

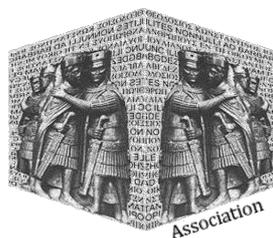
REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNEE ET TOME II
2012-2013



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

COMITE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITE EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes), Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato

Pierre-Louis Malosse

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

Eugenio.Amato@univ-nantes.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

<http://recherche.univ-montp3.fr/RET>

Le site électronique de la revue est hébergé par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, route de Mende, F-34199 Montpellier cedex 5.

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Saettono 64, I-17011 Albisola Superiore (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

LE PROBLÈME DE LA CONTAGION PAÏENNE :
LES QUESTIONS DE PUBLICOLA À AUGUSTIN (*LETTRE 46*)

Abstract : Between 395 and 399, Augustine of Hippo responded to a letter sent to him by Publicola, a layman who wrote him on issues of pollution through contact with pagans. Publicola listed eighteen different ways in which a Christian may be contaminated by pagans, whether through sacrificial pollution or through contact with a defiled pagan. Publicola asked Augustine if he would be considered a sinner if he has relationships with the pagans. The letter demonstrates the strong influence of the clerical recommendations against pagan pollution. Augustine answered Publicola that his way of thinking was rare or outdated, stating that he did not share these concerns. But most of his questions deal with real concerns widely disseminated through texts written by the Church Fathers from the third century, such as Tertullian or Cyprian of Carthage. The letter gave rise to a long and vigorous discussion, having been an important landmark in French historiography. Most historians who have interpreted this letter have severely critiqued Publicola, describing him as crazy or neurotic and probably inspired by the answer of Augustine, who voluntarily downplays Publicola's description of the situation. Augustine of Hippo, however, does not appear to reflect correctly the reality of the context. On the one hand, the widespread clerical opinion stated it was dangerous for a Christian to socialize with pagans and this is the heart of Publicola's questions. On the other hand, the questions of Publicola are no hapax, as the *Duabus animabus* and the *Contra Faustum* of Augustine showed. I will argue that Publicola is not the narrow-minded Christian that he has long been described. The goal of this paper is to demonstrate that the letter highlights the cultural influences of a late-antique Christian *honestior*.

Keywords : Publicola, Augustine of Hippo, Arzugas, Pagans, Christians, Defilement, Oath, Frontier, Pax Romana, Sacred woods, Self-defense, Barbarians, Romans, Idolothytes, Demons (pagan gods), Punic.

Introduction

Entre 395 et 399¹, l'évêque Augustin d'Hippone répond à Publicola, un laïc

¹ Claude Lepelley proposait cette datation, arguant du fait que le décret de 399, frappant

qui l'a sollicité sur les dangers que les chrétiens encourent au contact des souillures païennes. Publicola met en scène dix-huit histoires dans lesquelles un chrétien peut potentiellement être « contaminé », soit au contact d'une pollution liée à la pratique d'un culte polythéiste, soit encore au contact d'un adepte de ces cultes. Il demande à l'évêque d'Hippone si ces fréquentations font de lui un pécheur et cherche à connaître les limites qu'il ne doit pas franchir pour ne pas être souillé, lorsqu'il ne peut éviter le contact avec les païens.

La lettre de Publicola a suscité un long débat qui a marqué l'historiographie française. En 1964, R. Thouvenot publie un article qui analyse les questions à travers le prisme du rapport qu'Augustin d'Hippone entretient avec les païens². En 1982, Madeleine Moreau rédige un article dans lequel elle cherche à découvrir l'identité de Publicola, affirmant que celui-ci n'est autre que le fils de Mélanie l'Ancienne, l'un des aristocrates romains les plus illustres de l'Empire³. Madeleine Moreau perçoit des points communs entre les formules utilisées par Augustin envers Marcellinus et Publicola, qui permettraient d'affirmer qu'Augustin s'adresse à Valerius Publicola⁴. Après R. Thouvenot, Claude Lepelley contredit cette

l'Afrique, appliquait définitivement l'interdiction des cultes païens : C. LEPELLEY, « La diabolisation du paganisme et ses conséquences psychologiques : les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin », dans L. MARY – M. SOT (éds.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris 2002, pp. 81-96 : 81. Selon Danuta Shanzer, la lettre aurait été écrite après l'application de l'édit d'interdiction des sacrifices et cette affirmation paraît très audacieuse, compte tenu des informations données par Publicola. Elle indique que l'interdiction du paganisme n'a frappé que les dieux romains et que les nomades berbères honoraient d'autres dieux. Elle a cependant conscience que son hypothèse est fragile, en « devinant » que Publicola vit dans les Arzuges : D. R. SHANZER, « Who was Augustine's Publicola », *REJ* 171, 2012, pp. 27-60 : n. 2, p. 28 : « One guesses that they are and represent Publicola's own more immediate environment ». Cependant, rien n'est moins certain, car justement il me semble que lorsque Publicola souligne que *In Arzugibus, ut audiui* (Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 1,123, in *CSEL* 34/2, A. GOLDBACHER [éd.], Vienne 1898), cela signifie bien qu'il n'y habite pas (C. LEPELLEY, « Le serment païen. Malédiction démoniaque : Augustin devant une angoisse des chrétiens de son temps », dans R. VERDIER [éd.], *Le serment. II. Théories et devenir*, Paris 1991, pp. 53-61 : 54) et qu'on lui aura raconté les modalités des serments. La logique de Danuta Shanzer me paraît bancal car si la lettre de Publicola semble distinguer deux types de populations berbères – d'une part, les Berbères qui sont les habitants traditionnels des Arzuges, en partie christianisés et pacifiques et d'autre part, les barbares travailleurs agricoles et païens (Y. MODÉRAN, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e-VI^e siècle)*, Rome 2003, p. 457) –, rien ne permet d'affirmer que Publicola désigne seulement ces individus. Les scènes se passant dans les thermes (questions 15 et 16), par exemple, peuvent très bien se dérouler à Hippone et dans ce cas, les cultes honorés sont certainement romains.

² R. THOUVENOT, « Saint Augustin et les païens », dans M. RENARD – R. SCHILLING (éds.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 682-690.

³ M. MOREAU, « Sur un correspondant d'Augustin : Qui est donc Publicola ? », *REAug* 28, 1982, pp. 225-238 : 237.

⁴ MOREAU [n. 3], p. 237.

affirmation car, à ses yeux, s'adresser au consulaire de Campanie en ces termes constituerait un manque de respect et l'historien souligne que la façon dont Augustin s'adresse à lui démontre que Publicola n'est qu'un « notable de base, tel un décurial de cité, mais [que cette formule] aurait été tout à fait déplacée pour un sénateur de grande famille⁵ ». En effet, une étude comparative des adresses utilisées par Augustin envers d'autres *honestiores* permet de constater que celle d'Augustin à l'égard de Publicola est très simple : *Honorabili et Dilectissimo Filio Publicolae*⁶. Il suffit simplement de comparer la formule qu'il emploie pour s'adresser à Publicola avec celle dont l'évêque d'Hippone fait usage pour s'adresser en 402 à Celer, un *vir spectabilis* ou encore, celle utilisée envers l'illustre Pammachius en 401. Les deux dernières formules présentent de nombreux points communs et diffèrent de celle qu'emploie l'évêque envers ledit Publicola⁷. Plus récemment, Danuta R. Schanzer est revenue sur l'identité de Publicola, s'opposant également aux conclusions de Madeleine Moreau, affirmant que compte tenu de la pauvreté de son latin⁸, il ne peut pas être le fils de Mélanie l'Ancienne. Claude Lepelley a démontré que même s'il ne possédait pas les qualités littéraires d'un grammairien, Publicola aurait eu des secrétaires susceptibles de pallier ses difficultés linguistiques⁹.

Dans un article publié en 1991, Claude Lepelley revient sur le problème du serment païen qui trouble Publicola, le percevant comme une source de contamination mortelle¹⁰ et en 2002, il explique les troubles de Publicola selon une clé de lecture pertinente, celle de la diabolisation du paganisme par les chrétiens. Mais on ne peut, cependant, se satisfaire pleinement de la conclusion de l'article, qui suggère que Publicola est un simple d'esprit:

L'homme était peu intelligent et il n'avait reçu qu'une instruction très médiocre. D'où l'intérêt de la conservation de cette étrange missive dans le recueil de la correspondance augustiniennne : elle permet de connaître la vision d'un de ces hommes simples qui n'écrivent d'ordinaire pas¹¹.

⁵ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], p. 85; THOUVENOT [n. 2], p. 683; LEPELLEY, *Le serment* [n. 1], pp. 53.

⁶ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 129-136, 129 [n. 1].

⁷ Pour Celer : Augustin d'Hippone, *Epistula* 57, 215: *Domino Dilectissimo Meritoque Honorabili Ac Suscipiendo Filio Celeri* [n. 1]. En ce qui concerne Pammachius : Augustin d'Hippone, *Epistula* 58, 216 : *Domino Eximio et Merito Suscipiendo Atque in Christi Visceribus Dilectissimo Filio Pammachio* [n. 1].

⁸ SHANZER [n. 1], pp. 30-31.

⁹ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], p. 85.

¹⁰ LEPELLEY, *Le serment* [n. 1, 1991], pp. 53-61.

¹¹ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], pp. 95-96.

Cet extrait n'est cependant pas exceptionnel et Danuta Shanzer a inventorié les propos excessifs tenus à l'égard de Publicola par certains historiens¹², qui ont estimé qu'il était névrosé et stupide. Cependant, l'analyse de la lettre à laquelle nous procédons met au jour que le correspondant d'Augustin n'est pas l'ignorant déséquilibré qui a souvent été dépeint. Madeleine Moreau et Claude Lepelley soulignent que Publicola aurait reçu une éducation littéraire médiocre¹³, mais il n'est cependant pas pertinent de conclure que ses questionnements alambiqués témoignent d'une origine populaire. Certes, peut-être n'est-il pas un excellent latiniste, mais il n'en est pas moins un *honestior*. Dès lors, l'argumentation d'une religiosité populaire devient bien faible, d'autant plus que toutes les religions du monde conçoivent les notions de pollution et de pureté¹⁴, qui sont au cœur de la lettre de Publicola. Elles sont d'autant plus nécessaires qu'elles permettent la purification de l'un des membres de la communauté qui aurait été déclaré impur pour des raisons culturelles ou morales¹⁵. Par exemple, les notions de pureté et de souillure sont au cœur des préoccupations du philosophe néoplatonicien Porphyre de Tyr vers 270-272 :

1. [...] La pureté consiste à ne pas se mêler avec son contraire, l'impureté à se mêler avec lui¹⁶ [...] 4. Et en effet, dans une certaine mesure, les mots d'impureté et de souillure signifient le mélange des choses de genre différent, surtout lorsque l'impureté et la souillure sont difficiles à effacer¹⁷ [...] 9. [...] Et la purification consiste à se séparer de tout cela, la pureté à s'isoler¹⁸.

La terminologie de Publicola n'est donc pas insolite et d'ailleurs, on peut la comparer aux problématiques néo-platoniciennes. La lettre de Publicola va être analysée de façon à découvrir les influences culturelles et religieuses d'un *honestior*

¹² SHANZER [n. 1], pp. 51-52.

¹³ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], p. 85 ; MOREAU [n. 3], pp. 225-238.

¹⁴ J. J. PRESTON, « Purification », dans M. ELIADE (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, 12, New York-Londres 1987, pp. 91-100 : 91.

¹⁵ G. G. STROUMSA, « Purification and its Discontents. Mani's Rejection of Baptism », dans J. A. North – S. R. F. Price (éds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 2011, pp. 460-478 : 460.

¹⁶ Porphyre, *De l'abstinence* 4, 20, 1, 33 (trad. M. PATILLON, Paris 2003) : [...] ἀμιξίαν, μολυσμὸν δὲ τὴν μίξιν.

¹⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, 4, 20, 4, 34 : Καὶ γὰρ πως καὶ ὁ μολυσμὸς καὶ ἡ μίανσις δηλοῖ τὴν μίξιν τὴν ἑτέρου γένους πρὸς ἕτερον, καὶ μάλισθ' ὅταν δυσέκνιπτον γένηται [n. 16].

¹⁸ Porphyre, *De l'abstinence* 4, 20, 9, 35: Καθαροῦς δὲ ὁ πάντων τούτων χωρισμὸς καὶ ἀγνεΐα ἢ μόνωσις [n. 16].

chrétien de l'Antiquité tardive¹⁹. Il s'agira d'abord d'étudier, à travers un angle thématique, les questions posées par Publicola, puis de rassembler les informations que l'on peut en déduire sur l'auteur de la lettre.

TABLEAU 1

LES QUESTIONS DE PUBLICOLA

trad. LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], pp. 81-83

1) « Est-ce que le propriétaire qui aura accueilli des barbares dont la bonne foi paraît avoir été attestée au moyen d'un serment prêté par les démons n'est pas lui-même souillé, les choses qui sont gardées par eux ne sont-elles pas souillées, de même que le voyageur qui se fait conduire par un guide barbare ? [...] Ce qui me trouble, c'est la crainte que celui qui a reçu ce serment du barbare, ou les biens que les barbares gardent, soient souillés, quelles que soient les conditions du contrat ».

[...] *si ille possessor, qui suscepit barbarum, cuius fides per daemonum iurationem firma uisa est, non coinquinatur uel ipse uel illa, quae custodit, uel ille, qui deducitur a deductore barbaro [...] quod perturbat me, ne polluat illum, qui suscepit barbari iuramentum, uel illa, quae custodit barbarus*²⁰.

2) « Quand ils jurent par leurs démons de garder nos récoltes, ne souillent-ils pas ces récoltes elles-mêmes, et le chrétien qui, en toute connaissance, en mangera ou en percevra le prix ne sera-t-il pas souillé ? »

*si, cum illi ergo iurant per daemones suos, ut custodiant fruges, non polluunt ipsas fruges, ut si inde manducauerit Christianus sciens uel de pretio ipsarum rerum usus fuerit, coinquinetur, significare dignare*²¹.

3) « Même si celui qui me dit qu'il y a eu serment au fermier ment, est-ce que, seulement à cause de ce qui m'a été dit, je dois m'abstenir de manger les fruits ou de percevoir leur prix ? [...] S'il en est ainsi, que dois-je faire des fruits eux-mêmes, ou du prix que j'en ai perçu ? »

*si etiam falsum mihi dixit ille, qui dixit iurari conductori, si iam pro hoc, quod solum audiui, non debeo uti de ipsis frugibus uel de pretio ipsarum propter auditum solum [...] quod si ita est, quid debeo de ipsis frugibus uel de pretio ipsarum facere*²² ?

¹⁹ Le chapitre 2 de la thèse que je prépare à l'université de Paris Ouest Nanterre La Défense, sous la direction du Professeur Hervé Inglebert – intitulée *Les manifestations sociales de l'être-chrétien en Italie et en Afrique romaine (milieu III^e siècle-début VII^e siècle)* – est consacré à cette lettre et présente une analyse complète des interrogations de Publicola, comparées à d'autres questionnements religieux de la même époque.

²⁰ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 1, 124 [n. 1].

²¹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 2, 124 [n. 1].

²² Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 3, 125 [n. 1].

4) « dois-je ne pas toucher aux fruits ou à l'argent de leur vente aussi longtemps que je n'aurai pas la preuve que dit vrai celui qui dit que le fermier n'a pas reçu de serment » ?

5) « Si le barbare qui jure par son mauvais serment a fait jurer le chrétien, fermier ou tribun commandant à la frontière, pour qu'il respecte à son égard la foi jurée à propos de la garde des récoltes, et si c'est par le même mauvais serment, le chrétien est-il seul souillé, l'objet du serment ne l'est-il pas aussi ? [...] Si j'envoyais quelqu'un chez les *Arzuges*, lui serait-il permis de recevoir des barbares ce serment mortel et, s'il était chrétien, ne serait-il pas souillé » ?

6) « Est-il licite à un chrétien de manger en connaissance de cause du grain d'une aire à battre ou un légume quelconque, ou de boire un liquide venu d'un pressoir d'où aura été offert quelque chose au démon » ?

7) « Un chrétien peut-il emporter d'un bois sacré, en connaissance de cause, du bois pour un usage quelconque » ?

8) « Si quelqu'un va au marché et achète de la viande qui n'a pas été immolée, et si dans son esprit deux pensées viennent : a-t-elle été immolée, ou n'a-t-elle pas été immolée, et s'il retient l'idée qu'elle n'a pas été immolée, s'il en mange, est-ce qu'il pèche » ?

et tam diu non contingere de ipsis frugibus uel de pretio, quam diu mihi probatum fuerit, si uerum dixit ille, qui dixit, quia non iuratur conductori²³ ?

Si barbarus, qui per iuramentum suum iurat malum, fecerit illum Christianum conductorem uel tribunum, qui limiti praeest, iurare sibi pro fide illi seruanda pro custodiendis frugibus, per ipsum iuramentum mortale, per quod ipse iurat, si solus ille Christianus coinquinatur ? si non et illa, quorum causa iurat? [...] si quem misero ad Arzuges, si licet ei iuramentum accipere a barbaro illud mortale; et si non coinquinatur, si susceperit tale iuramentum Christianus²⁴ ?

Si de area trituratoria tritici uel cuiuscumque leguminis aut torculari, de qua daemioni oblatum est, si licet inde manducare Christianum scientem²⁵ ?

De luco si licet ad aliquem usum suum Christianum scientem ligna tollere²⁶ ?

Si quis uadens ad macellum emat carnem, quae non sit immolaticia, et cogitationes duas habuerit in corde, quod immolata sit et non sit immolata, et illam tenuerit cogitationem, qua non immolatam cogitabit, si manducauerit, si peccat²⁷ ?

²³ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 4, 125 [n. 1].

²⁴ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 5, 125-126 [n. 1].

²⁵ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 6, 126 [n. 1].

²⁶ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 7, 126 [n. 1].

²⁷ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 8, 126 [n. 1].

²⁸ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 9, 126 [n. 1].

9) « Si quelqu'un fait une bonne chose, au sujet de laquelle il doute si elle est bonne ou mauvaise, alors qu'il la pense bonne, mais alors qu'il a cependant pensé qu'elle était mauvaise, est-ce que cela lui sera compté comme péché » ?

Si qui bonam rem, de qua dubitat, an bona aut mala sit, faciat, cum putat bonam, cum tamen putasset et malam, si peccatum adscribatur ei²⁸ ?

10) « Si quelqu'un dit qu'une chose a été immolée en mentant, et qu'ensuite il dit qu'il a menti, et qu'il a vraiment menti, est-il permis à un chrétien de manger ou de vendre la chose, et de faire usage du prix reçu de la vente de ce dont il a entendu parler » ?

Si quis dixerit, quod immolaticium est, mentiens et postea dixerit iterum, quia mentitus est, et ad fidem vere mentitus est, si licet Christianum inde manducare aut vendere, et de pretio uti ex eo, quod audiuit²⁹ ?

11) « Si un chrétien en voyage souffre de la nécessité, s'il est vaincu par la faim d'un jour, de deux jours, ou de beaucoup de jours, et qu'il ne peut plus subsister, et s'il arrive que dans cette nécessité de la faim, en laquelle il voit déjà la mort s'approcher, il trouve de la nourriture placée dans un sanctuaire des idoles où ne se trouve personne, s'il ne peut pas trouver d'autre nourriture, doit-il mourir ou manger cela » ?

Si Christianus aliquis ambulans passus necessitatem uictus fame unius diei uel bidui uel multorum dierum, ut iam durare non possit, ita occurrerit, ut in ipsa necessitate famis, in qua sibi uidet iam mortem proximare, inuenit cibum in idolio positum, ubi nullus sit hominum, et non possit inuenire alium cibum, debet mori aut exinde cibari³⁰ ?

12) « Si un chrétien voit qu'un barbare ou un Romain veut le tuer, le chrétien lui-même doit-il les tuer pour ne pas être tué lui-même ? Ou bien les combattre ou les repousser sans les tuer [...] » ?

Si Christianus uideat se a barbaro uel a Romano uelle interfici, debet eos ipse Christianus interficere, ne ab illis interficiatur³¹ ?

13) « Si un chrétien doit élever un mur autour de sa propriété à cause de l'ennemi, ce même chrétien qui a construit le mur est-il cause d'un homicide si, du mur, certains se sont mis à combattre et à tuer les ennemis » ?

Si murum possessioni debet Christianus facere propter hostem et si ille Christianus, qui fecerit murum, causa non existit homicidii, cum inde aliqui coeperint pugnare, et interficere hostes³² ?

²⁹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 10, 126 [n. 1].

³⁰ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 11, 126-127 [n. 1].

³¹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 12, 127 [n. 1].

³² Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 13, 127 [n. 1].

14) « Est-il permis de boire à une fontaine ou à un puits d'où de l'eau aura été envoyée pour un sacrifice ? Est-ce qu'un chrétien doit boire de l'eau d'un puits qui se trouve dans un temple qui a été désaffecté ? Si dans le temple qui rend un culte aux idoles se trouve un puits ou une fontaine et que rien ne soit fait dans ce puits ou cette fontaine, est-ce qu'un chrétien doit y puiser ou y boire de l'eau ».

15) « Est-ce qu'un chrétien doit se laver dans des bains ou dans des thermes dans lesquels sont faits des sacrifices aux statues ? Un chrétien doit-il se laver dans des bains où des païens, au jour de leur fête, se sont lavés, soit avec eux, soit sans eux » ?

16) « Si dans le bassin où les païens sont descendus en revenant des idoles le jour de leur fête, ils ont fait là, dans le bassin, quelque chose de sacrilège, et si le chrétien le sait, doit-il descendre dans le même bassin » ?

17) « Si un chrétien invité par quelqu'un se voit présenter de la viande posée sur un plat, viande de laquelle on lui a dit qu'elle avait été immolée, et s'il ne l'a pas mangée, et si, par la suite, cette viande, transportée par quelqu'un, se trouve par hasard mise en vente et qu'il l'achète, ou bien si elle ne lui est présentée par quelqu'un d'autre qui l'inviterait, qu'il ne la reconnait pas et qu'il la mange, est-ce qu'il pêche » ?

Si licet de fonte bibere uel de puteo, ubi de sacrificio aliquid missum est? si de puteo, quod in templo est et desertum factum est, debet inde christianus bibere? si in templo, quod colitur, idoli puteus ibi sit uel fons et nihil ibi factum sit in eodem puteo uel fonte, si debet haurire aquam inde Christianus, et bibere³³ ?

Si Christianus debet in balneis lauare vel in thermis, in quibus sacrificatur simulacris? si Christianus debet in balneis, quibus in die festo suo pagani loti sunt, lauare siue cum ipsis sive sine ipsis³⁴ ?

Si in solio, ubi descenderunt pagani ab idolis uenientes in die festo suo et aliquid illic in solio sacrilegii sui fecerint et scierit Christianus, si debet in eodem solio descendere³⁵ ?

Si Christianus inuitatus ab aliquo adpositam habuerit carnem in escam, de qua dictum fuerit illi, quia immolaticia est, et non manducauerit eam; postea autem ad aliquem translata ipsam carnem aliquo casu inuenerit venalem et emerit eam, aut adpositam habuerit ab aliquo alio inuitatus, et non cognouerit eam et manducauerit, si peccat³⁶ ?

³³ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 14, 127 [n. 1].

³⁴ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 15, 127 [n. 1].

³⁵ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 16, 127-128 [n. 1].

³⁶ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 17, 128 [n. 1].

18) « Est-ce qu'un chrétien, en connaissance de cause, peut acheter un légume ou fruit quelconque, venu d'un jardin ou d'une possession des idoles ou de leurs prêtres, et en manger » ?

Si de horto uel de possessione idolorum uel sacerdotum eorum debet Christianus sciens holus emere, uel aliquem fructum et inde edere³⁷ ?

I- Analyse de quelques thématiques de la lettre 46

Les problématiques concernant la nourriture

Augustin insiste sur le fait que les questions que se pose Publicola lui sont complètement étrangères³⁸, sous-entendant que ce type d'interrogations est presque un *hapax*, ce qui ne reflète pas la réalité. Vers 391, dans son *De Duabus Animabus*, l'évêque tourne en dérision les manichéens qui affirment que l'homme possède de deux âmes, l'une bonne, venant de Dieu et l'autre mauvaise, issue des ténèbres. La question qu'invente Augustin est troublante car elle présente une complexité similaire aux interrogations de Publicola :

[...] un homme pécherait-il si, pendant son sommeil, quelqu'un se servait de sa main pour écrire quelque vilaine chose ? Tous, sans aucun doute, répondraient qu'il n'y a pas de péché et se récrieraient au point de se fâcher peut-être que j'eusse osé leur poser pareille question [...] Supposé, leur demanderais-je, que ce ne soit pas de la main d'un homme endormi, mais de la main d'un homme conscient de ce qui se fait, ayant toutefois tous ses membres attachés et garrottés, qu'un autre homme plus fort se serve de nouveau pour faire quelque mauvaise action : cet homme aurait-il péché pour avoir eu connaissance de ce qui arrivait, encore qu'il ne l'eût aucunement voulu ? Là encore, tous, surpris que je pose de telles questions, me répondraient sans hésiter que notre homme n'a commis aucun péché [...] supposons le cas où notre dormeur saurait d'avance l'usage qu'on doit faire de sa main ; à dessein il se laisse aller au sommeil, après avoir bu plus que d'ordinaire, de crainte de s'éveiller, afin de tromper quelqu'un par un serment. Est-ce que le sommeil peut être invoqué de quelque façon en faveur de son innocence ? Quelle réponse donneraient-ils, sinon que cet homme est coupable³⁹ ?

³⁷ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 128 [n. 1].

³⁸ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 1, 129 : [...] *non quo me omnia talia permouerent, qualibus te indicasti esse permotum* [n. 1].

³⁹ Augustin d'Hippone, *De Duabus Animabus* 10, 12, 86-89 : [...] *utrum eis peccasse uideretur, de cuius dormientis manu scripsisset alius aliquid flagitiosum. Omnes quis dubitet ita fuisse negaturos illud esse peccatum, ita reclamatueros, ut etiam succenserent fortasse quod tali eos rogatione dignos putauerim? [...] tunc quaererem, si non dormientis, sed scientis manu, qui membris tamen caeteris uinctus atque constrictus esset, quisquam ualentior*

Le seul objectif d'Augustin consiste à libérer Publicola de ses angoisses et c'est pour cette raison que l'évêque feint d'ignorer ce type de raisonnement. Inspirés par Paul de Tarse, les clercs interdisent aux chrétiens de participer à des banquets organisés par des païens⁴⁰. En avril 251, Cyprien de Carthage affirme qu'il est mortel pour un chrétien d'entrer volontairement en contact avec des pollutions païennes⁴¹. Il fournit quelques *exempla* pour souligner les risques que les catholiques peuvent prendre en avalant des nourritures sacrificielles et la mort frappe le plus souvent le renégat⁴². Seule une enfant, laissée aux soins de sa nourrice lors de la fuite de ses parents durant les persécutions de Dèce, est considérée irresponsable, en raison de l'innocence de son jeune âge⁴³. Or, la nourrice est païenne

aliquid similiter fecisset mali, utrum quia id nosset, quamvis omnino noluisset, ullo peccati nomine teneretur. Et hic mihi omnes mirantes quod talia sciscitarer, sine cunctatione responderent, nihil etiam istum omnino peccasse [...] Quid, si dormiens ille iam sciret quid alius de manu eius facturus esset, et de industria, plus potus etiam ne expergisceretur, se somno dederet, ut aliquem iurando falleret; num ei quidquam somnus ad innocentiam suffragaretur? Quid aliud quam nocentem hominem pronuntiarent? (dans R. JOLIVET, M. JOURJON [trad.], *Six traités anti-manichéens*, Desclée de Brouwer 1961).

⁴⁰ J. SCHEID, « Interdits et exclusions dans les banquets sacrificiels romains », dans C. GROTTANELLI – L. MILANO (éds.), *Food and identity in the ancient world*, Padoue 2004, pp. 123-139 : 134.

⁴¹ M. POIRIER (trad.), Cyprien de Carthage. *Ceux qui sont tombés*, Paris 2012, p. 11.

⁴² Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 24, 188-189: *Alia in balneis constituta, hoc enim crimini eius et malis deerat, ut et ad balneas statim pergeret quae lauacri uitalis gratiam perdidisset, illic ab inmundo spiritu immunda correpta lanauit dentibus linguam, quae fuerat uel pasta impie uel locuta. Postquam sceleratus cibus sumptus est, in perniciem suam rabies oris armata est : ipsa sui carnifex extitit nec diu superesse postmodum potuit. Doloribus uentris et uiscerum cruciata defecit* ; « Une autre, alors qu'elle était aux bains – il ne manquait à son forfait et à ses malheurs que de se rendre aussitôt à l'établissement de bains après avoir perdu la grâce donneur de vie –, fut là saisie par un esprit aussi impur qu'elle-même et se déchira avec les dents une langue qui avait mangé ou prononcé des choses impies. Après qu'elle eut pris une nourriture criminelle, la rage dans sa bouche s'est armée pour sa perte ; elle s'est montrée son propre bourreau, et n'a pu survivre longtemps après cela. Des douleurs du ventre et des entrailles l'ont mise à la torture, et elle est décédée » [n. 41].

⁴³ Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 26, 194-195 : *Hoc circa infantem quae ad eloquendum alienum circa se crimen necdum habuit aetatem* ; « Ce cas concerne une enfant qui n'était pas encore assez âgée pour raconter le forfait perpétré par une autre à son sujet » [n. 41]. D'ailleurs, Cyprien narre le cas d'une femme qui était *a priori* païenne et qui a consommé de l'eucharistie volontairement, en se cachant à la messe : elle fut immédiatement punie et s'effondra. Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 26, 194-195: *At uero ea quae aetate proeecta et in annis adultioribus constituta, sacrificantibus nobis latenter obrepsit, non cibum sed gladium sibi sumens et uelut quaedam uenena letalia intra fauces et pectus admittens, angī et anima exaestuante concludi postmodum coepit et, pressuram non iam persecutionis sed delicti sui passa, palpitans et tremens concidit. Impunitum diu non fuit nec occultum dissimulae conscientiae crimen : quae fefellerat hominem Deum sensit ultorem* ; « Mais une femme d'un âge avancé, aux années plus abondantes, qui s'était glissée en cachette au sacrifice que nous offrions, comme elle prenait là moins un aliment qu'un poignard et faisait entrer dans sa gorge et ses entrailles une sorte de poison mortel, commença bientôt à s'étrangler, à haleter violemment jusqu'à suffoquer, et le poids non plus de la per-

et fait participer la fillette à un sacrifice durant lequel on l'alimente avec de la nourriture sacrificielle. Au retour de sa mère, la fillette fréquente de nouveau l'enceinte d'une église chrétienne où elle est prise de convulsions et c'est alors que, de force, on lui administre les sacrements⁴⁴. Un chrétien mangeant des nourri-

sécution mais de sa faute la fit tomber à terre palpitante et tremblante. Le forfait de sa conscience hypocrite n'est pas demeuré longtemps sans punition et dissimulé ; elle avait trompé les hommes, elle a senti la main du Dieu vengeur ». Cyprien raconte l'histoire d'une autre femme non chrétienne qui possédait une hostie placée dans un coffret, qui prit feu : Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 26, 194-195 : *Et cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus indignis temptasset asperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet adtingere* ; « Et comme une autre s'apprêtait à ouvrir avec des mains indignes un coffret à elle dans lequel il y avait le sacrement du Seigneur, du feu en jaillit et l'effroi l'empêcha d'y toucher » [n. 41]. Un homme, sans doute païen, avait simulé d'appartenir à la communauté des chrétiens et avait tenté de recevoir l'hostie de la main de l'évêque ; au contact de sa main, le sacrement se transforma immédiatement en cendre. Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 26, 194-197 : *Et quia alius et ipse maculatus, sacrificio a sacerdote celebrato, partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contractare non potuit : cinerem ferre se apertis manibus inuenit* ; « Un autre encore, tout aussi souillé, ayant eu l'audace de recevoir au milieu des autres sans se faire remarquer une part du sacrifice célébré par l'évêque, n'a pu se nourrir ni se saisir du sacrement du Seigneur : quand il a ouvert ses mains, il n'a trouvé dessus que de la cendre » [n. 41].

⁴⁴ Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 25, 190-193: *Praesente ac teste me ipso accipite quid euenerit. Parentes forte fugientes, dum trepidi minus consulunt, sub nutricis alimento paruulam filiam reliquerunt. Relictam nutrix detulit ad magistratus. Illi ei apud idolum quo populus confluebat, quod carmen necdum posset edere per aetatem, panem mero mixtum, quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt. Recepit filiam postmodum mater. Sed facinus puella commissum tam loqui et indicare non potuit quam nec intellegere prius potuit nec arcere. Ignoracione igitur obreptum est ut sacrificantibus nobis eam secum mater inferret. Sed enim puella mixta cum sanctis, precis nostrae et orationis impatient, nunc ploratu concuti, nunc mentis aestu fluctabunda iactari, uelut tortore cogente quibus poterat indicium conscientiam facti in simplicibus adhuc annis rudis anima fatebatur. Ubi vero sollempnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit, et accipientibus ceteris locus eius aduenit, faciem suam paruula instinctu diuinae maiestatis auertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. Perstitit tamen diaconus et reluctanti licet de sacramento calicis infudit. Tunc sequitur singultus et uomitus : in corpore adque ore uiolato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis uisceribus erupit* ; « Voici maintenant un événement dont j'ai été moi-même le témoin direct, écoutez. Il s'est trouvé que des parents qui prenaient la fuite s'abstinrent dans leur émoi de bien réfléchir, et laissèrent leur toute petite fille au sein d'une nourrice. La nourrice présenta l'enfant délaissée aux magistrats. Ceux-ci, devant l'idole vers laquelle affluait le peuple, voyant que la petite fille ne pouvait encore absorber de la viande en raison de son âge, lui firent prendre du pain mouillé d'un vin qui lui-même cependant était un reste du sacrifice effectué par ceux qui venaient se perdre. Plus tard, la mère récupéra sa fille. Mais la petite fille ne fut pas plus capable de raconter et dénoncer ce crime qu'elle n'avait pu auparavant le comprendre ni s'en défendre. Ignorant tout, la mère ne se méfia pas et prit avec elle sa fille pour venir au sacrifice que nous offrons. Mais l'enfant, une fois dans l'assemblée sainte, ne put supporter notre célébration et notre prière : tantôt secouée de sanglots, tantôt agitée en tous sens par une tempête intérieure, c'était comme si sous la contrainte d'un tortionnaire son âme, encore toute neuve et dans l'ingénuité de sa jeunesse, utilisait les signes qu'elle pouvait pour avouer son remords de ce qui s'était passé. Quand, la prière solennelle achevée, le diacre se mit à présenter le calice aux assistants et que, tous le recevant, son tour à

tures sacrificielles est nécessairement, aux yeux de Cyprien, un renégat conscient de ses actes, sauf si son innocence l'excuse.

Or, près de cent cinquante ans plus tard, Publicola s'interroge aux questions 2, 4, 6, 8, 10, 11, 14, 17 et 18 sur les conséquences, dont il peut être la victime, s'il s'alimente – volontairement ou non – avec de l'eau issue des temples et de la nourriture sacrificielle ou potentiellement dévolue à des sacrifices⁴⁵. La moitié des questions de Publicola sont consacrées à ces problèmes – neuf sur dix-huit. Or, certains clercs catholiques – au premier rang desquels Augustin d'Hippone – considèrent que ce n'est pas le contact avec les démons qui souillent, mais l'intention⁴⁶. À la même époque que la lettre de Publicola, en 397-398, Augustin rédige

elle arriva, sous l'aiguillon de la divine majesté la petite détournait son visage, fermait sa bouche en serrant obstinément les lèvres, refusait le calice. Le diacre insista pourtant, et malgré sa résistance il versa un peu du contenu sacré du calice. Alors cela provoque un hoquet et un vomissement : dans un corps et une bouche profanés, l'eucharistie ne put demeurer, le breuvage sanctifié par le sang du Seigneur rejaillit hors d'entrailles polluées » [n. 41].

⁴⁵ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 2, 124-125 ; 4, 125 ; 6, 126 ; 8, 126 ; 10, 126 ; 11, 126-127 ; 14, 127 ; 17, 128 ; 18, 128 [n. 1].

⁴⁶ Augustin d'Hippone, *De Duabus Animabus* 10, 12, 88-89 : *Quibus concessis colligerem, nusquam scilicet nisi in uoluntate esse peccatum : cum mihi auxiliaretur etiam illud, quod iustitia peccantes tenet sola mala uoluntate, quamuis quod uoluerint implere nequiverint* ; « Une fois qu'on m'aurait accordé cela, j'en déduirais que c'est dans la volonté seule qu'il peut y avoir péché et je pourrais encore apporter en preuve que la justice tient les hommes pour coupables par le seul fait de leur volonté mauvaise, même quand ils n'ont pu réaliser leurs desseins », [n. 39]. Par ailleurs, la notion de *démon*, dans le vocabulaire chrétien mérite une attention particulière. Le premier qui a théorisé l'idée que les païens vouent un culte aux démons est sans nul doute Justin Martyr. Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens* 5.1-2, 44-45 (trad. C. MUNIER, Fribourg 1995) : *Τί δὴ οὖν τοῦτ' ἂν εἶη; ἐφ' ἡμῶν, ὑπισχνουμένων μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ τὰ ἄθρα ταῦτα δοξάζειν, οὐ κρίσεις ἐξετάζετε, ἀλλὰ ἀλόγῳ πάθει καὶ μάστιγι δαιμόνων φαύλων ἐξελαυνόμενοι ἀκρίτως κολλάζετε μὴ φροντίζοντες. εἰρήσεται γὰρ τᾶληθές· ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἱ λόγῳ τὰς γινομένης πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῶ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο*, « Qu'est-ce à dire ? alors que nous nous engageons par serment à ne commettre aucun méfait et à ne pas enseigner ces doctrines impies, vous n'examinez pas sérieusement nos mises en accusations, mais poussées par une passion déraisonnable, et sous le fouet de mauvais démons, vous nous punissez, sans vous en faire scrupule. Car il faut dire la vérité : autrefois, de mauvais démons, multipliant leurs manifestations, violentèrent des femmes, corrompirent des enfants et produisirent aux yeux des hommes des phénomènes effrayants, au point que, frappés de terreur, ces gens ne jugeaient plus selon la raison les événements, mais, saisis de craintes et ignorant qu'il s'agissait de mauvais démons, ils leur donnaient le nom de dieux et les invoquaient chacun par un nom, celui précisément que chacun des démons

le *Contra Faustum*, qui constitue une réponse à la prédication d'un évêque manichéen décédé, Faustus de Milève, qui le fascinait lorsqu'il était auditeur manichéen⁴⁷. Augustin consacre un passage aux principes catholiques envers les viandes immolées. S'inspirant de Paul de Tarse⁴⁸, il affirme que les chrétiens s'en abstiennent car ces viandes ont été consacrées, non à Dieu, mais aux démons et l'évêque d'Hippone affirme qu'il vaut mieux s'abstenir d'en consommer par principe pour ne pas entrer en communication avec les démons. Un passage du traité fait écho à la thématique alimentaire de Publicola car Augustin imagine un *exemplum* pour démontrer que les chrétiens ne doivent pas manger de viandes immolées, non parce qu'elles sont immondes par nature, mais pour éviter les contacts avec les démons⁴⁹. Un homme qui mangerait de la viande immolée par ignorance ne serait pas souillé car la viande immolée n'est pas mauvaise, et pour preuve, on peut en consommer sans le savoir⁵⁰. Or, cet exemple évoque une thématique proche de la question 17 de Publicola, qui propose le cas d'un homme qui mange de la viande immolée sans le savoir, et se demande si son ignorance le dédouane d'un péché potentiel⁵¹. Cette question implique que Publicola connaît les recommandations alimentaires pauliniennes. Trois hypothèses peuvent être envisagées pour expliquer la thématique commune aux deux passages. La première serait de pouvoir resserrer la datation de la lettre de Publicola. Augustin publie son *Contra*

s'était attribué ». L'histoire de la démonologie des dieux païens par les chrétiens a commencé dès le II^e siècle : J.-M. VERMANDER, « La polémique des apologistes païens contre les dieux du paganisme », *RecAug* 17, 1982, pp. 3-128 : 30-38. Cf. également B. CASEAU, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΑΙΘΟΙΣ La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », dans M. KAPLAN (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris 2001, pp. 61-123 : 82.

⁴⁷ S. N. C. LIEU, *Manicheism in the Late Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992, p. 154. Sur le *Contra Faustum*, voir A. MASSIE, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le « Contra Faustum manichaeum » de saint Augustin*, Paris 2011.

⁴⁸ *ICor.* 10, 28 : ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπη, Τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν.

⁴⁹ Augustin d'Hippone, *Contra Faustum* 32, 13, 771 (éd. I. ZYCHA, dans CSEL 25/1, Vienne 1891) : *neque enim eo minus ipsa esset, quo minus ab scientie acciperetur, sed propter conscientiam, ne daemonibus communicasse uideatur.*

⁵⁰ Augustin d'Hippone, *Contra Faustum* 32, 13, 771 : *cur enim non expediat immolatio uesci christiano, apostolus dicit: nolo uos, inquit, socios fieri daemoniorum. neque enim ipsam immolationem reprehendit, quam faciebant patres, praefigurantes sanguinem sacrificii, quo nos Christus redemit, sed quae immolant gentes, daemoniis, inquit, immolant, et non deo. deinde adiecit, quod dixi: nolo vos socios fieri daemoniorum. nam si natura ipsa immolatioe carnis esset immunda, utique et nescientem contaminaret* [n. 49] ; *ICor.* 10, 20 : ἀλλ' ὅτι ἂ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν], οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

⁵¹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 17, 128 [n. 36].

Faustum en 397-398 et la rédaction du livre 32 serait concomitante à la réception de la lettre de Publicola, Augustin s'inspirant d'une de ses questions pour étayer son propos. La lettre de Publicola aurait donc été écrite vers 397-398, ce qui est compatible avec la datation de la lettre proposée par Lepelley (*La diabolisation* [n. 1], p. 81). La deuxième hypothèse consiste à suggérer que Publicola n'est pas un *hapax* et qu'Augustin reproduit de tête ce que ses fidèles lui ont souvent demandé, ce qui est tout aussi probable que la conjecture précédente. Enfin, une troisième hypothèse est possible à condition que Publicola ait, soit lu le *Contra Faustum*, soit encore qu'on lui en ait parlé. Peut-être que l'information que donne Augustin dans son *Contra Faustum* ne lui a-t-elle pas semblée suffisamment claire et il a cherché à en savoir davantage.

Les prescriptions alimentaires ne sont pas au centre des préoccupations de tous les clercs catholiques de la fin du IV^e siècle, et de la même façon, les contacts avec les païens ne sont pas la priorité de tous les ecclésiastiques de l'Antiquité tardive. Tout en conseillant d'éviter de s'alimenter avec des nourritures utilisées lors des sacrifices, Augustin tempère en affirmant que le chrétien qui respecterait toutes les normes alimentaires des juifs serait ridicule, même s'il ne nie pas que ce soit le fait de quelques-uns. Reprenant l'évangéliste Matthieu, il souligne que ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui est source de souillure, mais ce qui en sort⁵². Les contacts entre les chrétiens et les païens n'inquiètent plus les clercs car les apostasies chrétiennes des premiers temps, au contact des polythéistes, sont beaucoup plus rares dans l'Antiquité tardive. Le problème des viandes idolothytes n'est pas le seul exemple alimentaire de la lettre 46 car Publicola semble pétrifié à l'idée de se nourrir avec des récoltes qui pourraient avoir été souillées par des serments jurés par les noms des dieux païens.

Les problèmes des serments

Aux questions 1, 2, et 5, Publicola évoque les serments faits au nom des dieux païens par les barbares [n. 20, 21 et 24]. Le serment scelle la *fides* et quiconque souhaite le rompre devient parjure, et de fait, consent à sa propre chute en violant l'accord passé avec le peuple romain. Ce principe du serment prononcé au

⁵² Augustin d'Hippone, *Contra Faustum* 32, 13, 773: *et qui forte pauci adhuc tangere ista formidant, a caeteris inridentur. ita omnium animos in hac re tenuit illa sententia veritatis: non quod intrat in os vestrum, vos coinquinat, sed quod exiit, nullam cibi naturam, quam societas admittit humana, sed quae iniquitas committit peccata condemnans* [n. 49] ; Matthieu 15, 11 : Οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινῶν τὸν ἄνθρωπον : ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινῶν τὸν ἄνθρωπον.

nom des dieux païens a résisté à l'émergence du christianisme⁵³, puisque la première loi officielle attestant de serments faits au nom de Dieu date de 395, à Constantinople, dans un édit d'Arcadius et Honorius⁵⁴. Les empereurs soulignent alors que les serments faits au nom de Dieu sont aussi valables que ceux faits en honorant les dieux païens. Il faut attendre le V^e siècle, en observant les papyrus, pour trouver des références chrétiennes dans les serments⁵⁵.

Les « faux dieux » aux noms desquels les barbares prêtent serment sont probablement Jupiter, les Dieux Immortels⁵⁶ et la déesse Fides⁵⁷. Lors de cette cérémonie du serment sur le *limes*, l'officier de service contre-sermente, toujours en jurant par les démons. Le rituel se termine avec la remise, par le décurion, d'un sauf-conduit au barbare qui a prêté serment⁵⁸. Or, les Pères de l'Église ne sont

⁵³ R. REBUFFAT, « *Populi Romani Fides*. Adhésion et exclusion en Afrique », dans F. CHAUSSON – É. WOLFF (éds.), *Consuetudinis Amor. Fragments d'histoire romaine (II^e-VI^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome 2003, pp. 379-408 : 379-381.

⁵⁴ *CTh* 2, 9, 3, 56-59 : *Imp. Arcad(ius) et Honor(ius) AA. Rufino p(raefecto) p(raetori)o. Si quis maior annis aduersum pacta uel transactiones nullo cogentis imperio, sed libero arbitrio et uol(un)tate confecta putauerit esse ueniendum, uel interpellando iudice(m) uel supplicando principibus uel non implendo promissa ea, quae in(uo)cato dei omnipotentis nomine eo auctore solidauerit, non sol(um) inuratur infamia, uerum etiam actione priuatus restituta poena, (quae) pactis probatur inser(t)a, earum rerum et proprietate careat et (emo)lumento, quod ex pacto uel transactione illa fuerit consecutus. (Quae) omnia eorum mox commodo deputabuntur, qui intemerata pact(i) iura seruauerint. (1) Eos etiam huius litis uel iactura dignos iubemus esse uel munere, qui nomina nostra nostra placitis inserentes salutem p(rin)cipium confirmationem initarum esse iurauerint pactionum. Dat. V id. Oct. Const(antino)p(oli) Olybrius et Probino cons. ; « Les empereurs Arcadius et Honorius Augustes à Rufinus préfet du prétoire. Si une personne majeure a estimé devoir aller à l'encontre des pactes et des transactions conclus sans y être contrainte mais de par sa libre décision et volonté, ou en faisant appel à un juge, ou en adressant des suppliques aux princes, ou en ne remplissant pas ce qu'elle a, en invoquant le nom de Dieu tout puissant, consolidé en le plaçant sous sa garantie, elle sera non seulement frappée d'infamie mais encore, privée de toute action en justice, subira la peine mentionnée par le pacte et sera aussi privée de la propriété des choses et des profits qui découlent des pactes ou de cette transaction. Tous ceux-ci seront aussitôt attribués au bénéfice de ceux qui auront conservé intacts les droits du pacte. Nous ordonnons aussi que méritent la perte d'un tel procès ou des profits ceux qui, insérant nos noms dans les accords, ont juré que le salut des princes confirmait les pactes engagés. Donné le 5 des ides d'octobre à Constantinople sous le consulat d'Olybrius et Probinus (11 octobre 395) » (dans *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, R. DELMAIRE, J. ROUGÉ [trad.], Paris 2009).*

⁵⁵ K. UHALDE, « Barbarian Traffic, Demon Oaths, and the Christian Scruples (Aug. *Epist.* 46-47) », dans D. SHANZER – D. R. MATHISEN (éds.), *Romans, Barbarians, and the Transformations of the Roman World. Cultural Interaction of the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham-Burlington 2011, pp. 253-262 : 259-261.

⁵⁶ R. REBUFFAT [n. 53], p. 394 ; R. REBUFFAT, « Mobilité des personnes dans l'Afrique romaine », dans C. MOATTI (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédure de contrôle et documents d'indentification*, Rome 2004, pp. 155-203 : 158.

⁵⁷ E. ORTIGUES, *La révélation et le droit. Précédé de « Lettre à Rome »*, Paris 2007, p. 220.

⁵⁸ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 1, 123 : [...] *epistulam decurione mittente* [n. 1].

pas favorables à ce que les fidèles prêtent serment en jurant par le nom d'un dieu païen. Tertullien condamne fermement, au début du III^e siècle, ce qu'il interprète comme une manifestation d'idolâtrie⁵⁹. L'évêque d'Hippone est plus conciliant puisqu'il assure à Publicola que c'est un moindre mal que de jurer honnêtement par les faux dieux plutôt que de tromper le vrai Dieu en jurant faussement⁶⁰.

La *pax romana* se maintient alors par le consensus du serment aux barbares, qu'Augustin appelle *iurationes barbarica*⁶¹. Augustin cherche à démontrer à Publicola que les modalités des serments importent peu car seul compte le symbole du serment lui-même, garant de la stabilité du territoire. La *fides* est une loi non écrite et ces pactes oraux contractés entre les autorités romaines et les barbares créent entre les deux parties des obligations mutuelles⁶². Ces serments donnent aux barbares l'assurance de ne pas être réduits en esclavage et le serment est ritualisé par la main levée de celui qui engage sa parole, en tenant une épée⁶³. D'ailleurs, Augustin exhorte Publicola à faire la distinction entre la foi chrétienne dont il espère le salut et la *fides* qui donne sa stabilité au territoire, par l'intermédiaire des traités⁶⁴. Augustin incite Publicola à faire davantage montre de pragmatisme afin d'abandonner ses appréhensions sur les serments païens, qui sont des maux nécessaires. Les serments prononcés aux noms des dieux païens ne sont

⁵⁹ Tertullien, *De Idolatria* 20, 5, 64 (éd. J. H. WASZINK – J. C. M. VAN WINDEN, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1987) : *Ceterum consuetudinis uitium est "Mebercule" dicere, "Medius Fidius", accedente ignorantia quorundam, qui ignorant iusiurandum esse per Herculem. Porro quid erit deieratio, si per eos quos eierasti quam praeuaricatio fidei cum idololatria ?*. Claude Lepelley soulignait que les clercs ne considéraient pas que les dieux païens étaient des démons, mais ils jugeaient qu'il était intolérable que des individus leur vouent un culte dû au vrai Dieu : LEPELLEY, *Le serment* [n. 1], p. 55.

⁶⁰ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 2, 130 : *uerum tamen sine ulla dubitatione minus malum est per deum falsum iurare ueraciter, quam per deum uerum fallaciter* [n. 1]. Claude Lepelley soulignait que la plupart des clercs toléraient que les chrétiens transgressent les Évangiles en faisant des serments. Aussi insistaient-ils sur le fait qu'il ne fallait pas multiplier les serments : LEPELLEY, *Le serment* [n. 1], p. 57.

⁶¹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 2, 131: *neque enim tantum modo limiti sed uniuersis provinciis pax conciliatur iuratione barbarica* [n. 1]. Cependant, R. Rebuffat suppose qu'Augustin, en utilisant cette expression, fait également allusion aux serments conclus avec les *gentes* : R. REBUFFAT [n. 56], p. 158.

⁶² P. GRIMAL, « "Fides" et le secret », *RHR* 185, 1974, pp. 141-155 : 150.

⁶³ R. Rebuffat comprend d'ailleurs que nombreux étaient les Romains d'Afrique qui se persuadeaient de la solidité du consensus entre Romains et barbares, justement parce qu'ils se prêtaient aux règles du jeu romaines. Ainsi, on comprend mieux la simplicité avec laquelle Carthage fut prise en octobre 439 car les Romains d'Afrique furent pris de court par cette hostilité qui leur semblait inattendue : R. REBUFFAT [n. 53], p. 395. Voir aussi E. ORTIGUES [n. 57], p. 220.

⁶⁴ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 2, 130: *neque hic eam fidem dico seruari, qua fideles uocantur, qui baptizantur in Christo. illa enim longe alia est longeque discreta a fide humanorum placitorum atque pactorum* [n. 1].

pas moins efficaces, car Dieu a la capacité de lire dans les âmes et de reconnaître les cœurs purs⁶⁵. On trouve la même recommandation dans les prescriptions faites aux juifs, recevant l'interdiction de jurer en invoquant le nom d'une idole⁶⁶. Si les juifs comme les chrétiens s'opposent au fait que leurs fidèles puissent jurer au nom des dieux, les Rabbis, tout comme Tertullien, tolèrent cependant des écarts lorsque leurs fidèles ne peuvent les éviter⁶⁷ et la réponse d'Augustin s'inspire de cette tolérance, proposant, en bon pédagogue, une explication cohérente pour chaque question. Publicola ne cite jamais les noms des dieux qui sont invoqués par les barbares, probablement par peur de donner l'impression de faire un serment aux dieux par écrit. Le problème des serments témoigne donc d'une interrogation judéo-chrétienne. Cependant, Publicola a lu l'Ancien Testament, mais ignore les commentaires exégétiques comme le démontre la lettre. La Genèse et le Deutéronome sont tous les deux cités à deux reprises, le livre de Josué et le livre des Juges sont chacun convoqués une fois⁶⁸. Il ne fait cependant pas mention de l'extrait de l'Exode 23, 13 : « Attachez-vous scrupuleusement à tout ce que je vous ai prescrit. Ne mentionnez jamais le nom de divinités étrangères, qu'on ne les entende point dans ta bouche⁶⁹ », mais il est susceptible de le connaître au point de prendre la décision de ne pas citer les dieux païens.

La question liée aux bois sacrés

Les craintes de Publicola envers les dieux païens sont confirmées par la question 7, lorsque Publicola s'interroge sur les risques qu'encourt le chrétien qui viole un bois sacré en connaissance de cause⁷⁰. On peut concevoir le *lucus* comme

⁶⁵ K. UHALDE, *Expectations of Justice in the Age of Augustine*, Philadelphie 2007, p. 102.

⁶⁶ *La Guemara. Sanhédrin*, RABBIN I. SALZER (trad.), Paris 1974, Sanhédrin VII, 63 B, 311: « Michna - S'il a prononcé un vœu ou fait un serment en utilisant le nom de l'idole, il aura [simplement] transgressé un commandement négatif ».

⁶⁷ S. E. BINDER, « Jewish-Christian contacts in the second and third centuries C.E. ? The case of Carthage ; Tertullian and the Mishnah's views on idolatry », dans D. JAFFÉ (éd.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Leiden-Boston 2010, pp. 187-230 : 208.

⁶⁸ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 123 : *Deut.* 32, 7; 18, 128 : *Gen.* 31.53 ; 18, 128 : *Gen.* 26, 26-31; 18, 128 : *Iud.* 6, 26 ; 18, 128 : *Ios.* 6, 19 ; 18, 129 : *Deut.* 7, 26 [n. 1].

⁶⁹ R. GUTMAN, (trad.), *De l'idolâtrie. Le traité de la Mishna 'Aboda Zara. Contribution à l'étude du paganisme en Judée Romaine aux II^e et III^e siècles*, Mayenne 2001 (*Exode* 23, 13, 7).

⁷⁰ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 7, 126 [n. 26].

⁷¹ John Scheid résume les définitions classiques du *lucus* : J. SCHEID, « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ? », dans *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples*, Naples 1993, pp. 13-20 : 14.

un enclos sacré, créé et habité par une divinité, renfermant des arbres et son usage comporte un certain nombre d'interdits⁷¹. Dans le *De agricultura*, Caton l'Ancien mentionne que le paysan romain qui coupe des arbres dans le *lucus*, doit sacrifier un porc tout en faisant une invocation, afin d'expier le viol du bois⁷². Il ressort de son interrogation que Publicola craint la fureur des dieux païens et Augustin se montre alors rassurant en lui indiquant que l'avènement du christianisme a détruit la sacralité de ces bois, qui sont dorénavant consacrés à la véritable religion, le christianisme⁷³. Nicole Belayche atteste du crime de mécréance, qui correspond à la négligence volontaire des prescriptions religieuses édictées par les dieux eux-mêmes⁷⁴. Ce crime condamne les polythéistes qui ont violé des bois sacrés, mais jamais les chrétiens ne sont impliqués dans ce type de sacrilège. Publicola s'estime probablement coupable du crime d'ἀπιστία, qui indique qu'il a méprisé les dieux polythéistes et il se demande donc si, en tant que chrétien, il encourt un risque à profaner les bois sacrés. Il est bien naturel, pour beaucoup de chrétiens de l'Antiquité tardive, d'avoir peur et d'être obsédés par les démons⁷⁵. Les chrétiens sont alors pris entre deux cultures, l'une tournée vers celle développée par les clercs, l'autre remontant à un passé où les païens étaient largement majoritaires dans la société romaine⁷⁶. Danuta Shanzer propose de comparer la question de Publicola à un passage de l'*Aboda Zara*, qui souligne qu'un juif emportant du bois d'un *lucus*, ne constitue pas en soi un problème, car certains

⁷² Caton, *De l'agriculture* 148 (139), 89 (trad. R. GOUJARD, Paris 1975) : *Lucum conlucare romano more sic oportet : porco piaculo facito, sic uerba concipito* : "Si deus, si dea es quoniam illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, siue ego siue quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies uolens propitiis mihi, domo familiaeque meae liberisque meis ; harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto" ; « Il faut ouvrir ainsi une clairière dans un bois sacré selon le rite romain : sacrifiez un porc en expiation, formulez ainsi l'invocation : "Qui que tu sois, dieu ou déesse, à qui ce bois est consacré, comme tu as droit que l'on te sacrifie un porc en expiation, en raison de l'amputation de ce bois sacré et en raison de ce travail, que ce soit moi et quelqu'un d'autre sur mon ordre qui le fasse, que cela soit fait justement ; en raison de cela, en t'immolant ce porc en expiation, je te prie, par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi-même, à ma maison, à mes esclaves et à mes enfants ; en raison de cela, sois honoré par l'immolation de ce porc en expiation ».

⁷³ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 3, 132 : *cum vero in usus communes, non proprios ac privatos, vel in honorem dei veri convertuntur, hoc de illis fit, quod de ipsis hominibus, cum ex sacrilegis et impiis in veram religionem mutantur* [n. 1].

⁷⁴ N. BELAYCHE, « Rites et "croyances" dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans J. SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain. Exposés présentés entre le 21 et le 25 août 2006 à Vandoeuvres-Genève*, Genève 2007, pp. 73-103 : 83.

⁷⁵ P. BROWN, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, New York 1995, p. 71.

⁷⁶ BROWN [n. 75], pp. 24-25 : « Within such a perspective, the Christian believer was no longer presented, in largely supernatural terms, as poised between sin and salvation, between the pollution of idols and an instant freedom from the demonic, brought about by the vibrant power of Christ. The believer was poised, also, between two cultures, even between two historical epochs

types de bois sont jugés utilisables par les Rabbis⁷⁷. Cependant, ce n'est pas la question que Publicola pose. Il demande s'il peut emporter des *ligna*, c'est-à-dire des morceaux de bois, sans jamais préciser que seule une catégorie de morceaux de bois est emportable. Par ailleurs, l'usage du terme *lucus* est récurrent chez les auteurs chrétiens, qui, comme dans le *Carmen contra paganos*, tournent en dérision la notion païenne de *lucus*, comme exact équivalent de celle de bois sacrés⁷⁸. Publicola utilise le terme de *lucus* car il en connaît les implications précises, autrement il aurait employé les termes de *silvus* ou de *nemus*, qui n'ont aucune connotation religieuse.

L'alimentation, les serments, les craintes envers les démons sont les préoccupations majeures de cette lettre et ces interrogations ne permettent pas d'identifier l'individu. Cependant, certains indices, inclus dans ses interrogations, permettent d'élaborer des hypothèses.

II- Les informations contenues sur les horizons intellectuels et culturels de Publicola

Tuer ou être tué ?

La question 12 posée par Publicola est troublante car il se demande si au nom de la légitime défense il est en droit de tuer un *barbarus* ou un *romanus* qui s'en prendrait à lui⁷⁹ ? Dans l'esprit de Publicola, les Romains et les barbares ne sont visiblement pas des chrétiens. Si les termes d'"Hellène" ou de "Grec" signifient le "païen" pour les chrétiens de l'Antiquité tardive⁸⁰, il semble que dans l'esprit de Publicola celui de "Romain" prend un sens similaire. Dans l'*Apologétique*,

—between the growing Christian culture of the Catholic Church, with its own theology and its own distinctive habits of speech and worship, and a profane world whose roots reached back in time into the rich soil of a past once ruled by the *dei bugiardi* ».

⁷⁷ R. GUTMAN (trad.) [n. 69], *Michna*, 3, 7, 46-47 : « Il y a trois sortes de *achéra* : Un arbre sacré planté dès l'origine pour un culte idolâtre est interdit. S'il a été seulement taillé et émondé pour l'idole, et que de nouvelles branches y ont poussé, il suffit d'enlever la partie modifiée (et le reste est permis). Si l'on a placé au-dessous une idole, et qu'on l'a plus tard annulée, il reste un usage permis. Qu'est-ce qu'une *achéra* ? [Tout arbre] sous lequel il y a une idole. Selon Rabbi Chiméon, on nomme ainsi tout arbre que l'on adore lui-même. Il arriva un jour à Sidon qu'au-dessous de l'arbre où l'on se livrait à l'idolâtrie, on trouve un monceau. Examinez ce monceau, dit Rabbi Chiméon, ce qui fut fait. On vit qu'il y avait là une image. Puisque c'est celle-ci qui était adorée, dit-il, l'usage de l'arbre est permis ».

⁷⁸ *Contro i Pagani. Carmen Cod. Paris. Lat. 8084*, v. 1, 58 (éd. A. BARTALUCCI, Pise 1998) : *Dicite, qui colitis lucos* ; « Dis-moi, toi qui honores les bois sacrés ».

⁷⁹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 12, 127 [n. 31].

⁸⁰ H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris 1996, p. 10.

Tertullien emploie souvent le terme de *Romani* et systématiquement, il s'agit des Romains païens⁸¹. Dans le même ouvrage, il explique qu'il ne peut prétendre au titre de Romain car il ne voue pas un culte aux dieux des Romains⁸². Dans la *Cité de Dieu*, lorsqu'Augustin raconte l'histoire de Rome, il utilise systématiquement le terme de *Romanus* pour désigner les Romains païens. De la même façon, Publicola estime que le terme de *Romanus* désigne un Romain païen, même si cela ne l'empêche pas d'utiliser, également, le terme de *paganus* à trois reprises, aux questions 5, 15 et 16⁸³. Augustin réprovoque l'idée de tuer un homme pour éviter d'être tué, hormis dans le cas où celui qui se défend est un soldat ou un représentant de la force publique⁸⁴. La question de Publicola n'est pas subversive, puisqu'elle repose sur le concept de légitime défense, reconnu par le droit romain selon Ulpian⁸⁵. Le concept de légitime défense a existé jusqu'en 445, lorsque la Nouvelle 19 de Valentinien III condamne l'homicide par nécessité⁸⁶.

Les problèmes linguistiques de Publicola

Danuta R. Shanzer affirme que son style est le reflet de quelqu'un qui transpose des automatismes de sa langue maternelle en latin, en l'occurrence l'hébreu⁸⁷. En Afrique romaine, le latin, le punique et le libyque sont des langues qui cohabitent et certains Romains d'Afrique sont trilingues⁸⁸. L'hébreu n'est pas une langue de communication pour les juifs dans la vie quotidienne, même si elle demeure

⁸¹ Tertullien, *Apologétique* 10, 5, 26 : *Romanos* ; 21, 29, 53 : *Romanos* (trad. J.-P. WALTZING – A. SEVERYNS, Paris 1961).

⁸² Tertullien, *Apologétique* 24, 9, 62 : *Sed nos soli arcemur a religionis proprietate ! Laedimus Romanos nec Romani habemur, quia nec Romanorum deum colimus* [n. 81] ; « Nous sommes les seuls à qui l'on refuse le droit de posséder une religion à nous ! Nous offensoons les Romains et nous ne sommes pas regardés comme des Romains parce que le Dieu que nous adorons n'est pas un dieu des Romains ».

⁸³ Par exemple : Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu* 3, 13, 446 : *Romani [...] Romanos* ; 4, 34, p. 636 : *Romani* (trad. G. COMBÈS, Paris 1959, BA 33) ; *Epistula* 46, 5, 125 : [...] *paganus* » [n. 1] ; 15 [n. 34] ; 16 [n. 35].

⁸⁴ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 3, 135 : *De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, vel pro civitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae. qui vero repelluntur aliquo terrore, ne male faciant, etiam ipsis aliquid fortasse praestatur* [n. 1].

⁸⁵ *Digesta Iustiniani Augusti*, TH. MOMMSEN (éd.), vol. II, Berlin 1870, 43, 16, 1. 27, 584 : *Uim ui repellere licere Cassius scribit idque ius natura comparatur : apparet autem, inquit, ex eo arma armis repellere licere*.

⁸⁶ *Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, Nouvelle 19, 2, 106 : [...] *ut, si homicidium uel casu uel uitandae mortis necessitate constiterit admissum, uenia tribuatur orantibus, deprehensos uero in mendaciis ilico poena percurret* (éds. TH. MOMMSEN – P.M. MEYER, Berlin 1905).

⁸⁷ SHANZER [n. 1], pp. 59-60.

⁸⁸ C. LEPELLEY, « Témoignages de saint Augustin sur l'ampleur et les limites de l'usage de la

un vecteur culturel pour certains juifs qui la maîtrisent⁸⁹. En revanche, la plupart des juifs issus de l'élite devaient écrire le latin et l'hébreu⁹⁰. Je n'ai pas les compétences me permettant de juger si le latin de Publicola est une transposition de l'hébreu. Cependant, le punique est une langue sémitique encore répandue en Afrique au IV^e siècle et dans ce cas, la transposition linguistique de Publicola en latin pourrait être fondée sur le punique, et non sur l'hébreu. Il n'y avait plus d'éducation lettrée en punique dans l'Antiquité tardive, considérée, comme une langue de paysans comme à Fussala⁹¹. Ceci signifierait donc que Publicola n'a reçu qu'une éducation limitée en latin, car il n'en n'a probablement pas besoin dans sa vie quotidienne. Dans ce cas, tout laisse à penser par exemple, que les lettres qu'il échange avec ses fermiers sont écrites en punique. Paul Monceaux soulignait lui-même que le punique était demeuré la langue de conversation courante de la classe moyenne⁹². Un article de Denis Lengrand souligne que les Africains romains qui écrivent le punique, le font avec les lettres des alphabets grec ou latin⁹³. Brent D. Shaw propose également une origine punique pour Publicola, mais n'explique pas comment il en vient à faire cette suggestion, semblant effectuer une déduction logique, selon laquelle la plupart des Africains parlent le punique, Publicola peut être l'un de ceux-là⁹⁴. Ainsi, Publicola est un *bonestior* qui surveille, d'une part, la bonne gestion de ses propriétés des Arzuges, et d'autre part, pourrait ne pas avoir souvent besoin d'écrire en latin.

langue punique dans l'Afrique de son temps », dans C. BRIAND-PONSART (éd.), *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, Rouen 2005, pp. 127-153 : 142.

⁸⁹ Y. LE BOHEC, « Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques », *AntAfr* 17, 1981, pp. 209-229 : n. 5, p. 221.

⁹⁰ M. COLTELLONI-TRANNOY, « L'usage du grec dans les royaumes et les provinces romaines d'Afrique », dans BRIAND-PONSART [n. 88], pp. 69-110 : 97.

⁹¹ D. LENGRAND, « Langues en Afrique antique », dans BRIAND-PONSART [n. 88], pp. 119-126 : 124. On se rappelle qu'Augustin recherchait après 411 un évêque capable de parler aux habitants de ce territoire rural en punique: Augustin d'Hippone, *Epistula* 209, 2-3, 348 (éd. A. GOLDBACHER, dans *CSEL* 57, Vienne 1911) : *Fussala dicitur Hipponiensi territorio confine castellum. antea ibi numquam episcopus fuit, sed simul cum contigua sibi regione ad parochiam Hipponensis Ecclesiae pertinebat. paucos habebat illa terra catholicos; ceteras plebes illic in magna multitudine hominum constitutas Donatistarum error miserabiliter obtinebat ita, ut in eodem castello nullus esset omnino catholicus [...] 3. Quod ut fieret, aptum loco illi congruumque requirebam, qui et Punica lingua esset instructus.* L'opportunité permet donc au jeune Antoininus de devenir évêque.

⁹² P. MONCEAUX, *Les Africains*, T. I. *Les intellectuels carthaginois. Le génie africain et l'éducation classique. La vie littéraire à Carthage*, L. LADJIMI SEBAÏ (comm.), Carthage 2009 (1^{re} éd. *Les africains* 1894), p. 45.

⁹³ LENGRAND [n. 88], p. 122,

⁹⁴ B. D. SHAW, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge 2011, p. 428.

L'origine géographique de Publicola

L'homme fait mention du pays des Arzuges⁹⁵, territoire rural⁹⁶ dans les confins sahariens de l'actuel Sud tunisien, qu'il connaît mal – peut-être est-il un citadin –, où il possède des terres⁹⁷. Cependant, il est également en contact avec l'évêque d'Hippone, ce qui nous permet de suggérer qu'il vient de la région d'Hippone, mais qu'il correspond régulièrement avec les *conductores* qui exploitent son domaine⁹⁸, et, à défaut de s'y rendre régulièrement lui-même, il lui arrive d'envoyer sur place des hommes de confiance pour examiner l'état de ses propriétés. En effet, à la question 5, Publicola se demandait si le représentant qu'il pourrait déléguer et qui recevrait un serment des barbares, serait souillé [n. 24]. Il est effrayé par le fait que des travailleurs agricoles païens et barbares puissent souiller ses récoltes, mais il n'est pas inquiet en ce qui concerne ses fermiers, car il les a probablement recrutés lui-même et a, nécessairement, choisi des chrétiens. Tout indique que Publicola fait rarement le voyage dans les Arzuges car les informations qu'il obtient de ses fermiers sur la gestion de son domaine sont contradictoires et décrivent probablement une réalité complexe. Il mène son enquête à distance et cherche à distinguer le vrai du faux, soit par ses propres moyens, soit en dépêchant parfois sur place des représentants. Aux questions 1, 2 et 3, il indique qu'il a entendu parler de certains faits⁹⁹, mais qu'il ne sait pas s'ils sont vrais. Ses fermiers n'hésiteraient pas à omettre certains pans de la réalité, conscients de la distance qui les sépare du propriétaire dont ils redoutent peut-être le caractère pointilleux. Publicola n'est pas dupe, car il doute de ses fermiers, mais il soupçonne également d'autres individus de lui avoir menti¹⁰⁰.

Yves Modéran a démontré que l'Arzugis constitue la partie sud de la Byzacène ecclésiastique et contient les évêchés de Tusuros, Nepta, Aquae et Turrus Tamalleni¹⁰¹. Le canon 49 du concile de Carthage de 397, extrait des registres de l'Église de Carthage, souligne justement que les tribus barbares sont confinées

⁹⁵ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 1, 123 : *In Arzūgubis* ; 5, 126 : [...] *Arzuges* [n. 1].

⁹⁶ S. LANCEL, « Originalité de la province ecclésiastique de Byzacène aux IV^e-V^e siècles », *Les cahiers de Tunisie* 45-46/12, 1964, pp. 139-153 : 145.

⁹⁷ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 2, 124 : *Hoc etiam audiui, quia ipsi homines conductores, qui praesunt rei meae* [n. 1].

⁹⁸ La plupart des propriétaires vivaient dans les cités et ne se rendaient que peu régulièrement à la campagne sur la terre. Ainsi, le plus souvent, les terres étaient gérées par des *conductores* et des *rectores*. B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e-VIII^e siècle)*, Paris 2005, p. 415.

⁹⁹ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 1, 123 : *ut audiui* ; 2, 124 : *audiui*, 3, 125 : *audiui* [n. 1].

¹⁰⁰ Augustin d'Hippone, *Epistula* 46, 3, 125 : [...] *et alter dixit, quia iuratur conductori. si etiam falsum mihi dixit ille* ; 4, 125 : « [...] *qui uerum dixit de illis duobus* ; 10, 126 : *Si quis dixerit, quod immolaticium est, mentiens et postea dixerit iterum, quia mentitus est, et ad fidem uere mentitus est, si licet Christianum inde manducare.*

¹⁰¹ MODÉRAN [n. 1], pp. 366-370.

entre les pays de Tripolis et de l'*Arzugis*¹⁰², et en effet, comme le démontre la lettre 46, les habitants des Arzuges entretiennent de fréquents contacts avec les barbares, qui visiblement sont principalement païens.

Conclusion

Malgré la réponse rassurante d'Augustin, tout porte à croire que certains clercs font régner le spectre de la pollution et de la maladie dans l'esprit des fidèles. Les craintes de Publicola présentent des points communs avec certains écrits de Tertullien et de Cyprien de Carthage et ainsi, tout contact extérieur semble éminemment dangereux car il pourrait s'en trouver souillé. Cherchant à calmer ses troubles, Augustin indique que ses interrogations ne le perturbent pas à titre personnel¹⁰³. Cela peut indiquer qu'Augustin n'a pas théorisé les relations que les chrétiens doivent entretenir avec les païens, et conformément à sa réponse, l'évêque d'Hippone évite simplement d'être trop en contact avec eux. Augustin éprouve manifestement de l'empathie pour ce chrétien anxieux et cherche à le libérer de ses angoisses, en rentrant dans le labyrinthe casuistique de Publicola. Il cherche une solution pour chaque problème, même s'ils n'en sont pas à ses yeux, car Augustin sait que les païens et les chrétiens sont amenés à se côtoyer davantage. L'interdiction des cultes païens appliquée en 399, postérieurement à la lettre selon Claude Lepelley [n. 1, 2002, p. 81], ne tend pas vers une fermeture de la communauté chrétienne, mais au contraire, vers son ouverture. Augustin n'a donc pas de réelle solution à proposer à Publicola et tente simplement de lui présenter une autre facette, moins dramatique, de tous les problèmes qu'il a soulevés en argumentant par l'absurde¹⁰⁴ et « [en élevant] le débat¹⁰⁵ ».

Le côté obsessionnel de la lettre vient du fait que Publicola ne tourne qu'autour de deux thématiques, les serments et les idoles. Le problème du serment semble venir des Arzuges et celui des idoles de la vie quotidienne, mais l'influence de certains Pères de l'Église est également patente. Les notions de souillure et de pollution ont investi la rhétorique des Pères de l'Église et par exemple, Prosper d'Aquitaine évoque la contagion donatiste, quand Quodvultdeus parle de la peste arienne¹⁰⁶. Publicola n'est pas le seul chrétien à considérer le paganisme

¹⁰² *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta. Concilia Africae*, can. 49, 188 (éd. C. MUNIER, dans *Corpus Christianorum series Latina* 149, Turnhout 1974 : *Praeterea, quia in Tripoli forte et in Arzuge interiacere uidentur barbarae gentes* ; « De plus, parce que des peuples barbares semblent se tenir, par hasard, entre [les pays] de Tripolis et l'Arzuge ».

¹⁰³ Augustin d'Hippone, *Epistula* 47, 1, 129 [n. 38].

¹⁰⁴ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], pp. 93-94.

¹⁰⁵ LEPELLEY, *La diabolisation* [n. 1], p. 92. Cette formule avait d'abord été utilisée par THOUVENOT [n. 2], p. 688.

¹⁰⁶ Prosper d'Aquitaine, *Chronicum Integrum. In Duas Partes Distributum (C)*, Prima Pars. *Ab Ortu*

comme une souillure, une pollution, une maladie ou même une hérésie¹⁰⁷. En effet, Bertrand Lançon souligne que les Pères de l'Église relient bien souvent l'incroyance à la maladie¹⁰⁸. Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone et Jérôme de Stridon ont été les vecteurs de la diffusion de ces idées¹⁰⁹. À titre d'exemple, dans le livre 22 de la *Cité de Dieu*, Augustin d'Hippone nous livre l'exemple du Milanais aveugle, qui en touchant les reliques de Gervais et de Protas est réputé avoir recouvré la vue¹¹⁰. La conversion du personnage se manifeste avec le phénomène du dessillement, mettant un terme à sa maladie, la cécité.

Les craintes extrêmes de Publicola démontrent que dans le milieu chrétien où il évolue, les problèmes de pureté sont exacerbés et cette obsession de la pureté implique que Publicola ait été baptisé, puisque la grâce chrétienne ne s'obtient que par le baptême comme l'indiquait Cyprien de Carthage¹¹¹. L'environnement

Rerum Ad Mortem Valentis. Cum Annotatione Consulium A Morte Christi, 576a : [...] *contagione communio- nis exstinctam, in sola donati parte superesse* (dans PL 51). Quodvuldeus, *De tempore barbarico* 1, 8, 7, 436 : *Cavete, dilectissimi, arrianam pestem* (éd. R. BRAUN, dans *Corpus Christianorum series Latina* 60, Turnhout 1976).

¹⁰⁷ L'hérétique ou l'incroyant est bien souvent considéré par les Pères de l'Église comme un ennemi : I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie*, Heidelberg 1965, p. 234. Par exemple, Rudolf Lorenz a mis en lumière que les Ariens ont souvent été confondus avec les juifs, les païens, les Marcionites, les manichéens, les valentiniens ou même avec Paul de Samosate, ce qui montre bien que les Pères de l'Église confondaient les hérétiques et les païens, car ils appartenaient au même groupe, celui des non catholiques : R. LORENZ, R., *Arius judaizans ? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979, p. 25 : « Um Arius in ein möglichst schlechtes Licht zu setzen, bringt ihn Athanasius mit den Juden, dem polytheistischen Heidentum, den Markioniten, den Valentinianern, den Manichäern und Paulus von Samosata zusammen ».

¹⁰⁸ B. LANÇON, « Attention au malade et téléologie de la maladie : le “nosomonde” chrétien de l'Antiquité tardive (IV^e-VI^e siècles) », dans V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (éds.), *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 217-230 : 222-223. Tout récemment : V. NOVEMBRI, « La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne : le dossier des saints Côme et Damien », dans A. CAPONE (éd.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III – V sec.)*, Turnhout 2013, pp. 117-134 : 126 et 130-131.

¹⁰⁹ LANÇON [n. 108], p. 225.

¹¹⁰ Augustin d'Hippone, *De civitate dei* 22, 8, 560-561 : *Miraculum, quod Mediolani factum est, cum illic essemus, quando inluminatus est caecus, ad multorum notitiam potuit pervenire, quia et grandis est civitas et ibi erat tunc imperator et immenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora martyrum Protasii et Gervasii; quae cum laterent et penitus nescirentur, episcopo Ambrosio per somnium reuelata reperta sunt; ubi caecus ille depulsis ueteribus tenebris diem uidit* ; « Le miracle qui eut lieu à Milan durant notre séjour en cette ville, la guérison d'un aveugle, a pu parvenir à la connaissance d'un grand nombre, car la ville est considérable ; c'était alors la résidence de l'empereur et l'événement eut pour témoin un peuple immense accouru pour voir les corps des martyrs Gervais et Protas. Cachés et complètement ignorés, ces corps furent retrouvés grâce à une révélation faite en songe à l'évêque Ambroise ; c'est près d'eux que cet aveugle, sortant de ses anciennes ténèbres, vit la lumière » (trad. G. COMBÈS, Paris 1960, BA 37).

de Publicola semble être composé de deux territoires différents, la Numidie et la Byzacène. En Byzacène, la majorité des évêques sont donatistes comme le démontre ce tableau :

TABLEAU 2 - EVÊCHÉS DONATISTES ET CATHOLIQUES DES ARZUGES JUSQU'EN 411

Evêchés des Arzuges	Catholiques	Donatistes
TUSUROS	Asellicus de Tusuros ¹¹² (411)	Aptus de Tusuros ¹¹³ (411)
NEPTA	Inconnu	Quodvultdeus de Nepte ¹¹⁴ (411),
AQUAE	Inconnu	- Ianuarius d'Aquae ¹¹⁵ (393), - Victorianus d'Aquae ¹¹⁶ (411)
TURRIS TAMALLENI	- Gaudentius de Turris Tamalleni ¹¹⁷ (349), - Sabratius de Turris Tamalleni ¹¹⁸ (411)	Jurata de Turris Tamalleni ¹¹⁹ (411)

¹¹¹ Cyprien de Carthage, *Ceux qui sont tombés* 24, 188-189 : *ut et ad balneas statim pergeret quae lauari uitalis gratiam perdidisset* ; « après avoir perdu la grâce du vin donneur de vie » [n. 41].

¹¹² *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 120, 20-23, 710, (trad. S. LANCEL, Paris 1972, SC 195) : *Item recitauit* : “Asellicus episcopus ecclesiae Tusuritanae”. *Idem dixit* : “Praesto sum”. *Aptus episcopus ciuitatis suprascriptae dixit* : “Agnosco illum”.

¹¹³ *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 187, 111-112, 836 : *Item recitauit* : “Aptus episcopus Tusuritanus”. *Cumque accessisset, idem dixit* : “Mandavi et subscripsi” [n. 112] ; *Actes de la conférence de Carthage*, T. III, 2, 10, 982 : *Apto* (trad. S. LANCEL, Paris 1975, SC 224).

¹¹⁴ *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 197, l. 48, 848-849 : *Item recitauit* : “Quodvultdeus episcopus Neptitanus”. *Cumque accessisset, idem dixit* : “Mandavi et subscripsi” [n. 112].

¹¹⁵ Augustin d'Hippone, *Ennarationes in Psalmos* 36, 20, 365, (éd. D. E. DEKKERS et I. FRAIPONT, dans *Corpus Christianorum Series Latina* 38, Turnhout 1956) : *Ianuarius Aquenensis episcopus subscripsi*.

¹¹⁶ *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 207, 894-897 : *Item recitauit* : “Victorinianus episcopus Aquensis”. *Cumque accessisset, idem dixit* : “Mandavi et subscripsi”. *Asellicus episcopus ecclesiae catholicae municipii Tusuritanici dixit* : “Sub testificatione omnipotentis Dei et Iesu Christi saluatoris nostri, dico nos sic esse de Arzugibus profectos dies III kalendarum maiarum. Presbyter fuit, non episcopus ; in uia ordinatus est. Sed hac factione qua ualet est illic episcopus, in adulterio detectus” [n. 112].

¹¹⁷ *Concilium Carthaginense sub Grato, in Concilia Africae (A. 345- 1. 525)*, 3 : *Gaudentio Turretamallensi* [n. 102].

¹¹⁸ *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 126, 728-729 : *Item recitauit* : “Sabratius episcopus plebis Turre Tamallumensis”. *Idem dixit* : “Praesto sum”. *Jurata episcopus ciuitatis suprascriptae dixit* “Agnosco illum” [n. 112].

¹¹⁹ *Actes de la conférence de Carthage en 411*, T. II, 1, 207, 890-891 : *Item recitauit* : “Jurata episcopus Turre Tamalleni”. *Cumque accessisset, idem dixit* : “Mandavi et subscripsi” [n. 112].

Les inquiétudes de Publicola peuvent être renforcées par sa correspondance avec des donatistes – tels que ses *conductores* — en Byzacène. De même, la Numidie est le berceau du schisme donatiste et tout en étant un fidèle d’Augustin, Publicola peut fréquenter des fidèles de la secte, qui sont encore largement majoritaires à Hippone au début de l’épiscopat d’Augustin¹²⁰. Les donatistes étaient demeurés plus exigeants que les catholiques avec les problèmes de pureté¹²¹. L’évêque donatiste Petilianus, à la tête de l’évêché de Cirta au moins depuis 398¹²², partage les mêmes principes. Il se pourrait d’ailleurs que Publicola ait eu vent de ses sermons. Une lettre écrite par l’évêque de Cirta vers 400 est retranscrite en partie sous la plume d’Augustin d’Hippone, dans laquelle la notion de souillure apparaît constamment. Petilianus revient sur la nécessité du rebaptême au motif de la contamination, par le péché du clerc, de la valeur du sacrement conféré : « Petilianus : “Nous autres, par notre baptême, nous avons revêtu, selon l’Écriture, un Christ livré à la mort, mais vous, c’est celui qui le livra, Judas que vous avez endossé, à cause de votre contagion”¹²³ ». On retrouvera d’ailleurs la même rhétorique lors de la déposition de l’évêque Primianus de Carthage lors du concile de Cabarsussi du 24 juin 393 : « nous avons tous décrété que le même Primianus a été condamné à jamais par l’assemblée sacerdotale, de peur qu’à son contact quelque tache ou quelque sujet d’accusation ne souille l’Église de Dieu¹²⁴ ».

Mais l’hypothèse donatiste n’est qu’une possibilité parmi d’autres. On pourrait également suggérer que Publicola est influencé par les Manichéens, comme le montre les comparaisons entre le *De Duabus Animabus* et le *Contra Faustum* avec les questions de Publicola [n. 39, 49 et 50]. Danuta Shanzer s’est entêtée à démontrer que Publicola est un juif en voie de conversion au catholicisme¹²⁵, mais son article n’est pas convaincant. Ses comparaisons sont souvent douteuses et ne mènent à rien de probant. Une dernière conjecture pourrait consister tout

¹²⁰ C. LEPALLEY, « La lutte en faveur des pauvres: observations sur l’action sociale de saint Augustin dans la région d’Hippone », dans P.-Y. FUX – J.-M. ROESSLI – O. WERMELINGER (éds.), *Augustinus Afer. Saint Augustin : africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Fribourg 2003, pp. 95-107 : 95.

¹²¹ P. BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, Berkeley-Los Angeles 2000 (Londres 1967¹), pp. 215-216.

¹²² A. MANDOUZE, *Prosopographie de l’Afrique chrétienne*, Paris 1982, p. 856.

¹²³ Augustin d’Hippone, *Contra Litteras Petiliani Libri Tres* 2, 44, 103, 364 (trad. G. FINAERT, Paris 1967) : *Petilianus dixit* : “Nos enim, ut scriptum est, baptismo nostro Christum induimus traditum, uos uestro contagio Iudam induitis traditorem”.

¹²⁴ J.-L. MAIER, *Le concile de Cabarussi*, 7, 79, dans *Le dossier du donatisme*, T. II, *De Julien l’Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Berlin 1989 : *a sacerdotali choro perpetuo esse damnatum ne, eo palpato, dei ecclesia aut contagione aut aliquo crimine maculetur*.

¹²⁵ SHANZER [n. 1], p. 28.

simplement à supposer que Publicola a toujours été catholique et qu'il est influencé par des courants multiples. La lettre 46 présente l'intérêt de mettre en évidence des questionnements qui ne sont pas communs aux informations qui apparaissent généralement dans les sources. La seule clé de lecture possible de la lettre consiste à s'intéresser aux questions, sans tenter de démontrer ce qui ne peut l'être, car en l'état, l'historien ne dispose pas suffisamment d'informations pour élaborer des théories sur la supposée religion d'origine de Publicola. Les discours des chrétiens mettant en garde contre la fréquentation des païens ont eu raison du discernement de Publicola, car tout suggère qu'il n'est pas un petit paysan, mais un propriétaire, financièrement à l'aise, capable de lire les Écritures. Le témoignage de Publicola est extrêmement précieux et il ne faut pas le considérer comme un *hapax*. Il informe l'historien de la complexité des relations que certains chrétiens peuvent entretenir avec les païens, soucieux de respecter les prescriptions cléricales, de peur de perdre la protection divine que le baptême leur a conférée. Tout en démontrant l'univers angoissant de certains chrétiens de l'Antiquité tardive, la missive démontre les influences culturelles auxquelles un *honestior* de la fin du IV^e siècle peut être soumis et atteste d'une réalité bien différente des récits cléricaux et normatifs sur les chrétiens.

Paris Ouest Nanterre La Défense

Ariane BODIN
arianebodin@gmail.com