

Michele Cutino

La charité de Basile de Césarée envers les pauvres et les malades au IV^e siècle : monastère ou hôpital ?

L'organisateur de ces Journées interdisciplinaires, Frédéric Trautmann, m'a demandé de faire une intervention sur l'approche des Pères de l'église de la charité qui puisse permettre d'évaluer la spécificité de l'apport chrétien à partir de la considération de quelques cas concrets, et l'attitude de Basile de Césarée, fondateur de la Basiliade, la 'nouvelle ville', comme l'appelle Grégoire de Nazianze (*Orat.* 43, 63), née à Césarée du développement d'un *xenodocheion* originaire, cette attitude, au vu de sa situation géo-chronologique, m'a semblé constituer effectivement un exemple incontournable pour un encadrement correct du point de vue historique – je le souligne parce que mon intervention sera celle d'un patrologue, bien évidemment, mais par le prisme de l'approche historico-critique- de l'exercice de la charité dans le christianisme antique, notamment à partir du IV^e s., un siècle si important pour l'histoire de l'église.

Entrant donc directement dans le vif de cette intervention et restant fidèle à l'approche précisée, je ne veux pas me concentrer dans cette relation de façon générique sur la conception que les chrétiens anciens avaient de la charité et des conditions privilégiées de son exercice, voire la maladie et la pauvreté- il ne suffirait pas des volumes tout simplement pour aborder ce thème¹. Ce n'est pas question de sous-estimer la nouveauté et l'originalité de cette approche dans le monde antique. Cette nouveauté est hors discussion. L'idée que les pauvres ou les malades réclament quelque chose à l'ensemble de la communauté était inconnue dans le monde antique. En Grèce et à Rome, il y avait une longue tradition de donations publiques faites par d'éminents citoyens, et les villes comptaient sur la bienfaisance des riches pour construire des bâtiments civiques et orner les rues et les places. La munificence des bienfaiteurs a été mise en valeur et exposée dans la beauté architecturale et artistique de la ville, et leur a valu des honneurs et une renommée dans les villes voisines. C'est le système de l'*euerghesia*, dont la valeur politique au sein de la structure sociale n'échappera certainement pas. Dans ce système, cependant, les pauvres étaient invisibles, et une barrière insurmontable séparait les citoyens du désespoir des indigents qui vivaient parmi eux. Les malades, et plus particulièrement les lépreux, étaient exclus de la vie sociale et maintenus à une distance sûre de la ville.

Dans les Écritures, en revanche, les pauvres en particulier apparaissent comme une catégorie distincte de personnes auxquelles il faut rendre justice, une sorte d'ordre sacré de constitution divine. Que nous lisions les psaumes ou les livres prophétiques, les paroles de Jésus ou les paroles des apôtres, les pauvres sont tenus en haute estime. Les passages de l'Écriture concernant ces thèmes étaient commentés dans les homélies, et les admonitions qu'ils contiennent étaient traduites en gestes et instruments concrets pour servir les personnes dans le besoin. Le soin des pauvres n'a pas été laissé à la générosité désinvolte des chrétiens riches : il devient la responsabilité de toute la communauté. Au début du III^e siècle, par exemple, Tertullien disait que les offrandes de l'église étaient utilisées pour enterrer les morts, pour répondre aux besoins des enfants affamés et pour soigner les personnes âgées confinées chez elles.

Tout cela, je le répète, est sans aucun doute vrai. Mais il appartient à l'historien d'aller plus loin et de s'interroger sur la raison d'une évolution incontestable de l'approche chrétienne de la marginalité autour du IV^e siècle, qui marque le passage d'une organisation de l'assistance à

¹ Je me permets de renvoyer à l'essai de G. D'IPPOLITO, « Malattie, malati e povertà nei testi patristici », dans R. Marino-C. Molè-A. Pinzone, *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica*, Catania 2006, p. 49-66, qui constitue une bonne synthèse, au vu du fait qu'il prend en considération en même temps les deux aspects de la maladie et de la pauvreté.

caractère essentiellement paroissial, encore largement soutenue par les virtuoses de l'évergétisme, ancré dans le concept bien exprimé par Paul en 2 Cor 9, 7 du "donateur joyeux", à un système où la charité privée est découragée au profit d'une centralisation entre les mains de l'évêque administrateur et où une structure capillaire est flanquée d'institutions collectives. Ainsi, entre la fin du III^e siècle et le début du IV^e siècle, avec la croissance des communautés chrétiennes et le grand nombre de malades et de pauvres, mais surtout avec l'ascension au pouvoir de l'évêque comme le guide le plus influent de la société, les églises renforcent leur engagement dans les œuvres de piété, en leur allouant de plus grandes ressources économiques, dont la plupart sont données par l'État, et en consolidant leurs groupes d'action.

Le premier élément à prendre en compte pour comprendre cette évolution est sans doute le tournant du règne de Constantin. Celui-ci n'a pas seulement été révolutionnaire, en donnant au christianisme, notamment à partir de 324, un rôle central dans l'idéologie impériale là où il avait été marginalisé pendant les trois premiers siècles de son histoire. Constantin a également rompu les liens avec toute l'économie monétaire traditionnelle de la principauté. Rares sont les fois dans l'histoire de l'Occident où il y a eu une révolution économique aussi radicale². Jusqu'à Constantin, la monnaie que l'autorité centrale avait l'habitude de protéger, était le *denarius*, la monnaie de peu ou pas de valeur du point de vue du métal qu'elle contenait, étant faite de cuivre, mais vigoureusement défendue par l'État qui établissait le cours officiel et la valeur nominale, très différents du cours réel et effectif, et l'imposait aux banquiers. Au contraire, Constantin fut le premier empereur à tirer les conséquences de l'impossibilité de maintenir le système nominal dans la politique des prix, compte tenu de la tendance des riches à thésauriser la monnaie précieuse, l'*aureus*, qui pesait 1/60 de livre, et donc de la rareté de la circulation de la monnaie avec la contraction des échanges qui s'ensuit. Constantin abandonna le *denarius* à son sort : il n'aurait plus la valeur que l'État lui attribuait, mais plutôt la valeur réelle que son cuivre avait par rapport à l'or. Conséquence : le pouvoir d'achat du *denarius* de cuivre s'effondre, s'effondre celle qu'au XIX^e siècle on aurait appelé la petite bourgeoisie et bien évidemment s'effondre le prolétariat. Une nouvelle société naît progressivement, dans laquelle les détenteurs de l'or sont ceux qui contrôlent réellement la vie de l'État. Les détenteurs de la pièce de cuivre sont ruinés. En ce qui concerne la plèbe urbaine, il existait au IV^e s. une condition de pauvreté différenciée : d'une part les petits commerçants et les artisans qui, perturbés par cette politique monétaire, ne pouvaient guère supporter le poids des impôts, d'autre part une masse de personnes affamées et malades, qui survivaient grâce à l'aumône et aux expédients, toujours complètement négligés par l'État. Les graves tensions souvent donnaient lieu à des troubles sociaux. Quant à la plèbe rustique, la maladie et la misère coexistaient également dans les campagnes : une insupportable oppression fiscale pesait surtout sur la propriété foncière et ne faisait pas la distinction entre les petits propriétaires et les simples locataires, au point de générer une pauvreté généralisée, exacerbée par des conditions de travail pénibles : on a ainsi produit un énorme latifundium, en même temps que le phénomène des *agri déserti*.

La situation au IV^e siècle est donc celle d'une société dont la caractéristique la plus frappante est le fossé grandissant entre les riches et les pauvres³.

En même temps, la politique de Constantin, et c'est peut-être un aspect que vous connaissez mieux, est tout aussi révolutionnaire en raison des initiatives législatives, dûment documentées par le *Codex Theodosianus*, prises en faveur de l'Église : les communautés ecclésiales étaient reconnues comme des personnes juridiques, susceptibles donc à recevoir des dons, des héritages, des legs des citoyens ; les clercs étaient exemptés des impôts oppressifs, ce qui rendait leur condition à la fois

² Cf. G. DEPEYROT, « Le système monétaire de Dioclétien à la fin de l'Empire romain », *Revue Belge de Numismatique* 138, 1992, 33-106, en part. 50 ss. ; B. LANÇON, *Constantin (306-337)*, Paris 1998, en part. 37-62.

³ Voir, à cet égard, P. BROWN, *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971, 28-29.

enviable et souhaitable ; avec l'*episcopalis audientia*, l'évêque acquérait des compétences civiles qui firent bientôt de lui un point de référence pour la citoyenneté dont il devint le patron dans le sillage de l'authentique tradition romaine⁴. Ainsi, au IV^e siècle, l'Église a commencé à devenir un sujet juridique qui gère des vastes ressources au profit des sujets plus faibles qu'elle soutenait, dans la situation d'appauvrissement général déjà décrite, se substituant en quelque sorte à l'État. Je ne veux pas dire que l'État était complètement absent : les princes du IV^e siècle prenaient encore grand soin de trouver l'*annona*, la réserve de nourriture pour les villes, qui devait permettre la distribution gratuite de denrées alimentaires à la plèbe, en particulier dans les moments de crise. Mais il est certain que les choix de politique économique s'étaient plutôt concentrés sur la recherche de l'or avec lequel alimenter la machine bureaucratique et surtout l'armée, à la fin du IV^e siècle largement constituée de *foederati* barbares qu'il fallait payer et certainement pas avec du cuivre.

On peut donc souscrire à ce que dit le grand historien irlandais de l'Antiquité tardive Peter Brown dans un mémorable essai de 2002, à savoir que - je cite - « l'Antiquité tardive a été le témoin de la transition d'un modèle de société dans lequel les pauvres étaient largement invisibles à un autre dans lequel ils en sont venus à jouer un rôle puissant dans l'imaginaire collectif »⁵.

Mais peut-on être d'accord avec ce qu'il affirme, certes de façon un peu expressément provocatrice pour balancer certaines interprétations des patrologues, banalement encomiastiques, justement à propos de Basile lui-même, à savoir que d'une certaine manière, ce sont les évêques chrétiens qui ont inventé les pauvres ? Brown⁶ donne, en effet, une interprétation de quelque façon un peu radicale de la grande entreprise caritative à laquelle Basile se consacra tout d'abord fondant une expérience monastique particulièrement novatrice dans le panorama de l'anachorèse contemporaine : son monachisme, en parfaite antithèse avec l'étymologie de cette dimension ascétique, est un monachisme solidaire, implanté non dans le désert, comme le cénobitisme pacômien, mais adossé à la périphérie de la ville de Césarée, monastère et en même temps *xenodocheion*, avec des locaux pour héberger les pèlerins, et hôpital où les malades étaient soignés, inaugurant ainsi un modèle qui sera reproduit ensuite dans tout l'Orient byzantin, constituant l'institution sanitaire par excellence, centre en même temps de soins et d'enseignement de la médecine, auquel étaient liés tous les médecins publics. Or, pour Brown derrière cette entreprise il y a essentiellement la volonté de l'épiscopat de justifier les privilèges que l'Église de Césarée avait acquis après le tournant constantinien : sous le regard de l'empereur et de ses hauts dignitaires, Basile a voulu créer un système de soutien aux pauvres qui a gagné l'admiration du public et a montré que la richesse et les immunités fiscales de l'Église de Césarée avaient été utilisées à bon escient ". Pour justifier cette interprétation, Brown ouvre une parenthèse sur la famine qui se serait vérifiée à Césarée, à son avis, autour de 370, mais en fait traditionnellement datée en 368.

Après une jeunesse typique des classes supérieures, avec des études à Athènes, Basile avait choisi la vie monastique et pratiquait la pauvreté volontaire. Ordonné prêtre, il a fait preuve d'une nouvelle sensibilité envers les pauvres à la suite de la famine en question. La crise semble avoir été provoquée par une sécheresse hivernale comme celles qui frappent souvent l'Anatolie intérieure. Cette situation n'a pas entraîné l'effondrement de tout l'écosystème de la région, mais plutôt une pénurie de nourriture provoquée par la panique des riches qui, confrontés à la perspective d'une famine de durée indéterminée, ne voulaient pas mettre à disposition les céréales accumulées dans

⁴ Cf. O. HUCK, « La création de l' *episcopalis audientia* par Constantin », dans J.-N. GUINOT ET F. RICHARD (éd.), *Empire chrétien et Église aux iv^e et v^e siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, 295-315.

⁵ P. BROWN, *Poverty and Leadership in the later Roman Empire*, Oxford 2002, 112.

⁶ *Ibid.*, 53-55.

leurs entrepôts. Basile dans une série de sermons, chercha à "émouvoir les cœurs par l'enchantement des mots". Les sermons qu'il a prononcés à cette occasion, dans lesquels il exhortait les riches à agir comme les *euerghétai* des pauvres et leur promettait l'acclamation de l'ensemble du démos des anges en paradis, ont une allure "classique" inhabituelle. Avec une indignation rendue encore plus violente par les résonances classiques, il pointa du doigt la façade urbaine de Césarée. Des murs et des bâtiments délabrés s'élevaient tout autour, "de grandes collines de pierre et de marbre", où la richesse, qui aurait pu être dépensée pour les pauvres, était gelée dans de la pierre inutile, par la folle poursuite de la gloire "civique". Enfin, les entrepôts ont été ouverts. Basile utilisa sa richesse pour établir une cantine gratuite pour les pauvres, et on pouvait l'y voir diriger ses serviteurs alors qu'ils disposaient les tables pour les pauvres.

Mais c'est la datation en 370 qui placerait selon Brown⁷ cette activité de Basile dans un contexte totalement différent de celui que l'on pourrait associer à 368. En 370, Basile est sur le point d'être élu évêque de Césarée. Ses activités s'inscriraient donc pour Brown dans un schéma où le successeur en ligne directe avec un évêque mourant établit sa réputation d'"amoureux des pauvres" par des actes de générosité publique et, souvent, par la construction d'une église ou d'un monastère, ou justement d'un *xenodochium*.

Or, en laissant de côté la datation de la famine à 370, qui incite Basile à mener ces impressionnantes initiatives caritatives, une datation très discutable, le jugement de Brown, dans sa recherche légitime d'une compréhension historique aseptisée des événements, non seulement me semble assez peu généreux et même irréaliste, postulant, de quelque façon, que Basile s'engage dans ces initiatives, prévoyant que l'évêque de Césarée mourrait peu après, mais il me semble également peu profond dans son exploration des motivations psychologiques. Même si ces initiatives étaient effectivement mises en pratique en 370 et même si Basile avait des aspirations à la chaire épiscopale, tout d'abord ces aspirations ne seraient pas du tout scandaleuses ou illégitimes, mais surtout le désir de faire une carrière ecclésiastique n'invaliderait pas l'importance objective de ce qu'il avait fait. Dans le Discours 43, probablement un texte révisé et augmenté de l'oraison prononcée le 1er janvier 382 à Césarée, à l'anniversaire de la mort de Basile, au cours d'un long éloge détaillé de la Basiliade et de son fondateur, Grégoire de Nazianze affirme⁸:

« C'est une belle chose que l'amour des hommes, le soin des pauvres et l'aide apportée à la faiblesse humaine. Sortez un peu de la ville, et regardez **la ville nouvelle** (= Basiliade), l'intendance de la piété, la collection de choses mises en commun par les propriétaires, où sont déposées les richesses superflues. Le plus admirable pour moi est ce chemin raccourci vers le salut, cette ascension vers le ciel rendue si facile. Ne se présente plus sous nos yeux le spectacle épouvantable et pitoyable d'hommes déjà cadavres avant leur mort, consumés dans la plus grande partie de leur corps, enlevés de la ville, des maisons, des places, des bains, de leurs proches, reconnaissables à leur nom plutôt qu'à leur physionomie. C'est lui (sc. Basile) qui, plus que quiconque, a convaincu les hommes de ne pas renier le respect du Christ, l'unique chef de tous. C'est pourquoi il ne dédaigne pas d'honorer les malades non seulement de ses lèvres, - cet homme noble, issu d'une famille noble, revêtu d'une gloire éblouissante : il les embrasse comme des frères, donnant un exemple de sa philosophie. En rassemblant les corps pour les soigner, il a donné une exhortation éloquente, bien que silencieuse. Basile s'occupait des malades, des remèdes aux blessures, en imitation du Christ, qui n'a pas guéri la lèpre en paroles, mais en réalité ».

Si donc, Basile distribuait du pain aux affamés, s'il s'occupait des malades, s'il donnait refuge aux sans-abri, si enfin, comme le dit Grégoire, il en venait à embrasser personnellement les lépreux,

⁷ *Ibid.* 57-59.

⁸ Greg. Naz. *Orat.* 43, 63, SCh 384, 260-262 (trad. J. Bernardi).

son témoignage serait-il moins efficace parce qu'il aspirait à être évêque et entretenait de bonnes relations avec les fonctionnaires impériaux ? Non, bien évidemment, parce que ce qui retient notre attention du point de vue culturelle, c'est l'approche révolutionnaire de la maladie que Basile inaugure au IV^e s., et cela est un apport spécifique du christianisme. Lequel ne se limite pas à mettre en discussion la conviction largement répandue du lien entre la maladie et le péché⁹, et cela depuis le Nouveau Testament - la péricope de la guérison de l'aveugle né en Io 9 est éloquente à cet égard - Sans vouloir sous-estimer ce que le monde païen a créé en termes d'humanité/philanthropie, de l'institution de l'hospitalité aux différentes formes de solidarité qui s'exerçaient à l'intérieur des hétéries, il n'en reste pas moins que ce monde n'a jamais réussi à créer des modèles d'assistance comparables à ceux produits par les communautés chrétiennes à l'époque des Pères: existaient bien les *asclepeia*, où les malades se rendaient pour entrer en contact avec la divinité, et qui pour cela étaient doués des structures qui pouvaient héberger les pèlerins, mais certes il n'y avait pas dans ces lieux l'assistance que les malades recevraient dans les *xenodocheia* chrétiens, notamment dans ces basiliciens ou orientaux¹⁰. En effet, la culture païenne n'avait pas la base religieuse qui soutenait les relations personnelles de charité qui découlaient de la vie de l'Évangile et étaient garanties avant tout par la foi en la présence constante de Jésus-Christ au milieu d'eux (Mt 18, 20). D'où le changement le plus révolutionnaire dans l'attitude de la société envers le malade, dont la position devient, au moins théoriquement, même privilégiée. De cette façon, la marginalisation du patient, jusqu'à présent acceptée comme irrémédiable, est annulée ou réduite, et la maladie elle-même peut devenir une opportunité : pour le malade, une opportunité de grâce et de croissance spirituelle, et pour son prochain, une opportunité de don généreux de soi dans l'esprit de la miséricorde du Christ, qui est servi dans le malade. En effet, C'est Jésus lui-même qui, dans le discours sur le jugement final en Mt 25, 36 ; 39-40 ; 43-45 s'identifie au malade : la visite à un malade, même le plus petit de ses frères, est comme si elle lui était faite. Le véritable changement de valeurs, qui marque l'avènement d'une nouvelle civilisation, réside dans le concept de la souffrance non seulement comme une épreuve - là, l'*apatheia* stoïcienne suffisait, à laquelle les chrétiens doivent d'ailleurs beaucoup à d'autres égards - mais comme un signe de grâce. La sagesse la plus sublime est celle qui consiste à aimer la croix et à rendre grâce à Dieu dans la souffrance, dans la conviction ferme qu'il ne nous laisserait pas souffrir si ce n'était pour notre propre bien. C'est la raison, chère à l'apôtre Paul, de l'exaltation de ses propres faiblesses dans 2 Co 12, 10, qui revient, centré sur le thème de la santé, par exemple dans l'*epist.* 39, 4 de Jérôme, *Sanus sum : gratias refero Creatori . Languo : et in hoc laudo Domini voluntatem : Quando enim infirmior, tum fortior sum.*

Par ailleurs, il est également très intéressant de voir l'élaboration de présupposés théoriques par les chrétiens pour justifier l'importance de la culture hygiénique - au sens étymologique du terme - du corps. La pensée chrétienne, en particulier celle des Cappadociens, est traversée par la dichotomie corps-âme de la tradition platonique, qui se traduit par une dichotomie entre thérapie de l'âme et thérapie du corps, correspondant au binôme *bios theoretikos* et *bios praktikos*, la vie contemplative et la vie pratique. Mais ce sont précisément les Cappadociens, et Basile en particulier, en tant qu'organisateur de grandes œuvres humanitaires, qui sont les plus sensibles au problème de la valorisation de la médecine, en utilisant les connaissances de la médecine païenne qui était si en vogue à l'époque impériale (il suffit de penser à un auteur comme Galien).

⁹ Sur ce lien, je renvoie à I. MAZZINI, « La malattia come conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano », dans E. Dal Covolo- I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale ?* Troina 1998, 159-172.

¹⁰ Cf. U. MATTIOLI, « Assistenza e cura dei malati nell'Antichità cristiana », dans E. Dal Covolo- I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana*, cit., 245-278, en part. 253-254.

Dans les *Regulae fusius tractatae*¹¹ la réponse à la question 55 « Est-il conforme aux finalités de pitié, de la vie selon la religion d'utiliser les secours provenant de la médecine ? » Basile compte la médecine, et avec elle, par exemple, l'agriculture, le tissage ou la construction, parmi les arts – c'est une *téchnē* non une *epistēmē*, - donnés par Dieu pour compenser la faiblesse de la nature. Au IV^e siècle, également marqué par des expériences ascétiques irrationnelles qui ont conduit à la mortification du corps et au rejet du monde, Basile a ressenti le besoin de défendre, bien qu'indirectement, la médecine du corps, en invitant à un équilibre sain qui privilégierait l'âme mais ne mortifierait pas le corps. Et c'est un discours qui, puisqu'il devait être valable en règle générale pour les communautés monastiques qu'il a fondées, est, en règle générale, conforté par l'Écriture Sainte¹². En fait, nous trouvons valorisé dans sa règle¹³ le passage de Siracide 32:1-2. 4 « Le médecin rend service, honore-le, car lui aussi est créature du Seigneur. C'est du Dieu très-haut qu'il tient son art de guérir, comme un cadeau qu'on reçoit de la part du roi. Les médicaments sont tirés de la nature; c'est donc le Seigneur qui les a créés. Un homme de bon sens ne les méprise pas ».

Ce n'est le seul aspect novateur, du point de vue historique-culturel de l'attention basilienne envers les pauvres et les maladies, très souvent superposables. C'est à partir de cette fin de siècle que les Pères, dans leur production homilétique et pastorale, concentrent leur attention sur le nécessaire dévouement aux divers et nombreux cas de marginalité existant dans la société impériale tardive. En orient, en premier Grégoire de Nazianze, qui a élaboré dans ses discours une véritable 'théologie de la pauvreté'¹⁴, et surtout Jean Chrysostome, en Occident Ambroise ont peint dans des couleurs sombres le fossé toujours plus évident entre les riches et les pauvres, finissant toujours par reconnaître qu'à la racine de l'oppression se trouve la cupidité qui est associée à la richesse. Les pauvres sont victimes d'un cercle vicieux : en proie à la maladie parce qu'ils sont sous-alimentés, leur malnutrition est une conséquence du chômage chronique, mais c'est cette même maladie qui les exclut du travail, les obligeant à mendier.

Jean Chrysostome décrit avec une émouvante efficacité la grande misère qui affligeait Antioche, sa grande ville, les malades et les mendiants qui, couchés, à moitié nus, avec leurs plaies et leurs difformités, se pressaient devant les portes des églises et criaient leur chagrin devant Dieu. Un thème de prédilection, sur lequel Chrysostome concentre son attention, avec un réalisme souvent brutal, est le contraste odieux, au sein d'une société qui se dit chrétienne, entre la cupidité immodérée des riches et l'extrême misère des pauvres¹⁵. Les exemples bibliques qu'il ne se lasse pas de citer lorsqu'il traite ce sujet sont le riche Epulon et le pauvre Lazare, les souffrances de Job, les préceptes du Sermon sur la Montagne, les caractéristiques de la communauté apostolique sur la base des Actes. Du côté occidental, le *de Nabuthae historia* d'Ambrose est l'un des ouvrages dont on voit mieux l'émergence de la figure de l'évêque de la ville, où une masse croissante de pauvres trouvent en lui un nouveau patron, qui prend en charge leurs problèmes¹⁶. *Non unus Nabuthae pauper occisus est: cotidie Nabuthae sternitur, cotidie pauper occiditur*. « Chaque jour, un pauvre Nabot est tué » - Ambrose commence ainsi son ouvrage – « et les familles quittent leur terre comme dans un cortège funèbre ». Ambroise de Milan dans cet ouvrage, issu presque

¹¹ Cf. PG 31, 1044-1052.

¹² Cf. sur cet aspect, H.J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomus*, Bonn 1959 ; U.M. Criscuolo, « Terapia dell'anima e terapia del corpo nei Padri di Cappadocia », dans E. Dal Covolo- I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana*, cit., 315-328.

¹³ Basilio di Cesarea, *La cura del povero e l'onere della ricchezza. Testi dalle Regole e dalle Omelie*, a c. di L. F. Pizzolato, Milano 2013, 112-114.

¹⁴ J'attire l'attention, en particulier, sur Greg. Naz. *Orat.* 14 sur l'amour envers les pauvres, chapp. 23-25, en PG 35, 887-890.

¹⁵ Cf., *exempli gratia*, Joh. Chrys. *De paenitentia hom.* 6, 1 PG 49, 314.

¹⁶ Sur ce texte, voir Ambrogio, *La Storia di Naboth*, intr., comm., trad., ediz. a cura di M.G. Mara, L'Aquila-Roma 1985².

entièrement d'une homélie, formellement d'exégèse de l'Ancien Testament - Nabot est un personnage du Premier Livre des Rois - documente les conditions d'extrême pauvreté dans lesquelles vivaient de grandes masses de personnes à son époque. Bien que riche une large place dans cette homélie trouvent aussi des *topoi* littéraires, le discours qu'Ambrose adresse à son public témoigne d'une situation politique réelle de grande tension devant une crise profonde du système de production économique auquel l'évêque cherche à faire face exhortant son auditoire à assumer des attitudes véritablement chrétiennes d'aide et de support mutuels.

Conclusions

Les considérations faites jusqu'à présent nous permettent de définir dans quel sens peut-on parler d'une révolution culturelle dans la pratique sociale du christianisme au quatrième siècle. Pour être clair, le christianisme du IV^e s. (et, pourrait-on ajouter, de tous les temps), n'a jamais été révolutionnaire. DE ce point de vue on peut bien encadrer les réserves exprimées par P. Brown à l'égard de Basile et des évêques de cette époque : il voulait balayer les interprétations de ses initiatives qui avaient été proposées au milieu du XX^e siècle. Un exemple pour tous: le père J. Gribomont, à qui les études sur Basile doivent vraiment beaucoup¹⁷, aimait décrire l'évêque de Césarée comme un "révolutionnaire aristocratique". Brown a raison de s'opposer à ce point de vue, il exagéré , comme nous l'avons vu, dans ses suspects envers les entreprises caritatives de Basile, ne parvenant pas à un jugement équilibré, mais sur ce point il a tout à fait raison. S'il y a eu une révolution au IV^e siècle, elle n'a certainement pas été sociale. Les évêques n'ont jamais poussé les pauvres à se rebeller ou à revendiquer leurs droits. La "révolution du quatrième siècle" a été une révolution culturelle. Les pauvres, qui avaient été invisibles au cours des siècles précédents, deviennent non seulement visibles, mais aussi une pierre de touche pour mesurer l'humanité de toute la société.

L'époque de Basile marque le passage de l'évergétisme de l'antiquité à l'assistance aux pauvres et aux malades organisée par l'église. La centralité de ce thème en tant que véritable authentique *sequela Christi* dans le contexte homilétique et pastoral de l'époque marquera dorénavant l'auto-perception du christianisme en tant que religion qui a dans l'attention à la marginalité le trait caractéristique de sa mission répondant à l'évangile. Et cela montre comment l'actualisation de l'évangile, dans la traduction concrète, charitable, du commandement de l'amour, est toujours, comme tout phénomène historique, lié à sa propre époque et donc sujet à des changements/adaptations qui constituent la fascination pérenne du message chrétien.

MICHELE CUTINO

¹⁷ Voir, par exemple, *Saint Basile, Evangile et Eglise*, Abbaye de Bellefontaine 1984.