qui diuersa colo, ut colui loca iuncta superbis
 Urbibus et laetis hominum celeberrima cultis ?
 Ac si Vasconicis mihi uita fuisset in oris,
 Cur non more meo potius formata ferinos
 220 Poneret in nostros migrans gens barbara ritus ?
 Nam quod in euersis habitacula ponis Hibera
 Urbibus et deserta tuo legis oppida uersu
 Montanamque mihi Calagurrim et Birbilim acutis
 Pendentem scopulis collemque iacentis Hilerdae
 225 Exprobras, uelut his habitem laris exul et urbis
 Extra hominum tecta atque uias : an credis Hiberiae
 Has telluris opes, Hispani nescius orbis,
 Quo grauis ille poli sub pondere constitit Atlans,
 Ultima totius mons portio metaque terrae,
 230 Discludit bimarem celso qui uertice Calpen ?
 Birbilis huic tantum, Cala gurris, Hilerda notantur,

Caesarea est Augusta cui, cui Barcino amoena
 Et capite insigni despectans Tarraco pontum.
 Quid numerem egregias terras et moenibus urbes,
 235 Qua geminum felix Hispania tendit in aequor,
 Qua Baeti Oceanum Tyrrhenumque auget Hiberno
 Lataque distantis pelagi diuortia conplet,
 Orbe suo finem ponens in limite mundi ?
 An<ne> tibi, o domine inlustris, si scribere sit mens,
 240 Qua regione habites, placeat reticere nitentem
 Burdigalam et piceos malis describere Boios ?
 Cumque Maroialicis tua prodigis otia thermis
 Inter et umbrosos donas tibi uiuere lucos,
 Laeta locis et mira colens habitacula tectis,
 245 Nigrantesque casas et texta mapalia culmo
 Dignaque pellitis habitas deserta Bigerris ?
 Quique superba potens contemnis moenia Romae
 Consul, harenosos non dedignare Vasatas.
 Vel quia Pictonicis tibi fertile rus uiret aruis,
 250 Raraunum Ausonia heu deuenisse curules
 Conquerar et trabeam ueteri sordescere fano,
 Quae tamen augusta Latiaris in urbe Quirini
 Caesareas inter parili titulo palmatas
 Fulget inadtrito longum uenerabilis auro,
 255 Florentem retinens meriti uiuacis honorem ?
 Aut cum Lucani retineris culmine fundi,
 Aemula Romuleis habitans fastigia tectis,
 Materiam praebente loco, qui proxima signat,
 In Condatino diceris degere uico ?
 260 Multa iocis pateant, liceat quoque ludere fictis,
 Sed lingua mulcente grauem interlidere dentem,
 Ludere blanditiis urentibus et male dulces
 Fermentare iocos satirae mordacis aceto
 Saepe poetarum, numquam decet esse parentum.
 265 Namque fides pietasque petunt, ut quod mala nectens

Insinuat castis fama auribus hoc bona uoti
 Mens patris adfigi fixumque haerescere cordi
 Non sinat. Et uulgus scaeuo rumore malignum
 Ante habitos mores non semper flectere uitam
 270 Crimen habet ; namque est laudi bene uertere. Cum me
 Inmutatum audis, studium officiumque require.
 Si prauo rectum, si religiosa profanis,
 Luxurie parcum, turpi mutatus honestum,
 Segnis iners obscurus ago, miserere sodalis
 275 In mala peruersi ; blandum licet ira parentem
 Excitet, ut lapsum rectis instauret amicum
 Moribus et monitu reparet meliora seuerio.
 At si forte itidem quod legi et quod sequor audis,
 Corda pio uouisse deo, uenerabile Christi
 280 Imperium docili pro credulitate sequentem
 Persuasumque dei monitis aeterna parari
 Praemia mortali damnis praesentibus empta,
 Non reor id sancto sic displicuisse parenti,
 Mentis ut errorem credat sic uiuere Christo,
 285 Vt Christus sanxit. Iuuat hoc nec paenitet huius
 Erroris. Stultus diuersa sequentibus esse
 Nil moror, aeterno mea dum sententia regi
 Sit sapiens. Breue, quicquid homo est, <est> corporis aegri,
 Temporis occidui et sine Christo puluis et umbra ;
 290 Quod probat aut damnat, tanti est quanti arbiter ipse.
 Ipse obit, atque illi suus est comitabilis error,
 Cumque suo moriens sententia iudice transit.
 At nisi, dum tempus praesens datur, anxia nobis
 Cura sit ad domini praeceptum uiuere Christi,
 295 Sera erit exutis homini querimonia membris,
 Dum leuia humanae metuit conuicia linguae
 Non timuisse graues diuini iudicis iras,
 Quem patris aeterni solio dextraque sedentem,
 Omnibus inpositum regem et labentibus annis

Venturum, ut cunctas aequato examine gentes
 Iudicet et uariis referat sua praemia gestis,
 Credo equidem et metuens studio properante laboro,
 Si qua datur, ne morte prius quam crimine soluar.
 Huius in aduentum trepidis mihi credula fibris
 305 Corda tremunt gestitque anima id iam cauta futuri,
 Praemetuens ne uincta aegris pro corpore curis
 Ponderibusque grauis rerum, si forte recluso
 Increpitet tuba uasta polo, non possit in auras
 Regis ad occursum leuibus se tollere pinnis,
 310 Inter honora uolans sanctorum milia caelo,
 Qui per inane leues neque mundi conpede uinctos
 Ardua in astra pedes facili molimine tollent
 Et teneris uecti per sidera nubibus ibunt,
 Caelestem ut medio uenerentur in aere regem
 315 Claraque adorato coniungant agmina Christo.
 Hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris
 Sopitum tenebris sterili deprendat in actu,
 Tempora sub uacuis ducentem perdita curis.
 Nam quid agam, lentis si dum coniueo uotis,
 320 Christus ab aetheria mihi proditus arce coruschet
 Et subitis domini caelo uenientis aperto
 Praestrictus radiis obscurae tristia noctis
 Suffugia inlato confusus lumine quaeram ?
 Quod mihi ne pareret uel diffidentia ueri
 325 Vel praesentis amor uitae rerumque uoluptas
 Curarumque labor, placuit praeuertere casus
 Proposito et curas finire superstite uita
 Commissisque deo uentura in saecula rebus
 Expectare trucem securo pectore mortem.
 330 Si placet hoc, gratare tui spe diuite amici ;
 Si contra est, Christo tantum me linque probari.

Poème X⁹⁶⁸

A Ausone de Paulin

- Quatre fois que revient déjà pour les durs moissonneurs cet été
Et autant de fois que dans son blanc gel l'hiver s'est figé,
Et depuis aucune lettre ne m'est venue de ta bouche,
Je n'ai vu aucun écrit tracé de ta main,
- 5 Avant que, heureux grâce à une lettre de salut, un papier
Multiplié ne me donnât des cadeaux longtemps refusés.
Trois lettres en effet fleurissaient d'un texte varié,
Mais, quant au rythme, cette triple page était un poème.
Certaines douces amertumes à des plaintes variées
- 10 Etaient mêlées dans un reproche anxieux et plein d'affection.
Mais en moi c'est plus la tendresse du père que l'acrimonie du censeur
Qui s'est fixée et, loin des flatteries, les rugosités, je les apprécie en mon cœur.
Ces propos doivent être réglés en leur temps cependant et
C'est par le son plus grave du vers vengeur qu'ils doivent être discutés.
- 15 Entre temps, plus légèrement, les précédera un peu l'iambe
Qui apportera ma réponse sur un pied différent.
Désormais les élégiaques te saluent et, après cette révérence,
Ayant introduit la suite, ils se taisent.
Pourquoi, alors que je les ai reniées de mon propre chef, père,
- 20 Me conseilles-tu de revenir aux Muses ?
Ils renient les Camènes et ne s'ouvrent pas à Apollon
Les cœurs dédiés au Christ.
Je la partageais autrefois, non avec la même puissance, mais avec la même ardeur,
Cette harmonie avec toi :
- 25 Faire sortir le sourd Phoebus de sa grotte delphique,
Appeler les Muses nos puissances
Et le don de parler, concédé par un don de Dieu,
Le demander aux bois et aux crêtes.
Mais aujourd'hui c'est une autre force qui pousse mon esprit, un dieu plus grand,

30 Et qui aspire à un autre genre de vie,
 Réclamant pour Lui à l'homme son don,
 Afin que nous vivions pour le Père de la vie.
 Vaquer à de vaines occupations, loisirs ou affaires,
 Et à une littérature de l'imaginaire
 35 Il l'interdit, afin que nous obéissions à Ses lois
 Et que nous distinguions Sa lumière,
 Que recouvrent de nuages la force rusée des philosophes
 Et l'art des rhéteurs et les mensonges des poètes
 Qui imprègnent les cœurs d'erreurs et de vanités
 40 Et qui outillent seulement les langues
 Sans rien apporter pour se consacrer à notre salut
 Ou ne pas cacher la vérité.
 Quoi en effet, quel bien ou quelle vérité peuvent posséder
 Ceux qui ne possèdent pas la racine du point principal,
 45 L'aliment de la vérité et du bien et la source qu'est Dieu,
 Que personne ne voie, si ce n'est dans le Christ ?
 C'est Lui la lumière de la vérité, le chemin de la vie,
 La force, l'esprit, la main et la puissance du Père,
 Le soleil de l'équité, la source des bienfaits, la fleur de Dieu,
 50 Lui qui est né de Dieu, créateur du monde,
 Vie de notre mortalité et mort de notre néant,
 C'est Lui le maître des vertus
 Et Dieu pour nous et pour nous fait Homme,
 Devant être revêtu de nous, Il nous a revêtus,
 55 Etablissant entre les hommes et Dieu d'éternelles
 Relations suivant ses deux natures.
 C'est Lui donc qui, dès que, dans nos cœurs,
 Il a brandi depuis le ciel Son éclat,
 Dissipe l'oisiveté malade de notre corps paresseux
 60 Et renouvelle les dispositions de notre esprit ;
 Il remplace tout ce qui nous charmait auparavant
 Par un chaste contentement
 Et Lui le Tout, par son droit de Seigneur, revendique

Et nos cœurs, et nos bouches, et nos têtes ;
 65 Il se veut pensé, compris, cru, choisi,
 Craint et aimé.
 Les agitations vaines, que suscite une vie pénible
 Sur le chemin de l'âge présent,
 Seront détruites par la foi dans une vie future avec Dieu.
 70 Foi qui ne rejette pas ces richesses
 Que nous semblons mépriser, comme profanes ou viles,
 Mais qui exhorte à les déposer au ciel,
 Comme plus chères, quand elles sont confiées au Christ Dieu,
 Lui qui a promis plus que ce qui Lui a été donné,
 75 Afin que, lorsqu'Il reviendra, ce qui a été méprisé ou plutôt ce qui a été déposé pour
 [Lui,
 Il le rembourse avec de grands intérêts.
 Loyalement, ce Gardien rendra augmentées à ses créanciers,
 En bon débiteur, ses dettes
 Et avec plus de largesse, Dieu restituera l'argent méprisé
 80 Avec beaucoup d'intérêts.
 Celui qui s'occupe de Lui, ou L'étudie, ou Lui est dévoué,
 Déposant en Lui tout,
 Ne le juge pas, je t'en prie, paresseux ou pervers
 Et ne l'accuse pas d'impiété.
 85 La piété absente d'un chrétien : comment est-ce possible ?
 Car la preuve de la piété est
 D'être chrétien, et réciproquement, celle de l'impiété,
 De ne pas être soumis au Christ.
 Puisque nous apprenons cette piété tendrement, puis-je
 90 Ne pas te la montrer à toi, mon père,
 A qui toutes les saintes lois, les noms chers,
 Dieu a voulu que je te les doive ?
 C'est à toi que les disciplines, la dignité, la littérature,
 La gloire de la langue, de la toge, de la renommée,
 95 Je les dois : tu m'as élevé, nourri, préparé,
 Toi mon patron, mon maître, mon père.

Mais pourquoi je vis éloigné depuis si longtemps ? Tu m'accuses
 Et te mets en colère dans un affectueux mouvement.
 Cela m'est profitable, ou nécessaire, ou me paraît bon,
 100 Quoi qu'il en soit, ce sera excusable.
 Pardonne-moi, toi qui m'aimes, si je fais ce qui m'est utile ;
 Félicite-moi si je vis comme il me plaît.
 Selon toi, j'ai fait défaut, pendant trois années entières, aux terres paternelles
 Et j'ai choisi un autre monde pour de vagues errances,
 105 Oubliant que j'ai autrefois partagé votre culture et votre vie,
 Tu me grondes dans une affection mue par de saintes plaintes.
 J'embrasse les agitations vénérables d'un cœur paternel
 Et, ce dont je dois me réjouir, les colères, signes d'un sentiment bien vivant.
 Mais mon retour, mon père, je préférerais que tu le réclames là
 110 Où il pourrait être donné. Dois-je être rappelé par toi, d'après moi,
 Alors que tu verses de stériles prières non au Divin,
 Mais en suppliant les Muses de Castalie, en écartant la Puissance ?
 Non, ce n'est pas grâce à ces puissances que tu me reconduis à toi et à ta patrie.
 Tu appelles et sollicites des choses sourdes et inexistantes (une brise légère emportera
 115 Ce qui est donné dans le néant), des noms sans puissance, les Muses.
 Des vents et des bourrasques emportent ces inutiles vœux,
 Qui, n'étant pas envoyés à Dieu, s'accrochent dans de vains nuages
 Et ne pénètrent pas dans la cour étoilée du Roi d'en haut.
 Si tu te soucies de mon retour, regarde et prie Celui
 120 Qui, tonitruant, secoue les sommets culminants du ciel enflammé,
 Qui brille du triple feu et n'émet pas de bruits vides
 Et Qui, aux récoltes, depuis le ciel, accorde avec largesse soleils et pluies,
 Qui, au-dessus de tout ce qui est ou qui est tout en tout et partout,
 Dirige tout par le Christ répandu en toute chose,
 125 Par Lequel Il possède et émeut les esprits, par Lequel Il dispose de
 Nos temps et lieux. Et si Ses décisions sont contraires
 A nos vœux, c'est par la prière qu'il faut Le fléchir vers ce
 Que nous voulons. Pourquoi m'accuses-tu ? Si te déplaît l'acte
 Que j'accomplis sous l'action de Dieu, le premier, si je peux m'exprimer ainsi, à être
 [coupable en est l'auteur,

130 Lui qui, selon son gré, forme ou modifie mes sentiments.
 Car si tu penses à mon passé, que tu connais,
 Spontanément j'avouerai ne plus être maintenant celui que j'étais
 A cette époque, où je n'étais pas considéré comme perversi
 Et pourtant, perversi, je l'étais : je voyais à travers un faux brouillard,
 135 Je connaissais des choses stupides aux yeux de Dieu et je vivais d'une nourriture de
 [mort.
 Je peux d'autant plus être pardonné, qu'il est plus facile
 De reconnaître que c'est le Père très haut qui m'a changé
 Si je n'agis plus de la même façon ; non, selon moi, on ne dira pas
 Que je confesse ici une évolution blâmable vers le mal,
 140 Une erreur de mon esprit, puisque je déclare spontanément
 Que ce n'est pas mon esprit qui a changé ma vie d'avant.
 Mais un esprit nouveau, je l'avoue, non mon esprit, non celui qui était le mien
 [autrefois,
 Mais le mien aujourd'hui sous l'autorité de Dieu, Qui, si quelque chose dans mes
 [gestes
 Ou dans mon tempérament a été vu digne de Ses charges,
 145 En première grâce, te le cède, te le cède en gloire qui t'est due,
 A toi dont les préceptes ont engendré ce que le Christ aimait.
 C'est pourquoi tu dois te féliciter plus que te plaindre,
 Du fait que moi, ton illustre, né de ton zèle et de ta morale,
 Paulin, dont tu ne contestes pas être le parent,
 150 Et pas même maintenant, quand tu me crois perversi, je n'ai changé mes
 Desseins, de sorte que j'ai mérité d'être au Christ, en même temps que je suis
 A Ausone ; cet illustre portera ses récompenses de ta gloire
 Et t'accordera le premier fruit tombé de ton arbre.
 C'est pourquoi je te supplie de mieux réfléchir et de ne pas perdre de très grandes
 155 Récompenses en maudissant les biens nés de tes sources :
 En effet, je n'ai pas perdu l'esprit ni l'envie de participer
 A la vie des hommes, je ne les fuis pas, comme, écris-tu, dans les antres de Lycie
 Avait vécu le cavalier de Pégase, bien que les lieux impraticables soient nombreux,
 Sous l'action de la Puissance, à être habités ; comme de célèbres philosophes
 [auparavant

160 Pour leurs études ou leurs Muses ; comme aussi maintenant, chastement,
 Ceux qui ont choisi de vivre le Christ en leur âme s'y sont installés ;
 Ils ne sont pas privés d'âme et ils ne choisissent pas par sauvagerie
 D'habiter des lieux déserts, mais tournés vers de hautes
 Etoiles et regardant Dieu et Ses profondes vérités
 165 Ils s'appliquent à les observer ; libérés des vains soucis
 Ils aiment la tranquillité ; et le vacarme du forum et le tumulte des affaires
 Et toutes les occupations ennemies des dons divins,
 A la fois sur les ordres du Christ et par amour du Salut, ils les abhorrent
 Et dans l'espérance et la foi, ils suivent Dieu pour obtenir la récompense promise,
 170 Que rapportera son Auteur avec certitude à ceux qui ne désespèrent pas,
 Si seulement les biens présents ne les vainquent pas par des vanités,
 Et si la pensée ardente, en pénétrant les secrets célestes,
 Méprise ce qu'elle voit, afin de mériter ce qu'elle ne voit pas.
 Car les biens périssables s'offrent à nous, mais les biens éternels sont niés
 175 Par les yeux, et aujourd'hui nous suivons par l'espérance ce que nous voyons par
 [l'esprit,
 Méprisant les formes variées, aspects réels,
 Et les biens qui sollicitent malheureusement les yeux du corps.
 Cependant cette pensée s'est fixée, semble-t-il, en ceux
 Devant lesquels se sont déjà présentés toute la lumière du vrai et du bien,
 180 L'éternité du siècle à venir et le vide du présent.
 Mais moi, qui n'ai pas la même gloire, pourquoi aurais-je la même
 Renommée ? La fidélité à mon vœu est identique, mais j'habite des lieux agréables
 Encore aujourd'hui et je suis installé sur le rivage attrayant d'une opulente
 Plage, alors d'où vient à l'égard de mon séjour cette hostilité
 185 Si empressée ? Plaise au ciel qu'une juste jalousie commence à me
 Tourmenter, au nom du Christ les injures me plairont.
 Un esprit affermi par la Puissance ne supporte pas une tendre réserve,
 Et la louange méprisée ici me revient sous le jugement du Christ.
 Donc ne me gronde pas, respectable père, comme si j'avais été
 190 Perversi par ces passions et ne me tourmente pas soit à cause de mon épouse
 Soit à cause de l'imperfection de mon esprit ; je n'ai pas l'esprit anxieux
 De Bellérophon, et mon épouse n'est pas une Tanaquil, mais une Lucrèce.

Et je n'ai pas aujourd'hui l'oubli du ciel paternel, comme tu veux me le dire,
 Moi qui regarde le Père très haut, car celui qui n'honore que Lui
 195 Se souvient vraiment du ciel. Crois-moi donc, mon père, nous
 Ne sommes pas oublieux du ciel, nous ne vivons pas privés d'esprit
 Et nous fréquentons des lieux humains ; leurs passions elles-mêmes témoignent
 Des mœurs des hommes pieux ; et en effet un peuple impie
 Ne pourra pas connaître le Dieu très haut. Bien que soient nombreux les lieux,
 200 Oui, nombreux, les lieux non cultivés par le zèle des hommes, dépourvus de lois,
 Quelle région est privée de rite agricole ? Ou pourquoi en ces lieux
 La malhonnêteté d'autrui nuit-elle ? Pourquoi me reproches-tu
 Les vastes pâturages des Vascons et les gîtes neigeux
 Des Pyrénées, comme si, fixé, je vivais quasiment à la
 205 Frontière de la région espagnole et que je n'avais aucune place
 A la campagne ou à la ville, là où, au bout du monde, la riche
 Espagne s'ouvre sans interruption, regardant les soleils immergés ?
 Mais ma fortune aurait été d'habiter sur les crêtes des brigands,
 Est-ce que je me serais endurci près du lare barbare, changé en ces paysans
 210 Eux-mêmes, dont j'aurais partagé la sauvagerie ?
 Un esprit pur ne reçoit pas le mal et elles ne s'accrochent pas aux fibres
 Légères les taches répandues ; ainsi dans le pâturage vascon
 Quiconque mène sa vie en étant pur de tout crime, intègre, calme,
 Ne subit aucune influence de la part d'un hôte aux mœurs
 215 Inhumaines. Mais pourquoi serais-je un criminel sous ce prétexte
 Que j'habite des lieux différents, comme j'ai habité des lieux attachés à de superbes
 Villes et très peuplés par les cultures et la joie des hommes ?
 Et si ma vie s'était déroulée sur les rives de Vasconie,
 Pourquoi ne serait-ce pas plutôt nos mœurs qui formeraient ces sauvages
 220 En amenant vers nos rites cette race barbare qu'elles métamorphoseraient ?
 Car, cela étant, tu poses mes demeures ibériques dans des villes
 En ruines et tu choisis des cités désertes dans ton vers
 Et la montagnaise Calagurris et Birbilis suspendue
 A des rochers pointus et les décombres de la colline d'Hilerda,
 225 Tu me les reproches, comme si j'habitais exilé loin de ces lares et des villes,
 A l'écart des hommes, de leurs toits et de leurs routes : crois-tu que l'Hibérie

A ces richesses-là sur son sol ? Ignore-tu le monde espagnol,
 Où, alourdi et écrasé par le poids du ciel, s'est arrêté le grand Atlas,
 Ultime montagne, ultime partie, ultime borne de toute la terre,
 230 Qui sépare Calpe à la haute cime, baignée entre deux mers ?
 On lui attribue seulement Birbilis, Calagurris, Hilerda,
 Pourtant elle possède Caesarea Augusta, elle possède l'agréable Barcino
 Et Tarraco qui domine la mer de sa tête remarquable.
 Pourquoi énumérer des villes agréables par leurs terres et leurs remparts,
 235 Là où l'heureuse Espagne s'étend vers deux mers,
 Là où elle augmente l'Océan par le Baetis et la mer tyrrhénienne par l'Hiberus
 Et remplit le vaste détroit d'une mer éloignée,
 Par son pays posant une fin à la limite du monde ?
 O mon illustre maître, si tu avais l'idée de raconter
 240 La région où tu habites, te plairait-il de taire la brillante
 Burdigala ? Préfères-tu décrire les Boïens noirs comme la poix ?
 Et lorsque tu sacrifies ton temps libre aux thermes de Marojalum
 Et que tu vis avec plaisir au milieu de bois ombragés,
 Habitant des demeures joyeuses et admirables dans des lieux protégés,
 245 Sont-ce des cabanes noircies et des huttes bâties de chaume
 Et des déserts dignes des Bigerres vêtus de peaux que tu habites ?
 Et toi qui méprises les superbes remparts de Rome, puissant
 Consul, tu ne dédaignes pas les sablonneux Vasates.
 Ou parce que ta campagne fertile verdit dans les champs pictaves,
 250 Que ta chaise curule en arrive, hélas, d'Ausonie à Raraunum
 Le déplorerai-je ? Et que dans un vieux temple se salisse ta trabée,
 Alors que, dans la ville auguste du latin Quirinus,
 Au milieu des toges césariennes ornées de palmes égales en dignité,
 Elle resplendit, longtemps vénérable, d'un or qui n'a pas subi d'usure,
 255 Retenant l'honneur florissant d'un mérite vivace ?
 Ou lorsque tu es retenu sous le chaume de ton domaine de Lucanus,
 Habitant une haute demeure calquant les toits romuléens,
 Sous prétexte que sont ainsi désignés des lieux voisins,
 Dit-on que tu passes ta vie dans le village de Condate ?

260 Cela donnerait bien prise aux plaisanteries ; il serait permis aussi de jouer avec des
 [fictions,
 Mais avec une langue qui charme, blesser d'une mâchoire puissante,
 Jouer avec des caresses brûlantes et, de manière méchamment douce,
 Aigrir des plaisanteries avec le vinaigre d'une satire mordante,
 Cela convient souvent aux poètes, jamais aux pères.

265 Car la loyauté et la piété demandent que l'esprit bienveillant d'un père
 Ne permette pas que ce que la renommée, en entrelaçant les maux,
 Insinue dans les chastes oreilles, soit fixé, et, une fois fixé,
 S'attache au cœur. Même la foule perfide à la rumeur sinistre
 Ne considère pas toujours comme un crime de changer de routine,

270 Auparavant habituelle ; car changer en bien est digne de louange. Quand j'ai
 Changé, selon les ouï-dire, recherche mon application et mon devoir.
 Si je suis passé de la droiture à la dépravation, du religieux au profane,
 De la modération au luxe, de l'honnêteté à la turpitude,
 Si je vis de manière indolente, inerte, obscure, prends pitié de ton compagnon

275 Perversi dans le mal ; il est permis à un père caressant
 De se mettre en colère pour rétablir dans le droit chemin un ami
 Tombé et le redresser par un sévère avertissement.
 Mais si de même tu entends dire par hasard, voie que j'ai choisie et que je suis,
 Que j'ai voué mon cœur à un dieu bienveillant, suivant le vénérable

280 Commandement du Christ, en vertu d'une croyance docile
 Et que je suis persuadé que les enseignements de Dieu préparent à d'éternelles
 Récompenses achetées au prix de dommages présents pour l'homme mortel,
 Je ne pense pas que cela ait déplu à mon vertueux père au point
 De croire que ce soit un égarement de l'esprit de vivre ainsi dans le Christ

285 Comme le Christ l'a prescrit. Cela me plaît et je ne regrette pas cet
 Egarement. Être un idiot aux yeux de ceux qui suivent des chemins différents
 Je n'en ai cure, pourvu que mon avis, pour le roi éternel,
 Soit sage. Quoi que soit l'homme, sa vie est brève, son corps est malade,
 Son temps touche à sa fin, et sans le Christ, il n'est que poussière et ombre ;

290 Ce qu'il approuve ou condamne a la même valeur que l'arbitre lui-même.
 Lui-même meurt, et son égarement lui est un compagnon,
 Et quand il meurt, son juge et sa sentence passent avec lui.

Mais si, pendant notre temps présent sur terre, nous n'avons pas
 Le souci anxieux de vivre selon les préceptes du Christ Seigneur,
 295 Une fois devenu une dépouille démembrée, il sera trop tard pour l'homme de se
 [plaindre,
 Alors qu'il a craint les reproches légers de la langue humaine
 Sans avoir craint les lourdes colères du Juge divin,
 Car Il est assis sur un siège à la droite du Père éternel,
 Est établi comme roi universel et, une fois les années écoulées,
 300 Il viendra, pour juger tous les peuples dans un examen
 Impartial, et pour rapporter leurs récompenses aux différentes actions,
 Voilà ce que je crois et avec crainte je m'efforce avec un zèle diligent,
 Si cela m'est accordé, de ne pas être libéré de la mort avant de l'avoir été de mes
 [péchés.
 Dans l'attente de sa venue, mon cœur croyant tremble
 305 Dans ses fibres inquiètes et mon âme, déjà sur ses gardes quant au futur, exulte,
 Craignant d'avance d'être enchaînée par des maladies, soucis pour le corps,
 Et alourdie par le poids des choses, si par hasard, dans le ciel
 Ouvert, résonnait la trompette immense, de ne pas pouvoir dans les brises
 S'élever de ses ailes légères à la rencontre du Roi,
 310 En volant au milieu de milliers de saints honorables dans le ciel,
 Qui, à travers le vide, légers et sans les chaînes du monde aux pieds,
 S'élèvent dans les astres hauts d'un effort facile
 Et qui, portés à travers les étoiles, iront sur les tendres nuages,
 Afin de vénérer le Roi céleste au milieu de l'éther
 315 Et de rassembler leurs troupes éclatantes pour le Christ adoré.
 Voici ma crainte, voilà ma peine, que le jour ultime ne me surprenne
 Assoupi dans de noires ténèbres à agir de manière stérile,
 Menant des temps perdus sous de vains soucis.
 Car que faire si, en même temps que je ferme les yeux dans de paresseuses prières,
 320 Le Christ se produisait devant moi étincelant depuis sa citadelle éthérée
 Et si, le ciel s'ouvrant pour la venue du Seigneur, ébloui
 Par ses rayons soudains, je cherchais les tristes refuges d'une nuit
 Obscure, dans la confusion apportée par la lumière ?
 Et pour que cela ne me soit procuré ni par les doutes de la vérité,

- 325 Ni par l'amour de la vie présente, ni par le désir des choses
Ni par la peine des soucis, il m'a plu de prévenir ces événements
Par un dessein et de mettre fin à ces soucis pour le reste de ma vie
Et, confiant à Dieu les choses pour les siècles à venir,
D'attendre la mort farouche d'un cœur sûr.
- 330 Si cela te plaît, félicite la riche espérance de ton ami ;
Sinon, permets-moi d'être approuvé seulement du Christ.

CARMEN XI⁹⁶⁹
AUSONIO PAULINUS

*Continua meae durare silentia linguae
Te numquam tacito memoras placitamque latebris
Desidiam exprobras neglectaeque insuper addis
Crimen amicitiae formidatamque iugalem
5 Obicis et durum iacis in mea uiscera uersum.
Parce, precor, lacerare tuum nec amara paternis
Admiscere uelis ceu melli absinthia uerbis.
Cura mihi semper fuit et manet officiis te
Omnibus excolere, adfectu obseruare fideli.
10 Non umquam tenui saltem tua gratia naeuo
Conmaculata mihi est ; ipso te laedere uultu
Semper et incauta timui uiolare figura.
Cumque tua accessi uenerans, mea cautius ora
Conposui et laeto formaui lumine frontem,
15 Ne qua uel a tacito contractam pectore nubem
Duceret in sanctum suspicio falsa parentem.
Hoc mea te domus exemplo coluitque colitique,
Inque tuum tantus nobis consensus amorem est,
Quantus et in Christum conexa mente colendum,
20 Quis tua, quaeso, tuis obduxit pectora liuor ?
Quo rumore pium facilis sibi fama per aures
Inrupit pepulitque animum contraque uetustam
Experta pietate fidem noua uulnera mouit,
Laederet ut natis placidum malesuada parentem ?
25 Sed mihi non fictae mens conscia simplicitatis,
Nec patris inculti pietas rea respuit omne
Inmeritum et falso perstringi crimine non fert,
Immunis uero ; grauius uiolatur iniquo*

969 Texte établi par Stefania FILOSINI dans PAOLINO DI NOLA, *Carmi 10 e 11, introduzione, testo, traduzione e commento*, Stefania Filosini, Roma, Herder, Studi e Testi TardoAntichi 6, 2008, pp.188-192.

Vulnere tam tenera offensae quam libera culpa.
 30 Discussisse iugum quereris me, quo tibi doctis
 Iunctus eram studiis. Hoc nec gestasse quidem me
 Adsero ; namque pares subeunt iuga, nemo ualentes
 Copulat infirmis, neque sunt concordia frena,
 Si sit compulsis mensura iugalibus inpar.
 35 Si uitulum tauro uel equum commitis onagro,
 Si confers fulicas cygnis et aedona picae,
 Castaneis corylos, aequas uiburna cupressis,
 Me compone tibi ; uix Tullius et Maro tecum
 Sustineant aequale iugum. Si iungar amore,
 40 Hoc tantum tibi me iactare audebo iugalem,
 Quo modicum sociis magno contendit habenis
 Dulcis amicitia aeterno mihi foedere tecum
 Et paribus semper redamandi legibus aequa.
 Hoc nostra ceruice iugum non scaeua resoluit
 45 Fabula, non terris absentia longa diremit
 Nec perimet. Toto licet abstrahar orbe uel aeuo,
 Numquam animo diuisus agam ; prius ipsa recedet
 Corpore uita meo quam uester pectore uultus.
 Ego te per omne quod datum mortalibus
 50 Et destinatum saeculum est,
 Claudente donec continebor corpore,
 Discernar orbe quolibet,
 Nec ab ore longe nec remotum lumine
 Tenebo fibris insitum,
 55 Videbo corde, mente complectar pia
 Vbique praesentem mihi.
 Et cum solutus corporali carcere
 Terraque prouolauero,
 Quo me locarit axe communis pater,
 60 Illic quoque te animo geram.
 Neque finis idem qui meo me corpore
 Et amore laxabit tuo.

*Mens quippe, lapsis quae superstes artubus
De stirpe durat caeliti,
Sensus necesse est simul et adfectus suos
Retineat ut uitam suam ;
Et ut mori sic obliuisci non capit,
Perenne uiuax et memor.*

Poème XI⁹⁷⁰

A Ausone de Paulin

- Le silence continu de ma langue durerait
Quand toi tu ne te tairais jamais, tu me le rappelles, et je me plaindrais dans des retraites
Paresseusement, tu me le reproches, et en outre, je négligerais, ajoutes-tu
En m'accusant, notre amitié et je redouterais mon épouse,
5 Voilà ce que tu m'objectes, et tu jettes un vers cruel sur mon cœur.
Garde-toi, je te prie, de blesser ton ami et les paroles amères,
Refuse de les mêler à la mansuétude paternelle, comme l'absinthe au miel.
J'ai toujours pris soin, et je continue, de t'honorer
Avec tous les devoirs, de te respecter avec affection et fidélité.
10 Jamais par la moindre souillure mon amitié pour toi
N'a été entachée ; te blesser, même par une expression de visage,
A toujours été ma crainte, de même que t'outrager par un comportement imprudent.
Quand, plein de considération, je m'approchais de toi, avec beaucoup de prudence, mon
[visage,
Je le composais et je transformais mon front en l'illuminant de joie,
15 De peur que même un nuage créé dans le secret de mon cœur
N'amenât en mon vertueux parent un faux soupçon.
Sur mon exemple ma famille t'a honoré et t'honore,
Nous avons pour t'aimer un accord aussi grand
Que pour honorer le Christ aussi dans l'union de nos esprits,
20 Quelle jalousie, je te le demande, a fermé ton cœur aux tiens ?
Par quelle rumeur la renommée accommodante envers elle-même
A-t-elle pu envahir tes oreilles, ébranler ton âme affectueuse et, face à une ancienne
Loyauté et une affection éprouvée, provoquer de nouvelles blessures
Au point d'offenser, par ses mauvais conseils, un parent doux pour ses enfants ?
25 Mais mon esprit n'a pas conscience d'avoir feint la naïveté,
Et mon affection, qui n'est pas coupable d'avoir négligé mon père, a rejeté tout
Ce qui est immérité et elle ne supporte pas d'être piquée par une fausse accusation,
Puisqu'elle est vraiment pure ; outragée d'autant plus lourdement par une injuste

- Blessure, elle est aussi tendre face à l'offense qu'exempte de faute.
- 30 Tu me reproches d'avoir fendu le joug par lequel
J'avais été joint à toi par des savantes études. Ce joug, je ne l'ai même pas porté,
Je l'affirme ; car ce sont des pairs qui partagent le joug, personne n'accouple
Les bien portants aux infirmes, et les rênes ne peuvent être accordées
Si les bêtes de trait attelées ensemble ont une taille différente.
- 35 Si tu réunis un veau et un taureau ou un cheval et un onagre,
Si tu mets ensemble des foulques et des cygnes, le rossignol et la pie,
Si tu rends égaux les châtaigniers et les coudriers, les viornes et les cypres,
Compare-moi à toi ; Tullius et Maro⁹⁷¹ avec toi
Soutiendraient avec peine un joug égal. Si j'étais joint à toi par l'amour,
- 40 C'est par là seulement que l'audace me pousserait comme ton compagnon de joug,
C'est par cet amour que se mesure un peu à ta grandeur à l'aide de brides communes
Ma douce amitié dans une alliance éternelle avec toi
Qui nous rend toujours égaux par les mêmes lois d'amour réciproque.
Ce joug sur notre cou n'a pas été délié par une sinistre
- 45 Fable, ce n'est pas la longue absence loin de mes terres qui l'a rompu
Et l'a détruit. Même si j'étais éloigné par tout un monde ou toute une vie,
Jamais dans mon âme je ne vivrais séparé de toi ; ma vie elle-même se retirera
De mon corps avant que votre visage ne le fasse de mon cœur.
Moi, pendant tout ce temps qui est donné
- 50 Et destiné aux mortels,
Tant que je serai contenu dans ce corps qui m'emprisonne,
Peu importe le monde qui me détachera de toi,
Tu ne seras pas longtemps tenu à l'écart, loin de mon visage ni de mes yeux
Je te tiendrai implanté dans mes fibres,
- 55 Je te verrai avec mon cœur, avec l'affection de mon esprit je t'embrasserai
Et tu seras partout présent pour moi.
Et lorsque, délié de ma prison corporelle
Et de la terre, je me serai élancé,
Là où, dans le ciel, notre Père commun m'aura établi,
- 60 Là aussi je te porterai dans mon âme.

971 Il s'agit ici de Cicéron et de Virgile.

Et cette fin qui me libèrera de mon corps
Ne me libèrera pas en même temps de mon amour pour toi.
L'esprit certes, qui subsiste à la dissolution des membres,
Par son origine céleste, dure,
65 Nécessairement, dans le même temps, ses sentiments et ses affections
Il les retient comme sa vie ;
Et comme la mort, de même l'oubli ne le prend pas,
Eternellement il vit et se souvient.

Commentaire des *Carmina* X et XI de Paulin de Nole⁹⁷²

Les *Carmina* X et XI correspondent à deux réponses apportées par Paulin à des lettres d'Ausone. Qui sont ces deux écrivains ?

Paulin de Nole, Meropius Pontius Paulinus, est un riche aristocrate né en Aquitaine, dans un milieu chrétien, en 354 après J.-C. Il fait véritablement partie de l'élite de l'Empire romain, tant par ses richesses foncières que par sa place politique. Il a gravi divers échelons du *cursus honorum*, notamment en Campanie. Au début des années 380, il épouse en Espagne Thérasia, une riche matrone, puis revient en Aquitaine où il mène une vie de grand propriétaire entre affaires et poésie. Au début de 389, il est baptisé par l'évêque de Bordeaux, Delphinus, première étape de sa conversion spirituelle, puis il quitte l'Aquitaine pour l'Espagne. Là-bas, il perd quelques années plus tard son fils unique, Celsus, mort à huit jours. Ce décès le conforte dans l'idée de poursuivre sa conversion vers l'ascétisme : il se consacre à la poésie chrétienne, pratique la continence conjugale, met en vente la totalité de ses biens. Nous sommes environ en 393. Il est ensuite ordonné prêtre vers 394, puis décide de retourner en Campanie où il s'occupe des pauvres et dépense sa fortune pour des constructions religieuses jusqu'à sa mort en 431. Vers les années 410, il est choisi comme évêque de Nole⁹⁷³. Sa notoriété, qui découle de sa naissance dans un premier temps, ne s'est pas atténuée avec l'ascétisme⁹⁷⁴ et il est en relation avec les grandes figures religieuses de son époque, comme Augustin ou Jérôme. Pourtant, sa nouvelle vie est extrêmement critiquée par les membres de l'aristocratie bordelaise, qui ne comprennent pas son choix. Parmi eux, Ausone, son ancien précepteur.

Decimus Magnus Ausonius est né vers 310 dans une famille noble mais modeste d'Aquitaine, et chrétienne. Il devint grammairien, puis rhéteur. Il épousa Sabina dont il eut deux enfants mais il fut rapidement veuf. Il entama une carrière politique à Bordeaux, sa ville natale : il fut décurion puis duumvir. Il partageait sa vie entre sa ville, son enseignement et la poésie.

972 Ce commentaire est une actualisation de notre communication présentée lors de la journée scientifique « la diversité dans la recherche SHS » à Lille le 25 novembre 2016.

973 Pour une biographie précise de Paulin de Nole, lire l'article suivant : Janine DESMULLIEZ, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, ruptures et continuités », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 17, 2006, pp.267-275.

974 Janine DESMULLIEZ, Cédric VANHEMS, « Paulin de Nole et ses correspondants : une même communauté spirituelle ? » *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003, p.13 : « En fait la conversion de Paulin a dû avoir un grand retentissement dans l'Occident chrétien du fait qu'il descend d'une famille illustre qui a peut-être des liens de parenté avec la famille de Théodose. »

Vers soixante ans, il fut appelé par l'empereur Valentinien à Trêves pour faire l'éducation du prince héritier Gratien, avec lequel il s'entendait très bien. Il reçut alors en récompense de son dévouement les titres de comte en 370 puis de questeur du Sacré-Palais en 375, avant d'être nommé préfet du prétoire. En 379, il fut enfin nommé premier consul⁹⁷⁵. A la mort de Gratien, en 383, il revint en Aquitaine gérer ses propriétés et écrire de la poésie. Nous supposons sa mort aux alentours de 395.

Paulin a connu Ausone très jeune, lorsqu'il étudiait à Bordeaux. De plus le père du premier était ami avec le second. Une admiration réciproque les liait malgré leur différence d'âge. Paulin considérait Ausone comme son père littéraire. Il est important de bien comprendre la force de leur lien afin d'appréhender avec finesse toute la portée des *Carmina* X et XI. Il ne faut pas non plus perdre de vue que ces deux poètes sont de très grands personnages de l'Empire romain et qu'ils vivent à une époque inquiétante, où la menace barbare est constante et les bases de la civilisation latine constamment ébranlées par différents changements sociétaux⁹⁷⁶. A cette époque en effet, l'empereur Théodose 1er règne sur l'empire romain, menacé par les Barbares de l'Est. Entre 391 et 394, Théodose Ier abolit les cultes païens et interdit tout comportement païen dans l'Empire, ainsi que toutes les manifestations religieuses païennes. Le christianisme prend alors une ampleur politique nouvelle, face à un paganisme moribond mais néanmoins traditionnel, représenté par Ausone notamment (et aussi Symmaque, dont nous ne traitons pas ici). Comme le souligne David Amherdt à propos des échanges épistolaires entre Ausone et Paulin, « ce dialogue est à l'image des interrogations religieuses de la société de l'époque. »⁹⁷⁷

Les *Carmina* X et XI sont donc des réponses apportées par Paulin à son maître Ausone. Nous sommes aux alentours des années 393 pour le premier poème et probablement en 395 pour le second⁹⁷⁸. Il s'avère qu'Ausone aurait écrit, en vain dans un premier temps, quatre lettres

975 Cette charge est évoquée dans le *Carmen* X, vers 247-248 : « *quique superba potens contemnis moenia Romae / Consul, harenosos non dedignare Vasatas.* » (« Et toi qui méprises les superbes remparts de Rome, puissant consul, tu ne dédaignes pas les sablonneux Vasates. »)

976 David AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, introduction, texte latin, traduction et notes, Bruxelles, Peter Lang, 2004, p.18 : « En revanche, Paulin [ne] fait jamais mention des événements de son époque (crise de l'Empire, conflit christianisme-paganisme) : l'éloignement volontaire du monde que pratique le religieux se traduit ainsi dans sa conception de la littérature. »

977 David AMHERDT, « Comment faire de l'histoire avec la correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole ? » dans *l'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*. Actes du XXXe Colloque international de Lille, du 20 au 22 novembre 2008, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle, Lille, 2010, p.360.

978 Il est encore difficile de dater avec exactitude la vie de Paulin et ces *Carmina* en particulier. Nous nous appuyons ici sur les propos de Stefania FILOSINI in PAOLINO DI NOLA, *Carmi 10 e 11, introduzione, testo*,

à son disciple parti vivre en Espagne. Paulin répond au bout de trois ans, une fois les lettres reçues, comme nous l'apprend l'incipit du *Carmen X* :

*“Quarta redit duris haec iam messoribus aestas
Et totiens cano bruma gelu rigit,
Ex quo nulla tuo mihi littera uenit ab ore,
Nulla tua uidi scripta notata manu,
Ante salutifero felix quam charta libello
Dona negata diu multiplicata daret.
Trina etenim uario florebat epistola textu,
Sed numerosa triplex pagina carmen erat.”*⁹⁷⁹

Certes Paulin donne une explication à son long silence, toutefois, dans l'habitude sociale de l'époque, l'*amicitia* s'entretient en envoyant *a minima* une lettre par an, ce que n'a visiblement pas respecté Paulin, manquant ainsi à son *officium*. La lettre a une fonction sociale parmi les aristocrates romains : c'est par son truchement que l'on cultive l'art de « l'entre soi », de l'*amicitia*⁹⁸⁰. Tout aristocrate respecte cette valeur suprême qu'est l'*amicitia* en donnant régulièrement de ses nouvelles à ses destinataires habituels. Selon David Amherdt, « l'échange épistolaire est considéré comme une activité essentielle et nécessaire qui nourrit l'amitié. (...) Faire exister la relation, lui donner une régularité, tels sont les devoirs, les *officia*, des correspondants. Il est donc normal de se plaindre du silence de l'ami qui ne respecte pas ses obligations. »⁹⁸¹ Malgré un rappel acerbe d'Ausone, Paulin réitérerait son oubli, (à moins

traduzione e commento, Stefania Filosini, Roma, Herder, Studi e Testi TardoAntichi 6, 2008, p.37 : “quest’ultimo avvenimento, databile al dicembre del 394, costituisce un *terminus ante quem* per la lettera 23. Il carme 10, che è anteriore, risale verosimilmente alla primavera o all’inizio dell’estate del 393.” (Ce dernier événement, qu'on peut dater de décembre 394, constitue un *terminus ante quem* pour la lettre 23 [d'Ausone]. Le *Carmen X*, qui est antérieur, remonte vraisemblablement au printemps ou au début de l'été 393.) Ce qui nous amène à penser que le *Carmen XI*, postérieur à la lettre 23, a été rédigé en 395.

979 *Carmen X*, vers 1 à 8 :

“Quatre fois que revient déjà pour les durs moissonneurs cet été
Et autant de fois que dans son blanc gel l'hiver s'est figé,
Et depuis aucune lettre ne m'est venue de ta bouche,
Je n'ai vu aucun écrit tracé de ta main,
Avant que, heureux grâce à une lettre de salut, un papier
Multiplié ne me donnât des cadeaux longtemps refusés.
Trois lettres en effet fleurissaient d'un texte varié,
Mais, quant au rythme, cette triple page était un poème.”

980 « La lettre est une expression de l'amitié : c'est un lieu commun fréquent dans l'Antiquité tardive. » David AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, op. cit., note 30 p.28.

981 David AMHERDT, op. cit., p.28-29.

qu'Ausone n'ait pas encore reçu le *Carmen* X de Paulin ?) comme le souligne l'incipit du *Carmen* XI :

“*Continua meae durare silentia linguae*”⁹⁸²

Les deux réponses de Paulin aux multiples lettres d'Ausone ont donc pour objet principal d'expliquer le silence du disciple à son maître, alors que le jeune Bordelais a quitté sa région natale et sa fortune pour vivre une vie d'ascète en Espagne avec son épouse, dans la première moitié des années 390. Point notable à la lecture de cet échange épistolaire : ces lettres sont écrites en vers.

De nombreuses études ont déjà porté sur cet échange : le fait d'avoir conservé la quasi-totalité des lettres des deux hommes, leur sujet, les difficultés de datation exacte, la qualité d'écriture, l'importance des deux protagonistes, ont suscité un intérêt qui ne s'est jamais démenti⁹⁸³. Je ne me permettrai pas de tenter d'égaliser ces travaux qui ont, à eux tous, apporté une étude extrêmement complète des *Carmina* X et XI. En revanche, je souhaiterais y apporter un éclairage nouveau et défendre une hypothèse inédite en répondant à cette question : en quoi ces *Carmina* sont-elles des lettres de consolation de Paulin adressées à son maître Ausone ? Certes, il n'y est pas question de mort, néanmoins il s'agit d'un deuil, celui d'une *amicitia* profonde et durable, dont Ausone imagine rompue, puisque Paulin n'en respecte plus, selon lui, les codes⁹⁸⁴.

982 *Carmen* XI, vers 1 : « Le silence continu de ma langue durerait. »

983 Cf. Aimé PUECH, *De Paulini Nolani Ausoniique epistularum commercio et communibus studiis*, Paris, Hachette, 1887.

Pierre de LABRIOLLE, *Un épisode de la fin du paganisme, la Correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, Paris, Librairie Bloud, 1910.

Luciano VILLANI, « Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole », in : *Revue des Etudes anciennes*, tome 29, 1927, n°1, pp.35-44.

René MARTIN, “Les lettres d'Ausone à Paulin de Nole”, in *Epistulae Antiquae III, Actes du IIIe colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002), édités par Léon Nadjou et Elisabeth Gavoille, Louvain-Paris, Peeters, 2004, pp.385-395.

David AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, introduction, texte latin, traduction et notes, Bruxelles, Peter Lang, 2004.

PAOLINO DI NOLA, *Carmin 10 e 11, introduzione, testo, traduzione e commento*, Stefania Filosini, Roma, Herder, Studi e Testi TardoAntichi 6, 2008.

Franz DOLVECK, « L'ultime commerce épistolaire d'Ausone et de Paulin de Nole », *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Antiquité* [en ligne] 127-1, 2015.

PAULIN DE NOLE, *Carmina, cura et studio*, Franz DOLVECK, CSEL XXI, Turnhout, Brepols, 2015.

984 Arnaud SUSPENSE, « De l'amitié républicaine à l'amitié du Prince : une approche politique de l'*amicitia* romaine (fin de la République-Haut Empire) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2016/3 (N° HS 11), p.49. DOI : 10.3917/parl2.hs11.0033. URL : <https://www.cairn.info/revue-parlements-2016-3-page-33.htm> : « Ces relations affectueuses et ritualisées constituent une sorte de grammaire de l'amitié, avec ses codes et ses moments obligés, qui est tout aussi importante que l'échange de services. Les lettres révèlent de même l'importance du langage affectif dans les relations sociales. »

Il nous faut expliquer ici en quoi nous pouvons parler de deux lettres de consolation de la part de Paulin : ce dernier reçoit des épîtres de son vieux maître, dans lesquelles Ausone se plaint du silence de son disciple, de son éloignement, physique et littéraire, et implicitement de la perte d'influence qu'il avait sur lui et de la supposée rupture de leur *amicitia*. Paulin souhaite donc rassurer son ami, lui expliquer qu'il ne l'abandonne pas, mais qu'il a donné une autre dimension à leur relation. En cela, il est possible de parler de consolation puisqu'il s'agit, selon la définition de Scourfield, d'« une réponse à la perte ou à l'absence de quelque chose qui est désiré »⁹⁸⁵ : la perte d'un proche, d'une amitié, de possessions, de l'honneur, de sa terre natale. La consolation sert donc à apaiser l'idée d'une perte (d'argent, d'honneur, de liberté, de vie, de sa terre, d'un « morceau » de soi) à laquelle est associée celle de dépassement de la perte, comme le souligne Foessel : « la consolation est inséparable d'une rhétorique où il s'agit de persuader l'autre qu'il peut survivre à son malheur. »⁹⁸⁶ Ici, comme nous le verrons, Paulin va proposer à son ancien maître une relation neuve, articulée autour de la foi.

Afin de mieux étayer notre propos, nous allons notre étude des *Carmina* autour de différents *topoi* de la consolation antique. Notre réflexion ne se portera donc pas sur la totalité des textes, mais uniquement sur les points prouvant que nous sommes face à des lettres de consolation.

Des lettres “*medicinae*”

Le premier mode consolatoire employé par l'évêque de Nole est l'envoi des deux *Carmina*. En effet, par sa fonction performative, la lettre est déjà en elle-même une consolation. Pour reprendre les termes de Nicolas Cuvuto-Denis, « la lettre devient alors le remède contre l'affliction. La bonne exécution des *officia* épistolaires est l'un des moyens de guérir d'un profond chagrin. (...) Cette épître incarne la conversion de la lettre en *pharmakon* (remède) littéraire : la maladie de l'âme est soignée par la conversation épistolaire. »⁹⁸⁷ L'avantage de

985 John H. D. SCOURFIELD, *art. cit.* p.5 : « a response to the loss or absence of something to be desired ».

986 Michaël FOESSEL, *Le temps de la consolation*, Paris, Points Seuil, 2015, p.17.

987 Nicolas CAVUTO-DENIS, « Chagrin et consolation dans la Correspondance de Symmaque. La lettre comme *medicina* ? », <http://www.revue-circe.uvsq.fr>, numéro 12, 2020/1. Nous pouvons aussi retrouver le même ordre d'idée dans l'article suivant : Marie-Ange CALVET-SEBASTI, « La lettre, remède souverain chez les auteurs grecs chrétiens », in *Les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, *Epistulae*

l'objet-lettre comme remède est double : le destinataire est heureux de recevoir ce gage d'*amicitia* d'une part, et d'autre part, il peut réutiliser ce remède quand bon lui semble, le toucher, le relire, le partager avec d'autres, ce qu'a rappelé Simone Déléani, dans son étude de la *Lettre 37* de Cyprien de Carthage⁹⁸⁸. Ainsi, à l'instar des prisonniers destinataires de la *Lettre 37* de Cyprien, Ausone pourra « lire, relire et garder en mémoire un texte qui agira sur [lui] comme une incantation, qui apaisera [son] chagrin comme un charme (*carmen*) »⁹⁸⁹.

La poésie comme mode consolatoire

De plus, Paulin a recours à une écriture poétique pour répondre à son maître. Il aurait pu se contenter d'un billet bref et rassurant, d'autant plus qu'il souhaitait, à ces moments-là, abandonner les Muses pour se consacrer pleinement à Dieu. René Martin s'est d'ailleurs déjà posé la question : « c'est sur une interrogation que je voudrais conclure, et cette interrogation porte sur la forme même qu'ont prise les deux réponses de Paulin. En effet, on aurait pu s'attendre à ce que, dès lors qu'il avait renoncé aux Muses aux vanités littéraires, il se contentât, mettant en pratique ses nouveaux principes, de répondre en prose aux missives d'Ausone. Or nous constatons qu'il a choisi non seulement de répondre en vers, mais encore de renchérir sur son maître, puisque les quatre dernières lettres de ce dernier étaient simplement en hexamètres, alors que les deux réponses de Paulin (la première surtout) sont caractérisées par une extrême virtuosité poétique. (...) La question est donc : pourquoi ce choix d'écriture, à première vue surprenant et, en fin de compte, peu logique ? Paulin a-t-il voulu en quelque sorte finir en beauté ? A-t-il voulu prouver à Ausone, et peut-être se prouver à lui-même, que l'adieu à la poésie profane n'était pas un adieu à la poésie tout court ? »⁹⁹⁰ En tout cas, Paulin a préféré écrire un *carmen*, en trois types de vers différents, peut-être parce qu'il sait le plaisir qu'éprouve Ausone à lire sa poésie : “ Le *Carmen X*, de 331 vers, est basé sur la succession de distiques élégiaques, de distiques iambiques et d'hexamètres. (...) Le *Carmen XI*, d'étendue décidément

Antiquae VI, édité par Patrick Laurence et François Guillaumont, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, pp.325-337.

988 Simone DELEANI, « une lettre de consolation chrétienne : la *Lettre 37* de saint Cyprien », in *les Ecritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours* » P.U. Tours 2010, p.311-323.

989 Simone DELEANI, « une lettre de consolation chrétienne : la *Lettre 37* de saint Cyprien », op. cit., p.323.

990 René MARTIN, “Les lettres d'Ausone à Paulin de Nole”, in *Epistulae Antiquae III, Actes du IIIe colloque international « l'épistolaire antique et ses prolongements européens »* (Université François-Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002), édité par Léon Nadjjo et Elisabeth Gavaille, Louvain-Paris, Peeters, 2004, p.394.

plus limitée, alterne les hexamètres et les distiques iambiques. »⁹⁹¹ Le recours à des vers différents pourrait avoir un double sens pour Paulin : rendre hommage à Ausone et souligner implicitement la particularité de tel ou tel passage. Selon S. Filosini, « la *variatio* métrique est un expédient littéraire recherché pour souligner poétiquement les mouvements de solennité ou d'importance particulière. »⁹⁹²

Le disciple a donc mis un soin tout particulier pour répondre à son ami, et ce par deux fois. Cette façon d'écrire, en poésie, est un moment de complicité que les deux hommes aimaient à partager ensemble. Répondre à Ausone dans un format poétique est une manière pour Paulin de recréer un lien distendu par l'éloignement et le temps, comme le souligne Stefania Filosini : "Ausone et Paulin, en fait, instaurent et cultivent un lien, qui continue une tradition familiale, en alimentant des intérêts littéraires communs et soutenu par une estime réciproque que la différence d'âge traduit en une attitude paternelle et protectrice chez le premier et admirative et reconnaissante chez le second. »⁹⁹³ Nous pouvons donc y voir là aussi une forme de consolation offerte à Ausone : d'après Stefania Filosini, "la *variatio* métrique a été interprétée comme une volonté de rendre hommage à Ausone et de le rassurer qu'il [Paulin] n'a pas oublié ses leçons. »⁹⁹⁴ David Amherdt pense, quant à lui, que le recours aux vers pouvait tenir lieu de '*medicina*' même : « Comme pour atténuer le choc qu'a pu ressentir son maître et ami à la nouvelle de sa conversion, Paulin compose son poème dans trois mètres différents et soigne particulièrement son style. »⁹⁹⁵ En tout cas, par le truchement des vers, Paulin montre l'importance qu'a eu Ausone dans sa vie, et souhaite rendre hommage à son ancien maître et réveiller leur lien indéfectible.

991 Stefania FILOSINI, *op. cit.*, p.34 : "Il carme 10, di 331 versi, è basato sulla successione di distici elegiaci, distici giambici ed esametri. (...) Il carme 11, di estensione decisamente più limitata, alterna esametri e distici giambici."

992 Stefania FILOSINI, *op. cit.*, p.40 : « la *variatio* metrica è un ricercato espediente letterario per sottolineare poeticamente momenti di particolare solennità o importanza."

993 Stefania FILOSINI, *op. cit.* p. 27 : "Ausonio e Paolino, infatti, instaurano e coltivano un legame, che continua una tradizione familiare, alimentatoda comuni interessi letterari e sorretto da stima reciproca, che la differenza d'età traduce in un atteggiamento paterno et protettivo nel primo, ammirativo e riconoscente nel secondo."

994 Stefania FILOSINI, *op. cit.* p. 38 : "la *variatio* metrica è stata interpretata come volontà di rendere omaggio ad Ausonio e di rassicurarlo che non ha disimparato le sue lezioni."

995 David AMHERDT, *op. cit.*, p.121.

Etudions dans un premier temps la versification du *Carmen X*. Les dix-huit premiers vers, en distiques élégiaques, forment un ensemble que David Amherdt⁹⁹⁶ nomme le *prooemium*, une introduction avec un plan⁹⁹⁷ annonçant la propre réponse de Paulin et surtout le ton que ce dernier compte employer, alternant aigreur et douceur, à l'aune du courrier reçu. Cet *incipit* semble signifier à Ausone, par la délicatesse du propos, à quel point il a manqué à Paulin. Le champ lexical de la joie est très présent : « *felix* » v.5, « *dona* » et « *multiplicata* » v.6, « *florebat* » v.7, « *dulcia* » v.9, « *mite* » v.11 et « *blandis* » v.12. Le silence d'Ausone ressemblait à un long hiver selon Paulin (« *duris* » v.1 « *cano bruma gelu riguit* » v.2, l'anaphorique « *nulla* » v. 3 et 4), brisé par le printemps de sa lettre (« *dona* » « *multiplicata daret* » v.6 « *florebat* » v.7). Toutefois Paulin n'est pas dupe et même si, pour lui, l'arrivée de ces trois lettres est une source de joie malgré le caractère bougon des propos tenus, il sait bien qu'Ausone lui signifie sa souffrance (« *amara querellis / anxia censurae* » v.9-10 ; « *acerbum* » v.11 ; « *aspera* » v.12), d'où l'emploi de ces vers élégiaques pour débiter le poème. En effet, l'élégie est tout d'abord le chant du deuil, elle sert à déplorer les malheurs, selon l'étymologie grecque. Mais elle est aussi une arme de persuasion de l'autre : grâce à elle, le poète veut attirer la sympathie de l'auditoire, l'émouvoir et l'attendrir. En somme, Paulin tente dès le début de son *Carmen* d'amadouer son lecteur, et il utilise le distique élégiaque comme une *captatio beneuolentiae*. Les deux amis partagent la même tristesse, ce qui doit les apaiser tous les deux. Paulin semble dire à Ausone : 'tu m'as consolé avec ta triple lettre aux pouvoirs magiques (« *triplex pagina carmen* » v.8), tu m'as manqué, maintenant c'est à mon tour de te consoler en te prouvant que je suis toujours là, prêt à rédiger une lettre aux accents poétiques'.

A la suite de ce *prooemium*, dans les vers 19 à 102, Paulin recourt aux distiques iambiques, le « sceau » d'Ausone, d'après David Amherdt⁹⁹⁸, et vers de la légèreté d'après le

996 David AMHERDT, *op. cit.*, p.119.

997 *Carmen X*, vers 13-18.

"*Ista suo regerenda loco tamen et grauiore
Vindicis heroi sunt agitanda sono.
Interea leuior paucis praecurret iambus
Discreto referens mutua uerba pede.
Nunc elegi saluere iubent dictaque salute,
Vt fecere aliis orsa gradumque, silent.*"

Traduction : "Ces propos doivent être réglés en leur temps cependant et C'est par le son plus grave du vers vengeur qu'ils doivent être discutés. Entre temps, plus légèrement, les précédera un peu l'iambe Qui apportera ma réponse sur un pied différent. Désormais les élégiaques te saluent et, après cette révérence, Ayant introduit la suite, ils se taisent."

998 David AMHERDT, *op. cit.*, p.75.

poète : “*interea leuior paucis praecurret iambus.*”⁹⁹⁹, dans lesquels il évoque son refus des Muses, qu’il a remplacées par Dieu : “la conversion intérieure, celle du cœur, la *renuntiatio mundi*, va de pair avec une conversion du talent, qui doit être entièrement consacré à Dieu et exclure les Muses et les thèmes profanes. »¹⁰⁰⁰ Par l’utilisation du vers favori de son ami, Paulin tente encore une fois un rapprochement entre son maître et lui-même. De plus, il souhaite consoler Ausone et profiter de cette occasion pour lui parler de Jésus son Seigneur, des vers 43 à 82 notamment, comme l’explique David Amherdt : “Paulin emploie son langage de toujours... mais pour parler de Dieu, plus précisément du Christ, qui est au centre de son œuvre. Il se sert de la tradition poétique dans laquelle il a été éduqué et y introduit des éléments issus d’une tradition, la tradition chrétienne.”¹⁰⁰¹ Comme se plaît à le souligner Charles Favez, pour les chrétiens, « la consolation est généralement destinée à apporter quelque réconfort à des cœurs affligés ; mais cela ne leur suffit pas. Sous l’effet de préoccupations religieuses, ils lui assignent encore d’autres buts : glorifier Dieu, développer chez les croyants le désir d’une vie chrétienne et les instruire des vérités évangéliques. »¹⁰⁰² C’est précisément ce que fait Paulin dans ce passage du *Carmen X*. Mais il va même plus loin que chanter les louanges de Dieu, il évoque même l’idée de remplacer les anciennes Muses et Apollon par Dieu comme unique source d’inspiration poétique, comme le souligne Stefania Filosini : “A la *metanoia* (repentir) individuelle, s’accompagne un changement de la pratique littéraire, d’ailleurs expressément énoncée dans la première des deux lettres poétiques adressées à Ausone, où le rejet des Muses et d’Apollon comme sources d’inspiration poétique se double d’une critique des *figmenta uatum* [des mensonges des poètes] et d’une prise de distance déclarée avec le passé. L’abjuration des Muses coïncide chez Paulin avec la naissance d’une poésie christocentrique dans son contenu et son inspiration ; le Christ est explicitement reconnu comme la source de l’inspiration poétique.”¹⁰⁰³ Paulin accepte de continuer la poésie, à la condition d’écrire de la poésie

999 *Carmen X*, vers 15 : “Entre temps, plus légèrement, les précédera un peu l’iambe. »

1000 David AMHERDT, *op. cit.*, p. 120-121.

1001 David AMHERDT, *op. cit.*, p.121.

1002 Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1937, p.173.

1003 S. FILOSINI, *op. cit.*, p.18 : « Alla *metanoia* individuale si accompagna un mutamento della pratica letteraria, per altro espressamente dichiarato nella prima delle due lettere poetiche indirizzate ad Ausonio, nella quale il rifiuto delle Muse e di Apollo quali fonti di ispirazione poetica si unisce alla critica dei *figmenta uatum* e ad una dichiarata presa di distanza dal proprio passato. L’abiura delle Muse coincide in Paolino con la nascita di

religieuse. Il n'abandonne pas sa passion, qu'Ausone soit rassuré, seulement, il la transforme. Il appelle son ancien maître à comprendre sa nouvelle position : "*Ignosce, amans, mi si geram quod expedit ; / Gratare, si uiuam ut libet.*"¹⁰⁰⁴. Le vocatif "*amans*" souligne que, même si Paulin a choisi une vie différente de celle qu'espérait Ausone pour lui, le rhéteur doit continuer d'aimer le poète comme son fils, en lui pardonnant ("*ignosce*"), en l'aimant ("*amans*"), en le félicitant ("*gratare*") et en le soutenant comme un père.

D'ailleurs les vers 83 à 102 sont entièrement dédiés à Ausone lui-même, après une digression-exhortation à suivre Dieu et ses préceptes dans les précédents vers. Paulin écrit autour de la piété et de l'impiété ("*inpium*" v.84 ; "*pietas*" v.85 ; "*pietatis*" v.87 ; "*inpi*" v.87). Ce passage est d'ailleurs intéressant à analyser. Par une structure en chiasme autour de la dérivation des termes précédents, Paulin tente de renverser la façon de penser d'Ausone : 'ce que tu prenais pour de l'impiété n'en est pas, c'est impossible : je ne peux pas manquer de piété envers mon père'. Ici se trouve un jeu autour du double sens du terme *pietas* : à la fois piété pour Dieu le père, il s'agit aussi d'affection pour le père, littéraire dans notre cas de figure. Paulin reconnaît qu'il a des dettes envers Ausone : "*Tibi disciplinas dignitatem litteras, / Linguae togae famae decus / Prouectus altus institutus debeo.*"¹⁰⁰⁵ Mais ne perdons pas de vue que ces dettes ne sont qu'éphémères et terrestres, et que pour Paulin elles ne valent plus grand-chose, ce que Paulin tait, mais que le lecteur sait bien.

Enfin, à partir du vers 103, Paulin recourt aux hexamètres dactyliques, le vers du *De Rerum Natura* de Lucrèce, de la poésie didactique, grave, de la cosmogonie. Il souhaite expliquer et éclaircir avec gravité certains points, soit parce qu'il a été choqué par les propos de son ancien maître, soit parce qu'il veut développer ce qui lui tient à cœur. Nous pouvons comparer ce passage à la partie exhortatoire d'une consolation. Paulin rappelle son refus des Muses, à l'aide notamment de la paronomase du vers 115 : « *sine numine nomina Musas* » (« des noms sans puissance, les Muses »), précédée du terme « *nihilum* ». D'après lui, les Muses ne sont rien, comme le souligne le champ lexical de la vacuité dans ce passage : « « *steriles* » v.110 ; « *surda* », « *nulla* » et « *leuis* » v.114 ; « *nihilum, sine* » v.115 ; « *inrita* » v.116 ;

una poesia cristocentrica nei contenuti e nell'ispirazione ; Cristo è riconosciuto espressamente come fonte di ispirazione poetica."

1004 *Carmen X*, vers 101-102 : « Pardonne-moi, toi qui m'aimes, si je fais ce qui m'est utile ; félicite-moi si je vis comme il me plaît. »

1005 *Carmen X*, vers 93-95 : « C'est à toi que les disciplines, la dignité, la littérature, / la gloire de la langue, de la toge, de la renommée, / je les dois : tu m'as élevé, nourri, préparé. »

« *uacuis* » v.117. Paulin a remplacé ce rien par Dieu dont la toute-puissance est mise en valeur par le pronom relatif anaphorique *qui* des vers 120 à 126 ainsi que par la répétition du pronom *omnis* (en gras) dans les vers 123-124, accentuée par les termes synonymes (soulignés) : « *Qui super **omne** quod est uel in **omni** totus ubique / **Omnibus** infuso rebus regit **omnia** Christo.* »¹⁰⁰⁶. Le même type de rhétorique se retrouve au vers 140 à 142 autour du terme *mens*, accentué par la concaténation du vers 142 : « ***Mens** nova mi, fateor, **mens** non mea, non mea quondam* »¹⁰⁰⁷. Paulin utilise la rhétorique, principe de connivence entre Ausone et lui, pour lui annoncer sa transformation. Il a changé, certes, en se tournant vers Dieu, mais il reste le même, en employant les jeux littéraires chers à son ancien maître. Comme le dit David Amherdt : « pour le poète chrétien, rejet des Muses ne signifie pas rejet des formes d'expression païennes, mais rejet des contenus païens. Et c'est ce que fait Paulin dans notre texte : loin de mépriser la tradition païenne, il l'utilise de manière magistrale pour transmettre un message chrétien. »¹⁰⁰⁸ Paulin appartient à Dieu autant qu'à Ausone¹⁰⁰⁹ : l'inquiétude n'a pas lieu d'être chez le rhéteur. Le changement concerne surtout sa vision des choses, passant de l'amour des choses terrestres à celui des choses célestes. Paulin commence à évoquer, à tâtons dans un premier temps, la vie éternelle et ses récompenses à venir¹⁰¹⁰.

1006 *Carmen X*, vers 123-124 : « Qui au-dessus de tout ce qui est ou qui est tout en tout et partout dirige tout par le Christ répandu en toute chose »

1007 *Carmen X*, vers 142 : « Mais un esprit nouveau je l'avoue non un esprit non celui qui était le mien autrefois »

1008 David AMHERDT, *op. cit.*, p.198.

1009 *Carmen X*, vers 147-153 :

« *Quare gratandum magis est tibi quam queritandum,
Quod tuus ille, tuis studiis et moribus ortus,
Paulinus, cui te non infitiare parentem,
Nec modo, cum credis peruersum, sic mea uerti
Consilia, ut sim promeritus Christi fore, dum sum
Ausonii ; feret ille tuae sua praemia laudi
Deque tua primum tibi deferet arbore fructum.* »

Traduction : « C'est pourquoi tu dois te féliciter plus que te plaindre, du fait que moi, ton illustre, né de ton zèle et de ta morale, Paulin, dont tu ne contestes pas être le parent, et pas même maintenant, quand tu me crois perverti, je n'ai changé mes desseins, de sorte que j'ai mérité d'être au Christ, en même temps que je suis à Ausone ; cet illustre portera ses récompenses de ta gloire et t'accordera le premier fruit tombé de ton arbre. »

1010 *Carmen X*, vers 169-173 : « *Speque fideque deum sponsa mercede sequuntur,
Quam referet certus non desperantibus auctor,
Si modo non uincant uacuis praesentia rebus,
Quaeque uidet spernat, quae non uidet ut mereatur
Secreta ignitus penetrans caelestia sensus.* »

Traduction : « Et dans l'espérance et la foi, ils suivent Dieu pour obtenir la récompense promise, que rapportera son Auteur avec certitude à ceux qui ne désespèrent pas, si seulement les biens présents ne les vainquent pas par des

Mais il en profite ensuite pour recadrer les choses au sujet de son lieu de vie et de son épouse, des vers 182 à 259 : non, il n'habite pas chez des barbares, dans des lieux déserts, avec une femme tyrannique. Non il n'oublie ni son passé, ni sa patrie¹⁰¹¹. En revanche, Ausone se comporte mal avec Paulin, et manque de *pietas* envers son fils littéraire. Le poète continue de sermonner son maître des vers 260 à 288, car il considère qu'il est dans le vrai, et Ausone dans l'erreur contrairement à ce que croit ce dernier. Paulin termine son poème, dans les vers 288 à 331, par l'explication ultime de son changement de perspective : l'homme est condamné à mourir¹⁰¹², et à cause de cela, il doit craindre le jugement divin, pas le jugement humain¹⁰¹³. Paulin veut être prêt à accueillir Dieu le jour de sa mort¹⁰¹⁴. Comme l'explique Stefania Filosi, «la poésie est reconnue comme un instrument pour agir utilement vers la conquête de la vie éternelle»¹⁰¹⁵. L'évocation de la vie éternelle comme instrument de la consolation apparaît ici, mais dans un but différent des consolations chrétiennes classiques : il ne s'agit pas pour Paulin de consoler Ausone en le rassurant sur la mort comme nouvelle vie, mais de le consoler de la perte de l'ancien Paulin, en expliquant le nouveau choix de vie de ce dernier, et dans l'espoir

vanités, et si la pensée ardente, en pénétrant les secrets célestes, méprise ce qu'elle voit, afin de mériter ce qu'elle ne voit pas. »

1011 *Carmen X*, vers 215-217 : “ *Sed mihi cur sit ab illo nomine crimen,
Qui diuersa colo, ut colui loca iuncta superbis
Vrbibus et laetis hominum celeberrima cultis ?* ”

Traduction : “Mais pourquoi serais-je un criminel sous ce prétexte que j'habite des lieux différents, comme j'ai habité des lieux attachés de superbes villes et très peuplées par les cultures et la joie des hommes ? »

1012 *Carmen X*, vers 288-289 :

« *Breue, quicquid homo est, <est> corporis aegri,
Temporis occidui et sine Christo pulvis et umbra.* »

Traduction : « Quoi que soit l'homme, sa vie est brève, son corps est malade, son temps touche à sa fin, et sans le Christ, il n'est que poussière et ombre. »

1013 *Carmen X*, vers 295-297 :

« *Sera erit exutis homini querimonia membris,
Dum leuia humanae metuit conuicia linguae
Non timuisse graues diuini iudicis iras.* »

Traduction : « Une fois devenu une dépouille démembrée, il sera trop tard pour l'homme de se plaindre, alors qu'il a craint les reproches légers de la langue humaine sans avoir craint les lourdes colères du Juge divin. »

1014 *Carmen X*, vers 316-318 :

« *Hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris
Sopitum tenebris sterili deprendat in actu,
Tempora sub uacuis ducentem perdita curis.* »

Traduction : « Voici ma crainte, voilà ma peine, que le jour ultime ne me surprenne assoupi dans de noires ténèbres à agir de manière stérile, menant des temps perdus sous de vains soucis. »

1015 S. Filosi, op. cit., p.23 : « la poesia è riconosciuta come uno strumento per agire utilmente verso la conquista della vita eterna. »

peut-être aussi de convertir Ausone à cette nouvelle perspective de vie, lui qui approche de son dernier jour.

Le *Carmen* XI est beaucoup plus court (68 vers) que le précédent, et n'emploie que deux types de vers différents : les hexamètres dactyliques et les distiques iambiques. Paulin s'engage sur la voie de la *brevitas* cette fois-ci, afin de satisfaire son correspondant en étant régulier dans ses réponses. Il semblerait qu'il tente d'être irréprochable. Pourtant Ausone lui reproche à nouveau son silence, comme le souligne le premier vers : "*Continua meae durare silentia linguae*"¹⁰¹⁶. Non réception du précédent *Carmen* ? Impatience du vieux maître ? Nous n'obtiendrons peut-être jamais la réponse.

Ce qui est notable en tout cas, c'est que la construction des vers dans ce poème est inverse par rapport au précédent. Pour caricaturer, dans le *Carmen* X, Paulin commençait son poème gentiment et le terminait de manière plus grave, alors qu'ici il débute en étant sérieux et clôt son texte par une déclaration d'amour à Ausone. En effet, le *prooemium* est bref, seulement sept vers de mise au point, d'absinthe qui seront suivis de miel¹⁰¹⁷. Paulin tenterait-il une approche différente pour parvenir à consoler définitivement son ancien maître ? En terminant son poème sur une note plus légère, Paulin espère-t-il qu'Ausone garde en mémoire les derniers propos, plus doux que les premiers ?

De plus, Paulin recourt à un *topos* de l'écriture épistolaire pour consoler Ausone et lui faire accroire qu'il n'a pas changé : la flatterie¹⁰¹⁸. « Dans la lettre, enfin, on loue sans réserve le talent de son correspondant, en même temps qu'on adopte une attitude d'humilité extrême au moment de parler de ses propres œuvres. Ces louanges hyperboliques, tout comme la modestie de l'épistolier qui tend à dénigrer ses propres œuvres et à mettre les compliments sur le compte de la bienveillance de l'ami, sont des lieux communs caractéristiques de l'épistolographie tardive. »¹⁰¹⁹ comme nous le rappelle David Amherdt.

1016 *Carmen* XI, vers 1 : « Le silence continu de ma langue durerait. »

1017 *Carmen* XI, vers 6-7 :

« *Parce, precor, lacerare tuum nec amara paternis
Admiscere velis ceu melli absinthia verbis.* »

Traduction : "Garde-toi, je te prie, de blesser ton ami et les paroles amères, Refuse de les mêler à la mansuétude paternelle, comme l'absinthe au miel."

1018 *Carmen* XI, vers 30-39.

1019 David AMHERDT, *op. cit.*, p.30.

En tout cas, la poésie reste pour Paulin un moyen d'expression qu'il affectionne et qu'il ne souhaite pas abandonner. Il a tout simplement changé de muses et désire créer de la poésie chrétienne au lieu de la poésie classique apprise auprès d'Ausone. Il utilise désormais ce que lui a enseigné son ancien maître pour mettre en valeur sa nouvelle conception chrétienne de la vie. Comme le souligne Stefania Filosini, « il fait également un geste d'hommage à son maître, montrant qu'il n'a pas complètement ignoré ses enseignements de vie, mais qu'il les a récupérés à la lumière de la foi, en les intégrant dans une dimension nouvelle et plus complète. (...) En somme, si d'un côté Paulin proclame sa rupture avec (...) la société aristocratique gallo-romaine, de l'autre, comme son maître, il manifeste une foi absolue dans le langage poétique traditionnel comme forme de communication et moyen privilégié du message qu'il entend transmettre. »¹⁰²⁰

Une consolation dans le vocabulaire

Dans le corps même des deux *Carmina*, le poète chrétien tente de consoler Ausone en recourant à un vocabulaire affectueux. L'étude des vocatifs dans le *Carmen* X est en cela intéressant. En voici le relevé : “*pater*” (v.19), “*patrone praeceptor pater*” (v.96), « *amans* » (v.101)¹⁰²¹, “*genitor*” (v.109), “*uenerande pater*” (v.189), “*pater*” (v.195), “*o domine inlustris*” (v.239). Les six premiers vocatifs rappellent la relation protectrice, paternelle, entre Ausone et Paulin. Le terme « *pater* » revient quatre fois, son synonyme « *genitor* » peut être compris ici dans son sens étymologique : celui qui m’a donné naissance, intellectuellement parlant. L’adjectif « *uenerande* » souligne le fort respect que ressent Paulin pour Ausone. Enfin, le rythme ternaire « *patrone praeceptor pater* », appuyé par l’allitération en P comme dans « *papa* », met en valeur les multiples fonctions qu’a assurées Ausone pour son disciple : un protecteur, un enseignant et un père. Toutefois, le dernier vocatif replace Ausone dans un contexte plus professionnel : ‘si tu devais écrire sur Bordeaux, toi le grand rhéteur, quels termes emploierais-tu ?’ Même si le ton utilisé dans le vers 239 par Paulin semble plus ironique, l’adjectif “*inlustris*”, associé à l’interjection “*O*”, évoque tout de même la renommée d’Ausone, pour pouvoir mieux souligner la mauvaise foi dont a fait preuve l’écrivain bordelais dans sa

1020 Stefania FILOSINI, *op. cit.* p.44-45 : “Fa anche un gesto di omaggio nei confronti del maestro, mostrando di non aver completamente disconosciuto i suoi insegnamenti di vita, piuttosto di averli recuperati alla luce della fede, integrandoli in una nuova e più completa dimensione. (...) In somma, se da un lato il Nostro proclama la sua rottura con (...) la società aristocratica gallo-romana, dall’altro, come il maestro, manifesta assoluta fiducia nella lingua poetica tradizionale quale forma di comunicazione e veicolo privilegiato del messaggio che intende trasmettere.”

1021 Ce vocatif a déjà été étudié plus haut.

précédente lettre. Paulin, dans ce passage, souhaite montrer à son ancien maître qu'il n'accepte pas l'Espagne telle que ce dernier la lui a peinte auparavant et que, tout grand écrivain qu'il soit, il ne doit pas tomber dans le mensonge ou dans une description partielle, et donc fausse.

Hélas, la réponse d'Ausone à Paulin (*epistula* 24) n'est guère rassurante : le maître reproche à son élève d'avoir trahi leur *amicitia*. Le futur évêque de Nole doit redoubler d'efforts dans le *Carmen* XI pour parvenir à consoler son ami. D'ailleurs nous ne saurons jamais s'il avait réussi : aucune réponse ne nous est parvenue.

Aucun vocatif n'est employé dans le *Carmen* XI, en revanche le vocabulaire affectif y est très présent : « *paternis* » (v.6), « *uenerans* » (v.13), « *sanctum parentem* » (v.16), « *placidum parentem* » (v.24), « *patris* » (v.26). A la volonté de faire passer Ausone pour un père s'ajoute une mise en valeur de la relation des deux hommes. En effet, le poète tente un rapprochement par le jeu des pronoms tout au long de son épître : vers 13 *tua / mea* ; vers 17 *mea te* ; vers 30 et 38 *me / tibi* ; vers 40 *tibi me* ; vers 42 *mihi foedere tecum*. De plus, par l'emploi répétitif des termes *numquam / non umquam* (v.2 ; v.10 ; v.47) et *semper* (v.8 ; v.12 ; v.43 + *perenne* v.68), Paulin semble signifier à Ausone que leur *amicitia* est à la vie, à la mort¹⁰²², ce que confirme David Amherdt : « contrairement à ce qu'affirme Ausone, Paulin n'a jamais trahi son amitié et jamais il ne la trahira. »¹⁰²³

L'*amicitia*, terme qui n'apparaissait pas dans le *Carmen* X, est présent dans le *Carmen* XI par deux fois, aux vers 4 et 42. Paulin a probablement compris que le mal-être d'Ausone ne se situait pas seulement dans le domaine des sentiments, mais aussi dans celui de la relation sociale et publique et le rhéteur reproche avant tout à son disciple de rompre avec le monde d'où il vient, il « ne comprend pas l'attitude de Paulin, en particulier son choix définitif en faveur de Dieu. Ce qu'il lui reproche, c'est d'avoir trahi les valeurs sociales de l'aristocratie gallo-romaine : Paulin ne remplit pas ses obligations épistolaires (...), il a rejeté les Muses et la culture traditionnelle (...), bref, il a rompu *l'unanimitas* qui régnait entre eux. Ausone lui reproche aussi son silence, sa désertion, sa misanthropie. »¹⁰²⁴ d'après David Amherdt. Le poète tente alors de rapprocher les deux hommes dans la lettre même du texte au vers 42 :

1022 Ce qu'il dit d'ailleurs au *Carmen* XI, vers 67-68 : « *et ut mori sic oblivisci non capit, / perenne vivax et memor.* » Traduction : “ Et comme la mort, de même l'oubli ne le prend pas, Eternellement il vit et se souvient.”

1023 David AMHERDT, *op. cit.*, p.194.

1024 David AMHERDT, « Comment faire de l'histoire avec la correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole ? » *op. cit.*, p.357.

« *Dulcis amicitia aeterno mihi foedere tecum* »

L'ordre des mots est ici très puissant, lourd de sens. *Amicitia* est placé entre *dulcis* et *aeterno* : pour Paulin, la relation entre les deux hommes est teintée de douceur et d'éternité. Et *foedere* est coincé entre *mihi* et *tecum* : c'est un pacte d'amitié éternelle et douce qui lie les deux hommes. De plus, il faut bien saisir le double sens du terme *foedus*. Pour Ausone, son acception est plutôt celle de l'aristocrate romain qui conclut un pacte, militaire et terrestre, lié à l'idée de conquête de territoire, alors que Paulin doit plutôt y voir le sens chrétien d'alliance, plus éthéré, lié à l'idée de réciprocité et d'éternité (le mot est d'ailleurs associé à l'adjectif *aeterno*). Petit à petit, Paulin amène Ausone vers son idée d'amitié nouvelle, d'amitié chrétienne, loin du sens très terre-à-terre et sociétal que lui donne Ausone.

En outre, le mot « *amore* » apparaît à son tour, aux vers 18, 39 et 62. Il est bien plus fort que le terme *amicitia*. Au vers 39, l'idée d'amour apparaît dans le passage du joug, repris de la lettre d'Ausone. Là encore, Paulin part d'une idée d'Ausone pour l'amener doucement vers la sienne, celle d'un amour qui n'a pas de fin, dans l'éternité de Dieu. « *Amorem* » (v.18) souligne le sentiment qui lie Paulin et Therasia (« *nobis consensus amorem* ») à Ausone. Dans ce passage, deux éléments sont unis : le profond respect ressenti par le couple pour Ausone, visible dans la dérivation « *coluitque colitque* » (v.17) et « *colendum* » (v.19), et l'union avec le Christ « *in Christum conexa mente* ». Paulin esquisse un premier pas vers l'acmé de la fin du poème : il existe désormais un lien différent entre Ausone et Paulin, et ce lien est le Christ. Un peu plus loin, Paulin accepte, après un refus (vers 30 et 31), l'idée d'un joug commun avec Ausone, à la condition que ce joug soit celui de l'amour : « *si iungar amore* » (v.39). Enfin, l'amour réapparaît en conclusion du poème, pour souligner que, même si le corps disparaît, l'amour est éternel, grâce à Dieu : « *Neque finis idem qui meo me corpore / Et amore laxabit tuo.* » (v.61-62).¹⁰²⁵ Le point vers lequel Paulin veut emmener Ausone est le suivant : certes l'*amicitia*, au sens social du terme, n'est pas respectée par Paulin, mais elle est remplacée par un sentiment beaucoup plus beau, et plus élevé, une amitié chrétienne, qui se passe de tous les codes sociaux connus d'Ausone. Cette amitié est plus forte que l'amitié terrestre, puisqu'elle est éternelle, ce qu'a souligné Pierre Fabre : « La transformation qu'apporte la foi chrétienne, en ce domaine aussi, est totale à ses yeux : entre l'amitié simplement humaine et l'amitié chrétienne, aucune commune mesure : on passe vraiment d'un ordre à un autre. Lorsqu'on a goûté la seconde, la

1025 *Carmen* XI, v.61-62 : « Et cette fin qui me libèrera de mon corps ne me libèrera pas en même temps de mon amour pour toi. »

première ne compte plus. »¹⁰²⁶ Pour Paulin, il n'existe aucune séparation entre les deux hommes, la séparation est uniquement physique et géographique, ce n'est pas une séparation des cœurs et même la mort ne les séparera pas, grâce à Dieu. Aucune perte n'est à déplorer, c'est plutôt un mieux que propose Paulin à Ausone, dans un passage aux accents lyriques très prononcés :

*“Non terris absentia longa diremit
Nec perimet. Toto licet abstrahar orbe uel aeuo,
Numquam animo diuisus agam ; prius ipsa recedet
Corpore uita meo quam uester pectore uultus.
Ego te per omne quod datum mortalibus
Et destinatum saeculum est,
Claudente donec continebor corpore,
Discernar orbe quolibet,
Nec ab ore longe nec remotum lumine
Tenebo fibris insitum,
Videbo corde, mente conplectar pia
Vbique praesentem mihi.”*¹⁰²⁷

Si nous n'avions pas le contexte de ce passage, nous pourrions sans hésiter le considérer comme un extrait de poésie amoureuse par le biais du champ lexical des organes amoureux (*“animo”, “pectore”, “uultus”, « ore », « lumine », « fibris », « corde », « mente »*) et des attitudes aimantes (*« tenebo insitum », « videbo », « conplectar », « ubique praesentem mihi »*), et par le jeu d'oppositions absence / présence (*« non / absentia » ; « abstrahar » / « numquam diuisus »*)

1026 Pierre FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949, p.154

1027 *Carmen XI*, v.45-56 :

“Même si j'étais éloigné par tout un monde ou toute une vie,
Jamais dans mon âme je ne vivrais séparé de toi ; ma vie elle-même se retirera
De mon corps avant que votre visage ne le fasse de mon cœur.
Moi, pendant tout ce temps qui est donné et destiné aux mortels,
Tant que je serai contenu dans ce corps qui m'emprisonne,
Peu importe le monde qui me détachera de toi,
Tu ne seras pas longtemps tenu à l'écart, loin de mon visage ni de mes yeux
Je te tiendrai implanté dans mes fibres,
Je te verrai avec mon cœur, avec l'affection de mon esprit je t'embrasserai
Et tu seras partout présent pour moi.”

agam » ; « *nec* » / « *longe* » ; « *nec / remotum* »). C'est une véritable déclaration d'amour amicale qu'envoie Paulin à Ausone¹⁰²⁸.

Toutefois il existe un glissement petit à petit entre le début et la fin du poème autour de l'*amicitia*, Paulin passe d'une amitié 'classique' à une amitié scellée par le Christ, ce qu'a très bien expliqué David Amherdt : « sa conception de l'amitié est totalement opposée à celle de son maître. Cette opposition entre amitié chrétienne et amitié traditionnelle (ou païenne) est reflétée à merveille par le poème : la première partie (v.1-48), avec son tissu de réminiscences, est un hymne à l'amitié traditionnelle ; la seconde partie (v.49-fin), dépourvue de l'arsenal des réminiscences païennes, est un hymne à l'amitié spirituelle chrétienne, qui transcende l'amitié païenne. »¹⁰²⁹

Paulin profite de cette évocation d'une nouvelle amitié pour parler de la vie éternelle, gage de durée de cette amitié spirituelle : « *Neque finis idem qui meo me corpore / Et amore laxabit tuo.* »¹⁰³⁰ Evoquer la vie après la mort est, de plus, un *topos* consolatoire, repris ici, mais d'une manière différente, puisque le mal à consoler n'est pas la mort de quelqu'un mais la perte d'une *amicitia* terrestre, remplacée par la grâce du Christ, par une amitié éternelle.

Une consolation rhétorique

Nous avons pu constater çà et là la présence de diverses figures de style dans les deux poèmes. Les échos à Ovide, Virgile, Catulle, Horace, Lucrèce, Sénèque, Lucain, Stace sont aussi nombreux dans les *Carmina* X et XI. Paulin a renoncé au monde mais pas sa mémoire. David Amherdt¹⁰³¹ a réalisé un travail de fourmi pour relever toutes les réminiscences païennes présentes dans nos deux poèmes, et plus particulièrement ici dans le *Carmen* XI : « le texte qui forme la trame de la première partie de la lettre (v.1-48) est l'éloge d'Epicure figurant au début du troisième livre du *De Natura Rerum* de Lucrèce auquel se mêle un écho du premier livre. (...) Dans notre passage et dans l'éloge d'Epicure la situation est similaire : il s'agit de l'élève qui reconnaît ce qu'il doit à un maître auquel il est lié par une forte amitié. Les deux poètes

1028 Notons que la part consacrée à Dieu dans cette lettre a été réduite à la portion congrue : à peine vingt vers (vers 49 à 68) et une seule évocation explicite de Dieu, et encore, sous forme de périphrase (« *communis pater* » vers 59).

1029 David AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, op. cit., p.194.

1030 *Carmen* XI, v.61-62 : « Et cette fin qui me libèrera de mon corps ne me libèrera pas en même temps de mon amour pour toi. »

1031 David AMHERDT, op. cit., pp. 194-198 *passim*.

reconnaissent les liens littéraires qu'ils ont avec leur maître respectif, mais affirment ne pas vouloir rivaliser avec lui. En particulier, Paulin emprunte à Lucrèce ses métaphores. (...) Sur cette imitation de Lucrèce vient se greffer une imitation des *Bucoliques* de Virgile, où l'on trouve des comparaisons procédant de la même tradition ; Paulin emprunte même une expression des *Bucoliques*, affirmant ainsi sa volonté de se placer dans la tradition virgilienne. (...) L'idée du pacte éternel de l'amitié est exprimée avec force par Catulle 109, 1-6, qui demande aux dieux que le pacte éternel qu'il a conclu avec son amie puisse durer toute la vie : l'idée est semblable et le vocabulaire similaire. (...) Dans la deuxième partie (v.49-fin), il présente sa fidélité à Ausone du point de vue de l'amitié chrétienne : le changement de mètre va de pair avec un changement de ton et de signification. Alors qu'il semblait faire des concessions à Ausone en prenant comme modèle, dans la première partie, des auteurs païens qu'il avait déclaré rejeter dans le *Carmen X*, il montre maintenant que cette amitié païenne est dépassée par l'amitié chrétienne. C'est une amitié qui transcende le temps et les distances (v.49-56), et surtout la mort (v.57-68). Elle se fonde sur l'union des âmes et n'a pas besoin de la présence physique de l'ami (v.47 ; 54-56). » Les poètes classiques ont donc beaucoup inspiré Paulin, qui les utilise pour attirer à lui Ausone, et consoler son ancien maître d'autant plus facilement. Mais les aèdes latins ne sont pas les seuls guides de notre poète chrétien, qui puise aussi dans le fonds néoplatonicien pour compléter son éventail de références classiques : « relevons enfin le caractère synchrétique, surtout néoplatonicien, de la deuxième partie (v.49-fin) : le corps considéré comme la prison de l'âme, le déplacement de l'âme vers le ciel, l'origine céleste de l'âme. »¹⁰³² En effet, les vers 51 et 57 évoquent ce corps prison pour l'âme, « *claudente donec continebor corpore* » et « *et cum solutus corporali carcere* », avec une allitération en C qui mime le bruit des chaînes de prison. Les vers 58-59 (« *Terraque prouolauero, / Quo me locarit axe communis pater* ») font écho à cette âme qui quitte le siècle pour rejoindre Dieu le père, et les vers 63-64 (« *Mens quippe, lapsis quae superstes artubus / De stipe durat caeliti.* ») rappellent l'origine céleste de l'esprit humain. Ces jeux rhétoriques et poétiques sont destinés à rassurer Ausone en cherchant à renouer leur *amicitia* épistolaire fondée sur une culture littéraire commune¹⁰³³. Comme le souligne David Amherdt, « les armes utilisées par Paulin, en plus du raisonnement bien sûr,

1032 David Amherdt, *op. cit.*, p. 199.

1033 Nous pensons que cette réflexion de Simone Déléani peut s'appliquer à la lettre de Paulin : « le texte de la *Lettre 37* [de Cyprien] est très élaboré, comme il est de règle pour une lettre de consolation. » *op. cit.* p.319.

sont les armes de toujours : la rhétorique, le style, les échos aux classiques. »¹⁰³⁴ Notons que ces armes sont aussi celles de la consolation.

Malgré les différentes lectures qui indiquaient que ces deux *Carmina* étaient des lettres de rupture entre Ausone et Paulin, je pense plutôt avoir affaire à des lettres de consolation. Selon moi, Paulin essaie, par tous les moyens en sa possession, de consoler Ausone d'avoir perdu son ancien disciple, mais d'en avoir gagné un nouveau, beaucoup plus beau. Le recours aux divers artifices poétiques, littéraires et rhétoriques sert à montrer à Ausone la sympathie que lui conserve Paulin malgré sa *renuntiatio mundi*, son amitié (au sens moderne du terme). « Et l'on est en droit de penser qu'Ausone, en les [les *Carmina* X et XI] lisant, a dû sourire à travers ses larmes, en constatant que ses leçons n'avaient pas cessé de porter leur fruit, et que Pontius Paulinus, dans le nouvel univers spirituel où il se mouvait désormais, demeurerait plus que jamais un disciple digne de lui. », conclut René Martin¹⁰³⁵. Certes le poète ne souhaite plus garder les relations terrestres, mortelles qui le lient aux autres humains, ses attentes sont beaucoup plus célestes, mais elles n'appellent pas à une rupture, plutôt à un changement de perspective. Ausone a-t-il entendu ces appels de son disciple ? Nous ne le saurons probablement jamais puisque Paulin n'a jamais reçu de réponse à son *Carmen* XI.

1034 David AMHERDT, « Comment faire de l'histoire avec la correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole ? » *op. cit.*, p.360.

1035 René Martin, *art. cit.*, p.395.

Table des matières

Introduction	8
Le « cérémonial épistolaire »	9
La consolation : tentative de définition	11
L’histoire de la consolation	17
Philosophie et rhétorique dans la consolation	21
Problématique	24
Corpus et méthode	24
 Tableau synoptique des lettres de notre corpus	 26
 CYPRIEN DE CARTHAGE	
Lettre 10	28
Texte et traduction	29
Commentaire	35
 AMBROISE DE MILAN	
Lettre 8	48
Texte et traduction	49
Commentaire	57
 Lettre 15	 72
Texte et traduction	73
Commentaire	83
 AUGUSTIN D’HIPHONE	
Lettre 92	110
Texte et traduction	111
Commentaire	121

Lettre 99	148
Texte et traduction	149
Commentaire	153
 Lettre 111	 162
Texte et traduction	163
Commentaire	179
 Lettre 208	 200
Texte et traduction	201
Commentaire	211
 Lettre 244	 228
Texte et traduction	229
Commentaire	231
 Lettre 248	 238
Texte et traduction	239
Commentaire	243
 Lettre 259	 250
Texte et traduction	251
Commentaire	257
 Lettre 263	 270
Texte et traduction	271
Commentaire	277
 Lettre 264	 290
Texte et traduction	291
Commentaire	297
 Conclusion générale	 308

Bibliographie	315
ANNEXES	344
Ménandre le rhéteur, traduction du <i>Traité</i> II	345
<i>Carmen</i> X de Paulin de Nole (texte)	355
Traduction	365
<i>Carmen</i> XI de Paulin de Nole (texte)	376
Traduction	379
Commentaire des <i>Carmina</i> X et XI de Paulin de Nole	382
Table des matières	402