

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

XXX

JEAN-LOUIS FEIERTAG

LES CONSULTATIONES
ZACCHAEI ET APOLLONII

Etude d'histoire et de sotériologie

1990

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

La collection PARADOSIS réunit des études sur les documents et la pensée de l'Eglise des premiers siècles. Le titre a été emprunté à la terminologie chrétienne de la première heure. Il servira de dénomination commune à des publications en langues diverses. Il révèle aussi une conception et il indique un programme. La théologie chrétienne plonge ses racines dans le passé. Elle progresse organiquement en tirant sa sève de lui. Tout éclaircissement *de la tradition et de ses sources* si modeste fût-il sera ainsi une contribution à la théologie de nos jours.

Fribourg en Suisse.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXX

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – CHRISTOPH SCHÖNBORN –

OTTO WERMELINGER

JEAN-LOUIS FEIERTAG

LES CONSULTATIONES
ZACCHAEI ET APOLLONII

Etude d'histoire et de sotériologie

Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour obtenir
le grade de Docteur

1990

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), en sa séance du 28 juin 1988, sur la proposition de MM. les Professeurs Otto Wermelinger (1^{er} rapporteur), Dirk van Damme (2^e rapporteur) et Othmar Keel (Doyen)

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

Les originaux de ce livre
prêts à la reproduction
ont été fournis par l'auteur

© 1990 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0495-4

PREFACE

Né de recherches sur la littérature apologétique antique latine, le présent travail s'attache à une oeuvre comportant plusieurs particularités notables. Apologie destinée aux païens, les *Consultationes Zacchaei et Apollonii* veulent fournir une certaine synthèse de la foi chrétienne* (*corpus credulitatis*) dans la forme littéraire d'un dialogue. Cette spécificité littéraire met notre texte dans une position sans équivalent dans l'Antiquité chrétienne.

Zachée et Apollonius, les deux personnages aux noms évidemment symboliques, y débattent sur la base d'une série d'objections et de questions opposant le païen au chrétien.

Le contexte chronologique et géographique des *Consultationes* fut l'objet de prises de positions différentes et souvent contradictoires. C'est pourquoi un effort particulier s'imposait dans ce domaine, afin de mieux saisir l'ambiance intellectuelle et affective dans laquelle l'auteur anonyme de ce traité travaillait. L'étude d'une telle oeuvre implique en effet qu'on connaisse de la manière la plus approfondie l'univers dans laquelle elle vit le jour. C'est pourquoi les chapitres I-V du présent travail ne doivent pas être considérés comme une introduction qui répéterait ce que des recherches antérieures auraient déjà mis à jour. Au contraire, ces chapitres contiennent une recherche qui, partant de positions anciennes, aboutit à de nouvelles conclusions. Ils constituent des préliminaires indispensables à toute pénétration dans la pensée de l'auteur, que l'on ne peut étudier hors de son contexte. Une telle démarche est d'autant plus nécessaire lorsqu'il s'agit d'un auteur anonyme.

C'est pourquoi nous tenons à remercier tous ceux qui ont collaboré aux multiples aspects de nos travaux :

- tout d'abord, et d'une manière toute spéciale, le Professeur Otto Wermelinger, directeur de la thèse, qui a soutenu et guidé avec compétence les efforts nécessaires à la réalisation du travail;

- M. Flavio Nuvolone, assistant auprès du Fonds National Suisse de la Recherche, grâce auquel plusieurs manuscrits des *Consultationes* ont pu être obtenus;

- MM. Werner Steinmann, Chargé de Cours à l'Université de Fribourg, et Roger Flückiger, professeur au Lycée Cantonal de Porrentruy, ainsi que Mme Suzanne Ducommun, assistante à l'Université de Neuchâtel, qui ont participé à la révision de la traduction, opérée lors de rencontres périodiques, ou par correspondance.

Le texte de la présente publication correspond à la thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg pour l'obtention du grade de Docteur, et soutenue le 20 juin 1988 (mention *summa cum laude*). Toutefois,

* A. REATZ, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii*, Freiburg i Br 1920, p. 147, présente les *Consultationes* comme une *summa theologica* de l'Antiquité chrétienne, non sans un certain anachronisme.

l'exemplaire original comportait une traduction en grande partie inédite de plusieurs chapitres des *Consultationes*, appuyée sur un texte muni de fragments d'apparat critique. Si la traduction, avec de menues retouches, a été conservée, l'apparat fragmentaire ne figure plus dans le volume publié. Ceci est dû d'abord au fait que l'édition intégrale des *Consultationes* par nos soins est réservée à une publication ultérieure. Ensuite, la recherche des manuscrits n'étant pas achevée, il ne convenait pas de livrer au lecteur un travail provisoire, dépourvu de stemma et d'étude sur la tradition manuscrite, conçu à l'origine uniquement comme un moyen d'améliorer la traduction. C'est pourquoi le texte des *Consultationes* qui accompagne la présente traduction se veut une version améliorée sur quelques points, (notamment grâce à deux manuscrits non utilisés) de l'édition de 1935 par Dom Germain Morin* auquel nous voulons ici rendre hommage pour son immense travail accompli sur les *Consultationes* dans des conditions parfois difficiles. Le texte présenté n'est donc pas une nouvelle édition, mais à chaque fois qu'une leçon différente de cet éditeur est choisie, les raisons du choix sont expliquées en note. En outre, certains aspects de la recherche ont été complétés par de nouvelles références, tenant compte de publications ou de découvertes récentes.

Jean-Louis Feiertag

Fribourg, septembre 1989.

* I. FIRMICI MATERNI, *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, edidit G. MORIN (Florilegium Patristicum 39), Bonn 1935. Une édition des *Consultationes* - qui ne fut jamais réalisée - figurait au programme des publications du CSEL de Vienne au début du siècle, cf. G. MORIN, Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus, *Historisches Jahrbuch*, 37 (1916), 230.

ABBREVIATIONS

Les oeuvres des auteurs latins citées en abrégé dans le présent travail le sont conformément aux indications de l'Index du *Thesaurus Linguae Latinae* (*ThLL*).

Les oeuvres des auteurs grecs sont citées d'après G. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961.

Les études, livres ou articles en indications abrégées sont présentés d'après les normes de S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin/New York 1974.

Les livres bibliques sont cités conformément à l'édition française de la *Bible de Jérusalem*, édition de 1973, p. 16-17.

Toutes les études citées en abrégé dans les notes de bas de page sont données in extenso dans la Bibliographie, p. VIII-XXXVI.

Abréviations des éditions citées :

MORIN 53,10 = G. Morin, *Iuli Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Florilegium Patristicum 39), Bonn 1935, p. 53, ligne 10.

Ach¹ = L. d'Achéry, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis maxime Benedictinorum latuerant Spicilegium*, t. 10, Paris 1671, p. 1 sv.

Ach² = L. d'Achéry, *Spicilegium sive Collectio aliquot Scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant, nova editio*, t. 1, Paris 1723, p. 1 sv.

Mi = *Migne PL 20,1071-1166*.

k = *Libri Carolini*, éd. H. Bastgen, MGH. Legum. Sectio III. Concilia. Tomi II supplementum, Hannover 1924.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- AMBROSIASTER, *Commentarius in epistulas paulinas* (CSEL 81)
Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII (CSEL 50)
- AMBROSIUS, *De Abraham* (CSEL 32/1, p. 501-638)
De bono mortis (CSEL 32/2, p. 703-753)
Epistula 73 (PL 16,1251-1254; = CSEL epist. 63)
Epistulae (CSEL 82,1 et 3)
Exameron (CSEL 82,1 et 3)
Exhortatio Virginitatis (PL 16,1335-1364)
Expositio Evangelii secundum Lucam (CChrSL 14)
De Fide (CSEL 78)
De Noe (CSEL 32/1, p. 413-497)
De Paenitentia. La Pénitence, ed. Gryson (SC 179), Paris 1971
De Incarnationis dominicae sacramento (CSEL 79, p. 225-281)
De Paradiso (CSEL 32/1, p. 265-336)
Des Sacrements. Des Mystères, ed. Botte (SC 25bis), Paris 1971
De Spiritu Sancto (CSEL 79, p. 7-222)
- APPONIUS, *In Canticum Canticorum expositio* (CChrSL 19)
- AUGUSTINUS, *De Catechizandis Rudibus* (CChrSL 46, p. 121-178)
De Civitate Dei (BAug 33-37)
De Diversis Quaestionibus 83 (BAug 10, p. 53-379)
Enchiridion (CChrSL 46, p. 49-114)
Enarrationes in Psalmos (CChrSL 38-40)
Epistulae (CSEL 33,34,57,58)
De libero arbitrio (BAug 6, p. 137-141)
De Trinitate (BAug 15-16)
De Haeresibus (CChrSL 46, p. 238-345)
- BASILUS. Basile de Césarée. *Sur le Saint Esprit*, éd. Pruche (SC 17bis), Paris 1968
- BRAULIO, *Epistolario de San Braulio*, éd. Riesco Terrero, Sevilla 1975
- CICERO M.T., *Traité des Lois*, éd. Plinval (CUFr), Paris 1968
Les Devoirs. De Officiis, éd. Testard (CUFr), Paris 1974-1984
t. 1-3
De Natura Deorum. Vom Wesen der Götter, éd. Gerlach/Bayer
Darmstadt 1978

Des termes extrêmes des biens et des maux, éd. Martha (CUFr),
Paris 1967

CODEX THEODOSIANUS, Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus
Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, éd
Th. Mommsen/P. Meyer, Berlin 1905/Dublin 1971

CONCILIA AFRICAE, A. 325 - A. 525, éd. Munier (CChrSL 149)

CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII,

D'ACHERY L., Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae
Bibliothecis maxime Benedictinorum latuerant Spicilegium, Paris
1671, t. 10, p. 1 sv

MARTENE E./DURAND U., Thesaurus Novus Anecdotorum, Paris
1717, t. 5, p. 1847-1876

D'ACHERY L., Spicilegium sive Collectio aliquot Scriptorum qui in
Galliae Bibliothecis delituerant. Nova Editio, Paris 1723, t. 1, p. 1 sv

GALLANDI A., Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque
Scriptorum Ecclesiasticorum, Venetiae 1788, t. 9, p. 205-249

PL 20, 1071-1166

I. FIRMICI MATERNI, Consultationes Zacchaei et Apollonii, éd.
Morin (Florilegium Patristicum 39), Bonn 1935

CYPRIANUS, Ad Quirinum (CChrSL 3, p. 3-179)

De opere et Eleemosynis (CChrSL 3A, p. 54-72)

De bono patientiae (CChrSL 3A, p. 118-133)

Correspondance, éd. Bayard (CUFr). Paris 1962, t. 1-2

DAMASUS, Epigrammata Damasiana, rec. A. Ferrua (Sussidi allo studio
dell'antichita cristiana 2), Roma 1942

DIDYMUS, De spiritu sancto (PL 23,101-154)

EPIPHANIUS, Panarion 1-33, éd. Holl (GCS 25), Leipzig 1925

Panarion 65-80, éd. Holl, 2. Aufl. J. Dummer (GCS²37), Berlin
1985

EPISTOLAE ROMANORUM PONTIFICUM ET QUAE AD EOS SCRIPTA SUNT A
S. CLEMENTE I USQUE AD INNOCENTUM III, éd. Coustant, Paris
1721

EPISTULAE IMPERATORUM, PONTIFICUM ALIORUM INDE AB ANNO
CCCLXVII USQUE AD ANNUM DLIII DATAE. Avellana quae dicitur
Collectio (CSEL 35)

- EVAGRIUS, Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum, éd. Bratke (CSEL 45)
- EUSEBIUS, Vita Constantini, éd. Winkelmann (GCS 7), Berlin 1975
- FILASTRIUS, Diversarum haereseon liber (CChrSL 9, p. 217-324)
- FLORILEGIA BIBLICA AFRICANA SAECULI V (CChrSL 90)
- GAUDENTIUS, Tractatus (CSEL 68)
- GENNADIUS, De viris illustribus, éd. Richardson (TU 14/1)
- GREGORIUS NAZIANZENSIS, Oratio 40 in sanctum Baptisma (PG 36,359-426)
Discours 4-5, éd. Bernardi (SC 309), Paris 1983
- GREGORIUS MAGNUS, Registrum epistularum Libri I-XIV (CChrSL 140-140A)
- GREGORIUS NYSSENUS, De infantibus praemature abreptis, éd. Hoerner, Gregorii Nysseni Opera III/2. Opera Dogmatica Minora, Leiden 1987, p. 67-97
Discours catéchétique, éd. Méridier (TDEHC 7), Paris 1908
- HAHN A., Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897
- LE LIVRE D'HENOCH. Traduction sur le texte éthiopien par F. Martin, Paris 1906/Arche 1975
- HIERONYMUS, Apologie contre Rufin, éd. Lardet (SC 303), Paris 1983
Adversus Iovinianum (PL 23,211-238)
Commentaire sur Matthieu, éd. Bonnard (SC 242,259), Paris 1977-1979
Commentarii in epistulam ad Galatas (PL 26,307-438)
Commentarii in Danielelem (CChrSL 75A)
Contra Vigilantium (PL 23,339-352)
Commentarii in epistulam ad Ephesios (PL 26,443-554)
Contra Ioannem Hierosolymitanum (PL 23,355-396)
Commentaire sur Jonas, éd. Duval (SC 323), Paris 1985
Correspondance, t. 1-8, éd. Labourt, Paris 1949-1963
Tractatus in Psalmos (CChrSL 78)

- HILARIUS, Tractatus super psalmos (CSEL 22)
De Trinitate (CChrSL 62-62A)
- IDATIUS, Chronique, éd. Tranoy, (SC 218), Paris 1974
- IRENÆUS. Irénée, contre les Hérésies, éd. Doutreleau (SC 34,100,152,
153,263,264,293,294), Paris 1952-1982
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homiliae 1-67 in Genesim (PG 53-54)
Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes, éd. Dumortier, Paris
1955
- JOHANNES DAMASCENUS, Die Schriften des Johannes von Damaskos, t. 3.
Contra imaginum calumniatores, éd. Kotter (Patristische Texte und
Studien 17), Berlin 1975
- JOSEPHUS FLAVIUS, De Bello Judaico, éd. Michels/Bauernfeind, München
1962-1969, t. 1-3
- LACTANTIUS, Divinae Institutiones. Epitome Divinarum Institutionum
(CSEL 19,1-2)
L'ouvrage du Dieu créateur, éd. Perrin (SC 213-214), Paris 1974
La colère de Dieu, éd. Ingremeau (SC 289), Paris 1982
- LIBANIUS, Opera t.3, éd. Foerster, Lipsiae 1906
- LIBRI CAROLINI, éd. Bastgen (MGH Legum. Sectio III. Concilia, t. 2.
Supplementum, Hannover 1924
- MINUCIUS FELIX, Octavius, éd. Beaujeu (CUFr), Paris 1974
- NICETAS, His Life and Works, by A.E. Burn, Cambridge 1905
- NOTITIA DIGNITATUM, éd. Seeck, Berlin 1876
- NOVATIANUS, Opera (CChrSL 4)
- OPTATUS, Libri (CSEL 26)
- ORIGENES, Commentaire sur Jean, éd. Blanc (SC 157), Paris 1970
Commentarii in epistulam ad Romanos (PG 14,832-1291)
Contre Celse, éd. Borret (SC 132,136,147,150,227), Paris 1967-
1976
Matthäuserklärung, éd. Klostermann. Die griechisch erhaltenen
Tomoi (GCS 40), Leipzig 1935

Traité des Principes, éd. Crouzel/Simonetti (SC 252,253,268,269), Paris 1978-1980

Commentaire sur la Genèse, éd. Doutreleau (SC 7bis), Paris 1976

Field F., Origenes. Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta, Oxford 1875, t. 1-2

OROSIUS, Historiarum adversus paganos Libri I-VII (CSEL 5)

PELAGIUS, Expositiones XIII epistularum Pauli, éd. Souter. Pelagius Expositions of Thirteen Epistles of St Paul (Texts and Studies IX,1-2), Cambridge 1922-1926 (= PLS I,1110-1374)

Epistula ad Demetriadem (PL 30,15-45)

PHILOSTORGIOS, Kirchengeschichte, éd. Bidez/Winkelmann (GCS 21), Berlin 1981

PHOTIUS, Bibliothèque, éd. Henry, Paris 1959, t. 1

PRUDENTIUS. Prudence, Oeuvres, éd. Lavarenne (CUFr), Paris 1955-1963

PSEUDO-QUINTILIEN, Declamationes XIX Quintiliano falso adscriptae, ed. Hakkanson (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana), Stuttgart 1982

QUINTILIANUS, Institution Oratoire, éd. Cousin (CUFr), Paris 1975-1980, t. 1-12

RUFINUS, Apologia contra Hieronymum (CChr 20, p. 38-123)

Expositio Symboli (CChrSL 20, p. 133-182)

De adulteratione librorum Origenis (CChrSL 20, p. 7-17)

RUFINUS SYRUS, Liber de Fide, éd. Miller (Patristic Studies 3), Washington 1964

Dunphy W., The Liber de Fide of Rufinus the Syrian at the Beginnings of the Pelagian Crisis, Rome 1984

RUTILIUS NAMATIANUS, De Reditu Suo Sive Iter Gallicum, éd. Doblhofer, Heidelberg 1972-1977, t. 1-2

SALVIANUS, Oeuvres, éd. Laguardie (SC 176 et 220), Paris 1971-1975

SEVERIANUS GABALENSIS, In Mundi Creationem (PG 56,429-500)

- SULPICIUS SEVERUS, Libri qui supersunt (CSEL 1)
 Lavertujon A., La Chronique de Sulpice Sévère, Paris 1889, t. 1-2
 Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, éd. Fontaine (SC 133-135),
 Paris 1967-1969
- TERTULLIANUS, Adversus Judaeos, éd. Tränkle, Wiesbaden 1964
 Adversus Hermogenem, éd. Waszink (Stromata patristica et
 medievalia 5), Antverpiae 1956
 Adversus Marcionem, éd. Moreschini (testi e documenti per lo studio
 dell' antichità 35), Varese 1971
 Apologeticum, éd. Waltzing (CUFr) Paris 1961 et CChrSL 1 (1954)
 De Anima, éd. Waszink, Amsterdam 1947
 De Carne Christi, éd. Mahé (SC 216-217), Paris 1975
 De exhortatione castitatis. Exhortation à la chasteté, éd. Moreschini
 (SC 310), Paris 1985
 De ieiunio (CChrSL 2, p. 1257-1277)
 De monogamia (CChrSL 2, p. 1229-1253)
 De pudicitia (CChrSL 2, p. 1281-1330)
 De resurrectione mortuorum (CChrSL 2, p. 921-1012)
 Traité du Baptême, éd. Refoulé (SC 35), Paris 1952
- THEODORET, Kirchengeschichte, éd. Parmentier (GCS 19), Leipzig
 1911
- THEOPHILUS ANTIOCHENUS. Théophile d'Antioche. Trois livres à
 Autolycus, éd. Bardy (SC 20), Paris 1948
- VERGILIUS. Virgile, Enéide, éd. Perret (CUFr), Paris 1980-1982
 Géorgiques, éd. de Saint Denis (CUFr), Paris⁷ 1982
- VETUS LATINA, Bd. 2 : Genesis, éd. Fischer, Freiburg 1951-1954
 Bd. 11,2 : Sapientia Salomonis, éd. Thiele, Freiburg 1977-1985
 Bd. 24,2 : Epistulae ad Philippenses et Colossenses, éd. Frede,
 Freiburg 1966-1971
 Bd. 26,1 : Epistulae Catholicae, éd. Thiele, Freiburg 1956-1969
- VICTORINUS PETAVIONENSIS, Opera (CSEL 49)
- VICTOR VITENSIS, Historiae persecutionis africanae provinciae, éd. Halm
 (MGH AA 3, pars prior), Berlin 1879/1961
 Historiae persecutionis africanae provinciae, éd. Petschenig (CSEL
 7), Vindobonae 1881

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, éd. R. Weber, Stuttgart
1981

ZOSIMUS, *Historia Nova*, éd. Mendelssohn, Leipzig 1887
Zosime. *Histoire Nouvelle, Livres I-V*, éd. Paschoud (CUFr), Paris
1971-1986

ETUDES.

1. ADAM A., Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG, 65 (1953/1954), 209-239
2. ADAM K., *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustinus*, Paderborn 1917
3. AIGRIN R., "Apollinaire", DHGE, 3 (1924), 962-982
4. D'ALES A., *La théologie de Tertullien*, Paris 1905
5. D'ALES A., *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922
6. ALFÖLDI A., *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt 1980
7. AMAND D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Université de Louvain. Recueils de Travaux d'histoire et de philologie, sér. 3, fasc. 19), Louvain 1945
8. ANDRESEN C., "Erlösung", RAC, 6 (1966), 54-219
9. AUF DER MAUR I., *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus* (Paradosis 14), Fribourg 1959
10. AUGUSTINUS. *Oeuvres complètes de Saint Augustin évêque d'Hippone traduites en français*, t. 1-32, Paris 1869-1878
Steinmann W./Wermelinger O., *Aurelius Augustinus. Vom ersten katechetischen Unterricht* (Schriften der Kirchenväter 7), München 1985
11. AVERY W.T., *The Adoratio Purpurae*, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 17 (1940), 66-80
12. BABCOCK W.S., *The Christ of the Exchange. Study in the Christology of Augustine's Enarrationes in Psalmos*, Yale Univ. 1971

13. BABUT E.C., L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien, *Revue historique*, 123 (1916), 225-252
14. BADEWIEN J., *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 32)*, Göttingen 1980
15. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK J.N., Mereor and Meritum in some Latin Fathers, *Studia Patristica* 3 (= TU 78), 1961, 333-340
16. BARDY G., "Ambrosiaster", *DSp*, 1 (1928), 225-241
17. BARDY G., Le de haeresibus de saint Augustin et ses sources, dans : *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Roma 1931, p. 397-416
18. BARDY G., "Démétriade", *DSp*, 3 (1957), 133-137
19. BAREILLE G., "Docétisme", *DThC*, 4/2 (1939), 1484-1501
20. BARNARD L.W., The Emperor Cult and the Origins of the iconoclastic Controversy, *Byzantion*, 43 (1973), 13-29
21. BATTIFOL P., Le canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus pour auteur ?, *Rev S R*, 2 (1922), 113-126
22. BAVEL T. VAN, *Recherches sur la christologie de saint Augustin (Paradosis 10)*, Fribourg 1954
23. BEAUJEU J., Les apologètes et le culte des souverains, dans : *Le culte des souverains* (cf infra n° 69), p. 103-136
24. BECK A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Kl. 7,2)*, Halle 1930
25. BERGER A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Transactions of the American Philosophical Society N.S. 13,2)*, Philadelphia 1953
26. BERNARDI J., *La prédication des Pères cappadociens*, Paris 1968
27. BEURLIER E., *Le culte impérial. Son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris 1891
28. BICKERMANN E., "Consecratio", dans: *Le culte des souverains* (cf infra n° 69), p. 3-25

29. BISCHOFF B., Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen der Oracula Sybillina, dans : *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, t. 1, p. 121-147
30. BLAISE A., Manuel du Latin chrétien, Strasbourg 1955/1986
31. BLAISE A., Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Paris/Strasbourg 1954
32. BODENMANN R., Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 28), Tübingen 1986
33. BOLL, "Firmicus", PRE, 6/2 (1909), 2365-2366
34. BONNARDIERE A.M. LA, Recherches de chronologie augustinienne, Paris 1965
35. BONNER G., "Adam", Augustinus Lexikon, 1 (1986), 68-73
36. BORST A., Der Turmbau von Babel, Bd. 1-4, Stuttgart 1957-1963
37. BOUHOT J.P., Version inédite du sermon "Ad Neophytos" de saint Jean Chrysostome utilisée par saint Augustin, REAug, 17 (1971), 27-41
38. BOUCHE-LECLERCQ A., Histoire de la divination dans l'Antiquité, t. 1, Paris 1879
39. BOUSSET W., Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testamentes und der alten Kirche, Göttingen 1895
40. BOUSSET W., Platons Weltseele und das Kreuz Christi, ZNW, 14 (1913), 273-285
41. BRAUN R., Deus Christianorum, Paris ²1977
42. BREHIER L./BATTIFOL P., Les survivances du culte impérial romain, Paris 1920
43. BRISSON J.P., Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale, Paris 1958
44. BROWN P., Le culte des saints, Paris 1984

45. BURNS J. PATOUT, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980
46. CAMPENHAUSEN H., *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936
47. CAMPENHAUSEN H., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche (Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wissenschaften. Phil. Hist. Kl. 1962,3)*, Heidelberg 1962
48. CANIVET P., *Histoire d'une entreprise apologétique au 5e s.*, Paris 1949
49. CANTALAMESSA R., *La cristologia di Tertulliano (Paradosis 18)*, Fribourg 1962
50. CAVALLERA F., *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905
51. CAVALLERA F., *Saint Jérôme et son oeuvre (Spicilegium sacrum lovaniense 1-2)*, t. 1-2, Louvain 1922
52. CAVALLERA F., *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au 4e s.*, RAM, 16 (1935), 132-146
53. CAVALLERA F., "Consultationes Zacchaei et Apollonii", DSp, 2 (1953), 1641-1643
54. CAZZOLA P., *Itinerari della S. Sindone nell'oriente cristiano*, Studi e ricerche sull'Oriente cristiano, 6 (1983), 19-38
55. CEILLIER R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 1-23, Paris 1729-1763; nouvelle édition, t. 1-17, Paris 1858-1869
56. CERFAUX L./TONDRIAU J., *Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine (Bibliothèque de théologie. Série 3, théologie biblique 5)*, Paris 1957
57. CHADWICK H., *Priscillian of Avilla*, Oxford 1976
58. CHASTAGNOL A./DUVAL N., *Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale*, dans : *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris 1974, p. 87-118
59. CHENE J., *Le semi-pélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prospère d'Aquitaine et d'Hilaire à S. Augustin*, R S R, 43 (1955), 321-341
60. CHIRAT H./ALTANER B., *Précis de Patrologie*, Mulhouse 1961

61. CLOVER F.M., Emperor Worship in Vandal Africa, dans : *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, hg.v. G. Wirth, Berlin 1982, p. 661-674
62. COCCHINI F., Origene. Commento alla lettera ai Romani, t. 1-2, Roma 1985-1986
63. COLOMBAS G.M., El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V, *Studia monastica*, 1 (1959), 257-342
64. COLOMBAS G.M., Sobre el autor de las Consultationes Zacchaei et Apollonii, *Studia monastica*, 14 (1972), 7-14
65. COLOMBAS G.M., Il monacato primitivo, t. 2, Madrid 1975
66. COURCELLE P., Date, sources et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii, *Revue de l'histoire des religions*, 146 (1954), 174-193 (= Courcelle P., *Histoire littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, Paris 1964, p. 261-275)
67. COURCELLE P., Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide, t. 1 : Les témoignages littéraires, Paris 1985
68. COURTOIS C., Victor de Vita et son oeuvre. Etude critique, Alger 1954
69. LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN. Sept exposés suivis de discussions (Entretiens sur l'Antiquité classique 19), Genève 1973
70. DAGRON G., Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Bibliothèque byzantine. Etudes 7), Paris 1974
71. DALEY B., Eschatologie in der Schrift und Patristik (HDG 4,7), Basel 1986
72. DANIELOU J., Origène, Paris 1974
73. DANIELOU J., Le traité sur les enfants morts prématurément de Grégoire de Nysse, *Vig Chr*, 20 (1966), 159-182
74. DAREMBERG C./SAGLIO E., Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, t. 1-10, Paris 1877-1919
75. DASSMANN E., Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1969
76. DELEANI S., *Christum sequi*, Paris 1979

77. DEMOUGEOT E., *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, t. 1-2, Paris 1969-1979
78. DESJARDINS R., *Les vestiges du Seigneur au Mont des Oliviers. Un courant mystique et iconographique*, BLE, 73 (1972), 51-72
79. DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945
80. DIDIER J.C., *Faut-il baptiser les enfants ? La réponse de la tradition*, Paris 1967
81. DIEPEN H., *L'assumptus homo patristique*, R Thom, 63 (1963), 225-245; 363-388; 64 (1964), 32-52; 364-386
82. DIHLE A., *Die goldene Regel*, Göttingen 1962
83. DÖLGER F.J., *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4-5)*, Münster 1920
84. DÖLGER F.J., *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum, Antike und Christentum*, 2 (1930), 161-183
85. DÖPP S., *Zur Datierung von Macrobius Saturnalia*, Hermes, 106 (1978), 619-632
86. DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971
87. DONNER H., *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger*, Stuttgart 1979
88. DUBARLE A.M., *Histoire ancienne du linceul de Turin jusqu'au XIIIe siècle*, Paris 1987
89. DUDDEN F.H., *The Life and Times of Saint Ambrose*, t. 1-2, Oxford 1935
90. DUQUENNE F., *Chronologie des lettres de saint Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce (Subsidia hagiographica 54)*, Bruxelles 1987
91. DURST M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers (Hereditas 1)*, Bonn 1987
92. DUTHOY R., *Les "augustales", Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2,16,2 (1978), 1254-1309

93. DUVAL Y.M., L'influence des écrivains africains du 3^e s. sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la 2^{ème} moitié du 4^e s., *Antichita Altoadriatiche*, 5 (1974), 191-225
94. EDSMAN C.M., *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, Lund 1949
95. EICHENSEER P.C., *Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 14)*, St Ottilien 1960
96. ENGELS L.J., "Fiducia", *RAC*, 7 (1969), 839-877
97. FABRE P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nôle*, Paris 1948
98. FABRICIUS J.A., *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, Florence³1858
99. FAVEZ C., *La consolation latine chrétienne*, Paris 1987
100. FELDMANN E., *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus vor 373*, t. 1-2, Münster 1975
101. FERNANDEZ G., *Destrucciones de templos en la antigüedad tardia*, *Archivo español de arqueologia*, 54 (1981), 141-155
102. FEROTIN M., *Le liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5^e au 11^e s. (Monumenta ecclesiae liturgica 5)*, Paris 1904
103. FESTUGIERE A.J., *Antioche païenne et chrétienne (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 194)*, Paris 1959
104. FINE H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian (Theophaneia 12)*, Bonn 1958
105. FISCHER B., *Der Bibeltext in den pseudo-augustinischen "Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum" im Codex Par. BN Lat. 12217*, *Biblica*, 23 (1942), 139-164 : 241-267
106. FISCHER J.A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954
107. FITZGERALD A., *The Theology and the Spirituality of Penance : a Study of the Italian Church in the Fourth and Fifth Centuries*, t. 1-3, Paris 1976

108. FLAMANT J., *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du 4e s. (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 58)*, Leiden 1977
109. FLICHE A./MARTIN V., *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, t. 3 : De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris 1936
110. FLÜCKIGER F., *Geschichte des Naturrechts, Bd. 1 : Altertum und Mittelalter*, Zürich 1954
111. FONTAINE J., *L'aristocratie occidentale devant le monachisme*, RSLR, 15 (1979), 28-54
112. FREDOUILLE J.C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972
113. GALTIER P., *Saint Jean Chrysostome et la pénitence*, RSR, 1 (1910), 209-240
114. GALTIER P., *La rémission des péchés moindres dans l'Eglise du 3e au 5e s.*, RSR, 13 (1923), 97-129
115. GALTIER P., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932
116. GARCIA SANCHEZ C., *Pelagius and Christian Initiation. A Study in historical Theology*, Washington 1978
117. GASCOU J., *Le rescrit d'Hispellum*, *Mélanges de l'Ecole française de Rome* (1967), 647-656
118. GAUDEMET J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux 4e et 5e s.*, Paris 1957
119. GAUDEMET J., *L'Eglise dans l'Empire romain (4e - 5e s.) (Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident 3)*, Paris 1958
120. GAUDEMET J., "Elvire", *DHGE*, 15 (1963), 317-348
121. GAUDEMET J., *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967
122. GEERLINGS W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (Tübinger theologische Studien 13)*, Mainz 1978

123. GEISCHER H.J., Der byzantinische Bilderstreit (Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte 9), Gütersloh 1968
124. GEUTZ G., "Philostorgios", PRE 20/1 (1950), 119-122
125. GIANARELLI E., La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici 27), Roma 1980
126. GIRARD J.M., La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée telle qu'elle apparaît dans ses traités, Thèse dactyl., Fribourg 1988
127. GNILKA C., Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. 1 : der Begriff des rechten Gebrauchs, Basel 1984
128. GÖLLER E., Papsttum und Bussgewalt in der spätrömischen und frühmittelalterlichen Zeit, Freiburg 1933
129. GRABAR A., L'empereur dans l'art byzantin (Publications de la faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg 75), Paris 1936
130. GRAMAGLIA P.A., Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli, Brescia 1973
131. GRIBOMONT J./MIQUEL P., "Monachisme II-III", DSp, 10/2 (1980), 1536-1587
132. GRIFFE E., Saint Martin et le monachisme gaulois, dans : *Saint Martin et son temps* (Studia anselmiana 46), Rome 1961, p. 3-24
133. GRILLMEIER A., Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (Cogitatio fidei 72), Paris 1973
134. GRESHAKE G., Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972
135. GROSS J., Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Bd. 1, München 1960
136. GROSS K., "Apollonius", RAC, 1 (1950), 529-533
137. GROTZ K., Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg 1955
138. GRYSON R., Le prêtre selon saint Ambroise, Louvain 1968

139. GUILLAUMONT A., "Démons dans la plus ancienne littérature monastique", DSp, 3 (1957), 189-212
140. GUILLAUMONT A., Le nom des Agapètes, Vig Chr, 23 (1969), 30-37
141. GY M., Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien, dans: Etudes sur le sacrement de l'ordre, éd. J. Guyot, Paris 1957, p. 92-109
142. HABICHT C., Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt, dans : *Le culte des Souverains* (cf n° 69), p. 41-88
143. HAGEMAYER O., "Baum", RAC, 2 (1954), 23-54
144. HALLONSTEN G., Meritum bei Tertullian (Studia theologica lundensia 40), Lund 1985
145. HAMMOND C.P., The last ten Years of Rufinus'Life and the Date of his Move South from Aquileia, JThS, 28 (1977), 372-429
146. HALPHEN L., Charlemagne et l'empire carolingien, Paris 1947
147. HARNACK A., Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani (TU 1,3), Leipzig 1883
148. HAUSCHILD W., Die Pneumatomachen, Hamburg 1967
149. HEILER F., Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, dans : *La regalita sacra. The Sacral Kingship. Contributi al tema del VIII Congresso internazionale di storia delle religioni* (Roma. Aprile 1955) (Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen 4), Leiden 1959, p. 543-588
150. HENNECKE E./SCHNEEMELCHER W., Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung, 4. Aufl., Bd. 1-2, Tübingen 1968-1971; 5. Aufl., Bd. 1 : Evangelien, Tübingen 1987
151. HERMANN A., "Deukalion", RAC, 3 (1960), 784-794
152. HERZOG R., "Asclepios", RAC, 1 (1950), 795-799
153. HILLE J., Die Strafbarkeit der Mantik von der Antike bis zum frühen Mittelalter, Diss., Frankfurt 1979
154. HOLL K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Tübingen 1928

155. HOLMES C., The Discussions of Zacchaeus and Apollonius III, 1-6, *Monastic Studies*, 12 (1976), 271-287
156. HOPFNER TH., "Theurgie", *PRE*, 6/A/1 (1936), 258-270
157. HOPPENBROUWERS H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen 1961
158. HYLTEN P., *Studien zu Sulpicius Severus*, Lund 1940
159. IN PRINCIPIO. *Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973
160. JAEGER H., "Foi et confiance", *DSp*, 5 (1964), 619-630
161. JANIN R., *Les Novatiens Orientaux*, *Echos d'Orient*, 28 (1929), 385-397
162. JEREMIAS J., *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958
163. JOANNOU P.P., *Discipline générale antique*, t. 1/1, 1/1, 2, Roma 1962-1964
164. JOHANNY R., *L'Eucharistie, centre de l'histoire du Salut chez saint Ambroise de Milan (Théologie historique 9)*, Paris 1968
165. JONES A.H.M./MARTINDALE J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1 : A.D. 260-395, Cambridge 1971
166. JUNGSMANN J.A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7-8)*, Münster 1925
167. KALLIS A./VAN DER NAT P.G., "Geist/Geister II-III", *RAC*, 9 (1976), 700-774
168. KANNENGIESSER C., *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens (Théologie historique 70)*, Paris 1983
169. KARAYANNOPOULOS I., *Konstantin der Grosse und der Kaiserkult*, dans : A. Wlosok (éd), *Römischer Kaiserkult (cf n° 356)*, p. 485-508
170. KATTENBUSCH F., *Das apostolische Symbol*, Bd. 1-2, Leipzig 1894-1900
171. KITZINGER E., *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *DOP*, 8 (1954), 83-150

172. KELLY J.N.D., Jerome. His Life, his Writings and Controversies, London 1975
173. KLAUSER TH., Die Äusserungen der alten Kirche zur Kunst, JAC. E, 3 (1974), 328-337
174. KLEIN R., Der Streit um den Viktoriaaltar (Texte zur Forschung 7), Darmstadt 1972
175. KOCH H., "Philastrus", PRE, 19/2 (1938), 2125-2131
176. KÖTTING B., Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, HJ, 77 (1958), 125-139
177. KOHNS H.P., Versorgungskrisen und Hungerrevolten im spätantiken Rom, Bonn 1961
178. KROLL W., Studien zum Verständnis der römischen Literatur, Stuttgart 1924
179. KRUSE H., Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 19,3), Paderborn 1934
180. LABRIOLLE P. DE, Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne, Revue historique, 46 (1921), 204-225
181. LABRIOLLE P. DE, "Ausone", DHGE, 5 (1931), 774-779
182. LADARIA L., El Espiritu Santo en San Hilario de Poitiers, Madrid 1977
183. LADNER G., "Erneuerung", RAC, 6 (1966), 240-275
184. LAEUCHLI S., Power and Sexuality, Philadelphia 1972
185. LAMINSKI A., Der heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen, Erfurt 1969
186. LAMIRANDE E., Paulin de Milan et la Vita Ambrosii. Aspects de la religion sous le Bas-Empire, Paris 1983
187. LAMOTTE J., Buts et adversaires de saint Augustin dans la Cité de Dieu, Augustiniana, 11 (1961), 434-469
188. LAMOTTE J., Le mythe de Rome, Ville Eternelle, et Saint Augustin, Augustiniana, 11 (1961), 225-260

189. LAMOTTE J., Saint Augustin et la fin du monde, *Augustiniana*, 12 (1962), 5-26
190. LANGENFELD H., Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II (*Antiquitas. Reihe 1,26*), Bonn 1977
191. LAUSBERG H., Handbuch der literarischen Rhetorik, Bd. 1-2, München 1960
192. LATKO E.F., Origen's Concept of Penance, Univ. Laval Québec 1979
193. LAWSON A.C., Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi. A Source of S. Isidore of Seville, *R Ben*, 57 (1947), 187-195
194. LECLERCQ H., "Flamines chrétiens", *DACL*, 5/2 (1923), 643-651
195. LECLERCQ H., "Adoration", 1 (1924), 539-546
196. LEDEUR E., "Imitation du Christ", *DSp*, 7/2 (1971), 1564-1567
197. LEONHARD, "Adoption", *PRE*, 1,1 (1893), 396-400
198. LEPALLEY C., Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, t. 1-2, Paris 1979-1981
199. LERCH D., Isaaks Opferung christlich gedeutet (*Beiträge zur historischen Theologie 12*), Tübingen 1950
200. LEWY H., Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Roman Empire, Paris 1978
201. LIEBAERT J., Christologie (HDG 3,1a), Freiburg i Br. 1965
202. LIENHARD J.T., Paulinus of Nola and early western Monasticism (*Theophaneia 28*), Köln 1977
203. LIPPOLD A., Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus, *Historia*, 17 (1968), 228-250
204. LOEPFE D., Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Freiburg 1947
205. LOF J. VAN DER, The threefold Meaning of "Servus dei" in the writings of Saint Augustine, *Augustinian Studies*, 12 (1981), 43-60

206. LOI V., Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico (Bibliotheca theologica Salesiana. Sér. 1, vol. 5), Zürich 1970
207. LORENZ F., Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, ZKG, 77 (1966), 1-61
208. LORIE L.TH., Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (Latinitas christianorum primaeva 11), Nijmegen 1955
209. LUDWIG J., Die Primatworte Mt 16,18-19 in der altkirchlichen Exegese (Neutestamentliche Abhandlungen 19/4), Münster 1952
210. LUMPE A., "Exemplum", RAC, 6 (1966), 1229-1257
211. LUNEAU R., L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise (Théologie historique 2), Paris 1964
212. MAC LAUGHLIN T.P., Le très ancien droit monastique de l'Occident (Archives de la France monastique 38), Paris 1935
213. MAC MULLEN R., Enemies of the Roman Order, Cambridge 1966
214. MAES B., La loi naturelle selon saint Ambroise (Analecta gregoriana 162), Rome 1967
215. MAIER J.L., Les missions divines selon saint Augustin (Paradosis 16), Freiburg 1960
216. MANDOUZE A., Prosopographie de l'Afrique chrétienne, Paris 1982
217. MARAVAL P., Pèlerinages et lieux saints. Histoire et géographie : Des origines à la conquête arabe, Paris 1985
218. MARCORA C., La vigilia nella liturgia (Archivio ambrosiano 6), Milano 1954
219. MARROU H.I., Victor de Vita et Diadoque de Photike, Revue des Etudes anciennes, 45 (1943), 225-232
220. MARTIL G., La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana, Madrid 1973
221. MARTINI A., Ambrosiaster (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 4), Roma 1944

222. MASON H.J., Greek Terms for Roman Institutions. A Lexikon and Analysis (American Studies in Papyrology 13), Toronto 1974
223. MATTHEWS J., Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425, Oxford 1975
224. MEINHOLD P., "Pneumatomachoi", PRE, 21/1 (1951), 1066-1101
225. METZ R., Les vierges chrétiennes en Gaule au 4e s., dans : *Saint Martin et son temps* (Studia anselmiana 46), Rome 1961, p. 109-132
226. MICHAELIDES D., Sacramentum chez Tertullien, Paris 1970
227. MINARD P., Dialogue de Zachée et Apollonius sur la vie monastique, Lettre de Ligugé, 190 (1978), 11-28
228. MOHRMANN C., Etudes sur le latin des Chrétiens, t. 1, Rome 1958
229. MORARD F., Monachos. Histoire et signification d'un terme à ses origines, Fribourg 1972 (= FZThPh, 20 (1973), 332-425)
230. MORIN G., Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus, die Consultationes Zacchaei et Apollonii, Historisches Jahrbuch, 37 (1916), 229-260
231. MOUSSY C., Gratia et sa famille, Paris 1966
232. MURPHY F.X., Rufinus of Aquileja. His Life and Works, Washington 1945
233. NAGEL P., Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis im 3. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Begründung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, 144), Frankfurt 1980
234. NAUTIN P., Etudes de chronologie hiéronymienne, REAug, 18 (1972), 209-218; 19 (1973), 69-86; 213-239; 20 (1974), 251-284
235. NAUTIN P., L'excommunication de saint Jérôme, Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, 80/81 (1971/72), 7-37
236. NEUMANN C.W., The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose (Paradosis 17), Fribourg 1962

237. NICEE II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque International Nicée II tenu au Collège de France les 2, 3 et 4 octobre 1986, éd. Boespflug F./Losky N., Paris 1987
238. NIEDERHUBER J., Die Eschatologie des heiligen Ambrosius (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 6,3), Paderborn 1987
239. NOCK A.D., Die Einrichtung des Kaiserkultes, dans : Wlosok A. (éd), Römischer Kaiserkult (cf n° 356), p. 377-388
240. NOETHLICH K.L., "Heidenverfolgung", RAC, 13 (1986), 1155-1190
241. NUVOLONE F., "Pélagianisme I", DSP, 12 (1986), 2890-2923
242. ODOARDI G., La dottrina della penitenza in S. Ambrogio, Roma 1941
243. OEPKE/WENGER, "Adoption", RAC, 1 (1950), 99-112
244. OLIGER R.P., Les évêques réguliers (Museum Lessianum. Section historique 18), Paris 1958
245. OPELT I., Hieronymus Streitschriften (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft N.F. Reihe 2,44), Heidelberg 1973
246. ORBE A., Parabolas evangelicas en San Ireneo, t. 1-2, Madrid 1972
247. ORLANDIS J., Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islams (711) (Konziliengeschichte. Reihe A. Darstellungen), Paderborn 1981
248. PALANQUE J.R., Famines à Rome à la fin du 4e s., Revue des Etudes anciennes, 33 (1931), 346-356
249. PALANQUE J.R., Saint Ambroise et l'Empire romain, Paris 1933
250. PASCHOUD F., Roma aeterna, (Institut suisse de Rome. Bibliotheca helvetica romana 7), Genève 1967
251. PASCHOUD F. (éd), Colloque genevois sur Symmaque, Paris 1986
252. PEPIN J., Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris 1964
253. PERI V., Omelie origeniane sui salmi, Vaticano 1980

254. PERRIN J., L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (Théologie historique 59), Paris 1981
255. PETRE H., "Exemplum", DSp, 4/2 (1961), 1886-1892
256. PFISTER F., "Evocatio", RAC, 6 (1966), 1160-1165
257. PIETRI C., Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (BEFRA 224), Paris 1976
258. PINARD H., "Création", DThC, 3/2 (1938), 2057-2079
259. POHLENZ M., Die Stoa, Bd. 1-2, Göttingen 1948
260. POLLASTRI A., Ambrosiaster. Commento alla lettera ai Romani, L'Aquila 1977
261. POSCHMANN B., Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus, Braunsberg 1923
262. POSCHMANN B., La pénitence et l'onction des malades (Histoire des Dogmes 23), Paris 1966
263. PUECH C.H., Un livre récent sur la mystique d'Origène, R H PhR, 13 (1933), 508-536
264. QUASTEN J., Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25), Münster 1930
265. QUEIS D. VON, Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. Quaestio 115 De Fato, Diss., Basel 1972
266. RAHNER H., Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1957
267. RANFT J., "Consuetudo", RAC, 3 (1957), 379-390
268. RAUSCHEN G., Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen, Freiburg i Br. 1897
269. REATZ A., Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii, Der Katholik, 22 (1918), 300-314
270. REATZ A., Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii (Freiburger theologische Studien 25), Freiburg i Br. 1920

271. RECHEIS A., Engel, Tod und Seelenreise (Temi e testi 4), Roma 1958
272. REFOULE F., La datation du premier concile de Carthage et du Libellus Fidei de Rufin, REAug, 9 (1963), 41-49
273. REFOULE F., La distinction "Royaume de Dieu - Vie éternelle" est-elle pélagienne ?, R S R, 51 (1963), 247-254
274. RITTER A.M., Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965
275. RIVIERE J., Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique, Paris 1905
276. RIVIERE J., Le droit du démon sur les pécheurs avant saint Augustin, R Th A M, 3 (1931), 121-130
277. ROMER J., Die Theologie der Sünde und der Busse beim heiligen Ambrosius, Sankt Gallen 1968
278. RONDEAU M.J., Les commentaires patristiques du psautier (3e-5e s.), t. 1 (Orientalia christiana analecta 219), Rome 1982
279. RONDET H., La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin, Rech Aug, 1 (1958), 303-315
280. ROSE E., Die manichäische Christologie, Wiesbaden 1979
281. SALLMANN K., Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez, Archiv für Begriffsgeschichte, 7 (1962), 140-284
282. SALZMAN M.R., "Superstitio" in the Codex Theodosianus and the Persecution of the Pagans, Vig Chr, 41 (1987), 172-188
283. SANTOS OTERO A., Los evangelios apócrifos (BAC 148), Madrid 1956
284. SAVIO P., Ricerche sopra la santa sindone, Salesianum, 16 (1954/4), 622-677; 17 (1955/2), 319-390
285. SAVON H., Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif, t. 1-2, Paris 1977
286. SCHELKLE K.H., Paulus Lehrer der Väter, Düsseldorf 1956
287. SCHINDLER A., "Gnade III-IV", RAC, 11 (1981), 382-446

288. SCHLOSSER H., Quellengeschichte Studie zur Interpretation des Leben-Moses-Zyklus bei den Vätern des 4. Jahrhunderts, Diss., Freiburg i Br 1972
289. SCHMITT E., Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin, Paris 1983
290. SCHÖNBORN C., L'icône du Christ (Paradosis 24), Fribourg 1976
291. SCHRECKENBERG H., Die christlichen Adversus Judaeos Texte, Bern 1983
292. SCHUBERT H. VON, Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus (TU 24/4), Leipzig 1903
293. SCHWABE, "Appuleius", PRE, 2/1 (1895), 216-258
294. SCHWARTE K., Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Antiquitas. Reihe 1,12), Bonn 1966
295. SCHWARTZ W., Über die Sammlung des Codex Veronensis LX, ZNW, 35 (1936), 1-23
296. SENJAK Z., Niceta von Remesiana, Freiburg i Br. 1975
297. SETTON K.M., Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, especially as shown in addresses to the emperor (Studies in History, Economics and Public Law), New York 1967
298. SIMONETTI M., La crisi ariana nel IV secolo (Studia ephemeridis augustinianum 11), Roma 1975
299. SIMONETTI M., Studi sull'arianesimo, Roma 1965
300. SINISCALCO P., Christum narrare et dilectionem monere, Augustinianum, 14 (1974), 605-623
301. SKIBBE M., Die ethische Forderung der Patientia in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius, Diss., Münster 1965
302. SLUSSER M., The Scope of Patripassianism, Studia Patristica, 17/1 (1982), 169-175
303. SPEYER W., "Fälschung", RAC, 7 (1969), 236-277

304. SOLIGNAC A., "Pauvreté chrétienne II. Pères de l'Eglise et moines des origines", DSp, 12/1 (1984), 634-647
305. SOLIGNAC A., "Pélagianisme II", DSp, 12 (1986), 2923-2936
306. SPANNEUT M., Le stoïcisme des pères de l'Eglise (Patristica sorbonensia 1), Paris 1957
307. SPANNEUT M., Tertullien et les premiers moralistes africains (Recherches et synthèses), Gembloux 1969
308. SPIEGELBERG W., Koptische Miscellen XXXIII, Recueils de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne, 28 (1906), 211-212
309. STEINER M., La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène (Etudes bibliques), Paris 1962
310. STEINWENTER A., Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen, ZS R G. K, 23 (1934), 1-116
311. STOCKUMS W., Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, Freiburg i Br. 1923
312. STRECKER G., "Entrückung", RAC, 5 (1962), 461-476
313. STUDER B., Zu einer Teufelerscheinung in der Vita Martini des Sulpicius Severus, dans : *Oikumene*. Studi paleocristiani pubblicati in onore del concilio ecumenico Vaticano II, Univ. di Catania 1964
314. STUDER B., Soteriologie in der Schrift und Patristik (HDG 3,2a), Freiburg 1978
315. SUGANO K., Das Rombild des Hieronymus (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15,25), Frankfurt 1983
316. THELAMON F., Païens et Chrétiens au 4e s. L'apport de l'histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, Paris 1981
317. THESAURUS LINGVAE LATINAE, éd. auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum (...), Lipsiae 1901 -
318. THÜMMEL H.G., "Bilder IV", TRE, 6 (1980), 525-531
319. TIMBAL DU CLAUX DE MARTIN P., Le droit d'asile, Paris 1939

320. TOUTAIN J., *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. 1,1. Les cultes officiels, les cultes romains et gréco-romains, Paris 1907
321. THRAEDE K., "Exorzismus", *RAC*, 7 (1969), 44-117
322. THRAEDE K., "Frau", *RAC*, 8 (1972), 197-269
323. TURCAN R., *Le culte impérial au 3e s., Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2,16,2 (1978), 996-1084
324. TURNER C.H., *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, t. 1/2, Oxford 1913
325. URBAN F., *Belagerungsschilderungen. Untersuchungen zu einem Topos der antiken Geschichtsschreibung*, Diss., Göttingen 1966
326. VALENTE M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris 1956
327. VALERO J.B., *Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las expositiones (Publicaciones de la Universidad pontificia Comilas. Madrid. Series 1. Estudios 18)*, Madrid 1980
328. VALGIGLIO E., *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino 1980
329. VEGA A.C., *De la santa Iglesia apostolica de Eliberri (Espana Sagrada 55)*, Madrid 1955
330. VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine stoïcienne du Pneuma*, Paris/Louvain 1945
331. VERMANDER J.M., *La polémique des apologistes latins contre les dieux du paganisme*, *Rech Aug*, 17 (1982), 3-128
332. VIARD P., "Gaudence", *DSp*, 6 (1967), 139-143
333. VILELLA A., *La condition collégiale des prêtres au 3e s., (Théologie historique 14)*, Paris 1971
334. VILLAIN M., *Rufin d'Aquilée, commentateur du Symbole des Apôtres*, *R S R*, 31 (1944), 129-156
335. VÖLKER W., *Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, *Theologische Studien und Kritiken*, 103 (1931), 199-207

336. VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe s.*, Paris 1952
337. VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, (Chrétiens de tous les temps 15), Paris 1966
338. VORGRIMMLER H., *Busse und Krankensalbung (HDG 4,3)*, Freiburg i Br. 1978
339. VOGT H., "Constantin der Grosse", *RAC*, 3 (1960), 306-351
340. VOGT H., *Zum Herrscherkult bei Julius Caesar*, dans : Wlosok A. (ed), *Römischer Kaiserkult (cf n° 356)*, p. 340-351
341. VOGT H.J., *Das Kirchenverständnis des Origenes (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 4)*, Köln 1974
342. VOGT H.J., *Coetus Sanctorum (Theophaneia 20)*, Bonn 1968
343. VOGUE A. DE, "Consultationes Zacchaei et Apollonii", *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 2, p. 1695-1696
344. VON DEN STEINEN W., *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 21 (1929/1930), 1-93
345. VON DEN STEINEN W., *Karl der Grosse und die Libri Carolini*, *Neues Archiv*, 49 (1930-1932), 207-280
346. VOSS B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et testimonia antiqua 9)*, München 1970
347. WALDSTEIN W., *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht (Commentationes Aenipontanae 18)*, Innsbruck 1964
348. WALLACH L., *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, London 1977
349. WERMELINGER O., *Rom und Pelagius (Päpste und Papsttum 7)*, Stuttgart 1975
350. WESSEL K., "Elias", *RAC*, 4 (1959), 1141-1163
351. WIRTH K.H., *Der Begriff des Meritum bei Tertullian*, Leipzig 1892
352. WIEACKER F., *Allgemeine Zustände und Rechtszustände gegen Ende des Weströmischen Reiches (Ius romanum Medii Aevi 1,2a)*, Milan 1903

353. WILKEN R., John Chrysostom and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century (The Transformation of the Classical Heritage 4), Berkeley 1983
354. WITTE J., Der Kommentar des Aponius zum Hohen Liede. Untersuchung über die Zeit und den Ort seiner Auffassung, Diss., Erlangen 1903
355. WLOSOK A., Laktanz und die philosophische Gnosis (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. 1960,2), Heidelberg 1960
356. WLOSOK A. (éd), Römischer Kaiserkult (Wege der Forschung 372), Darmstadt 1978
357. WOJTOWYTSCH M., Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (Päpste und Papsttum 17), Stuttgart 1981
358. WYTZES J., Der Streit um den Altar der Viktoria, Amsterdam 1936
359. ZAHN TH., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 1-2, Leipzig 1888-1892
360. ZARB S., Chronologia operum S. Augustini, Rome 1934
361. ZELZER M., Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition, Wiener Studien, 100 (1987), 201-226
362. ZIEGLER J., Iob 14,4-5a als wichtigster Schriftbeweis für die These: "Neminem sine sorde et sine peccato est" (Cyprian, test. 3,54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern (Bayerische Ak. d. Wiss. Philos. Hist. Kl. Sitzungsberichte 1985,3), München 1985
363. ZIEGLER K., "Plagiat", PRE, 20/2 (1950), 1956-1997
364. ZWIERLEIN O., Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter, ZPE, 32 (1978), 45-80

NOTES SUR LA TRADITION MANUSCRITE DES CONSULTATIONES

Notre but est ici de présenter brièvement les manuscrits cités en abrégé dans la suite du travail. C'est également l'occasion de faire le point sur les travaux déjà accomplis et ceux qui doivent encore l'être dans l'optique d'une future nouvelle édition complète des *Consultationes*.

Les abréviations des manuscrits cités sont, à l'exception d'un manuscrit (P), repris à l'édition antérieure de G. Morin, dans *Florilegium Patristicum* 39, Bonn 1935. Il s'agit des témoins suivants :

T *Codex Paris. B.N. Lat. 2667A.* Manuscrit ayant appartenu à J.A. de Thou dont le nom figure au f. 1. 136 pp. 185 x 140 mm. Daté du 10^e s. Le ms contient, en plus de notre texte, des fragments d'un *Tonarium*, une antienne processionnelle *In Die quando venerit*, et des versets d'alleluia avec neumes-accent français¹. Le Prologue des *Consultationes* est quasi illisible dans ce manuscrit, et la fin du texte est tronquée.

L *Codex Paris. B.N. Lat. 2400.* Manuscrit réalisé à Angoulême sous la direction d'Adhémar de Chabannes (voir f. 102v.) et en partie de sa main, passa à Saint Martial de Limoges, dont l'ex-libris se trouve au f. 1. Il est daté du 11^e s. 200ff. 290 x 190mm. Les *Consultationes* figurent au ff. 183-198². Elles sont suivies immédiatement d'un abrégé de Cassien, Collationes I-II. Le dernier chapitre de notre traité figure incomplètement dans ce manuscrit.

M *Codex Metz 141.* Manuscrit ayant appartenu au monastère de Saint Arnulf, daté du 11^e s³. Ce manuscrit figurait dans le Catalogue des manuscrits manquants des Bibliothèques des Départements correspondant à Metz. Une lettre de la Bibliothèque municipale de cette ville nous a confirmé qu'il avait été détruit au cours de la dernière guerre et qu'il n'en subsiste aucune reproduction⁴. Toutefois, dans la Préface à son édition (p. 2), Dom Morin dit que ce n'est pas lui-même, mais son collaborateur, Cyrille Lambot, qui a examiné le manuscrit à Metz. D'autre part, il en cite de très nombreuses variantes dans son édition. Ceci suggère soit que Morin n'a pas vu le manuscrit mais a envoyé à Lambot le texte de son édition encore en préparation pour qu'il y note les variantes de M, soit l'existence d'une copie du texte ou d'une liste de variantes séparées que Lambot aurait fait parvenir à Morin.

C *Codex Cues 52.* Daté du 12^e s. 331 ff. 280 x 195 mm. Ecriture en petites minuscules, d'une même main à l'exception des ff. 228-245 qui

¹Description tirée du Catalogue Général des Manuscrits Latins de la Bibliothèque Nationale, t. II, Paris 1940, p. 570.

²Ibid., p. 444-445.

³On en trouve une description dans le Catalogue Général des Manuscrits des bibliothèques publiques des départements, t. V, Paris 1879, p. 60.

⁴Lettre du 2 janvier 1985.

proviennent d'un autre copiste⁵. Les *Consultationes* figurent aux ff. 189-198. Elles sont suivies immédiatement d'un autre texte polémique intitulé *Conflictus Augustini et Fortunati* (ff. 198v.-200).

B Codex de la Bibliothèque universitaire de Leyden *Vossianus Latinus Q 113*. 61ff. 230 x 175 mm, daté du 11^e s. Il ne contient que les *Consultationes*, et est écrit de plusieurs mains différentes, chaque copiste laissant un signe particulier en haut des feuillets du texte qu'il a écrit. Les lettres initiales (capitales) du texte des premiers chapitres de chaque livre sont ornées et colorées⁶. A. Wilmart, dans sa description des *Codices Regenses Latini* du Vatican, a formulé le premier la proposition que ce manuscrit soit en fait la troisième partie perdue depuis le XVI^e s. du *Cod. Vat. Reg. 252*⁷. Vossius aurait détaché la troisième partie du manuscrit du Vatican contenant les CONS. pour en faire un manuscrit distinct dans sa propre collection. Dans le manuscrit du Vatican, une description du contenu figurant au f. 1 indiquait: *in hoc codice continentur ista : Liber sancti augustini de diversis questionibus octoginta tribus. Sermones Iohannis chrysostomi numero decem, puis Altercatio iacchei christiani et apollonii philosophi libri tres*. Une inscription qui remonte peut-être au 16^e s indique à cet endroit : *deest*. Wilmart, comparant les caractéristiques générales de B tel qu'il le connaissait à travers la description donnée par Morin dans son édition le trouvait très ressemblant par rapport au *Cod. Vat. Reg. 252*. Les proportions des deux manuscrits l'avaient surtout frappé : 230 x 175 mm dans les deux cas, ainsi que le fait que l'écriture soit disposée en deux colonnes par feuillet dans les deux. En outre, les deux sont écrits par plusieurs copistes différents. On peut en distinguer en tout cas huit selon Wilmart dans le Codex du Vatican, et sept dans B selon le Catalogue de la Bibliothèque de Leyden⁸. Dans les deux manuscrits, les lettres initiales (capitales) sont ornées et marquées de rouge. Enfin, l'orthographe du nom de Zachée, *iacchei*, est identique dans les deux cas. On signalera aussi que Wilmart localise l'écriture comme étant *ars graphica Turonensis* du monastère de Ligugé. Ayant pu examiner récemment ce manuscrit à Rome, nous pouvons confirmer cette explication. La comparaison des écritures dans le manuscrit de Leyden et dans le Vat. Reg. 252 montre avec évidence qu'il s'agit des deux parties d'un même manuscrit.

P *Codex Paris. Lat. B.N. 2968A*. 419 ff. 125 x 95 mm. Daté du 10^e s., il ne contient que les CONS. C'est le seul manuscrit qui présente un texte

⁵Description tirée du Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, bearbeitet von J. Marx, Trier 1905/Nachdruck Frankfurt 1966, p. 47. Pour la provenance éventuelle, voir la description de S. HELLMANN, dans Neues Archiv, 30, p. 18.

⁶Cf Codices Vossiani Latini, descripsit K.A. de Meyier. Pars II, Leiden 1975, p. 249-250.

⁷Codices Regenses Latini. Tomus II. Codices 251-500, rec. A. WILMART, Vatican 1945, p. 8-9.

⁸cf. op. cit. supra n. 6, p. 250

sans Prologue du livre I. Le manuscrit a également appartenu à J.A. de Thou dont la signature se trouve au f. 1. Incipit et rubriques en capitales. Son état est moins mauvais que ne le laisse entendre le Catalogue qui le décrit⁹. Même si de nombreux feuillets sont abîmés par l'humidité, les deux derniers chapitres du livre III n'étant presque plus lisibles, la grande majorité des feuillets restent lisibles, parfois avec peine.

V *Lectiones codicis Vindocinensis*, dans E. Martène, *Thesaurus Novus Anecdotorum*, t. 5, Paris 1717, p. 1845-1876. Il s'agit des variantes d'un manuscrit de l'Abbaye de Vendôme¹⁰ par rapport à la première édition de d'Achéry (1671). Le manuscrit est signalé perdu depuis 1853, et ne subsiste plus qu'à travers cette liste de variantes. Dans ce manuscrit, les CONS. figuraient immédiatement avant l'*Altercatio inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* attribuée à un certain Evagre¹¹. E. Bratke, dans son édition des CONS., note à ce propos une tendance dans les catalogues médiévaux à mentionner deux livres d'*Altercationes*¹²: en plus du Codex de Vendôme dont le premier écrit est *Altercationum liber primus*, il mentionne un manuscrit du monastère de Lorsch (catalogue du 10e s.) parlant d'*altercationes Theophili et Simonis editae ab Evagrio*. Ce dernier titre indique sans doute seulement un genre littéraire (*altercationes*) sans impliquer une pluralité de livres d'*altercationes*. L'existence d'un lien ancien entre les deux écrits dans la tradition manuscrite doit pourtant être prise en compte et constitue une base pour des recherches ultérieures.

En plus des témoins mentionnés ci-dessus, il reste un cas qui devra susciter des recherches ultérieures. Il s'agit d'un manuscrit ayant appartenu au 18e s. à la collection du bibliophile allemand Zacharias Conrad von Uffenbach. Le premier à avoir parlé de ce manuscrit est J.A. Fabricius, ami personnel d'Uffenbach, dans sa *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Latinitatis*¹³. Morin en avait également entendu parler, mais n'avait pas réussi à localiser le manuscrit. Ce dernier est enregistré dans plusieurs catalogues de manuscrits¹⁴ qu'Uffenbach dressa de sa propre Bibliothèque, car

⁹Catalogue Général des Manuscrits Latins de la Bibliothèque Nationale. Tome III, Paris 1952, p. 350.

¹⁰Voir Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements, t. III, p. 454 n. 182: *Altercationum liber Primus*.

¹¹C'est ce que note E. MARTENE, *Thesaurus Novus anecdotorum*, t. 5, Paris 1717, p. 3, qui fournit une liste de variantes de ce manuscrit par rapport à la première édition des CONS. en 1671, cf infra p. 3-4.

¹²CSEL 45, p. VIII. Voir aussi BRATKE, *Epilogomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum christianum*, SAWW.PH, 148 (1904), 26.

¹³Dans la réédition de Florence 1858, p. 523-525.

¹⁴ZACHARIAS KONRAD VON UFFENBACH, *Bibliotheca Uffenbachiana manuscripta seu catalogus et recensio manuscriptorum codicum qui in bibliotheca Zachariae Conradi ab Uffenbach Traiecti ad Moenum adservantur et in varias classes*

il en projetait la vente, avant sa mort en 1734. La thèse de Mr Dr. K. Franke, *Zacharias Conrad von Uffenbach als Handschriftensammler*¹⁵ retrace à l'appui de la correspondance d'Uffenbach les différentes étapes de la vente de ses manuscrits. En outre, l'auteur s'efforce de déterminer le sort des différents manuscrits individuellement après la mort de leur propriétaire. Il ressort de cette enquête que les manuscrits se sont répartis pour l'essentiel dans une quinzaine de bibliothèques allemandes, Hambourg ayant eu l'essentiel. Sur les 1802 manuscrits répertoriés dans le tome III du Catalogue de 1730, il a pu en repérer 1650¹⁶. Le manuscrit tel qu'il est catalogué en 1720 correspond à la définition suivante : *Vol. XXIII. in duodecimo, in quo :*

I. S. Augustinus de contentione Zachaei et Apollonii. II. Macrobius in Cic. Somnium Scipionis. III. Hygini de signis coelestibus breviarium. IV. Commentarius anonymi in Boethii arithmetica. V. De Ciceronis Orationibus et libris annotata quaedam. VI. Anonymi Tractatus de vitiis e S. Patrum scriptis. Exarata haec omnia circa finem seculi XIV.

Il attribue donc les CONS. à Augustin, attribution manifestement fantaisiste, contre laquelle Fabricius protestait déjà¹⁷. Malgré ce point de départ intéressant pour la recherche, il n'a pas été possible de trouver notre texte sous ce titre dans le répertoire de M. Oberleitner/F. Roemer/J. Divjak/R. Kurz, *Die handschriftliche Ueberlieferung der Werke des hl. Augustinus*, Bände 1-5, Wien 1969-1979. En outre malgré les démarches entreprises auprès des bibliothèques allemandes de Hambourg, Ansbach, Erlangen, Frankfurt am Main, Giessen, Göttingen, Leipzig, München, Stuttgart, Hannover et Würzburg, qui nous ont toutes aimablement répondu, il n'a pas été possible de localiser le manuscrit¹⁸. Toutefois, une lettre

distinguuntur (...), Halle 1720; id, *Bibliotheca Universalis sive catalogus librorum tam typis quam manu exaratorum quos summo studio hactenus collegit Zach. Conradus ab Uffenbach (...)*, Bd. 3, Frankfurt 1730. Il ne nous a pas encore été possible de consulter le catalogue que les héritiers d'UFFENBACH firent paraître après sa mort en 1747, contenant tous les manuscrits qui, en principe auraient dû être vendus à la Bibliothèque municipale de Hambourg : *Catalogus manuscriptorum codicum bibliothecae Uffenbachianae*, Frankfurt 1747. Cette démarche est essentielle dans la suite de la recherche.

¹⁵Parue tout d'abord dans: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, Frankfurter Ausgabe, Nr. 51 vom 29. Juni 1965*, p. 1235-1338 et reprise dans: *Archiv für Geschichte des Buchwesens, Band 7*.

¹⁶Op. cit. au n. 15, p. 1332

¹⁷Cf. op. cit. au n. 13.

¹⁸Nous avons de même pris contact avec des spécialistes d'HYGIN pour tenter de localiser éventuellement le manuscrit par recoupement avec la tradition manuscrite des autres auteurs figurant sur le manuscrit. Aucun résultat probant n'a pu être atteint. Nous tenons ici à remercier le Prof. A. LE BOEUFFLE, ainsi que G. VIRÉ, chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles pour leur collaboration. Nous tenons également à remercier l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes de Paris pour les renseignements fournis.

récente¹⁹ de Mr K. Franke me communique qu'il n'a pas exploité toute la correspondance d'Uffenbach pour mener à bien son enquête. En outre, tous les documents présents à Hambourg permettant de retracer le sort possible du manuscrit, y compris sa perte définitive, n'ont pas encore pu être consultés. C'est dire que la voie reste ouverte pour des recherches ultérieures.

Parmi les manuscrits cités ci-dessus, nous avons pu utiliser sur microfiches ou microfilms B C L P T, parmi lesquels deux témoins, C et P, que Morin n'avait pas pu utiliser. Il avoue en effet que sa trop grande fatigue oculaire ne lui permettait plus d'examiner à fond C. Quant à P, la Bibliothèque Nationale a refusé de le lui remettre, étant donné l'état jugé mauvais du manuscrit²⁰. Par contre, M ayant disparu entre temps, nous avons dû ici nous contenter des leçons notées dans l'apparat critique de Morin qui, heureusement, témoigne de l'utilisation d'une liste de variantes nombreuses. Les conditions étaient ainsi réunies pour la réalisation d'un texte amélioré par l'utilisation de deux manuscrits non utilisés par le précédent éditeur, mais qui est appelé à faire place à une édition complète, une fois menée à bien une recherche systématique de nouveaux témoins.

Quelques éléments permettent déjà la constitution d'un classement sommaire des témoins:

1) Le titre général de l'oeuvre est *altercatio* dans BLTV, *interrogatio* dans CMP.

2) C et P présentent un bouleversement de l'ordre des chapitres, que ne présente pas B LTV. C et P font suivre la première partie du chapitre 37 du livre I²¹ de la fin du chapitre 14²² et immédiatement des chapitres 15-19 du livre II. Le chapitre 19 s'arrête à nouveau vers la fin²³ et enchaîne immédiatement avec le chapitre 7 du livre II un peu après son début²⁴. On poursuit ensuite jusqu'au chapitre II,14 qui figure jusqu'à sa partie finale²⁵ mise plus haut après I,37. Les manuscrits enchaînent ensuite avec la partie manquante de CONS. I,37²⁶ (fin du chapitre), puis I,38. Les chapitres ainsi décrits sont présentés comme constituant le livre I. Suit le livre II

¹⁹Lettre du 1.11.1988.

²⁰G. MORIN, *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Florilegium Patristicum 39), p. 2 et 4.

²¹MORIN 46,4 depuis les mots *id est deum* qui sont les derniers du chapitre I,37 dans C et P.

²²MORIN 80,5 depuis les mots *tantum subsistentem*. Le copiste de P ou un correcteur postérieur s'est rendu compte que le joint entre les mots n'était pas satisfaisant grammaticalement puisqu'il a encadré les mots *id est deum* en laissant en marge un petit trait ondulé à l'endroit correspondant (au f. 149).

²³MORIN 92,29 depuis les mots *ne scrutatus fueris*.

²⁴MORIN 60,24 depuis les mots *humilitatis implevit*. Pour faciliter le joint entre les termes, P ajoute *idem* avant *humilitatis* (f. 194).

²⁵MORIN 80,5 jusqu'aux mots *sed tamen haec*.

²⁶MORIN 46,5 depuis les mots *nosse, colere, diligere*.

normalement jusqu'au chapitre 7 peu après son début²⁷, puis on enchaîne avec la fin du chapitre II,19²⁸, et le chapitre II,20. Le livre III se présente normalement. Bien que nous n'ayons pas pu examiner M, Morin qui l'a décrit brièvement²⁹ observe un bouleversement semblable dans l'ordre des chapitres, qui laisse penser que la situation de ce manuscrit devait être la même que dans C et dans P. Cette situation pourrait avoir été causée par l'absence de numérotation des feuillets qui aurait entraîné des déplacements de textes et des remaniements artificiels des chapitres.

3) Les manuscrits peuvent également être classés suivant la présence ou l'absence en eux des titres des chapitres. Grâce à un endroit du chapitre II,14, il est possible de prouver avec certitude leur authenticité. En effet, dans ce chapitre consacré à l'hérésie des ennemis de l'Esprit Saint, Zachée renvoie Apollonius à ce qui est écrit au *titulus praecedens* : *Credo teneas in praecedente titulo praenotatum, a Sabellianis praecipue sanctum spiritum denegari, et donum potius quam donatorem impiorum traditionibus dici*³⁰. Le titre du chapitre 14 disait : *Contra Sabellianos, qui Spiritum sanctum negant deum, et donum potius quam donatorem adfirmant*. C'est dire que l'auteur du texte est le même que celui des titres. En outre, on sait qu'à l'origine les titres, qui s'appelaient *tituli*, devaient être placés devant chaque chapitre, et non pas regroupés en sommaire avant chaque livre, comme le font B et V. Ces deux derniers manuscrits parlent de *capitula* qui ont un *incipit* distinct, et correspondent au numéro d'un chapitre. L et T n'ont pas les titres des chapitres au livre I, mais les ont aux livres II et III, également placés en sommaire avant chaque livre. Ils possèdent la numérotation des chapitres pour les trois livres. C et P n'ont absolument aucun titre, ni numérotation de chapitre. On notera que le titre du chapitre 8 du livre I n'est présent que dans B. Comme le note Morin, ceci a été la cause d'une erreur dans la place des titres des chapitres du livre I dans les éditions antérieures à la sienne, qui ignoraient B. La répartition des *tituli* par numéro de chapitre dans B et V doit encore être l'objet d'un examen minutieux.

4) Le texte du chapitre I,36 est livré incomplètement dans BLTV, mais complètement dans CMP. Ainsi, le texte correspondant à Morin 44,11-29 fait défaut dans BLTV.

5) Chaque livre étant souvent muni d'un *incipit* et d'un *explicit* distinct, on a ici également un principe de classement des témoins. Le véritable titre de

²⁷MORIN 60,24 jusqu'aux mots *actus denuntiatae*.

²⁸MORIN 92,29 depuis les mots *quae tibi prodita*.

²⁹MORIN, p. 3 : "Textum autem ad aliam omnino traditionem pertinet, ipsam fortasse, ad quam et alter e Thuaneis, Paris. Lat. 2968A : quippe qui ambo ex pendent, in quo foliorum ordo, verbi gratia in libro II, cap. 14-19, interversus erat". Cette remarque laisse entendre que, si Morin lui-même n'a pas pu examiner le Par. Lat. 2968A, Lambot aurait pu le faire rapidement et lui communiquer les résultats de l'examen.

³⁰MORIN 78,11-13.

l'écrit est sans doute *Consultationes*, puisque l'auteur déclare au Prologue du livre I que ses personnages se livreront à des *Consultationes*³¹. La réalisation d'un tableau synoptique de tous les *incipit* et *explicit* a pourtant montré qu'en titre général de l'oeuvre BLV ont *altercatio* et CMP *interrogatio*. T présente un titre de lecture très difficile qui pourrait être : *Consultat(io)n(i)s sive altercationis inter Zacchaeum (christian)um (et Apollonium) philosophum (libri) III*. En *explicit* du livre I, BLT ont *altercatio*, C n'a rien, P a *altercatio*. En *incipit* du livre II, B a simplement *incipit liber secundus*, L : *incipit liber II consultationum*; T : *incipit liber secundus consultationum*; C n'a rien; P : *incipit disputatio*. En *explicit* du livre II, B a *altercatio*, L et T *consultatio*; C n'a rien; P a *consultatio*. En *incipit* du livre III, B a *incipit liber tercius*, L *incipiunt capitula libri III* sans rien d'autre; T a *consultatio*; C n'a rien; P a *consultatio*. En *explicit* du livre III, B a *consultatio*; L et T sont illisibles, C et M ont *altercatio* et P est illisible.

L'interprétation de ces données est du plus haut intérêt pour la classification des témoins. On peut y voir une subdivision générale en deux groupes : BLTV et CMP. Ceci se confirme également au niveau des variantes textuelles. Les relations des manuscrits entre eux font apparaître que L et T constituent un sous-groupe de BLTV dont les affinités sont marquées entre les deux témoins, B et V étant plus indépendants par rapport à L et T, mais également sans grande affinité entre eux. La situation est plus complexe dans l'autre famille où chaque témoin a ses propres particularités qui rendent difficile l'hypothèse d'une copie directe de l'un sur l'autre. La perte de M complique considérablement l'analyse ici. P présente souvent des leçons très fautives. Il est d'ailleurs régulièrement corrigé. Parfois, des signes d'interpolations sous l'influence de la famille BLTV ou d'un de ses représentants sont décelables chez lui. Ces premières constatations devront être confrontées à l'apport des témoins indirects, présentés dans la suite du présent travail (Victor de Vita, Isidore de Séville et les *Libri Carolini*).

³¹MORIN 7,14.

CHAPITRE I

HISTOIRE DE LA RECHERCHE

A) EDITIONS

La première édition des CONS. date de 1671. On la doit au mauriste Jean-Luc d'Achéry¹ qui la fit paraître au tome X de son "Spicilegium"². Cet éditeur avait utilisé trois manuscrits de notre texte, actuellement connus sous les noms Par. Lat. 2667A, 2968A et Metz 141. Six ans plus tard, il publiait au tome XIII de son "Spicilegium" des variantes d'un quatrième manuscrit, actuellement le Par. Lat. 2400.

En 1717, le Bénédictin E. Martène publia au t. V de son "Thesaurus Novus Anecdotorum"³ des excerpta d'un cinquième manuscrit, issu de l'Abbaye de Vendôme (cf supra p. XXXIX) et aujourd'hui perdu. Dans ce manuscrit, les CONS. figuraient juste devant un autre texte : l'*Altercatio inter Simonem Iuadeum et Theophilum Christianum* attribuée à un certain Evagre. Ce fait allait frapper différents chercheurs des 18e et 19e s. qui furent enclins à attribuer les CONS. à cet Evagre auteur de l'*Altercatio*⁴.

En 1723 paraissait une seconde édition du "Spicilegium" de d'Achéry, révisé par J. de la Barre⁵. Le texte des CONS., figurant au t. I, y est précédé d'une Préface en plusieurs parties où les remarques du premier éditeur précèdent celles du réviseur. On y trouve plusieurs arguments visant à situer l'auteur historiquement et à dater son oeuvre à partir de différents indices. Cette dernière édition fut reprise au t. IX de la Bibliotheca Veterum Patrum de A. Gallandi⁶, d'où elle passa dans la Patrologie latine de Migne, t. 20, 1061 sv. Enfin, en 1935, G. Morin publia au fascicule 39 de la série "Florilegium Patristicum"⁷ une édition incorporant deux nouveaux manuscrits, actuellement Voss. Lat. Q 113 et cod. Cusanus 52, venant respectivement de la Bibliothèque de l'Université de Leyden et de l'Hôpital Nicolas de Cues.

¹Sur Jean-Luc D'ACHERY et son oeuvre, voir U. BERLIERE, "d'Achéry", DHGE, 1 (1912), 309-310.

²Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis maxime Benedictinorum latuerant Spicilegium, t. 10, Paris 1671.

³E. MARTENE//U. DURAND, Thesaurus Novus Anecdotorum, Paris 1717, t. V, p. 1847-1876.

⁴Voir infra p. 3-4.

⁵Spicilegium sive Collectio aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant. Nova Editio, Paris 1723, t. I, p. 1 sv.

⁶Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum ecclesiasticorum, t. IX, Venise 1788, p. 205-249. Cette édition ne nous a pas été accessible.

⁷I. FIRMICI MATERNI, Consultationes Zacchaei et Apollonii, éd. G. MORIN, Bonn 1935.

CHAPITRE I

HISTOIRE DE LA RECHERCHE

A) EDITIONS

La première édition des CONS. date de 1671. On la doit au mauriste Jean-Luc d'Achéry¹ qui la fit paraître au tome X de son "Spicilegium"². Cet éditeur avait utilisé trois manuscrits de notre texte, actuellement connus sous les noms Par. Lat. 2667A, 2968A et Metz 141. Six ans plus tard, il publiait au tome XIII de son "Spicilegium" des variantes d'un quatrième manuscrit, actuellement le Par. Lat. 2400.

En 1717, le Bénédictin E. Martène publia au t. V de son "Thesaurus Novus Anecdotorum"³ des excerpta d'un cinquième manuscrit, issu de l'Abbaye de Vendôme (cf supra p. XXXIX) et aujourd'hui perdu. Dans ce manuscrit, les CONS. figuraient juste devant un autre texte : l'*Altercatio inter Simonem Iuadeum et Theophilum Christianum* attribuée à un certain Evagre. Ce fait allait frapper différents chercheurs des 18e et 19e s. qui furent enclins à attribuer les CONS. à cet Evagre auteur de l'*Altercatio*⁴.

En 1723 paraissait une seconde édition du "Spicilegium" de d'Achéry, révisé par J. de la Barre⁵. Le texte des CONS., figurant au t. I, y est précédé d'une Préface en plusieurs parties où les remarques du premier éditeur précèdent celles du réviseur. On y trouve plusieurs arguments visant à situer l'auteur historiquement et à dater son oeuvre à partir de différents indices. Cette dernière édition fut reprise au t. IX de la Bibliotheca Veterum Patrum de A. Gallandi⁶, d'où elle passa dans la Patrologie latine de Migne, t. 20, 1061 sv. Enfin, en 1935, G. Morin publia au fascicule 39 de la série "Florilegium Patristicum"⁷ une édition incorporant deux nouveaux manuscrits, actuellement Voss. Lat. Q 113 et cod. Cusanus 52, venant respectivement de la Bibliothèque de l'Université de Leyden et de l'Hôpital Nicolas de Cues.

¹Sur Jean-Luc D'ACHERY et son oeuvre, voir U. BERLIERE, "d'Achéry", DHGE, 1 (1912), 309-310.

²Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis maxime Benedictinorum latuerant Spicilegium, t. 10, Paris 1671.

³E. MARTENE//U. DURAND, Thesaurus Novus Anecdotorum, Paris 1717, t. V, p. 1847-1876.

⁴Voir infra p. 3-4.

⁵Spicilegium sive Collectio aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant. Nova Editio, Paris 1723, t. I, p. 1 sv.

⁶Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum ecclesiasticorum, t. IX, Venise 1788, p. 205-249. Cette édition ne nous a pas été accessible.

⁷I. FIRMICI MATERNI, Consultationes Zacchaei et Apollonii, éd. G. MORIN, Bonn 1935.

B) ETUDES

La recherche sur les CONS. est marquée par un intérêt spécial accordé au problème de l'époque à laquelle ce texte fut rédigé. Au cours des trois derniers siècles, les chercheurs furent sensibles à différents indices qui permirent chaque fois d'aborder le problème de la datation des CONS. sous un angle différent, certains indices penchant davantage pour la seconde moitié du 4^e s., d'autres pour les premières années du 5^e s.

a) La recherche aux XVII^e et XVIII^e siècles

Les travaux du premier éditeur, Jean-Luc d'Achéry, en 1671, étaient riches de différentes découvertes. Sa préface à son édition, reproduite dans la Patrologie latine, t. 20, 1061-1068, mérite qu'on rappelle brièvement les différents acquis de sa recherche.

Tout d'abord, c'est l'appartenance de l'auteur anonyme au milieu monastique qui est soulignée. D'Achéry remarque qu'en CONS. III,3, l'auteur fournit une description originale de la vie monastique, accompagnée d'une défense de l'ascèse contre ses détracteurs. Il relève aussi que les hérésies décrites au livre II des CONS. sont connues au quatrième siècle, mais que rien n'est dit au sujet du pélagianisme, et que l'auteur confond, en CONS. II,14, les Sabelliens et les Macédoniens. Les signes apocalyptiques décrits en CONS. III,8 dans le récit des tribulations du temps présent correspondraient à des récits de Jérôme (epist. 127,12) et Zosime (Hist. VI,11) parlant d'anthropophagie et se rapporteraient à des événements liés aux invasions germaniques du début du 5^e s. Les tremblements de terre, les famines et les signes célestes également décrits en CONS. III,8 confirmeraient des renseignements fournis par la chronique de Marcellinus Comes (ad annum 402) et l'Histoire d'Orose (Hist. VII,40). Selon d'Achéry, on pourrait encore voir dans le passage de CONS. I,21 où il est question de la présence actuelle des vêtements du Seigneur au tombeau (*exuviae*) une allusion au linceul qui enveloppa son corps⁸. D'Achéry examine encore la position de l'auteur face au

⁸Préface de D'ACHERY 4 (PL 20,1064B) : "Erit forsitan et emunctioris naris criticus, qui non nihil momenti ad haec argumenta accedere putet ex his quae scribit auctor, *aetate sua scilicet dominicae mortis indicia felicis sepulcri exuvias continuisse* : quibus exuviis credat significari sindonem illam qua sacrum Christi corpus obvolutum est; quam ineunte quinto saeculo Eudocia Constantinopolim asportaverat, quamque teste Gualterio (penes quem hujus rei fides sit) anno 439 Theodosius II Vesuntionem summa solemnitate transmisit". D'ACHERY se réfère ici à Jacques GAULTIER, Table chronographique de l'Estat du Christianisme depuis la naissance de Jésus Christ jusqu'à l'année MDCXXXI, Lyon 1633, p. 381. Sur le prétendu passage du linceul par Besançon, voir les témoignages rassemblés par P. VIGNON, Le Saint suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique, Paris 1938, p.

culte impérial (CONS. I,28). Il constate que l'anonyme désapprouve l'hommage imprudent que rendent les peuples, poussés par un enthousiasme excessif, à l'image du souverain. Mais ce culte immodéré fut aussi objet de réprobation de la part du pouvoir lui-même, et d'Achéry peut rapprocher les CONS. d'une loi portée en 425, sous Théodose II (Cod. Theod XV,4,1), qui interdit, en des circonstances précises, l'adoration des images impériales, ou encore de la lettre qu'Honorius écrivit à Arcadius pour déplorer qu'on ait laissé exposer l'image de l'impératrice d'Orient dans les provinces⁹. Enfin, d'Achéry note plusieurs aspects "pélagianisants" dans la pensée de l'anonyme, notamment dans ses propos de CONS. I,36 où, par la bouche du païen Apollonius, il admet que les nouveaux-nés sont "*vitiorum ac peccatorum penitus inscii*"¹⁰.

Ces différents indices amenèrent le premier éditeur de notre texte à en placer la rédaction au début du 5e s. Après lui, une tentative d'identification de l'auteur fut l'oeuvre de E. Martène¹¹, suivie par J. de la Barre dans sa Préface à la deuxième édition du Spicilegium de d'Achéry¹². Il s'agit d'une hypothèse selon laquelle l'auteur des CONS. doit être identifié avec l'Evagre auteur de *Altercatio inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum*. D'après les

205-208. On peut expliquer le fait que D'ACHERY attribue à l'épouse d'Arcadius, au début du 5e s., le transport de la relique à Constantinople, par une accumulation de plusieurs erreurs. J. DE LA BARRE, dans la deuxième édition des CONS., voulait corriger D'ACHERY sur ce point, mais commettait à son tour une erreur en prétendant qu'il ne s'agissait pas de l'épouse d'Arcadius, mais de celle de Théodose II, Aelia Eudocia (cf. PL 20,1068C). En fait, l'erreur des deux érudits repose selon toute vraisemblance sur une opinion erronée que l'on trouve chez l'orientaliste français C. DU CANGE, qui écrivait dans son commentaire à l'histoire de JEAN CINNAMOS, éditée par lui en 1680 (cf. PG 133,408) que Pulchérie, soeur de Théodose II, avait trouvé et apporté à Constantinople dans la basilique sainte Marie des Blachernes les linges sépulcraux du Christ, conformément aux dires de NICEPHORE CALLISTE dans son Histoire XIV,2 (PG 146,1061A). En fait, ce dernier ne parlait que des linges sépulcraux de Marie. Donc non seulement d'ACHERY et DE LA BARRE reprennent l'opinion erronée de DU CANGE, mais ils confondent Pulchérie soit avec l'épouse d'Arcadius, soit avec celle de Théodose II. Sur l'erreur de DU CANGE et ses conséquences, voir A.M. DUBARLE, Histoire ancienne, p. 138-140.

⁹Texte latin de cette lettre, datée de 404 dans CSEL 35, p. 85 (= epist. 38,1-2). Il n'y a aucune raison pour rapprocher, comme le fait D'ACHERY, l'épisode de la statue d'Eudoxie et la loi du Cod. Theod. XV,4,1 comme manifestation d'une hostilité aux excès dans l'adoration impériale. Voir sur l'épisode de la statue de l'impératrice et Jean Chrysostome l'article de F. van OMMESLAEGHE, Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie, An Boll, 97 (1979), 131-159.

¹⁰Préface de D'ACHERY 6 (PL 20, 1066).

¹¹E. MARTENE, Thesaurus Novus, t. 5, p. 3.

¹²Reproduite dans PL 20, 1068-1069.

propos de Martène¹³, cette explication aurait aussi été partagée par Lenain de Tillemont, mais il n'a pas été possible d'en retrouver la trace dans ses *Mémoires* pour l'Histoire Ecclésiastique. Cette théorie eut encore du succès au 19e s¹⁴. Martène et de la Barre soulignaient que l'*Altercatio* d'Evagre est placée "ad annum 423" par le chroniste Marcellinus Comes¹⁵ et ils faisaient aussi des CONS. une oeuvre du 5e s. Pour identifier l'Evagre auteur de l'*Altercatio* et l'anonyme auteur des CONS., ils se basaient notamment sur le fait que, dans le manuscrit de l'Abbaye de Vendôme, aujourd'hui perdu, les CONS. et l'oeuvre d'Evagre figuraient l'un derrière l'autre sous le même titre : *Altercatio*. Ils y ajoutaient des rapprochements tirés de la forme en Dialogue des deux oeuvres, et de parentés stylistiques. C'est ainsi que le même Evagre aurait réfuté d'abord les païens - à travers le dialogue entre Zachée et Apollonius -, puis les juifs à travers la dispute du chrétien Théophile avec le juif Simon.

Une variante de cette théorie a été développée par R. Ceillier¹⁶. Non seulement il accepte l'identification de l'Evagre et de l'auteur des CONS., mais il y apporte une précision supplémentaire : en se basant sur une homonymie entre l'apologète anti-juif et un personnage du Dialogue II,1-2 de Sulpice Sévère, il veut voir dans notre anonyme un moine Evagre appartenant à l'entourage de Sulpice Sévère en Gaule.

b) A. von Harnack¹⁷

Dans la Préface à son édition de l'*Altercatio*, il conteste l'attribution des CONS. au même Evagre. Si les deux écrits figurent l'un derrière l'autre et portent le même titre dans le manuscrit de l'Abbaye de Vendôme, cela ne constitue évidemment pas un argument suffisant pour l'identification de leurs auteurs. Par ailleurs, l'attribution de l'*Altercatio* à Evagre dans le *De Viris* de Gennade est accompagnée de la précision que cette oeuvre était connue de

¹³Thesaurus Novus, t. 5, p. 3 : *Lenain de Tillemont, qui olim mecum coniecerat*. Cette information pourrait trahir une simple communication orale de TILLEMONT à son disciple MARTENE.

¹⁴Voir J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, t. 1-6, Hamburg 1734-1746 (édition qui ne nous a pas été accessible) réédité à Florence en 1858, t. 2, p. 523-525, ainsi que la deuxième édition de l'Histoire générale des auteurs sacrés de R. CEILLIER, t. 8, Paris 1861, p. 424 sv.

¹⁵éd. MOMMSEN, *Chronica Minora*, t. 2 (MGH AA 11), Berlin 1894, p. 76. Le *De Viris* de Gennade de Marseille au c. 51, éd. E.C. RICHARDSON (TU 14/1A), Leipzig 1896, p. 79, signale aussi cette oeuvre d'EVAGRE.

¹⁶R. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. 1-23, Paris 1729-1763 (que nous n'avons pas pu consulter), deuxième édition, t. 8, Paris 1858, p. 424 sv.

¹⁷A. HARNACK, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, TU 1/3 (1883), p. 11-13.

tous¹⁸. Or, si cette oeuvre d'Evagre était tellement connue, on ne saurait expliquer, poursuit Harnack, pourquoi Gennade ne mentionne pas aussi les CONS. parmi les oeuvres d'Evagre. Il accepte toutefois la datation au début du 5e s., admise depuis les études de d'Achéry.

c) *Les travaux de Dom G. Morin*

Il fit publier en 1916¹⁹ un important article consacré aux CONS. où il dévoilait déjà les résultats de certains des travaux qui allaient aboutir à son édition de 1935. En plus des manuscrits, ses découvertes concernaient la présence de parallèles textuels entre les CONS. et les oeuvres de Firmicus Maternus, apologiste latin de la première moitié du 4e s. Il en fournit de nombreux exemples aussi bien dans l'article de 1916 que dans l'édition du *Florilegium patristicum*²⁰. Ayant échaffaudé à partir de ces parallèles la théorie de Firmicus comme auteur des CONS., il ajoute certains indices qui, à ses yeux, confirment cette intuition fondamentale. Par exemple, quand l'auteur fait allusion (CONS. I,21) aux "*exuviae felicitis sepulchri*" qui contiennent encore les preuves de la mort récente du Seigneur, Morin est d'avis qu'il faut comprendre ces affirmations en relation aux constructions sur les lieux saints à Jérusalem sous Constantin, dans les années 326 à 335²¹. Quant au texte de CONS. III,8 parlant des signes de la fin du monde toute proche, et notamment des empereurs chassés de leurs sièges par des inconnus, il est mis en relation aux événements des années 350-53 : usurpations de Magnence, Vetranion et Népotien²². Plaçant la rédaction des CONS. par Firmicus vers 360, Morin admet que la condamnation de Photin, en 351, signalée dans le catalogue d'hérésies des CONS.,²³ est de peu antérieure à la rédaction des CONS., et que la confusion entre Sabelliens et pneumatomaques (CONS. II,14) peut s'expliquer par le fait que, vers 360, la secte des ennemis de l'Esprit venait à peine de naître²⁴.

Morin notait aussi d'intéressantes correspondances entre le texte biblique des CONS. et celui des *Testimonia ad Quirinum* de Cyprien, notamment dans le choix des textes scripturaires cités contre les juifs aux chap. 4-10 du livre II. Il en concluait que notre anonyme aurait puisé dans les *Testimonia*²⁵.

¹⁸GENNADE, *De viris* 51, éd. RICHARDSON (TU 14/1a), p. 76.

¹⁹G.MORIN, *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus*, *Historisches Jahrbuch*, 37 (1916), 229-266.

²⁰Où il les présente en appendice sous le titre "*Locutiones Firmicianae*", éd. MORIN (*Florilegium patristicum* 39), p. 129-134.

²¹G. MORIN, *Ein zweites*, p. 249.

²²*Ibid.*, p. 250.

²³CONS. II,11 et II,13.

²⁴G. MORIN, *Ein zweites*, p. 251.

²⁵*Ibid.*, p. 239.

d) *La réfutation de Morin par B. Axelson*

Dénonçant l'insignifiance des parallèles textuels invoqués par Morin, ce philologue remarquait que les correspondances verbales avancées entre les oeuvres de Firmicus et les CONS. reposent le plus souvent sur le hasard et ne prouvent pas l'identité des deux auteurs. Tout au plus pourrait-on admettre la possibilité d'une lecture de l'un par l'autre, ou d'une source commune. Dans une seconde partie, le travail d'Axelson montre la présence d'un certain type de clausules rythmiques dans la prose des CONS. D'un point de vue strictement philologique, il suggère une rédaction se plaçant au plus tôt au début du 5e s., étant donné certaines particularités du vocabulaire et des clausules utilisées²⁶.

e) *Les suggestions de P. Battifol*

Dans un article paru en 1922²⁷, cet historien s'interrogeait, à la suite de Don Morin, sur les oeuvres à attribuer à Firmicus. Au sujet des CONS., il laissait deux remarques notables :

- La première concernait le pélagianisme qui serait présent chez l'auteur, déjà remarqué par d'Achéry et Morin²⁸. Après avoir extrait une série d'affirmations des CONS. sur le mérite, la volonté, l'exemple, il résume en ces termes ce qu'il considère comme la position de l'anonyme, qu'il nomme un "pélagien en toute candeur"²⁹ : *"La résurrection du Christ nous vaut l'immortalité, sa passion est un enseignement : notre Salut dépend de nos mérites, et nos mérites de notre volonté (...) Dieu est l'arbitre de nos mérites, le péché originel est du même ordre que ceux qui ont amené le déluge. Dieu attend notre conversion et nous nous convertissons en imitant Jésus Christ"*³⁰. Selon Battifol, une telle argumentation n'aurait pas été tolérée au 5e s., après la condamnation du pélagianisme sous l'action d'Augustin.

- La seconde remarque se base sur un texte de CONS. I,27³¹ où il est question de la pratique de l'haruspicine, examen des entrailles des animaux, et des réponses données actuellement par les dieux dans les temples sous forme

²⁶B. AXELSON, Ein drittes Werk, p. 129. L'auteur montre que le type de clausules utilisées dans les CONS. n'est pas celui de FIRMICUS (cf. p. 120-121), et rend attentif aux particularités de vocabulaire qui divergent entre les CONS. et FIRMICUS (p. 124-126).

²⁷P. BATTIFOL, Le canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus pour auteur ?, Rev S R, 11 (1922), 113-126.

²⁸G. MORIN, Ein zweites, p. 245.

²⁹P. BATTIFOL, Le canon, p. 115.

³⁰Ibid., p. 115-116.

³¹MORIN 33,16-17 : "Haec quidem, quae in templis ostendere extorum inspectio solet, et ex adytis velut futura portendere, nec semper vera sunt"; cf. MORIN 33,10-13.

d'oracles. Pour P. Battifol, ces pratiques contemporaines renvoient à une situation où les lois du 25 mai 385 (Cod. Theod. XVI,10,9 contre la divination) et les lois anti-païennes de 391/92 (Cod. Theod. XVI,10,10-12) interdisant la visite des temples n'ont pas encore été promulguées. Ceci confirmerait que les CONS. ne sont pas du 5e s. Elles pourraient, selon Battifol, être contemporaines de la politique anti-païenne de Théodose I, plus précisément de 384, date à laquelle Libanios, rhéteur païen, prononce son discours en faveur des temples menacés de fermeture³².

f) Les travaux de A. Reatz

Après avoir, dans un premier article paru en 1918³³, accepté l'essentiel des thèses de Morin, le théologien allemand s'orientait, dans un second temps, vers des positions plus nuancées, et faisait paraître en 1920 la plus importante monographie consacrée jusque là aux CONS³⁴. Son étude relève de l'histoire des dogmes et c'est à l'appui d'arguments empruntés à cette seule discipline qu'il propose un cadre chronologique pour les CONS. Parmi les nombreuses particularités théologiques de l'anonyme à partir desquelles Reatz tire des conclusions chronologiques, on peut noter les suivantes :

1) L'auteur anonyme s'en prend, en CONS. II,14, aux "Sabelliens" qui font de l'Esprit un don plutôt qu'un donateur³⁵. Selon Reatz, il ne s'agit pas nécessairement d'une confusion des Sabelliens avec les Pneumatomaques. En effet, la théologie inspirée par le Sabellianisme a réellement incorporé l'Esprit dans ses spéculations. Ignorant le nom de "Macédoniens", notre auteur a pu, à partir d'un ensemble de spéculations trinitaires plus ou moins inspirées par le Sabellianisme au 4e s., mettre sous le nom de la grande hérésie bien connue le contenu de l'erreur concernant l'Esprit. Reatz va plus loin: la conception de l'Esprit comme don de Dieu étant fréquente chez Ambroise et Augustin, et même chez Hilaire, il n'est pas indiqué de placer les CONS., qui refuseraient cette notion, après 370³⁶.

2) En ce qui concerne le prétendu pélagianisme de l'auteur, Reatz présente une analyse plus nuancée que celle de Battifol. A ses yeux, l'anonyme insiste

³²P. BATTIFOL, *Le canon*, p. 118-119.

³³A. REATZ, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii*, *Der Katholik*, 22 (1918), 300-314.

³⁴A. REATZ, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Freiburger theologische Studien 25), Freiburg i Br. 1920.

³⁵CONS. II,14 (MORIN 78,11-13) : "Credo teneas in praecedente titulo praenotatum, a Sabellianis praecipue sanctum spiritum denegari, et donum potius quam donatorem impiorum traditionibus dici".

³⁶A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 66-67.

d'une part sur le rôle de la volonté libre³⁷, sur le fait que les nouveaux-nés sont ignorants des vices et des péchés³⁸. Il décrit la vie humaine comme un combat où Dieu observe les concurrents: l'homme et le démon tentateur. Dieu est "*arbiter meritorum*"³⁹. Parmi ces mérites, l'auteur mentionne les "*merita iustitiae*" des patriarches⁴⁰, le "*meritum conversationis*"⁴¹, et le mérite de la foi qui est le fondement du Salut⁴². Fort de cette volonté, l'homme est appelé à réaliser tous les commandements laissés par le Christ, dont aucun n'est irréalisable, puisque le Seigneur, vrai homme, les a tous réalisés lui-même⁴³. Sa conception de l'histoire ne fait pas place à un péché originel transmis par voie de génération et accablant tous les descendants d'Adam dès leur naissance. Il y a certes une sentence de mort portée contre Adam⁴⁴. Mais elle pouvait être levée si lui-même ou ses descendants avaient fait pénitence et évité de nouveaux péchés dans le temps que Dieu leur laissait pour cela. Mais ils s'enfoncèrent toujours davantage au cours de l'histoire en multipliant les offenses à Dieu (déluge, Babel). Ainsi, c'est par une prolifération historique de péchés multipliés que l'humanité s'éloigna de Dieu⁴⁵, perdant même la "*iustitia naturalis*" inscrite à l'origine dans la raison humaine⁴⁶. Dieu répondit à cela par le don de la loi mosaïque, des prophètes et finalement du Christ par lequel seul fut vaincue la mort éternelle qui tenait l'humanité⁴⁷.

Par ailleurs, Reatz remarque comment l'auteur insiste sur le fait que nul homme n'est sans péché⁴⁸, que la mort et la glorification du Christ sont les événements qui fondent le Salut de l'homme⁴⁹. L'auteur parle aussi souvent de la grâce (*donum, munus*). Elle est grâce de l'Esprit Saint⁵⁰. Elle est aussi le "*vestimentum gratiae*" de celui qui, à l'image du fils prodigue, s'est

³⁷CONS. I,36 (MORIN 45,23-24), cité par REATZ, Das theologische System (1920), p. 118.

³⁸CONS. I,36 (MORIN 43,35-44,1). Texte cité par REATZ ibid, p. 89.

³⁹CONS. I,33 (MORIN 41,31-32). cf. REATZ, ibid., p. 110.

⁴⁰CONS. II,9 (MORIN 65,14), cf REATZ, ibid., p. 110. L'auteur affirme aussi qu'Abraham a mérité la grâce de la foi (CONS. I,18 (MORIN 21,17-18); cf. REATZ, ibid., p. 110).

⁴¹CONS. I,17 (MORIN 20,5), cf. REATZ, ibid., p. 110.

⁴²CONS. III,1 (MORIN 95,20), cf. REATZ, ibid., p. 111.

⁴³CONS. I,9 (MORIN 14,2-3) et III,2 (MORIN 99,2-4), cf REATZ, ibid, p. 118.

⁴⁴CONS. I,15 (MORIN 19,16), cf. REATZ, ibid., p. 92.

⁴⁵REATZ, ibid., p. 94.

⁴⁶Ibid, p. 93.

⁴⁷CONS. I,14 (MORIN 17,33), cf. REATZ, ibid., p. 92.

⁴⁸CONS. I,14 (MORIN 17,30-31) : "a peccatis nemo hominum liber est", cf REATZ, ibid., p. 102.

⁴⁹CONS. II,6 : "in nobis dei regnum a Christi passione coepturum praescia prophetarum ora cecinerunt"; CONS. II,15: "ut in effectum nostrae salvationis, vivorum simul ac mortuorum acciperet dominatum", cf. REATZ, ibid., p. 105.

⁵⁰CONS. II,17 (MORIN 86,17), cf. REATZ, ibid., p. 115.

converti⁵¹. En outre, nul ne peut être sauvé sans le bain du baptême⁵². Enfin l'anonyme va jusqu'à faire allusion à Ph 2,13 : Dieu nous donne même le vouloir⁵³.

Au terme de sa minutieuse analyse de la sotériologie des CONS., le théologien allemand conclut que notre anonyme n'a pas senti la moindre contradiction entre ses différentes affirmations. Il ne s'est jamais soucié d'harmoniser des positions qui lui auraient paru divergentes. Au contraire, il y aurait chez lui une ignorance totale des tensions et oppositions caractéristiques que la controverse pélagienne a introduites entre des notions qu'il utilise fréquemment côte à côte et en toute insouciance, sans s'apercevoir de leurs divergences. La conclusion chronologique que Reatz tire de cette analyse est que l'auteur a écrit avant la controverse pélagienne⁵⁴.

3) Les positions de notre anonyme sur la pénitence intéressent encore l'analyse de Reatz. Il s'intéresse tout d'abord à l'affirmation suivant laquelle le pardon ne peut être accordé qu'une seule fois, mais qu'il ne faut plus l'accorder pour les fautes nouvelles qui se produisent après que les anciennes aient été effacées⁵⁵. Il est également frappé par un passage de CONS. II,17 où l'auteur accuse les Novatiens de ne pas poursuivre les fautes jamais confessées et passées sous silence comme si l'on pouvait toujours les cacher⁵⁶. Reatz entend ce passage au sens où ce qui serait visé ici serait la confession même des péchés, c'est-à-dire leur aveu⁵⁷. L'auteur des CONS. envisagerait ici un aveu verbal et public de la part du pénitent, puisqu'il blâme tous ceux qui tiennent leurs péchés secrets. Cette exigence renverrait à une époque antérieure à celle d'Ambroise et d'Augustin, qui connaissent déjà une "Privatbusse". De même, la conviction de la non-répétition du pardon accordé au pécheur irait dans le sens d'une conception plus ancienne de la pénitence. Par conséquent, les CONS. devraient être placées au IV^e s., peu après le milieu du siècle⁵⁸.

⁵¹CONS. II,18 (MORIN 90,25), cf. REATZ, *ibid.*, p. 115.

⁵²CONS. II,8 (MORIN 64,21-22), cf. REATZ, *ibid.*, p. 121.

⁵³CONS. II,20 (MORIN 93,24-25) : "*et alumnae precatationis effectum (deus) conferre non abnuat quae praestitit velle*", cf. REATZ, *ibid.*, p. 121.

⁵⁴REATZ, *ibid.*, p. 120.

⁵⁵CONS. II,18 (MORIN 89,24-26).

⁵⁶CONS. II,17 (MORIN 86,2-4) : "*Severioribus itaque iudiciis plectenda non credunt (Novatiani), quae numquam in confessione deducta, velut latere perpetuo possint, callidissime supprimuntur*".

⁵⁷REATZ, *ibid.*, p. 129 : "*Wenn die CONS. von dem Sündenbekenntnis sprechen, so haben sie ausschliesslich an ein öffentliches Verfahren gedacht. Denn ihr Tadel gilt allen denjenigen, welche durch eine besondere Schlaueit es fertig bringen, ihre Sünden geheimzuhalten*".

⁵⁸REATZ, *ibid.*, p. 129.

g) *La contribution de A.C. Lawson*⁵⁹

En 1947, cet auteur présentait un article essentiellement constitué de tableaux synoptiques présentant en parallèle des textes des CONS. avec certains passages des livres I et II du *De ecclesiasticis Officiis* d'Isidore de Séville, ainsi que des extraits du *De fide catholica contra Iudaeos*. Sans prouver une lecture directe des CONS. par l'auteur espagnol, ils montrent que notre texte a très certainement été compilé - au moins en partie - parmi les sources d'Isidore. A côté des CONS., on trouve des textes de Tertullien, Augustin, et Nicétas de Rémésiana⁶⁰ parmi les parallèles présentés par Lawson.

h) *La datation des CONS. par P. Courcelle*

Dans une étude publiée d'abord en 1954 et intitulée : *Date, sources et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, M. P. Courcelle apporte des éléments résolument nouveaux à la recherche⁶¹.

Il remarque tout d'abord que l'on trouve dans le *Libellus Fidei* des évêques catholiques africains reproduit dans l'Histoire de Victor de Vita II,77-78⁶² plusieurs longs extraits des CONS. Ce libellus avait été présenté au roi vandale arien Hunérich en 484 comme contenant la foi catholique proclamée contre les ariens. Cette dernière date devient donc la limite après laquelle une rédaction des CONS. est dans tous les cas impossible. En outre, Courcelle s'efforce de tirer parti de deux autres indices pour la datation des CONS. :

1) Le texte de CONS. III,8 où sont décrits les événements des derniers temps : guerres, mise en fuite des empereurs, cannibalisme entre membres d'une même famille. Selon Courcelle, il est nécessaire, en face de cette page des CONS., de déterminer ce qui relève de clichés littéraires ou est calqué sur des versets de l'Écriture. Les éléments qui ne s'expliquent pas par des réminiscences littéraires ou scripturaires ont les plus grandes chances de correspondre à des faits précis. Une phrase intéresse particulièrement son analyse: "*Regnis insuper regna confligunt, et insusplicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt*"⁶³.

⁵⁹A.C. LAWSON, *Consultationes Zacchaei et Apollonii philosophi* : a Source of S. Isidore of Seville, *R Ben*, 57 (1947), 187-195.

⁶⁰NICETAS se retrouve aux côtés des CONS. parmi les sources du *Libellus Fidei* des évêques de Carthage rapporté dans *Vict. Vit. II,77-78*, cf. infra p. 64, n. 105.

⁶¹P. COURCELLE, *Date, sources et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, *R H R*, 146 (1954), 174-193, repris dans : P. COURCELLE, *Histoire littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, Paris ³1964, p. 261-275.

⁶²VICTOR DE VITA, *Historia persecutionis africanae provinciae*, éd. PETSCHENIG (CSEL 7), 1881, p. 56-69.

⁶³MORIN 112,27-28.

Cette expression semble être, d'une part, la reprise d'un verset biblique : Mt 24,7-8⁶⁴. Ce dernier est utilisé par Ambroise⁶⁵ et le Pseudo-Prospère d'Aquitaine⁶⁶ dans des textes parlant des invasions barbares. Par ailleurs, le terme *insuspicabilis* se trouve dans le verset de Si 11,5 d'après la Vulgate : "*Insuspicabilis portavit diadema*", ce qui signifie : un homme auquel on ne s'attendait pas à porté le diadème. Courcelle comprend la phrase des CONS. où figure le terme *insuspicabilis* au sens où elle indiquerait que les migrations suscitées par les guerres des invasions au début du 5e s. ont eu pour effet l'usurpation du titre d'Auguste par des personnages inattendus. La situation évoquée par les CONS. correspondrait à l'usurpation d'Attale aux dépens d'Honorius, avec l'appui des Wisigoths⁶⁷. En outre, alors que le verset de Mt 24,7-8 parlait seulement de guerres, l'auteur des CONS. présente des cas d'anthropophagie: des parents mangent leurs propres enfants. Selon Courcelle, il ne s'agit pas ici d'un lieu commun de la rhétorique, car des cas de cannibalisme sont attestés par Jérôme⁶⁸, Zosime⁶⁹ et Olympiodore⁷⁰ à propos des sièges de Rome par Alaric en 408 et 410, et par Hydace⁷¹ à propos de la pénétration des Vandales en Espagne.

2) Courcelle réunit encore différents parallèles textuels entre un passage de CONS. I,12-13 et les lettres 135-138 d'Augustin, c'est-à-dire la correspondance entre l'évêque d'Hippone, Volusien et Marcellin. La discussion tourne dans les deux cas autour du thème des abaissements de Dieu dans l'Incarnation et de la mise en parallèle des miracles du Christ avec ceux des thaumaturges païens. Le déroulement de l'échange épistolaire entre Augustin et ses correspondants (objections de Volusien (= Aug. epist. 135) - réponse d'Augustin (epist. 137) - objections de Marcellinus (epist. 136) - réponse d'Augustin (epist. 138) se retrouverait à travers les objections d'Apollonius et les réponses de Zachée en CONS. I,12-13. Selon l'hypothèse de Courcelle, les discussions des quatre lettres de la correspondance de l'évêque d'Hippone auraient été exposées sous forme de synthèse par l'auteur des CONS. qui aurait réalisé une mise en forme littéraire dialogale du débat théologique de ces lettres par l'intermédiaire des personnages de Zachée et Apollonius. A l'appui de cette analyse, Courcelle fait de l'auteur des CONS. un clerc africain de l'entourage d'Augustin écrivant vers 411⁷².

⁶⁴Consurget enim gens in gentem et regnum in regnum, d'après la Vulgate, éd. R. WEBER.

⁶⁵In Luc X,10.

⁶⁶Poema coniugis ad uxorem (= Paul. Nol. carm. app. 1,26-30).

⁶⁷COURCELLE, Invasions, p. 262-264.

⁶⁸Epist. 127,12.

⁶⁹Hist. VI,11.

⁷⁰Dans PHOTIUS, Bibliothèques, Paris 1959, t. 1, p. 178-79.

⁷¹Chronique, ad annum 410 (SC 218), p. 117.

⁷²COURCELLE, Invasions, p. 274-75.

i) G.M. Colombas et le monachisme dans les CONS.

Dans un premier article⁷³, cet auteur avait tout d'abord placé les CONS. vers 400. Dans un second temps, en 1972⁷⁴, il prenait position dans une autre étude en avançant la date des CONS. aux années 380.

L'auteur anonyme décrit, en CONS. III,3, trois catégories d'ascète:

1) Les ermites qu' il ne connaîtrait qu'à travers des lectures.

2) Des ascètes vivant sans aucune règle de vie précise, à l'exception du célibat, des *continentes*.

3) Des groupes menant une certaine existence communautaire, mais sans que l'on puisse parler d'un cénobitisme organisé, de type pachômien, par exemple. Colombas remarque que, dans CONS. III,4-6, rien n'est dit sur l'obéissance et la vie communautaire, thèmes chers aux adeptes du cénobitisme. Chaque membre des groupes décrits réside en un lieu particulier, même s'ils ont tous un lieu unique pour se réunir⁷⁵. Il rapproche les groupes 2) et 3) des "*remnuoth*" décrits dans la lettre 22,34 de Jérôme⁷⁶ comme une espèce de moines à la conduite suspecte par l'irrégularité de leur discipline. Mais il oppose ces groupes aux cénobites décrits par Augustin dans le *De Moribus Ecclesiae Catholicae*⁷⁷ dont la structure communautaire est fortement soulignée par l'évêque d'Hippone. Dans l'Enarratio in Ps 132,6⁷⁸, Augustin souligne combien la vie communautaire est essentielle à l'idéal du *monachus*. Il propose à cet endroit une étymologie du terme *monachus*, où ce mot, venant du grec *μόνος*, s'applique à ceux qui vivent ensemble avec d'autres, mais comme un seul homme, comme un seul corps, n'ayant qu'une seule âme et qu'un seul cœur⁷⁹. Les CONS., au contraire, ignoreraient le véritable

⁷³G.M. COLOMBAS, El concepto de monje, *Studia monastica*, 1 (1959), p. 263.

⁷⁴G.M. COLOMBAS, Sobre el autor, *Studia monastica*, 14 (1972), 7-14; cf. G.M. COLOMBAS, *Il monacato primitivo*, t. 2, Madrid 1975, p. 88-90.

⁷⁵MORIN 101,40-102,2 : "His conveniendi unus omnibus locus est, sed dispar manendi". A. DE VOGUE, "Consultationes Zacchaei et Apollonii", *Dizionario degli istituti di perfezione*, 2 (1975), 1696, argumente à partir de cette description des cénobites pour en conclure, au contraire de COLOMBAS, que ces derniers ont peu de points de contact avec les cénobites décrits dans la lettre 22 de Jérôme.

⁷⁶En 384.

⁷⁷Mor. eccl. 65-70; 70-73.

⁷⁸En 412.

⁷⁹"(...) monos enim unus solus est. Qui ergo sic vivunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis vere quod scriptum est, una anima et unum cor; multa corpora, sed non multae animae; multae corpora, sed non multa corda; recte dicitur monos, id est unus solus." Texte cité par COLOMBAS, sobre el autor, p. 12.

cénobitisme magnifié par Augustin⁸⁰ et appartiendraient à une époque archaïque du monachisme latin. En effet, chez les CONS. comme chez Jérôme, le terme *monachus* recouvre une pluralité de pratiques ascétiques et de personnes différentes. Chez Augustin, en 412, dans l'En. in Ps. 132,6 où il propose son étymologie du terme *monachus*, on trouve déjà une restriction de ce concept à un groupe plus précis. Augustin, à partir de 388, lors de son retour en Afrique, encourage une vie monastique strictement cénobitique. Dans ces conditions, il est difficile que l'auteur des CONS. soit, comme le voudrait Courcelle, un clerc africain de l'entourage d'Augustin, qui décrirait le monachisme d'une manière totalement différente de l'évêque d'Hippone⁸¹. Au contraire, l'auteur anonyme, comme Jérôme dans sa lettre 22, relève d'un état d'esprit plus ancien qui englobe sous le terme de moine une diversité d'ascètes⁸². Au vu de ce rapprochement, Colombas pense assigner aux CONS. le même milieu que celui de la lettre 22 de Jérôme : la Rome des années 380.

⁸⁰COLOMBAS, Sobre el autor, p. 10 : "puede decirse incluso que forman agrupaciones, pero no son cenobitas al estilo pacomiano ni conforme corrientes en las comunidades urbanas (...) el autor de las Consultationes desconoce el cenobitismo como genero de monjes".

⁸¹COLOMBAS, ibid., p. 10.

⁸²COLOMBAS, ibid., p. 10 : "es un testigo de la extension del vocablo *monachus* para designar categorias de ascetas anteriores al fenomeno monastico". L'auteur des CONS. range notamment parmi les *monachi* des personnages qui ne sont ni cénobites, ni anachorètes.

CHAPITRE II

LES POINTS DE REPERES FOURNIS PAR BATTIFOL, REATZ ET COURCELLE

Les conclusions des travaux de ces trois auteurs ont en commun le fait de proposer des points de repère chronologiques d'une grande précision : pour le premier, les CONS. seraient antérieures à l'année 385 où fut promulguée une loi contre la divination par les entrailles des animaux (Cod. Theod. XVI,10,9). Pour le second, la discipline pénitentielle des CONS. impliquerait que l'on se trouve peu après le milieu du 4^e s. Pour le troisième, l'utilisation de la correspondance entre Augustin, Volusien et Marcellin indiquerait une limite chronologique certaine en-deçà de laquelle il n'est pas indiqué de placer la rédaction des CONS. La précision et la radicalité de ces conclusions rendent nécessaire qu'elles soient discutées avant les autres, car si elles pouvaient être acceptées, le problème chronologique serait pratiquement résolu.

A) L'ARGUMENTATION DE P. BATTIFOL

Cet auteur supposait que la loi contre l'haruspicine (Cod. Theod. 16,10,9 de 385) était incompatible avec les données de CONS. I,27¹ où il est question de la pratique d'une divination par les entrailles des animaux. De même, quand Apollonius soutient que les dieux donnent des réponses depuis les sanctuaires et font connaître l'avenir², cela renverrait à une situation antérieure aux lois de 391/392 (Cod. Theod. XVI,10,10-12) qui interdisent la visite des temples³.

Il est facile de montrer que la promulgation des lois en question n'a pas entraîné la fin des pratiques incriminées, puisque tout un ensemble d'autres lois répétant les mesures de celles-là se sont multipliées dans la première moitié du 5^e s. surtout. Or la répétition des lois correspond à la persistance des actes condamnés. L'auteur des CONS. nous parle donc de divination par les entrailles des animaux (*extorum inspectio*) et d'oracles rendus dans les temples. La première de ces pratiques implique le sacrifice d'animaux, soit privé, soit public, à des fins divinatoires. La seconde, la persistance d'activités païennes dans des sanctuaires ou des temples (*adyta, templa*) soit au présent

¹MORIN 33,16-17 : "Haec quidem, quae in templis ostendere extorum inspectio solet".

²MORIN 33,10-13 : "(...) quando et certa ex adytis responsa praestantur, et futura noscuntur in templis".

³De même, la prière d'Apollonius, une fois converti en CONS. I,38, et demandant que s'effondrent les demeures souillées des idoles (MORIN 47,5-6), renverrait selon BATTIFOL, *Le canon*, p. 118, avant les lois de 391/392.

immédiat, soit dans un passé récent qui n'enlève rien au caractère actuel de ces pratiques.

La législation impériale exigeant la fermeture des temples a son point de départ dans une loi de Constance⁴. Entre l'empereur Julien et Théodose I, on observe une accalmie des mesures anti-païennes⁵. Puis, dès l'avènement de Théodose I, et tout au long du 5^e s., des lois interdisant d'abord la visite des temples, puis ordonnant la transformation ou la destruction des édifices conservés sont promulguées par les législateurs chrétiens. On ne peut que renvoyer, à ce sujet, à l'importante contribution de K.L. Noethlichs dans le *Real-Lexikon für Antike und Christentum*⁶, qui rassemble la plupart des mesures étatiques ou ecclésiastiques à l'encontre des païens depuis Constantin jusqu'à Justinien.

Les lois frappant le sacrifice sont encore plus nombreuses. Après que Constantin ait interdit les seuls sacrifices privés⁷, Constance les interdit d'une manière générale⁸. Après les lois de Théodose I en 391 et 392 qui prévoyaient des confiscations de biens ou des amendes pour les coupables de sacrifices, notamment à but divinatoire⁹, le sacrifice ne cessa pas d'être l'objet de poursuite. En 423, deux lois de Théodose II¹⁰ ordonnent de supprimer les traces restantes du culte païen, et l'une d'elles (Cod. Theod. XVI,10,23) précise que si des païens sont surpris en train de sacrifier en l'honneur des démons, ils doivent être mis à mort. En 435, une autre loi du même souverain répète la condamnation capitale contre celui qui se livre à l'immolation de victimes¹¹. Bien plus tard, cette mesure se retrouve sous l'empereur Zénon en 474¹².

Si la législation hostile aux sacrifices est homogène et implique la persistance des actes régulièrement condamnés, il n'en va pas de même de celle qui vise les temples. Cette dernière marque d'abord quelques hésitations. C'est ainsi qu'en 399, deux lois se contredisent l'une l'autre à ce sujet¹³. Honorius interdit la destruction des temples, alors que son collègue Arcadius la permet à certaines conditions. En 408, une loi d'Honorius les voue à

⁴Cod. Theod. XVI,10,4 (354 ?); cf. K.L. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", RAC, 13 (1986), 1155-1156.

⁵NOETHLICH, "Heidenverfolgung", p. 1157-1160.

⁶K.L. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", RAC, 13 (1986), 1155-1190. Voir aussi G. FERNANDEZ, *Destrucciones de templos*, p. 141-155.

⁷Cod. Theod. XVI,10,1.

⁸Cod. Theod. XVI,10,2; XVI,10,4; XVI,10,6.

⁹Cod. Theod. XVI,10,12,1.

¹⁰Cod. Theod. XVI,10,22 et 23.

¹¹Cod. Theod. XVI,10,25.

¹²Cod. Just. X,15,1, cf NOETHLICH, "Heidenverfolgung", 1168.

¹³Cod. Theod. XVI,10,15 et 16. Sur ces deux lois, voir P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise*, p. 10.

l'usage public¹⁴. L'attitude du pouvoir consiste soit à transformer les temples en les consacrant à une autre affectation, soit à les détruire¹⁵. Cette situation provoqua, à la fin du 4^e s et au début du suivant, différents foyers de tension: des émeutes opposèrent païens et chrétiens autour du *Serapeum* d'Alexandrie¹⁶. L'histoire ecclésiastique de Théodoret rapporte des destructions de temples - opérées non sans heurts - par des moines zélés¹⁷. La législation conciliaire africaine porte aussi, au début du 5^e s., le souci de faire disparaître les temples païens¹⁸.

Parmi les activités susceptibles de se dérouler dans des sanctuaires païens, les CONS. soulignent l'importance des pratiques divinatoires. Ces dernières furent frappées, dès le 4^e s., à travers les lois supprimant le sacrifice, notamment le sacrifice à but divinatoire¹⁹. Dans le texte de CONS. I,27 avancé par Battifol, il s'agit de l'haruspicine basée sur l'examen des entrailles de victimes sacrifiées. Au 4^e s., déjà, les souverains chrétiens lui consacrent une législation dans l'ensemble très hostile²⁰. Une autre forme de divination, également fort importante dans les CONS., est l'astrologie (*mathesis*)²¹. Cette dernière ne fut pas oubliée non plus par les lois impériales²². En 409 encore, les *mathematici* (astrologues) refusant de brûler leurs livres sous la

¹⁴Cod. Theod. XVI,10,19. La date de 407 figure aussi dans l'éd. MOMMSEN du Codex Theodosianus.

¹⁵NOETHLICH, "Heidenverfolgung", 1178-1180.

¹⁶RUFIN, Hist. II,23-26. Sur cet épisode, cf. F. THELAMON, Païens et chrétiens au 4^e s, p. 250-255.

¹⁷Hist. V,21 et V,29.

¹⁸Synode de Carthage de juin 401 (reg. eccl. carthag. exc. c. 58; CChrSL 149, p. 196). Les destructions de temples se poursuivirent après le 5^e s., voir le dossier rassemblé par G. FERNANDEZ, Destrucciones de templos, p. 141-155; cf. J. GAUDEMET, L'Eglise dans l'Empire romain, p. 350 sv. Elles répondent régulièrement à des initiatives privées venues de la part de moines ou d'évêques. La *Vita Martini* de Sulpice Sévère (14,3) en attribue déjà à Martin, qui se heurta, en Gaule, à une vive résistance.

¹⁹Sur ce dernier, voir Cod. Theod. XVI,10,7 (en 381), qui anticipe déjà la mesure de Cod. Theod. XVI,10,9 en 385 et XVI,10,12,1 en 392.

²⁰Constantin, en 319, interdisait seulement l'haruspicine exercée dans une maison privée (châtiment par le feu; Cod. Theod. IX,16,2). Constance, en 357, punit de la décapitation celui qui consulte un *haruspex*, ou un astrologue (*mathematicus*) (Cod. Theod. IX,16,4). Pourtant, une loi de Valentinien (cod. Theod. IX,16,9) en 371 affirme que seule l'haruspicine exercée en vue de nuire est interdite. Puis, dès Théodose, l'*inspectio extorum* est à nouveau interdite totalement (Cod. Theod. XVI,10,9).

²¹Voir CONS. I,29. Sa pratique actuelle ne saurait faire de doute, puisque l'auteur lui consacre, à travers Zachée, une longue réfutation.

²²La loi de Constance (Cod. Theod. IX,16,4) impliquait déjà, à travers la peine capitale frappant le consultant, l'interdiction de cette activité. Une autre loi de Cod. Theod. IX,16,8 répète l'interdiction des activités des *mathematici*.

surveillance des évêques sont expulsés des cités²³. Parallèlement à l'haruspicine, l'astrologie est l'objet d'une semblable répression²⁴. Pourtant, l'une comme l'autre subsistèrent malgré les interdictions. C'est ainsi que, même pour l'haruspicine, on peut trouver dans une lettre de Grégoire le Grand à un évêque de Sardaigne en 599 l'invitation à se montrer vigilant à l'encontre des adorateurs des idoles et des haruspices²⁵.

La remarque d'Apollonius suivant laquelle aussi bien l'haruspicine que les autres pratiques divinatoires (par lesquelles des réponses sont données) ont lieu dans le cadre de sanctuaires païens implique la présence, soit actuelle soit dans un passé récent, de prêtres d'une divinité païenne en activité dans un temple. Plusieurs lois du cinquième siècle montrent que le législateur est conscient que, malgré les interdictions, des activités païennes peuvent demeurer dans les sanctuaires proscrits. Ainsi la loi d'Honorius dans le Cod. Theod. XVI,10,19,²⁶ admet qu'actuellement encore des statues peuvent être dans les temples objets de vénération de la part des païens et les fait arracher. Une nouvelle de Théodose II²⁷, en 438, reconnaît avec résignation que malgré les sanctions prises, les païens n'en continuent pas moins d'exercer leurs superstitions ouvertement et en dédaignant même de se cacher dans le désert.

Dans la mesure même où les souverains envisagent la destruction des temples²⁸, ils envisagent aussi le danger qu'ils puissent être à nouveau utilisés. C'est explicitement le cas dans une loi de Marcien qui envisage le risque d'une utilisation illégale de temples fermés²⁹, mais non détruits. On ne peut donc nier que malgré l'ordre de fermeture donné d'abord par Constance, malgré les ordres de transformation ou les initiatives de destruction qui, après une période d'accalmie, survinrent dès le règne de Théodose, les temples aient été, dans la première moitié du 5e s., le cadre d'activités jugées illégales. Là non plus, on ne saurait conclure que la présence de prêtres païens en activité relève nécessairement d'une époque antérieure à la promulgation des lois qui les condamnent.

²³Cod. Theod. XVI,9,12.

²⁴Voir J. HILLE, Die Strafbarkeit der Mantik, p. 77-111; A. BOUCHE-LECLERCQ, Histoire de la divination, t. 1, p. 246-257; t. 4, p. 319-353.

²⁵CChrSL 140A, p. 764 (= Registrum IX,205); voir aussi l'édit de Théodoric contre les sacrifices et la divination, dont parle K.L. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", 1175

²⁶L'éd. MOMMSEN du Cod. Theod. donne deux dates pour cette loi : 408 ou 407. Le texte dit : "Simulacra, si qua *etiamnunc* in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritumvel acceperunt *vel accipiunt* paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum". Le législateur sait que l'interdiction concernant ces pratiques a été répétée et craint qu'elle ne porte pas les fruits attendus.

²⁷Novell. Theod. III,8; cf. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", 1167.

²⁸Voir encore en 435, Cod. Theod. XVI,10,25.

²⁹Cod. Iust. 1,11,7; cf. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", 1167.

On retiendra néanmoins de la réflexion de P. Battifol un fait frappant : c'est que l'auteur des CONS. ne mentionne aucune sanction du pouvoir qui frapperait les activités des païens. Ceci s'explique aisément si l'on considère l'allure philosophique que l'auteur veut donner à son dialogue où, dès le Prologue du livre I, Apollonius est présenté comme *philosophus gentilitatis*. Tout doit y être soumis à une discussion raisonnée. "*Rationem reddere, pandere*" sont des expressions qui marquent les exigences rationnelles d'Apollonius³⁰. Il ne saurait donc être question d'un appel à l'autorité contraignante du pouvoir impérial comme argument dans une discussion philosophique.

A travers Apollonius, *philosophus gentilitatis*³¹, l'auteur s'intéresse à un paganisme lettré porteur de certains centres d'intérêt du néo-platonisme, mais aussi de la philosophie stoïcienne. On peut en juger par la nature des objections présentées par le païen au cours du livre I. Aux c. 1-14 de ce dernier livre, il objecte au nom de la raison contre l'Incarnation, obligeant Zachée à développer toute une christologie, et défendant aux chap. 2 et 20 la loi naturelle à la manière des stoïciens. Aux c. 15-21, il demande qu'on lui explique l'histoire biblique en en fournissant une justification rationnelle. Aux c. 22-24, il élève des objections platonisantes contre la résurrection corporelle. Il professe l'éternité du monde (c. 25-26). Il défend avec acharnement la divination, surtout sous la forme de l'astrologie (c. 27-30). Or c'est là un thème qui intéressait aussi les philosophes du néo-platonisme, Plotin et Porphyre³². Il attaque la démonologie chrétienne (c. 31-34), et soulève enfin la question de la souffrance des justes et de la mort des nouveaux-nés (c. 35-36). Le fond des arguments du païen, imprégné tour à tour de stoïcisme et de platonisme rend difficile de deviner, à travers la figure d'Apollonius, un véritable philosophe, qui se trahirait par l'usage d'un vocabulaire caractéristique de la langue philosophique, ou par des citations d'oeuvres philosophiques. A ce propos, il faut signaler que l'auteur ne présente que quelques fragments d'oeuvres païennes citées explicitement, même si, par ailleurs, les allusions discrètes à Cicéron et à Virgile ne sont pas rares. En effet, si on se limite aux citations au sens strict, c'est-à-dire à des textes présentés de telle sorte que leur auteur soit clairement indiqué, en ne s'arrêtant pas aux emprunts et réminiscences, les CONS. ne présentent que les cas suivants :

- Une citation de Cicéron (Laelius I,2) figurant au Prologue du livre I³³.

³⁰CONS. I,1 (MORIN 8,26-27); I,4 (MORIN 10,11); I,14 (MORIN 17,14).

³¹Praef. I (MORIN 7,16-17).

³²cf D. AMAND, Fatalisme et liberté, p. 157-176. La préoccupation de l'astrologie se lit aussi dans l'oeuvre du païen MACROBE au 5e s.

³³MORIN 7,15-17 : "*ut ille ait, ne inquam et inquit saepius interponeretur*", *ille* renvoie à CICERON.

- Un verset des Oracles Sybillins³⁴ cité en hexamètre latin en CONS. I,4, provenant d'une traduction inconnue³⁵. Ce verset lui sert à montrer que les païens n'ignoraient pas absolument la venue et la mort du Christ, puisque le verset annonciateur dit : "*felix ille deus ligno qui pendet ab alto*"³⁶.

- Un extrait du Timée de Platon, allusivement présenté, à travers - peut-être - la traduction de Cicéron (Timée VIII 36BC). L'âme du monde forme un χ autour de l'univers, et l'auteur des CONS. voit là un signe de la croix du Christ annoncé par Platon, lorsque ce dernier présente le démiurge du Timée en train de constituer le monde et son âme dans une forme qui rappelle cette croix³⁷.

- Il faut y ajouter une allusion très nette à l'épisode mythologique de Deucalion et Pyrrha dans les Métamorphoses d'Ovide (I,313-415) qui n'est toutefois pas directement nommé. La repopulation du monde par les deux héros mythiques est opposée à celle qui s'opéra, d'après la Bible, par l'intermédiaire de Noé :

*"Il est digne (...) de montrer que la semence du genre humain a été conservée en Noé après le déluge, et que c'est de là qu'une lignée lui est venue grâce à ses descendants, mais il ne l'est pas d'imaginer d'une façon puérile Deucalion et Pyrrha lançant des pierres derrière leur dos."*³⁸

³⁴*Oracula Sybillina VI,26.*

³⁵Sur le problème des traductions latines des oracles sybillins, voir B. BISCHOFF, *Die lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen der Oracula Sybillina*, dans : *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, p. 121-147. L'origine de la traduction utilisée dans les CONS. demeure inconnue, tout comme celle qu'AUGUSTIN a utilisée dans *civ. XVIII,23* et qu'il avoue provenir d'un traducteur qui lui est inconnu.

³⁶MORIN (p. 11) avait déjà noté l'inversion que le traducteur faisait subir au sens du verset qui disait : "*ὦ ξύλον ὦ μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη*", éd. GEFFCKEN (*GCS 8*), 1902, p. 132.

³⁷CONS. I,4 (MORIN 10,24-27): "Plato enim, quem doctissimum ac sapientissimum perhibetis, cum de revelanda Christi maiestate loqueretur, his verbis etiam signum illius intimavit, futurum astruens deum, cuius signum circumrotundatum et decusatum est." Remarquons ici le terme extrêmement rare *circumrotundatum* que le Th LL ne connaît que pour ce passage des CONS. Par contre, le verbe *decussare* figure dans la traduction cicéronienne du Timée, éd. PLASBERG, Leipzig 1938, p. 169; sur cette dernière, voir M. PUELMA, *Cicero als Platon-Uebersetzer*, *Mus. Helv.*, 37 (1980), 151 sv. Ceci montre que l'auteur n'a en tout cas pas cité textuellement sa source. Sur le rapprochement de ce passage du Timée et le signe de la croix du Christ, voir W. BOUSSET, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, *ZNW*, 14 (1913), 273-285; cf. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, p. 58-66.

³⁸CONS. I,17 (MORIN 19,33-34). Sur l'association de Noé à Deucalion dans la tradition patristique, voir A. HERMANN, "Deukalion", *RAC 3*, p. 790-791. Les CONS. reflètent une telle tradition, mais ici, Deucalion et Noé sont associés dans une opposition.

Ces quelques emprunts explicites à des écrits païens révèlent déjà chez notre anonyme une formation davantage orientée vers la rhétorique que la philosophie. En effet, on chercherait vainement dans son oeuvre des références non cicéroniennes à des textes d'auteurs grecs prouvant chez lui la connaissance de traités philosophiques précis.

Tout bien considéré, ce qui émerge dans les convictions païennes d'Apollonius, c'est la croyance à la divination, à la connaissance du futur, aussi bien par l'haruspicine ou les oracles que par l'astrologie³⁹. C'est là le trait caractéristique du paganisme d'Apollonius, qui par ailleurs n'attaque jamais directement le monothéisme⁴⁰, qu'il semble admettre d'une certaine façon. En effet, tout en défendant en CONS. I,27 la puissance des *numina* qui annoncent l'avenir dans les temples, il reconnaît spontanément en CONS. I,22, c'est-à-dire sans y avoir été contraint par les arguments de Zachée, l'existence d'un *deus auctor animae*⁴¹. En considérant la logique de ses propos sur l'ensemble du livre I, un Dieu unique semble cohabiter avec des puissances divines qui lui sont inférieures, encore qu'Apollonius ne formule jamais ceci explicitement. Sans doute, des éléments de critique stoïcienne ou platonicienne du christianisme se mêlent-ils à ses positions, mais sans que ses objections trahissent, chez l'anonyme qui l'a mis en scène, une formation véritablement philosophique.

B) LA DATATION VERS LE MILIEU DU 4E S. SELON A. REATZ D'APRES LA DISCIPLINE PENITENTIELLE DES CONSULTATIONES

CONS. II,17-19 présente une réfutation des Novatiens. On y trouve également un concentré de théologie de la pénitence. Cette dernière avait été analysée dans le travail de REATZ qui était d'avis que les CONS. proposaient, sous une certaine forme, un aveu public de sa faute par le pécheur et que cet état de choses renvoyait à une pratique ancienne n'ayant plus cours au 5e s. Il plaçait par conséquent l'époque de rédaction de notre texte peu après le milieu du 4e s.

La discussion de cette position implique qu'on examine la théologie de la pénitence dans les CONS. Il est possible de reconstruire, à partir de CONS. II,17-19, les principaux moments de la pensée de l'anonyme à ce sujet : la démarche du pénitent lui-même, la pénitence unique, le pouvoir de lier et délier dans l'Eglise, le retour du pénitent à la communion. En décrivant les dispositions du pénitent, il souligne l'importance de l'aveu des fautes :

"Les Novatiens ne croient donc pas qu'il faille frapper de jugements plus sévères ce qui est très habilement caché et n'est jamais amené en confession, comme si cela pouvait toujours être dissimulé. Mais Dieu lui-même

³⁹Voir CONS. I,27 et I,29-30.

⁴⁰Comme le note A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 24.

⁴¹MORIN 28,6-7.

proclame à ceux qui reconnaissent leurs fautes passées tout en évitant les présentes que non seulement le pardon ne leur est pas refusé, mais que le privilège de la justice leur est accordé, quand, par Esaïe, il annonce à ceux qui vont se convertir : "Dis le premier tes iniquités afin d'être justifié" (Is 43,26). Vois dans ce pardon une récompense, et le salaire d'un honneur moyennant une simple confession. Dieu promet le fruit de la justice à celui contre lequel le Novatien prononce de dures paroles, et il promet que celui que le Novatien repousse afin qu'il ne soit pas sauvé, peut être absous par la grâce"⁴².

Iustitia et *venia* sont donc les fruits obtenus par l'aveu des fautes passées (*profitere*) qui exclut en même temps que de nouvelles fautes soient commises.

Même les plus graves bénéficient du pardon :

"Voici qu'est même rendu pur du plus grand crime celui qui condamne en lui-même des fautes qui n'y reviendront pas, et il est glorifié de l'honneur d'être sans tache en choisissant ce qu'il refusait d'être, puisqu'il dédaigne de jouir de ce qu'il aimait"⁴³.

Le pénitent rejette la jouissance du péché (*perfrui*) qui caractérisait son ancien mode de vie. Mais le pardon qui lui est accordé dépend toujours du fait que celui qui le reçoit ne retombe pas, à l'avenir, dans le péché⁴⁴:

"Il est donc permis de pardonner les péchés sans exception, pour autant que ce qui a été effacé (*in abolitionem missa*) ne revienne pas et que, comme il est écrit, le chien ne répète pas l'horreur de son propre vomissement et que le porc ne désire pas les souillures lavées par de pieux efforts pour s'enfoncer à nouveau dans la fange (2 P 2,22), car il va subir plus de détriments après la guérison qu'il n'en avait supporté au début de sa chute, alors que le mal commençait. En effet, le Seigneur lance cet avertissement dans les Evangiles: "Voici que tu as été rendu en bonne santé. Ne pèche plus à présent, afin qu'il ne t'arrive rien de pire" (Jn 5,14). Dieu - n'en doute pas ! - juge toujours les fautes présentes, non les passées, car : " Je te jugerai dans la voie sur laquelle je t'ai trouvé, dit le Seigneur" (Ez 33,20)"⁴⁵.

Les fautes passées (*praeterita*) sont celles qui ont été effacées par la pénitence ou par le baptême.

⁴²CONS. II,17 (MORIN 86,2-11).

⁴³CONS. II,17 (MORIN 86,30-32) : "(...) et in masculati honore gloriatur, qui eligit hoc esse quod noluit, dum perfrui respuit quod dilexit."

⁴⁴L'auteur va encore plus loin en CONS. II,18 (MORIN 89,14-15) : "(...) teguntur in paenitentia quae si fuerint repetita *reviviscunt*". En cas de rechute après la pénitence, les péchés "couverts" par cette dernière "revivent". C'est dire que la rechute annule la première pénitence, cf. A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 129.

⁴⁵CONS. II,18 (MORIN 89,24-33).

On retiendra de ce texte l'emploi de 2 P 2,22. Ce verset, fréquemment cité comme verset pénitentiel⁴⁶, l'est entre autres dans la décrétale de Siricie⁴⁷ à Himérius de Tarragone en 385, où Siricie répond à des questions concernant la discipline pénitentielle à imposer à ceux qui se sont écartés de la communion⁴⁸.

Le pénitent n'a donc droit qu'à une seule pénitence après le baptême. Cette dernière est fondée sur les pouvoirs de lier et de délier dont jouissent les *sacerdotes* dans l'Eglise :

*"Mais (les Novatiens) nieront qu'il soit en leur pouvoir de remettre les fautes graves, même à l'appui de la pénitence, bien que, de la même manière, ils reconnaissent qu'il est de leur devoir et de leur foi soit de lier les péchés endurcis, soit de délier ce qui a été expié, comme l'enseigne cette parole du Sauveur à Pierre, dans la personne duquel se réunit (convenit) le pouvoir de tous les prêtres : "Tout ce que vous lierez sur la terre le sera aussi dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre le sera aussi dans les cieux" (Mt 16,19)"*⁴⁹.

C'est à Pierre que se rattache le pouvoir de tous les *sacerdotes*⁵⁰ dont il est

⁴⁶Voir Vetus Latina, t. 26/1, Epistulae Catholicae, éd. THIELE, p. 221-223 et 472.

⁴⁷Epist. 1,5 (PL 13,1137 AB).

⁴⁸SIRICIE prescrit de n'accorder la communion eucharistique qu'à l'approche de la mort à ceux qui auraient manqué, après leur réconciliation, aux exigences de la discipline pénitentielle (c'est à eux qu'est appliqué le verset de 2 P 2,22 au sujet du porc qui se roule dans la fange), et non, comme le remarque justement B. POSCHMANN, Pénitence et onction, p. 94 - contre E. GÖLLER, Papsttum und Bussgewalt, p. 28 n. 11 - à ceux qui seraient retombés dans leurs anciennes fautes après coup. Les exigences suivantes sont formulées par SIRICIE : interdiction de pratiquer le métier militaire, de goûter aux plaisirs des jeux, de contracter un nouveau mariage, d'engendrer des enfants alors que le commerce charnel demeure interdit (*inhibitio concubitus*). Les exigences pénitentielles demeurent donc les mêmes après la réconciliation, cf. C. VOGEL, Le pécheur et la pénitence, p. 38-40; A. FITZGERALD, The Theology and the Spirituality of Penance, t., 2, p. 432.

⁴⁹CONS. II,18 (MORIN 89,18-24).

G. MORIN, Ein zweites Werk, p. 246, voyait dans la formule *in cuius personam potestas omnium convenit sacerdotum* une allusion à la célèbre formule d'IRENEE sur la relation de toute l'Eglise à l'Eglise de Rome, haer. III,3,2 : "*Ad hanc enim ecclesiam propter potentio rem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam*" (SC 21, p. 32), probablement à cause du seul verbe *convenire*. La problématique des deux auteurs est totalement différente (pour IRENEE, voir le commentaire de SC 210, p. 225-236). L'auteur des CONS. envisage seulement Pierre et IRENEE l'Eglise de Rome. Le maigre rapprochement verbal pourrait reposer sur une coïncidence.

⁵⁰Sur la traduction de *sacerdotes* comprenant évêques et presbytres, voir infra p. 72, n. 150.

en quelque sorte le symbole. L'expression *potestas omnium sacerdotum* ne signifie pas que tous les *sacerdotes* ont le même pouvoir. Tout le pouvoir partagé inégalement par les évêques et les presbytres est présent à l'intérieur de Pierre. Une telle position implique que cet apôtre détient un pouvoir qui est le même chez chaque évêque⁵¹. Cette position converge avec des convictions ecclésiologiques formulées dans l'oeuvre de Cyprien⁵², sans qu'on puisse pourtant les limiter à l'Afrique⁵³.

Le pardon accordé par l'évêque doit encore, pour être efficace dans la rémission des péchés, s'accorder avec le jugement céleste :

*"Enfin, le Sauveur fait connaître que même le blasphème, qui surpasse tous les crimes, peut être remis (cf Mt 3,28), et il ne refuse pas que ce qui a été commis contre lui-même (cf Lc 12,10) soit effacé, si par le labeur d'une véritable conversion, nous méritons que, de par son ordre, le Ciel s'accorde avec le jugement des prêtres"*⁵⁴.

Une ratification divine, s'opérant par l'intermédiaire du Christ (*sub eius praecepto*) vient donc corroborer la décision épiscopale. Cette dernière n'est donc pas automatiquement efficace pour la rémission des péchés. Une telle réserve dans l'évaluation du jugement de l'évêque était pourtant déjà connue au 3^e s. En effet, selon Origène, le jugement des évêques en matière d'excommunication et de réconciliation doit se faire *secundum verbum dei* et celui qui juge injustement ne peut pas lier et délier conformément à la volonté divine⁵⁵. La décision humaine doit, pour être efficace, être conforme

⁵¹*Potestas omnium sacerdotum* est un pouvoir épiscopal dans la mesure où l'auteur anonyme admet que le pouvoir du presbytre est inclus dans celui de l'évêque.

⁵²Voir notamment CYPRIEN, epist. 33,1; 66,8,3; l'intervention de Clarus dans le protocole du concile de Carthage de 256 (CSEL 3,1, p. 459, sent. 79); cf J. LUDWIG, Die Primatworte, p. 23-29 : O. PERLER, L'évêque, représentant du Christ selon les documents des premiers siècles, dans : L'épiscopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39), Paris 1964, p. 49-53; M. WOJNOWYTSCH, Papsttum und Konzile, p. 40.

⁵³J. LUDWIG, Die Primatworte, p. 70-73, cite plusieurs théologiens du 4^e s.: Jovinien, Gaudence de Brescia, Palladius de Ratiaria pour lesquels chaque évêque jouit du même pouvoir.

⁵⁴CONS. II,18 (MORIN 90,28-31) : "si (...)mereamur ut sub eius (= Christi) praecepto caelum consentiat cum iudicio sacerdotum".

⁵⁵ORIGENE, in Matth 12,4, éd. Benz/Klostermann (GCS 40¹), 1935, p. 98-99 : "Qui ergo iniuste iudicat et non secundum verbum dei neque ligat in terris, neque secundum voluntatem ipsius solvit, portae inferorum praevalent contra eum (...) Ridiculum est ut dicamus eum, qui vinculis peccatorum suorum ligatus est (...) propter hoc solum, quoniam episcopus dicitur, habere huiusmodi potestatem, ut soluti ab eo sint soluti in caelo (...)". Sur ces textes qui soulignent les dangers du jugement d'un évêque pécheur, voir J. LECUYER, "Episcopat", DSp, 4/1 (1960/61), 886-888; J. DANIELOU, Origène, Paris 1948, p. 56 sv; E.F. LATKO, Origen's Concept of Penance, p. 76-79. Sur les critiques

à la décision céleste. Ceci implique des risques d'erreur, de présomption ou de toute autre forme de péché qui peut s'attacher au jugement de l'évêque.

On trouve la même prudence dans l'epist. 57,1 des lettres de Cyprien. Cette lettre synodale des évêques africains, adressée à Corneille en 252 pour traiter l'affaire des *lapsi* de la persécution de Dèce, affirme simplement qu'au Ciel pourraient⁵⁶ être pardonnées les fautes qui l'auraient d'abord été dans l'Eglise.

Dans un autre contexte, Jérôme peut écrire dans son commentaire sur Matthieu en 398, en commentant le verset 16,19 de cet Evangile :

*"Ne comprenant pas ce passage, des évêques et des prêtres prennent un peu de l'orgueil pharisaïque: ils condamnent l'innocence ou croient pouvoir absoudre le crime, alors que Dieu examine non la sentence des évêques, mais la vie des accusés"*⁵⁷.

On n'oubliera pas, en face de ce texte, que Jérôme est tombé en 394 sous le coup d'une excommunication prononcée par Jean de Jérusalem⁵⁸, qui le frappa jusqu'en 397. Les positions qu'il prend dans le Commentaire sur Matthieu doivent être situées dans cette atmosphère polémique, et il se pourrait qu'il vise spécialement l'évêque de Jérusalem à travers ses propos.

Notre anonyme doit donc être situé parmi ces auteurs - au nombre desquels Augustin figure aussi⁵⁹ - qui sont particulièrement attentifs aux risques du jugement humain de l'évêque et à la distance entre jugement humain et divin. La rémission des péchés n'est effectivement obtenue que si les deux jugements coïncident, le jugement divin demeurant seul véritable critère.

d'ORIGENE au sujet du clergé, voir A. VILELLA, La condition collégiale, p. 65-79. L'évêque ne possède pas nécessairement l'Esprit Saint, voir H.J. VOGT, Das Kirchenverständnis des Origenes, p. 135.

⁵⁶Epist. 57,1, éd. BAYARD, Saint Cyprien, Correspondance, t. 2, Paris 1961, p. 154: "illic autem solvi possent quae hic prius in ecclesia solverentur".

⁵⁷Trad. P. BONNARD, SC 259, p. 17-19.

⁵⁸Sur cette excommunication, voir P. NAUTIN, L'excommunication de saint Jérôme, Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 80/81 (1971/72), 7-37.

⁵⁹Cf. BAUG 31, p. 777-778, note 20. Pourtant, cette position largement partagée n'est pas la seule chez les auteurs latins. J. ROMER, Die Theologie der Sünde, p. 110, remarque les positions d'AMBROISE et de PACIEN. Pour le premier, l'évêque ou le prêtre agissent par le nom du Christ et non par leur propre force. Ainsi trouve-t-on chez PACIEN (epist. 1,6) : "quod (deus) per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est". Sans aller jusqu'à parler, comme le fait ROMER, op. cit., d'une opposition entre JEROME d'une part, AMBROISE et PACIEN de l'autre, on reconnaîtra des accents différents chez les uns et les autres. L'évêque de Milan insiste moins sur le risque d'erreur du jugement de l'évêque, sans pour autant nier sa possibilité. Il met en garde dans in Psalm. 38,37 contre le risque de lier ceux qu'il faudrait délier. Mais de fait, il ne reconnaît l'existence de cette faute que chez les Novatiens et non dans l'Eglise catholique, car les Novatiens lient sans délier, cf. R. GRAYSON, Le prêtre, p. 287-288.

L'auteur des CONS. donne encore certaines précisions sur le déroulement de la procédure liturgique pénitentielle. Il le fait au moyen d'une allégorie où la parabole du Fils prodigue est interprétée en fonction du pénitent, d'abord séparé, puis réintroduit à la communion. On y reconnaît les différentes étapes de la réadmission du pénitent dans la communauté : confession des fautes, admission à la communion, participation à l'Eucharistie.

*"Tel est aussi, dans l'Évangile, le retour de cet homme au train de vie somptueux qui, après avoir consommé les ressources de sa richesse spirituelle, avoue qu'il a péché contre le Ciel. Il n'est pas refusé comme un homme souillé, ni repoussé parce que prodigue, mais il est accueilli par les baisers de son père penché sur son cou, c'est-à-dire dans la paix catholique, lui qui, auparavant, n'a certainement pas pu être fils sans l'adoption du baptême. Il s'est aussi réjoui de la magnificence d'un grand banquet : cela veut dire qu'il a été gratifié de l'honneur de la communion divine, en recevant dans l'anneau la foi, et dans la robe le vêtement de la grâce. En outre, il s'est nourri de la chair d'un veau, cela veut dire qu'en recevant le corps sacré, il est rendu participant de l'héritage éternel, ayant obtenu en plénitude les parures de la dignité apostolique"*⁶⁰.

Les racines de cette interprétation allégorique de la parabole du Fils prodigue se trouvent déjà chez Tertullien. Ce dernier commente la parabole en référence à la conversion et au baptême d'un païen. Une lecture parallèle de ce passage à côté de l'extrait des CONS. traduit ci-dessus montre mieux les points de contact entre les deux textes :

*Tert., pudic. 9,16 (CChrSL 2, 1298)*⁶¹

Recordatur Patris Dei, satisfactio redit, *vestem pristinam* recipit; *statum* scilicet eum quem Adam transgressus amiserat; *annulum* quoque accipit tunc primum, quo *fidei pactionem* interrogatus obsignat, atque ita exinde optimitate *Dominici corporis vescitur, Eucharistia scilicet*. Hic erit prodigus filius qui nunquam retro frugi, qui statim prodigus, quod non statim christianus.

Ambroise, dans son traité sur la pénitence⁶², se sert aussi de cette même parabole.

CONS. II,18

Magni etiam convivii laetatus est apparatus, id est, communionis divinae honore donatus est, in *anulo fidem* recipiens, in *stola gratiae vestimentum*; *carne* insuper *pascitur* vituli, id est, aeternae hereditatis *sacri corporis adsumptione* fit particeps, plena apostolicae dignitatis ornamenta sortitus.

⁶⁰CONS. II,18 (MORIN 90,18-27).

⁶¹Sur cette parabole chez TERTULLIEN, voir A. ORBE, *Parabolas evangelicas*, p. 166-167.

⁶²Paenit. II,18 (SC 179, p. 144).

Dans les CONS., l'*annulum*, image de la *fides*, correspond au sceau baptismal précédé par la *fidei pactio* chez Tertullien. Cette expression signifie le baptême envisagé comme contrat où le néophyte, représenté dans l'allégorie par l'enfant prodigue de la parabole, ratifie par ses promesses le contrat de la foi, après avoir été questionné, comme il est d'usage, au cours de la célébration⁶³. L'image de l'anneau renvoie au sceau baptismal (immersion) qui scelle ce contrat après chaque réponse. Les CONS. appliquent cette image à la pénitence. Celui qui est réconcilié reçoit ainsi à nouveau la *fides*, c'est-à-dire le contrat baptismal par lequel il s'engage publiquement⁶⁴. L'auteur des CONS. énumère encore différents bienfaits conférés au pénitent réconcilié : la communion ecclésiale (*divina communio*) et l'Eucharistie (réception du *sacer corpus*), régénération par le *vestmentum gratiae*.

Cette régénération coïncide avec le retour du Saint Esprit dans le pécheur, reçu autrefois au baptême⁶⁵ :

"Mais peut-être que cela (= les péchés) a été permis avant l'infusion du baptême et que les Novatiens ont une certaine autorité avec laquelle ils soutiennent que ceux qui ont été souillés après le bain spirituel ne peuvent pas être purifiés, et ils certifient que le don inviolable de l'Esprit Saint peut être transmis une seule fois par les hommes, mais pas rendu si on l'a perdu, car un argument appuie éventuellement, d'un autre côté⁶⁶, leur position: c'est que, selon eux, le bien-fondé de la pénitence n'est pas nié, mais c'est de Dieu qu'il faut espérer le pardon, et la satisfaction doit être réalisée pour les fautes, mais non pas comptée parmi les mérites."

Cet extrait de la réplique d'Apollonius présentant les arguments des Novatiens s'insère dans une ancienne tradition latine issue de Cyprien : le pécheur est considéré comme ayant perdu l'Esprit Saint et ce dernier lui est rendu lors de la réconciliation. Après Cyprien, cette explication se retrouve

⁶³Voir D. MICHAELIDES, *Sacramentum* chez Tertullien, p. 44-45 et 178.

⁶⁴Sur ce sens de *fides*, voir TERTULLIEN, monog. 11 : ante fidem, post fidem.

⁶⁵CONS. II,18 (MORIN 88,9-16).

⁶⁶MORIN 88,13-15: "adsertioni ipsorum illo forsitan *extrinsecus* suffragante, quod a se locus paenitentiae non negetur, sed a deo venia sit speranda; et satisfactio explenda pro factis, non reputanda pro meritis". *Extrinsecus* est un terme de la langue rhétorique utilisé lorsqu'il est question de recourir à un argument ou une question extérieure à la nature même de la cause examinée, cf. Cic. orat. 2,163; Quint. Inst. V,11,36; V,13,35. Après avoir exposé la position des Novatiens qu'il s'agit de discuter - c'est-à-dire que l'Esprit peut être transmis au baptême par les hommes, mais pas rendu par ces derniers si on l'a perdu -, l'auteur, à travers Apollonius, recourt à un argument extérieur à la question posée, mais qui pourrait renforcer la position des Novatiens : ils ne nient pas le bien-fondé (*locus*) de la pénitence et soutiennent que c'est Dieu qui donne le pardon. Ce dernier ne peut être qu'espéré de lui.

chez Ambroise, Jérôme, et Augustin⁶⁷. Les Novatiens contestent à l'Eglise le pouvoir d'opérer la réconciliation, et s'ils admettent qu'il faut faire pénitence, ils réservent à Dieu seul le droit de pardonner. Le pécheur ne peut qu'espérer son pardon, mais ne peut se savoir pardonné⁶⁸. Par ailleurs, les Novatiens, dans le portrait qu'en donne l'auteur des CONS., admettent tout de même, semble-t-il, la remise de quelques *peccata levissima* au moyen de l'aumône, même s'ils écartent absolument la rémission des péchés graves :

*"Certes, afin de ne pas s'écarter totalement de ces paroles et de celles qui leur ressemblent (le Novatien), en remettant quelques fautes très légères et peu nombreuses, réduit la puissance de l'indulgence qui a été manifestée à un moyen quelconque de se corriger (quaedam correctio), bien que le Sauveur rappelle, dans les Evangiles, que tout est purifié par l'aumône, et que, comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché"*⁶⁹(Si 3,30).

Les paroles dont il s'agit ici sont les citations de l'A.T. introduites peu avant ce passage où Dieu exhorte le pécheur à la conversion (Za 1,3; Ez 33,11; 33,14-16)⁷⁰. L'auteur entreprend une polémique contre les Novatiens à partir de Si 3,30 : si l'aumône purifie tout, comment est-il admissible que les Novatiens restreignent la rémission des péchés à des *levissima quaeque et pauca* ? Si donc le pardon n'est que rarement accordé, et pour des fautes très légères, le pécheur ne peut se corriger - en sachant qu'il est pardonné - que rarement. C'est pourquoi l'auteur écrit que les Novatiens réduisent l'indulgence divine à une certaine *correctio* limitée. La nuance dépréciative du *quaedam correctio* doit être notée.

C'est ainsi que l'on peut distinguer, à travers les chap. 17 et 18 du livre II, les grandes lignes de la théologie de la pénitence chez notre anonyme : les actes et dispositions du pénitent qui n'a droit qu'à une pénitence unique, le pouvoir de lier et de délier concédé aux évêques, qui en est le fondement, la nécessité d'un accord entre jugement de l'évêque et jugement du Ciel, la réconciliation, retour à la communion, à l'Eucharistie et récupération de l'Esprit Saint.

Ainsi considérée, la pénitence est liée par notre auteur au baptême et au martyre comme une parmi trois voies de rémission des péchés. Ce n'est d'ailleurs pas la plus sûre :

⁶⁷ Sur cette tradition latine, voir P. GALTIER, L'Eglise et la rémission, p. 60-69.

⁶⁸ Même reproche adressé aux Novatiens dans AMBROISE, paenit. I,4-7 (SC 179, p. 54-58).

⁶⁹ CONS. II,17 (MORIN 87,13-17) : "Ne sane ab his horumque similibus penitus excedat, (Novatianus) levissima quaeque et pauca dimittens, in qualibet correctione exertae indulgentiae vim repellit; cum salvator in evangeliis mundari per elemosynam cuncta commemoret, ac, sicut aqua extinguit ignem, sic elemosyna extinguit peccatum". Ce texte est commenté par P. GALTIER, La rémission des péchés moindres, RSR, 13 (1923), 116.

⁷⁰ CONS. II,17 (MORIN p. 87,1-10).

"La bonté divine a donc permis que notre faiblesse et notre fragilité soient purifiées grâce à une indulgence à trois niveaux : au commencement, en pardonnant tous les péchés grâce au baptême, puis, en couvrant les fautes qui surviennent par la pénitence, et elle a établi qu'absolument aucun péché ne sera pris en compte si le zèle du martyr délivre quelqu'un de toute chute due au corps. Comme le dit le psalmiste : "Heureux est l'homme dont le Seigneur n'imputera pas le péché (Ps 32,1-2). Tout péché est donc remis dans le baptême, car ceux-là seulement, qui ont été contractés après le baptême, sont retenus. Dans la pénitence sont couvertes (teguntur) des fautes qui renaissent si elles ont été répétées. Par contre, aucun péché ne peut être pris en compte dans le martyr, car d'abord les péchés sont détruits par une précieuse effusion de sang, et ils ne reviennent pas pour porter préjudice à un corps qui a connu une mort heureuse"⁷¹.

Ce texte recoupe évidemment une ancienne tradition qui considère le martyr comme équivalent du baptême du point de vue de la rémission des péchés⁷². Pourtant, l'énumération côte à côte de ces trois moyens de purification : baptême, pénitence, martyr est moins fréquente que la simple affirmation du martyr comme équivalent au baptême. C'est Origène qui devrait être le premier à la présenter⁷³. Elle se retrouve chez Apponius⁷⁴.

⁷¹CONS. II,18 (MORIN 89,7-18).

⁷²HERMAS, Sim. IX,28,3-5; Tert. pudic. 22; ORIGENE, exhort. ad mart. 30.

⁷³D'abord dans comm. in Rom 2,1 (PG 14,872C) où les trois voies de rémission des péchés sont associées. Également dans hom II,4 in Lev où l'on trouve une association de sept voies de rémission des péchés parmi lesquelles figurent les trois moyens de purification que l'on trouve dans les CONS. Ce dernier texte d'ORIGENE traduit par RUFIN dans les premières années du 5e s eut du retentissement puisque l'on retrouve ces sept voies dans CASSIODORE, in psalm 6,1 (CChrSL 97,71-72).

⁷⁴Cant. VII,3 (CChrSL 19 (1986), p. 156). Sur cet auteur et son oeuvre, voir W. WITTE, Der Kommentar, p. 9-16; 21-28; 28-46; 76-79 (date et milieu géographique) ainsi que B. DE VREGILLE, dans CChrSL 19 (1986), p. LXVI sv; cf. K.S. FRANK, Apponius, in Canticum Canticorum Explanatio, Vig Chr, 39 (1985), 370-383.

On notera également, à propos de cette triple voie de rémission des péchés, ce texte qu'A. FITZGERALD, The Theology, t. 3, note 626, p. 129, attribue - hélas sans référence - à JÉRÔME : "Tempus opportunum ad exorandum pro peccatis, haec vita est; in qua ideo sancti orant, quia nemo est a peccatis immunis. Pro hac iniquitate, vel pro hac remissione, quod superius dixit : Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata (Ps 31,1) "omnis sanctus" (Ps 31,6), hoc est per baptismum; et qui post baptismum peccat, postea dimittitur illi per poenitentiam aut per martyrium".

Le passage le plus intéressant pour notre propos vient du commentaire sur l'ep. aux Romains d'Origène dans la traduction de Rufin⁷⁵. Les ressemblances terminologiques sont bien marquées :

Origène, comm. in Rm 2,1 (PG 14,872C)

"(...) si erga eos quorum remissae sunt iniquitates per baptismi gratiam, vel quorum tecta sunt per paenitentiam peccata, vel quibus inputandum non est peccatum per martyrii gloriam, secundum veritatem videatur Deus servare iudicium".

CONS. II,18 (Morin 89,13-16)

"Remittuntur ergo in baptisate omnia, quoniam illa tantum, quae contracta post fuerint, ascribuntur : teguntur in paenitentia, quae si fuerint repetita, reviviscunt: imputari autem in martyrio nulla possunt (...)".

Origène s'interroge ici sur l'attitude de Dieu face aux pécheurs lors du jugement. On notera dans ces deux textes une terminologie identique pour la rémission des péchés : *remittere* est l'action propre au baptême, *tegere* celle de la pénitence, *non imputare* celle du martyre⁷⁶. Cette terminologie peut toutefois s'enraciner dans la version latine du Ps 31,1 d'après la LXX : "*Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata*"⁷⁷. Notre anonyme a encore deux voies de rémission des péchés en commun avec Origène : l'aumône, et la *caritas* qui "couvre une multitude de péchés"⁷⁸. Mais ces deux moyens de rémission des péchés se retrouvent aussi chez de nombreux auteurs latins des 4^e et 5^e s.⁷⁹. En CONS. II,18, l'auteur revient, dans un autre contexte, sur la trilogie: baptême - pénitence - martyre. C'est le Christ lui-même qui, dans son corps, l'a parcourue et réalisée :

"C'est pourquoi, de même que la Trinité réside dans l'unité de la divinité, il y a sous le nom unique de baptême une triple purification, selon ce que dit le Seigneur aux Apôtres : "J'ai encore à être baptisé d'un baptême que vous i -

⁷⁵Sur la date du commentaire sur les Romains, voir F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*, p. 19-94 et 235 (vers 403-404); C. P. HAMMOND, *The Last Ten Years*, p. 428 (vers 405-406) et F. COCCHINI, dans : *Origene, Commento alla lettera*, p. XVII.

⁷⁶Cf ORIGÈNE, in psalm. 115,8 (PG 12,1577 B-D). Sur l'association de baptême, pénitence et martyre chez ORIGÈNE, voir J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens*, p. 187-189. A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 128, souligne l'opposition relative du martyre au baptême et à la pénitence: c'est la voie la plus sûre; cf E.F. LATKO, *Origen's Concept of Penance*, p. 125-128; cf. supra n. 72.

⁷⁷Vulgate, éd. R. WEBER, 2^e 1975, t. 1, p. 804.

⁷⁸ORIGÈNE, hom. II,4 in Lev. CONS. II,17 (MORIN 87,16-17 et 24-25) avec les citations de Sir 3,30 et I P 4,8.

⁷⁹Voir les références nombreuses rassemblées par A. FITZGERALD, *The Theology*, t. 2.

gnorez" (Lc 12,50). Pourtant, afin de laisser à tous l'exemple de cette gradation, il l'a lui-même traversée en la réalisant dans son corps : il a été baptisé dans le Jourdain, il a accompli dans le désert le modèle de la pénitence, et ce qui était le sommet de la purification, il l'a réalisé dans sa Passion"⁸⁰.

Le Christ ne dit pas seulement ce qu'il fera, mais il le réalise lui-même. Le *tamen* marque l'opposition relative entre *loquens* et *agens*. Le Christ devient le modèle (*species*), l'image du baptisé, du pénitent et du martyr, non pas - évidemment - parce que cela lui aurait été nécessaire en raison de péchés propres, mais afin de manifester ce que doit être l'oeuvre humaine en ces trois occasions. Le texte ci-dessus doit être rapproché de CONS. III,2 où l'on trouve énoncé le principe suivant :

"Le Christ, agissant en notre corps, n'a absolument rien ordonné que l'homme ne puisse pas réaliser, puisqu'il dit aux Apôtres : "Voici que je vous ai laissé un exemple à suivre" (Jn 13,15)⁸¹.

Si le Seigneur n'a rien enjoint de faire qu'il n'ait pas réalisé lui-même (*agens in corpore*), il s'ensuit que le baptême, la pénitence et le martyre ont été également assumés par lui.

La conception du Christ comme modèle du baptisé, du pénitent et du martyr se retrouve partiellement chez différents auteurs plus anciens : Tertullien⁸² et Cyprien⁸³ pour le Christ comme exemple de martyr par sa Passion; Jérôme⁸⁴ et l'Ambrosiaster⁸⁵ s'attachent au caractère exemplaire de son baptême et de son Jeûne au désert. Origène lui aussi mettait en rapport le

⁸⁰CONS. II,18 (MORIN 90,35-91,5) : "Itaque, ut in unitate divinitatis est trinitas, ita in uno baptismatis nomine trina purgatio, domino ad apostolos sic loquente: Adhuc, inquit, habeo baptizari baptismate, quod vos nescitis. Cuius tamen gradus omnibus relicturus exemplum, agens in corpore ipse lustravit : in Iordane baptizatus est; paenitentiae speciem pertulit in deserto; quod autem summa purificationis erat, in passione complevit".

⁸¹CONS. III,2 (MORIN 99,2-4). Augustin formule la même explication avec brièveté dans le serm. 119,7 : "Quod nos monuit praecepto, demonstravit exemplo"; cf. W. GEERLINGS, *Christus exemplum*, p. 175.

⁸²Pudic. 22,10 (CChrSL 2, p. 1239), avec citation de Lc 12,50, comme dans les CONS., concerne la Passion comme baptême de sang.

⁸³Fort. 5 : "(...) ut nos pati et mori exemplo suo doceret"; cf. S. DELEANI, *Christum sequi*, p. 89 sv.

⁸⁴In Gal II,4 (PL 26,372B). Le Christ est *quasi poenitens* bien qu'il n'ait pas de fautes propres, et il reçoit le baptême afin d'enseigner aux autres qu'ils doivent être purifiés par le baptême.

⁸⁵Quaest. 49 in N.T. (CSEL 50, p. 95-96) : il fallait que le Christ montre visiblement l'Esprit descendant sur lui pour donner aux croyants l'espérance qu'ils le recevraient aussi, mais invisiblement; cf. AMBROISE, Iob. 2,4,14; in Luc. IV,4-5; AMBROSIASER, quaest. 120,4 in N.T. (CSEL 50, p. 363) : "nam et salvator, cui opus non erat, ut nobis exemplum daret, ieiunavit".

jeûne du Christ avec les combats à livrer après le baptême⁸⁶. La réflexion de l'anonyme sur l'exemplarité du Christ s'articule donc à partir d'éléments sans doute empruntés à une tradition latine antérieure, mais on la trouve formulée avec une concision particulière. En effet, l'auteur synthétise en deux phrases plusieurs notions différentes : le baptême, la pénitence et la Passion du Christ comme exemples qu'il nous a laissés, le fait que, pour l'homme, ils constituent une triple purification, enfin que cette purification porte le nom de baptême. La brièveté voulue de son style⁸⁷ se ressent dans la formulation qu'il utilise afin de dire le maximum en utilisant le moins possible de mots.

Pour conclure cet aperçu des positions de l'auteur sur la pénitence, il est nécessaire de signaler qu'il soutient la possibilité d'une conversion accordée au diable et à ses anges immédiatement après leur faute :

*"Bien que Dieu soit juste en toute son équité, il est pourtant davantage porté à la compassion, et il ne se hâte pas de faire vengeance en se mettant vite en colère, car personne n'échappe à son jugement. Il s'efforce donc de sauver, non de perdre ce qu'il a créé. C'est pourquoi, il est d'une patience inénarrable et jamais porté à une vengeance hâtive. Si donc le diable et les autres alliés de sa perdition avaient tendu leurs mains criminelles à la pénitence avant les accroissements de leurs crimes qui suivirent et avant la trahison des secrets célestes qu'ils connaissaient en partie, en effaçant par une humilité expiatoire leur crime d'orgueil, l'honneur dû aux anges serait aussitôt revenu en eux"*⁸⁸.

On aura reconnu ici l'allusion à un épisode célèbre du livre d'Enoch concernant les révélations des anges aux mortels⁸⁹. Quant au crime d'orgueil qui causa la déchéance de Satan et de ses alliés avant la trahison des secrets célestes, il s'agit d'un lieu commun de l'enseignement patristique⁹⁰. L'auteur

⁸⁶Voir M. STEINER, La tentation de Jésus, p. 173 sv, rassemblant les textes d'ORIGÈNE à ce sujet. H. PUECH, dans une recension consacrée à "Un livre récent sur la mystique d'Origène", RHPH (1933), 508-536, notait les ressemblances entre l'imitation du Christ chez ORIGÈNE et dans la spiritualité ultérieure du monachisme.

⁸⁷Sur la *brevitas* dans les CONS., voir CONS. Praef. II (MORIN 49,20); II,19 (MORIN 92,18); II,20 (MORIN 93,20); cf. J.C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion, p. 32-35. Cette concision de l'expression suggère, sans l'explicitier, que la triple purification correspond à trois "baptêmes" de nature différente (*sub uno nomine baptismatis*). De même, la *summa purificatio*, accomplie par le Christ, correspond au baptême de sang qu'est le martyr.

⁸⁸CONS. I,33 (MORIN 41,18-26).

⁸⁹Voir Le Livre d'Enoch, trad. sur le texte éthiopien par F. MARTIN, p. 44-45 et 15-17. TERTULLIEN, cult. fem. 2,1, suivait déjà les indications du livre d'Enoch sur les arts secrets transmis aux hommes par les anges déchus, cf. K. BERGER, "Enoch", RAC, 14 (1988), 537.

⁹⁰Cf A. KALLIS/P.G. VAN DER NAT, "Geister", RAC 9, p. 702 et 719. Cet enseignement peut s'appuyer sur l'interprétation patristique ancienne d'Éz 28,12sv (surtout 28,17) : l'apostrophe de Dieu à l'orgueilleux roi de Tyr

anonyme combine ici donc deux explications connues : d'abord la faute d'orgueil, ensuite la trahison des secrets célestes. Il ne parle pas de la possible conversion des anges déchus avant le jugement final, ou de leur possible Salut. Il se contente de leur accorder cette possibilité aux origines : avant l'aggravation de leur cas par la communication aux hommes d'un savoir interdit. Néanmoins, on ne peut s'empêcher de mettre cette opinion en relation à la discussion d'Origène sur la possible réintégration du diable⁹¹. Dans la controverse origéniste qui fait rage à la fin du 4^e s. et au début du suivant dans le monde latin, Jérôme⁹² et Augustin⁹³ combattent tous deux l'idée que le diable, à la fin des temps, fera pénitence et sera rétabli à son rang primitif. Manifestement, notre anonyme ne désire pas entrer dans cette polémique, en admettant qu'il la connaisse. Mais, en discutant la possibilité d'une réintégration du diable aux origines dans son état primitif, il est plus probable qu'il n'est pas insensible à la discussion autour de l'origénisme qui, dès 393, mit aux prises Rufin et Jérôme⁹⁴ et entra dans le monde latin grâce aux traductions de l'adversaire de Jérôme.

Après cet aperçu de la conception de la pénitence dans les CONS. il est plus facile d'évaluer l'analyse de Reatz et les conclusions chronologiques qu'il en tire⁹⁵.

Si l'auteur des CONS. condamne ceux dont les fautes demeurent malicieusement cachées et ne sont pas amenées en confession⁹⁶, il ne laisse aucune allusion au mode précis sur lequel doit se faire l'aveu des péchés. Tout au plus souligne-t-il la nécessité absolue d'avouer ses fautes sans préciser de quelle manière.

identifié à Satan dans l'exégèse patristique depuis TERTULLIEN, adv. Marc. II,10,3 et ORIGENE, princ. I,5,4-5. Pour les auteurs qui suivirent ORIGENE, voir la note de PG 11,160-161.

⁹¹ORIGENE, princ. I,6,3 (SC 252, p. 203-205). Il n'y a pas lieu de revenir ici sur la question de l'enseignement d'Origène lui-même. RUFIN cite, dans son *de adulteratione librorum Origenis* (CChrSL 20, p. 11) chap. 7, une lettre d'ORIGENE où ce dernier réfute des attaques dirigées contre lui-même sous prétexte qu'il aurait diffusé la doctrine du Salut du diable à la fin des temps. Dans tous les cas, ORIGENE, dans son traité des Principes, propose cette solution comme une possibilité laissée à la libre discussion.

⁹²In Ion. III,6-9 (SC 323, p. 272-73) en 396-397. Voir la note de Y.M. DUVAL dans SC 323, p. 397.

⁹³In evang. Ioh. 110,7 et plus tard, vers 421-423, dans enchir. 27.

⁹⁴Sur la chronologie de cette controverse, cf F. CAVALLERA, Saint Jérôme, t. I, p. 193-286, complété par P. NAUTIN, Etudes de chronologie, REAug, 19 (1973), 69-86.

⁹⁵Cf supra p. 9.

⁹⁶CONS. II,17 (MORIN 86,2-4) : "Severioribus itaque iudiciis plectenda non credunt (Novatiani), quae numquam in confessione deducta, velut latere perpetuo possint, callidissime supprimuntur".

D'ailleurs, au plan historique, il n'apparaît plus qu'au 4^e s., on exige encore une forme verbale d'aveu public des péchés par le pécheur⁹⁷, bien que l'on puisse trouver chez Tertullien⁹⁸ ou Cyprien⁹⁹ une telle forme d'exomologèse. Par contre, l'entrée dans la classe des pénitents, de même que la réconciliation, sont des événements indissimulables dans le cadre d'une pratique publique de la pénitence¹⁰⁰. L'aveu des péchés, quant à lui, n'a pas toujours lieu : le pécheur peut aussi être dénoncé, ou, s'il est un pécheur public et notoire, être automatiquement connu¹⁰¹.

Reatz tentait aussi d'argumenter à partir de l'affirmation des CONS. concernant la non-répétition de la pénitence. Selon lui, Ambroise et Augustin connaîtraient une "Privatbusse"¹⁰² inconnue de notre anonyme, qui serait par conséquent antérieure à leur époque. Il est regrettable que l'expression "pénitence privée" soit à tel point vague que, bien souvent, il n'est pas possible de connaître sa signification précise dans la pensée de celui qui l'utilise. Si l'on entend par là une pénitence - c'est-à-dire des pratiques pénitentielles - répétée et secrète, suivie d'une réconciliation elle aussi répétée et secrète, il est vrai que certains historiens ont tenté d'attribuer à Ambroise¹⁰³, Augustin¹⁰⁴ et surtout Jean Chrysostome¹⁰⁵ l'introduction d'une telle forme de pénitence. Leurs travaux ont été l'objet de réfutations¹⁰⁶. Dans tous les cas, l'usage d'un tel procédé dépendait du degré de gravité des péchés aux yeux des évêques, et en aucun cas des fautes méritant, d'après les canons des conciles, l'exclusion de la communion, ne pouvaient, légalement, bénéficier d'une pénitence et d'une réconciliation répétées. D'ailleurs, aucun texte législatif (conciliaire ou d'autorité équivalente) ne permet une pénitence répétée au IV^e s. Il semble bien pourtant, malgré l'absence d'attestation sûre, que, notamment dans le cas d'Augustin, dans certains cas seulement et en fonction de la gravité du péché, ce procédé ait pu être utilisé. La difficulté de

⁹⁷D'après H. VORGRIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, p. 74. Le pénitent pouvait pourtant être blâmé publiquement, cf. *ibid.*, p. 75.

⁹⁸*Ibid.*, p. 45. Il s'agit de la *publicatio sui*.

⁹⁹*Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁰*Ibid.*, p. 75-77.

¹⁰¹*Ibid.*, p. 74.

¹⁰²A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 129.

¹⁰³G. ODOARDI, *La dottrina della penitenza*, p. 90-93.

¹⁰⁴K. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1917. C'est, chez AUGUSTIN, le thème de la *correptio secreta* réservée chez lui aux péchés secrets; cf. H. VORGRIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, p. 81.

¹⁰⁵P. GALTIER, *Saint Jean Chrysostome et la pénitence*, R S R, 1 (1910), 209-240; 313 sv.

¹⁰⁶ODOARDI réfuté par J. ROMER, *Die Theologie der Sünde*, p. 113-115 et R. GRAYSON, *Le prêtre*, p. 275 n. 77; pour AUGUSTIN, voir B. POSCHMANN, *Kirchenbusse und Correptio secreta bei Augustinus*, Braunsberg 1923.

se conformer strictement à la rigueur de la pénitence publique pouvait également conduire à des essais de solution "pastorale" conduisant à une pratique plus mitigée. Cette attitude plus souple peut s'appuyer, chez Augustin notamment, sur la conviction de la présence dans l'Eglise, *corpus permixtum*, de baptisés pécheurs¹⁰⁷. Mais on chercherait vainement, chez l'auteur des CONS., une telle préoccupation des difficultés concrètes de l'évêque face à l'application de la discipline pénitentielle antique. Cela s'explique par son appartenance au milieu monastique : il n'est pas évêque. C'est un fait que l'analyse de Reatz a trop négligé. L'auteur n'envisage aucune distinction spéciale entre différents types de pénitence, car la question ne se posait pas à lui. Dans le contexte des chap. 17 et 18 du livre II, il ne fait qu'affirmer la possibilité unique de rémission des péchés graves tout en admettant aussi celle des fautes plus légères. En effet, il reproche aux Novatiens de nier que l'on puisse remettre les péchés graves (*gravia*) même à l'appui de la pénitence¹⁰⁸, alors que l'aumône peut tout purifier, et de ne concéder que la rémission de quelques fautes très légères (*levissima*) et peu nombreuses¹⁰⁹. La distinction entre fautes graves et légères est donc bien présente dans sa pensée. Les *gravia* sont les fautes qui n'ont droit qu'à une seule pénitence¹¹⁰. Mais on ne peut savoir dans quelle mesure il aurait admis des *correptiones* secrètes et réitérées correspondant à des *crimina leviora* dont l'appréciation dépendait souvent du jugement de l'évêque¹¹¹. En tout cas, l'auteur ne dit pas que les *peccata levissima* exigent, comme les *gravia*, d'être remis par la pénitence unique et publique. D'ailleurs, les Novatiens, qui refusent cette pénitence de l'Eglise, orientée à la réconciliation, remettent tout de même quelques *levissima*, notamment au moyen de l'aumône, et l'auteur ne les désavoue pas sur ce point, même s'il juge leur dureté excessive. En tout état de cause, sa perspective est hérésiologique et non "pastorale": il défend le droit du pécheur au pardon dans une démonstration théologique basée sur des principes généraux : les fautes graves demandent la pénitence unique, les *levissima* peuvent être remises par des pratiques personnelles comme l'aumône. Rien ne l'obligeait, dans le cadre d'une discussion

¹⁰⁷ Voir J. BADEWIEN, Begründet die Taufe Kirchenmitgliedschaft ?, Studia Patristica, 17/2 (1982), 549, qui admet, au 4e s., la possibilité en pratique d'un pardon réitéré des péchés.

¹⁰⁸ MORIN 89,18-19.

¹⁰⁹ MORIN 87,14-15.

¹¹⁰ MORIN 89,18-19 : "Sed quamlibet adstipulante paenitentia dimittere gravia suae potestatis negabunt (Novatiani)". Les Novatiens refusent de remettre les fautes graves, même à l'appui de la pénitence. Cet extrait indique que les *gravia* sont les péchés liés à la pénitence.

¹¹¹ Voir B. POSCHMANN, Pénitence et onction, p. 78; P. GALTIER, La rémission des péchés moindres, p. 97-129, montre chez ORIGENE et AUGUSTIN la pratique d'une remise de ces péchés par l'intervention de l'évêque en dehors de la pénitence publique.

hérésiologique, à descendre jusqu'aux cas concrets et à exposer ce qu'il entend par *gravia* et *levissima*. On ne peut tirer parti de son silence sur ce point pour en conclure qu'il faut le placer vers le milieu du 4^e s.

Il est plus important, par contre, de souligner les affinités de la position de l'auteur sur la possible réintégration des démons parmi les anges aux origines avec la controverse origéniste, après 393.

C) L'UTILISATION DE LA CORRESPONDANCE D'AUGUSTIN PAR L'ANONYME SELON COURCELLE

Les parallèles invoqués par M. Courcelle se réduisent le plus souvent, sur le plan purement textuel, à quelques expressions communes dans une discussion christologique. Les rapprochements textuels portent sur un ou deux mots à la fois. La force probante de tels rapprochements peut toujours être remise en question. Par ailleurs, même si on l'admettait, il ne serait pas possible, à priori, de trancher le sens de la dépendance. En effet, l'argumentation de M. Courcelle ne fournit pas de raison suffisante pour exclure d'avance une utilisation de l'anonyme par Augustin. La notoriété de l'un confrontée à l'anonymat de l'autre ne saurait justifier que ce soit l'anonyme qui ait utilisé l'auteur célèbre. Pour que cela soit vérifiable avec de tels parallèles, il serait nécessaire de montrer que notre auteur aurait connu non seulement quelques lettres, mais plusieurs oeuvres de l'évêque d'Hippone réparties sur une certaine période, ou d'identifier les parallèles dans une oeuvre de même genre littéraire. Tout au plus peut-on noter, entre les lettres 135-138 de la correspondance d'Augustin et les extraits des CONS. avancés par Courcelle, une certaine ressemblance dans l'argumentation : le paganisme refuse l'abaissement que l'Incarnation constitue pour Dieu. Dans leurs réponses, Augustin et notre anonyme soulignent tout d'abord la réalité des abaissements terrestres du Christ, qui le prouvent vrai homme, puis, par contraste, soulignent ses miracles¹¹². Le paganisme rétorque alors que ces oeuvres ne sont pas propres au Christ, puisque des magiciens en ont opéré de semblables. Les auteurs chrétiens répliquent enfin que les prétendus prodiges ne sont que duperies des démons. Mais les arguments mis en jeu dans cette suite de raisonnements se retrouvent partiellement dans différents écrits plus anciens. Tertullien, dans une page du *De carne Christi*¹¹³, introduit lui aussi

¹¹²Voir les textes rassemblés par P. COURCELLE, *Histoire littéraire*, p. 265.

¹¹³Cam. IV,1-4 (SC 216, p. 222) : "Describe uterum de die in diem inolescentem, gravem, anxium, nec somno tutum, incertum libidinibus fastidii et gulae. Invehere jam et in ipsum mulieris enitentis pudorem, vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum horres utique et infantem, cum suis impedimentis profusum utique et oblitum (...) Amavit ergo cum homine etiam nativitatem, etiam carnem eius. (...) Aufer nativitatem et exhibe hominem; adime carnem et praesta quem Deus redemit. Si haec sunt homo, quem Deus

d'abord la mention des abaissements du Christ, puis celle de ses miracles. On retrouve entre les deux auteurs quelques expressions communes pour décrire aussi bien les humiliations que les miracles¹¹⁴. En outre, toutes les pointes anti-docètes de la christologie du livre I des CONS. s'accordent bien avec le souci de Tertullien dans son traité, et c'est sans doute là le point le plus important du rapprochement. Par exemple, en CONS. I,9, quand il s'agit d'expliquer pourquoi ce n'est pas un corps d'une matière sublime qui fut choisi comme corps du Christ, l'auteur répond :

*"Il convenait donc que la vérité soit opérée par lui, et non feinte, et qu'on n'exhibe pas, par manière d'imposture, une illusion à la place d'un homme"*¹¹⁵.

Au sujet de la naissance virginale du Christ, refusée par Apollonius, il proteste :

*"Où est donc le bienfait, la puissance de Dieu, si une union sacrée à la faiblesse humaine procure seulement une renommée et pas un honneur ?"*¹¹⁶.

Ce penchant anti-marcionite et anti-gnostique dans la christologie a son origine dans les oeuvres de Tertullien et d'Irénée, mais perdue au-delà des siècles¹¹⁷. Toujours dans cet ordre d'idée, Apollonius avance en CONS. I,9¹¹⁸ une objection portant sur la possibilité que Dieu avait d'assumer une *materia sublimior*, une matière supra-terrestre à la place du corps humain, qui fait penser aux objections de l'adversaire de Tertullien dans le *De Carne*¹¹⁹. Qu'il s'agisse du païen ou du gnostique, dans chaque cas, la convenance de l'Incarnation est niée au nom de la transcendance divine.

D'un autre côté, l'opposition des miracles du Christ à ceux des magiciens est elle aussi bien connue dans les premiers siècles, particulièrement autour

redemit, tu haec erubescenda illi facis, quae redemit, et indigna, quae, nisi dilexisset, non redemisset ? Nativitate reformata regeneratione coelesti, carnem ab omni vexatione restituit, leprosam emaculat, caecam perluminat, paralyticam redintegrat, daemonicam expiat, mortuam resuscitat, et nasci in illam erubescit ?"

¹¹⁴*Uterum inolescentem* chez TERTULLIEN, *convalescentis uteri* dans les CONS. (MORIN 15,22); chez les deux auteurs, le Christ passe aussi par l'état d'*infans*. Par contre, TERTULLIEN ne mentionne pas le *tempus adolescentiae* (MORIN 15,18-19 cf. infra p. 194). Parmi les miracles, les résurrections de morts, les guérisons de lépreux et d'aveugles sont signalées dans les deux cas.

¹¹⁵MORIN 13,32-34.

¹¹⁶CONS. I,11 (MORIN 15,2-4).

¹¹⁷Quelques références de ce courant dans G. BAREILLE, "Docétisme", DThC, 4/2 (1939), 1484-1501.

¹¹⁸MORIN 13,26-28.

¹¹⁹VI,3 (SC 216, p. 235, trad. MAHE) : "C'est dans les astres et les substances du monde supérieur qu'il a emprunté sa chair".

du personnage d'Apollonius de Tyane¹²⁰, non nommé en CONS. I,13 mais auquel l'auteur pouvait bien songer en parlant des *peritiores magi*¹²¹, et dont la légende par Philostrate rapporte les miracles.

Tout ceci ne montre pas forcément une utilisation par l'auteur des CONS. du *De carne Christi* - car il n'est pas possible de trouver entre les deux écrits des parallèles textuels suffisamment importants - mais affaiblit la contrainte de l'argument de M. Courcelle : les problématiques discutées dans les chap. I,12-13 des CONS. sont beaucoup plus anciennes que la correspondance entre Augustin, Volusien et Marcellin, et rien n'oblige d'admettre que notre anonyme les a trouvées là. Il aurait pu, notamment, exprimer sa christologie anti-docète en se basant sur des positions trouvées chez Tertullien, un auteur particulièrement lu par les latins à la fin du 4e s¹²². Les positions de M. Courcelle sur la chronologie et l'insertion géographique des CONS. seront discutées plus bas, p. 113 sv.

¹²⁰Cf K. GROSS, "Apollonius", RAC, 1 (1950), 529-533. La vie légendaire d'Apollonius de Tyane, philosophe pythagoricien, fut traduite en latin vers la fin du 4e s. par NICOMAUQUE FLAVIEN, une des figures les plus en vue du parti païen de Rome; voir PLRE, t. 1, p. 348 s.v. "*Flavianus*". L'auteur des CONS. pouvait évidemment songer à lui quand il a mis son nom sur le personnage païen de son dialogue.

¹²¹MORIN 16,4-6 : "(...) siquidem cum et peritiores magi mortuos suscitent (...)".

¹²²Voir Y.M. DUVAL, L'influence des écrivains chrétiens du 3e s., p. 191-225, surtout 223, où l'auteur conclut que la lecture de TERTULLIEN et CYPRIEN se constate aussi en Gaule, en Espagne et à Rome.

CHAPITRE III

ELABORATION D'UN CADRE CHRONOLOGIQUE

Les arguments discutés plus haut présentaient des points de repère précis, et leurs conclusions radicales rendaient nécessaire qu'on les examine avant les autres. Dans l'établissement du cadre chronologique, il s'agit maintenant de procéder en allant des certitudes aux vraisemblances, c'est-à-dire d'établir tout d'abord une fourchette chronologique large, dans laquelle se situe nécessairement la rédaction des CONS. Cette fourchette sera ensuite progressivement rétrécie à l'aide de certains indices. Au cours de cette démarche, différentes conclusions présentées par des travaux figurant dans l'histoire de la recherche¹ seront rediscutées.

A) LE TERMINUS POST QUEM

a) Les Sabelliens, ennemis de l'Esprit Saint (CONS. II,14)

Tout d'abord, une date au-delà de laquelle il est impossible de remonter doit être établie. L'étude de Dom Morin avait rencontré cette difficulté en proposant Firmicus Maternus comme auteur de notre texte dans les années 360². En effet, au cours de son analyse, le dernier éditeur des CONS. admettait, pour pouvoir en placer la rédaction vers 360, qu'à cette époque la secte des ennemis de l'Esprit n'en était qu'à ses débuts, mais que notre anonyme pourrait bien fournir à son sujet des renseignements originaux³. Or le groupe des " pneumatomaques " ne pouvait pas, vers 360, être déjà répandu dans le monde latin, alors qu'il venait d'apparaître chez les Grecs. La première attestation d'un groupe distinct d'ennemis de l'Esprit se trouve dans les lettres à Sérapion d'Athanase⁴. Or il y aurait beaucoup à faire pour montrer que

¹Cf. supra chap. I B, p. 2-13.

²G. MORIN, Ein zweites Werk, p. 251.

³Ibid., p. 251. MORIN soutient que l'on a trop peu de renseignements sur les débuts de la secte pneumatomaque pour pouvoir négliger le témoignage important des CONS. sur cette secte nouvelle au 4^e s.

⁴Ep. Serap. 1,1 et 1,9-11 (PG 26,552-560), vers 359-360. L'évêque égyptien s'était adressé à ATHANASE pour lui présenter des gens issus de l'arianisme, s'en étant séparés, mais tenant des discours hostiles à l'Esprit; cf. A. LAMINSKI, Der heilige Geist, p. 30-35.

Firmicus, né au début du 4^e s., sénateur⁵, a eu des relations avec le monde grec vers 360, et même qu'il aurait seulement pu être encore en vie à ce moment, alors que la date de sa mort n'est pas connue. Par là même, la thèse de Firmicus auteur des CONS. ne peut plus être soutenue, ce qui n'enlève rien aux grands mérites de Dom Morin. En outre, le texte biblique de notre auteur, là où il est possible de le comparer avec celui du *de errore* de Firmicus, présente par rapport à ce dernier de considérables divergences⁶. Même si cet argument n'est pas décisif - puisqu'un même auteur aurait pu recourir à différents textes bibliques mélangés et hétéroclites provenant de différentes sources extra-bibliques -, il a tout de même un poids considérable dans la question de l'identité des auteurs. Enfin, les arguments philologiques d'Axelson sur la différence des clausules rythmiques entre les deux auteurs doivent également être pris en compte.

Ce philologue avait aussi fait, à la suite de Morin⁷, une suggestion intéressante pour la chronologie : il propose comme "terminus post quem" la date de la condamnation de Photin en 351⁸. Il est vrai que cet hérétique est, après les ennemis du Saint Esprit, le plus récent de ceux qui sont nommés dans le catalogue d'hérésies du livre II des CONS.⁹. La condamnation de Photin¹⁰ s'est produite à trois reprises : en 345 (synode de Milan), 347 et 351 (synode de Sirmium avec déposition de l'évêque condamné). Il est donc nécessaire, pour le moins, de placer la rédaction des CONS. après cette dernière date.

On notera encore que le catalogue d'hérésies de CONS. II,12-17 présente six groupes d'hérétiques dans l'ordre suivant : Manichéens (II,12), Marcionites et Photiniens (II,13), Sabelliens (II,14), Patripassiens (II,15), Ariens (II,16). Notre auteur associe Photiniens et Marcionites comme deux erreurs contraires l'une à l'autre¹¹. Sur ce point, on peut trouver dans le commentaire sur les

⁵Voir BOLL, "Firmicus", PRE 6/2 (1909), 2365-2366.

⁶On comparera le texte des versets suivants : Ps 109,1 (110,1); Sg 15,16-17; Is 28,16; Is 53,7-8; Dn 7,13-14; Mt 22,37; Mt 28,19, en consultant l'index biblique de l'éd. de MORIN p. 119-121, et celui qui figure dans l'édition de J. FIRMICUS MATERNUS, L'erreur des religions païennes, trad. R. TURCAN, Paris 1982, p. 361.

⁷G. MORIN, Ein zweites Werk, p. 251.

⁸B. AXELSON, Ein drittes Werk, p. 129.

⁹CONS. II,13 (MORIN p. 76).

¹⁰Sur PHOTIN et ses condamnations, voir HEFELE/LECLERCQ, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. 1/2, p. 841-862 et M. SIMONETTI, La crisi ariana, p. 202-206; M. SIMONETTI, Studi sull'arianesimo, p. 135-159.

¹¹MORIN 75,15-18: "Intimatum est superius, Marcionistas secundum divinitatem dei Filium credere, secundum hominem refutare; Photinianos e contrario ex tempore terrenae nativitatis dei Filium dicere, ante tempora diffiteri. Vide concertantium perfidiarum in una conlatione veritatem : simul quod in toto est, neuter confitetur; et quod in toto est, uterque non rennuit".

Galates de Jérôme, vers 387-389¹², une semblable association de ces groupes d'hérétiques. Ce dernier souligne que la foi de l'Eglise s'affirme entre d'une part les erreurs d'Ebion et de Photin qui ne reconnaissent que l'humanité du Christ, et d'autre part les erreurs de Manès et de Marcion qui en nient la réelle humanité.

La décennie 380-390, époque à laquelle fut écrit le commentaire de Jérôme sur les Galates, est précisément aussi celle à laquelle le souci anti-pneumatomaque pénétra fortement dans le monde latin, avec le traité *De spiritu sancto* d'Ambroise¹³, la traduction hiéronymienne du traité de Didyme d'Alexandrie sur l'Esprit Saint¹⁴, le *de haeresibus* de Philastre de Brescia¹⁵. Pourtant, la controverse pneumatomaque était déjà connue en Occident avant la décennie 380-390.

Un synode romain, convoqué avant la mort d'Athanase, entre 368 et 372¹⁶, avait élaboré une profession de foi portant le souci de défendre la consubstantialité des trois personnes, en affirmant spécialement le caractère increé de l'Esprit¹⁷. Puis la profession de foi de Damase, reflétant les travaux d'un autre synode romain (de 377 ou 378), est le premier document occidental intégralement conservé qui anathématise plusieurs erreurs distinctes sur l'Esprit, en parlant pour la première fois des "Macédoniens"¹⁸. Enfin, un autre document de Damase, le fragment *Ea Gratia*, adressé aux partisans de l'évêque Méléce d'Antioche, contient un développement trinitaire plus

¹²In Gal. I,1 (PL 26,312D) : "Atque ecclesiae fides inter tanta falsorum dogmatum naufragia constituta, si Christum fateatur hominem, Ebion Photinusque subrepunt : si deum esse contenderit, Manicheus et Marcion, novelli dogmatis auctor ebulliunt". Le commentaire sur les Galates est daté de 387-89 par F. CAVALLERA, Saint Jérôme, t. 2, p. 156.

¹³En 381. Sur cette date, voir l'introduction à l'édition d'O. FALLER (CSEL 79), p. 15*-17*.

¹⁴La traduction hiéronymienne de ce traité est placée par F. CAVALLERA, Saint Jérôme, t. 2, p. 155-156 vers 386-387.

¹⁵Haer. 67. Le traité de PHILASTRE se place entre 380 et 390; cf. H. KOCH, "Philastrius", PRE 19/2 (1938), 2127.

¹⁶Sur cette date, voir C. PIETRI, Roma Christiana, t. 1, p. 734 n. 3.

¹⁷Le synode s'était réuni à l'occasion de l'affaire de l'évêque arien Auxence de Milan; cf. C. PIETRI, Roma Christiana, t. 1, p. 735-736. Le texte de la synodale liée à cette assemblée est édité par E. SCHWARZ, Ueber die Sammlung des Codex Veronensis LX, ZNW, 35 (1936), 19-20.

¹⁸Cf C. PIETRI, Roma Christiana, t. 1, p. 833; W. HAUSCHILD, Die Pneumatomachen, Hamburg 1967, p. 11 et P. MEINHOLD, "Pneumatomachen", PRE 21/1 (1951), 1067, proposent la date de 378. Le *Tomus sive Fides Damasi* est édité par C.H. TURNER, EOMJA, I,2, Oxford 1913, p. 281-286. Dans ce document sont nommés pour la première fois les *Macedoniani*, auteurs d'une hérésie sur l'Esprit : "Anathematizamus Macedonianos, qui ex Ariana stirpe venientes, non perfidiam mutaverunt sed nomen (éd. TURNER, p. 284).

important: l'Esprit est incréé et d'une même *ousia* que le Père et le Fils¹⁹. C. Pietri en fixe la rédaction vers 375-76²⁰. Ces témoignages sur la pénétration en Occident du souci anti-pneumatomaque prennent donc place avant le synode de Constantinople (381) dont le canon 1 anathématise formellement les ennemis du Saint Esprit²¹. Ils y sont désignés par l'expression "semi-ariens ou pneumatomaques"²². C'est également sous le nom de "semi-ariens" que Philastre les combat dans son *de haeresibus*²³. La diversité des vocables servant à les désigner est évidente à la fin du 4e s., à tel point qu'une loi impériale de 383²⁴ condamne côte à côte les *Macedoniani* et les *Pneumatomachi*. Parmi les auteurs latins qui utilisent le nom de "Macédoniens" à la fin du 4e s., on peut signaler Jérôme²⁵ et Nicéas de Rémésiana²⁶, mais à côté d'eux, plusieurs auteurs combattent les ennemis de l'Esprit en ignorant encore le nom de "Macédoniens"²⁷.

La description du contenu de cette hérésie sur l'Esprit que nous livrent les CONS. apparaît à deux reprises. Tout d'abord, en CONS. II,11, l'auteur commence par présenter un petit sommaire consacré à tous les groupes d'hérétiques qui vont être réfutés en détails par la suite. On y trouve une notice consacrée aux Sabelliens qui, dans l'impiété avec laquelle ils blasphèment, comme les autres, contre le Fils, nient même le Saint Esprit et réduisent le mystère de la Trinité seulement au Père et au Fils²⁸. Puis, en CONS. II,14, l'anonyme expose et réfute en détails leurs erreurs. Ces hérétiques font de l'Esprit un don plutôt qu'un donateur²⁹, en argumentant à partir de Jn 20,22, verset où le Christ, soufflant sur ses disciples, leur remet l'Esprit³⁰, ou encore d'Ac 19,2 où certains affirment n'avoir pas reçu l'Esprit

¹⁹*Ea Gratia* est édité par E. SCHWARZ, Ueber die Sammlung, p. 20-21. Ce texte est connu de BASILE, epist. 214,2.

²⁰C. PIETRI, Roma Christiana, t. 1, p. 819-820.

²¹Sur ce canon, voir A.M. RITTER, Das Konzil, p. 68 sv.

²²Texte dans ACO 2,1,3, p. 96.

²³Haer. 67 (CChrSL 9, p. 145).

²⁴Cod. Theod. XVI,5,11.

²⁵In Eph II,4 (PL 26,496).

²⁶Spir. 2 (éd. BURN, p. 19).

²⁷AMBROISE, BASILE, PHILASTRE, DIDYME et EPIPHANE (haer. 73-74).

²⁸MORIN 71,20-23.

²⁹MORIN 78,11-18 : "Credo teneas in praecedente titulo praenotatum, a Sabellianis praecipue Sanctum Spiritum denegari, et donum potius quam donatorem impiorum traditionibus dici".

³⁰D'après leurs raisonnements, l'Esprit, du fait qu'il est donné par le Christ, cesserait d'être donateur (MORIN 78,11-18). BASILE, spir. 39 (SC 17bis, p. 387), discute le même verset. Voir aussi EPIPHANE, haer. 74,13,4 (GCS 237), éd. J. DUMMER (1985), p. 331.

et même ne pas savoir s'il existe³¹. L'anonyme s'en prend encore à la position qui fait de l'Esprit un ange ou une Puissance céleste³². Pourtant, il n'est pas évident qu'il ait toujours en vue ici les hérétiques qui soutiennent la théorie de l'Esprit-don. L'idée de l'Esprit-Ange n'est explicitement attribuée à personne. Les différentes affirmations des adversaires pourraient donc se rapporter à des sources distinctes dans son esprit. En tout cas, il est remarquable que l'auteur ne se fixe pas sur l'hérésie de l'Esprit-créature³³. Après avoir examiné le contenu de l'hérésie exposée, passons aux arguments par lesquels l'auteur y répond. Ils seront présentés dans un tableau qui les confronte à des arguments semblables chez Ambroise, Didyme et Basile.

³¹Ce verset est discuté également par AMBROISE, spir. I,3 (CSEL 79, p. 31-32).

³²MORIN 79,21-22. Cette objection a son origine dans les discours des Tropiques, les ennemis du Saint Esprit, dans ATHANASE, ep. Serap. 1.

³³Comme le font déjà PHILASTRE, haer. 67, NICETAS, spir. 3, et AUGUSTIN, haer. 52.

1. *L'Esprit, don ou donateur ?*
DIDYME, De spiritu sancto 37 (PL 23,134C)

Quomodo ergo Filius dans, non privatur his quae tribuit, neque cum damno suo impertit aliis, sic et Spiritus *non accipit quod ante non habuit*. Si enim quod prius non habebat accepit, translato in alium munere, vacuus largitor effectus est, cessans habere quod tribuit.

CONSULTATIONES , II,14, éd. Morin p. 78, 11-16

Credo teneas in praecedente titulo praenotatum, a Sabellianis praecipue sanctum spiritum denegari, et *donum potius quam donatorem* impiorum traditionibus dici; malique huius auctoritatem sacris vel maxime testimoniis usurpari, quia *et dari legitur et accipi*, salvatore ad apostolos sic loquente : *Et insufflans eis dixit: Accipite spiritum sanctum (Jn 20,22)*.

L'Esprit s'offre lui-même, car il est dans le Fils qui l'envoie.

p. 78,18-21

Datur quidem, non quia se ipse non praestet, *sed ut in eo qui tribuit, inesse monstretur*: sicut enim Pater in Filio, et Filius in Patre, ita sanctus spiritus in utroque, ac rursum in ipso uterque conspicuus.

p. 78,27-31

Adeo conexa et indissociabilis datio in *infusione* indubitabilem de dei actu et aliam probat in expectatione personam, dum et ascendens ad Patrem nihilominus est nobiscum, et bene ab ascensuro creditur datus, qui promittitur adfuturus.

2. *L'Esprit sanctificateur*

De Spiritu sancto 8 (PL 23,110A)

Quapropter, cum alius sit spiritus sanctus ab his quae *ipse sanctificat*, non est unius naturae cum caeteris *creaturis* quae eum recipiunt.

p. 79,10-16

Hic fidelium corda sanctificat, atque ad omnem caelestis gratiae perfectionem informat et dirigit, domino praedicante: *Cum autem venerit paraclitus ille, quem ego mittam vobis a patre meo, ipse vos diriget, et ipse arguet mundum a peccatis eorum (Jn 16,8)*. Non est ergo munus, sed munerator, nec donum aliquod, sed largitor donorum : *non sanctificatur, sed ipse sanctificat, numquam inter creaturas, sed semper in substantia trinitatis apparens (...)*.

AMBROISE, *de spiritu sancto* (CSEL 79)

BASILE, *de spiritu sancto* 57 (SC 17bis)

p. 452

Ἐν ἡμῖν, φησὶ τὸ Πνεῦμα ὡς δῶρον ἐστὶ παρὰ τοῦ θεοῦ. Οὐ δύπου δὲ τὸ δῶρον ταῖς ἴσαις τιμαῖς τῷ δεδωκότι σεμνύνεται. Δῶρον μὲν οὖν θεοῦ τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ δῶρον ζωῆς." Ὁ γὰρ νόμος, φησὶ, τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς." Καὶ δῶρον δυνάμεως "Ἀθήσεσθε γὰρ δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς." Ἄρ' οὖν διὰ τοῦτο εὐκαταφρόνητον;

Livre III,8,69-71 (CSEL 79), p. 153

Si ergo se invicem filius et spiritus mittunt, sicut pater mittit, non subiectionis iniuria, sed communitas potestatis est (...).

Livre III,10,24-27 - 11,1-3 (CSEL 79), p. 154

Cum ergo et filius missus et datus sit, spiritus quoque missus et datus sit, habent utique unitatem divinitatis, qui habent *operis* unitatem. Unde etiam digitus dei adpellatus est spiritus, eo quod sit patri et filio et spiritui sancto individua inseparabilisque *communio*.

Livre I,74,98-101 (CSEL 79), p. 46

non enim accipit a creaturis, sed accipitur spiritus sanctus, sicut non sanctificatur, sed ipse sanctificat; creatura enim sanctificatur, sanctificat autem spiritus sanctus.

de spiritu sancto 38 (SC 17bis), p. 380

Ἁγιασμός δέ, οὐκ ἄνευ Πνεύματος. Οὐ γὰρ φύσει ἅγαι αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις · ἢ οὕτω γ' ἂν οὐδεμίαν πρὸς τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν διαφορὰν ἔχοιεν · ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρὸς ἀλλήλας ὑπεροχῆς, τοῦ ἁγιασμοῦ τὸ μέτρον παρὰ τοῦ Πνεύματος ἔχουσαι.

3. *Esprit et anges*

DIDYME, de spiritu sancto 6 (PL 23,109A)

Spiritus autem sanctus non solum se junctis a se hominibus praesto est, sed et *singulis quibusque angelis, principatibus, thronis, dominationibus* inhabitator assistit; et ut homines sanctificans, alterius quam sunt homines, est naturae; sic et alias creaturas sanctificans, alius ab earum est substantia.

de spiritu sancto 56 (PL 23,149A)

Appellantur quoque supernae rationabilesque virtutes, quas solet Scriptura angelos et fortitudines nominare, vocabulo spiritus, ut ibi: "*Qui facis angelos tuos spiritus*" (Ps 103,4).

4. *Argumentation scripturaire : Ac 5,1sv / 10,1 sv*

de spiritu sancto 18 (PL 23,120A)

Arguens Petrus *Ananiam* (...) sancti spiritus unitatem ad Deum, non secundum numerum, sed juxta substantiam comprobavit.

de spiritu sancto 7 (PL 23,109B)

Et *Cornelius* in Actibus apostolorum a sancto angelo scribitur accepisse responsum, ut Petrum ad se Christi discipulum vocaret. Verum sancti sunt angeli participatione spiritus sancti.

CONSULTATIONES, éd. Morin p. 79,21-28

Iam vero illud affirmare perstultum est, eundem *angelum aut aliquem de supernis potestatibus aestimari, cum infundi in plures angeli non queant* : quod huic de propria divinitate possibile est. (...) angelos idem propheta indicat factos : *Qui facis, inquit, angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem* (Ps 103,4).

p. 79,32 - 80,1

Implet omnia, nec minuitur : a cunctis recipitur, et ipse nihil recipit.

p. 80,3-5

Namque et justum *Ananiae* exitus monuit; et non inaniter Deum credi ante invocationem docentis Petri *Cornelius* approbavit.

AMBROISE, *de spiritu sancto*, Livre I,62,1-2 (CSEL 79), p. 41

Non ergo sanctus spiritus de substantia corporalium; hic enim corporalibus incorpoream infundit gratiam.

Livre II,37,45-47 (CSEL 79), p. 100-101

Accipiant documentum evidens, nihil posse esse, quod spiritus sanctus negetur operatus, nec de angelis nec de archangelis nec de thronis ac dominationibus posse dubitari quod eius operatione subsistant (...).

Livre I,74,98-101 (CSEL 79), p. 46

Non enim accipit a creaturis, sed accipitur spiritus sanctus.

Livre I,4,42 (CSEL 79), p. 40

Ipsam quoque esse spiritum sanctum, qui est spiritus domini, Petrus docet : "Anania, quid tibi visum est mentiri spiritui sancto ? Et statim ad uxorem Annaniae idem ait : "quid vobis visum est temptare spiritum domini".

BASILE, *de spiritu sancto* 38 (SC 17bis), p. 376

Μάθοις δ' ἂν τὴν πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ Πνεύματος κοινωνίαν καὶ ἐκ τῶν δημιουργημάτων τῶν ἐξ ἀρχῆς. Αἱ γὰρ καθαραὶ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις, ἅγιοι καὶ εἰσι καὶ ὀνομάζονται, ἐκ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐνδοθείσης χάριτος τὸν ἁγιασμὸν κεκτημένοι.

de spiritu sancto 38 (SC 17bis), p. 380

οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν οὐρανίων δυνάμενων, ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν, ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον, κατὰ τὸ γεγραμμένον· " Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα" (Ps 103,4).

de spiritu sancto 37 (SC 17bis), p. 374

Καὶ τὸ πρὸς Σάπφειραν ὑπὸ Πέτρου· "Τι ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον;" "οὐκ ἐψεύσασθε ἀνθρώποις, ἀλλὰ θεῷ· δείκνυσιν ὅτι τὰ αὐτὰ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς θεὸν ἐστὶν τὰ ἁμαρτήματα.

Plusieurs convergences sont à remarquer entre les différents auteurs:

1) Ambroise et l'auteur des CONS. combattent tous deux le subordinationisme qui pourrait frapper la personne de l'Esprit. L'évêque de Milan, dans son traité sur l'Esprit, équilibre son raisonnement entre deux versets scripturaires : d'une part Is 48,16, verset appliqué au Christ et selon lequel ce dernier est envoyé par l'Esprit du Seigneur³⁴. D'autre part, Jn 14,26, qui parle d'un envoi de l'Esprit par le Christ, attestant ainsi la réciprocité de l'envoi³⁵. Cet envoi réciproque fonde la *communitas potestatis* entre le Fils et l'Esprit. Les CONS., pour leur part, admettent certes que l'Esprit est donné, mais cela n'exclut pas qu'il s'offre aussi lui-même, puisqu'il est toujours dans la personne de celui qui l'envoie³⁶. Avec Ambroise, mais aussi Eusèbe de Verceil et Gaudence de Brescia, il appartient à ces auteurs latins de la fin du 4^e s. qui sont soucieux de défendre le caractère inséparable de l'Esprit malgré la mission qui lui est propre³⁷. Lorsque l'Esprit est envoyé, il ne l'est pas à la manière des corps³⁸ qui cessent d'être là où ils étaient auparavant lorsqu'ils sont envoyés ailleurs. Il demeure toujours dans la même union au Père et au Fils (*inesse*). Cette compréhension de la mission de l'Esprit est une réponse à l'objection arienne d'après laquelle celui qui est envoyé est inférieur à celui qui l'envoie³⁹. On en trouve un écho chez Basile, quand il discute l'honneur à attribuer au don et au donateur⁴⁰ dans des termes très proches de ceux des CONS. L'objection arienne rejaillit dans la controverse pneumatomaque où les raisonnements tenus sur les rapports du Père et du Fils s'appliquent à ceux du Saint Esprit aux deux autres personnes. Pourtant, l'auteur des CONS., dans son désir de nier totalement la position qui fait de l'Esprit "un don plutôt qu'un donateur" fait un pas supplémentaire : tout en acceptant, certes, que l'Esprit soit donné⁴¹, il refuse pourtant qu'il soit un bienfait ou un don quelconque⁴² : *donum aliquod*. Malgré cette affirmation, on ne peut pas conclure sans nuance que pour lui l'Esprit n'est pas un don. En

³⁴AMBROISE, spir. III,1,7 (CSEL 79), p. 152. Sur ce verset, voir J.L. MAYER, Les Missions, p. 47-48, n. 6 et p. 68.

³⁵AMBROISE, spir. III,1,8 (CSEL 79), p. 153.

³⁶MORIN 78,18-21. Voir tableau supra p. 44.

³⁷Textes d'EUSEBE et GAUDENCE dans J.L. MAYER, Les Missions, p. 66-68 et 81.

³⁸Cf. AMBROISE, spir. 1,11-121-124.

³⁹Cf. J.L. MAYER, Les Missions, p. 90.

⁴⁰Spir. 57,1-7, voir tableau supra p. 45. AUGUSTIN, dans l'enchiridion 37 (CChrSL 46, p. 70) vers 421-423, connaît aussi cette discussion et affirme que l'Esprit-Don reçoit le même honneur que le donateur.

⁴¹MORIN 78,18 : "Datur quidem...", voir tableau p. 44.

⁴²MORIN 79,15-16 : "Non est ergo munus, sed munerator : nec donum aliquod, sed largitor donorum".

effet, en CONS. II,18⁴³, il dit clairement qu'il est un *munus* reçu au baptême. Un indice permet pourtant de surmonter, partiellement au moins, la tension que l'on rencontre dans sa pensée : c'est le mot *aliquod* qui figure après *donum*. L'Esprit n'est pas un *donum aliquod*, c'est-à-dire un don parmi d'autres, dans une série⁴⁴. Il ne peut pas être appelé don au même titre que le don des langues ou celui de prophétie. La citation de I Co 12,11, appelée au service de la démonstration⁴⁵, le montre bien : c'est l'Esprit qui est l'auteur de ces dons-là. L'auteur a abordé sous un angle très spécifique l'hérésie contre l'Esprit, puisqu'il ne la décrit pas comme celle qui affirme l'Esprit créé, mais comme hérésie de l'Esprit-don, c'est-à-dire qu'il la conçoit comme une forme de subordinatianisme où le don est inférieur au donateur.

2) Ambroise, Basile, Didyme et notre anonyme soulignent le rôle de l'Esprit sanctificateur, qui est reçu par les créatures, mais ne reçoit rien d'elles.

3) Les quatre auteurs insistent sur le fait que l'Esprit n'est pas un ange, mais au-dessus des anges. Les CONS. et Basile utilisent ici la même citation du Ps 103,4⁴⁶.

4) Ils mentionnent tous l'épisode d'Ananie et Saphire (Ac 5,1 sv) dans leur argumentation au service de la divinité de l'Esprit⁴⁷.

La conversion de Corneille (d'après Ac 10,1sv) n'est rapportée que dans le traité de Didyme/Jérôme et dans les CONS. Dans le récit des Actes, c'est un ange qui parle à Corneille pour l'inciter à faire venir Pierre, alors que l'Esprit lui-même ne parle qu'à Pierre. Mais les deux auteurs soulignent, à l'arrière-plan, la puissance de l'Esprit.

Dans l'argumentation scripturaire des CONS., un autre verset a une importance considérable: Ps 50 (51),12-14. Il est également cité par Basile⁴⁸, Jérôme⁴⁹ et Ambroise⁵⁰. En CONS. II,3, commentant ces versets du Psaume, où David demande de recevoir, après sa faute, un esprit souverain, juste, et saint, l'auteur y voit des allusions aux trois personnes de la Trinité: il y a l'Esprit qui est dans le Père (*Spiritus principalis*), celui qui est dans le Fils (*spiritus rectus*), et l'Esprit Saint lui-même (*sanctus*). Il combine ce verset avec Jn 4,24 (Dieu est esprit), passage insistant sur l'unité de nature

⁴³MORIN 88,10-13 : "Sed forte (...) aliqua Novatianis adsit auctoritas, qua post lavacrum spiritale pollutos purgari non posse contendunt, et inviolabile sancti Spiritus *munus* tradi per homines semel posse, amissum restitui non posse confirmant".

⁴⁴A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 66 n'est pas suffisamment sensible à la nuance imposée par *aliquod*, quand il affirme que l'auteur des CONS. "verwirft die Bezeichnung (donum) überhaupt als unzulässig".

⁴⁵MORIN 79,17-20.

⁴⁶Aussi chez DIDYME/JEROME, spir. 56.

⁴⁷Verset aussi cité par EPIPHANE, haer. 74,6,8 (GCS²37), 1985, p. 322.

⁴⁸BASILE, Spir. 22 (SC 17bis, p. 323).

⁴⁹In Gal II,4 (PL 26,373CD).

⁵⁰Spir. I,4 (CSEL 79), p. 38-39.

(*proprietas*, et non *natura*) entre les trois personnes. Si donc le Père, le Fils et le Saint Esprit peuvent être appelés "Esprit", il y aurait danger de confusion des personnes. C'est pourquoi, des noms ont été ajoutés pour différencier l'Esprit qui constitue la personne du Père (*principalis*), de celui qui constitue celle du Fils (*rectus*) et de la troisième personne (*sanctus*).⁵¹ L'auteur poursuit en disant que de toute façon, il n'est pas possible d'être saint sans être juste. Ainsi, les propriétés distinguant les personnes spirituelles de la Trinité impliquent aussi leur communauté. Une telle explication est très proche de celle fournie par Jérôme dans son commentaire sur les Galates, qui soutenait que les trois esprits mentionnés dans le psaume (*principalis, rectus, sanctus*) signifient en fait les trois personnes.

Jérôme, in Gal. II,4 (PL 26,373C-D)

Ne autem longum faciam (...) de quinquagesimo psalmo tres spiritus nominatos breviter ostendam, *propheta* dicente : "*Cor mundum crea in me, Deus, et Spiritum rectum innova in visceribus meis. Ne projicias me a facie tua : et Spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*" (Ps 50 (51),12-14). *Principalem spiritum, Patrem appellat : quia Filius ex Patre, et non Patre ex Filio. Spiritum autem rectum, veritatis atque iustitiae, Christum Dominum significat : quia pater omne iudicium dedit Filio (Jn 5,22) (...) Porro Spiritum sanctum aperto nomine vocat. Quae quidem cum vocabulis personisque dissentiant, substantia naturaque sociata sunt : et indifferenter idem Spiritus ob naturae societatem, nunc Patris dicitur esse, nunc Filii.*

CONS. II,3 (Morin 52,13-22)

Iterum idem *propheta* Trinitatem, dum precaretur, exponit : "*Cor mundum crea in me, Deus, et Spiritum rectum innova in visceribus meis. Ne projicias me a facie tua, et Spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me*" (Ps 50 (51),12-14). *Principalis spiritus patris est, rectus est Filii, sanctus vero cognominis sui adjectione distinguitur. Nec de vocabulorum adjectione movearis, quod principalis et rectus et sanctus prophetica appellatione signatus est. Licet proprietas una in singulis, tamen quia Deus spiritus est (cf Jn 4,24), ne personarum confusio nostris intellectibus fieret, nominibus est adiecta diversitas.*

On notera que dans les deux cas, la citation du psaume présente un texte biblique rigoureusement identique. En outre, les deux auteurs utilisent la même tournure : *est* suivi du génitif pour indiquer que les trois Esprits constituent les personnes de la Trinité dans leur diversité.

Avant de conclure le chapitre consacré à la pneumatologie des CONS., il reste encore à poser la question délicate des raisons qui poussèrent l'auteur à

⁵¹Cf. MORIN 80,14-15.

attribuer aux Sabelliens l'hérésie sur l'Esprit. Tout d'abord, dans la petite notice qui leur est consacrée en CONS. II,11, il écrit :

*"Sabellius, dans l'impiété avec laquelle il blasphème, comme les autres, contre le Fils de Dieu, renie même le Saint Esprit et fait consister le mystère de la Trinité véritable seulement dans le Père et le Fils"*⁵².

Cette description des Sabelliens est fortement différente de celle qui est donnée d'eux en CONS. II,14, quand il leur fait endosser l'affirmation de l'Esprit don plutôt que donateur. Ici, il leur fait nier purement et simplement l'existence de l'Esprit.

Puis, il poursuit immédiatement en parlant des Patripassiens :

*"Le Patripassien affirme certes que le Père existe, mais il dit ensuite qu'il se tient à lui-même lieu de Fils, et que ce même Père s'abaisse, à partir de sa substance sans commencement jusqu'à la naissance et à la Passion. Semblablement, il affirme aussi que le Saint Esprit est le même en personne et n'est pas un troisième"*⁵³.

L'auteur attribue manifestement ici au Patripassien une position modaliste de type sabellien qui nie non seulement la diversité des personnes entre le Père et le Fils, mais aussi entre l'Esprit et les deux autres. Cette attribution aux Patripassiens de l'hérésie sabellienne est bien connue et fréquente surtout chez les latins⁵⁴, notamment chez Philastre⁵⁵, Rufin⁵⁶ et Augustin⁵⁷. L'évêque d'Hippone ajoute même que les Sabelliens sont plus souvent appelés Patripassiens que Sabelliens. Notre anonyme, quant à lui, attribue aux Patripassiens une hérésie très proche de la véritable erreur modaliste, "sabellienne" au sens où en parlent les hérésiologues du 4e s., mais il colle pourtant l'étiquette de Sabelliens aux ennemis de l'Esprit. Il pouvait savoir que la même hérésie portait deux noms, et avoir tenté de les distinguer. Pour y parvenir, il avait donc besoin de transférer sur un autre groupe le nom de Sabelliens. Pour quelle raison a-t-il donc choisi de désigner par ce terme les ennemis de l'Esprit ?

Un texte du commentaire sur les Galates de Jérôme, où ce dernier présente une erreur trinitaire reprochée à Lactance, constitue un parallèle intéressant par

⁵²MORIN 71,20-23.

⁵³MORIN 71,23-26.

⁵⁴Voir M. SLUSSER, *The Scope of Patripassianism*, p. 169-175.

⁵⁵Haer. 53 (CChrSL 9), p. 239-240 : "Sabellius post istum de Lybia, discipulus eius (= Noeti), similitudinem sui doctoris itidem secutus est et errorem, unde et Sabelliani postea sunt appellati, qui et Patripassiani, et Praxiani a Praxea et Hermogene, qui fuerunt in Africa (...)".

⁵⁶symb. 5 (CChrSL 20), p. 140 : "Constat autem apud nos additos haereseos causa Sabellii, illius profecto, quae a nostris Patripassiana appellatur".

⁵⁷Haer. 41 (CChrSL 46), p. 308 : "Quomodo de Sabellianis intellegi potest cum sic innotuerint dicere Patrem passum ut Patripassiani quam Sabelliani crebrius nuncupentur ?".

rapport aux CONS. L'erreur en question figurerait dans une oeuvre perdue du théologien africain à son élève Démétrianus⁵⁸. Cette erreur qui, selon Jérôme, est partagée par beaucoup, est fondée sur une méconnaissance des Ecritures. Elle a une certaine coloration sabellienne, et implique en même temps l'Esprit Saint :

*"J'affirme cela, parce qu'il en est beaucoup qui, par ignorance des Ecritures (C'est ce que fait Firmianus dans le huitième livre de ses lettres à Démétrianus) prétendent qu'on nomme Esprit Saint tantôt le Père tantôt le Fils. Et alors que nous, nous croyons manifestement en la Trinité, en supprimant la troisième personne, ils acceptent non sa substance, mais son nom"*⁵⁹.

Dans cette erreur, l'Esprit n'est plus qu'un nom appliqué tour à tour aux deux autres personnes. A son encontre, Jérôme invoque Lc 12,10 pour montrer que l'Esprit est différent du Fils.

L'auteur des CONS. pouvait sans doute, à partir de positions semblables à celles-ci, tenir le fondement de son attribution d'une hérésie sur l'Esprit aux Sabelliens. Dans tous les cas, un fait est certain : l'anonyme ne disposait pas d'une dénomination précise à appliquer aux ennemis de l'Esprit. On a vu plus haut que plusieurs appellations étaient en circulation à la fin du 4^e s. A partir de là, il a mis le contenu de cette hérésie sous le nom d'une secte fort célèbre : celle des Sabelliens⁶⁰. Il l'a peut-être fait en se trouvant confronté en même temps à un autre problème : comment distinguer les Sabelliens des Patripassiens ? En d'autres termes, un groupe sans nom précis reçoit l'un des deux noms d'une autre secte, qui, elle, a un double nom, le rapprochement pouvant être fondé sur une position qui paraissait intermédiaire entre celle des ennemis de l'Esprit et celle des Sabelliens, comme on la trouve dans le commentaire sur les Galates de Jérôme.

b) Les Manichéens et l'utilisation du Ps 109 (110,3) (version des LXX)

On peut découvrir une autre particularité remarquable de l'hérésiologie des CONS. dans la position que l'auteur prête aux Manichéens :

"Déjà, le premier (des hérétiques), le Manichéen, s'est engagé dans l'impiété de sa propre tradition au point d'affirmer deux dieux et deux principes. Il fabrique à partir des Ecritures dignes de foi des autorités indignes de foi, en prenant surtout ce passage du Psaume de David où il est dit : "Avec toi est le Principe au jour de ta Puissance". Il ne comprend pas que c'est dans

⁵⁸Dans son De Viris 80, JÉRÔME mentionne deux livres de lettres de LACTANCE à Démétrianus, mais parle d'un huitième livre dans in Gal. II,4,6.

⁵⁹In Gal. II,4,6 (PL 26,373C); cf. Hier. epist. 84,7. La position de LACTANCE dans les Institutions (Inst. IV,6,1) impliquait une forme d'identification entre le Fils et l'Esprit, cf. v. LOI, Lattanzio, p. 172-174.

⁶⁰C'est déjà l'explication de REATZ, Das theologische System (1920), p. 67.

*le Verbe que se trouve ce Principe, qui est dit en toute vérité demeurer dans le Christ, et que le jour de la Puissance, c'est le jour de la Passion et du jugement qui va bientôt arriver (...)*⁶¹.

D'après cette information, les Manichéens se serviraient d'un verset psalmique pour y fonder leur doctrine des deux principes. Les écrits d'Augustin montrent que les manichéens aimaient effectivement former des antithèses entre certains passages de l'A.T. et des versets du N.T.⁶². Toutefois, après avoir consulté tous les emplois connus du Ps 109,3 dans la littérature patristique latine des cinq premiers siècles, il n'a pas été possible de trouver de strict parallèle à cette information⁶³.

Parmi les commentaires de ce verset, certains textes discutent pourtant la problématique des deux principes.

Il s'agit tout d'abord d'un des *Tractatus sive Homiliae in Psalmos* attribués à Jérôme dans l'édition du CChrSL. Les travaux de V. Peri ont montré avec vraisemblance que ces *Tractatus* pourraient être, au moins dans une certaine mesure, une traduction de commentaires d'Origène sur le psautier faite par Jérôme⁶⁴. Commentant le Ps 109,3 (110,3) : "Tecum principium in die Virtutis Tuae in splendoribus sanctorum", l'auteur écrit :

"Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu (Jn 1,1). Le Père est le principe, mais le Fils est aussi le principe. Le principe n'a donc pas de principe : car s'il a un autre principe, lui-même cesse dès lors d'être principe. Donc tout ce que nous aurons donné au Père, nous le donnons aussi au Fils. Si donc le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, et que tout ce qui appartient au Père appartient également au Fils, et que tout ce qui est au Fils appartient

⁶¹CONS. II,12 (MORIN 72,23-30) : "Iamque primus Manichaeus nefas propriae traditionis ingressus, ut duos adstruat deos duoque principia, ex scripturis fidelibus auctoritates efficit infideles, davidicum maxime illud adsumens, quo ait : "Tecum principium in die virtutis tuae"; non intellegens in Verbo esse Principium, quod vere manens praedicatur in Christo; diem autem virtutis, diem passionis et iudicii mox futuri; omnemque divinitatem non in duobus, sed in trinitate compleri".

⁶²Voir E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius*, t. 1, p. 574-581 et F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, p. 131 et 147-149.

⁶³Ce travail a été fait pour toutes les apparitions du verset dans la *Vetus Latina*, d'après les indications du fichier de l'Abbaye de Beuron, grâce à l'aimable collaboration de M. H. EYMANN. La liste comporte en tout plus de 260 occurrences du verset. Elle n'est évidemment basée que sur les textes édités.

⁶⁴V. PERI, *Omèlie origeniane sui salmi*, Citta del Vaticano 1980. Thèse reprise par M.J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier*, t. 1, p. 158-161. La date proposée par PERI, op. cit., p. 40 est 401, en tout cas entre 389 et 413. La thèse de l'anonymat sous lequel auraient circulé - selon PERI (p. 64-65) - ces commentaires à l'origine se heurte à une difficulté: comment expliquer qu'AUGUSTIN dans sa lettre 148 attribuée à JÉRÔME l'extrait d'un des *Tractatus*, si ce dernier n'en avait pas accepté la paternité ?

également au Père, le principe du Père est aussi le Principe du Fils. Voici donc ce que veut dire (le psalmiste): au temps où tu souffrais et où tu disais : " Père, je remets mon esprit entre tes mains"(Lc 23,46), et où tu parlais comme avec la sensibilité d'un homme, tu ne demandais pas comme si tu étais faible. En effet, le principe était avec toi, la divinité était avec toi. Mais tu demandais de l'aide afin qu'après l'avoir reçue, tu la donnes à tes Saints et qu'eux resplendissent" ⁶⁵.

Les explications de ce commentaire s'orientent dans deux directions :

1) Leur auteur se montre préoccupé de réfuter la doctrine des deux principes qui pourrait surgir d'une mauvaise interprétation du passage, mais n'attribue pas la position combattue aux manichéens. Le verset reçoit, en outre, un sens christologique : c'est au Christ (*te*) que s'adresse la prière du psalmiste.

2) L'exégète tente de saisir quel est le *dies virtutis*. Dans sa réponse, il présente le temps de la Passion du Seigneur (*eo tempore quo patiebaris*), où le Christ implore le secours du Père, non par faiblesse, puisque le Principe est avec lui, mais afin de pouvoir faire resplendir ses saints. On notera au passage que, dans ce texte, *principium* et *divinitas* sont synonymes⁶⁶.

Augustin s'est lui aussi préoccupé du verset qui nous intéresse dans in psalm. 109,13. Après avoir présenté la forme d'esclave du Christ, d'abord méprisée par les hommes, puis à l'oeuvre dans le jugement, où tous la verront, il propose une longue explication du *dies virtutis*, où on le voit conscient de la difficulté du passage :

"Il me paraît donc, frères, dans la mesure où le Seigneur daigne l'accorder à ma compréhension, qu'il s'agit de ce temps (= *ipso tempore*), si toutefois il faut l'appeler un temps, car nous marchons par le temps vers ce qui ne sera plus le temps. C'est au sujet de ce temps qu'il a été dit, à ce qu'il me semble (...) : "Avec toi est le Principe au jour de ta puissance". A mon avis, il explique suffisamment sa pensée dans la suite du verset. En effet, la force dont il est ici parlé est celle par laquelle le Seigneur a soumis les nations à son joug, et dompté les peuples non par le fer, mais par le bois. Bien que ce soit dans sa chair, bien que dans l'abaissement, bien qu'encore livré à la souffrance dans sa forme d'esclave, on comprend déjà combien grande est cette force, car "la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes" (1 Co 1,25) (...).

Combien grande est cette force du Sauveur, par laquelle il domine au milieu de ses ennemis tremblants et impuissants contre lui, qui se disent en vain chaque jour : "Quand mourra-t-il et quand son nom périra-t-il avec lui" (Ps 40,6). Alors que sa gloire grandit parmi les peuples, alors que les nations sont soumises à son nom, alors que les pécheurs voient son triomphe et s'en irritent (...) - car telle est bien sa puissance -, le prophète, voulant nous indiquer autrement encore sa puissance en tant que le Christ est puissance et sagesse de Dieu dans l'éternelle lumière de l'immuable vérité, vision qui nous est réservée, vision qui est encore différée, vision pour laquelle nous avons besoin d'être

⁶⁵Texte latin dans CChrSL 78, p. 223. Voir le commentaire de ce texte par M.J. RONDEAU, Le Commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110, RHR, 177 (1980), 22.

⁶⁶CChrSL 78, p. 223,63 : "Tecum enim erat principium, tecum erat divinitas".

purifiés par la foi, vision à laquelle ne sera point admis l'impie qui ne peut contempler la gloire de Dieu, voulant donc nous montrer cela, le prophète dit : "Avec toi est le principe au jour de ta Puissance".

Que signifie : "Le principe est avec toi" ? Admets n'importe quel principe. Si tu penses que c'est le Christ lui-même, il faudrait dire : " Tu es le principe", plutôt que : "Le principe est avec toi". En effet, aux juifs qui lui demandaient : "Qui es-tu ?", il dit : "Le principe, parce que je vous parle" (Jn 8,25), bien que le principe soit aussi le père de qui est engendré le Fils unique et dans lequel était le Verbe, parce que le Verbe était auprès de Dieu (Jn 1,1). Quoi donc ? Si le Père est le principe et si le Fils aussi est le principe, y a-t-il donc deux principes ? Certes non. Car de même que le Père est Dieu et que le Fils est Dieu, et que le Père et le Fils ne sont point deux dieux, mais un seul Dieu, de même le Père est le principe et le Fils est aussi le principe, mais le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul principe.

"Avec toi est le principe". On verra dans le futur comment le principe est avec toi. En effet, il n'est pas possible que le principe ne soit pas avec toi ici-bas également. Car n'as-tu pas dit : " Voici que vous irez chacun de votre côté, et que vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi" (Jn 16,32) (...) Mais on verra que le principe est avec toi quand il sera manifesté à ceux qui seront alors faits semblables à toi, car ils te verront tel que tu es (Jn 3,2) (...) Alors, on verra ce qu'on croit aujourd'hui. Alors le principe sera avec toi aux yeux des saints, aux yeux des justes, les impies ayant été chassés du milieu d'eux pour ne point voir la gloire du Seigneur"⁶⁷.

Augustin souligne que le principe est toujours dans le Christ, mais que cette présence n'a pas toujours été reconnue par les hommes. Le *dies virtutis* correspond à tout ce qui suit l'avènement du Christ dans la chair, c'est-à-dire le temps que nous vivons et qui nous emmène vers l'éternité (*de ipso tempore*). Le principe est d'abord présent dans le Christ sous la *forma servi* qui est l'objet des moqueries humaines⁶⁸. Dès ce moment, la puissance du Christ est à l'oeuvre : elle se manifeste par la christianisation du monde sous nos yeux, elle se manifestera enfin dans le jugement et dans la vision qui le suivra. Lors du jugement, tous pourront voir la *forma servi*, mais dans la vision, seuls les élus (*sancti, iusti*) pourront voir la *forma dei*.

L'exégèse d'Augustin, comme celle de Jérôme/Origène insiste sur l'unité du Principe présent dans le Christ. Pour tous les deux, le *tecum* du verset désigne le Fils et non le Père. Et c'est ici que naît la difficulté, bien exprimée par Augustin : dans la mesure où le principe peut désigner soit le Père, soit le Fils, une possible théorie des deux principes s'accroche à notre verset. En effet, aussi bien dans le texte de Jérôme que dans celui de l'évêque d'Hippone,

⁶⁷Texte latin dans CChrSL 40, p. 1613 sv. Trad. franç. retouchée d'après PERONNE/ECALLE/CHARPENTIER, Oeuvres complètes de Saint Augustin, t. 14, Paris 1872, p. 440-441. La date de 412 pour cette *ennaratio* est proposée dans le tableau chronologique de S. ZARB, reproduit dans CChrSL 38, p. XV-XVIII. Cf. A.M. LA BONNARDIERE, Etudes de chronologie, p. 121.

⁶⁸In Psalm 109,12 (CChrSL 40, p. 1613,59-60).

principium signifie la divinité, commune au Père et au Fils⁶⁹. Ni l'un ni l'autre ne mettent en relation, dans leurs commentaires, le ps 109,3 à Gn 1,1: "In principio fecit deus caelum et terram", où *principium* est ordinairement réservé au Verbe⁷⁰. L'auteur des CONS. précise que le principe, qui demeure dans le Christ, existe dans le Verbe (*esse in Verbo*), et il ne parle pas du Père comme principe. En CONS. II,3, il affirme, en s'appuyant sur Jn 8,25, que le Christ avoue aux juifs qui l'interrogent être le principe, dans lequel tout fut créé à l'origine selon Gn 1,1⁷¹. Dans le discours de Zachée, en CONS. II,12⁷², l'auteur ne fait qu'affirmer que le principe appartient au Verbe, demeure dans le Christ et en est inséparable. Il n'est pas possible de trouver chez lui, d'une manière explicite, que *principium* est un synonyme de *divinitas*, envisagée dans son appartenance au Fils mais la logique de sa pensée va dans ce sens. En ce qui concerne le *dies virtutis*, l'explication des CONS. se rapproche des discussions exégétiques aussi bien de Jérôme/Origène que d'Augustin. Après avoir rappelé qu'il n'y a qu'un seul principe, l'anonyme explique que ce principe est dans le Christ, non seulement au temps du Jugement, mais déjà au moment de sa Passion. C'est en ces deux occasions que se manifeste visiblement la puissance divine du Seigneur, dans lequel le principe demeure toujours. L'auteur pouvait songer ici aux scènes d'apocalypse au moment de la mort de Jésus dans les Synoptiques.

Une importante tradition exégétique latine manifeste donc sa crainte de voir naître à partir de notre verset la doctrine erronée des deux principes, à tel point que Cassiodore, au 6e s., dans son commentaire sur le ps 109⁷³, montre encore le souci de combattre cette erreur.

Dans de telles conditions, si l'auteur des CONS. a trouvé cette erreur anonyme forgée pour être réfutée par Jérôme/Origène et Augustin dans une démonstration théologique de l'unité du principe, il a fort bien pu lui donner le nom plausible de manichéisme, étant donné sa proximité logique par rapport à la doctrine des sectateurs de Manès. Ceci est en tout cas plus vraisemblable que d'admettre que notre anonyme nous fournit des informations originales sur le manichéisme de son temps. En effet, si les

⁶⁹AUGUSTIN, Trin. 5,14-15, explique que le nom de Principe convient aux trois personnes de la Trinité. Il utilise à cet endroit la version suivante de Jn 8,25 : "Ego sum principium qui et loquor vobis", et voit dans le principe le créateur présent dans le Christ qui vient le révéler.

⁷⁰Voir P. NAUTIN, Genèse 1,1-2 de JUSTIN à ORIGÈNE, dans : In Principio, p. 61-94.

⁷¹MORIN 51,29-33 : "In principio fecit deus caelum et terram; terra autem erat invisibilis et incomposita; et spiritus dei ferebatur super aquas (Gn 1,1). Ille principium est, qui Iudaeis quis esset interrogantibus dixit : Principium, quod et loquor vobis (Jn 8,25)".

⁷²Texte cité supra p. 51-52.

⁷³CChrSL 98, p. 1009.

manichéens latins ont réellement utilisé ce verset, on ne saurait expliquer qu'Augustin, principale source d'information sur le manichéisme occidental au 4^e s., connaisse ce raisonnement mais ne l'attribue pas aux Manichéens. Par ailleurs, l'hypothèse d'une information qui aurait été transmise directement à notre auteur par des sources manichéennes orientales est invérifiable, et en soi fort peu vraisemblable, étant donné l'évidente origine latine de l'auteur. Étant réservée l'hypothèse de l'existence d'une source latine perdue, c'est donc à nouveau, comme dans le cas des Sabelliens ennemis de l'Esprit Saint, une erreur anonyme qui est mise sur le compte d'une hérésie connue⁷⁴.

B) LE TERMINUS ANTE QUEM

Comme l'avait noté P. Courcelle, la profession de foi des évêques catholiques de Carthage présentée en 484 aux Vandales ariens reprend textuellement un passage des CONS. Les extraits reproduits proviennent des chap. 2, 3 et 5 du livre II de notre anonyme⁷⁵. Il ne s'agit pas de citations à proprement parler, car l'auteur du *Libellus Fidei* des évêques africains ne cite jamais nommément ses sources. Il s'agit plutôt d'un emprunt, qui, bien que long, mérite d'être présenté entièrement :

Victor de Vita, Historia persecutionis africanae provinciae II, 75-80, rec. M. Petschenig ⁷⁶(CSEL 7), 1881, p. 56-59

CONS. II, 2.3.5 (Morin, p. 50-53; 56-57)

75. Superest ut de spiritu sancto, quem patri ac filio coaequalem et coaeternum, dicamus et testimoniis adprobemus. Licet enim haec veneranda trinitas per-

2. Deus unus est : et *quamlibet personis ac nominibus distincta sit trinitas, a se tamen atque a sua aeternitate non distat; sed manens*

⁷⁴La tendance dominante en hérésiologie consiste à éliminer les hérésies anonymes. Une remarque d'AUGUSTIN, haer. 80, indique une certaine méfiance à l'égard de PHILASTRE DE BRESCIA, une de ses sources. L'évêque d'Hippone ressent le besoin de préciser qu'il s'est permis à certains endroits de son traité, de conserver des hérésies sans nom trouvées chez sa source, mais qu'il n'a pas retenu toutes les hérésies signalées dans PHILASTRE, qui ne lui paraissent pas vraiment en être. Sur cette attitude d'AUGUSTIN, voir G. BARDY, *Les sources du de haeresibus*, p. 607.

⁷⁵Et non seulement, comme indiqué dans CPL 103, du seul chapitre 3. La découverte de ces parallèles textuels semble due à A.C. LAWSON, *Consultationes Zacchaei*, p. 187.

⁷⁶Nous citons ici l'édition de PETSCHENIG dans le CSEL qui présente une base manuscrite élargie par rapport à l'édition de Halm dans les MGH AA t. 3/1, Berlin 1879/1961, p. 31-33. Pour l'extrait cité ci-dessus, les deux éditions du texte de VICTOR ne divergent qu'en 4 endroits. Afin de fournir un aperçu de ces 4 variantes, elles sont indiquées en note.

sonis ac nominibus distincta sit, non tamen ob hoc a se atque a sua aeternitate discrepare credenda est : sed manens ante saecula divinitas in patre et filio et spiritu sancto vere ac proprie creditur, nec dividi nostris interpretationibus potest, nec rursus versa in unam personam trinitas ipsa confundi. 76. Haec fides plena, haec nostra credulitas est. Idcirco deos nec existimari patimur nec vocari, sed unum deum in praedictis personis ac nominibus confitemur. Inenarrabilis enim divinitas, non ut concludi aut adprehendi vel vocabulis posset, intra nomina personasque se praestitit; sed ut id quod erat esse nosceretur, intellegentiam sui ex parte, quam capere humanae mentis angustiae praevalabant, credentibus dedit propheta dicente : nisi credideritis, non intellegitis⁷⁷ (Is 7,9). Una est ergo trinitatis deitas et in huius vocabulis appellatione significatio est unius substantiae, non unius personae. Ad quam rem fidelibus conprobendam in testimonium sui divinitas ipsa multis et creberrimis contestationibus semper adfuit. Liceat ergo ob brevitatis compendium⁷⁸ ex multis pauca proferre, quoniam verae probatio maiestatis, tametsi habet pluralitatem testimoniorum, pluralitate tamen non indiget, quoniam credenti pauca sufficiunt. 77. Primum igitur de veteris testamenti libris, post etiam novi, patrem et filium et spiritum sanctum unius docebimus esse substantiae, Genesis libro sic inchoante : In principio fecit deus caelum et terram; terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum, et spiritus dei superferebatur super aquas (Gn 1,1-2).

ante saecula divinitas in Patre ac Filio et sancto spiritu vere ac proprie creditur una atque eadem; nec dividi nostris interpretationibus potest, nec rursus versa in unius personam trinitate confundi. Sic ergo Spiritus Sanctus, ut Pater ac Filius, deus est; neque in trinitate unus, sed trinitas unum est. Haec fides plena, haec nostra credulitas : idcirco deos nec aestimari nec vocari, sed deum in praedictis personis ac nominibus confitemur. Inenarrabilis enim divinitas, non ut concludi aut adprehendi vel vocabulis possit, intra nomina personasque se praestitit : sed, ut quod erat, esse et nosceretur, intellegentiam sui ex parte, quam capere humani sermonis angustiae praevalabant, credentibus dedit. Verum haec tibi non substracta aestimes prius, sed non credita prius: quia ab idolorum multitudine veniens etiam hic tibi praedicari deos putasses nisi id, quod plenitudo fidei continet, traditionis exordia siluissent.

3.ZAC. Competenter exposcis, ut his potius fides detur, quae in testimonium sui divinitas ipsa prolocuta est, et recte ex innumerabilibus pauca proferri : quoniam verae probatio maiestatis, tametsi habet pluralitatem, pluralitate non indiget; credentique et pauca sufficiunt, quae increduli, etiamsi in multis scrutentur, ignorant. Unde primum de veteris testamenti libris, post etiam novi, sanctum Spiritum in substantia unius divinitatis agnosce, libro Genesis sic inchoante : In Principio

⁷⁷intellegitis / HALM intellegitis.

⁷⁸ob brevitatis compendium / HALM brevitatis compendio.

Ille principium, qui Iudaeis quis esset interrogantibus dixit : Principium quod et loquor vobis (Jn 8,25). Superferebatur autem dei spiritus super aquas utpote creator, virtute potentiae suae continens creaturam, ut ex his viva omnia producturus ipse rudibus elementis ignis proprii fomenta praestaret, et iam tunc mysterio emicante baptismatis virtutem sanctificationis liquoris natura perciperet, primumque ad vitam corpora animata produceret. David perinde deo aspirante testatur : verbo domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum (Ps 32,6(33,6). 78 .Vide quam plena sit brevitatis et quam clare in sacramentum unitatis recurrit: patrem in domino, verbi significatione filium ponens, sanctum spiritum⁷⁹ ex ore altissimi nuncupavit. Et ne vocis editio acciperetur in verbo, caelos per eum adserit esse firmatos; ne autem flatus in spiritu reputetur, caelestis in eo virtutis plenitudinem demonstravit. Nam ubi virtus, ibi necesse est persona subsistens; ubi omnis, non ablata a patre et filio, sed consummata significatur in spiritu sancto, non ut solus habeat quod in patre et filio est, sed ut totum habeat cum utroque. 79 .Et iterum cum de vocatione gentium dominus loqueretur, intra unum divinitatis nomen spiritum sanctum praedicans ait: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti (Mt 28,19). Et iterum caelestia Corinthiis precatus⁸⁰ apostolus haec subdidit : gratia domini nostri Iesu Christi et caritas dei et communicatio spiritus sancti cum omnibus vobis (2 Co 13,13). Et ut apertius in hac trinitate unitatem substantiae fateamur, illud etiam nobis est intuendum, quomodo

fecit deum caelum et terram; terram autem erat invisibilis et incomposita; et Spiritus dei ferebatur super aquas (Gn 1,1-2). Ille principium est, qui Iudaeis quis esset interrogantibus dixit : Principium quod et loquor vobis (Jn 8,25). Unde et ab eo alio loco dictum est : In capite libri scriptum est de me (Ps 39,8(40,8). Ferebatur autem dei Spiritus super aquas, ut ex his viva omnia producturus ipse rudibus ignis proprii fomenta praestaret, qui nunc purificatis dona sanctificationis infundit. David perinde deo aspirante testatur : Verbo domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum (Ps 32,6(33,6). Vide quam plena sit brevitatis, et quam clare in sacramentum unitatis recurrat : Patrem in domino, in Verbi significatione Filium ponens, sanctum Spiritum ex ore altissimi nuncupavit. Et ne vocis editio reputaretur in verbo, caelos per eum edocet factos; ne flatus in Spiritu, virtutis in eo plenitudinem demonstravit. Nam ubi virtus, ibi necesse est et persona subsistens; ubi omnis, non ablata a duabus sed consummata signatur in tertia : non ut sola habeat, quod in toto est, sed ne minus habeat, quae in sola appellatione postrema est (...) Dominus postea, cum de vocatione gentium loqueretur, intra unum divinitatis nomen sanctum Spiritum praedicans, ait : Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et Spiritus Sancti (...) (Mt 28,19).

Et iterum, dum caelestia Corinthiis precatur (apostolus), haec subdidit :

⁷⁹sanctum spiritum / HALM spiritum sanctum.

⁸⁰precatus / HALM praedicat.

deus, cum de mundi et hominis creatione disponderet, sacramentum divinitatis ostenderet dicens : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gn 1,26). Cum dicit nostram ostendit utique non unius; cum vero imaginem et similitudinem profert, aequalitatem distinctionis personarum insinuat, ut in eodem opere sit trinitatis aperta cognitio, in quo nec pluralitas cassa est nec similitudo dissentiens, dum et consequentia sic loquuntur: et dixit deus et fecit et benedixit deus. Et necesse est ut creationis totius auctor deus unus sit.

80. Quam fidei rationem antiqua denique per Moysen benedictio pandit et conprobat, qua benedicere populum sacramento trinae invocationis iubetur. Ait enim deus ad Moysen : Sic benedices populum meum et ego benedicam illos : benedicat te dominus et custodiat te; inluminet dominus faciem suam super te et misereatur tui; attollat dominus faciem suam super te et det tibi pacem (Nb 6,23-26).

Gratia domini nostri Iesu Christi, et caritas dei, et communicatio spiritus sancti cum omnibus vobis (2 Co 13,13).

5.ZAC. Illud praeterea clarum est, cum deus de mundi et hominis creatione disponderet, sacramentum trinitatis ostensum, scriptura dicente : Et dixit deus : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gn 1,26).

Cum dicit nostram, prodit utique non unius; cum vero ad imaginem et similitudinem profert, aequalitatem distinctionis insinuat, ut in eodem opere sit trinitatis aperta cognitio, in qua nec pluralitas cassa est nec similitudo dissentiens, dum et consequentia sic traduntur : et dixit deus, et fecit deus, et benedixit. Deus ergo pater faciunda denuntiat, Filius perficit dicta, sanctus Spiritus benedictione confirmat; et necesse est, ut creationis totius auctor deus unus sit, tametsi est denuntiantis sermo faciamus. Quam fidei rationem antiqua denique per Moysen benedictio pandit et conprobat, qua benedicere populum sacramento trinae invocationis iubetur. Ait enim deus ad Moysen : Sic benedices populum meum, ut et ego benedicam illos : benedicat te dominus et custodiat te : inluminet dominus faciem suam super te, et misereatur tui : attollat dominus faciem suam super te, et det tibi pacem.

Des retouches rédactionnelles sont clairement sensibles çà et là de la part du rédacteur du *Libellus Fidei*, lorsqu'on met en parallèle les deux textes. Il s'agit non seulement de phrases entières intercalées entre les extraits empruntés aux CONS., mais aussi de modifications verbales moins importantes dans le texte même des CONS.

L'auteur de la profession de foi africaine se sert donc de notre anonyme pour exposer contre les Ariens les fondements de la foi catholique en la Trinité, et plus spécialement en l'Esprit Saint, dont le rôle et la nature au sein de la Trinité sont l'objet d'une explication spéciale. Différents versets sont re-

pris à partir des CONS. : Gn 1,1-2; Jn 8,25; Ps 32,6 (33,6); Mt 28,19; 2 Co 13,13; Gn 1,26; Nb 6,23-26. Ils servent de base à l'argumentation théologique. L'auteur du *Libellus Fidei* des évêques africains connaissait donc les CONS., tout ou en partie, et les estimait particulièrement dignes de figurer dans sa démonstration de la divinité de l'Esprit.

Le *De Viris* de Gennade de Marseille attribue la rédaction de ce credo à l'évêque catholique Eugène de Carthage, figure de proue de l'opposition à la politique du roi arien Hunérich :

"Eugène, évêque de Carthage, cité africaine et confesseur public, ayant reçu d'Hunérich, roi des Vandales, l'ordre de faire l'exposition de la foi catholique et surtout du caractère propre du Verbe consubstantiel, composa, en accord avec tous les évêques et confesseurs d'Afrique, de Maurétanie et de Corse qui demeurèrent dans la foi catholique, un livre de la foi, en s'appuyant sur les affirmations des saintes Ecritures, mais aussi sur les témoignages des Pères, et il le présenta par l'intermédiaire de collègues de sa confession"⁸¹.

Confronté aux données fournies par l'Histoire de Victor de Vita⁸², ce témoignage peut faire problème. En effet, à la fin du livre II, juste avant d'introduire le texte du *Libellus*, Victor précise que ce dernier a été écrit par "les nôtres", c'est-à-dire les évêques catholiques⁸³. D'autre part, à la fin du *Libellus* figure la mention de quatre évêques par lesquels le document aurait été acheminé (*directa*)⁸⁴.

Un fait est frappant : c'est que l'Histoire de Victor de Vita ne parle pas d'Eugène comme rédacteur du *Libellus* alors que Gennade le fait.

C. Courtois⁸⁵ optait pour une activité rédactionnelle des quatre évêques africains dont les noms figurent au bas du document et donnait au participe *directus* le sens de "mis au point"⁸⁶. La Prosopographie de l'Afrique chrétienne⁸⁷ retient cette signification, mais propose aussi celle d'acheminer, et souligne la plausibilité d'une rédaction du *Libellus* par Eugène lui-même, comme l'indique Gennade. Dans ce cas, c'est l'idée d'envoi qui est au premier plan : la profession de foi aurait été envoyée par l'intermédiaire des quatre

⁸¹GENNADE, *De viris* 98, éd. RICHARDSON (TU 14), p. 95.

⁸²Sur la personne et l'oeuvre de cet écrivain, voir C. COURTOIS, *Victor de Vita*, p. 5-11.

⁸³"Quod ante nostri praevidentes libellum de fide conscripserant, satis decenter sufficienterque conscriptum", éd. PETSCHENIG (CSEL 7), p. 46,4-6.

⁸⁴"Directa duodecimo Kal. Maiarum per Ianuarium Zattarensem, Villaticum a Casis Medianis episcopos Numidiaae, Bonifatium Foratianensem et Bonifatium Gratianensem episcopos Byzacenos" (CSEL 7), p. 71,8-11.

⁸⁵Victor de Vita, p. 28.

⁸⁶Ce verbe, dont le sens premier est disposer selon une ligne droite, peut aussi recevoir, au sens large, la signification de *corrigere*, rendre droit : Cf. ThLL s.v. *dirigo*.

⁸⁷A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne*, p. 363 s.v. *Eugenius* 2.

évêques. Cette signification de *dirigere* est beaucoup plus conforme à la langue de Victor de Vita qui, lorsqu'il emploie *dirigere*, utilise ce terme comme synonyme de *mittere*⁸⁸. Elle se laisse aussi parfaitement accorder avec ce que dit Gennade, d'après lequel le *Libellus* a été présenté (*porrigere*) par les quatre évêques, mais non rédigé, le rédacteur Eugène l'ayant fait envoyer par ses collègues dans l'épiscopat.

Différents auteurs soulignent la possible origine orientale de cet évêque de Carthage⁸⁹. En combinant différentes hypothèses, C. Courtois⁹⁰ et H.I. Marrou⁹¹ arrivent aux résultats suivants, partant du fait que le Prologue de l'histoire de Victor, dont l'authenticité a toutefois été mise en doute⁹², est dédié au disciple inconnu d'un certain Diadoque⁹³. C. Courtois suggère que ce disciple soit Eugène lui-même, étant donné que Victor, prêtre à Carthage, et contemporain des événements qu'il décrit est en lien direct avec son évêque Eugène et qu'il tient de ce dernier certaines des informations historiques qu'il fournit⁹⁴. H.I. Marrou, allant encore plus loin dans ce sens, propose que Diadoque de Photike soit le maître d'Eugène⁹⁵.

C. Courtois note encore plusieurs éléments qui montrent qu'Eugène n'était pas connu des Africains. Tout d'abord son nom serait rare en Afrique⁹⁶. Ensuite, c'est le roi vandale Hunérich lui-même qui permet sa nomination en 480/481 pour occuper le trône épiscopal de Carthage laissé vacant depuis la mort de Deogratias (en 456-457)⁹⁷. Ce choix était dicté par des raisons politiques : le roi arien avait conclu avec l'empereur oriental Zénon un traité prévoyant qu'en échange de la présence d'un évêque catholique à Carthage, le

⁸⁸ Voir l'index de l'éd. de PETSCHENIG (CSEL 7), p. 155. En outre, la préposition *per* indique que les quatre personnages signalés sont considérés comme des intermédiaires de l'action et non comme des agents directs. Si donc ils avaient retouché le *Libellus*, on s'attendrait davantage à une préposition *a* au lieu de *per* après *dirigere*.

⁸⁹ C. COURTOIS, Victor de Vita, p. 20-21; A. MANDOUZE, Prosopographie p. 362; H.I. MARROU, Victor de Vita et Diadoque de Photike, REA, 45 (1943), 228.

⁹⁰ Victor de Vita, p. 19 sv.

⁹¹ H.I. MARROU, Victor de Vita, p. 227.

⁹² Par M. PETSCHENIG, Die handschriftliche Ueberlieferung des Victor von Vita, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 96 (1880), 727-732.

⁹³ H.I. MARROU, Victor de Vita, p. 227 note que certains manuscrits du texte ont toutefois *diacono* au lieu de *Diadoco*.

⁹⁴ C. COURTOIS, Victor de Vita, p. 20-21.

⁹⁵ H.I. MARROU, Victor de Vita, p. 225-232.

⁹⁶ C. COURTOIS, Victor de Vita, p. 21-22. Il s'agirait d'un nom à consonnance grecque. Toutefois, le nom rapporté par VICTOR est *Eugenius* et non *Eugenes*. Il pourrait s'agir de la latinisation d'un nom d'origine grecque, encore que ceci ne puisse pas être démontré. On notera tout de même que le nom *Eugenius* revient deux fois dans la Prosopographie de l'Afrique chrétienne.

⁹⁷ Vict. Vit. II,2 (CSEL 7, p. 24,19-22).

souverain oriental s'engagerait à tolérer des évêques ariens sur les territoires soumis à sa juridiction⁹⁸. Ce dernier avait délégué un haut fonctionnaire impérial afin de surveiller la nomination de l'évêque. C. Courtois est d'avis qu'Eugène est venu d'Orient avec le légat impérial, car l'évêque semble au début inconnu à Carthage. En effet, c'est par la pratique de l'aumône qu'il s'attire l'estime publique qu'il ne possédait pas au début de sa venue⁹⁹.

L'hypothèse de Courtois est confirmée par la réaction négative suscitée dans l'épiscopat catholique par la nomination d'un évêque imposé à de telles conditions¹⁰⁰. Ceci indique bien que, par elle-même, la personne d'Eugène n'inspirait pas a priori confiance aux catholiques. La question de son origine ne peut donc pas être résolue, même si certains éléments penchent en faveur d'une origine non africaine. De même, il n'est pas possible de savoir pour quelle raison il fut l'objet du choix de Zénon pour occuper ce poste. Mais, dans tous les cas, son enracinement dans le clergé catholique dont il devint peu à peu le principal représentant aux yeux du pouvoir arien, son rôle de diplomate par rapport aux autorités vandales, aussi bien que la profession de foi dont il est l'auteur en font un personnage familier des préoccupations africaines.

Dans de telles conditions, il est possible qu'Eugène - vraisemblablement étranger au départ en Afrique - ait trouvé les CONS. avant son arrivée là-bas, mais encore plus probable qu'il soit tombé sur notre texte par l'intermédiaire de florilèges dogmatiques, surtout anti-ariens, tels qu'il en circulait en Afrique au 5e s.¹⁰¹. De tels florilèges sont basés sur des compilations de sources. Or le *Libellus Fidei* est lui aussi un travail de compilation. Il a été préparé d'avance en vue de l'assemblée de février 484, et Gennade précise que son auteur s'est appuyé aussi bien sur des textes scripturaires que sur les *testimonia patrum*¹⁰². B. Fischer¹⁰³ peut même trouver des parallèles textuels entre l'un de ces florilèges, les *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum*, qui circulèrent parfois sous le nom d'Augustin¹⁰⁴, et

⁹⁸Vict. Vit. II,4 (CSEL 7), p. 25,10-18.

⁹⁹Vict. Vit. II,6 (CSEL 7), p. 26,10 sv : "Porro ille vir dei sacerdos Eugenius coepit per conversationem operum bonorum venerabilis et reverendus haberi etiam ab his, qui foris sunt (...) Elemosynas quoque tales per eum dominus dignatus est facere, ut incredibile videatur tanta eum inpendere (...)".

¹⁰⁰Vict. Vit. II,5 (CSEL 7), p. 25,25-27.

¹⁰¹On trouvera de tels florilèges anti-ariens anonymes dans le CChrSL, t. 90.

¹⁰²De Viris 98, éd. Richardson (TU 114), p. 95 : "(...) composuit librum fidei non solum Sanctarum Scripturarum sententiis (sed et Patrum testimoniis) communitum".

¹⁰³B. FISCHER, Der Bibeltext in den pseudo-augustinischen Solutiones, p. 155-157.

¹⁰⁴Voir G. MORIN, Une compilation anti-arienne, RBen, 31 (1914-1919), 237-243.

la profession de foi d'Eugène de Carthage. Il propose l'hypothèse d'une composition chronologiquement proche des deux écrits, en admettant que les deux textes aient pu se servir de sources l'un à l'autre, sans qu'on puisse trancher le sens de la dépendance. En effet, plusieurs textes d'Ambroise et d'Augustin sont repris aussi bien dans les *Solutiones* que dans le *Libellus Fidei*¹⁰⁵. On ne peut donc pas douter que ce dernier ait été écrit en Afrique même, mais à partir de sources de diverses provenances¹⁰⁶. Il est d'autant plus vraisemblable que les CONS. aient été trouvées à l'intérieur de florilèges déjà constitués que rien n'indique qu'elles aient été lues directement sans intermédiaire. Il est plus vraisemblable qu'elles aient été incorporées à un document plus ancien, sous forme d'extraits.

C) RESSERREMENT DU CADRE CHRONOLOGIQUE

a) *Les CONS. et l'Altercatio d'Evagre*

Comme on l'a noté dans l'histoire de la recherche¹⁰⁷, plusieurs commentateurs anciens (Martène, Ceillier) attribuaient les CONS. à l'Evagre qui, d'après Gennade¹⁰⁸, est l'auteur de l'*Altercatio inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum*. L'attribution ne saurait être sérieusement prise en compte, étant donné la nature des arguments invoqués en sa faveur (cf supra p. XXXIX et p. 4), qui furent l'objet de la pertinente critique de Harnack¹⁰⁹.

L'oeuvre d'Evagre rapporte un débat présenté, dans un très court préambule, comme *quaestio facta nuper sub oculis nostris*¹¹⁰. Ce débat oppose un juif, Simon, et un chrétien, Théophile, sur l'interprétation des prophéties concernant le Christ. Evagre relate cette affaire à un nommé

¹⁰⁵ Sur ces textes, voir B. FISCHER, *Der Bibeltext*, p. 155 n. 4. On signalera que le *Libellus Fidei* des Africains présente aussi, à côté des CONS., des extraits des chap. 10-16 du traité sur l'Esprit Saint de NICÉTAS DE RÉMÉSIANA (cf. *Vict. Vit.* II, 84-94 où l'on trouve ces extraits, signalés dans CPL n. 647). NICÉTAS, auteur bilingue de Dacie n'est, de son vivant (fin 4e - début 5e s.), apparemment pas connu des Africains. C'est pourtant un ami de PAULIN DE NOLE qui voyagea à plusieurs reprises en Italie; sur ces voyages, voir J.T. LIENHARD, *Paulinus of Nola*, p. 165 sv. Sur le titre exact de ce traité de NICÉTAS, voir A. BURN, *Nicetas of Remesiana*, p. LXIII; pour la date, p. LXVIII.

¹⁰⁶ Les contacts de certains Africains avec l'Europe facilitèrent la constitution d'une documentation variée. L'auteur du florilège *Contra Varimadum* avoue avoir séjourné à Naples (CChrSL 90, p. 9), et QUODVULTDEUS de Carthage est lui aussi venu en Italie, cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie*, p. 449.

¹⁰⁷ Cf. supra p. 2-3.

¹⁰⁸ *De viris* 51.

¹⁰⁹ Cf. supra p. 3-4.

¹¹⁰ *Evagrii Altercatio*, éd. BRATKE (CSEL 45), p. 1.

Valérius, auquel il adresse son oeuvre, comme s'il s'agissait d'une lettre¹¹¹. Aussi bien Evagre que Valérius échappent à toute identification. Par conséquent, il est impossible de déterminer avec certitude si l'auteur a écrit sous un pseudonyme¹¹². Toutefois, il est rare qu'un auteur ait choisi un pseudonyme aussi banal que celui d'Evagrius, puisque, ordinairement, les noms d'emprunt sont choisis de manière à rehausser le plus possible le prestige de l'écrit¹¹³. Si la pseudonymité d'Evagre ne peut être démontrée, il est, par contre, plus probable que Valerius soit un destinataire fictif. Le caractère très littéraire de l'écrit l'indique : tout d'abord, la mise en scène de Valerius dans le Prologue, qui disparaît complètement ensuite, et ne revient même pas à la fin. L'auteur ne veut donc pas, malgré la formule épistolaire utilisée au début, écrire une lettre au sens strict. Il s'agit davantage de présenter les actes d'un débat¹¹⁴. Ce procédé littéraire était bien connu dans la littérature chrétienne à partir de l'exemple de l'Évangile de Luc, et son destinataire Théophile. On relèvera ensuite la conversion-éclair du juif, manifestation artificielle, enfin les noms à l'évidence symboliques des deux personnages : le juif Simon et le chrétien Théophile¹¹⁵. L'auteur n'a en tout cas pas pris la peine, dans son petit préambule, de préciser que les personnages étaient fictifs¹¹⁶. Tout au plus peut-on admettre, dans le cas de l'*Altercatio*, la transposition littéraire d'une obscure confrontation judéo-chrétienne.

La relation de cet écrit, daté de l'année 423 dans la chronique de Marcellinus Comes¹¹⁷, aux CONS. avait attiré l'attention de l'éditeur de l'*Altercatio* dans le CSEL. Il fournissait en appendice à son édition une liste de nombreux parallèles entre les deux écrits¹¹⁸. Dans la plupart des cas, ces

¹¹¹"Domino fratri Evagrius salutem" est la formule épistolaire qui ouvre le Prologue (CSEL 45), p. 1,3.

¹¹²cf W. SPEYER, "Fälschung", RAC, 7 (1969), p. 237.

¹¹³On trouve des pseudo-Jérôme, pseudo-Augustin, pseudo-Chrysostome, pseudo-Cyprien, mais pas de pseudo-Evagre. Sur cet aspect de la pseudonymie, voir W. SPEYER, "Fälschung", p. 244-245.

¹¹⁴*Quaestionem referre* est la formule dont se sert l'auteur (CSEL 45, p. 1,4).

¹¹⁵Qu'on pense à Simon Pierre, Simon de Cyrène, au Théophile destinataire de l'Évangile de Luc.

¹¹⁶Comme le fait JÉRÔME dans son Dialogue contre les Pélagiens : Atticus et Critobule ne sont que des *nomina* (PL 23,498A). L'auteur des CONS. précise lui aussi qu'Apollonius et Zachée sont des *personae* qui interrogent et répondent (MORIN 7,13-14).

¹¹⁷Cf. supra p. 4.

¹¹⁸E. BRATKE, *Evagrii Altercatio* (CSEL 45), p. 70-71. La théorie des CONS. comme source de l'*Altercatio* a été soutenue par E. BRATKE, *Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio Legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum*

parallèles se réduisaient toutefois à de maigres rapprochements de quelques mots qui n'ont pas de véritable force probante. Toutefois, la lecture des deux oeuvres présente certaines similitudes dans la manière de mener le dialogue :

1) Les premiers chapitres de l'*Altercatio* sont consacrés à inculquer au juif "*Christus deus et dei filius*"¹¹⁹. La même expression se retrouve en CONS. I,4-5 quand Zachée expose la christologie à son partenaire païen¹²⁰.

2) La règle du jeu dialogal est posée en termes tout à fait semblables au début de l'*Altercatio* et dans les CONS. Le juif Simon annonce que s'il est vaincu par le chrétien, il passera au christianisme¹²¹. Dans les CONS., Apollonius annonce qu'il n'aura pas honte de croire si Zachée fournit des justifications rationnelles de la foi, et il invite l'auditoire fictif à se prononcer à la fin du débat pour l'un ou l'autre des deux partenaires¹²². Ceci n'est pourtant rien d'autre qu'un lieu commun dans la rédaction de plusieurs dialogues: le combat doit se faire à coups d'arguments et aboutir sur une issue semblable à celle d'un combat arbitré : que l'un des deux s'avoue vaincu¹²³.

3) Dans les deux cas, au début du dialogue, le chrétien commence par réclamer la foi de son partenaire, comme condition préalable à sa compréhension: "*nisi credideritis, non intellegitis*" (Is 7,9)¹²⁴.

4) Les deux auteurs introduisent la même discussion d'abord sur la conception virginale du Christ, puis sur son enfement virginal¹²⁵. Elle recoupe les préoccupations de différents auteurs latins occupés à la réfutation des thèses de Jovinien à la fin du 4e s.¹²⁶.

Christianum, Sitzungsberichte der Philosophisch-Hist. Kl. der kaiserlichen Akad. d. Wiss., 148 (1904), 149-153.

¹¹⁹CSEL 45, p. 5,15.

¹²⁰MORIN 11,26; cf 10,11 et 11,19 pour l'expression de même sens : *deus vel dei filius*.

¹²¹CSEL 45, p. 2,3-5 : "Si modo interrogationibus meis non lenocinio sermonum nec argumentis verborum sed legis praesentia conprobes veritatem, aut, si tu me hodie reviceris, facito christianum, aut ego cum te superavero, faciam Nazoraeum Iudaeum".

¹²²CONS. I,4 (MORIN 10,7-9) : "(...) nequaquam a proposita condicione discedens, ut eum scilicet altera pars sequatur, qui hisdem audientibus in fine superaverit".

¹²³Dans les CONS., les arguments sont basés sur la *ratio*, dans l'*Altercatio* sur la loi juive. Dans les deux cas, les règles du débat sont l'objet d'une convention entre les deux partenaires. Parfois, l'auteur d'un dialogue peut aussi, comme dans Min. Fel. 5,1, recourir à un tiers jouant le rôle d'arbitre; cf. B.R. VOSS, Der Dialog, p. 153-154.

¹²⁴CSEL 45, p. 3,4 et CONS. I,7 (MORIN 12,31).

¹²⁵CONS. I,10-11 (MORIN 14-15); *Altercatio* (CSEL 45, p. 18,10-11).

¹²⁶RUFIN, symb. 10; GAUDENCE, serm. 9,7; B. BLUMENKRANZ, Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme, Paris 1963, p. 29, note cela dans le cas de l'*Altercatio*.

5) A la fin du débat, le juif s'avoue vaincu et demande l'imposition des mains¹²⁷. Il prononce une prière d'action de grâce. Dans les CONS., chaque livre est conclu par une prière d'Apollonius, qui est également une action de grâce¹²⁸.

Seules les deux dernières particularités peuvent constituer de véritables indices en faveur du rapprochement des deux oeuvres. En effet, le verset d'Is 7,9 est bien connu depuis les *Testimonia ad Quirinum*¹²⁹, et l'expression *Christus deus et dei filius*, bien que présentée comme la formulation-type d'un énoncé christologique particulièrement mis en exergue, n'en reste pas moins au niveau d'un parallèle textuel qui ne dit rien d'évident sur le sens de la dépendance. Par contre, le lien immédiat des deux questions concernant la conception et l'enfantement virginal insère les CONS. et l'*Altercatio* dans un mouvement de réfutation des thèses de Jovinien et de ses disciples¹³⁰. Quant au fait de faire figurer une prière au terme d'un dialogue, il ne s'agit pas d'un lieu commun dans les dialogues chrétiens, mais d'une particularité littéraire notable dans l'Antiquité. En effet, il est certes fréquent qu'à la fin du débat, le païen ou l'hérétique abjure son erreur et adhère à la vérité¹³¹, mais il l'est moins que le vaincu prononce une prière adressée à Dieu ou au Christ. Les CONS. et l'*Altercatio* pourraient bien en être des exemples isolés. En tout cas, il n'a pas été possible de repérer un tel procédé à l'intérieur des dialogues d'auteurs latins des quatre premiers siècles.

La technique du Dialogue ainsi comparée entre les deux écrits ne permet pas de tirer de conclusions catégoriques en ce qui concerne une éventuelle dépendance entre eux. Tout au plus peut-on prendre en compte l'hypothèse d'une utilisation des CONS. par l'auteur de l'*Altercatio*. Et si l'on remarque au travers de cette dernière un retour de certaines discussions et de certains versets bibliques utilisés dans CONS. II,4-10 (section anti-juive de l'anonyme), ceci devrait s'expliquer par le recours à une source commune aux deux : les *Testimonia ad Quirinum*, dont tout le livre I est un réservoir de thèses et de lieux bibliques à l'encontre des juifs¹³².

¹²⁷CSEL 45, p. 52-53.

¹²⁸CONS. I,38; II,20; III,10.

¹²⁹Testim. I,5 où le verset figure pour illustrer la thèse qui est aussi celle de l'auteur de l'*Altercatio* : *Iudaeos de scripturis nihil intellegere possunt, nisi prius crediderint*; cf Testim. III,10.

¹³⁰L'epist. 42,4 (= CSEL 82, epist. extra coll. 15) d'AMBROISE est le premier document à présenter la thèse caractéristique attribuée aux disciples de JOVINIEN : "*Virgo concepit, sed non virgo generavit*".

¹³¹Voir par exemple Min. Fel. 40,1-2; Hier. c. Lucif. 28 (PL 23,182).

¹³²Les éditions de l'*Altercatio* dans le CSEL et des *Testimonia* dans le CChrSL 3 remarquent les nombreux versets qui ont pu être empruntés. Il en va de même des emprunts des CONS. aux *Testimonia* aussi notés dans l'éd. du CChrSL. Même si la majorité des versets scripturaires communs aux CONS. et à l'*Altercatio* présentent des versions différentes, ceci peut s'expliquer par le fait

b) *La critique au culte impérial*

Un chapitre de notre anonyme, qui avait déjà attiré l'attention du premier éditeur L. d'Achéry¹³³, présente un intérêt spécial pour la question chronologique. L'auteur y présente sa position, qui est aussi celle, dit-il, des *sacerdotes* chrétiens par rapport à l'adoration des images impériales. Voici le texte et la traduction de CONS. I,28 :

APO. Habet quidem speciem veritatis obiurgatio tua, sed potest recurrentibus confutari. Nos enim eorum simulacra vel imagines adoramus, quos vel vera religione deos credimus, vel antiquorum traditionibus *docti*¹³⁴ deos non esse nescimus. Vos vero, quibus istud abominatio est, cur imagines hominum, vel
5 ceris pictas vel metallis defictas, sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini, et, ut ipsi praedicatis, deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis ? Quod si et illicitum legique contrarium est, cur hoc facitis, christiani, aut cur hoc vestri non prohibent sacerdotes, ne id quod ignorantibus
10 *nobis pro sacrilegio adscribitis*¹³⁵, scientes sub officii excusatione subeatis ?
ZAC. Istud quidem nec debeo probare nec possum, quia evidentibus dei dictis non elementa, non angelos, nec quoslibet caeli ac terrae vel aeris principatus adorare permittimur. Divini enim speciale hoc nomen officii est, et altior omni terrena veneratione reverentia. Sed sicut in huiusmodi malum primum adulatio homines impulit, sic nunc ab errore consuetudo vix revocat; in quo tamen
15 incautum obsequium, non aliquem divinum deprehenditis cultum; et propter similitudinem amabilium vultuum gaudia intenta plus faciunt quam aut hii forte exigant quibus defertur, aut perfungi oporteat deferentes. Et licet hanc incautioris obsequii consuetudinem districtiores horreant christiani nec prohibere desinant sacerdotes, non tamen deus dicitur, cuius effigies salutatur,
20 nec adolentur ture imagines, aut colendae aris superstant, sed memoriae pro meritis exponuntur, ut exemplum factorum probabilium posteris praestent, aut praesentes pro abusione castigent. Vides ergo nil vestris erroribus simile in hoc esse, quod arguis, nec iuste profanis actibus officia incautiora conferri, quando etiam ipsi, ad quos referri istud potest, aut fieri hoc nolint, si
25 consulantur, aut quamlibet vanae gloriae consuetudinem non recidant, nihil temere adsumentes divinum, mortales se esse et dei indignos honore fateantur, cui et quod sunt debent, et fide ut hoc essent fortasse meruerunt.

que, dans les manuscrits des *Testimonia*, le texte biblique présente de nombreuses variantes. Les copistes ont tendance à substituer au texte qu'ils ont sous les yeux celui en usage dans leur milieu.

¹³³Cf. supra p.3.

¹³⁴*docti* CMPk Ach¹Ach²Mi / *ducti* BLT MORIN.

¹³⁵*nobis pro sacrilegio adscribitis* CMPk Ach¹Ach²Mi / *nobis obicitis* BLT MORIN.

APO. Ta repartie a certes l'apparence de la vérité, mais elle peut être réfutée en sens inverse. En effet, nous, nous adorons les statues ou les images de ceux que ou bien nous croyons dieux de par une vraie religion, ou bien dont nous ignorons qu'ils ne sont pas des dieux, étant élevés dans les traditions de nos ancêtres. Mais vous, qui avez cela en horreur, pourquoi vénérez-vous, même dans une adoration publique, des images d'hommes peintes avec de la cire ou façonnées dans le métal, à cause du respect dû aux souverains, et pourquoi donnez-vous aussi à des hommes ce qui est, comme vous l'affirmez vous-mêmes, un honneur dû uniquement à Dieu ? Si cela est interdit et contraire à la loi, pourquoi, chrétiens, faites-vous cela et pourquoi vos prêtres ne l'interdisent-ils pas afin que vous ne vous exposiez pas en connaissance de cause, en prétextant l'excuse du devoir, à ce que vous nous reprochez comme un sacrilège à nous qui l'ignorons ?

ZAC. Je ne peux certes ni ne dois approuver cela, car d'après les paroles de Dieu, qui sont claires, il ne nous est pas permis d'adorer les éléments, ni les anges, ni aucune puissance du ciel, de la terre ou de l'air. En effet, ce terme particulier désigne un devoir envers Dieu, et il y a là une déférence plus élevée que toute vénération terrestre. Mais, de même que ce fut, au début, la flatterie qui poussa les hommes à un péché de ce genre, c'est maintenant la coutume qui les éloigne à peine de l'erreur. Pourtant, dans cette affaire, vous mettez la main sur un hommage imprudent, non sur le culte rendu à une divinité. Devant la représentation de visages souriants, une joie intense pousse à faire plus que n'en exigent peut-être ceux auxquels on présente ces honneurs, et qu'il ne faudrait que ceux qui les présentent en accomplissent. Et bien que des chrétiens plus rigoureux aient horreur de cette coutume qui consiste à rendre un hommage trop imprudent et que les prêtres ne cessent pas de l'interdire, on n'appelle pourtant pas Dieu celui dont l'effigie est saluée. On n'offre pas d'encens à ses images, et elles ne sont pas placées sur des autels pour être l'objet d'un culte, mais on lui érige des monuments pour ses mérites, afin qu'ils offrent à la postérité l'exemple d'actions dignes d'éloges ou qu'ils sanctionnent les contemporains pour leur abus. Tu vois donc qu'il n'y a en cela rien de semblable à vos erreurs, ce dont tu nous accuses, et qu'on ne confère pas à juste titre des honneurs trop imprudents à des fonctions profanes, puisque ceux-là mêmes auxquels on peut rendre cet honneur, soit ne veulent pas qu'on le fasse, à condition qu'on les consulte, soit, bien qu'ils ne suppriment pas cette coutume de vaine gloire, reconnaissent, en assumant rien de divin à la légère, qu'ils sont mortels et indignes de l'honneur de Dieu auquel ils doivent ce qu'ils sont et duquel ils ont peut-être mérité, par leur foi, d'être cela même.

Ce texte présente une explication rejetant les torts sur les excès populaires, plutôt que sur le pouvoir impérial lui-même qui, d'après l'auteur, n'accepte pas les hommages excédant ce qu'un chrétien peut accepter.

2. Les rites autour de l'image impériale

2.1. L'adoratio

Il existe donc une pratique actuelle et publique : l'adoration de l'image impériale. C'est elle que l'auteur refuse, et fait également refuser aux souverains. Pourtant, cette *adoratio* qui est seulement un hommage imprudent¹³⁶ n'est pas équivalente au culte d'une divinité, car le souverain n'est pas appelé Dieu, et ses images ne sont honorées ni par l'encens ni en étant exposées sur des autels. La terminologie utilisée ici énumère *adorare*, *colere* et *adolere* comme termes pouvant s'appliquer au culte de la divinité. Le premier de ces trois verbes se rapporte, selon Zachée, exclusivement à Dieu (*officium divinum*). Ce terme peut inclure plusieurs actes intérieurs et extérieurs destinés à la divinité. Le second, qui a en soi une signification plus vaste qu'*adorare*, est précisé à travers l'expression *cultum divinum*: l'auteur n'envisage ici que le culte qui a Dieu pour objet. Ce culte suppose tout un contenu rituel (autels, encens, prostration) dont l'*adoratio* n'est qu'un aspect. *Adolere* signifie précisément : brûler quelque chose en l'honneur d'une divinité, ici de l'encens, ce qui, selon l'auteur, n'a plus cours de son temps pour honorer les images impériales. Il souligne donc fortement que l'adoration visée ici n'est en aucun cas équivalente au *cultus divinus*, même si elle n'est en soi pas tolérable. L'*adoratio* en tant qu'hommage intérieur devrait être adressée à Dieu, pour s'intégrer au *cultus divinus*. Mais il lui manque en l'occurrence l'appellation *deus* adressée à l'empereur avec l'hommage intérieur qui lui correspond. En effet, pour l'auteur des CONS., le devoir de l'homme vis-à-vis de son créateur est notamment un devoir de la langue et de l'esprit¹³⁷. Bien que ces éléments nécessaires pour constituer un véritable "culte divin" fassent défaut, ce qui demeure de l'adoration dans les honneurs rendus aux images du souverain n'est pourtant pas tolérable.

Adoratio est un synonyme du grec *προσκύνησις*. Ces deux termes incluent aussi - comme le grec l'indique plus clairement - à l'intérieur de l'hommage de l'adoration des attitudes gestuelles dont la prostration et le baiser¹³⁸. Jérôme, dans son Apologie contre Rufin, lui donne le contenu suivant : ceux qui

¹³⁶Elle est appelée *obsequium incautum, incautior, officia incautiora*.

¹³⁷MORIN 48,6-7 : " (...) quodque in homine maximum est, *linguae ac mentis officium* auctoris sui laudibus deputare". L'*adoratio* gestuelle mentionnée en CONS. I,28 est la manifestation extérieure de cet *officium*.

¹³⁸cf B.M. MARTI, *Proskynesis and adorare*, p. 273 sv et A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 46-47.

adorent ont coutume de se baiser la main et de courber la tête¹³⁹. L'auteur des CONS. ne signale pas la disparition de ces rites caractéristiques, qui pouvaient, à ses yeux, s'accompagner d'un état d'esprit peu recommandable chez celui qui acceptait de se prosterner devant des images.

L'adoration impériale, dans ses différentes composantes, est un usage discuté aussi bien dans le monde païen que parmi les chrétiens. Tout un courant de pensée s'oppose à l'adoration du souverain au nom de la liberté du citoyen. L'adoration est ici rejetée comme un usage servil respecté en Perse, mais qui ne sied pas à des hommes libres¹⁴⁰. Les artistes byzantins font d'ailleurs une différence entre l'adoration de l'empereur par ses sujets et par les Barbares¹⁴¹. Dans la littérature chrétienne, l'intransigeance des apologistes des trois premiers siècles par rapport à tout geste d'adoration qui mettrait sur pied d'égalité Dieu et le souverain est bien connue¹⁴². Par contre, après le règne de Constantin, plusieurs auteurs chrétiens signalent cette pratique sans rien lui reprocher : Grégoire de Nazianze¹⁴³, Basile¹⁴⁴, Ambroise¹⁴⁵, Sévérien de Gabala et Jean de Damas¹⁴⁶. Parmi ces auteurs, c'est Grégoire de Nazianze qui admet le plus nettement la légitimité intrinsèque de cette pratique que l'empereur impie Julien a entaché d'idolâtrie en faisant réunir son image à celles des divinités païennes. Basile se sert de l'exemple de l'hommage rendu à

¹³⁹Adv. Rufin 1,19 (SC 303, p. 55), témoignage confirmé par ORIGENE, ex. mart. 33 qui parle aussi du baiser. Autres références pour les latins dans B.M. MARTI, Proskynesis and adorare, p. 279.

¹⁴⁰Voir XENOPHON, Anabase 3,2,13; PLATON, Lois 3,697c; SENEQUE, de ira 3,17,1; CURTIUS RUFUS, historia Alexandri Magni 8,5,19, textes cités dans A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation, p. 12-13.

¹⁴¹A. GRABAR, L'empereur, p. 147-149, cite à ce sujet une homélie pseudo-chrysostomienne dans PG 59,650.

¹⁴²Cf. J. BEAUJEU, Les apologistes et le culte du souverain, p. 111 sv; A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation, p. 76. Le sacrifice et la "Proskynèse" sont particulièrement combattus. Voir Min. Fel 29,5; ORIGENE, c. Cels. 8,56; Tert. Apol. 41.

¹⁴³Or. 4,80-81 (SC 309, p. 202-206).

¹⁴⁴Spir. 45 (SC 17bis, p. 407) : "L'honneur rendu à l'image passe au prototype".

¹⁴⁵Hex. 6,57 (CSEL 32/1), p. 248 : "Sola aere fusa principum capita et ducti vultus de aere vel de marmore ab hominibus adorantur". Il s'agit des bustes des empereurs objets d'adoration.

¹⁴⁶Un texte d'une homélie de SEVERIEN, cruc. est cité par JEAN DE DAMAS, imag. 3,123 (PTS 17, p. 193-194). Il mentionne une image peinte sur tablette de bois, devant laquelle accourent les foules. Ce texte est repris dans les Actes du Concile de Nicée II dans une démonstration légitimant la "Proskynèse" devant les images (MANSI 12,1013D). Sur ce texte, voir H. KRUSE, Studien, p. 35sv et L.W. BARNARD, The Emperor Cult and the Origins, p. 26. Autres références dans K.M. SETTON, Christian Attitude, p. 196 sv.

l'image impériale pour illustrer ses réflexions de théologie trinitaire¹⁴⁷. Ambroise montre qu'il connaît l'adoration, mais ne la critique absolument pas. Dans le contexte de la controverse iconoclaste, Jean de Damas citant un texte de Sévérien légitime l'adoration des images chrétiennes à partir de la "Proskynèse" devant l'image impériale. Au second concile de Nicée en 787, les partisans des images font à nouveau appel à cet argument en citant le texte de Jean Damascène¹⁴⁸. Ces témoignages montrent que, malgré les critiques qu'elle suscitait souvent, l'adoration de l'effigie impériale était bien ancrée dans les moeurs antiques. Les jugements très différenciés portés sur elle par les auteurs chrétiens recourent en partie la discussion sur l'attitude à prendre par rapport aux images en général, qui aboutira sur la controverse iconoclaste¹⁴⁹.

L'essentiel de la réponse de Zachée consiste à rejeter les torts sur la *consuetudo* que suivent les adorateurs des images. Apollonius soutenait que les chrétiens pratiquent l'adoration, et que leurs *sacerdotes*, c'est-à-dire leurs évêques avec leurs presbytres¹⁵⁰, ne l'interdisent pas. Le chrétien nie purement et simplement ces accusations en soutenant que la pratique en question répugne aux *districtiores christiani* et que les *sacerdotes* ne cessent pas de l'interdire. Ce qui est à la racine de cette pratique, c'est l'adulation, la flatterie¹⁵¹, et la *consuetudo* entraîne à y persister. La remarque de l'auteur comporte une dimension historique : au début (*primum*) était la flatterie qui poussa les hommes à l'adoration de leurs semblables, à présent (*nunc*), la

¹⁴⁷BASILE n'est pas le seul à utiliser l'exemple des honneurs rendus à l'image du souverain dans sa théologie trinitaire. Un texte attribué à ATHANASE (PG 26,332B), contra Arianos or. 3,5, fait de même. A propos de ce discours contre les Ariens, voir l'hypothèse de son inauthenticité athanasienne, soutenue par C. KANNENGIESSER, Athanase d'Alexandrie, p. 310 sv.

¹⁴⁸Voir texte cité supra n. 146. Autres références sur la "Proskynèse" chez les Byzantins dans L. BREHIER/P. BATTIFOL, Les survivances, p. 44 sv.

¹⁴⁹Cf. infra p. 93-97.

¹⁵⁰Voir les données rassemblées dans P.M. GY, remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce, p. 133-134. La fréquence de ce terme dans le vocabulaire d'AMBROISE est observée par R. GRYSO, Le prêtre, 134 sv. Il désigne à coup sûr l'évêque (= *episcopus*), mais peut déjà parfois se rapporter au presbytre, quoique plus rarement au 4e s. OPTAT, Libri I,13, distingue même déjà des diacres *in tertio sacerdotio* et des presbytres *in secundo sacerdotio*. Dans notre chapitre, il désigne certainement les évêques, mais pas forcément eux seuls. L'anonyme préfère, dans la discussion avec le paganisme, utiliser de vieilles notions païennes, comme *sacerdos* ou *divinitas* pour *deus*.

¹⁵¹Hommage basé sur la flatterie, l'*adulatio* est l'acte convenant aux courtisans face au prince : cf. Sulp. Sev. chron. 1,46,2; ORIGENE/RUFIN, Orig. in Exod. 8,4. AUGUSTIN, civ. II,15, rapproche adulation et idolâtrie : "deos non ratione, sed adulatione instituerunt". Dans in psalm. 140,13, il donne la brève définition suivante de l'*adulatio* : "Falsa laus adulatio est"; cf. A. ZUMKELLER, "Adulatio", Augustinus-Lexikon, 1 (1986), 113-114.

coutume les maintient dans leur erreur. La correspondance entre *nunc* et *primum*¹⁵² montre que l'auteur expose en quelque sorte une histoire des causes de l'erreur¹⁵³.

Les images destinées à l'adoration sont décrites avec deux caractéristiques : soit peintes avec de la cire, soit taillées dans le métal. Sans doute faut-il voir ici d'une part les portraits peints sur tablettes¹⁵⁴, d'autre part les statues. Ces images étaient placées aux endroits-clefs de la vie de la cité : places publiques, amphithéâtres, tribunaux¹⁵⁵. L'empereur y est généralement représenté dans une attitude de vainqueur¹⁵⁶. L'adoration de ces images supposait évidemment celle de la personne du souverain. Certains historiens du 4^e s.¹⁵⁷ voulaient faire remonter à Dioclétien l'institution de l'adoration du souverain, au sens où ce dernier aurait ordonné que, dans son entourage, on l'adore, alors qu'auparavant ses prédécesseurs étaient simplement salués¹⁵⁸. L'interprétation de ces sources a donné lieu à des prises de position contradictoires¹⁵⁹. Néanmoins, si les circonstances et la forme de l'ordre que

¹⁵²"sicut in huiusmodi malum *primum* adulatio homines impulit, sic *nunc* ab errore consuetudo vix revocat".

¹⁵³Comme notre anonyme, GREGOIRE DE NAZIANZE, or. 4,81 (Contre l'empereur JULIEN, SC 309), p. 205, souligne que c'est la force des usages sur laquelle repose cette pratique : "Comme on mélange le poison avec les aliments, il (= Julien) veut mêler l'impiété aux honneurs réservée par la coutume aux rois et confondre avec les lois de Rome le prosternement devant les idoles. Dans ce but, il ajoute ses portraits à ceux des démons (...)". Dans son désir de repaganiser la religion impériale, JULIEN avait fait à nouveau joindre ses images à celles des divinités païennes, après que Constantin ait fait sortir les statues des temples, d'après EUSEBE, Vita Constantini 4,16, éd. F. WINKELMANN (GCS 7), 1975, p. 126.

¹⁵⁴L'existence de ce type de portraits est attestée par les textes de JEAN DE DAMAS et du concile de Nicée II cités supra n. 146; voir aussi infra n. 156.

¹⁵⁵Cf. SEVERIEN DE GABALA, creat. 6,5 (PG 56,489).

¹⁵⁶GREGOIRE DE NAZIANZE, or. 4,80 (SC 309, p. 205) indique que sur ces portraits impériaux figurent des scènes de victoires et d'autres où l'on voit des barbares vaincus aux pieds de l'empereur; cf. A. GRABAR, L'empereur, p. 126-144, avec de nombreux parallèles iconographiques. Il s'agit d'une "préférence pour le thème général de la victoire impériale" (GRABAR, op. cit. p. 126). Un passage de JEAN CHRYSOSTOME, Hom. X,1 in 1 Co (PG 51,247), décrit les activités des artisans réalisant ces portraits.

¹⁵⁷Aur. Vict., Caes. 39,2-4; Eutr. 9,26; Amm. 15,5,18; Hier., chron. 226c. Textes rassemblés et commentés dans A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation, p. 6-8.

¹⁵⁸Le texte de la Chronique 226c de JEROME (éd. HELM GCS 47) a : "primus adorari se ut deum iussit, cum ante eum omnes imperatores in modum iudicum salutarentur".

¹⁵⁹E.C. BABUT, L'adoration des empereurs, p. 230 sv lie encore à Dioclétien l'introduction institutionnelle de l'adoration. A. GRABAR, L'empereur, p. 148,

l'on prête à Dioclétien ne sont pas élucidées, il n'est pas possible de les interpréter au sens strict, selon lequel cet empereur aurait le premier introduit une pratique totalement nouvelle et inconnue jusque là dans l'Empire. Non seulement des empereurs antérieurs sont dits avoir accepté des adorations¹⁶⁰, mais les textes des historiens du 4e s. sont, comme le montre A. Alföldi¹⁶¹, dépendants d'une tradition historiographique hostile à Dioclétien, et veulent opposer ce dernier à ses prédécesseurs.

L'adoration de l'effigie et de la personne du souverain se présente donc avant tout, ainsi que le rappellent les CONS., comme une coutume, sur la base de laquelle on pouvait toujours présenter spontanément cet hommage au souverain, même si, dans certaines circonstances, il pouvait être exigé.

L'état du culte des images impériales, tel qu'ils se dégage de notre anonyme, révèle donc des éléments disparus ou affaiblis dans le rituel. Le cadre chronologique peut être, dans une certaine mesure, éclairci si l'on se penche sur ces différentes particularités qui situent les CONS. dans un temps de discussions et de remises en question.

2.2. La salutation

Devant l'effigie impériale, on n'invoque pas l'empereur comme *deus*. Son image est simplement saluée. L'auteur introduit ici une opposition entre l'hommage tolérable de la salutation - par une formule qu'il ne nous fait pas connaître - et l'intolérable déification du souverain¹⁶². La salutation est un des éléments les plus fondamentaux parmi les hommages rendus à l'image impériale¹⁶³. Quelques exemples - hélas peu nombreux - montrent sa persistance tardive à l'Ouest comme à l'Est de l'Empire.

Un fragment anonyme conservé parmi les lettres de Grégoire le Grand et qui concorde avec les données de sa biographie par Jean Diacre de Rome¹⁶⁴

ainsi que W.F. AVERY, *The Adoratio Purpurae*, p. 75, proposent une origine romaine de la prostration devant l'empereur, antérieurement à Dioclétien. A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 6-25 et 58-59, montre sur une monnaie du 3e s. l'image d'un représentant des citoyens recevant agenouillé un bienfait de l'empereur. Ceci montre que la pratique de l'adoration a une origine antérieure à Dioclétien. Voir aussi H. LOEHKEN, *Ordines dignitatum* (Kölner historische Abhandlungen 30), Köln 1982, p. 48-53.

¹⁶⁰Helagabal, Caligula et Domitien par exemple. Autres références dans E. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 54 et A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 7-8; 58.

¹⁶¹Op. cit., p. 6-8.

¹⁶²CONS. I,28 : "Non tamen deus dicitur, cuius effigies salutatur".

¹⁶³Cf. H. KRUSE, *Studien*, p. 37, et A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 79-88.

¹⁶⁴CChrSL 160A, p. 1101; cf. JOHANNES DIACONUS, *Vita Gregorii IV*, 20 (PL 75,185).

rapporte qu'on a amené à Rome, vers 602, une image des souverains byzantins Phocas et Leontia, aux cris de : "*Exaudi Christe ! Focae Augusto et Leontiae Augustae vita*"¹⁶⁵. Le pape Grégoire fit ensuite placer les effigies impériales dans l'oratoire de saint Césaire *intra palatio*.

Du côté des orientaux, l'historien arien Philostorge, peu après 425¹⁶⁶, dans un extrait de son Histoire rapportée par Photius¹⁶⁷, parle des honneurs qui furent rendus à la statue de Constantin, notamment sous la forme de prières qui lui étaient adressées comme à Dieu. Cette précision n'a pas de véritables parallèles chez les historiens pro-constantiniens : Eusèbe, Socrate, Sozomène et Théodoret. Ce dernier parle certes de la statue de Constantin¹⁶⁸, mais évidemment sans ajouter les remarques de Philostorge.

Il n'est pas nécessaire de prendre au pied de la lettre l'expression selon laquelle le souverain *non dicitur deus*, comme si l'auteur faisait référence à une formule précise ayant eu cours, mais devenue périmée. En précisant que l'empereur n'est pas invoqué comme Dieu, l'auteur révèle une pratique christianisée du culte impérial, où l'on prend déjà soin d'éviter une mise sur pied d'égalité du souverain et du Dieu unique.

2.3. *Le sacrifice*

Alors que l'anonyme envisage encore - à travers l'affirmation que l'on n'utilise plus l'encens et les autels - la possibilité de recourir à ces pratiques, il n'est plus question, dans les CONS., de sacrifice de victime offert à l'image impériale, ce que l'on considère généralement comme disparu depuis Constantin¹⁶⁹. Sa signification païenne était évidente, et toutes les lois portées contre lui depuis Constance¹⁷⁰ impliquent qu'il ne pouvait plus être officiellement toléré dans le cadre des hommages rendus à l'empereur.

¹⁶⁵Ibid : "Tunc iussit ipsam iconam domnus beatissimus et apostolicus Gregorius papa reponi eam in oratorio sancti Caesarii intra Palatio". La remarque de L. W. BARNARD, *The Emperor Cult*, p. 26, selon laquelle les images impériales auraient été en permanence conservées et vénérées dans les églises au temps de Grégoire le Grand, non sans soulever des protestations chrétiennes, se vérifie difficilement. En effet, le texte cité ne parle pas d'adoration ou de vénération de l'image de Phocas. Et les sources latines aux 5^e et 6^e s. ne sont pas suffisamment abondantes et précises à ce sujet pour qu'on puisse conclure cela.

¹⁶⁶Sur cette date, voir l'édition de PHILOSTORGE par J. BIDEZ/WINKELMANN (GCS 81), p. CXXXII; cf. G. GEUTZ, "Philostorgios", *PRE*, 20 (1950), p. 121.

¹⁶⁷Histoire II,17 (GCS 81), p. 28.

¹⁶⁸H.e. I,34 (GCS 19), p. 90. Pour cet historien, la statue reste associée à la gloire d'un empereur qui jouit de l'appui de Dieu.

¹⁶⁹E. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 285 sv; A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 72.

¹⁷⁰Cod. Theod. XVI,10,2 (341); cf. C. LEPELLEY, *Les cités*, t. 1, p. 365-66.

Pourtant, le texte de Philostorge dont il vient d'être question parle d'une vénération par les sacrifices de la statue de Constantin placée sur une colonne de porphyre, et dont l'installation eut lieu à Constantinople en 330¹⁷¹. Certains historiens ont considéré cet épisode comme une exagération produite par un Philostorge ennemi de Constantin afin de ternir la mémoire de l'empereur défunt¹⁷² ou encore comme une falsification opérée par Photius lui-même - qui conserva l'oeuvre de Philostorge - afin de rendre ce dernier, qu'il présente comme un ennemi de Dieu, encore moins crédible¹⁷³. L'une et l'autre de ces explications se heurtent à de grosses difficultés, étant donné que l'oeuvre intégrale de Philostorge n'a pas été conservée, et qu'il n'en subsiste que des fragments à travers Photius, et aussi parce que l'épisode de la statue de Constantin n'est l'objet d'aucun démenti de la part d'historiens antiques. Au contraire, le *Chronicon pascale* parle aussi de sacrifices¹⁷⁴. Mais d'après le *Chronicon*, il s'agirait de sacrifices non sanglants à la Fortune de la Ville fondée par Constantin, et non directement offerts à Constantin lui-même, qui auraient eu lieu à l'occasion de l'inauguration de la statue¹⁷⁵. Il n'est pas possible de déterminer si des sacrifices se déroulant autour de la statue se sont poursuivis après 330 et sur quelle période. Mais en tout état de cause, la statue jouissait d'un prestige spécial par le fait qu'elle était auréolée de rayons¹⁷⁶. Ceci indique une assimilation de Constantin au Soleil¹⁷⁷ en un temps où de telles vénérationes n'étaient pas rares, et laisse ouverte la possibilité de sacrifices.

A l'exception de ce témoignage de Philostorge, les sources des 4^e et 5^e s. ne parlent plus du sacrifice parmi les hommages rendus au souverain, après l'avènement de Constantin. Il est donc nécessaire - d'autant plus qu'on ne peut

¹⁷¹Sur cette date, voir le *Chronicon Pascale* (PG 92,708-709), qui raconte l'érection de la colonne et de la statue; cf. H.J. VOGT, "Constantin der Grosse", RAC 3, p. 349-352; H. LECLERCQ, "Colonnes historiques", DACL, 3/2, p. 2338-2339. G. DAGRON, Naissance d'une capitale, p. 36-40, date l'inauguration de la statue du 11 mai 330.

¹⁷²BREHIER/BATTIFOL, Les survivances, p. 39; I. KARAYANNOPOULOS, Konstantin der Grosse, p. 506. Par contre, H. VOGT, "Constantin der Grosse", RAC 3, p. 351, ne soupçonne pas Philostorge.

¹⁷³I. KARAYANNOPOULOS, Konstantin der Grosse, p. 506.

¹⁷⁴PG 92,709 (= ed. de L. DINDORF, 1832, reprise dans PG 92). Voir les témoignages au sujet du sacrifice dans G. DAGRON, Naissance d'une capitale, p. 42, n. 1.

¹⁷⁵Cf. G. DAGRON, *ibid.*, p. 72.

¹⁷⁶*Chronicon Pascale* (PG 92,709). Autre description de la statue et de ses rayons dans l'histoire de NICEPHORE CALLISTE VII,49 (PG 45,1325 CD); cf. G. DAGRON, Naissance d'une capitale, p. 38.

¹⁷⁷A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation, p. 261 et F.J. DÖLGER, Sol Salutis, p. 66-68, soulignent l'importance des représentations solaires dans l'iconographie constantinienne.

pas montrer la persistance des sacrifices dont parle Philostorge - d'admettre leur raréfaction, voire leur disparition généralisée dans le culte impérial dès la seconde moitié du 4^e s., à partir du moment où les sacrifices de victimes sont réprochés d'une manière générale par les lois. Ceci explique sans doute que notre auteur n'en parle plus.

2.4. L'autel

Les images des souverains ne sont plus posées sur des autels, nous dit l'auteur des CONS¹⁷⁸. Le terme *altar* employé ici renvoie évidemment à un contexte religieux au sens strict où ce mot désigne un objet réservé au culte ordinaire d'une divinité. Mais il faut noter que, dans certaines circonstances, des objets en soi non réservés au culte d'une divinité pouvaient revêtir une signification religieuse particulière. C'est ainsi que les figures de la *Notitia Dignitatum* montrent notamment dans les insignes de fonction du préfet du Prétoire d'Italie et du préfet de Rome¹⁷⁹ une table rectangulaire, qui est la table du prétoire avec l'image impériale entourée de cierges posée sur elle¹⁸⁰. La table du prétoire n'est pas appelée un autel, mais la présence sur elle de cierges allumés lui confère une dimension religieuse¹⁸¹. Par ailleurs, en consultant la célèbre lettre de Pline à Trajan¹⁸², on peut constater que, dans le contexte d'une enquête policière, le magistrat demande qu'on sacrifie par l'encens et le vin devant l'image du souverain associée à celles d'autres divinités. Rien dans la lettre n'indique clairement le lieu de l'interrogatoire, mais le contexte exclut qu'il s'agisse d'un temple. Il suggère bien davantage la salle du prétoire (avec sa table ?), ou un endroit équivalent propre aux investigations judiciaires. A l'inverse de ces utilisations cultuelles d'objets en soi non religieux, il faut signaler un épisode rapportant l'utilisation politique de l'autel de l'Eucharistie, et qui trahit, à l'arrière-plan, la pratique des tribunaux romains que l'on vient de mentionner. On le trouve dans les *Libri*

¹⁷⁸"nec adolentur ture imagines, aut colendae aris superstant" (CONS. I,28).

¹⁷⁹*Notitia Dignitatum*, éd. SEECK, Berlin 1876, p. 107 et 113. Mêmes dessins pour le préfet du Prétoire pour l'Illyrie (p. 8), le *Comes Orientis* (p. 48). Sur la possible date de constitution de la *Notitia* entre 425 et 430, cf. E. POLASCHEK, "Notitia Dignitatum", PRE, 17 (1936), 1077-1097; cf. H. KRUSE, Studien, p. 79-80.

¹⁸⁰SEVERIEN DE GABALA, creat. 6,5 (PG 56,489), précise que partout où se trouve un gouverneur de province, là est aussi l'image impériale, notamment dans les tribunaux où l'image signifie la présence de l'empereur.

¹⁸¹A ce sujet, voir H. LECLERCQ, "Adoration", DACL, 1 (1924), 544, qui souligne l'aspect religieux que ce spectacle pouvait prendre dans l'esprit des chrétiens.

¹⁸²Plin. epist. 10,96,5.

d'Optat de Milève¹⁸³. Selon cet historien, les donatistes répandent une calomnie selon laquelle Paul et Macaire, légats de l'empereur Constant en Afrique, auraient fait placer l'image impériale sur l'autel où on allait célébrer l'Eucharistie. Différents historiens modernes¹⁸⁴ se rangent à l'avis d'Optat en estimant que cet épisode est une invention des donatistes. Quoi qu'il en soit, si catholiques et donatistes considèrent cela comme une calomnie et une horreur, c'est parce qu'une telle pratique contredisait totalement les usages liturgiques des Eglises. Pourtant, cet épisode ne paraît pas invraisemblable en soi aux yeux des deux partis, car il possède une certaine crédibilité : l'événement aurait pu se produire, c'est ce qui motive la réaction indignée d'Optat contre cette *falsa opinio*. Cette crédibilité pourrait, comme le remarque F.J. Dölger¹⁸⁵, provenir du fait que, dans l'esprit des gens, l'image impériale posée sur un autel évoque la scène du tribunal, avec l'image entourée de cierges, mais transportée à l'église. Une scène en soi connue, mais transposée dans un contexte où elle n'a rien à faire devient choquante.

L'auteur des CONS. signale donc d'une part, et cela est hors de doute, la disparition de l'usage païen consistant à faire placer sur les autels des temples ou en d'autres lieux exclusivement religieux l'image du souverain pour qu'elle y reçoive une adoration équivalente à celle des autres divinités. Grégoire de Nazianze signale qu'une telle pratique avait été réintroduite sous Julien¹⁸⁶, qui avait fait réunir son image à celle des divinités païennes sur les autels. D'autre part, il n'est pas exclu qu'il puisse indiquer aussi la disparition de certaines utilisations cultuelles de la table du prétoire ou du bureau du gouverneur, pouvant choquer des sensibilités chrétiennes particulièrement vives. Il est vrai que l'on pouvait recourir aussi à un autre support de l'image impériale, une sorte de trépied également représenté dans les figures de la

¹⁸³OPTAT, Libri III,12 (CSEL 26), 1893, p. 100 : "Sed alia ratio exegit has voces, alia invitavit in factum. Nam ut haec dicerent, qui feruntur ista dixisse, opinio falsa eorum aures et omnium populorum compleverat. Dicebatur enim illo tempore venturos esse Paulum et Macarium, qui interessent sacrificio, ut, cum altaria solemniter aptarentur, proferrent illi imaginem, quam primo in altare ponerent, et sic sacrificium offeretur". Les deux légats de Constant, "artisans de l'unité" entre catholiques et donatistes, auraient, à travers cette attitude, à tel point scandalisé les donatistes, que ces derniers crièrent : "qui inde gustat, de sacro gustat". Goûter à l'Eucharistie ainsi célébrée serait comme se nourrir d'un sacrifice païen. L'expression *imaginem proferre* ne désigne pas explicitement l'image de l'empereur, cf. J.P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme*, p. 375. Mais le contexte indique que la seule image possible dont il peut s'agir, étant donné que ce sont les légats impériaux qui l'apportent, est celle de l'empereur. C'est d'ailleurs ainsi que le comprennent DÖLGER, KRUSE, et ALFÖLDY; cf. infra n. 184.

¹⁸⁴F.J. DÖLGER, *Die Heiligkeit*, p. 174-175; H. KRUSE, *Studien*, p. 105-106; A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 77.

¹⁸⁵DÖLGER, *Die Heiligkeit*, p. 174-75.

¹⁸⁶Or. 4,96 (SC 309), p. 241.

Notitia Dignitatum pour différentes magistratures¹⁸⁷. L'aspect religieux dans l'exposition de l'image est ici atténué.

On se gardera de tirer un argument chronologique trop précis à partir de l'évolution de ce rite qui, d'après les CONS., était incompatible avec les convictions chrétiennes. Sa disparition éventuelle, d'après les propos de l'auteur, a pu être circonscrite, dépendant des fonctionnaires et inégale d'une région à l'autre. Elle révèle néanmoins un empire largement christianisé.

2.5. *L'encens*

Un autre rite signalé disparu dans les CONS. est l'emploi de l'encens. On le connaît d'abord à travers les récits des persécutions aux premiers siècles¹⁸⁸. Il s'est maintenu durablement chez les Byzantins où un témoignage extrait des Actes du II^e concile de Nicée (787) signale l'emploi de l'encens lors de l'accueil des images impériales par les populations des villes¹⁸⁹. Philostorge en parle également dans l'extrait de son histoire consacré aux honneurs rendus par les chrétiens à l'image de Constantin après sa mort¹⁹⁰. Dans le domaine latin, on a peine à trouver des témoignages équivalents concernant l'usage de l'encens dans le culte impérial, ce qui ne signifie pas forcément qu'il a disparu¹⁹¹. Dès l'établissement des royaumes barbares, l'absence ou la présence de cette coutume dépend de chaque souverain et de sa cour.

Pourtant, il n'est pas sans intérêt pour la question chronologique de confronter notre texte à la loi anti-païenne de Théodose I, en 392¹⁹². Cette loi interdit notamment de vénérer par l'encens les images faites par le travail d'hommes mortels. La loi précise que les lieux où se sont produits ces vénération par l'encens doivent être saisis par le fisc impérial¹⁹³.

¹⁸⁷ Cf H. KRUSE, *Studien*, p. 101-105; E. COURBAUD, "Imago", *Daremberg/Saglio*, 3/1, p. 414.

¹⁸⁸ Plin. epist. 10,96,5; Cypr. epist. 55,2; voir Greg. Naz. or. 4,96 (pour l'époque de JULIEN).

¹⁸⁹ Mansi 12,1013D. Il s'agit du texte cité au n. 146 repris de JEAN DE DAMAS.

¹⁹⁰ Texte cité et discuté supra p. 75-76.

¹⁹¹ Après une période d'hostilité à l'encens, notamment de la part des apologistes sous les empereurs païens, ce dernier a été peu à peu réhabilité dans les célébrations chrétiennes. Voir les références rassemblées par R. PFISTER, "Rauchopfer", *PRE IA1* (1914), p. 285.

¹⁹² Cod. Theod. XVI,10,12,2 : "Si quis vero mortali opere facta et aevum passura simulacra inposito *tur*e venerabitur (...) is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur".

¹⁹³ Ibid. : "Namque omnia loca, quae turis constiterit vapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus".

Cette loi vise l'encens en tant qu'il est employé dans la *pagana superstitio*¹⁹⁴. Elle ne concerne pas le culte impérial, puisque les images impériales sont ordinairement placées dans les endroits publics, alors que la loi concerne les propriétés privées qui ont été le cadre des actes incriminés.

Pourtant, on peut se demander dans quelle mesure cette loi de 392 a influencé la pratique du culte impérial, surtout à partir du moment où les responsables de sa célébration (notamment les gouverneurs de province) devinrent chrétiens. Si la situation décrite dans notre chapitre - marquée par la disparition de l'usage de l'encens - se plaçait avant 392, les responsables locaux du rituel religieux impérial refuseraient d'employer l'encens pour l'empereur alors que cela n'aurait pas encore été interdit pour les divinités païennes. On ne peut pas exclure que certains gouverneurs, flamines ou prêtres provinciaux chrétiens du culte impérial¹⁹⁵ aient adopté une telle attitude avant la loi de 392, étant donné la marge de liberté laissée aux divers responsables du culte impérial dans le cadre d'une pratique coutumière¹⁹⁶. Néanmoins, une telle situation est moins vraisemblable avant 392 qu'après cette date, car on craint d'autant plus de paganiser le culte du souverain par l'emploi de l'encens si ce dernier a déjà été interdit dans les cultes païens. L'argument est très délicat, puisque la loi de 392 ne concerne pas le culte impérial, et que, par ailleurs, les Byzantins conservent l'emploi de l'encens dans l'adoration des images de l'empereur, alors qu'il ne semble plus refusé dans la liturgie chrétienne en Occident à partir du 5e s.¹⁹⁷.

En tout état de cause, la disparition de l'encens signalée par notre anonyme est géographiquement limitée et circonstanciée.

3. La participation chrétienne au culte impérial

Notre auteur nous dit que les *districtiores christiani* ne tolèrent pas l'adoration et que leurs prêtres ne cessent pas de l'interdire. Ceci implique - et l'anonyme le reconnaît implicitement - qu'une autre fraction de chrétiens tolère l'adoration publique des images. Les *districtiores* ne sont pas tous les chrétiens.

¹⁹⁴Sur le sens de *superstitio* dans les textes législatifs du Cod. Theod., voir M.R. SALZMAN, "Superstitio", p. 172-188.

¹⁹⁵Cf. H. LECLERCQ, "Flamines chrétiens", DACL 5/2, p. 1649-51; A. CHASTAGNOL/N. DUVAL, Les survivances, p. 88 sv montrent la présence de prêtres chrétiens du sacerdoce impérial aux 4e et 5e s.; C. LEPELLEY, Les cités, t. 1, p. 362-369.

¹⁹⁶Cf. H. KRUSE, Studien, p. 10; V. CHAPOT, "Sacerdos Provinciae", Daremberg/Saglio, 4/2, p. 946.

¹⁹⁷Voir l'article de R. PFISTER, cité supra n. 191.

Parmi les empereurs romains, Auguste est connu pour avoir doté le culte impérial d'une organisation spécifique¹⁹⁸. Le sacerdoce de l'empereur¹⁹⁹, au 4e s., après l'abolition du sacrifice, évolue vers une mission dont l'essentiel est l'organisation des jeux et des festivités publiques en l'honneur du souverain²⁰⁰.

Il y eut des flamines, prêtres de la religion impériale, qui étaient chrétiens, et cela posa problème à l'Eglise. Le synode d'Elvire, au début du 4e s.²⁰¹,

¹⁹⁸Cette organisation comprenait notamment des prêtres provinciaux et municipaux, cf. L. CERFAUX/TONDRIAU, *Un concurrent*, p. 330; A.D. NOCK, *Die Einrichtung*, p. 377-388. Il ne saurait évidemment pas être question d'en faire le point de départ d'un culte dont les débuts ne peuvent être situés étant donné leur ancienneté. Le thème du Génie de l'empereur vivant, par exemple, est déjà appliqué à César, cf. J. VOGT, *Zum Herrscherkult*, p. 340-350. La tradition romaine réserve à l'empereur défunt la mise au rang des *divi*, cf. E. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 286-288; E. BICKERMANN, "Consecratio", p. 3-25. A côté des honneurs rendus aux souverains défunts, on trouve un certain culte de l'empereur vivant, cf. E. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 43-54 (culte qui se manifeste à travers le serment par le Génie impérial, le culte de ce Génie, les noms d'empereurs donnés aux mois, le droit d'asile accordé à celui qui se réfugie en touchant l'image impériale); cf. R. TURCAN, *Le culte impérial au 3e s.*, ANRW II,16,2, p. 997-1000. L'empereur n'est pas en général (avec certaines exceptions, cf. C. HABICHT, *Die augusteische Zeit*, p. 75-86) considéré comme dieu de son vivant, mais le serment par son Génie (cf. D. FISHWICK, *Genius and Numen*, HThR, 62 (1969), 356-367), la reconnaissance de son *numen*, (cf. D. FISHWICK, *Genius and Numen*, p. 364 sv) - terme qui demeure dans le Codex Theodosianus bien après l'époque de Constantin pour désigner la puissance impériale - le rendent digne d'honneurs exceptionnels.

¹⁹⁹Les *sacerdotes provinciae* issus généralement de l'aristocratie de la Cité (cf. J. TOUTAIN, *Les cultes*, p. 139; V. CHAPOT, "Sacerdos provinciae", *Daremborg/Saglio*, 4/2, p. 946) pouvaient avoir parcouru le *cursus honorum* municipal (cf. J. TOUTAIN, op. cit., p. 134-135). La loi de Cod. Theod. XII,1,75 laisse entendre que cette fonction pouvait être obtenue sans avoir accompli une telle carrière. Ces prêtres sont élus par une assemblée provinciale de délégués des cités (cf. E. KORNEMANN, "Koinon", *PRE Suppl.* 4 (1924), 936-38; L. CERFAUX/TONDRIAU, *Un concurrent*, p. 328-329), assemblée qu'ils peuvent parfois présider (cf. E. BEURLIER, *Le culte impérial*, p. 296-297). Les prêtres municipaux (flamines), comme les provinciaux, avaient à charge l'organisation des fêtes ainsi qu'un certain nombre de services à assumer pour la cité (cf. E. BEURLIER, op. cit., p. 189-191; J. TOUTAIN, op. cit., p. 163). Les titres attribués à cette catégorie de prêtres varient selon les époques. On rencontre jusqu'au 3e s., des *augustales* qui ont comme les flamines municipaux du Bas-Empire des fonctions d'évergètes, cf. J. TOUTAIN, op. cit., p. 160; E. BEURLIER, op. cit., p. 298-299; R. DUTHOY, *Les Augustales*, ANRW, II,16,2, p. 1254 sv.

²⁰⁰Cf. E. BEURLIER, op. cit., p. 291. Cod. Theod. XII,1,148 confirme que le détenteur de ce sacerdoce avait à charge l'organisation des festivités publiques.

²⁰¹Sur la date de ce synode vers 306, voir J. ORLANDIS/D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel*, p. 3-9.

dans ses canons 2, 3 et 4²⁰² interdit aux flamines qui, après leur baptême, ont sacrifié aux dieux et organisé les jeux du cirque de recevoir la communion même sur leur lit de mort. Les flamines qui n'ont pas sacrifié, mais ont seulement donné des jeux, devront être soumis à la pénitence canonique avant de pouvoir recevoir la communion à la fin de leur vie. Les flamines catéchumènes qui n'ont pas participé aux sacrifices devront attendre trois ans avant de pouvoir être baptisés. Le législateur met en garde contre les dangers courus par les chrétiens qui, de par leurs fonctions, s'exposent à des rites païens étant donné qu'au début du 4^e s., la société demeure massivement païenne. Près d'un siècle plus tard, alors que le sacrifice est interdit depuis longtemps, Innocent I envoie aux évêques qui s'étaient réunis pour le synode de Tolède en 400 une lettre²⁰³ où il interdit de promouvoir à l'état de clerc ceux qui, parmi les curiales, ont exercé le "prétendu sacerdoce" et célébré les jeux publics²⁰⁴.

On doit tenir pour certain que la législation impériale, depuis Théodose I jusqu'à Théodose II, n'a pas aboli le flaminat municipal²⁰⁵ malgré certaines précautions. C'est ainsi que dans une loi de Cod. Theod. XVI,10,20, Honorius s'adresse aux prêtres provinciaux en 415, à l'occasion des jeux qui étaient célébrés à Carthage, en les qualifiant de *sacerdotales paganae superstitionis*²⁰⁶ pour les prier de quitter Carthage où ils s'étaient rassemblés. Malgré ces précautions, le pouvoir ne va pourtant pas jusqu'à priver le peuple des spectacles et des jeux inséparablement liés à ce sacerdoce²⁰⁷. Ambroise,

²⁰²Edition dans A.C. VEGA, *Concilium Eliberritanum*, p. 204-205. Commentaire dans H. LECLERCQ, "Flamines chrétiens", p. 1649-1650; J. GAUDEMET, "Elvire", *DHGE* 15, p. 335; ORLANDIS/RAMOS-LISSON, op. cit., p. 13-14; S. LAEUHLI, *Power and Sexuality*, p. 62-66.

²⁰³Datée de 402-403 par H. CHADWICK, *Priscillian*, p. 185. Le premier synode de Tolède s'était réuni en 400. Sur cette date, voir ORLANDIS/RAMOS-LISSON, op. cit., p. 39-40.

²⁰⁴INNOCENT, epist. 3,9 (PL 20,492A) : "(...) neque de curialibus aliquem venire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum vel coronati fuerint, vel sacerdotium quod dicitur sustinuerint, et editiones publicas celebraverint". Voir le commentaire de H. LECLERCQ, op. cit., p. 1651. H. CHADWICK, *Priscillian*, p. 186-187, voit dans ce texte une allusion à des évêques qui auraient été d'anciens animateurs des jeux.

²⁰⁵H. LECLERCQ, "Flamines chrétiens", *DACL* 5/2, p. 1647; A. CHASTAGNOL/N. DUVAL, *Les survivances*, p. 88 sv.

²⁰⁶Voir le commentaire de cette loi dans CHASTAGNOL/DUVAL, *Les survivances*, p. 116.

²⁰⁷Dans l'attitude de Constantin déjà, un tel souci est apparent. Les travaux de F. HEILER, *Fortleben und Wandlungen*, p. 555; T. PEKARY, *Der römische Bilderstreit*, p. 23 et J. GASCOU, *Le rescrit d'HisPELLUM*, p. 647-656, signalent la présence sur un monument de l'inscription d'une réponse de Constantin aux habitants d'HisPELLUM qui lui ont demandé la permission d'édifier un temple à la *gens flavia*, c'est-à-dire à sa famille, pour avoir l'occasion de donner des jeux

dans une lettre à Valentinien²⁰⁸, avoue que même des chrétiens ont cédé à l'attrait de ces anciennes fonctions.

L'engagement des chrétiens dans le flaminat, même s'il ne s'agit pas d'une fraction numériquement importante de ces derniers (l'évaluation n'en est pas possible), montre qu'il était sans doute plus banal encore d'adorer l'image impériale que de s'engager dans une fonction compromettante consistant à organiser les jeux civils, l'une et l'autre de ces attitudes étant considérées comme des manifestations de civisme, mais d'un civisme ressenti comme ambigu par certains chrétiens, et par conséquent réglementé. Toutefois, si des textes émanant d'autorités ecclésiastiques ont pu condamner, ou en tout cas restreindre le flaminat chrétien, il n'y pas de traces d'une condamnation ou d'une restriction par une autorité quelconque (synode ou évêque) aux 4^e et 5^e s. de l'adoration de l'image impériale après l'époque de Julien,²⁰⁹ à l'exception de ce que les CONS. nous apprennent²¹⁰. C'est une pratique en usage aussi bien dans la vie militaire que dans la vie civile au 4^e s.²¹¹.

4. Réactions contestataires face à l'adoration de l'image impériale au début du 5^e s.

On vient de voir comment le culte impérial était enraciné dans les moeurs au point que les souverains chrétiens ne songent pas à le faire disparaître, mais édictent des mesures propres à apaiser les scrupules chrétiens, tout en conservant l'héritage antique. Cette situation n'en continuait pas moins de provoquer des réactions de rejet de la part d'une fraction de l'opinion chrétienne. Notre auteur doit être situé à l'intérieur de ce courant d'opinion qu'il nomme lui-même : *districtiores christiani*. C'est au cours des trois premières décennies du 5^e s. que l'on peut trouver les témoins littéraires de cette réaction chrétienne au culte de l'image des empereurs chrétiens. Ils sont ici présentés par ordre chronologique.

annuels. Dans sa réponse, le souverain accorde la permission, mais à la condition suivante : "ne sedes nostro nomine dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluantur"; cf. Cod. Theod. XVI,10,17 (en 399).

²⁰⁸Epist.. 17,4 (= epist. 72,4 CSEL 82, p. 12-13). Trad. franç. dans PRUDENCE, Oeuvres, t. 3, Paris 1963, p. 114. Voir le commentaire dans ce même volume, p. 200 ainsi que R. KLEIN, *Der Streit*, p. 181 et J. WYTZES, *Der Streit um den Altar*, p. 129-131.

²⁰⁹Contre lequel proteste GREGOIRE DE NAZIANZE, or. 4,81 (SC 309, p. 207).

²¹⁰CONS. I,28 : "(...) nec sacerdotes desinunt prohibere".

²¹¹JEROME, in Dan 3,18 (CChrSL 75A), p. 800-802 : les *principes* et *iudices* (gouverneurs de province) adorent les images des empereurs, cf. Cod. Theod. XV,4,1, qui parle du gouverneur de province (*iudex*) comme adorateur. Pour la vie militaire, voir H. KRUSE, *Studien*, p. 64-79.

Le premier d'entre eux est Sulpice Sévère, dans sa Chronique II,6-7, vers 403²¹². Au cours d'un commentaire sur Dn 6,1-10, Sulpice Sévère déclare :

"Dans la nuit même, Balthasar mourut, et Darius, Mède de nation, occupa le trône (...) Ce prince, voyant la grande renommée dont jouissait Daniel, le plaça à la tête de tout l'Empire, imitant ainsi les rois ses prédécesseurs. Nabuchodonosor, en effet, avait confié à Daniel l'administration du royaume, et Balthasar, après lui avoir donné un habit de pourpre et un collier d'or, l'avait pourvu d'un des trois premiers postes de l'état.

Cependant, les grands qui exerçaient avec lui le pouvoir et ne supportaient qu'avec la plus violente jalousie qu'on leur donnât pour égal un étranger, issu d'une race vaincue et captive, incitèrent le roi, dépravé par la flatterie, à exiger que, pendant les trente jours suivants, les honneurs divins lui fussent rendus; nul, durant ce délai, ne pouvait invoquer dans ses prières d'autre dieu que le roi. Darius se laissa aisément persuader, *grâce à cette folie qui pousse tous les rois qu'on les traite en divinités*"²¹³.

E.C. Babut²¹⁴ avait vu dans ce texte, sans doute avec raison, un rejet de l'adoration de la personne du souverain. Ceci est confirmé par l'examen d'un texte de la Vita Martini (24,4), où Satan apparaît comme le Christ travesti en empereur portant le costume du souverain et un diadème, et semble attendre de saint Martin l'adoration²¹⁵. Ces passages de Sulpice ont beau ne rien dire explicitement sur l'adoration de l'image impériale. En rejetant clairement l'adoration de la personne, ils n'admettent pas davantage celle de l'image.

Jérôme, dans son commentaire sur Daniel, est beaucoup plus net, vers 407²¹⁶. Il argumente à partir du refus héroïque des trois jeunes israélites d'adorer la statue de Nabuchodonosor, et ne craint pas d'en tirer, explicitement, des enseignements pour la conduite à suivre dans le présent :

"Nous te faisons connaître, ô roi, que nous ne rendons pas de culte à tes dieux, et que nous n'adorons pas la statue d'or que tu as fait élever (Dn 3,18). Que nous lisions *statue*, comme Symmaque, ou *image d'or*, comme d'autres l'ont traduit, ceux qui rendent un culte à Dieu ne doivent pas l'adorer. Que les juges et les princes du siècle, qui adorent les statues et les images des empereurs comprennent donc qu'ils font ce que les trois enfants ne voulurent pas faire afin de plaire à Dieu. La propriété des termes est remarquable: on parle

²¹²Sur cette date, voir P. HYLTON, *Studien*, p. 4; J. FONTAINE, dans SC 133, p. 51 opte pour 404; J.T. LIENHARD, *Paulinus of Nola*, p. 58 pour 403.

²¹³Trad. A. LAVERTUJON, *La chronique de Sulpice Sévère*, t. 2, p. 16-17. Texte latin CSEL 1, p. 62,1-2.

²¹⁴BABUT, *L'adoration des empereurs*, p. 288.

²¹⁵Sur ce texte, J. FONTAINE écrit dans son commentaire à la *Vita Martini* (SC 135), p. 1022 : "La scène suggère, sous un éclairage apocalyptique, la signification dernière de l'*adulatio regia* comme adoration de la Bête; cf. B. STUDER, *Zu einer Teufelerscheinung*, p. 393-404.

²¹⁶Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. 1, p. 311-312.

de rendre un culte aux dieux, d'adorer une image, toutes choses qui ne conviennent pas aux serviteurs de Dieu (*servi dei*)"²¹⁷.

Le ton de Jérôme est plus direct et plus cassant que celui de Sulpice. Il se permet même d'adresser une apostrophe aux *iudices*, magistrats adoreurs. On peut noter l'emploi à la fin du passage de l'expression *servi dei*, parfois employée pour désigner le moine ou l'ascète²¹⁸, mais qui est d'abord une réminiscence biblique²¹⁹.

Parmi les auteurs hostiles au culte de l'image impériale au 5e s. figure encore, comme on l'a vu plus haut²²⁰, l'historien arien Philostorge. Dans un extrait de son histoire ecclésiastique, peu après 425, il mentionne les honneurs rendus à la statue de Constantin placée sur une colonne de porphyre à Constantinople. Photius rapportant l'extrait de Philostorge dit que :

"cet ennemi de Dieu (= Philostorge) accuse aussi les Chrétiens d'apaiser par des sacrifices l'image de Constantin qui est placée au-dessus de la colonne de porphyre, de l'honorer par des jeux de lumière et de l'encens, de lui offrir des prières comme à Dieu, et de lui faire des supplications pour détourner les calamités"²²¹.

Les pratiques dénoncées ici par Philostorge sont présentées comme inacceptables en elles-mêmes. Elles ne le sont pas parce que celui qui est l'objet de ces honneurs est Constantin, naturellement mal vu par l'historien arien²²². Il faut exclure que ces hommages puissent donc être, dans certains cas, considérés comme légitimes du point de vue de l'historien.

Le rigorisme de ces réactions du début du 5e s. peut paraître surprenant si on le confronte à l'indifférence, voire à la justification que différents témoignages du 4e s. montraient par rapport à l'adoration des images

²¹⁷Texte latin dans CChrSL 75A, p. 802.

²¹⁸Cf. L.T. LORIE, *Spiritual Terminology*, p. 93-94 et G.M. COLOMBAS, *El concepto de Monje*, p. 281.

²¹⁹Comme le remarque J. FONTAINE, (SC 134), p. 826, n. 1, l'expression *servus dei* est d'origine biblique. L'A.T. l'applique à Moïse et Daniel (cf. Dn 6,20) qui est le serviteur du Dieu Vivant. Un passage d'AUGUSTIN, in psalm. 132,5 (CChrSL 40, p. 1929-1930), rapproche d'ailleurs le personnage de Daniel et la condition monastique du *servus dei* : le premier a vécu dans le célibat, comme le fait le second. Sur le sens de *servus dei* chez AUGUSTIN, voir J. VAN DER LOF, *The Threefold Meaning*, p. 43-60.

²²⁰Cf. supra p. 75-76.

²²¹H.e. 2,17. Texte grec dans GCS 51, p. 28 : "Ούτος ὁ θεομάχος καὶ τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα, τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἰσταμένην, θυσίαις τε ἰλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαλαῖς καὶ θυμιάμασι τιμᾶν, καὶ εὐχὰς προσάγειν ὡς θεῷ καὶ ἀποτροπαίους ἱκετηρίας τῶν δεινῶν ἐπιτελεῖν τοὺς Χριστιανοὺς κατηγορεῖ."

²²²PHILOSTORGE, qui a pu naître vers 368, devint le disciple d'EUNOME et partagea la vie de la communauté eunomienne de Constantinople, cf. G. GEUTZ, "Philostorgios", PRE, 20 (1950), p. 121.

impériales²²³. Un panégyriste de Théodose I d'origine gauloise, Pacatus, dans un discours prononcé en l'honneur de cet empereur en 389, va jusqu'à dire qu'il l'adore²²⁴. Le 4^e s. offre certes, avant Théodose déjà, des exemples d'une évolution sensible aux scrupules chrétiens. On le voit non seulement dans la législation anti-païenne des empereurs depuis Constance²²⁵, mais aussi dans le langage des textes législatifs du Code théodosien relativement à l'adoration du souverain²²⁶ chez les successeurs de Constantin, enfin dans le fait que Gratien rejette le titre de *Pontifex Maximus*²²⁷. Mais malgré cela, on aurait peine à trouver de véritable mise en question de l'adoration de l'image impériale avant le début du 5^e s., à l'exception des réactions suscitées par le règne de Julien. Les dernières grandes batailles du paganisme : celle du sénateur Symmaque, auprès de Valentinien en 384, qui prétendait défendre l'autel de la Victoire, mais surtout, à travers lui, le clergé païen²²⁸, et celle qui opposa, en 394, après une brève période de domination militaire païenne, Eugène, candidat au trône soutenu par le parti païen²²⁹, à Théodose I furent perdues. Dès lors, le paganisme ne peut plus prétendre conquérir le pouvoir. Il

²²³Notamment AMBROISE, GREGOIRE DE NAZIANZE, et BASILE, cf. supra p. 71. Autres références dans K.M. SETTON, *Christian Attitude*, p. 199-205. CYRILLE DE JERUSALEM Cat. XII,5 et GREGOIRE DE NYSSE, op. hom. 4, recourent à un parallèle entre les honneurs dus à l'homme, image de Dieu, et ceux que les hommes rendent à l'image de l'empereur.

²²⁴Panégyrique à Théodose 2, trad. E. GALLETIER, *Panégyriques Latins*, t. 3, Paris 1955, p. 69. A. LIPPOLD, *Herrscherideal*, p. 244-248, étudie la religion de PACATUS et conclut que ce panégyriste affirme la divinité du souverain d'une manière inadmissible à un chrétien, tout en n'ayant pas soin de combattre les anciennes divinités païennes.

²²⁵Sur cette législation, voir K.L. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", p. 1156 sv.

²²⁶Voir les textes cités dans E.C. BABUT, *L'adoration des empereurs*, p. 229, n. 4 et 5. L'expression "adorer l'empereur" disparaît peu à peu. On parle ensuite d'"adorer la pourpre", puis seulement de "vénérer la pourpre" (du vêtement impérial).

²²⁷Cf. NOETHLICH, "Heidenverfolgung", p. 1159.

²²⁸L'argumentation politique de SYMMAQUE dans rel. 3,6-7 est commentée dans R. KLEIN, *Der Streit*, p. 35 et J. WYTZES, *Der Streit um den Altar*, p. 118. SYMMAQUE fait appel à certaines mesures de Constance favorables aux païens et contrastant avec l'hostilité qu'il leur témoigne par ailleurs. Le paganisme pouvait encore espérer regagner du terrain à cette époque étant donné que SYMMAQUE rel. 21,5 (MGH AA 6/1, éd. SEECK, 1883, p. 295) nous apprend que PRAETEXTATUS, païen engagé et préfet de Rome, avait réussi à obtenir de l'empereur un décret ordonnant la restitution des objets appartenant aux temples et qui auraient été confisqués par des privés, cf. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 130-131.

²²⁹Sur Eugène, voir PLRE, t. 1, p. 293 s.v. "Fl. Eugenius 6"; cf. FLICHE/MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. 3, p. 517-518.

est, au contraire, l'objet d'une législation systématique visant son anéantissement. C'est dans cette période de victoire politique et militaire du pouvoir chrétien que se placent les réactions de Sulpice Sévère, Jérôme et Philostorge. C'est sans doute aussi à cette même époque qu'il faut situer les CONS. En effet, à travers Zachée, l'auteur s'associe à tout un mouvement de *districtiores christiani*, et surtout, ce qui est le plus marquant, à des interdictions épiscopales de l'adoration des effigies impériales. Un tel mouvement n'est repérable qu'à partir du début du 5e s., et on vient de voir que la défaite du paganisme et l'attitude anti-païenne de Théodose I et de ses successeurs, à partir de 394, a vraisemblablement fortifié ces chrétiens scrupuleux dans leurs attaques contre le culte impérial. Vouloir placer l'auteur avant cette époque de victoire - politique et militaire - définitive sur le paganisme, cela revient à en faire un isolé, ou pour le moins, à se mettre dans l'impossibilité de le rapprocher d'un quelconque auteur connu en son temps, en admettant par exemple qu'il ait écrit dans les années 380. Or précisément, l'auteur nous dit qu'il n'est pas seul à adopter cette position au sujet de l'adoration. Si, à présent, on examine l'origine des quatre auteurs qui réagissent négativement au culte de l'image impériale, on peut être frappé par le fait que trois d'entre eux (Sulpice Sévère, Jérôme et notre anonyme) appartiennent au monde monastique. Or d'après Libanios²³⁰ et Théodoret²³¹, les moines furent destructeurs de temples. Pourtant, il ne serait pas prudent de réduire trop vite cette réaction aux seuls milieux monastiques. En effet, Zachée affirme catégoriquement que les *sacerdotes* ne cessent pas d'interdire l'adoration des images. Cette affirmation est absolument contredite par la position d'Apollonius au début du chap. I,28, selon laquelle les évêques n'interdisent pas la pratique en question²³². Cette manière de présenter les choses pourrait être un procédé destiné à inciter les évêques encore réticents à contester davantage. Mais en aucun cas, il n'est possible de nier que notre auteur nous fournisse une information à prendre au sérieux au sujet des réactions épiscopales. La situation exposée par l'anonyme trahit donc une certaine tension dans l'Eglise, entre les *districtiores* et les autres. Ces derniers avaient pu prendre l'adoration des images impériales comme un acte purement extérieur²³³ n'impliquant aucun hommage intérieur. Cette attitude était déjà connue et réprouvée d'Origène, dans son commentaire sur Ex 20,5, au même

²³⁰Or. pro templis, éd. R. FOERSTER, Libanii Opera, t. 3, Lipsiae 1906, p. 91-92 (= or. XXX,8).

²³¹H.e. V,29. Sur les moines comme destructeurs de temples, voir les nombreuses références rassemblées par G. FERNANDEZ, Destrucciones de templos, p. 155 sv.

²³²"Cur hoc vestri non prohibent sacerdotes ?", demande le païen.

²³³Position de E.C. BABUT, L'adoration des empereurs, p. 230 : pour les évêques qui ont accepté l'adoration, *adorare* ne signifiait que "le fait extérieur de se prosterner devant le prince".

titre que l'hommage intérieur que l'on pourrait vouer aux idoles Le commentaire d'Origène fut traduit par Rufin au début du 5e s.²³⁴:

"Le texte ajoute: "Tu ne les adoreras pas, tu ne les serviras pas" (Ex 20,5). Autre chose est rendre un culte, autre chose adorer. On peut adorer parfois contre son gré, comme certains adulateurs des souverains, qui les voyant livrés à une dévotion de ce genre, feignent d'adorer les idoles, bien qu'ils aient au coeur la certitude que l'idole n'est rien; mais leur rendre un culte, c'est les entourer d'un amour et d'une dévotion totale. La parole divine interdit donc l'un et l'autre : on ne leur doit ni culte dans l'amour ni adoration apparente"²³⁵.

Le texte réfute la possibilité d'une adoration même seulement apparente de l'idole. Il montre par là que certains pouvaient tolérer des hommages simulés rendus à l'idole, ou, à plus forte raison, à la statue de l'empereur qui n'est pas une idole²³⁶, bien davantage encore s'il s'agit d'un souverain chrétien. On notera que l'auteur des CONS. n'invoque nullement une telle théorie pour tenter de justifier la conduite d'une certaine partie des chrétiens. Il en reste à l'attitude prônée par Origène : refus de l'adoration aussi bien intérieure que purement extérieure.

5. La loi de Cod. Theod. XV,4,1

Le 5 mai 425, une loi attribuée aux empereurs Théodose II et Valentinien III adresse à un préfet du prétoire, nommé Aetios²³⁷, un Grec, des prescriptions concernant directement l'adoration des images impériales. Cette loi ne porte pas le lieu de sa promulgation, mais elle est probablement d'origine orientale étant donné le destinataire : Aetios. Si tel est bien le cas, elle ne serait valable que dans la "pars Orientis", étant donné le partage législatif survenu entre Arcadius et Honorius à la mort de Théodose I²³⁸. Pourtant, le fait que la loi n'indique pas le lieu où elle a été délivrée remet en cause cette interprétation et laisse planer un doute sur le champ territorial qui lui est soumis, même si l'identité du destinataire semble exclure l'Occident. Voici la teneur de la loi en question :

²³⁴Entre 403 et 409. Sur cette date, cf. F.X. MURPHY, Rufinus of Aquileja, p. 191; P. LARDET, dans SC 303, p. XIX.

²³⁵Trad. d'après M. BORRET, SC 321, p. 255. Dans la persécution de Dèce, certains s'étaient procuré des certificats de sacrifice sans avoir réellement sacrifié.

²³⁶Cf. K.M. SETTON, Christian Attitude, p. 207.

²³⁷Sur ce personnage, voir PLRE, t. 2, p. 19-20 s.v. "Aetius 1". Il était en fonction à Constantinople en 419.

²³⁸Il eut lieu en 395, cf. J. GAUDEMET, La formation du droit séculier, p. 17 sv. Même dans cette situation, les souverains pouvaient avoir connaissance des lois valables dans la *pars* de leur collègue, ou même s'en inspirer. Voir les références, *ibid.*, p. 24, où Honorius et Théodose montrent une telle connaissance.

"Lorsque nos statues ou nos images sont érigées, soit aux jours de fête, comme c'est l'usage, soit aux jours ordinaires, que le gouverneur (*iudex*) y soit présent sans recourir à la pompe fastueuse de l'adoration, afin de montrer que c'est sa propre présence qui a marqué ce jour, cet endroit, et rappelé notre souvenir. De même, si nos effigies sont exposées lors des jeux, qu'elles démontrent que notre divinité (*numen*) et notre gloire sont bien vivantes seulement dans les coeurs et le secret des esprits des concurrents. Qu'un culte excédant la dignité humaine soit réservé à la divinité supérieure"²³⁹.

Le magistrat ici concerné est le *iudex*, qui désigne le plus souvent le gouverneur de province, juge ordinaire. Le terme peut aussi se rapporter aux juges délégués par ce dernier²⁴⁰. Ces fonctionnaires devaient jusqu'alors faire devant le peuple une démonstration publique d'adoration en des circonstances déterminées : aux jours d'érection des statues et à l'occasion des jeux. La loi met fin à cet état de choses. Elle ne met pas fin purement et simplement à l'adoration de l'image impériale²⁴¹, mais la soumet à une réglementation précise et circonstanciée. La loi n'est assortie d'aucune sanction à l'intention des gouverneurs qui ne l'observeraient pas. Sa terminologie coïncide avec le texte de Jérôme cité plus haut, qui parlait aussi des *iudices* adorateurs²⁴². L'état d'esprit du législateur manifeste un souci tout particulier des préoccupations chrétiennes. Tout d'abord, il prend soin de distinguer la "divinité" impériale, ordinairement désignée par le terme *numen* dans le Code théodosien²⁴³ du *supernum numen*, qui est évidemment le Dieu unique. Ensuite, le législateur veut interioriser le culte impérial : c'est dans les esprits et les coeurs que le *numen* impérial doit être bien vivant (*vigere*). Une telle position doit être rapprochée de celle de Jean Chrysostome, dans une de ses homélies "Sur les Statues". Après qu'en 387, la population d'Antioche ait

²³⁹Cod. Theod. XV,4,1 : "Si quando nostrae statuae vel imagines eriguntur seu diebus, ut adsolet, festis sive communibus, adsit iudex sine adorationis ambitioso fastigio, ut ornamentum diei vel loco et nostrae recordationi sui probet accessisse praesentiam. Ludis quoque simulacra proposita tantum in animis concurrentium mentisque secretis nostrum numen et laudes vigere demonstrent; excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur". Sur la distinction entre *simulacrum*, image cultuelle, et *imago/statua*, représentation non cultuelle, voir A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation, p. 65.

²⁴⁰Sur le *iudex*, voir A. BERGER, "Iudex", dans : Encyclopedic Dictionary of Roman Law, p. 518; F. WIEACKER, Zustände und Rechtszustände, p. 30-32; J. GAUDEMET, Institutions de l'Antiquité, p. 784-85; F.M. CLOVER, Emperor Worship, p. 670.

²⁴¹Comme l'avaient soutenu E.C. BABUT, L'adoration des empereurs, p. 228; C. LEPELLEY, Les cités, t. 1, p. 366. Voir à ce sujet les réflexions de F.M. CLOVER, Emperor Worship, p. 671 sv.

²⁴²Cf. supra p. 84-85.

²⁴³Cf. E.C. BABUT, L'adoration des empereurs, p. 230.

renversé les images impériales²⁴⁴, Théodose menaçait la ville de châtements. Dans une homélie, Jean Chrysostome met sur les lèvres de l'évêque Flavien d'Antioche une harangue au souverain, lui promettant qu'en cas de pardon, non seulement les statues renversées seront restaurées, mais que l'empereur recevra une statue intérieure dans l'esprit de ses sujets²⁴⁵.

La reprise d'une telle théologie chrétienne du culte impérial²⁴⁶ dans le texte même de la loi montre à l'évidence que le pouvoir fait de considérables concessions aux critiques qui voyaient dans le culte de l'image du souverain un reste d'idolâtrie. C'est dire que la loi de 425 est motivée essentiellement par la volonté de répondre à une réaction²⁴⁷. Cette dernière, qui ne doit pas être chronologiquement trop éloignée de la loi, passe nécessairement à travers les auteurs dont les critiques ont été présentées plus haut. En effet, on ne saurait expliquer par une coïncidence historique sans lien de cause à effet la proximité chronologique des réactions des CONS. et de Jérôme, dans une certaine mesure aussi de Sulpice Sévère et de Philostorge par rapport à la loi de 425, sans admettre que cette dernière vient précisément résoudre l'objection soulevée. Cette loi représente en quelque sorte une conclusion provisoire apportée à ce mouvement de critique dont les origines ainsi que la nature et l'importance exacte demeurent en partie dans l'obscurité²⁴⁸. Elle s'intègre dans le cours de la législation anti-païenne à partir de Constantin. Dès 391/92, cette législation devient purement répressive : elle vise la disparition des anciens cultes, alors qu'auparavant le droit à l'existence leur était laissé. La législation sur le culte impérial suit également cette évolution vers une rigueur accrue : en 386, Théodose I octroie un droit d'asile de dix jours à quiconque se réfugie auprès des statues impériales (*imperatoria simulacra*)²⁴⁹.

²⁴⁴ Sur ces événements, voir A.J. FESTUGIERE, *Antioche païenne*, p. 285 sv.

²⁴⁵ Stat. 21,3 (PG 49,216).

²⁴⁶ L'idée de la présence intérieure de Dieu en l'homme, bien connue du platonisme, à cause de sa conception d'une participation de l'âme à la divinité, est reprise chez différents auteurs chrétiens, cf. J. HAUSSLEITER, "Deus internus", *RAC*, 3 (1957), p. 822 sv.

²⁴⁷ A. GRABAR, *L'empereur*, p. 161, parle d'une influence des "pieuses impératrices" Pulchérie et Eudocie, soeur et femme de Théodose II, qui aurait déterminé ce souverain à la décision de la loi de 425. Une telle explication ne dégage pas la cause première du changement. Cette décision ne peut être motivée, en dernier lieu, que par une réaction chrétienne beaucoup plus étendue que le seul entourage impérial, et qui a à son tour - éventuellement - influencé l'entourage impérial.

²⁴⁸ On pourrait se demander s'il y eut un véritable front d'opposition concertée de la part de certains évêques, ou si ce fut le fait d'individualités isolées.

²⁴⁹ *Cod. Theod.* IX,44,1. Sur cette loi, voir H. LANGENFELD, *Christianisierungspolitik*, p. 113-115. Ce même auteur, *ibid.*, p. 114 opère un rapprochement entre cette loi de 386 et la loi de 425 sur l'adoration de l'image

Le souverain les met donc à ce moment sur pied d'égalité par rapport aux églises sur le plan du droit d'asile²⁵⁰. Ceci implique que le souverain leur confère aussi une réelle dimension religieuse²⁵¹. Quelques dizaines d'années plus tard, en 425, Théodose II décide d'interdire, en des circonstances précises, l'adoration de ces mêmes statues, auxquelles Théodose I accordait en 386 le droit de protéger celui qui faisait recours à l'empereur à travers elles. La loi de 386 n'a certes pas été révoquée entre temps, mais il est facile de mesurer la progression du rigorisme chrétien, à travers la différence des points de vue du législateur sur les statues impériales, et bien difficile d'imaginer que Théodose I aurait pu promulguer en 386 déjà les dispositions de la loi de 425.

L'auteur des CONS. prête donc aux empereurs une attitude à la fois respectueuse des exigences chrétiennes et de la coutume populaire, attitude qui n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. D'une part, l'enthousiasme populaire (*gaudia intenta*) est responsable des excès. Il fait plus que ce que les souverains n'exigent peut-être (*forte*)²⁵². L'auteur envisage ici une éventualité. Il montre qu'il n'est pas certain de savoir exactement ce que les souverains exigent comme honneurs. Sans doute, les détails du rituel de l'image impériale tels qu'ils doivent être pour se conformer à la volonté du souverain lui échappent-ils. Mais s'il ignore ce qui est exactement requis par l'autorité, il souligne pourtant ce que cette dernière n'accepte pas : c'est l'hommage imprudent de l'adoration²⁵³. Pour connaître leur position, il est nécessaire de consulter les empereurs. L'expression *si consulantur* présente un subjonctif présent à valeur potentielle : l'auteur affirme la possibilité d'une consultation, mais pas nettement que des consultations aient de fait eu lieu. Rien n'indique, en tout cas, dans la littérature post-constantinienne, que ce genre de consultations ait eu lieu. Si elles se sont réellement produites - ce qui n'est pas certain d'après le texte de notre anonyme -, c'est l'auteur des CONS. qui pourrait en être le seul témoin²⁵⁴.

impériale, qu'il comprend comme "Anbetung der Statuen der lebenden Herrscher".

²⁵⁰Sur l'asile dans les églises, voir P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile*, p. 55 sv ; H. LANGENFELD, *Christianisierungspolitik*, p. 127-165.

²⁵¹Soulignée par l'expression *imperatoria simulacra*. Sur le sens de *simulacrum* comme image cultuelle, voir A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation*, p. 65.

²⁵²"*Gaudia intenta plus faciunt, quam aut hii forte exigant, quibus defertur (...)*". Le subjonctif *exigant* souligne l'éventualité envisagée : il se peut que les souverains n'en demandent pas autant.

²⁵³"*Quando etiam ipsi, ad quos referri istud potest, aut fieri hoc nolint, si consulantur.*"

²⁵⁴Le sens du double : *aut...aut* (*aut hoc fieri nolint si consulantur, aut mortales se esse et dei indignos honore fateantur*) indique d'abord ce qu'on peut savoir par consultation, puis ce qu'on peut savoir sans consultations, car les souverains l'avouent d'eux-mêmes.

L'ambiguïté de la position du pouvoir se montre quand l'auteur affirme que, tout en déclarant, si on les interroge, ne pas désirer l'adoration, les souverains ne suppriment pas la coutume de vaine gloire (*consuetudo vanae gloriae*) sur laquelle repose l'hommage populaire. En somme, l'attitude prêtée ici aux souverains est relativement partagée : malgré leurs déclarations de principe, ils respectent la coutume, et c'est d'elle²⁵⁵ que vient l'imprudence de l'adoration. Cette dernière n'est pourtant pas à proprement parler un culte idolâtrique. C'est un manquement aux commandements de Dieu²⁵⁶, mais qui ne s'explique pas par le choix raisonné d'une idole. Le peuple est aveuglé par la coutume, et se laisse aller à un enthousiasme irréfléchi pour les visages de ceux qu'il aime. L'auteur parle, en utilisant la terminologie d'Ex 20,5, d'*adorare* et *colere*. *Colere* est précisé dans l'expression *cultus divinus* : l'expression envisage le culte de la divinité non seulement dans son aspect intérieur, mais en insistant fortement sur sa dimension rituelle²⁵⁷, gestuelle. *Adorare* (hommage intérieur et geste de prostration) est l'aspect essentiel de ce culte divin, qui implique à la fois l'hommage intérieur se traduisant en mots (*deus dicitur*), et tout un appareil rituel qui l'accompagne. Ces deux attitudes sont rejetées, mais l'adoration - même réduite à quelques gestes - est en quelque sorte excusée comme une faute d'inattention (*incautum obsequium*), un manque de perspicacité sur le sens du geste accompli, le poids de la *consuetudo* favorisant cette perte de lucidité.

L'argumentation chronologique que l'on peut tirer à partir de l'examen du chap. 28 des CONS. montre que, selon toute vraisemblance, l'auteur ne connaît pas la loi de 425. En effet, il est nécessaire de consulter les souverains pour avoir connaissance de leur position sur la question de l'adoration. Ces propos impliquent que s'ils ne sont pas consultés, ils n'édicte aucune mesure de leur propre chef pour informer de leurs décisions ceux qui sont soumis à leur juridiction. L'auteur parle de *consultatio*²⁵⁸ et non de *lex*. Il indique la nécessité d'une question spéciale devant recevoir une réponse personnelle, mais ne fait pas allusion à une disposition légale valable pour tout un territoire. Il serait totalement invraisemblable qu'il ait voulu

²⁵⁵C'est un thème fréquent dans l'apologétique que de montrer la force de la coutume qui maintient l'idolâtre plongé dans son erreur, cf. J. RANFT, "Consuetudo", RAC, 3, p. 389.

²⁵⁶"Evidentibus dei dictis non elementa, non angelos (...) adorare permittimur".

²⁵⁷On notera qu'en CONS. I,19 (MORIN 24,32), l'auteur dit que le peuple d'Israël, avant l'épisode du Veau d'Or, avait réclamé des dieux pour leur rendre un culte : "Poscere (...) quos *coleret*, deos coepit". C'est ce qu'il fit en construisant le Veau. La dimension rituelle de *colere* apparaît bien ici.

²⁵⁸Sur le sens de *consultatio*, cf. A. BERGER, Encyclopedic Dictionary of Roman Law, s.v. "Consultatio", et KIPP, "Consultatio", PRE, 4, p. 1142-1143. La consultation est une question adressée à un magistrat compétent ou à l'empereur, et qui reçoit une réponse spéciale.

parler de la loi de 425 en termes de *consultatio*. Tout au plus pourrait-il faire allusion à des consultations qui ont précédé et préparé cette loi, car notre homme est au courant des intentions impériales. Il donne pour ainsi dire d'avance à travers Zachée ce que serait la réponse des souverains, s'ils étaient consultés. Qu'un personnage pareillement au courant de la position des souverains ignore la loi qui traite précisément la question qui l'occupe (chaque empereur pouvant connaître les lois de l'autre) est peu vraisemblable. Ceci indique que l'oeuvre doit, selon toute vraisemblance, être placée avant 425.

5. L'utilisation des CONS. dans la controverse iconoclaste

Les ambiguïtés de l'attitude chrétienne face au culte de l'image impériale telles qu'on vient de les voir aux 4^e et 5^e s. réapparaissent à l'intérieur de la grande controverse sur les images chrétiennes qui déchira d'abord l'Eglise grecque aux 7^e et 8^e s., avant de sensibiliser les Occidentaux.

Il est difficile d'évaluer la progression quantitative des images chrétiennes au 5^e s. et dans la première moitié du 6^e s.²⁵⁹, mais la présence des images est bien attestée dans la seconde moitié du 6^e s.²⁶⁰. Les premiers symboles de crise suscités par les images chrétiennes sont toutefois déjà anciens : Irénée nous apprend qu'une secte d'hérétiques pratiquait le culte des images au 2^e s.²⁶¹. Le canon 36 du synode d'Elvire ne tolère pas les *picturae* présentes dans les Eglises²⁶². Plus tard au 4^e s., Epiphane, dans son Panarion²⁶³, s'oppose à la présence des images en dénonçant l'erreur des hérétiques carpocratien qui les vénèrent. Eusèbe de Césarée, dans sa lettre à l'impératrice Constantia²⁶⁴, engage la polémique à propos d'une image du Christ. Une querelle oppose, vers 600, Grégoire le Grand et Sérénus, évêque iconoclaste de Marseille. D'après le pape, les images ne doivent pas être adorées, mais il faut les conserver dans un but didactique: elles aident l'apprentissage catéchétique²⁶⁵.

²⁵⁹Cf. E. KITZINGER, *The Cult of the Images*, p. 95.

²⁶⁰Ibid., p. 95 sv.

²⁶¹Iren., *haer.* I,25,6 au sujet des Carpocratien.

²⁶²Voir les commentaires de H. LECLERCQ, "Images", *DACL*, 7/1, p. 214-215; TH. KLAUSER, *Die Aüsserungen der alten Kirche*, p. 331; J. GAUDEMET, "Elvire", *DHGE*, 15 (1963), p. 327.

²⁶³*Haer.* 27,6,10 (éd. HOLL, *GCS* 25, p. 311). Commentaire de K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, p. 351 sv; cf. P. MARAVAL, Epiphane, docteur des iconoclastes, dans : *Nicée II. 787-1987*, p. 51-62.

²⁶⁴Ed. H.J. GEISCHER, *Der byzantinische Bilderstreit*, p. 15-17.

²⁶⁵*Epist.* 11,10 (*CChrSL* 140A), p. 875 : "Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factas sunt, habere vultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto. (...) Et si quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnimodo devita. Sed hoc sollicite fraternitas tua admoneat ut ex visione rei gestae ardorem compunctionis

La querelle latente dans l'Eglise des cinq premiers siècles allait déboucher sur une période de violente scission dans l'Eglise orientale²⁶⁶. En 787, le second concile de Nicée tenu par les partisans des images finit par conclure un accord avec le pape Hadrien I. Ce dernier fait réaliser une traduction des Actes du concile et l'envoie à l'empereur Charlemagne. Cette situation s'explique par l'autorité spirituelle revendiquée par le souverain franc, *rector ecclesiae*²⁶⁷. Par ailleurs, les Francs avaient déjà eu l'occasion de se prononcer sur la question des images lors du synode de Gentilly en 767²⁶⁸. Charlemagne, dont l'hostilité aux Byzantins est connue, fait donc élaborer, vers 789/790, par un théologien de son entourage, Alcuin ou Théodulfe d'Orléans²⁶⁹, le *capitulare adversus synodum*, réfutation des positions du concile de Nicée. Peu après, en 791, le pape Hadrien envoie à Charlemagne une lettre²⁷⁰ traitant encore la question des images, en écho au *Capitulare* des théologiens francs. Les travaux de W. von den Steinen²⁷¹ et L. Wallach²⁷² ont montré que les *Libri Carolini* sont un document essentiellement identique au *Capitulare*, mais qui a été retouché sur la base de la lettre du pape Hadrien, et complété entre 791 et 794, date à laquelle s'ouvrit le synode iconoclaste de Francfort.

Le livre III,15 des *Libri Carolini* discute et réfute un texte de Nicée II²⁷³ qui argumentait en suivant Jean Damascène et Sévérien de Gabala. Le texte du concile disait, d'après la traduction latine utilisée dans les *Libri Carolini* :

"Si les peuples viennent à la rencontre des effigies et des images impériales envoyées dans les cités et les provinces avec des cierges et de l'encens non pour honorer une tablette peinte avec de la cire, mais l'empereur, combien plus

percipiant et in adoratione solius omnipotentis sanctae trinitatis humiliter prosternantur."

²⁶⁶Sur l'histoire et les arguments théologiques mis en jeu dans ce conflit, voir H.G. THÜMMEL, "Bilder", TRE 7; G. DUMEIGE, Nicée II; C. SCHÖNBORN, L'icône du Christ.

²⁶⁷Cf. L. HALPHEN, Charlemagne et l'empire carolingien, p. 186-194.

²⁶⁸Sur cette assemblée, voir R. AUBERT, "Concile de Gentilly"; DHGE, 20, p. 519.

²⁶⁹Sur l'auteur des *Libri Carolini*, cf. L. WALLACH, Alcuin as the Author of the Libri, dans L. WALLACH, Diplomatic Studies, p. 287 sv; A. FREEMAN, Theodulf of Orleans and the Libri Carolini, Speculum, 32 (1957), 663-705.

²⁷⁰éd. K. HAMPE, MGH Ep. 5, Karolini aevi 3, Berlin 1899, p. 5-57.

²⁷¹W. VON DEN STEINEN, Entstehungsgeschichte, p. 1-93 et Karl der Grosse und die Libri Carolini, p. 207-280.

²⁷²L. WALLACH, Origin and Composition of the Libri Carolini, dans L. WALLACH, Diplomatic Studies, p. 47-58.

²⁷³Actio I (MANSI 12,1013-1014).

convient-il de peindre dans les Eglises des images de notre Sauveur, Dieu, et de sa mère, la Vierge, et de tous les saints"²⁷⁴.

La réponse des Libri Carolini à cette argumentation affirme tout d'abord qu'une pratique illicite n'en justifie pas une autre. L'auteur des *Libri* introduit ensuite une argumentation scripturaire basée notamment sur Dn 3,12 : l'épisode des trois jeunes Israélites refusant d'adorer la statue de Nabuchodonosor. Dans ce contexte, il présente ensuite l'autorité de Jérôme dans son commentaire sur Dn 3,18 dont il a été question plus haut²⁷⁵, là où il oppose l'attitude des adorateurs de l'image impériale à celle des trois jeunes héros. Cette autorité constitue un sérieux appui pour se détourner de l'adoration des images²⁷⁶. Se complaire dans une telle attitude, c'est donner aux païens l'occasion d'élever des objections, puisque la coutume d'adorer les images impériales vient d'eux. De telles objections furent d'ailleurs élevées par les païens, aux "premiers temps de la foi". C'est ici que l'auteur des *Libri* présente un long extrait du chap. I,28 des CONS. pour illustrer ce dialogue qui eut lieu entre païens et chrétiens sur les images impériales :

Libri Carolini III,15, éd. Bastgen (MGH CONS. I,28 (Morin p. 34-35) Conc. 2, suppl., 1924, p. 135-136)

Nam cum apostolicis instruamur documentis nullam nos dare debere occasionem maligno (cf. 1 Tm 5,14), quur talem gentilibus occasionem demus mortalium regum imagines adorando et ab his exempla summendo, ut nobis ingerere possint dicentes : "*Nos vero simulacra vel imagines adoramus, quos vel vera religione deos credimus vel antiquorum traditionibus docti deos non esse nescimus; vos vero, quibus istud abominatio est, quur imagines hominum vel ceris pictas vel metallis conflatas sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini, et, ut ipsi praedica-*

APO. Habet quidem speciem veritatis obiurgatio tua, sed potest recurrentibus confutari. Nos enim eorum simulacra vel imagines adoramus, quos vel vera religione deos credimus, vel antiquorum traditionibus ducti²⁷⁷ deos non esse nescimus. Vos vero, quibus istud abominatio est, cur imagines hominum, vel ceris pictas vel metallis defictas, sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini, et, ut ipsi praedicatis, deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis ? Quod si et inlici-

²⁷⁴MGH Conc. 2, Supplementum, éd. H. BASTGEN, p. 133 : "Si enim imperiales effigies et imagines emissas in civitates et provincias obviabunt populi cum cereis et timiamatibus, non cera perfusam tabulam honorantes, sed imperatorem, quanto magis oportet in ecclesiis Christi depingi imagines Salvatoris nostri Dei et intemeratae matris eius et sanctorum omnium ?".

²⁷⁵Cf. supra p. 84-85.

²⁷⁶Libri Carolini III,15, éd. BASTGEN, p. 134,39 : "Ecce sancti viri documentis instruimur imperatorum imagines adorare minime debere".

²⁷⁷ducti BLTV / docti CMPk.

tis, Deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis ? quod si illicitum legique contrarium est, quur hoc facitis, christiani, aut quur vestri non prohibent sacerdotes, ne id, quod id ignorantibus nobis pro sacrilegio adscribitis, scientes sub officii excusatione subeatis ? Quae dum et similia primis fidei temporibus a philosophis gentium nostris inlata fuissent, nostri taliter respondisse feruntur : "Hoc namque, quod dicitis, nec debemus probare nec possumus, quia evidentibus dei dictis non elementa, non angelos nec quoslibet caeli ac terrae vel aeris principatus adorare permittimur. Divini enim speciale hoc nomen est officii et altius omni terrena veneratione vel reverentia. Sed sicut in huiusmodi malum primum adolatio homines inpulit, sic nunc ab errore consuetudo vix revocat. In quo tamen incauto obsequio quamquam divinus non deprehendatur cultus, sed propter similitudinem amabilium vultuum gaudia intenta plus faciant, quam aut hi forte exigant, quibus defertur, aut perfungi oporteat deferentes, reverentiores tamen et districtiores hanc consuetudinem perhorrent christiani, quibus taliter inlatis non apparet eos tunc regum imagines adorare censuisse, quamquam rudes adhuc et necdum solide ad percipiendum solidum cibum mentes hominum fuerint de gentilitate converse.

citum legique contrarium est, cur hoc facitis, christiani, aut cur hoc vestri non prohibent sacerdotes, ne id quod ignorantibus nobis obicitis²⁷⁸, scientes sub officii excusatione subeatis ?

ZAC. Istud quidem nec debeo probare nec possum, quia evidentibus dei dictis non elementa, non angelos, nec quoslibet caeli ac terrae vel aeris principatus adorare permittimur. Divini enim speciale hoc nomen officii est, et altior omni terrena veneratione reverentia. Sed sicut in huiusmodi malum primum adolatio homines inpulit, sic nunc ab errore consuetudo vix revocat; in quo tamen incautum obsequium, non aliquem divinum deprehenditis cultum; et propter similitudinem amabilium vultuum gaudia intenta plus faciunt quam aut hii forte exigant quibus defertur, aut perfungi oporteat deferentes. Et licet hanc incautioris obsequii consuetudinem districtiores horreant christiani nec prohibere desinant sacerdotes, non tamen deus dicitur, cuius effigies salutatur.

La longueur et le caractère littéral des emprunts faits aux CONS. transforment les *Libri Carolini* en témoin littéraire de notre anonyme, témoin tout aussi important, sinon plus, que le *Libellus Fidei* des évêques catholiques de Carthage²⁷⁹. L'auteur des *Libri* connaît la forme de dialogue

²⁷⁸obicitis BLTV / nobis pro sacrilegio adscribitis CMPk.

²⁷⁹Dans le texte des CONS. donné ci-dessus p. 68-69, l'apport des *Libri Carolini* a été pris en compte, en ce sens que là où les variantes de CMP étaient confirmées par le témoignage du texte figurant dans les *Libri Carolini*, ce sont ces variantes-là qui ont été retenues. Dans le cas présenté ci-dessus au n. 278, il s'agissait d'une variante comprenant plusieurs mots présents dans CMP et absents dans BLTV. La disparition de ces mots à un certain niveau dans la tradition manuscrite est l'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer leur absence dans BLTV. En effet, le fait que les mots *nobis pro sacrilegio*

entre philosophe païen et chrétien dans laquelle ces propos ont été rapportés, puisqu'il montre qu'il sait que les *philosophi gentium* sont représentés par Apollonius, ce dernier étant dit au Prologue du livre I des CONS. *philosophus gentilitatis*²⁸⁰. Ceci indique sans doute qu'il a une connaissance directe et vraisemblablement intégrale de l'auteur anonyme. Il montre aussi une compréhension historicisante des CONS. : pour lui, cet échange a eu lieu *primis temporibus fidei*. On peut ainsi découvrir comment les CONS. étaient lues et comprises par un auteur du 8e s. Utilisé à des fins polémiques, notre passage est associé au texte du commentaire sur Daniel de Jérôme et combiné avec différentes citations scripturaires dans une suite d'*auctoritates* contre le culte des images. Cela signifierait-il que Jérôme et l'auteur anonyme étaient déjà associés préalablement dans une tradition littéraire hostile aux images ? Dans ce cas, ils auraient été lus comme témoins de la même réaction ancienne contre le culte de l'image impériale, bons à être récupérés en faveur de l'argumentation iconomaque. L'hypothèse est séduisante, mais aucun indice positif ne peut venir la confirmer, étant donné la rareté des témoignages sur l'iconoclasme occidental avant les *Libri Carolini*.

c) *La vie monastique dans CONS. III,3-6*

Dans ses études signalées plus haut²⁸¹, G.M. Colombas s'intéressait aux différents groupes d'ascètes décrits par notre anonyme, et aux attaques qui étaient portées contre eux. Même si, par elles-mêmes, les conclusions chronologiques que l'on peut tirer de ces considérations ne permettent pas une datation précise, elles concourent néanmoins à l'établissement d'un cadre historique général.

1. *Les trois catégories de la "professio monastica"*

A l'objection d'Apollonius, qui faisait remarquer que même des chrétiens s'en prenaient aux *monachi*, Zachée rétorque qu'il ne faut pas confondre leur

adscribitis ne puissent pas être réduits à *obicitis* (leçon de BLTV) par suite, par exemple, d'une mauvaise lecture va dans ce sens. La variante d'une voyelle entre *docti* et *ducti* peut sans doute être expliquée par une mauvaise lecture. La préférence accordée à *docti*, hormis le fait que cette leçon figure dans les *Libri Carolini*, s'explique par le fait que *traditio*, dans la langue des CONS., revêt souvent la signification d'enseignement scolaire. C'est manifestement le cas dans notre chapitre, mais aussi en CONS. II,11 (MORIN 70,19), où les hérétiques sont accusés d'être aveuglés par leur détestable *traditio*.

²⁸⁰Voir le texte ci-dessus p. 96 : "Quae dum et similia primis fidei temporibus a philosophis gentium nostris inlata fuissent nostri taliter respondisse feruntur".

²⁸¹Cf. supra p. 12. Trad. franç. de CONS. III,3-6 par P. MINARD, *Lettre de Ligugé*, 190 (1978), p. 18 sv.

propos de vie (*professio*) qui est saint et irréprochable avec la conduite concrète de chacun d'entre eux. En effet, dans ce domaine-là, il concède que tous ne sont pas exemplaires. Avant d'en venir à la description des véritables ascètes, il mentionne donc ceux qui n'appartiennent plus à la *congregatio monachorum*, mais en usurpent le nom: les ascètes déviants qui ne respectent pas les exigences de leur *professio*. Ils n'ont pas su persévérer dans leur entreprise et retombent dans la vie commune en accusant leur idéal de vie d'être trop dur²⁸². Comme les ascètes hypocrites de Jérôme dans l'epist. 22,38, ils se donnent l'air d'être de véritables ascètes tout en simulant la continence et l'abstinence²⁸³. Ils sont aussi cupides et s'acharnent spécialement sur de faibles femmes (*mulierculae*) pour recevoir d'elles des *munera*, ou encore pour les détourner de leur propos de virginité²⁸⁴. Une telle situation implique selon toute vraisemblance des conduites d'ascètes ou de clercs dénoncées par une loi du Cod. Theod. XVI,2,20. Cette loi de 370, adressée par Valentinien à Damase, accuse des clercs et des moines (*continentes*) de capter les héritages des veuves et des jeunes filles, et le leur interdit. Les biens qui leur seraient légués par de telles personnes le seraient d'une façon illégale²⁸⁵. Jérôme, dans l'epist. 52,6 à Népotien, se fait exactement l'écho de cette situation en 394. Notre anonyme y est sans doute sensible aussi.

Après avoir fourni cette mise au point à l'objection d'Apollonius, Zachée décrit ensuite les trois groupes qui composent la *congregatio monachorum* :

1) Une première catégorie d'ascètes, occupant le rang le plus bas²⁸⁶, regroupe ceux qui se contentent de vivre en célibataires. Ils participent à la vie commune sans montrer un zèle particulier pour les autres pratiques de la vie ascétique : ils sont soumis aux occasions de pécher, leur vêtement n'est pas spécialement humble. Chez eux, les jeûnes, la prière et les veilles ne sont pas particulièrement en honneur. L'auteur écrit à leur sujet : "Fides calida est, non tamen fervens"²⁸⁷.

²⁸²MORIN 101,6-7.

²⁸³JEROME dans l'epist. 22,28 (éd. LABOURT, Lettres, t. 1, p. 141): "Tristitiam simulant". JEROME précise qu'ils font semblant de jeûner tout en mangeant la nuit en cachette. Comme les ascètes simulateurs des CONS., une de leurs visées est d'enjôler des femmelettes : *mulierculas decipere*. Expression très semblable en CONS. III,3 : *mulierculas captas*.

²⁸⁴MORIN 100,34-101,2.

²⁸⁵Sur cette loi, voir le commentaire de C. PIETRI, Roma Christiana, t. 1, p. 570-571. La législation antérieure s'était montrée plus souple. Valentinien avantage les membres des familles (*propinqui, affines*) de celles qui auraient légué leurs biens aux *ecclesiastici* ou aux *continentes* en les autorisant à dénoncer ces legs à la justice.

²⁸⁶CONS. III,3 (MORIN 101,20-21) : "Quidam etiam velut in postremo sectae istius gradu parva observatione contenti tantum caelibes vivunt".

²⁸⁷MORIN 101,35.

La thèse de G.M. Colombas²⁸⁸ voulait rapprocher cette première catégorie - ainsi que la seconde consacrée aux ascètes menant une vie communautaire²⁸⁹ - du groupe des "remnuoth" décrits dans la lettre 22,34 de Jérôme. "Remnuoth" est un terme copte rare et dont la signification, difficile à déterminer précisément, indique une idée de séparation ou d'isolement²⁹⁰. Jérôme l'applique à certains ascètes vivant en petits groupes sans hiérarchie précise. D'après ce qu'il en dit, ils adoptent une conduite affectée et hypocrite pour se faire remarquer et visitent les vierges. Ils rivalisent de jeûnes à certains jours et mangent gloutonnement aux jours de fêtes²⁹¹. Il est bien difficile de déterminer quelle signification prenait pour lui le terme "remnuoth", et s'il a voulu se servir d'un nom orientalisant pour désigner des personnages qui ne sont pas vraiment d'origine orientale²⁹², ou si les "remnuoth" viennent vraiment de l'Égypte. En effet, au début du chap. 34, il annonce à Iulia Eustochium²⁹³, sa correspondante, qu'il va traiter des différentes espèces de moines de l'Égypte²⁹⁴. Mais, d'autre part, il précise que les "remnuoth" se trouvent *in nostra provincia*. Plusieurs auteurs ont suggéré de voir dans cette dernière expression une allusion à Rome et à l'Italie, d'où Jérôme écrivait en 384²⁹⁵. Cette explication se heurte à une difficulté du fait que *provincia* ne désigne pas ordinairement la ville de Rome ni l'Italie. Une autre explication plausible serait que Jérôme fait ici allusion, à travers *nostra provincia*, à sa propre patrie²⁹⁶. Une troisième possibilité demeure toutefois plus vraisemblable. En effet, le contexte assez confus du passage n'exclut pas

²⁸⁸Sobre el autor, p. 14.

²⁸⁹Décrits dans CONS. III,3 (MORIN 101,36-102,14).

²⁹⁰W. SPIEGELBERG, *Koptische Miszellen*, p. 211-212 donne à ce terme la signification "Bewohner der Mönchzelle"; G. KRÜGER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 2. Aufl. 1923, p. 204, propose "Leute des Klosters" et fait remarquer la variante textuelle "Remoboth" dans ce passage de l'epist. 22,34; K. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums*, p. 234 opte pour "Einzelner, Einzelgänger"; F. MORARD, *Monachos*, p. 379, "remenuoth" = homme vivant seul.

²⁹¹JEROME, epist. 22,34 (éd. LABOURT, t. 1, p. 350).

²⁹²JEROME aime se servir d'expressions de langue orientale afin de montrer son érudition à ses correspondants, cf. R. LORENZ, *Die Anfänge*, p. 8.

²⁹³Jeune aristocrate romaine, fille de Paula et Iulius Toxotius. Elle vécut avec sa mère une vie ascétique d'abord à la maison, puis partit à Bethléem rejoindre JEROME. Sur elle, voir "Iulia Eustochium", PLRE, t. 1, p. 312.

²⁹⁴Ed. LABOURT, t. 1, p. 349.

²⁹⁵J. GRIBOMONT, "Monachisme", p. 1543 traduit par "notre région" et la rapproche de l'Italie centrale; cf. R. LORENZ, *Die Anfänge*, p. 8; GRÜTZMACHER, "Sarabaiten", RE, 17 (1916), p. 481.

²⁹⁶Sur cette patrie située au *confinium* de la Pannonie et de la Dalmatie, voir A. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. 2, p. 67-71; plus récemment, I. FODOR, le lieu d'origine de saint Jérôme, RHE, 81 (1986), 498-500 sur l'emplacement de Stridon.

de Jérôme³⁵⁴. Toute la période qui suit le Contre Jovinien, cause majeure du malaise dans les rangs des partisans de la virginité, donc après 393, est très favorable à l'écllosion de réflexions volontairement plus modérées que celles de Jérôme³⁵⁵.

2. L'hostilité au monachisme

Ce sont des chrétiens eux-mêmes qui s'en prennent aux adeptes de l'ascèse. On peut l'apprendre par la réplique d'Apollonius, qui dit que les moines sont haïs même par "les nôtres", ceci à un moment du Dialogue où il s'est déjà converti³⁵⁶. A travers Zachée, notre auteur répond qu'il faut faire la différence entre la personne du moine, qui peut être déviant, et sa *professio* qui est sainte et irréprochable.

Aux yeux des détracteurs du monachisme impliqués derrière ces propos, c'est la *secta monachorum* qui est objet de haine. C'est le nom même de moine qui fait horreur à certains, sans que l'auteur précise la nature des griefs qui leur sont adressés, ou l'identité même approximative de leurs détracteurs chrétiens.

Les premières traces de cette réaction anti-monastique sont saisissables à travers des écrits parus peu après 380³⁵⁷. Les réactions viennent de tous les

³⁵⁴En retract. 2,22,1, AUGUSTIN affirme qu'il a entrepris le De Bono Coniugali parce qu'on n'avait pas pu répondre à JOVINIEN sans dénigrer le mariage (BAug 12, p. 489), faisant allusion à JÉRÔME, cf. E. SCHMITT, Le mariage chrétien, p. 68-70.

³⁵⁵Sur la polémique anti-matrimoniale du Contre Jovinien, voir F. CAVALLERA, Saint Jérôme, t. 2, p. 151-164; C.W. NEUMANN, The Virgin Mary, p. 142-173; J.N.D. KELLY, Jerome, p. 309-316. On notera, par exemple, la nette opposition entre JEROME, adv. Iovin. 1,16 (PL 23,253A) : "nos quoque docere (...) debemus castitatem semper operi nuptiarum fuisse praelatam", et CONS. III,5 (MORIN 105,34-35) : "catholica interpretatione distincta honestis coniugiis praeconia tribuat castitatis". JEROME place la *castitas* au-dessus du mariage dans son enseignement. L'auteur des CONS. affirme que la virginité ne doit pas mépriser le mariage, mais lui accorder, conformément à l'enseignement catholique, un éloge spécial de *castitas*, car ce qu'on loue dans la virginité, cela appartient aussi au mariage (MORIN 105,31-32).

³⁵⁶MORIN 100,12 : "quam ob causam etiam nostrorum odiis digni habeantur"; cf. 100,20-21 : "huiusmodi propositum vitamque sectantes odio esse fidelibus non debere".

³⁵⁷Le traité de JEAN CHRYSOSTOME contre les détracteurs de la vie monastique (PG 47,331-334) écrit à l'époque du diaconat de CHRYSOSTOME : 381-385 (sur cette date, voir G. RAUSCHEN, Jahrbücher der christlichen Kirche, p. 567-568; I. AUF DER MAUR, Mönchtum und Glaubensverkündigung, p. 18; R. WILKEN, John Chrysostom, p. 26), le discours sur les temples de Libanios (or. 30,8-11, éd. FOERSTER, Libanii opera t. 3, Lipsiae 1906, p. 91-93) que l'on peut placer en 384 (cf. FÖRSTER/MÜNSCHER, "Libanios", PRE, 12/2 (1925), 2504), ainsi que les

milieux : païens, chrétiens, aristocrates ou gens du peuple, et même législateurs impériaux. Du côté païen, Rutilius accuse les moines de fuir les maux de la vie et de se priver par là-même aussi des biens qu'elle peut procurer³⁵⁸, Libanios et Eunape de Sardes leur reprochent leur engagement anti-païen militant³⁵⁹. Du côté chrétien, des parents montrent leurs craintes de voir leurs enfants attirés par ce type de vie, qui mettrait fin à une possible carrière mondaine³⁶⁰. Dans l'aristocratie romaine, on invective les moines pour avoir provoqué par des jeûnes trop rigoureux la mort de la jeune ascète Blesilla³⁶¹. Salvien de Marseille, vers le milieu du 5e s., signale les mauvais traitements dont ils ont été l'objet de la part de la population de Carthage³⁶². Théodose I, champion du christianisme, va même jusqu'à leur interdire, en 390, de résider dans les villes³⁶³. Cette loi est toutefois révoquée par une autre portée deux ans plus tard³⁶⁴. Par ailleurs, la tendance théologique, essentiellement italienne, hostile à l'idéal du célibat à la fin du 4e s., représentée par Helvidius, Jovinien et Vigilance, est une autre composante du mouvement anti-monastique³⁶⁵. Ce dernier se marque, à ses origines, par le fait que le moine est alors attaqué en tant qu'ascète, dans l'essentiel de son propos de vie.

Il est difficile de savoir comment ces réactions évoluèrent au cours du 5e s.³⁶⁶. On peut admettre que l'affaiblissement du paganisme contribua à priver la réaction anti-monastique d'une de ses dimensions, mais, malgré une apparente raréfaction des attaques dans la seconde moitié du 5e s., rien

lettres 22,13; 38,5; 39,6 de JEROME témoignent des débuts de cette réaction. Cf FLICHE/MARTIN, Histoire de l'Eglise, t. 3, p. 355-364 ainsi que J. FONTAINE, L'aristocratie occidentale, p. 31-47 (avec bib.).

³⁵⁸RUTILIUS NAMATIUS, De reditu suo I,439-452, surtout I,43 : "munera fortunae metuunt, dum damna verentur", cf. E. DOBLHOFER, Claudius Rutilius Namatianus, p. 20-21 et 200-207.

³⁵⁹Notamment à travers la destruction des temples, cf. LIBANIOS, texte cité au n. 357. EUNAPE DE SARDES, au début du 5e s., leur reproche de mépriser les choses divines - des païens évidemment - dans sa Vie des Philosophes et des Sophistes 6,11 (éd. I. GIANGRANDE, Rome 1956, p. 39).

³⁶⁰CHRYSOSTOME, oppugn. 2,1-2 (PG 47,331-334); AMBROISE, virg. 1,58.

³⁶¹JEROME, epist. 39,6 en 384.

³⁶²Gub. 8,4,20-21 (sur la date, voir SC 220, p. 11-15).

³⁶³Cod. Theod. XVI,3,1. Sur cette loi, cf. J. FONTAINE, L'aristocratie occidentale, p. 33, n. 14 et R. MAC MULLEN, Enemies of the Roman Order, p. 210 (le moine comme marginal).

³⁶⁴Cod. Theod. XVI,3,2.

³⁶⁵Voir FLICHE/MARTIN, t. 3, p. 258.

³⁶⁶Une des dernières oeuvres à signaler de telles réactions est celle de SALVIEN DE MARSEILLE (vers 440-450), cf. supra n. 362. Auparavant, THEODORET, Ther. XII,37, vers 420-423 (SC 57, t. 2, p. 429) s'en prend à ceux qui, non contents de blâmer les moines infidèles, s'en prennent aussi à leur idéal lui-même. Sur la date, voir P. CANIVET, Histoire d'une entreprise, p. 18-19 et 40.

n'autorise à conclure que des arguments semblables à ceux qui furent avancés contre les moines à la fin du 4^e s. et au début du suivant disparurent complètement.

L'auteur des CONS. se fait l'écho d'une telle hostilité dont l'essentiel se laisse repérer à partir des années 380 jusque vers le milieu du 5^e s. (Salvien). Cette hostilité peut être considérée comme typique des débuts du monachisme, puisqu'elle s'en prend à l'ascèse en elle-même.

d) Famine, cannibalisme et débâcle impériale

1. Texte et traduction de CONS. III,8

Notre anonyme est persuadé que les temps qu'il vit sont les derniers et que la venue de l'Antichrist est imminente. Il en donne pour preuves les tribulations subies par les peuples dans les guerres qui ont lieu de son temps. Au cours de ces guerres surviennent des bouleversements politiques qui ont pour conséquence la mise en fuite des empereurs. Tremblements de terre et signes célestes appartiennent aussi à ce paysage apocalyptique. Le récit de l'auteur est centré sur Mt 24,6-8, où le Christ annonce les bouleversements cosmiques qui précéderont la fin.

APO. Futurum vero³⁶⁷ antichristum atque in orbis excidium legemque catholicam saevituum nimis perspicue clareque docuisti; sed quando adventurus, quanto tempore sit futurus, expositio coepta³⁶⁸ non contigit. Sedula itaque mente percurre quae regnantem clausura sint tempora, quae praecurrant indicia
 5 venientem: quoniam, si in tanta signorum regnique virtute spiritalis nequitiae exserit voluntatem, nullis contra aut destruendus rebus, aut signantius divulgandus, dinoscendae, ut arbitror, falsitatis nec ipsis copia fidelibus erit, nullaque dubios remediorum genera salvabunt, si compulsio transgressionum atrocitate et phantasiis plena sit obscura notione. Unde hanc quoque
 10 ambiguum partem divinae auctoritatis editione distingue, ut evulsis radicibus fraudibus et instruantur dubii et confirmentur infirmi, dum et falsoris produntur insidiae, et brevitate temporis forte constringitur insania bacchatoris.

ZAC. Manifeste quidem antichristus veniet, sed confestim secuturus est Christus. Et licet diem vel horam adventus sui, ut ipse ait in evangelio³⁶⁹, nec
 15 angeli sciant, quod secreti istius notionem in suam Pater redegerit potestatem, evidentiā tamen, eodem mox docente, signa promissa sunt, quibus perpensa praesentis temporis qualitate adesse confestim suprema dignoscimus. Sic enim ait : "Cum videritis signa in caelis, prodigia in terris, gentem super gentem, regnum super regnum, proelia et opiniones proeliorum, famem et terrae motus
 20 per loca, tunc erunt initia dolorum, sed nondum finis"³⁷⁰. Percurre nunc singula, atque ex his quae geruntur aut gesta sunt quid supersit intellege : profecto id tantum deesse perspicias, quod novissimis aut iam adscribi possit aut iungi. Quae enim natio quietem patriae possidens vivit ? Quis intra genitale solum populus labori³⁷¹ exhibetur adsueto, aut ab inferendo
 25 suscipiendoque discrimine vel propriae salutis intuitu, vel domestico retinetur affectu ? Ardet bellandi impius furor, atroxque insania delectatur armis et rapto; hinc fauces hiantes avaritiae cruor pascit, et cum pene iniectis mortibus cuncta succenderit, reliquias tamen sitiens aut sternit aut spoliat. Non dilectio proximos, non iustitia servat extraneos. Gemens interea pietas exsulat, atque
 30 ab humanis mentibus pulsa, vestigia, quae pridem reliquerat, auferre compellitur. Regnis insuper regna conflagunt, et insusplicabiles sceptris iustarum sedium Augustos³⁷² depellunt. Adde prodigiorum ineffabiles minas, et terrae creberrimos motus, pluraque caelo signa fulsisse. Quid inediae funestos exitus loquar, et infandis humanorum corporum cibis expletas deficientium
 35 aviditates ? Horret animus dicere parricidiis famem pastam, et reliquias corpo-

³⁶⁷vero C P V / vere B L T Ach¹Ach²MORIN.

³⁶⁸coepta B C L P T Ach¹Ach² / om MORIN.

³⁶⁹cf. Mt 24,36; in evangelio C / om B L P T Ach¹Ach²MORIN.

³⁷⁰Mt 24,6-8.

³⁷¹labori B P T Ach¹Ach²MORIN / labore L C. Labori est ici un datif complément d'agent équivalent à un ablatif. Cette situation se rencontre, chez les auteurs chrétiens, après un verbe au passif, cf. A. BLAISE, Manuel, p. 87-88.

³⁷²augustos C Ach¹Ach²MORIN / augusta B L P / agusta T. M, disparu durant la dernière guerre, aurait dû avoir lu aussi *augustos* du moins d'après les données de l'apparat critique (négatif) de MORIN.

APO. Tu n'as que trop clairement et trop évidemment montré que l'Antichrist allait réellement venir et qu'il sévirait pour anéantir le monde et la religion catholique. Mais quand viendra-t-il et pendant combien de temps sera-t-il là ? Cela, le commencement de ton explication ne l'a pas pris en compte. Examine donc avec un esprit attentif quels sont les temps qui vont mettre fin à son règne, et quels sont les indices qui précèdent sa venue. Car s'il manifeste dans la puissance si grande de ses prodiges et de son règne la volonté de l'esprit du mal, s'il ne doit être détruit par rien qui lui soit contraire ou en rien connu plus précisément, les croyants eux-mêmes n'auront même pas, à mon sens, la possibilité de reconnaître sa fausseté, et aucune sorte de remèdes ne sauvera ceux qui doutent, si la contrainte de ses outrages, pleine d'horreurs et d'apparences trompeuses, est obscure dans l'idée qu'on en a. C'est pourquoi, éclaircis également cette partie de mes doutes en produisant l'autorité des divines Ecritures, afin qu'après avoir extirpé à la racine les fourberies ceux qui doutent soient instruits et que les faibles soient fortifiés par le dévoilement des embûches du trompeur, et, peut-être, par la limitation de la folie de ce dément si son temps est écourté.

ZACH. Il est manifeste que l'Antichrist viendra, certes, mais le Christ le suivra aussitôt. Et bien que, comme il le dit lui-même dans l'Evangile, même les anges ne sachent pas l'heure et le jour de sa venue, car le Père a attribué à son propre pouvoir la connaissance de ce secret, les signes promis sont pourtant bien clairs, comme le Christ va nous l'apprendre, par lesquels nous reconnaissons, en considérant les caractéristiques du temps présent, que les tout derniers événements arriveront tout de suite. En effet, le Christ dit : "Quand vous verrez des signes dans les cieux, des prodiges sur terre, nation contre nation, royaume contre royaume, guerres et rumeurs de guerres, famine et tremblements de terre çà et là, ce sera alors le commencement des douleurs, mais pas encore la fin. Examine maintenant les événements un par un, et, à partir de ce qui se passe ou s'est passé, comprends ce qui se passera. Tu constateras sans doute que ce qui manque, c'est seulement ce qu'on peut déjà attribuer ou lier aux réalités dernières. En effet, quelle nation vit en possédant la paix pour sa patrie ? Quel peuple est nourri par son travail coutumier sur son sol natal ? Lequel évite, par considération de son propre salut ou par affection domestique, d'apporter ou de subir le danger ? La rage impie de la guerre bouillonne, une sinistre démence se délecte des armes et de la rapine.

La folie sanguinaire nourrit donc la gueule béante de l'avidité, et, bien qu'elle ait presque tout consumé après avoir introduit la mort, assoiffée cependant, elle massacre ou dépouille les cadavres. L'amour ne préserve pas les proches, ni la justice les étrangers. Pendant ce temps, gémissante, la droiture est bannie, et chassée des esprits humains, elle est contrainte de supprimer les traces qu'elle avait laissées peu de temps auparavant. Les Royaumes se heurtent aux Royaumes et des gens inattendus chassent les empereurs des pouvoirs de leurs sièges légitimes. Ajoute à cela les menaces indescriptibles présentées par des événements prodigieux, les tremblements de terre très fréquents et les nombreux signes qui ont brillé dans le ciel. Et pourquoi donc parlerai-je des funestes trépas dus à la disette et des appétits de ceux qui défailent satisfaits par les horribles nourritures de corps humains ? Mon esprit répugne à décrire la famine apaisée par des parricides et les dépouilles mortelles des corps aimés en-

rum dilectorum, ut saevius quam vixerant interirent, visceribus suorum sepultas. Aestima, quaeso, utrum hoc ferre diu saeculum possit, quod eloqui humanus sermo vix audeat: utrumne haec diabolo otiantes sic saeviant, quae licet merito nostris sint reputanda peccatis, illius tamen opere et arte geruntur? Qui coram continuo congressurus ita supremorum urgetur angustiis, ut, quod implendum evangelia praedixerunt, agere orbis desertione iam coeperit. Haec enim his, quae nunc memorata sunt³⁷³, dominus adiecit: "Cum videritis abominationem desertionis stare in loco sancto, qui legit intellegat"³⁷⁴, id est, cum fiet omnium solitudo terrarum, sacrisque altaribus execrabiliū imaginum abominatio praeponebitur, "et praedicatum fuerit hoc evangelium in toto orbe, tunc erit finis"³⁷⁵. Quae nunc igitur portio habitatioque terrarum est, quae nomen nostrae religionis ignoret, immo quae nobis quaedam³⁷⁶ ex se credentium membra non miserit? Unde evangelii praedicatio propemodum iam impleta intellegitur: in Heliae tamen, qui nunc venturus est, sermone complebitur. Tribus enim et semis annis primum Antichristum, deinde Christum adesse praedicet; qui quamlibet pari tempore regnaturus per Apocalypsin³⁷⁷ designetur, breviandos tamen eius dies in evangelio salvator insinuat, ne intolerabilibus malis per diuturnitatem car victa succumbat. Sic enim ait: "Et nisi breviati fuissent dies illi, non esset salva omnis caro"³⁷⁸. Non quod dierum ac noctium fixa ab initio constitutio sit mutanda, aut currentium temporum horis spatia recidenda. Sed sicut per Nathan³⁷⁹ denuntiata populi caedes pro tribus diebus tres tantum horas divina miseratione promeruit, ita execrandi temporis regnum non spatio credimus minuendum esse, sed numero, nec divinae ordinationi modum, sed furentis imperiis inponendum, ut in resurrectione post tanti certaminis pugnam et devotio fidelium et perfidia non lateat impiorum, dum et antiqui hostis brevis dominatio pellitur, et diei³⁸⁰ advenientis reverentia sanctorum confessionibus honoratur.

³⁷³C'est-à-dire Mt 24,6-8 cité un peu plus haut.

³⁷⁴Mt 24,15.

³⁷⁵Mt 24,14.

³⁷⁶quaedam B L P / om C T Ach¹Ach²MORIN.

³⁷⁷Cf. Ap 11,2; 13,5.

³⁷⁸Mt 24,22.

³⁷⁹Renvoi vraisemblablement erroné à 2 S 24,13-16.

³⁸⁰diei C P / dei B L T Ach¹Ach²MORIN.

sevelies dans les entrailles des leurs, si bien qu'ils meurent plus cruellement encore qu'ils n'avaient vécu.

Juge, je t'en prie, si le monde pourra supporter encore longtemps ce que la parole humaine ose à peine énoncer, et si c'est durant le repos du diable que se déchaînent ainsi ces événements qui sont pourtant accomplis par son oeuvre et son art, bien qu'il faille à juste titre les imputer à nos péchés. C'est lui à visage découvert qui, en s'engageant continuellement dans la bataille, est tellement occupé par les tourments des derniers temps qu'il a déjà commencé de réaliser, par la désolation de la terre, ce que les Evangiles ont annoncé comme devant s'accomplir. En effet, le Seigneur a ajouté aux paroles qui viennent d'être mentionnées celles-ci : "Quand vous verrez l'abomination de la désolation se tenir dans le lieu saint, que le lecteur comprenne". Cela veut dire : quand se produira la désertification de toute la terre et quand l'abomination de détestables images sera placée sur les saints autels, et quand "cet Evangile aura été annoncé sur toute la terre, alors, ce sera la fin".

Quelle est donc, à présent, la partie ou le lieu habité sur terre qui ignore le nom de notre religion, bien plus, qui ne nous a pas envoyé depuis chez elle quelques membres croyants ? On peut donc comprendre que la prédication de l'Evangile est déjà presque accomplie. Pourtant, elle s'achèvera dans la parole d'Elie qui va venir maintenant. Il annoncera que d'abord l'Antichrist sera là durant trois ans et demi, puis le Christ. Et bien que l'Apocalypse montre l'Antichrist régnant pendant ces mêmes trois ans et demi, le Sauveur enseigne dans l'Evangile que les jours de ce dernier doivent pourtant être raccourcis, afin que la chair vaincue ne succombe pas à des maux insupportables à cause de leur longue durée. Il dit en effet : "Si ces jours n'avaient pas été raccourcis, aucune chair ne serait sauvée". Ce n'est pas que l'ordre des jours et des nuits fixé au commencement doive être changé ou que la durée des temps qui passent doit être réduite en heures, mais de même que le massacre du peuple annoncé par Nathan a pu, de par la miséricorde divine, durer trois heures seulement au lieu de trois jours, nous croyons aussi que le règne de ce temps exécrationnel doit être limité non d'après la durée, mais d'après le nombre de ses jours. Et ce n'est pas aux dispositions divines qu'il faut imposer une limitation, mais aux injonctions du dément, afin que lors de la résurrection, après une bataille d'une telle intensité, le dévouement des fidèles et la perfidie des impies ne demeurent pas cachés, une fois vaincue la brève domination de l'antique ennemi, et la crainte du jour qui vient mise en l'honneur par les confessions des saints.

Ce chapitre présente, comme l'avait remarqué P. Courcelle³⁸¹, un portrait d'actualité à travers plusieurs clichés littéraires dus surtout à la paraphrase de Mt 24,6-8. Il s'agit donc de séparer autant que possible les éléments relatifs à une situation historique originale et les réminiscences bibliques. Cette démarche présente un risque qui consiste à être tenté de nier certains faits lorsqu'ils sont rapportés à travers un langage biblique ou des lieux communs littéraires. Si donc, l'auteur parle de tremblements de terre et de signes célestes, à la suite de Mt 24,6-8, cela ne signifie pas nécessairement que de tels événements n'ont pas eu lieu de son temps³⁸². Mais il serait trop délicat de tirer parti de telles allusions pour établir un cadre chronologique. En effet, en ne connaissant pas plus précisément la nature et la localisation des événements décrits, il est difficile de les rattacher à des repères fournis par les historiens.

Les versets de Mt 24,6-8, autour desquels s'articule la pensée de l'auteur dans ce chapitre, constituent donc, comme l'avait noté Courcelle, un des lieux bibliques les plus fréquemment employés pour l'établissement d'une théorie eschatologique³⁸³. Notre anonyme illustre ces versets évangéliques en les appliquant aux événements politiques et militaires de son temps.

2. Les empereurs chassés de leurs sièges par des intrus

La situation décrite dans le chap. III,8 se prête particulièrement bien, comme l'avait noté Courcelle, à Honorius réfugié de Milan à Ravenne avec sa

³⁸¹Histoire littéraire, p. 262.

³⁸²Sur la chronologie des tremblements de terre d'après les chronistes byzantins, cf. V. GRUMEL, *Traité d'Etudes Byzantines*, t. 1, p. 477 sv. De tels phénomènes sont régulièrement signalés à chaque siècle. Il en va de même des signes célestes.

³⁸³En plus des textes déjà rassemblés par COURCELLE, *Histoire littéraire*, p. 263 sv montrant l'application de ce verset à des situations militaires contemporaines (AMBROISE, PSEUDO-PROSPERE, GREGOIRE LE GRAND), plusieurs auteurs s'étaient déjà servis, de différentes façons et avec différents accents, de ce verset en le mettant en relation avec des événements politiques ou militaires. C'est le cas notamment de LACTANCE, *Inst.* 7,15,10 (CSEL 19, p. 632) et CYRILLE DE JERUSALEM, *catech.* 15,6-9. Le premier, dans le cadre de son eschatologie millénariste, lie dévastation du monde et fin de l'Empire. Les guerres et les signes célestes (*Inst.* 7,16,9-11) appartiennent évidemment au panorama apocalyptique. CYRILLE, dans une page qui a beaucoup de thèmes en commun avec notre anonyme, parle de guerres présentes, lutte des clercs entre eux, des clercs et des laïcs entre eux, de l'accomplissement de l'évangélisation sur toute la terre comme signes avant-coureurs de la fin (éd. W.C. REISCHL, t. 2, p. 160-165), cf. *Aug. epist.* 199,35-37.

cour depuis l'hiver 402/403³⁸⁴. Les souverains (*augusti*) ont donc été privés des *sceptra iustarum sedium*. *Sedes* a une dimension locale indéniable³⁸⁵. *Sceptra* insiste sur l'idée du pouvoir qui a été perdu. P. Courcelle³⁸⁶ traduit *sedes* par trône. Cette traduction libre, mais ingénieuse et originale, permet en tout cas de rendre le sens fondamental du passage : *sedes* désigne ici le siège d'un pouvoir légitime. Il serait malvenu de lier à un endroit précis ou de localiser trop géographiquement la *sedes* impériale. La perte de pouvoir a certainement été accompagnée d'un retrait ou d'une fuite³⁸⁷. On ne peut pas conclure qu'il s'agit nécessairement d'un mouvement de retrait local effectué à partir d'un endroit géographiquement unique et précis, encore que le texte laisse cette possibilité ouverte. *Sceptra* et *Sedes* ont des significations voisines : le second de ces termes désigne d'une manière générale le lieu d'où s'exerce le pouvoir symbolisé par le premier. *Sedes*, qui est au pluriel dans la phrase, peut fort bien recouvrir une pluralité d'endroits distincts. En effet, les

³⁸⁴COURCELLE, Histoire littéraire, p. 263-64. Sur la date et les modalités de l'établissement d'Honorius à Ravenne, voir COURCELLE, op. cit., p. 39 et J. MATTHEWS, Western Aristocracies, p. 274.

³⁸⁵cf. A. BERGER, Encyclopedic Dictionary of Roman Law, p. 694. *Sedes* peut désigner, dans les textes juridiques, la résidence des personnes privées ou parfois le bureau des Préfets.

³⁸⁶Op. cit., p. 50.

³⁸⁷*Inspicabiles sceptris iustarum sedium Augustos depellunt*. La leçon *augusta* au lieu de *augustos* (cf. supra n. 372) ne doit pas être retenue. En effet, la désinence *-os* se lit dans C, et devait vraisemblablement figurer dans M, étant donné que MORIN ne signale aucune variante de M sur ce point. P - troisième manuscrit de la famille CMP - porte *augusta*, mais ce dernier manuscrit est assez souvent interpolé par la famille BLTV et est nettement plus éloigné de la source de sa propre famille que C et M. On devra en conclure que, dans la source de la famille CMP, on lisait probablement *augustos*. Par ailleurs, plusieurs arguments indiquent une préférence à accorder à *augustos*. Tout d'abord, au niveau de la caligraphie des manuscrits, il est plus probable que les deux lettres *os* aient été mal écrites ou mal lues, le *s* collé sur l'*o* donnant l'impression d'un *a*, plutôt que de supposer un *a* à l'origine qui aurait été transformé en *os* par un copiste qui ne comprenait pas l'adjectif substantivé neutre *augusta* et aurait voulu en faire un accusatif se rapportant à la personne des empereurs. Cette dernière explication met en évidence une autre raison qui tient au sens de la phrase. *Sedes* - qui d'après la structure de la phrase doit se rapporter à *augustos* - doit être le siège de quelqu'un et non de quelque chose. Enfin, T qui, dans certains cas, joue le rôle d'intermédiaire entre CMP et BLTV, porte *agusta*, neutre pluriel d'*agustus* qui qualifie exclusivement l'empereur. C'est un titre impérial (cf. ThLL s.v. *augustus* p. 2379). *Agusta* (au neutre pluriel) n'est rien d'autre qu'une faute révélatrice du fait que, même dans un représentant de BLTV, c'est la personne du souverain qui est visée. On retiendra néanmoins la possibilité d'une source de BLTV qui aurait porté ici *agustos*, déformé par la suite en *agusta*, devenu incompréhensible pour des copistes qui auraient rajouté le *u* formant *augusta*.

empereurs ont, au 4^e s., différentes résidences : Milan, Trèves, Constantinople³⁸⁸. Ils se déplacent librement vers celle qu'ils choisissent jusqu'au moment où l'entrée des Goths en Italie contraint Honorius à se réfugier à Ravenne. Dès lors, la liberté de mouvement du souverain est limitée sous la pression des événements militaires.

Courcelle s'était longuement interrogé sur l'identité des *insuspicabiles* qui mettent en fuite les empereurs³⁸⁹. Il avait relevé l'utilisation de ce terme dans le verset de Si 11,5 d'après la Vulgate : *insuspicabilis portavit diadema*. Le verset cité dans cette forme réapparaît dans différents écrits tardifs³⁹⁰. On ne le trouve pas aux quatre premiers siècles dans les écrits patristiques latins. Il est donc assez difficile d'admettre sans autre que notre auteur y fait allusion, puisqu'on ne peut le comparer avec aucune forme latine connue de ce verset dans les quatre premiers siècles. Pourtant, la LXX confirme la traduction de la Vulgate en présentant un terme de même signification que *insuspicabilis*³⁹¹. L'hypothèse devient pourtant acceptable quand on considère que le verset semble faire allusion à une situation analogue à celle que vivent les empereurs : *multi tyranni sederunt in throno et insuspicabilis portavit diadema*. De ce rapprochement était née l'idée de la présence d'usurpateurs du pouvoir impérial auxquels notre auteur ferait allusion avec ses

³⁸⁸Sur ces résidences, voir J. MATTHEWS, *Western Aristocracies*.

³⁸⁹Avant d'adopter pour le terme *insuspicabiles* la signification de "gens inattendus" ou "auxquels on ne peut pas s'attendre" (= nominatif pluriel d'un adjectif en *bilis* à sens passif), il est nécessaire d'écarter la proposition d'A. BLAISE (Dictionnaire, s.v. *insuspicabilis*) de voir dans ce terme un participe à sens actif : "qui ne s'attend pas à quelque chose". Dans cette optique, ce seraient les Royaumes (*regna*) qui mettent en fuite des empereurs qui ne s'attendent pas à l'être. En consultant la liste des occurrences de ce terme rare dans le ThLL, on s'aperçoit que les significations sont toutes passives. C'est une première indication qu'il ne faut pas y voir un participe à sens actif d'un verbe déponent. Un second argument peut être tiré du fait que dans la phrase concernée, *insuspicabiles* et *augustos* sont très éloignés l'un de l'autre. Au vu de cet éloignement, il paraît bien peu probable qu'*insuspicabiles* soit un adjectif épithète qualifiant *augustos*.

³⁹⁰Le *Codex Amiatinus* (cf. F. THIELE, *Vetus Latina* 11/1. *Sapientia Salomonis*, p. 26-27 et B. FISCHER, *Codex Amiatinus und Cassiodor*, BZ, n. S. 6 (1962), 56-79); Le *Breviarium Gothicum* (PL 86,552), édité d'abord par le cardinal XIMÉNES en 1502, puis par F. DE LORENZANA, dont l'édition est reprise dans PL 86 (cf. M. FEROTIN, *Le liber ordinum*, p. XV-XVI et W.C. BISHOP, *The Mozarabic Breviary*, *Church Quarterly Review*, 72 (1911), 34-66); Les Décrétales du Pseudo-Lucius figurant parmi les *Decretales Pseudo-Isidorianae*, éd. P. HINSCHIUS, Leipzig 1863, p. 177. La collection pseudo-isidorienne aurait été constituée entre 847 et 853, cf. P. HINSCHIUS, op. cit., p. CCI.

³⁹¹*δυσπιστός*, insoupçonné. D'anciennes versions latines inconnues auraient donc pu avoir aussi *insuspicabilis*.

*insuspicabiles*³⁹². Le lecteur qui suivrait une telle réflexion se verrait confronté au problème de savoir si notre auteur a ou non en vue un ou des usurpateurs précis que sa position personnelle lui permettrait de connaître.

La proposition de M. Courcelle de voir dans ces usurpateurs ceux qui appaurent au temps d'Honorius, Attale en tête³⁹³, suscite différentes réflexions. En effet, il est impossible de montrer que les *insuspicabiles* sont réellement des usurpateurs. D'après le contexte, on peut tenir pour certain que les Royaumes dont les guerres ébranlent le monde sont différents des *insuspicabiles* mentionnés dans la suite. De même, les *insuspicabiles* ne sont pas des nations ou des Royaumes, mais des individus. Le rapport de ces derniers aux Royaumes n'est pas explicité. Ils paraissent inattendus, mais ce n'est pas le cas des *regna*. Ceux-ci se battent entre eux. L'auteur ne dit pas non plus que les *insuspicabiles* ont occupé le siège des empereurs après les en avoir chassés. Ce serait indispensable pour que l'on fonde dans le texte une théorie de l'usurpation. Tout autant que l'usurpation, on pourra donc envisager des trahisons, des défections dans l'entourage impérial, de la part de personnages qui semblaient au-dessus de tout soupçon. D'ailleurs, l'auteur affirme lui-même que l'amour ne préserve pas les proches, ni la justice les étrangers³⁹⁴. Le monde ne pourra plus supporter longtemps encore cet état de chose. Avec toute une tradition latine passant par Tertullien³⁹⁵, Lactance³⁹⁶ et l'Ambrosiaster³⁹⁷, il lie la fin des temps et la décadence de l'Empire romain. Mais, à la différence de ces auteurs, tout en concédant que seul Dieu connaît le moment exact de la fin, il attend cette dernière comme imminente. Il ne reprend pas seulement une conviction, s'enracinant dans les premiers siècles et appuyée sur une interprétation des visions de Daniel : celle que l'Empire Romain est le dernier avant la venue de l'Antichrist³⁹⁸, mais il y ajoute une vision particulièrement prophétique des événements: en lisant les signes du temps présent, il reconnaît que l'ancienne attente apocalyptique qui lie fin du monde et fin de l'Empire romain est sur le point de se réaliser. Plus

³⁹²COURCELLE, Histoire littéraire, p. 262-263; cf. G. MORIN, Ein zweites Werk, p. 250 qui parle aussi d'usurpateurs.

³⁹³COURCELLE, Histoire littéraire, p. 262.

³⁹⁴COURCELLE, Histoire littéraire, p. 262 n. 1, avait noté une possible réminiscence de VIRGILE, Georg. 2,473.

³⁹⁵Tert. Apol. 32,1; Scap. 2.

³⁹⁶Inst. 7,15,11 (CSEL 19, p. 362).

³⁹⁷In II Thess 2,1-4. Sur ce texte, voir le commentaire de B. STUDER, Zu einer Teufelerscheinung, p. 360.

³⁹⁸Sur cette conviction, voir O. ZWIERLEIN, Der Fall Roms, p. 45-80, surtout 54-55 pour l'argumentation scripturaire; aussi F. PASCHOUD, Roma aeterna, p. 171-177; W. GOEZ, Translatio Imperii, Tübingen 1958, p. 368; R. BODENMANN, Naissance d'une exégèse, p. 294-297. L'interprétation de Dn 2,31; 7,2 sv y joue un rôle considérable. Cette conception est formulée avec clarté depuis Tertullien.

nettement encore que Jérôme commentant la prise de Rome par Alaric en 410³⁹⁹ ou qu'Augustin dans le *De civitate dei*⁴⁰⁰, il s'attend à une fin imminente.

Un état d'esprit identique au sien se retrouve par contre dans le Dialogue I,14 de Sulpice Sévère, au cours des premières années du 5e s.⁴⁰¹. Un des personnages du Dialogue rapporte à cet endroit un enseignement apocalyptique qu'il tiendrait de S. Martin de Tours :

"Il n'est pas douteux que l'Antichrist, conçu par l'Esprit du Mal, est déjà né et qu'il se trouve dans les années de son enfance, et qu'il prendra le pouvoir lorsqu'il aura atteint l'âge légitime. Il y a huit ans que nous avons appris cela de lui (= Martin). Jugez vous-même combien est déjà imminent ce que nous craignons pour l'avenir"⁴⁰².

Sans aucune allusion aux événements politiques, Sulpice transmet un enseignement qui, selon toute vraisemblance, est partagé par l'auteur des CONS.: l'Antichrist est déjà né et s'apprête à revenir. En effet, notre anonyme attend dans l'immédiat le retour d'Elie⁴⁰³ (*qui nunc venturus est*), qui sera suivi de l'Antichrist. Il serait difficile de conclure qu'un tel état d'esprit est généralisé au début du 5e s, étant donné la rareté de témoignages allant dans le sens d'une attente imminente de la fin⁴⁰⁴. Une attitude aussi extrême est très

³⁹⁹Voir les textes de JEROME rassemblés par F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, p. 218-219. A l'intérieur de ses différentes prises de position sur la chute de Rome, JEROME admet tout de même que Rome peut être sauvée par la pratique de l'ascèse et qu'un avenir est possible. Rien de tel dans les CONS. Sur JEROME, voir aussi K. SUGANO, *Das Rombild*, p. 55-64.

⁴⁰⁰Pour la position de l'évêque d'Hippone juste après 410, voir PASCHOUD, *Roma aeterna*, p. 245; J. LAMOTTE, *Buts et adversaires*, p. 434-469 et *Le mythe de Rome*, p. 225-260. Cet auteur a tendance à exagérer l'attente de la fin du monde chez AUGUSTIN vers 410.

⁴⁰¹Sur la date des Dialogues (403-404), voir les travaux signalés par J. FONTAINE, dans SC 133, p. 38 n. 1.

⁴⁰²Texte latin dans CSEL 1, 1886, p. 197,14-19; voir le commentaire de B STUDER, *Zu einer Teufelerscheinung*, p. 359-360, qui découvre ici un intéressant parallèle avec la position des CONS.

⁴⁰³L'attente du retour de ce prophète s'enracine dans Mt 3,23-24; cf K. WESSEL, "Elias", *RAC* 4 (1959), 1154-1156.

⁴⁰⁴En 419, dans l'épist. 199 à Hesychius, AUGUSTIN réfute l'attente imminente de la fin, cf. J. LAMOTTE, *Augustin et la fin*, p. 17. JEROME, malgré certaines affirmations liant fin du monde et prise de Rome, admet aussi, par ailleurs, la possibilité d'un avenir pour Rome. L'histoire d'OROSE et le *De civitate dei* d'AUGUSTIN procèdent d'un tout autre état d'esprit : il s'agit de répondre aux accusations des païens contre le christianisme à l'occasion du sac de Rome. Un des motifs essentiels de la réponse consiste à relativiser le mal des invasions barbares, cf. PASCHOUD, *Roma christiana*, p. 285 sv, ou à l'interpréter comme un châtement médicinal (AUGUSTIN, *civ.* I,1). Il n'y a pas trace, dans les CONS., d'une pareille théologie politique. Par contre, la conviction que l'évangélisation de la terre est pratiquement accomplie est

vraisemblablement établie dans les milieux monastiques, et surtout là où l'enseignement apocalyptique attribué à saint Martin de Tours sur l'Anti-Christ pouvait lui fournir un solide point d'appui.

3. *La manducation de chair humaine*

L'anonyme nous offre des renseignements peu banals sur les conséquences de la famine règnante: il se produit des cas d'anthropophagie où les membres d'une même famille se dévorent les uns les autres.

Cette forme extrême de disette n'est pas signalée dans l'histoire du 4^e s., où l'on connaît pourtant de nombreuses famines⁴⁰⁵. Malgré son caractère apparemment original, le récit de l'auteur pourrait-il néanmoins dépendre de traditions littéraires ?

Courcelle⁴⁰⁶ signale un certain nombre de textes contemporains des CONS. parlant de cannibalisme. Un fait est frappant : tous ces textes se réfèrent à des événements de 408-410 : soit aux sièges de Rome, soit à la pénétration des Vandales en Espagne.

Il s'agit tout d'abord de la lettre 127,12 de Jérôme à Principia en 413 :

"Elle est prise, la Ville qui a pris l'univers entiers, que dis-je ? Elle périt par la famine avant de périr par le glaive, et on n'a trouvé à faire que très peu de prisonniers. La fureur de la faim a poussé à des nourritures criminelles : les gens se déchiraient mutuellement les membres; une mère n'a pas épargné son nourrisson et a absorbé dans ses entrailles l'enfant qui en était sorti peu auparavant"⁴⁰⁷.

Ce passage de Jérôme, qui a trait à la prise de Rome en 410, renvoie directement à une expression que l'on trouve dans les CONS. : *infandis cibis*. L'auteur anonyme s'en sert pour qualifier les nourritures horribles dont il est question. Jérôme nomme ces nourritures *nefandos cibos*. Mais ce dernier parle de la manducation d'un enfant par sa mère, alors que l'auteur des CONS. mentionne simplement le cannibalisme entre membres d'une même famille sans ajouter qu'il s'agit d'un enfant mangé par sa mère.

Un second texte cité par Courcelle parlant du cannibalisme dans le cadre de la prise de Rome vient de la Chronique d'Olympiodore, rapportée par fragments dans les "Bibliothèques" de Photius. Il précise qu'au cours du siège

beaucoup plus fréquente à la fin du 4^e s : cf. Hier. in Mt 24,14 (SC 259, p. 191); CYRILLE DE JERUSALEM, catech. XV,6-9; AMBROSIASTER, quaest. 44,12 in Vet. Test. (CSEL 50, p. 78,22-23); JEAN CHRYSOSTOME, hom. VI,3 in 1 Co. Voir B. KÖTTING, Endzeitprognosen, 125-139.

⁴⁰⁵Voir H.P. KOHNS, Versorgungskrisen, p. 56 sv; J.R. PALANQUE, Famines à Rome, p. 346-356.

⁴⁰⁶Histoire littéraire, p. 264.

⁴⁰⁷Trad. LABOURT, Saint Jérôme. Lettres, t. 7, p. 146.

de Rome⁴⁰⁸, les habitants se livrèrent au cannibalisme⁴⁰⁹. L'historien Zosime⁴¹⁰ relate un épisode situé dans le second siège de Rome en 410. Selon lui, la situation de Rome se vit aggravée du fait que le comte Héraclien tenait bloqués les ports d'Afrique et empêchait le blé, l'huile et les autres aliments de base d'entrer dans le port de Rome, ce qui provoqua une famine pire qu'auparavant⁴¹¹. Les marchands dissimulèrent ce qu'ils possédaient dans l'espoir de voir leur fortune augmenter. Zosime écrit :

"La ville en vint à un tel degré de pénurie que ceux qui espéraient manger des corps humains poussèrent dans le cirque ce cri : *pretium inpone carni humanae*, ce qui veut dire : "Mettez à prix la chair humaine".⁴¹²

Ces témoignages au sujet du cannibalisme à Rome sont recoupés par d'autres historiens : Philostorge⁴¹³, Sozomène⁴¹⁴ et Procope de Césarée⁴¹⁵. Il s'agit donc d'une véritable tradition dans l'historiographie des 5e et 6e s. concernant les événements de 408-410⁴¹⁶.

Par ailleurs, deux historiens fournissent de semblables renseignements pour les événements qui suivirent la pénétration des Vandales en Espagne, en 409 selon la chronique d'Idace. Ce dernier précise dans son œuvre :

"Tandis que les Espagnes sont livrées aux excès des Barbares et que le mal de la peste ne fait pas moins rage, les richesses et les approvisionnements stockés dans les villes sont extorqués par le tyrannique collecteur des impôts et épuisées par le soldat. Voici l'attaque de l'effrayante famine : les humains dévorent la chair humaine sous la pression de la faim, les mères elles aussi, se nourrissent du corps de leurs enfants qu'elles ont tués ou fait cuire. Les bêtes féroces, habituées aux cadavres des victimes de l'épée, de la faim ou de la peste tuent aussi les hommes les plus forts, et repues de leur chair, se déchaînent partout pour l'anéantissement du genre humain. C'est ainsi que, par les quatre fléaux du fer, de la faim, de la peste et des bêtes féroces, qui sévissaient partout

⁴⁰⁸Le fragment conservé ne précise pas lequel des deux, mais il pourrait s'agir plus vraisemblablement du second.

⁴⁰⁹PHOTIUS, Bibliothèques, éd. P. HENRY, t. 1, p. 168.

⁴¹⁰Sur l'époque de ZOSIME et le point de vue païen de cet historien, cf. F. PASCHOUD, "Zosimos", PRE, 10/A/1, /1972), 795-803. Il aurait écrit entre 498 et 518. On notera qu'il parle aussi du premier siège de Rome en 408, en précisant qu'à cette occasion, on faillit en venir au cannibalisme (Hist. V,40).

⁴¹¹Sur ces événements, voir P. COURCELLE, Histoire littéraire, p. 48-50; E. DEMOUGEOT, La formation de l'Europe, t. 2, p. 458-460.

⁴¹²Hist. VI,11. Texte grec éd. L. MENDELSSOHN, Zosimi. Historia Nova, p. 292,10-14.

⁴¹³H.e. 12,3 (éd. BIDEZ/WINKELMANN, p. 142).

⁴¹⁴H.e. 9,8,8.

⁴¹⁵Bella 3,2,27.

⁴¹⁶Les principaux textes de cette tradition sont rassemblés par F. PASCHOUD, Zosime. Histoire Nouvelle. Livre V, Paris 1986, p. 271. PHILOSTORGE et SOZOMENE ne font plus la différence entre le premier et le deuxième siège de Rome.

dans le monde entier, s'accomplit ce qu'avait annoncé le Seigneur par ses prophètes"⁴¹⁷.

Olympiodore retrace ces événements de manière semblable :

"(...) quand les Vandales eurent envahi l'Espagne et que les Romains se furent réfugiés dans les villes fortifiées, une telle famine les éprouva qu'ils en furent réduits au cannibalisme; une femme qui avait quatre enfants les mangea tous, en prétextant à propos de chacun d'eux qu'elle voulait nourrir et sauver ceux qui restaient, jusqu'au moment où, quand elle les eut mangés tous, elle fut tuée à coups de pierre par le peuple"⁴¹⁸.

Un trait frappant ressort de ces témoignages : l'épisode de la mère qui mange ses enfants. Il existe une tradition vétéro-testamentaire à laquelle cet épisode peut être rattaché. On la trouve dans 2 R 6,26-29. Dans l'histoire de la prise de Samarie, une mère tue son enfant et le fait cuire. En Dt 28,57, parmi les menaces adressées au peuple de Dieu, au cas où il refuserait de suivre les préceptes figure la scène de la mère mangeant celui qui est sorti d'elle. On la retrouve dans le livre de Baruch (2,2). Dans le prolongement de cette tradition, Flavius Josèphe⁴¹⁹ parle longuement d'une mère, Marie fille d'Eleazar, qui mangea son enfant après l'avoir fait cuire, dans le cadre du siège de Jérusalem par Titus. Il précise que la femme était riche et qu'elle s'était vue dépouiller non seulement de ses richesses, mais aussi de son nécessaire et acculée à la famine. Il imagine ensuite un discours en forme d'apostrophe de la mère au fils qu'elle va tuer, dans lequel cette dernière tente de se justifier. Mais l'historien ne dit pas que la mère fut ensuite mise à mort. Cet épisode est cité dans une homélie de Basile de Césarée, "dite en un temps de famine et de sécheresse" pour illustrer jusqu'où peuvent aller les conséquences de la famine⁴²⁰. Jean Chrysostome y fait également allusion dans son traité contre les ennemis de la vie monastique⁴²¹. L'épisode de la mère cannibale avait donc des racines dans la tradition biblique et patristique. Mais on le trouve aussi dans une des *Declamationes Maiores* du Pseudo-Quintilien sur "ceux qui se nourrissent des cadavres"⁴²². La scène pouvait donc fort bien être connue

⁴¹⁷Trad. A. TRANOY, SC 218, p. 217. Voir le commentaire correspondant dans SC 319, p. 38-39, ainsi que la date de l'invasion vandale dans SC 218, p. 24-25; cf. E. DEMOUGEOT, La formation, t. 2, p. 444-446.

⁴¹⁸PHOTIUS, Bibliothèques, éd. P. HENRY, p. 178-179. (= Olympiodore, fragm. 30).

⁴¹⁹*Bellum Judaicum* VI,201-213. Voir le commentaire de ce passage dans l'éd. de MICHEL/BAUERNFEIND, Flavius Josephus. De Bello Judaico, p. 168-169. La scène est destinée à illustrer d'une manière frappante les malheurs du peuple juif. O. ZWIERLEIN, Der Fall Roms, p. 52 n. 25, souligne les aspects rhétoriques de la narration de FLAVIUS.

⁴²⁰PG 31,322D-323A. Commentaire et situation historique de cette homélie dans J. BERNARDI, La prédication, p. 61 et 64-65.

⁴²¹Oppugn. 1,5 (PG 47,325-37).

⁴²²Ps. Quint. decl. 12,47 (éd. L. HAKKANSON, p. 262). O. ZWIERLEIN, Der Fall Roms, p. 51-52, montre l'influence qu'a pu exercer cette déclamation sur

des auteurs chrétiens. Jérôme, Olympiodore et Idace la reprennent, mais, alors que Jérôme et Olympiodore parlent d'une mère (ce dernier ajoutant la lapidation de la mère coupable), Idace parle *des* mères. Il est aisé de concevoir que ces auteurs aient exprimé, en se servant d'une réminiscence biblique ou rhétorique, des informations historiques relatives à la manducation de chair humaine à Rome en Espagne, informations qu'ils tenaient de leurs sources. En effet, on n'oubliera pas que les autres auteurs qui rapportent ce fait (Zosime, Philostorge, Sozomène, Procope de Césarée) ne disent rien de la mère spécialement visée, mais se contentent de mentionner la manducation de chair humaine sans autres précisions. Ceci pourrait bien vouloir dire que la mention de la mère est une enjolivure rhétorique greffée sur une information historique. L'auteur des CONS. suggère que les partenaires des actes incriminés appartiennent à une même famille⁴²³, mais sans parler d'une *mater*. Il pourrait néanmoins se trouver sous l'influence de la tradition biblique, ou dépendre d'une source inconnue qui est elle-même en dépendance d'un récit parlant de la mère cannibale.

L'examen du problème de la manducation de chair humaine décrite par notre anonyme situe presque obligatoirement ce dernier dans un courant historiographique des 5^e et 6^e s. qui parle de cannibalisme en relation aux événements de 408-410 à Rome et en Espagne. On n'en trouve pas trace dans l'historiographie du 4^e s.⁴²⁴. Dans de telles conditions, il serait totalement indémontrable que l'auteur fasse allusion à autre chose qu'aux événements de 408-410. Il est vrai, pourtant, qu'il ne parle jamais de Rome et que, rigoureusement, on ne peut pas en faire un témoin littéraire de l'un ou l'autre des deux sièges. La possibilité demeure qu'il fasse allusion aux événements d'Espagne où qu'il reprenne une information inconnue confondant les deux situations de Rome et d'Espagne. Mais dans tous les cas, il serait inadmissible de l'éloigner de ces historiens du 5^e et du 6^e s. qui ne nous parlent de cannibalisme entre membres d'une famille qu'en relation aux événements de 408-410. Ces dernières années deviennent donc le point le plus précis autour duquel il faut situer la rédaction des CONS.

l'epist. 127,12 de JEROME. ZWIERLEIN, *ibid.*, p. 51, note encore que l'épisode de la femme cannibale se retrouve dans le *Satiricon* de PÉTRONE (c. 141, éd. ERNOUT/MEILLET, Paris 1982, p. 177).

⁴²³CONS. III,8 : "horret animus dicere (...) parricidiis famem pastam et reliquias corporum dilectorum (...) visceribus *suorum* sepultas".

⁴²⁴La mention du cannibalisme n'est pas non plus un lieu commun dans les récits des historiens d'époque classique consacrés au siège des villes, cf. F. URBAN, *Belagerungsschilderungen*; voir toutefois les récits de VALERE MAXIME et APPIEN sur le siège de Numantia signalés par O. ZWIERLEIN, *Der Fall Roms*, p. 52 n. 24. Autres références sur le cannibalisme dans des textes pré-chrétiens chez P. GARNSEY, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988, p. 28-29.

Un élément indique encore que l'anonyme présente ces faits comme appartenant à un passé tout récent. Tous les signes qu'il décrit dans notre chap. III,8 appartiennent au *praesens tempus*, c'est-à-dire à ce qu'il vient de vivre. Il est sous le coup des événements qui lui paraissent en rupture plus ou moins totale avec ce qu'il avait connu auparavant. Il n'est pas un habitué de longues années de guerres comme celles qu'il a sous les yeux. Les accents apocalyptiques de son oeuvre le situent aux antipodes d'un Salvien de Marseille, qui, écrivant vers le milieu du 5e s., présente les peuples barbares comme des instruments de Dieu et de son plan providentiel⁴²⁵, et pour lequel il n'est pas question d'attente immédiate de la fin.

C'est pourquoi, il convient davantage de placer la composition des CONS. peu après 410, en ne négligeant pas le fait que l'anonyme pourrait probablement faire référence à la situation de Rome, qui revient plus souvent que l'Espagne dans les récits des "historiens du cannibalisme".

e) *Les jours de l'Antichrist.*

En CONS. III,8, l'auteur commente le verset de Mt 24,22 : *nisi breviati fuissent dies illi, non esset salva omnis caro*. Il s'interroge sur la manière dont doivent être raccourcis les jours du règne de l'Antichrist⁴²⁶, alors que, par ailleurs, l'Apocalypse lui prête, selon son interprétation⁴²⁷, un règne de trois ans et demi (cf. Ap 11,2; 13,5). Dans sa réponse, l'anonyme s'inspire directement des principes posés par Jérôme dans son commentaire sur l'Évangile de Matthieu, vers 398⁴²⁸ :

Jérôme, in Mat 24,22 (SC 259, p. 194)
 "Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi".
 Abbreuiatos dies non secundum deliramenta quorundam qui putant temporum momenta mutari nec recordantur illius scripti: "Ordinatio tua permanet dies" (Ps 118,91), sed iuxta temporum qualitatem sentire debemus, id est abbreuiatos *non mensura sed numero (...)*"

CONS. III,8

Nisi breviati fuissent dies illi, non esset salva omnis caro". Non quod dierum ac noctium fixa ab initio constitutio sit mutanda, aut currentium temporum horis spatia recidenda. Sed sicut per Nathan denunciata populi caedes pro tribus diebus tres tantum horas promeruit, ita exsecrandi temporis regnum *non spatio credimus minuendum esse, sed numero.*

⁴²⁵cf. J. BADEWIEN, *Geschichtstheologie*, p. 31-39; G. LAGUARRIGUE, SC 228, p. 28-30. Les textes cités par B. DALEY, *Eschatologie*, p. 210, à savoir eccl. 1,7,35 et Gub. 4,6,30, ne montrent pas la croyance de SALVIEN en une prochaine fin du monde, voir à ce sujet la note de G. LAGUARRIGUE, SC 176, p. 166.

⁴²⁶Défini comme *diabolus sub persona hominis* (CONS. III,7; MORIN 110,8)

⁴²⁷Cette exégèse qui identifie la Bête d'Ap 13,5 et l'Antichrist se retrouve chez les Latins depuis Lact. Inst. VII,17,8 et Vict. Pet. apoc. 11,2.

⁴²⁸Voir la datation de E. BONNARD, dans SC 259, p. 11.

Les deux auteurs insistent sur le fait que les jours en question auront toujours la même durée, mais que leur nombre sera réduit. L'auteur des CONS. veut soutenir son explication par un renvoi à un épisode biblique qui, en réalité, n'implique pas Nathan, mais semble être davantage une allusion à 2 S 24,13-16. Il y a sans doute ici une citation erronée de la part de l'auteur. Quant à Jérôme, il polémique contre une interprétation jugée aberrante (*deliramenta*) selon laquelle un jour n'aurait plus la même durée. Cette interprétation est aussi connue d'Augustin qui la discute en 419 dans sa lettre à Hésychius⁴²⁹ en la présentant comme une opinion partagée par beaucoup. Dans cette hypothèse, c'est la marche même du soleil qui serait accélérée afin que les jours deviennent plus courts. Les auteurs latins du 4^e s., avant Jérôme et Augustin, ne se préoccupent pas de polémiquer autour de Mt 24,22. C'est ainsi qu'Ambroise⁴³⁰ interprète encore les jours dont il est question en fonction de la lumière de la foi opposée aux ténèbres. L'Antichrist sera à l'origine d'une diminution de la foi, puisque ses "jours" (c'est-à-dire la lumière de la foi sous son Règne) seront plus courts. Il n'est pas question, chez l'évêque de Milan, d'une théorie astronomique sur la durée du jour ou la marche du soleil.

L'exégèse latine de Mt 24,22 se marque donc, dans les dernières années du 4^e et les premières décennies du 5^e s., d'une note polémique décelable chez Jérôme et Augustin, mais pas encore chez Ambroise ou Hilaire. Des interrogations apocalyptiques peut-être suscitées par les plus importantes incursions des barbares avaient fait naître l'explication selon laquelle des phénomènes cosmiques pouvaient intervenir dans le raccourcissement des jours de la tribulation finale. Dans ce contexte historique, les versets apocalyptiques ont tendance à recevoir une explication littérale et matérielle. Notre anonyme se fait l'écho de ces discussions. Il marque une relative opposition entre l'Apocalypse (11,2; 13,5) qui attribue à l'Antichrist un règne de trois ans et demi, et Mt 24,22 qui parle du raccourcissement des jours⁴³¹ qui précéderont la fin. Le témoignage de l'Apocalypse⁴³² n'est pas nié par Mt 24,22, mais chacun des deux textes apporte une partie de la révéla-

⁴²⁹Epist. 199,30 : "Sive quod cursu solis celeriore breviarentur (dies)" (CSEL 57, p. 270; cf. SC 259, p. 196 n. 22). LACTANCE semble avoir soutenu une opinion analogue en écrivant que l'Antichrist, roi venu de l'Orient : "iubebit (...) solem a suis cursibus stare" (Inst. VII,17,5). Cette réflexion pouvait aisément s'enraciner dans Jos 10,12-14 où la prière de Josué fait que Dieu immobilise le soleil en plein ciel et rallonge le jour.

⁴³⁰In psalm. 43,8. Sur ce passage, voir le commentaire de F. PIZZOLATO, San't Ambrogio. Commento ai dodici psalmi, t. 2, p. 93-95.

⁴³¹CONS. III,8 : "qui quamlibet pari tempore regnaturus per Apocalypsin designetur (= tribus et semis annis) breviandos *tamen* eius dies in evangelic salvator insinuat". *Tamen* marque nettement l'opposition.

⁴³²Elle est présentée en toute clarté comme un livre d'Écriture Sainte, cf. CONS. III,5 (Apocalypse de Jean) (MORIN 106,28).

tion. Bien que la durée du règne de l'Antichrist soit fixée d'avance (d'après l'Apocalypse), il a aussi été fixé que cette durée serait diminuée (Mt 24,22).

CHAPITRE IV

ELEMENTS POUR UN CADRE GEOGRAPHIQUE

Peu de commentateurs sont parvenus à localiser l'auteur quelque part. Seule l'étude de P. Courcelle¹ préconisait l'Afrique comme patrie de l'auteur sur la base du rapprochement avec les lettres 135-138 de la correspondance d'Augustin.

La rareté des indices rend ici l'établissement d'un contexte géographique plus difficile que celui d'un cadre chronologique. Pourtant, quelques indications laissées çà et là permettent d'exclure certaines conclusions tout en laissant ouvertes d'autres possibilités.

A) CONTRE UNE RÉSIDENCE STABLE EN AFRIQUE : L'IMPORTANCE ACCORDEE AUX NOVATIENS

Au livre II,17-19, notre auteur consacre trois chapitres à la réfutation de ce groupe. Les grandes lignes théologiques de ces chapitres ont été exposées plus haut². Il ne s'agit ici que de restituer le portrait de ces schismatiques tel qu'il est esquissé dans les CONS. Il les décrit en ces termes :

"ZAC. Tu comprends bien que l'unité de la foi ne peut pas se trouver chez ceux qui ont quitté l'unité de l'Eglise. En effet, peu importe comment quelqu'un se retire, s'il s'est spontanément coupé de son corps, puisque le Seigneur dit dans l'Evangile : "Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui n'amasse pas avec moi dissipe (Lc 11,23)". Les Novatiens ont donc été autrefois avec nous, mais à l'instigation d'un certain *Novatus*, ils se sont séparés. Pourtant, il ne faut pas les assimiler aux hérétiques, car ils ne sont pas en désaccord avec la profession de foi catholique, mais avec la charité, et, en révolte contre la seule bonté, ils soustraient à la miséricorde divine ceux qu'ils ne veulent pas voir réhabiliter parce qu'ils ont été pris une fois aux pièges de l'ennemi. Ils se nomment les purs, et, pour utiliser leur propre expression, les *cathares*, toujours oublieux de la divine mise en garde qui fait dire à l'Esprit, tout d'abord dans le livre de Job : "Qui donc est pur des souillures, même si sa vie ne dure pas un seul jour sur la terre ?" (Jb 14,4)³

(...) Les Novatiens n'ont pourtant pas un épiscopat légitime, et le siège le plus élevé n'a pas été en leur pouvoir, mais la discorde, s'accroissant sournoisement, comme dans une sorte de tyrannie, s'attache à l'auteur de leur schisme"⁴.

¹Histoire littéraire, p. 264-270.

²Cf. supra p. 20-33.

³MORIN 85,22-33.

⁴MORIN 86,12-14 : "His tamen non legitimus sacerdotii principatus, summaque in pontificio non fuit sedes, sed per obreptionem velut in quadam tyrannide discordia convalescens praedictum scismatis sectatur auctorem". L'expression *legitimus principatus sacerdotii* est rendue ici par l'épiscopat

Plusieurs particularités se dégagent de ce texte :

1) Tout d'abord le nom attribué au fondateur de la secte : c'est Novatus, et non Novatianus. Il s'agit d'une adaptation du nom que les Grecs utilisent très régulièrement pour désigner le fondateur de cette secte (*Novatos*)⁵. Plusieurs auteurs latins utilisent aussi Novatus : Philastre de Brescia⁶, Jérôme⁷, Augustin⁸, Damase⁹ et Prudence¹⁰.

2) L'expression "Catharoi" que l'auteur dit avoir remarquée dans la bouche même des Novatiens est elle aussi d'origine grecque : Eusèbe de Césarée¹¹, Epiphane¹², Grégoire de Nazianze¹³ en témoignent. Pourtant, ce fait est de peu d'importance si l'on sait qu'à la suite du 8e canon de Nicée, diverses traductions latines anciennes des canons de ce concile précisent que les

légitime. La traduction dépend du sens qu'on donne à *sacerdotium*. Au sens de "sacerdoce" en général, commun aux évêques, aux prêtres et même aux baptisés, la traduction littérale serait : le premier rang légitime dans le sacerdoce, c'est-à-dire l'épiscopat. Si, par contre, on restreint *sacerdotium* au sens d'épiscopat, on devrait alors parler de premier rang dans l'épiscopat. La première solution semble préférable. En effet, le sens de *sacerdos* dans les CONS. s'étend non seulement aux évêques et aux prêtres chrétiens (CONS. I,28), mais aussi aux prêtres juifs (CONS. II,18 : Aaron). C'est le contexte qui détermine la traduction opportune. Mais en aucun cas le terme n'apparaît dans les CONS. avec la signification d'évêque à l'exclusion de tout autre. Ensuite, le dictionnaire d'A. BLAISE, s.v. *sacerdotium* fournit pour cette expression un bon parallèle chez EUGIPPE, *Vita Severini : principatus summi sacerdotii*, où il ne peut s'agir que de l'épiscopat. Pourtant, la seconde solution n'est pas impossible. On pourrait envisager un parallélisme entre la *summa sedes* (= Rome) où s'exerce le pontificat et le *principatus sacerdotii* (tous les deux ont échappé aux Novatiens) qui indiquerait un épiscopat jouissant d'une primauté parce qu'il s'exerce sur la *summa sedes*. Les deux parties de la phrase feraient allusion à une situation typiquement romaine.

⁵EUSEBE DE CESAREE, h.e. VI,45, connaît toutefois aussi "Novatianos". Une source de confusion entre Novatus et Novatianus est la présence d'un adversaire africain de CYPRIEN, nommé Novatus. Certains auteurs orientaux adoptent son nom à la place de Novatianus, et les auteurs latins plus tardifs, qui dépendent à leur tour des orientaux, reprennent aussi la forme "Novatus", cf. H.J. VOGT, *Coetus Sanctorum*, p. 50-52.

⁶Haer. 82,1.

⁷Epist. 77,4.

⁸Haer. 38.

⁹*Elogium Sancti Hippolyti*, éd. A. FERRUA, epigrammata damasiana, n. 35, Rome 1942.

¹⁰*Peristephanon*, Hymne 11,19-20, éd. LAVARENNE, Prudence. Oeuvres, t. 4, p. 165.

¹¹H.e. VI,43.

¹²Haer. 59.

¹³Or. 25,8.

disciples de Novatien se nomment eux-mêmes les *Catharoi*¹⁴. En outre, Jérôme¹⁵ et Augustin¹⁶ connaissent aussi cette expression, et certaines sources précisent que Novatien aurait lui-même baptisé ses disciples les purs¹⁷.

3) Les renseignements fournis par notre auteur sur l'histoire des Novatiens se laissent confronter d'une part avec les données de Jérôme (vir. ill. 70), d'autre part avec Philastre (haer. 82,1-2). Comme Jérôme, l'anonyme souligne le caractère illégitime de l'entreprise de Novatien en vue de conquérir le siège épiscopal de Rome¹⁸. Pour désigner ce dernier, l'auteur des CONS. parle de *summa sedes*, ce qui ne laisse planer aucun doute sur l'identité du siège en question, auquel l'auteur reconnaît donc une certaine primauté, non précisée. Par rapport à Philastre, les rapprochements sont plus significatifs :

Philastre, haer. 82,1 (CChrSL 9, p. 252) *CONS. II,17* (Morin, p. 85)

Novatiani surrexerunt post persecutionem postremam a Novato quodam, qui sicut ecclesia catholica credebant antea, vetus testamentum et novum accipientes. In persecutione autem, quia lapsi sunt multi fideles et in paenitentiam suscepti sunt a catholica ecclesia, irati, immo potius praesumptione ducti ac superbia. Separantes se ab ecclesia catholica atque a Christi bonitate ac misericordia dissonantes, atque dicentes, non esse fideli post baptismum locum aliquem paenitentiae (...)"

Recte intelligis, fidei unitatem penes eos esse non posse, a quibus ecclesiae unitas sit relicta; quia non interest quemadmodum quis recedat, si ab eius corpore sponte se dividit (...) Fuerunt hii enim aliquando nobiscum, sed quodam Novato auctore disrupti sunt; non tamen haereticis coaequandi sunt, quia non a confessione catholica, sed a caritate dissentiunt, atque in solam pietatem rebelles dei misericordiae subtrahunt, quos semel inimici laqueis inretitos restitui non admittunt.

Les deux auteurs insistent sur le fait que l'essentiel de la faute des Novatiens est d'agir contre la *misericordia* et la *bonitas/pietas*. Philastre précise au contraire des CONS. que les Novatiens doivent être rangés parmi

¹⁴C'est le cas de l'*interpretatio Caeciliani*, de l'*interpretatio Attici*, de l'*interpretatio gallica* et de l'*interpretatio codicis ingilrami*. Voir l'édition qu'en donne C.H. TURNER, dans EOMJA, I/2, Oxford 1904, p. 122-123 et 202.

¹⁵Vir. ill. 70.

¹⁶Haer. 38.

¹⁷*Ad Novatianum* 1,4 (CChrSL 4, p. 137). Sur ce texte anonyme qui fut parfois attribué à Sixte II, cf. CChrSL 4, p. 134-135; cf. THEODORET, haer. 3,5.

¹⁸JÉRÔME écrit au sujet de NOVATIEN : "cathedram sacerdotalem conatus est invadere", et l'auteur des CONS. : "His (Novatianis) non legitimus sacerdotii principatus, summaque in pontificio non fuit sedes". Tous les deux soulignent que c'est le siège épiscopal (*summa sedes, cathedra sacerdotalis*) qui fut l'objet des visées de NOVATIEN.

les hérétiques : avant leur rupture, leur foi était celle de l'Eglise, mais après, ils se sont mis à répandre une vaine doctrine. Tous les deux donnent au fondateur de la secte le même nom et reprennent l'expression : *Novato quodam*. Le verbe exprimant leur opposition à la *bonitas/pietas* est de signification voisine : *dissonantes* chez Philastre, *dissentiunt* dans les CONS. Enfin, Philastre fait nier aux Novatiens le *locus paenitentiae*, la raison même de faire pénitence, alors que l'auteur des CONS. l'affirme très explicitement : selon eux, il faut faire pénitence, mais le pardon ne peut être donné que par Dieu seul, et pas par l'Eglise¹⁹.

Notre anonyme se fait surtout l'avocat des Novatiens contre tout un courant de pensée contemporain, dans lequel se trouve Philastre, en insistant sur le fait qu'il ne faut pas les assimiler à des hérétiques. Ce sont des schismatiques qui pèchent contre l'unité de l'Eglise en offensant la *caritas*. Or précisément, plusieurs voix s'élèvent à la fin du 4^e et au début du 5^e s., pour soutenir que les Novatiens sont des hérétiques : en plus de Philastre, comme on vient de le voir, il faut mentionner Augustin²⁰, Innocent I^{er}²¹, l'Ambrosiaster²², et même une loi du Cod. Theod. XVI,5,59 (en 423)²³. Mais malgré cette position apparemment dominante, des jugements plus modérés sont portés sur les Novatiens par Damase²⁴ et Prudence²⁵ qui parlent simplement du schisme de Novatien. L'auteur des CONS. qui nie que les Novatiens soient hérétiques heurte donc de front un courant contemporain. Le jugement relativement sévère porté sur eux par Apollonius au début de sa réplique²⁶ pourrait se rapprocher davantage de cette tendance. Pourtant, Apollonius ne va pas jusqu'à les dire hérétiques. Et surtout, Zachée ne réfute pas ses propos. Par ailleurs, on ne doit pas oublier qu'au prologue du livre II,

¹⁹CONS. II,18 (MORIN 88,14-15) : "a se (=Novatianis) locus paenitentiae non negetur, sed a deo venia sit speranda (...)"

²⁰Haer. 38.

²¹Epist. 1,6 à Exupère de Toulouse (PL 20,499A) en 405; cf. E. GRIFFE, "Exupère", DHGE, 16 (1967).

²²Quaest. 102,20 in Nov. Test. (CSEL 50, p. 215). Même condamnation des Novatiens comme hérétiques dans la profession de foi pélagienne attribuée à JULIEN D'ECLANE (PL 48,520).

²³Sur cette loi, cf. H.J. VOGT, *Coetus Sanctorum*, p. 265; voir aussi EUSEBE, *Vita Constantini* 3,64-65 et le commentaire de VOGT, *ibid.*, p. 194-196.

²⁴Texte cité au n. 9. Le texte parle d'HIPPOLYTE comme d'un presbytre qui "in scisma semper mansisse Novati", mais qui connut l'honneur du martyre.

²⁵Texte cité an. 10 : HIPPOLYTE, "qui quondam scisma Novati presbyter attigerat". Les visées de DAMASE et PRUDENCE sont hagiographiques : il s'agit de glorifier HIPPOLYTE. Dans ce contexte, il n'est pas question de parler d'une hérésie à laquelle il aurait participé.

²⁶En CONS. II,17 (MORIN 85,18-21), Apollonius soutient qu'ils sont *discedentes a credulitate catholica (...) fidem (ecclesiae) inpetant*.

VII. *Quae necessitas deo fuit descendendi ad terras*

APO. Viderentur haec a fide non abesse quae loqueris, si credulitatem sequentia mererentur : nam, ut alia interim taceam, veniendi ad terras deo quae
5 ratio aut necessitas fuit ?

ZAC. Deum quidem necessitas nulla complectitur, quia semper liber et nulli est obnoxius passioni. Ipsi per semet subiecta sunt omnia, nec cuiquam ipse subiectus est. Verumtamen absoluta est eius et certa sententia : *nisi credideritis, nec intellegetis*¹⁰². Proinde, si animum in tenebris oberrantem ad superni
10 intellectus lumen erexeris, ut deum quaecumque velit credas et posse, veniendi eidem ad terras, immo, quia ubique semper est, in homine ut visibiliter appareret necessitatem quidem, quantum in ipso est, non deprehendes, sed cum ratione fuisse intelleges voluntatem.

15

VIII. *Si necessitas deo non fuit, docere voluntatem*

APO. Sicut ea quae velit deum posse ambigi non potest, ita eum nolle contraria
20 ac se indigna perspicuum, atque ideo, si necessitas non fuit, cum ratione edoce voluntatem.

ZAC. Hoc primum menti tuae trade : quaecumque idem inter homines deus ostendit, suscepit ac pertulit, causa est vel servandi humani generis vel reparandi. In quo ita beneficia sua, quae a principio dederat, semper dilexit, ut
25 plus veniae largiretur indultis quam ultionibus mali pensaret. Propter hominem volumina scripturis¹⁰³ referta et exemplis praeteritorum, et adhortatione praesentium, futurorum praeterea spe metuque completa sunt, ut, si ad agnitionem creatoris et cultum, quae est summa iustitiae, non illicerent promissa fidelia, denuntiati examinis formido constringeret. Cum haec igitur
30 constituta parum proficerent per prophetas, praesentiam sui salvator indulisit, ut salutis nostrae opus integrum cum praedicatione virtus impleret, nec semper a solo homine castigatio venire putaretur, cum in Christo et doctrina et actibus et signis divinitas eluceret, nosque ad imitationem iustitiae ac sanctitatis non vi cogeret, sed mirabilibus invitaret. Itaque, opus tantae dignationis acturus
35 quemadmodum debuit ad terrena descendere, nisi ut illum in suo fragilis hominis

¹⁰²Is 7,9; *nec* C M P / *non* B L T V Ach¹Ach²Mi MORIN. Le texte du verset était naturellement sujet à de fréquentes altérations d'après les textes en usage dans le milieu des copistes. Pourtant, le grec de la LXX sous-jacent à cette version d'Is 7,9 : *οὐδέ* est mieux rendu par *nec* que par *non*. On signalera que c'est la seule citation scripturaire explicitement présentée comme parole de Dieu au livre I.

¹⁰³*scripturis* B C L P M T V / *scripturae* Ach¹Ach²Mi MORIN. Le génitif *scripturae* provenant d'une conjecture de d'ACHERY reprise par les éditeurs postérieurs n'est confirmé par aucun manuscrit. Grammaticalement, l'ablatif convient parfaitement au participe de *refercire* même si le génitif est également possible.

VII. *Quelle nécessité Dieu a-t-il eue de descendre sur terre ?*

APO. Tes propos ne sembleraient pas indignes de foi, si ce qui s'ensuit méritait croyance : car, en admettant que, provisoirement, je passe le reste sous silence, quelle raison ou quelle nécessité Dieu eut-il de venir sur terre ?

ZACH. A n'en pas douter, aucune nécessité n'enserme Dieu, car il est toujours libre et n'est sujet à aucune passion. Toutes choses, par elles-mêmes, lui sont soumises, et lui-même n'est soumis à personne. Cependant, elle est parfaite et sûre, sa parole qui dit : "Si vous ne croyez pas d'abord, vous ne comprendrez pas". En conséquence, si tu élèves ton esprit errant dans les ténèbres jusqu'à la lumière d'une connaissance supérieure en sorte de croire que Dieu peut aussi tout ce qu'il veut, tu ne lui trouveras, à n'en pas douter, aucune nécessité - pour autant que cela dépend de lui-même - de venir sur terre, et à plus forte raison, de venir pour apparaître visiblement dans l'humanité puisqu'il est toujours partout, mais tu comprendras que cela fut sa volonté accompagnée de sa raison.

VIII. *Si Dieu n'a eu aucune nécessité de venir, explication de sa volonté*

APO. On ne peut pas douter que Dieu puisse ce qu'il veut, et de même, il est clair qu'il ne veut pas ce qui lui est contraire et indigne de lui. C'est pourquoi, s'il n'a eu aucune nécessité, enseigne-moi sa volonté avec la raison qu'il a eue de venir.

ZAC. Confie tout d'abord à ton esprit cette pensée : tout ce que Dieu a montré, assumé et supporté parmi les hommes s'est produit pour préserver et restaurer le genre humain. Et en cela, il s'est toujours attaché aux bienfaits qu'il avait donnés dès le début, afin d'accorder plus de pardon par ses faveurs que de compenser le mal par sa vengeance. C'est pour l'homme que des rouleaux entiers contenant les Ecritures ont été remplis d'exemples du passé, d'exhortations pour la vie présente, et aussi d'espérance et de crainte du futur, afin qu'au cas où les promesses véridiques n'amèneraient pas à la connaissance et au culte du créateur, ce qui est le sommet de la justice, la peur du jugement annoncé y contraigne. Comme donc ces mesures avaient eu trop peu de succès par l'intermédiaire des prophètes, le Sauveur fit don de sa propre personne afin que sa puissance accomplisse l'oeuvre intégrale de notre Salut par la proclamation de sa Parole, et qu'on ne pense pas que les admonestations vien-

materia sustineret, quem erat visura praesentem, docentem auditura, imitatura operantem ?

5

IX. *Quare corruptibilem hominem deus suscepit*

APO. Esto veniendi ad terras probabilis cum voluntate ratio videatur, quoniam pro hominis miseratione deus venisse perhibetur. Numquidnam ei impossibile
10 fuit, ex quacumque sublimiore materia incorruptibile corpus efficere, quo assumpto ita homini opem ferret, ne corruptibili homine gravaretur ?

ZAC. Omnia deus ex voluntate sua faciens nihil, quod sibi grave sit, velut coactus adsumit, sed, sicut falli non potest, ita ipse non fallit. Verum ergo ab eo fieri, non simulatum decebat, nec praestigiorum more phantasiam pro
15 homine monstrari, sed ut hoc esset, quod esse vellet videri. Itaque in homine vero pro omnium salute venturus et nasci debuit, et per ordinem vitae aetatis incrementa suscipere, ut simul et ea doceret quae facere homo possit nec fieri praeciperet quod non prius ipse per hominem assumptum fecisset.

20 X. *Quare deus ex femina nascatur ?*

APO. Fiat, si libet, certandi ex hac quoque parte compendium. Nonne hoc saltem indignum fuit, intra uterum feminae coalescere, aut credibile potest esse nasciturum sine semine fuisse conceptum ?

25 ZAC. Dixi dudum : intellectus fidem sequitur, nec nisi per fidem quae a se altiora sunt et deo proxima, humana mens percipit¹⁰⁴. Si enim ex non subsistenti materia vel ex quacumque, ut paulo ante dixisti, deus, cum vellet, et facere hominem potuit, nempe facilius de subsistenti et sua, ut nihil non verum et mirum magis esset, quod et morem nativitatis implesset et permixtionem
30 seminis non haberet ¹⁰⁵ ? Vel quod animal aut elementum deo carius quam homo est ? quae tantae formationi materia quam sanctae virginis aptior, intra quam spiritus dei electo purissimorum viscerum flore corpus effecit, in quo filius dei inter homines conversatus habitavit ? Quod ne incredibile videatur per spiritum dei fieri potuisse, intueri quid mundi spiritus possit, qui utique non deus, sed
35 unus ex operibus dei est : quam facile dissolutam naturaliter humum rigore constringat, aquas vertat in glaciem, ex hisdem ita et¹⁰⁶ nivem gignens, quae pondus levitate, colorem candore commutet; idem et cristalla¹⁰⁷ flatibus duret naturae suae non receptura mollitiem, et post haec deo impossibile fuisse crede quod esse possibile intellegis creaturae !

¹⁰⁴Renvoi au chap. VII : "nisi credideritis nec intellegitis" (p. 166,8-9).

¹⁰⁵L'édition de MORIN donnait un point au lieu du point d'interrogation à cet endroit. Nous accordons à *nempe* un sens interrogatif et non affirmatif.

¹⁰⁶*ex hisdem ita et C M P / ex isdem et B / et hisdem et L T / ex iisdem et Ach¹Ach²Mi / ex hisdem et MORIN.*

¹⁰⁷*idem et cristalla C M P / isdem crystalla B / idem crystala T / idem cristallina V / idem cristalla Ach¹Ach²Mi MORIN.*

nent toujours de l'homme seul, puisque, dans le Christ, c'est la divinité qui se manifestait par une doctrine, des actes et des miracles, et qu'elle ne nous contraignait pas par la violence à l'imitation de la justice et de la sainteté, mais nous y invitait par des merveilles. Ainsi donc, pour accomplir une oeuvre d'une si grande bienveillance, comment aurait-il dû descendre vers les réalités terrestres, sans qu'en conséquence la fragile matière de l'humanité ne le reçoive en elle-même, pour le voir présent, l'entendre dans son enseignement, l'imiter dans son action ?

IX. Pourquoi Dieu a-t-il assumé une humanité corruptible ?

APO. Je veux bien que la raison qui accompagna la volonté de Dieu de venir sur terre semble vraisemblable, puisqu'on le dit venu par compassion pour l'homme. Mais lui aurait-il été impossible de produire, à partir de quelque matière plus subtile, un corps incorruptible, afin qu'après l'avoir assumé, il porte secours à l'homme en n'étant pas accablé par une humanité corruptible ?

ZAC. Dieu qui fait tout de par sa propre volonté n'assume rien qui lui soit pénible comme s'il y était contraint, mais de même qu'il ne peut pas être trompé, il ne trompe pas lui-même. Il convenait donc que la vérité soit faite par lui, et non feinte, et qu'on n'exhibe pas, par manière d'imposture, une illusion à la place d'un homme, mais qu'existe réellement ce qu'il voulait qu'on voie exister. C'est pourquoi, celui qui allait venir pour le Salut de tous dans une humanité véritable a dû aussi naître et accepter une croissance au cours des âges de la vie, afin que, tout ensemble, il enseigne ce que l'homme peut faire et ne commande pas qu'on fasse ce que lui-même n'avait pas fait auparavant à travers l'humanité qu'il avait assumée.

X. Pourquoi Dieu est-il né d'une femme ?

APO. Si tu es d'accord, tirons aussi de cette opinion un sujet de dispute. Car de toute façon, ne fut-il pas indigne de lui qu'il grandisse dans le sein d'une femme ? Et peut-on croire que, pour naître, il a été conçu sans semence ?

ZAC. Je l'ai dit tout à l'heure : l'intelligence suit la foi, et sans la foi, l'esprit humain ne perçoit pas ce qui est plus élevé que lui et le plus proche de Dieu. Si donc, à partir d'une matière sans consistance ou d'une matière quelconque, comme tu l'as dit il y a quelques instants, Dieu, quand il le voulait, avait la possibilité de faire l'homme, n'aurait-ce pas été plus facile à partir d'une matière consistante et qui lui appartienne, si bien qu'il n'y aurait rien qui ne soit pas vrai et rien de plus extraordinaire dans le fait qu'il aurait satisfait à l'usage de la naissance sans recourir à un mélange de semences ? Car quel être vivant et quel élément est plus cher à Dieu que l'homme ? Quelle matière est plus apte à une si grande création que celle d'une vierge sainte dans laquelle l'Esprit de Dieu, ayant choisi la fleur de très pures entrailles, a fait un corps dans lequel le Fils de Dieu a habité durant sa vie parmi les hommes ? Pour qu'il ne te semble pas incroyable que cela ait pu se produire grâce à l'Esprit de Dieu, considère ce dont est capable l'esprit du monde, qui n'est en tout cas pas Dieu, mais une des oeuvres de Dieu. Vois avec quelle facilité il ressert par le gel la terre qui s'émiette naturellement, il change les eaux en glace, en produisant de même aussi à partir d'elles la neige en qui le poids est changé en légèreté, la couleur en blancheur, il endure aussi par son souffle les cristaux qui ne rece-

XI. *Quomodo fragilitatem humanam evasit ex virgine natus ?*

APO. Etiamne virginem peperisse testamini ? Creatio enim, sicut asseris, de
5 incorruptibili deo, sed ex materia corruptibili effecta, quo pacto modum
propriae fragilitatis excessit ?

ZAC. O mundi sapientia divinum in tua persuasionem nil sentiens ! Dei opere
fieri intra hominem omnium audis salutem, et cum sine turbatione corporis
conceptum intellegas absque eius dissolutione prodisse non credis. Ubi est ergo
10 beneficium aut potentia dei, si humanae fragilitati sacra coniunctio nomen
tantum communicat, non honorem ? Tu Christum ex hoc vel maxime deum esse
non credis, quia contra consuetudinem humanae nativitatis natus praedicatur ex
virgine, at ego hinc eum magis transisse in dei gloriam credo, quod conditioni
nostrae etiam secundum hominem in aliquo dissimilis, et nascendi ordinem
15 decenter implevit et materni corporis integritatem nascentis necessitate non
solvit. Dubium ergo non est, cum sit creatio de spiritu incorruptibilis dei,
in incorruptibilem etiam editionem fuisse, et quod erat fragile hominis, divinitatis
potius virtute servatum quam id, quod erat dei, fragilitate hominis imminutum.

20 XII. *Quomodo per aetates diversas deus creverit ?*

APO. Pone, ut ita se Christi divinitas et nativitas habeat, quia propter
deum, quem rationi semper inmisces etiam virginem parere potuisse iudicandum
est, quid momenti fuit infantem in cunis vagisse, deinde in puerili ignorantia
25 remoratum, aut lubricum adolescentiae tempus annis non transisse maioribus,
ubi possibilitate divina statim a firmitate virili, quae erat gesturus, inciperet.

ZAC. Ex hoc tibi vitae ipsius ratio adiuncta divinitatis voluntate respondit,
ut qui convalescentis uteri moras tulerat, tempora servaret aetatis, nec
dedignaretur ut homo vivere, qui dignatus fuerat ita nasci. Quando enim verum
30 induisse hominem crederetur, si hos vitae gradus transcucurisset¹⁰⁸ ? Sed forte
spernere aliquid de homine debuit, qui ad edocendam humilitatem et patientiam
veniebat ? Quanto modestius in se deum et hominem probans et mira praetulit,
et infirma non respuit. Inde in maerore doluisse, dormisse in lassitudine, in
inedia esum desiderasse, flevisse in luctu, et gemuisse in morte perscribitur, ut,
35 cum deum verum quae superius¹⁰⁹ comprehensa sunt sublimia opera
demonstrarent, verum hominem flebiliter loquerentur, cum et quae nobis sunt
propria suscipiendo pertulerit, et quae soli deo possibile, verbo, cum voluerit,
effecta praestiterit.

¹⁰⁸*transcucurisset* C M P / *transcurisset* B L T MORIN.

¹⁰⁹*superius* cf. CONS. I,6 (MORIN 12,15-16).

vront pas la souplesse de sa propre nature. Et après cela, crois qu'a été impossible à Dieu ce que tu comprends être possible à la créature !

XI. Comment celui qui est né d'une femme a-t-il échappé à la faiblesse humaine ?

APO. Ne témoignez-vous pas aussi qu'une vierge a enfanté ? Comment se peut-il, comme tu le dis, que cette création opérée par un dieu incorruptible, mais à partir d'une matière corruptible, ait dépassé les limites de sa propre faiblesse ?

ZAC. O sagesse du monde qui dans ta présomption ne saisis rien de divin ! Tu entends dire que par l'oeuvre de Dieu le Salut de tous est opéré dans l'humanité, et bien que tu comprennes qu'il a été conçu sans qu'il en résulte un trouble pour le corps maternel, tu ne crois pas qu'il est venu au monde sans dégradation de ce corps. Où sont donc le bienfait et la puissance de Dieu, si une union sacrée à la faiblesse humaine procure seulement une renommée, et non un honneur ? Toi, tu ne crois pas que le Christ est Dieu du fait surtout qu'il est dit né d'une vierge au contraire de la règle habituelle d'une naissance humaine. Mais moi, je crois que, pour cette raison, il a d'autant plus passé à la gloire de Dieu que, même en étant différent sous un certain aspect par rapport à notre condition selon l'humanité, il a aussi satisfait comme il convenait à la loi de la naissance et n'a pas supprimé l'intégrité du corps maternel par la nécessité de sa naissance. Il n'est donc pas douteux, puisqu'il est une création de l'Esprit du Dieu incorruptible, que son enfantement a aussi été incorruptible. La faiblesse qui appartenait à l'homme a été préservée par la puissance de la divinité plutôt que ce qui appartenait à Dieu amoindri par la faiblesse de l'homme.

XII. Comment Dieu a-t-il grandi à travers les différents âges humains ?

APO. En admettant qu'il en aille ainsi de la divinité et de la naissance du Christ, puisqu'il faut estimer que même une vierge a pu enfanter à cause de Dieu, que tu mêles toujours à la raison, dis-moi quelle importance cela a-t-il eu qu'il ait crié dans son berceau, qu'il se soit attardé dans l'ignorance enfantine et qu'il n'ait pas passé au-dessus de l'instabilité du temps de l'adolescence en vivant des années plus mûres, dans lesquelles il pouvait, de par la puissance divine, commencer tout de suite dès la force de l'âge viril ce qu'il ferait.

ZAC. Sur ce point, la nature de la vie elle-même, à laquelle s'est joint la volonté de Dieu, te répond que celui qui avait supporté les lenteurs de la croissance dans le sein d'une femme a respecté les âges de l'existence et n'a pas dédaigné de vivre comme un homme, lui qui avait jugé digne de naître dans cette condition. Comment donc pourrait-on croire qu'il a revêtu une humanité véritable, s'il avait survolé les étapes de la vie ? Mais peut-être aurait-il dû mépriser quelque chose dans l'humanité, lui qui venait pour enseigner l'humilité et la patience ? Combien plus humblement, prouvant en lui-même la divinité et l'humanité, il offrit des merveilles et ne méprisa pas les faiblesses. C'est pourquoi, il est écrit qu'il a été affligé dans la tristesse, qu'il a dormi dans la fatigue, que, dans la faim, il a désiré la nourriture, qu'il a pleuré dans le deuil et gémi dans la mort, pour que, comme les oeuvres sublimes dont j'ai parlé plus haut le démontraient vrai Dieu, l'affliction le déclarât vrai homme, puisqu'il a

XIII. *De virtutibus Christi*

APO. Memini dudum et curationum varietates et mortuorum suscitationes fuisse
5 prolatas, in quibus tamen specialem Christi admirationem fuisse non video :
siquidem cum et peritiores magi mortuos suscitent, et medici universis
debilitatibus remedia largiantur.

ZAC. Nec me praeterit magicis carminibus non mortuorum sed daemonum
spiritus evocari, eosdemque per phantasiam paulisper simulare quod non sunt;
10 condicionem¹¹⁰ praeterea adicere falsitati, ut aut non visi respondeant, aut, si
videntur, obticeant, ut imprudentium vota debilia vana umbrarum inludat
effigies. Defunctorum autem animae resolutis corporibus ad sedes debitas
perducuntur, ac pro meritis usque ad futuri iudicii diem vel in locis beatorum
morantur, et subiectae magorum invocationibus non sunt, aut quibusdam clausae
15 carceribus venire ad superna prohibentur. Ita fit ut, hisdem venire vel
dedignantibus vel retentis, eorum similitudinem daemones fingant, ut et
fallaciae quam diligunt semper intersint, et credentes talibus veri imitatione
frustrentur. Medicorum vero medelae multis herbarum confectionibus nec statim
nec omnibus prosunt; et si quando altior aegris morbus inoleverit, aut igni
20 viscera exusta torrentur, aut ferro pernicies occulta resecatur. Nihil in remedium
imperio agitur, nil solo sermone perficitur, et certe fateri omnes possumus
derogare medicinam ex eo quod sit in homine posse, addere non posse quod non
sit: quae Christi operum contra reputatio est. Caecus materias luminum ab initio
non habens, et vacua oculorum loca praebens, limo inlitis, quemadmodum erat
25 primum homo factus, visum recipit. Gressum nesciens iubetur incedere, solutus
in muliere venarum sanguis dicto sistitur, imperio auris solidatur abscisa, nec
medicamine fugit lepra sed verbo. Huc tabefactum e sepulcris¹¹¹ cadaver et
prodire iubetur et vivere, nec subitam praesentiam cernentibus praestat, sed
cunctis hominum actibus interest, atque annos victurus exultat. Quis praeter
30 deum quinque panibus tantum plura hominum milia pascere ita potuit ut
saturaret ? Quis mare pedibus ingredi, et inmensum ambulando libere calcavit
elementum, ut famulantibus viae fluctibus figeret firma vestigia ? Quis ventis
iubere, et saevientes in tempestatem procellas sermone compescere ?

¹¹⁰*condicionem* P T / *conditionem* B C L Ach¹Ach²Mi MORIN.

¹¹¹*tabefactum e sepulchris* C M / *tabefactum est sepulchris* P / *tabefactum sepulcris* B L T Ach¹Ach²MORIN. Le maintien de *e* avant *sepulcris* se heurte à différentes objections : tout d'abord, la phrase pourrait avoir la même signification sans la préposition, simplement avec *sepulcris...prodire* : sortir du tombeau. Ensuite, il pourrait s'agir également d'un ablatif de lieu avec omission de *in* : dans son tombeau. Pourtant, il est plus difficile d'expliquer l'apparition de cette seule lettre - qui a un certain rapport graphique avec le *s* qui la suit - que sa disparition. En effet, on peut envisager que cette lettre soit tombée par suite d'une assimilation avec le *s* suivant, plutôt que son ajout postérieur. En outre, l'ensemble de la famille C M P la présente, avec une variante fautive dans P.

pris sur lui, en l'assumant, ce qui nous est propre, et montré, quand il l'a voulu, ce qui est propre à Dieu seul, réalisé par sa parole.

XIII. *Les hauts faits du Christ*

APO. Je me souviens que tu as cité tout à l'heure différentes sortes de guérisons et des résurrections de morts. Pourtant, je ne vois pas que cela mérite une admiration particulière pour le Christ, car des magiciens plus habiles ressuscitent les morts et les médecins donnent des remèdes pour toutes les maladies.

ZAC. Je n'ignore pas que, par les incantations magiques, ce ne sont pas les esprits des morts, mais ceux des démons qui sont évoqués, et que ces derniers simulent pendant un petit moment par des illusions ce qu'ils ne sont pas. Je n'ignore pas qu'ils ajoutent, en outre, à leur fausseté une disposition suivant laquelle soit ils répondent en n'étant pas vus, soit ils se taisent si on les voit, afin qu'une vaine image d'ombres se joue des vœux dérisoires des insensés. Les âmes des défunts, par contre, séparées de leurs corps, sont conduites vers les séjours qui leur sont dus, et en fonction de leurs mérites, elles demeurent jusqu'au jour du jugement futur soit aux lieux réservés aux bienheureux et ne sont pas soumises aux invocations des magiciens, soit enfermées dans certaines prisons où il leur est interdit d'aller vers ce qui est plus élevé. C'est ainsi qu'il arrive, quand ces âmes dédaignent de venir où en sont empêchées, que les démons produisent leur ressemblance afin de toujours participer à la tromperie qu'ils aiment et afin de tromper, par l'imitation de la vérité, ceux qui croient de telles histoires. Quant aux remèdes des médecins, ils ne sont efficaces ni tout de suite ni pour tous par leurs multiples préparations à base d'herbes; et si, quelquefois, une maladie plus grave s'implante dans les malades, soit on brûle par le feu les entrailles desséchées, soit on retranche par le fer un mal caché. Rien n'est fait, en guise de remède, au moyen d'un ordre, rien n'est réalisé par la seule parole, et nous pouvons certainement tous reconnaître que la médecine peut retrancher quelque chose de ce qui se trouve dans l'homme, mais ne peut pas ajouter ce qui n'est pas en lui. Or c'est cela, au contraire, que l'on met au compte des oeuvres du Christ. L'aveugle qui, dès le début, n'a pas les éléments nécessaires à la vue et qui présente vides les endroits de ses yeux, une fois enduit de boue, reçoit la vue de la même manière que l'homme fut créé au commencement. Celui qui ne sait pas marcher reçoit l'ordre de s'avancer. Chez une femme, un flux de sang venant de ses veines est arrêté par la parole. Sur un ordre, l'oreille coupée est reconstituée, et la lèpre ne fuit pas au moyen d'un médicament, mais par la parole. Un cadavre en putréfaction reçoit l'ordre de sortir hors de son tombeau dans notre monde et d'y vivre, et il n'apparaît pas instantanément à ceux qui le voient, mais il participe tout le temps aux actions des hommes, et il jubile en s'appêtant à vivre pendant des années. Qui, à l'exception de Dieu, aurait pu nourrir à satiété plusieurs milliers d'hommes avec cinq pains seulement ? Qui aurait pu, de ses pieds, marcher sur la mer et qui foula cet élément immense en y marchant librement jusqu'à imprimer des traces nettes de son chemin sur les flots domptés ? Qui aurait pu commander aux vents et apaiser par la parole les orages sévissant dans un ouragan ?

Quis de aqua vinum facere, et ex eadem in eandem naturam¹¹² sine intellectu demutationis melioris speciei praestare profectum ? Quae Christus in homine agens, ut se et deum probaret, multis videntibus fecit. Itaque si echo loquenti, aut fontibus spuma, vel vero lumini umbra coaequanda est, non indigna
5 comparatione iunguntur opera hominum virtutibus dei : cum hic haec tantum remediorum mora sit, ut prodesse iubeantur, illic praestita per laborem prius pene quam sentiantur evanescant.

XIV. *Si Christus alios suscitavit, quomodo morte non caruit ?*

10

APO. Si praedicta miracula, ut credi studes, manens in homine deus praestitit, numquid suscipere et pati crucem voluit, aut quam ob causam erepturus a morte alios morte non caruit, vel quemadmodum aliis proderit, qui sibi prodesse non potuit ? Cum in hoc magis fidem de se ambigentibus munire debuerit,
15 liberaturum et alios¹¹³ fore, qui hoc primum in sua liberatione monstrasset. Qua in re aut rationem prodi necesse est, aut credulitatem non exigi satis iustum.

ZAC. Etiam in hoc aestimatio tua fallitur, ut in crucis affixione divinitatem credas iniuriam pertulisse, quae incomprehensibilis et libera nec pati potuit, nec teneri, sed quendam de diabolo per assumptum hominem egit triumphum,
20 cum in ligno victoriam carnis imponens, eum sine sui iniuria per hominem superavit, qui hominem cum dei iniuria egerat in delictum. Homo ergo, non divinitas trucidata¹¹⁴ est, et qui per lignum peccaverat fixus in ligno est, atque haec deo fuit assumendi hominem praecipua ratio vel voluntas : ut peccatum ab
25 inciperet, quem primum resurgere debuisse constaret. Purus enim et ab omni inmundis delicto pati pro omnibus voluit, ut non sola potestate, sed merito omnibus praeferretur. Vides ergo, quae sit divinae pompa virtutis vitaeque victoria, mortem non meruisse, sed merentibus abstulisse, et vexillo spiritalis triumphus culpam materiae affixisse non propriam; quoniam quicumque alius, dum
30 a peccatis nemo hominum liber est, pro se tantum vitam dedisset, illum oportuit pro omnibus interire, qui pro se noxae nihil debens, cum condemnari non posset, adqueverit et occidi, ne nos perpetua mors teneret.

¹¹²*in eandem naturam* L P T / *in eadem natura* B C M MORIN / *in eandem natura* Ach¹Ach²Mi. L'accusatif est réclamé par le substantif *demutatio* qui implique un mouvement : changement de l'eau en vin. En outre, nous donnons ici à *eadem* le sens large de *memoratus* : susnommé.

¹¹³*alios* B C L P T Ach¹Ach²Mi / *alias* MORIN. Cette dernière leçon pourrait être causée par une erreur dans la typographie de la dernière édition.

¹¹⁴*trucidata* B M P V / *trucidanda* C / *cruci data* L T Ach¹ Ach²Mi MORIN. La confusion entre le *c* et le *t* peut se produire très aisément. Pourtant l'alliance entre BV et PM, appartenant à des familles ordinairement opposées plaide en faveur de *trucidantes*.

Qui aurait pu changer de l'eau en vin, et sans que l'on perçoive le changement de la nature de l'eau en nature du vin, offrir un vin amélioré d'une qualité supérieure ? Le Christ, en opérant cela dans l'humanité afin de se prouver lui-même également Dieu, l'a fait aux yeux de beaucoup. Ainsi donc, si l'on peut comparer l'homme qui parle et son écho, l'écume et l'eau des sources, ou l'ombre et la lumière, ce n'est pas faire une comparaison indigne que d'associer les oeuvres des hommes aux hauts faits de Dieu : car, dans son cas, il faut seulement le temps d'ordonner aux remèdes d'être efficaces, mais dans le cas de l'homme, les remèdes laborieusement produits perdent leur force presque avant qu'on en sente les effets.

XIV. Si le Christ a ressuscité d'autres hommes, comment n'a-t-il pas lui-même échappé à la mort ?

APO. Si Dieu demeurant dans l'humanité a réalisé les miracles dont tu as parlé, comme tu veux qu'on le croie, pourquoi a-t-il voulu assumer et souffrir la croix, et pour quelle raison celui qui va arracher les autres à la mort n'a-t-il pas lui-même échappé à la mort ? Comment aidera-t-il les autres, celui qui n'a pas pu s'aider lui-même ? Alors qu'il devait fortifier la foi davantage sur ce point-là à l'intention de ceux qui doutaient de lui, il aurait montré qu'il libérerait les autres s'il l'avait fait tout d'abord dans sa propre libération. Sur cette question, soit il est nécessaire que tu m'apportes une explication rationnelle, soit il est tout à fait juste de ne pas exiger ma croyance.

ZAC. Sur ce point aussi, ton jugement se trompe en croyant que la divinité a subi un dommage lors de la crucifixion, alors que, étant insaisissable et libre, elle ne peut pas souffrir ni être enfermée. Mais, à travers l'humanité assumée, elle a opéré un certain triomphe sur le diable, quand, en apposant sur le bois la victoire de la chair, elle l'a vaincu à travers l'humanité sans dommage pour elle-même, lui qui avait poussé l'homme à la faute par le moyen d'une offense faite à Dieu. C'est donc l'humanité, non la divinité, qui fut mise à mort, et celui qui avait péché par le bois fut fixé au bois. Voilà ce que Dieu a eu comme raison et volonté essentielle d'assumer l'humanité : ce fut pour que le péché contracté par l'homme fut aboli par l'homme, et que la garantie de la résurrection soit fondée en celui dont il est certain qu'il a dû le premier ressusciter. En effet, il a voulu, pur et indemne de toute faute, souffrir pour tous, si bien qu'il fut préféré à tous non par sa seule puissance, mais par son mérite. Tu vois donc quels sont l'éclat de la puissance divine et la victoire de la vie. Tu vois qu'il n'a pas mérité la mort, mais l'a éloigné de ceux qui la méritaient, et que, sous l'étendard du triomphe spirituel, il a cloué à la matière une faute qui ne lui était pas propre; du fait que quiconque d'autre que lui - puisque nul homme n'est libre des péchés - aurait donné sa vie pour soi seulement, il a fallu que meure pour tous celui qui, n'ayant aucune faute à charge pour lui-même, a accepté, afin que la mort éternelle ne nous possède pas, d'être mis à mort, alors qu'il ne pouvait pas être condamné.

Chapitre 7

Apollonius demande tout d'abord quelle raison et quelle nécessité Dieu a-t-il de venir sur terre. Sa question laisse entrevoir que le païen refuse encore l'incarnation : pour lui, Dieu n'est pas venu sur terre, et quand il demande qu'on lui explique la raison et la nécessité de sa venue, c'est seulement afin de pousser son adversaire à reconnaître qu'il n'y en a pas. Derrière sa question se trouve la vieille objection platonicienne contre l'Incarnation¹¹⁵ : Dieu ne peut pas descendre sur terre. Zachée répond d'abord en éliminant l'emprise d'une nécessité sur Dieu (chap. 7), puis il traite dès le chap. 8 de la *ratio* divine, c'est-à-dire du dessein qui justifia la volonté de s'incarner. L'argumentation du païen pose elle-même déjà une différence¹¹⁶ entre *ratio* et *necessitas*. Le chrétien oppose nettement les deux termes. Chez l'un comme chez l'autre, *necessitas* renvoie à une nécessité extérieure à Dieu, puisque dans la réplique de Zachée reprenant les termes d'Apollonius, il s'agit bien de cela.

Chez les auteurs chrétiens, la discussion d'une nécessité en Dieu s'est d'abord développée dans le contexte d'une théologie de la création formulée à l'encontre de tendances platoniciennes ou gnostiques. Tertullien s'occupait déjà de réfuter la thèse selon laquelle la matière incréée est responsable du mal et Dieu contraint d'accepter cet état de fait. Il posait le principe : *libertas, non necessitas deo competit*¹¹⁷. La réponse de Zachée, qui s'appuie sur ce même principe, argumente à partir de l'ubiquité divine: étant partout présent et nulle part enfermé, Dieu n'a nul besoin de venir là où il n'est pas¹¹⁸. Le partenaire païen est invité à croire que Dieu peut tout ce qu'il veut et à en conclure qu'il ne peut subir aucune contrainte. La foi dans l'omnipotence divine lui donne la compréhension de ce qu'il recherche, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune nécessité pour Dieu de venir sur terre, puisque cela dépend de lui-même. Dans ce contexte, l'auteur introduit le verset d'Is 7,9 selon la LXX : "*Nisi credideritis, nec intellegitis*". C'est le seul verset scripturaire du livre I à être cité au sens strict, c'est-à-dire présenté comme parole de Dieu. Ce verset est célèbre dans l'apologétique des premiers siècles, non seulement chez Clément d'Alexandrie¹¹⁹ et Eusèbe¹²⁰ mais aussi chez les latins. Tertullien¹²¹ l'utilise avec une pointe contre les philosophes dans l'*Adversus Marcionem*. Cyprien

¹¹⁵Voir Tert. carn. IV,16-19; ORIGENE, Contre Celse 6,73.

¹¹⁶CONS. I,7 : "(...) veniendi ad terras deo quae ratio *aut* (et non *vel*) necessitas fuit ?".

¹¹⁷adv. Hermog. 16., éd. J.H. WASZINK (Stromata patristica et medievalia 5), p. 33.

¹¹⁸Plusieurs apologètes latins argumentent à partir de l'omniprésence divine : Min.Fel. 32; Arn. nat. VI,6; Lact. Inst. II,2; cf. Orig., in Gen. hom. XII,2.

¹¹⁹Strom. I,8,2; II,8,2.

¹²⁰P.e. XII,1,3-4.

¹²¹Adv. Marc. IV,25,3.

élabore en s'appuyant sur lui une des thèses de ses *Testimonia ad Quirinum* : les juifs ne comprendront pas le sens des Ecritures s'ils ne croient pas d'abord¹²². Chez tous ces auteurs, y compris le nôtre, c'est la version de la LXX qui est à l'arrière-plan de la forme présentée du verset.

Chapitre 8

Après avoir traité le fait même de la libre volonté divine, il s'agit de considérer son dessein historique. On notera au passage que l'auteur utilise la même expression à la fin du chap. 7 et au début du chap. 8 pour qualifier le dessein divin : *voluntas cum ratione*. La volonté divine est fondée dans une *ratio*¹²³. La visée de l'Incarnation est déterminée par une orientation générale du plan de Dieu sur l'humanité, selon laquelle le créateur vise toujours à sauver (*servare*) et restaurer (*reparare*) le genre humain. Les deux verbes sont juxtaposés au moyen de *vel*. Dieu a tout entrepris, *causa vel servandi humani generis vel reparandi*. Il faut y voir une distinction, mais non une opposition - qui n'aurait aucun sens - entre deux aspects de l'action divine¹²⁴.

Reparare dénote une humanité blessée et fait entrer le lecteur dans la problématique du péché rendant nécessaire la *dispensatio* salvifique de Dieu¹²⁵. Selon ce dessein fondamental, perdurant au travers des temps, le créateur s'attache davantage au pardon (*venia*) qu'au châtement. Il manifeste son pardon par ses *indulta*. Ce dernier terme apparaît dans le vocabulaire du code théodosien où il désigne une permission ou un privilège impérial accordé sous forme de rescrit¹²⁶. L'auteur parle aussi, dans cet ordre d'idée de l'*indulgentia* divine. Le mot revient plusieurs fois au cours des chap. 18-19 du livre II, dans la discussion contre les Novatiens au sujet de la pénitence. Au chap. II,18¹²⁷, l'expression *munus indulgentiae caelestis* qualifie le don de l'Esprit saint au baptême. Dans le même chapitre, *indulgentia* qualifie encore la disposition divine qui gratifie l'homme de trois moyens de

¹²²Testim. I,5 (CChrSL 3, p. 10).

¹²³Au chap. 7, il serait possible de traduire l'expression *voluntas cum ratione* au sens où Apollonius serait invité à comprendre par la raison qu'il s'est agi de la volonté divine, et non d'une nécessité. Toutefois, la traduction choisie rend mieux le fait que si Zachée exclut de Dieu la nécessité, il affirme en lui une *ratio cum voluntate* par opposition à la *ratio aut necessitas* d'Apollonius.

¹²⁴En latin tardif, le double *vel* revêt souvent le même sens que le double *et*, et c'est dans ce sens qu'il faut le comprendre dans notre chapitre. En CONS. I,2, l'auteur parle de *Christus deus vel dei filius* avec une signification identique.

¹²⁵Cf. CONS. I,17 où l'auteur parle de *medicina* pour qualifier le traitement que Dieu applique à l'humanité (infra p. 210,35).

¹²⁶Cf. ThLL s.v. *indultum*.

¹²⁷MORIN 88,21-22 : "Felicius quidem est, intemerata spiritalis gratiae dona servare, et incorruptum caelestis indulgentiae munus puro deferre iudicio".

purification des péchés : baptême, pénitence, martyre. L'auteur remarque ici que l'*indulgentia* divine a en quelques sortes trois degrés¹²⁸. Les Novatiens sont accusés de manquer à l'indulgence divine en refusant d'accorder le pardon aux pécheurs¹²⁹. L'ensemble des occurrences du terme *indulgentia* permet de conclure que, dans les CONS., ce mot est un synonyme de *gratia*¹³⁰. Il qualifie à quatre reprises l'indulgence divine qui s'exerce en vue de la rémission des péchés par la pénitence¹³¹ et, par ailleurs, d'une manière plus générale, se présente comme un synonyme de *gratia*, soit au sens de la grâce qui est en Dieu lui-même, soit de bienfait par lui accordé¹³².

Le dessein divin, centré sur la sauvegarde et la réparation du genre humain, comporte plusieurs mesures énumérées ensuite : les Ecritures données à l'homme pour stimuler en lui à la fois l'espérance et la crainte du jugement futur, les Prophètes qui eurent peu de succès, enfin le Christ qui achève l'oeuvre du Salut par sa *praedicatio*. Ce développement historique sur l'inefficacité des prophètes s'enracine de loin dans la parabole des vignerons homicides (Mt 21,33-41/Mc 12,1-2/Lc 20,9-19)¹³³. Les Ecritures apportent donc la connaissance des *exempla praeteritorum*, personnages ou événements scripturaires à valeur de signes ou d'exemple moral. Ces exemples du passé viennent s'ajouter aux *exempla praesentia* (confessions des démons)¹³⁴, *recentia* (vestiges du Christ en terre sainte, miracles autour des tombeaux apostoliques)¹³⁵. Ces *exempla*, auxiliaires accordés à l'homme, s'accompagnent d'une *adhortatio praesentium*¹³⁶ (préceptes moraux), enfin de

¹²⁸MORIN 89,7-8 : "Hanc igitur nostrae fragilitatis infirmitatem trino indulgentiae gradu purgari pietas divina permisit".

¹²⁹MORIN 93,17.

¹³⁰Les éléments de concordance réalisés à l'occasion de ce travail permettent de relever 9 apparitions d'*indulgentia* et 34 de *gratia*.

¹³¹CONS. II,18 (MORIN 88,22; 89,7), II,20 (MORIN 93,17); I,33 (MORIN 42,4).

¹³²CONS. I,18 (MORIN 23,24 : *paternae pietatis indulgentia*); III,1 (MORIN 95,27 : *spiritalis indulgentia*); III,6 (MORIN 107,31 : *indulgentia divina*); II,1 (MORIN 49,9 : *deus largitor totius indulgentiae*); II,7 (MORIN 63,13 : *gratiam venturae indulgentiae*). On trouve dans ce dernier endroit une redondance qui juxtapose les deux synonymes. L'expression désigne la liberté en tant que grâce apportée par le Christ (*indulta per Christum libertas*) dont il est question quelques lignes plus haut (MORIN 63,9).

¹³³Pour les interprétations de cette parabole chez TERTULLIEN et IRÉNÉE, Cf. A. ORBE, *Parabolas evangelicas*, p. 226-270.

¹³⁴CONS. I,5.

¹³⁵CONS. I,21.

¹³⁶Expression analogue en CONS. I,27 (MORIN 33,10) où Apollonius parle d'*adhortatio futurorum* en relation à la dernière remarque de Zachée (MORIN 33,5-7), disant que les justes devraient se réjouir d'entrer dans le monde futur, tel qu'il vient d'être décrit aux chap. I,22-26, et non s'attacher au monde présent.

mises en garde et d'espérance pour le futur (eschatologie). Le souci rhétorique de l'auteur est évident : il veut faire figurer dans la même phrase la mention du passé, du présent et du futur dans une énumération. A chacun de ces temps correspond un bienfait spécial que l'on peut tirer de l'Écriture.

La *praedicatio* du Christ est à comprendre ici au sens premier de ce terme, calqué sur le grec κήρυγμα, proclamation, kérygme¹³⁷. Cette parole accomplit l'*opus integrum salutis nostrae*. Elle invite par sa doctrine à l'imitation de la justice et de la sainteté divines. La réalisation de l'œuvre intégrale du Salut (*opus integrum*) accomplie par le Christ doit être distinguée de l'envoi des prophètes, ou du don de la loi mosaïque. L'auteur fait pressentir ici ce qu'il dira clairement en CONS. I,21 : le Christ est l'étape finale dans le dessein divin de Salut¹³⁸. Sa parole, telle qu'il nous la présente dans ce chapitre, est essentiellement de caractère moral: elle vise à provoquer chez l'homme l'imitation de la justice divine. Dans ce même ordre d'idée, il répète au chap. suivant que le Sauveur enseigne ce que l'homme peut faire et ne commande pas qu'on fasse ce que lui-même n'avait pas fait auparavant dans son humanité¹³⁹.

Cette *praedicatio* est distinguée de la *castigatio* qui vient des hommes. Ce dernier terme est employé en CONS. I,36 où il qualifie les épreuves de moindre sévérité qui peuvent être infligées aux parents injustes avant qu'ils n'aient à subir la perte de leurs enfants en vue de provoquer leur redressement¹⁴⁰. Dans le contexte du chap. 8, la *castigatio*, réprimande administrée par des hommes, venait des prophètes avant la venue du Christ¹⁴¹. Elle prend fin avec la proclamation de sa parole. Cette dernière, sous forme de *doctrina*, s'accompagne des actes et des signes opérés par le Christ. C'est par tout cela que Dieu se manifeste dans le Christ et invite, non par la force, à l'imitation de sa justice et de sa sainteté. Malgré cette affirmation du chap. 8, Zachée ne soutient pas moins, en CONS. II,12, que la vie du Christ est d'une inimitable sainteté¹⁴². Il n'est pas nécessaire de voir ici une tension dans la pensée de l'auteur. En effet, la notion d'imitation du Christ ne s'étend qu'à ce qu'il a ordonné (CONS. III,2) ou a invité de faire (CONS. I,8), et non à d'autres choses.

¹³⁷Cf. C. MOHRMANN, Etudes sur le latin, t. 1, p. 66. La signification première de ce terme n'a pas disparu au cours des siècles, et des traductions.

¹³⁸CONS. I,21 : "Ipse *ad extremum* caeli terraeque et hominis conditor (...) *potentiae suae largitur adventum*".

¹³⁹CONS. I,9 : "ut simul et ea doceret, quae facere homo possit, nec fieri praeciperet, quod non prius ipse per hominem assumptum fecisset".

¹⁴⁰CONS. I,36 : "Si iniqui sunt (parentes), nec vel similibus *castigationibus emendantur, etiam innocentum suorum arguuntur exitiis*".

¹⁴¹Cf. CONS. I,20 où l'activité correctrice des prophètes consiste dans l'*increpatio* qu'ils lancent aux pécheurs.

¹⁴²CONS. II,12 (MORIN 74,7-8) : "Licet in vita inimitabilis sanctitatis, humanae tamen infirmitatis natura praesidio indiget vestium".

Le thème de l'imitation est développé à plusieurs reprises dans notre écrit. Le verbe *imitare* apparaît deux fois¹⁴³, le substantif *imitator* une fois en CONS. III,1¹⁴⁴. Si l'on peut en toute légitimité prétendre imiter le Christ, c'est parce que ce dernier a accompli lui-même tout ce qu'il a enjoint à ses disciples de faire, afin que nul ne prétende s'excuser puisque le Seigneur a agi dans son humanité, montrant les capacités humaines à l'oeuvre¹⁴⁵. Toute tentative de s'excuser au nom de l'impossibilité est ainsi exclue. Le *posse* humain est ici présenté comme pouvoir d'imiter le Christ qui l'a en quelque sorte révélé à l'homme. L'auteur ne parvient pas à la conclusion qu'il est possible de réaliser tous les commandements laissés par le Seigneur au terme d'une réflexion sur la nature humaine et ses possibilités, mais il le conclut du seul fait que le Christ, homme véritable, les a lui-même réalisés. Il pourrait bien à cet endroit emprunter à Tertullien l'idée que le Seigneur réalise par lui-même les enseignements qu'il donne aux autres¹⁴⁶.

L'idée d'imitation du Christ a évidemment une histoire ancienne¹⁴⁷. Elle a laissé des traces non seulement dans la pensée ascétique¹⁴⁸, mais aussi dans l'idéal du martyre¹⁴⁹. On notera que l'auteur des CONS. ne fait pas que reprendre des données anciennes au sujet de l'imitation, qui est conçue, en CONS. III,2, comme vie ascétique. Il s'interroge aussi sur ce que peut faire l'imitateur du Christ en étant soucieux de réfuter l'excuse éventuelle d'impossibilité.

La notion corrélatrice à celle d'imitation, l'*exemplum*, apparaît une quinzaine de fois dans les CONS. En quatre endroits, il renvoie à l'exemple

¹⁴³CONS. I,18 et III,3 (MORIN 100,14).

¹⁴⁴MORIN 100,2. Il s'agit d'être ici les imitateurs de l'Apôtre Paul.

¹⁴⁵CONS. III,2 (MORIN 99,2-6) : "(...) cum in nostro corpore dominus agens nil penitus, quod homo efficere non possit, iniunxerit apostolis dicens : Ecce reliqui vobis exemplum quod sequamini (Jn 13,15), id est, excusatio impossibilitatis abscedat; ea facere posse vos doceo, quae ipse non rennui".

¹⁴⁶De carn. VII,12 : "Solet etiam adimplere Christus quod alios docet". Sur ce texte, voir W. GEERLINGS, *Christus exemplum*, p. 162.

¹⁴⁷Cypr. testim. III,39 (CChrSL 3, p. 131) est le premier auteur latin qui présente ce thème théologique : "Datum nobis exemplum vivendi in Christo". Parmi les versets qui soutiennent cette thèse se retrouve Jn 13,15, présent en CONS. III,2. Sur l'imitation du Christ chez Cyprien, cf. S. DELEANI, *Christum sequi*, p. 99-100. C'est dans le martyre qu'elle se réalise d'une manière éminente. Autres références dans A. HEITMAN, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes in der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Studia anselmiana 10), Rome 1940.

¹⁴⁸Cf. P. MIQUEL, "Monachisme III", *DSP*, 10/2 (1980), 1551; I. HAUSHERR, *L'imitation du Christ dans la spiritualité byzantine*, dans : *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, p. 231-255.

¹⁴⁹Voir E. LEDEUR, "Imitation du Christ", *DSP*, 7/2 (1971), 1564-67; cf. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums*, p. 56-106.

du Christ lui-même¹⁵⁰. Les autres emplois du mot lui font désigner soit un passage de l'Écriture¹⁵¹, soit des événements ou des personnages scripturaires à valeur de signes ou d'exemples moraux, soit des miracles ou faits analogues contemporains. Nulle part, l'auteur ne présente des personnages de la littérature païenne comme des *exempla*. Les quelques références explicites à des oeuvres de la littérature païenne¹⁵² ne sont pas présentées comme contenant des "exemples", au sens où on pourrait les comparer aux exemples bibliques. Cette attitude n'est pas surprenante de la part d'un représentant du monde monastique, traditionnellement opposé aux païens encore plus que d'autres milieux. D'ailleurs, des attitudes très différentes se rencontrent au sein de la conception latine de l'*exemplum*¹⁵³ : les uns, tels Jérôme ou Augustin, n'hésitent pas à proposer certaines figures de la culture païenne pour illustrer une vertu particulière, d'autres, comme Cyprien, n'en font rien.

Le chap. 8 nomme l'oeuvre du Sauveur une oeuvre de *dignatio*. Cette notion est fréquente chez les auteurs latins après Tertullien¹⁵⁴. Le terme s'emploie à l'origine à propos de l'estime, la considération accordée par un souverain. Chez les auteurs chrétiens, il en vient à qualifier une conduite divine gracieuse par rapport à l'homme¹⁵⁵. Dans les CONS., *gratia* est nettement plus fréquent que *dignatio*, mais leurs significations sont équivalentes¹⁵⁶. En outre, au début du chap. I,9, l'auteur parle de la *miseratio* divine. Il ajoute par là une précision à la *dignatio* : c'est la commisération par laquelle Dieu décide de s'incarner pour sauver et restaurer son oeuvre. Ce terme revient dans la Vetus Latina pour traduire le grec *ἔλεος*¹⁵⁷. Zachée termine en rappelant qu'il serait inconcevable que Dieu, pour exécuter un tel projet, consistant à se manifester à l'homme pour être vu, et surtout imité par ce dernier, vienne sur terre sans s'incarner dans un homme. La volonté divine et son plan visant à inciter l'homme à l'imitation de la justice et de la sainteté exigeaient donc l'Incarnation¹⁵⁸.

¹⁵⁰CONS. II,15 (MORIN 81,31); II,18 (MORIN 91,2); III,2 (MORIN 99,4); III,6 (MORIN 108,16).

¹⁵¹CONS. Praef. II (MORIN 48,22); II,5 (MORIN 56,4); II,12 (MORIN 72,7).

¹⁵²Cf. supra p. 18-19.

¹⁵³Sur cette tradition, voir H. PETRE, "Exemplum", DSp, 4/2 (1961), 1886-1892; A. LUMPE, "Exemplum", RAC, 6 (1966), 1245-1247; W. GEERLINGS, *Christus exemplum*, p. 146-158.

¹⁵⁴Cf. C. MOUSSY, *Gratia*, p. 455.

¹⁵⁵Ibid.

¹⁵⁶Cf. CONS. I,21 : "quod magna dei dignatio praestitisset".

¹⁵⁷Voir le ThLL s.v. *miseratio*.

¹⁵⁸CONS. I,8 : "(...) quemadmodum debuit ad terrena descendere, nisi ut illum in suo fragilis hominis materia sustineret (...)". Nous donnons ici à *ut*, en réponse à la question *quemadmodum* un sens consécutif et non final.

Chapitre 9

Ce chapitre reprend une objection formulée par les adversaires de Tertullien dans son *De Carne Christi*¹⁵⁹. Il s'agit de la possible incarnation dans un corps incorruptible de nature plus élevée (*sublimior*) que celui de l'homme. Cette question nous fait entrer dans les préoccupations anti-docètes de l'auteur. La réponse de Zachée - Dieu ne tolère pas un simulacre d'incarnation, c'est indigne de lui (*non decet*) - peut être rapprochée des propos de Tertullien¹⁶⁰. Comme notre anonyme, ce dernier proteste que le Dieu de Marcion ressemble à un homme adonné à la magie (*magus homo, artifex spectaculi*)¹⁶¹. D'ailleurs, l'auteur des CONS. lui-même a incorporé à son catalogue hérésiologique du livre II l'hérésie des Manichéens à laquelle il reproche entre autres sa christologie docète¹⁶². Ceci se comprend, même sans un recours à Tertullien, étant donné que la christologie de type "docète" n'a pas été oubliée des hérésiologues latins aux 4^e et 5^e s. Différents auteurs utilisent l'expression *phantasia* que l'on retrouve en CONS. I,9 pour qualifier le simulacre. Philastre de Brescia attribue à l'enseignement d'un gnostique nommé Secundus la théorie suivant laquelle *Christum autem quasi per phantasia[m] apparuisse*¹⁶³. Jérôme¹⁶⁴ dénonce une erreur semblable en soutenant que le Christ a montré une chair et des os réels afin que l'on n'estime pas que la vérité de son corps n'était qu'un *phantasma*. Au 5^e s., le *Praedestinatus*¹⁶⁵ parle de l'hérésie d'un certain Marcus niant la vérité des souffrances du Seigneur. On y retrouve aussi l'expression *phantasia*. Enfin, notre anonyme reproche aussi aux Manichéens de soutenir que la chair du

¹⁵⁹De carn. VI,3 (SC 216, p. 235) : "C'est dans les astres et les substances du monde supérieur qu'il a emprunté sa chair"; cf. de carn. VIII,2.

¹⁶⁰De carn. III,1 : "Si enim nasci se deus nolisset, quacunq[ue] de causa, nec hominem se videri praestitisset. Nam quis hominem videns eum negaret natum ? Ita quod nolisset esse, nec videri omnino voluisset. Omnis rei displicentis etiam opinio reprobatur, quia nihil interest, utrum sit quid an non sit, si cum non sit esse praesumitur". Le parallèle textuel avec le discours de Zachée en CONS. I,9 est révélateur : "Verum ergo ab eo fieri, non simulatum decebat, nec praestigiorum more phantasia[m] pro homine monstrari, sed ut hoc esset, quod esse vellet videri".

¹⁶¹De carn. V,9 (SC 216, p. 232).

¹⁶²CONS. II,12 (MORIN 73,20-22).

¹⁶³Haer. 40.

¹⁶⁴Epist. 49,21, éd. LABOURT, t. 2, p. 149 : "quomodo Iesus clausis ingressus est ostiis, cum palpandas manus et latus considerandum et ossa carnemque monstraverit, ne veritas corporis fantasma putaretur".

¹⁶⁵Chap. 14 (PL 53,591). Sur ce texte, voir H. VON SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus*, (TU 24/4), p. 77-118 (auteur, date).

Christ n'a pas été réelle¹⁶⁶, reproche que l'on trouve aussi dans le *de haeresibus* d'Augustin¹⁶⁷.

A travers ces considérations sur l'authenticité de l'incarnation, l'auteur nous donne un premier accès à sa christologie. Cette dernière mérite qu'on s'y arrête plus longuement. Les expressions les plus marquantes qui reviennent dans son langage sont *assumere hominem*¹⁶⁸, *induere hominem*¹⁶⁹, *assumptio terreni corporis*¹⁷⁰. Dans ce même ordre d'idée, il est question en CONS. I,4 d'un *deus manens in homine*. En CONS. III,2, il parle du Christ *agens in corpore*¹⁷¹. A la fin du chap. I,8, il est dit que la fragile matière de l'humanité l'a reçu en elle-même. Il n'est jamais question de deux natures en une personne, et la formule : *duae naturae...una persona*, peu employée chez les Latins au 4^e s,¹⁷² est certainement inconnue de notre anonyme. On peut donc le rattacher sans difficultés à la christologie dite de l'*assumptus homo*¹⁷³ qui marqua plusieurs auteurs latins : Cyprien, Hilaire, Damase, Jérôme, sans faire pourtant l'unanimité au 4^e s.¹⁷⁴ Par ailleurs, sa condamnation de l'arianisme¹⁷⁵ indique qu'il n'est pas le représentant d'une christologie subordinatianiste. Il souligne que le Christ est *deus vel dei filius*¹⁷⁶, qu'il opéra des miracles afin de prouver qu'il était lui-même

¹⁶⁶CONS. II,12 (MORIN 73,20-21).

¹⁶⁷Haer. 46,17 (CChrSL 46, p. 318). Sur la christologie manichéenne, cf. E. ROSE, Die manichäische Christologie, p. 120-124.

¹⁶⁸CONS. I,9 et I, 14.

¹⁶⁹CONS. I,12; I,21.

¹⁷⁰CONS. I,21. On trouve aussi en CONS. II,12 (MORIN 74,7) que le Christ a usé de son corps : "adde usum corporis manifesti".

¹⁷¹MORIN 99,2-3.

¹⁷²A. GRILLMEIER, Le Christ dans la tradition, p. 363, la trouve pour la première fois dans la *Fides* d'Isaac, écrit produit sous le pontificat de DAMASE. TERTULLIEN présente déjà la formule *una persona*, cf. R. CANTALAMESSA, *Cristologia di Tertulliano*, p. 168 sv.

¹⁷³Cf. H. DIEPEN, L'*assumptus homo* patristique, RThom, 63 (1963), 225-245; 363-388; 64 (1964), 32-52; 364-386; J. DOIGNON, *Adsumo et Adsumptio* comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers, ALMA, 23 (1953), 123-135. AUGUSTIN, après s'être d'abord servi de termes concrets, comme notre anonyme (*homo, caro*), évolue après 391 vers un vocabulaire de plus en plus marqué par la notion de *natura*. Lui aussi s'est abondamment servi, surtout avant 391, de formules reliées à l'*assumptus homo*, cf. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie*, p. 41 sv.

¹⁷⁴MARIUS VICTORINUS refuse explicitement la formule *assumere hominem* en soutenant, appuyé sur Ph 2,5-7, que le Verbe est devenu homme, mais n'a pas assumé l'homme (Adv. Arrium I,22,27-28 (SC 68, p. 246).

¹⁷⁵CONS. II,16 (MORIN 84,10-22).

¹⁷⁶CONS. I,2.

Dieu¹⁷⁷. Enfin, c'est lui qui mêle sa "compagnie" céleste à notre faiblesse¹⁷⁸.

Un des traits les plus marquants de sa christologie réside dans le fait qu'il ne parle jamais de deux natures dans le Christ, notions que l'on trouve pourtant chez Ambroise ou Augustin¹⁷⁹, et même qu'il ne parle jamais de *natura humana*. De telles formules ne sont pas familières à son vocabulaire christologique¹⁸⁰ qui marque sa préférence pour un terme concret : *homo*¹⁸¹ et des formules largement utilisées avant lui sans susciter beaucoup de polémiques. Une autre caractéristique notable réside dans le fait qu'il enseigne l'omniscience du Christ dans son humanité contre une objection des Ariens à propos de Mt 24,36, verset concernant l'ignorance du Seigneur au sujet du jour de son retour :

"Bien que les Ariens soient émus par de semblables considérations, ils ne s'efforcent pas moins de s'attacher à de mauvais raisonnements, et ils soutiennent que, d'après les Evangiles, il n'a pas connu l'heure et le jour de son retour. A supposer qu'on leur concède que l'humanité assumée l'ignorait avant d'obtenir - une fois reçue dans la gloire de Dieu - le pouvoir sur les êtres terrestres et les célestes, la Divinité du Verbe l'ignorait-elle aussi ? Et alors que le Fils est toujours dans le Père et le Père dans le Fils, l'un saurait-il quelque chose alors que l'autre l'ignore ? Ignorera-t-il complètement ce qu'il va faire lui-même, bien qu'il le fasse de par la volonté du Père ? Il ne connaît pas la soumission, mais le consentement au plan même de la volonté paternelle, comme l'enseigne David, dans les paroles du Seigneur lui-même : "Père, j'ai voulu faire ta volonté" (Ps 39,9). Il n'obéit donc pas à la façon d'un subordonné, mais en faisant la volonté du Père dans la sienne propre. Par ailleurs, il est dit envoyé afin qu'on comprenne qu'il est autre que celui qui l'envoie, et même en tant qu'homme, il connaît toutes choses. Le futur, il l'annonce de telle manière qu'il est évident que, pour nous, il a été bon de ne pas connaître le jour de la fin du monde plutôt que de l'avoir complètement ignoré"¹⁸².

¹⁷⁷CONS. I,13 : "Quae Christus in homine agens, *ut se et deum probaret*, multis videntibus fecit".

¹⁷⁸CONS. II,13 (MORIN 76,4) : "quia caelestem societatem fragilitati nostrae admixturus (...)".

¹⁷⁹Cf. J. LIEBAERT, *Christologie* (HDG 3,1a), p. 96-98.

¹⁸⁰Ce n'est toutefois pas un cas isolé. Jérôme non plus ne connaît pas, selon A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition*, p. 363, la formule des deux natures en une personne.

¹⁸¹La présente traduction rend néanmoins *homo* par humanité. Par métonymie, ce terme revêt dans les énoncés christologiques la même signification que *natura humana*, cf. ThLL t. VI/3, p. 2880.

¹⁸²CONS. II,16 (MORIN 84,8-22). A la fin de cet extrait, quand Zachée dit que le Christ annonce le futur, il fait probablement allusion à Ac 1,7, alors qu'au début de l'extrait, il citait sans doute Mt 24,36, verset concernant l'ignorance du Fils.

Le passage distingue clairement entre *Verbum* et *assumptus homo* dans le Fils de Dieu, tout comme en CONS. II,15 où l'auteur soutient que tout ce que le Fils de Dieu a souffert doit être attribué non au Verbe, mais à l'humanité assumée¹⁸³. Les Ariens pourraient soutenir qu'avant sa glorification, le Christ dans son humanité ignorait le moment de son retour. L'auteur discute cette position à titre d'hypothèse, mais ne fait pas de concession réelle aux Ariens sur cette question. Le raisonnement qui suit le montre bien : le Fils est toujours dans le Père, et par conséquent ne peut ignorer ce que le Père connaît, surtout pas ce qui concerne sa propre mission. Si aucune révélation n'est faite aux hommes sur ce point, c'est pour que l'incertitude de la fin provoque l'homme à la pratique continue de la justice, la crainte d'une venue imminente de la fin étant le meilleur remède contre le relâchement¹⁸⁴. Il y a donc sans doute, mais l'auteur ne le dit pas explicitement, un silence du Christ sur ce qu'il sait pour des raisons de pédagogie. Par conséquent, l'auteur anonyme n'admet aucune restriction de la puissance divine dans l'humanité assumée, à l'exception de l'impassibilité¹⁸⁵. Le Verbe et l'humanité assumée constituent une unité indissoluble qui est le Christ, Fils incarné, dont l'égalité par rapport au Père est défendue contre les objections ariennes.

La notion de Fils, chez notre anonyme, distingue sans doute entre Fils éternel et Fils incarné, puisqu'il accuse l'hérésie de Photin de nier l'existence éternelle du Fils de Dieu avant les temps, et de le reconnaître seulement à partir du moment de sa naissance temporelle¹⁸⁶. Par ailleurs, il identifie totalement le Fils au Verbe : le Fils est né du Père dans le Verbe avant toute créature, éternel de l'éternel, vrai du vrai¹⁸⁷. La position de l'auteur en CONS. II,16 au sujet de la science du Fils est confirmée par ses propos en CONS. III,8. Il reconnaît à cet endroit que les anges ignorent le secret du jour du jugement qui relève du pouvoir du Père, mais ne dit rien sur l'ignorance du Fils. Il reprend en somme Mt 24,36, mais en omettant - sans doute volontairement - la mention de l'ignorance du Fils¹⁸⁸. En outre, l'unité entre

¹⁸³MORIN 81,14-15 : "quicquid infra honorem caelestis potentiae dei Filius pertulit, non Verbo sed homini reputatur adsumpto".

¹⁸⁴CONS. II,16 (MORIN 84,29-31) : "Metus vobis et expectatio incerta consultior est: ne securos fiducia subruat, et futurorum scientia decipiat"; cf. Hier. in Matth. 24,36.

¹⁸⁵Cf. CONS. I,14 : "Homo ergo, non divinitas, trucidata est".

¹⁸⁶CONS. II,13 (MORIN 75,16-17) : "Photinianos e contrario ex tempore terrenae nativitatis dei Filium dicere, ante tempora diffiteri".

¹⁸⁷MORIN 75,20-21 : "Dei enim Filius in Verbo ante omnium saeculorum creationem natus ex patre, de sempiterno sempiternus, verus de vero est". On reconnaît ici la formule de Nicée *verus de vero*. Sur cette dernière et sur la formule *de sempiterno sempiternus*, voir C.H. TURNER, EOMJA, I/2, (1913), 299-347 (surtout p. 340).

¹⁸⁸CONS. III,8. Texte supra p. 110,14.

Dieu et l'*homo assumptus* ne prend pas fin avec la mort du Christ. En effet, Apollonius proclame, dans sa prière finale du livre II :

"Puisse le Créateur inengendré de toutes choses exaucer mes paroles et les accomplir par celui qu'il a engendré en tant que Dieu à partir de lui-même et en lui-même, et qu'il contient, habitant à présent la splendeur du corps assumé pour demeurer dans sa double naissance, et aussi par l'Esprit Saint"¹⁸⁹.

Le passage est une prière adressée au Père (*creator omnium rerum*) par le Christ et par l'Esprit. On reconnaît, à l'arrière-plan, la formulation la plus courante de l'oraison antique, adressée directement au Père par le Christ¹⁹⁰. Mais la formule *per eum quem genuit deum* là où on attendrait *per Christum* est frappante. Le Christ est appelé directement *deus*. Il est triomphant dans le corps qu'il a assumé¹⁹¹, dans lequel habite sa divinité. L'auteur prend également soin de préciser que le créateur renferme en lui-même celui qu'il a engendré en tant que Dieu, voulant ainsi sauvegarder l'unité divine. Cette formulation rare trahit chez notre anonyme un souci anti-arien. Il veut exalter la divinité du Fils, directement appelé *deus*, en se permettant une relative liberté par rapport aux usages liturgiques les plus fréquents¹⁹².

Chapitre 10

L'auteur entre ici dans les modalités de l'incarnation : abaissements de Dieu dans le corps d'une femme et conception virginale. L'objection contre la croissance de Dieu dans le sein d'une femme, imprégnée de platonisme, fut réfutée à différentes époques par Tertullien¹⁹³, Origène¹⁹⁴, Jérôme¹⁹⁵, Augustin¹⁹⁶. La conception virginale est l'objet d'un développement où l'auteur s'inspire d'un raisonnement formulé par Tertullien¹⁹⁷. Ce dernier

¹⁸⁹CONS. II,20 (MORIN 93,21-24) : "modo ut haec rerum omnium creator ingenitus per eum quem ex se atque intra se genuit deum, et nunc florem sumpti corporis habitantem in utraque mansurum nativitate complectitur, per sanctum perinde Spiritum impleturus exaudiat".

¹⁹⁰Voir J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi*, p. 78-111.

¹⁹¹L'expression *corpus sumptum* n'apparaît qu'à cet endroit dans les CONS., qui, par ailleurs, parlent toujours d'humanité assumée. Il faudra comprendre *corpus sumptum* non pas en un sens apollinariste qui exclurait l'âme, mais en fonction de la christologie de l'*homo assumptus* avec laquelle cette mention du "corps assumé" doit s'accorder.

¹⁹²Sur les formules de prière anti-ariennes où l'on s'adresse directement au Fils, rejetées par un synode d'Hippone en 393, cf. J.A. JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 150 et 195.

¹⁹³De carn. IV,16-19.

¹⁹⁴Contre Celse VI,73.

¹⁹⁵Epist. 22,39; cf. virg. Mar. 18 (PL 23,202).

¹⁹⁶Epist. 135,1.

¹⁹⁷De carn. IV,16-19.

exposait contre les Gnostiques l'argument selon lequel celui qui soutient que le Christ n'a pas possédé de chair véritable parce qu'il n'est pas né de la semence de l'homme, doit considérer l'exemple d'Adam, fait lui aussi sans semence, pour se rendre compte que cela est possible¹⁹⁸. Zachée argumente de manière analogue en parlant, avec Apollonius, de la possible création d'un homme *ex non subsistenti materia* : si Dieu pouvait créer l'homme sans matière consistante solide, à partir d'une matière aérienne, a fortiori cela lui aurait été plus facile s'il avait oeuvré à partir d'une matière consistante : le corps d'une femme.

On notera dans ce passage¹⁹⁹ les divergences de la tradition manuscrite sur l'expression *ex non subsistenti materia*. En effet, une branche entière de la tradition manuscrite (BLTV) l'a omise, alors que l'autre (CMP) l'a conservée. L'absence du terme *materia* rendant impossible la compréhension de la phrase, les éditeurs ont néanmoins suivi les manuscrits qui la conservaient. En outre, le retour dans la même phrase, et dans tous les manuscrits, de l'adjectif *subsistens* fait nécessairement référence à *materia* comme substantif correspondant. Selon Zachée, Dieu a pu créer l'homme *ex non subsistenti materia vel ex quacumque*, ces deux derniers mots faisant référence à ce qu'Apollonius avait déjà admis dans son intervention du chap. 9, où ce dernier soutenait que Dieu peut produire un corps *ex quacumque sublimiore materia*. Les deux membres de l'expression reliés par *vel* sont synonymes. A travers ces deux synonymes, l'auteur désigne toujours la *sublimior materia* dont avait parlé Apollonius. La *materia non subsistens* - que certains copistes dans la famille BLTV n'avaient sans doute pas compris - ne doit donc pas être entendue dans un sens philosophique, proche d'existence. Au contraire, par cette expression, l'auteur envisage le caractère subtil, aérien ou astral de la *materia sublimior*. Dans sa réplique, Zachée reprend donc une réflexion de son partenaire : Dieu peut oeuvrer à partir d'une matière supra-terrestre.

La création opérée par l'Esprit à partir des entrailles de la Vierge est création d'un corps²⁰⁰. A cet endroit, l'auteur ne prend pas la peine de préciser qu'il s'agit d'un homme. Examinée superficiellement, cette position semblerait trahir des traces d'apollinarisme²⁰¹, puisque rien n'est dit sur l'âme ou l'esprit du Christ, et d'autant plus que, comme on vient de le voir, la prière finale d'Apollonius au terme du livre II contient une mention du corps assumé par le Fils de Dieu. La mention de l'action de l'Esprit s'explique aisément au 4^e s., où les professions de foi lui accordent un rôle spécial dans la naissance

¹⁹⁸SC 216, p. 279.

¹⁹⁹Texte supra p. 168.

²⁰⁰CONS. I,10 : "Quae tantae formationi materia quam sanctae virginis aptior, intra quam Spiritus dei electo purissimorum viscerum flore corpus effecit (...)?"

²⁰¹P. BATTIFOL, Le canon, p. 67, note que l'auteur n'incorpore pas l'hérésie d'Apollinaire dans son catalogue hérésiologique du livre II.

de pénitence : l'enseignement de la justice à leurs descendants²⁸⁹. Mais ceux-ci ne s'améliorèrent pas. C'est dire que la faute qui dut être expiée ne repose pas que sur les premiers parents, mais aussi sur toute leur descendance jusqu'au Christ. Le parallélisme entre Adam et le Christ doit donc être situé dans cette optique : la mort du Sauveur a sans doute effacé la faute d'Adam, mais avec elle aussi la culpabilité des générations suivantes personnellement responsables de leurs fautes. Les formules relevant de l'ancienne typologie entre Adam et le Christ (notamment *homo qui per lignum peccaverat fixus in ligno est*) ne doivent donc pas être entendues dans un sens trop strict excluant une mort du Sauveur pour d'autres fautes que le seul péché d'Adam.

Un autre aspect du Salut au chap. 14 est le triomphe sur le démon correspondant à une victoire de la chair qui ordinairement lui est soumise. En CONS. I,15, c'est par le sens du goût que le diable avait fait chuter les premiers parents²⁹⁰. Par ailleurs, la *caro* est dans les CONS. marquée par la faiblesse. En CONS. III,4, l'auteur parle dans le chapitre consacré à la continence alimentaire des moines de la nécessité de soumettre la chair²⁹¹. En CONS. III,8, le temps de la domination de l'Antichrist doit être abrégé afin que la chair vaincue ne succombe pas à des maux intolérables²⁹². En CONS. II,19, le diable tente de dominer l'homme par les *vitia carnis*, fautes de la chair²⁹³. En CONS. III,10, Apollonius annonce que sa volonté est prête à aller jusqu'au martyre, pour autant que la faiblesse de la chair ne s'y oppose pas²⁹⁴. La formule *victoria carnis* (victoire de la chair et non sur la chair) renvoie peut-être au *salus carnis*, thème anti-gnostique chez Tertullien et Irénée²⁹⁵. Pourtant, l'auteur n'a pas en vue ici une polémique contre les Gnostiques sur la possibilité du Salut de la chair. Cette dernière est davantage envisagée comme l'agent de la victoire sur le démon, que comme bénéficiaire passive de cette victoire. En effet, la victoire de la chair coïncide exactement avec le triomphe de Dieu sur le diable à travers l'humanité assumée²⁹⁶. *Homo* et *caro* sont ici très proches dans leurs significations. Dans la mort du

²⁸⁹CONS. I,15 : "(...) vim severioris edicti temporis interpositione mollivit (deus), ut meritum veniae esset ex labore paenitentiae ac lapsi observationem iustitiae vel posteros edocerent, cuius gratia restitui vitae quam amiserant possent, qui per se graviter corruissent."

²⁹⁰CONS. I,15 : "Huic beatitudini diabolus invidens, per serpentem, qui erat caeteris animalibus prudentior, mulierem primum, id est inferioris sexus hominem et ad credendum animi facilioris, inlexit interdictum *gustatu* arboris temerare".

²⁹¹MORIN 104,10. Il s'agit de l'arracher à l'abondance par la continence.

²⁹²Texte supra p. 112,18.

²⁹³MORIN 92,31.

²⁹⁴MORIN 117,8.

²⁹⁵Cf B. STUDER, *Soteriologie*, p. 78-80 et 81-83.

²⁹⁶"Cum (divinitas) in ligno victoriam carnis imponens, eum (diabolum) sine sui iniuria per hominem superavit".

Sauveur, la chair de l'homme, qui avait provoqué sa chute aux origines, obtient le triomphe en effaçant la dette contractée sous l'action du démon. L'auteur souligne souvent son rôle, ou celui de ses subalternes :

"C'est lui qui, dans le serpent, poussa tout d'abord l'homme à défier le commandement en le guidant et en le conseillant. Par la suite, en se servant des attraits de la vie, il ne cessa de pousser au crime la bonne création que nous sommes, et bien que le Christ fût crucifié par la main des hommes, il le fut pourtant sous sa pression"²⁹⁷.

En CONS. III,8, en se lamentant sur les malheurs de son temps, l'auteur insiste sur la part que le démon y prend. Zachée s'exclame :

"Juge donc si le monde pourra supporter encore longtemps ce que la parole humaine ose à peine énoncer, si c'est durant le repos du diable que se déchaînent ces événements qui sont pourtant accomplis par son oeuvre et par son art, même si on doit à juste titre les imputer à nos péchés ?"²⁹⁸.

Enfin, les CONS. montrent le démon à l'oeuvre dans les combats que lui livrent les ascètes du désert quotidiennement²⁹⁹.

Si donc le Christ a obtenu un triomphe sur le démon, ce n'est pas une victoire absolue qui réduit définitivement à néant toutes les activités du vaincu. Il s'agit d'un *quendam triumphum* qui lui laisse néanmoins encore la possibilité de nuire. Au chap. I,33, Apollonius demande pourquoi Dieu qui prévoyait le péché du démon l'a laissé agir au lieu de le détruire immédiatement. Zachée répond, entre autres, que la présence du démon sert à l'exercice et au combat quotidien qui éprouve la foi et la vertu humaines sous l'oeil arbitral de Dieu³⁰⁰. Cette situation révèle que, même si la mort du Christ a effacé la dette qui aurait entraîné la mort éternelle de tous les pécheurs³⁰¹, la victoire du Sauveur demande une participation humaine.

Cette dernière est clairement affirmée dans un enseignement de Zachée en CONS. II,10, où l'on trouve côte à côte l'oeuvre divine et son répondant humain dans la réalisation du Salut :

"Qu'était-il donc possible d'ajouter encore, en guise de remède pour de pareils crimes d'une folle perfidie, si ce n'est d'envoyer le Fils de Dieu, de par la volonté du Père, du Fils et du Saint Esprit, comme secours pour ceux qui périssaient, pour qu'après avoir jugé digne d'assumer la matière de notre faiblesse, il reçoive en Dieu toute notre humanité afin de la sauver aussi tout entière par son adoption, moyennant sa foi"³⁰².

²⁹⁷CONS. I,31 (MORIN 39,14-18).

²⁹⁸Texte supra p. 112,2-4.

²⁹⁹CONS. III,3 (MORIN 102,20-21).

³⁰⁰CONS. I,33 (MORIN 41,31).

³⁰¹CONS. I,14 : "(...) illum oportuit pro omnibus interire, qui pro se noxae nihil debens, cum condemnari non posset, adquieverit et occidi, *ne nos perpetua mors teneret*".

³⁰²MORIN 68,30-69,1 : "Tantis igitur debachantis perfidiae malis quid adici potius potuit in medelam, quam ut remedio pereuntium ex utriusque et Sancti

Le passage est inséré dans un chapitre consacré aux raisons pour lesquelles Dieu a rejeté les juifs et accueilli les nations. C'est pourquoi l'auteur parle, au début, des crimes commis par le peuple élu : abus de la patience divine et massacre des prophètes. La formule *suscipere totum hominem* est utilisée ordinairement en référence à l'Incarnation³⁰³. Dans la phrase où elle figure ici, elle est utilisée dans une signification correspondante à celle d'*assumere hominem*, mais en sens inverse : c'est en assumant "la matière de notre faiblesse" qu'il reçoit en Dieu toute notre humanité. Un double mouvement est suggéré : la conséquence de l'assomption de l'humanité par le Christ est le passage en Dieu de cette dernière. L'envoi du Fils vers la nature humaine permet à celle-ci d'être reçue en Dieu³⁰⁴. Il est important de préciser à cet endroit la signification de *totus homo*. Comme dans les expressions courantes de l'Incarnation (*assumere, suscipere hominem*), *homo*, terme concret, se rapporte ici par métonymie à *natura humana*, l'humanité au sens de nature humaine. Il s'agit donc de la nature humaine dans tous ses aspects telle qu'elle se réalise en chaque homme, et non pas tous les hommes. Cette nature a été, dans le Fils incarné, prise en Dieu afin qu'elle puisse être sauvée par adoption moyennant sa foi. L'adoption salvatrice ne peut donc se réaliser qu'au moyen de l'Incarnation, oeuvre de la Trinité adoptant l'humanité. Mais la filiation adoptive, connue en droit romain³⁰⁵, présente dans les épîtres pauliniennes³⁰⁶, et dont Jérôme propose l'étymologie en reliant *adoptio* au grec *υιοθεσία*³⁰⁷, demande aussi, dans les CONS., la foi de l'adopté. L'auteur y insiste : les fondements du Salut résident dans la réception de la foi³⁰⁸.

A. Reatz voyait dans ce passage l'affirmation d'une union se réalisant entre le Christ et toute l'humanité dès son Incarnation. Il y aurait reprise de la notion irénéenne de récapitulation. En outre, une divinisation de l'humanité entière s'opérerait également dès l'Incarnation, par laquelle l'adoption est déjà réalisée³⁰⁹. Cette interprétation soulève plusieurs remarques. Tout d'abord, il

Spiritus voluntate dei Filius mitteretur, qui fragilitatis nostrae materiam dignatus adsumere totum in deo susciperet hominem, ut et totum, si crederet, in sua adoptione salvaret ?".

³⁰³On la retrouve dans le titre du chap. I,9 : "Quare corruptibilem hominem deus suscepit ?".

³⁰⁴On y verra peut-être une évocation très lointaine de la célèbre formule d'IRENEE (haer. Praef. 5) : il s'est fait ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est.

³⁰⁵Cf. R. LEONHARD, "Adoption", PRE 1 (1893), 398-400; OEPKE/WENGER, "Adoption", RAC 1, p. 99-102.

³⁰⁶Cf. Ga 4,5-6 et l'article "*Πός, υιοθεσία*" du ThWNT, t. 8, p. 394-395.

³⁰⁷Epist. 121,9 : "(...) *adoptio*, quae significatius graece dicitur *υιοθεσία*".

³⁰⁸CONS. III,1 (MORIN 95,20) : "In fidei susceptione verae salutis certa fundamina".

³⁰⁹Das theologische System (1920), p. 102 : "Ihre Voraussetzung war der Rekapitulationsgedanke. Auch nach den CONS. hat Christus gleichsam die

n'y a dans les CONS aucun correspondant terminologique à l'idée de divinisation, même si en CONS. I,34, Zachée parle de l'homme rendu incorruptible au terme de l'histoire, pour autant qu'il l'ait mérité par l'épreuve de sa foi³¹⁰. Ensuite, l'expression *totus homo* qui peut être rapprochée d'une formule de l'*Adversus Haereses* d'Irénee³¹¹ ne peut pas être comprise au sens de *omnes homines*. On peut donc voir ici, à cause de la préoccupation sotériologique de l'auteur en CONS. II,10, une notion de récapitulation au sens où le Fils adopte en lui-même non pas la totalité numérique des représentants du genre humain³¹², mais la totalité des aspects de la condition humaine (naissance, mort, passage par les différents âges de l'homme, souffrance, etc...). Une expression parallèle à celle des CONS. dans un texte d'Augustin où il n'est pas question de récapitulation³¹³ avertit de ne pas forcer sa signification pour la plier totalement à la pensée d'Irénee. Enfin, si l'Incarnation constitue déjà un acte divin d'adoption de la condition humaine - qui, dans le Christ, est déjà sauvée - il n'en reste pas moins à cette dernière, en nous, la tâche de la foi dans le Sauveur. On ne pourra donc en tout cas pas admettre, à partir de ce texte, l'inclusion de chaque croyant dans l'humanité assumée dès l'Incarnation, et la divinisation qui en résulterait, au sens d'une sotériologie irénéenne ou athanasienne³¹⁴.

Il est nécessaire d'avoir présent à l'esprit simultanément CONS. I,14 et II,10 pour avoir une vue d'ensemble des deux notions-clefs de la sotériologie des CONS. En CONS. I,14, l'auteur développe les aspects négatifs de la mission du Sauveur : abolition de la dette de l'humanité qui l'entraînait à la mort éternelle, victoire sur le démon. En CONS. II,10, l'oeuvre divine de l'Incarnation sollicite une réponse humaine pour que, par adoption, le Salut soit effectivement réalisé. Il s'agit là de deux aspects que l'anonyme ne synthétise jamais dans une vision globale du problème du Salut.

ganze Menschheit bei seiner Menschwerdung aufgenommen und in dieser geheimnisvollen Adoption vergöttlicht. Christus und die durch den Glauben mit ihm verbundene Menschheit bilden daher eine geheimnisvolle übernatürliche Lebenseinheit; sein Tun, ist unser Tun, seine Heiligkeit die unsrige".

³¹⁰MORIN 42,31-33 : "Indecens erat, si a deo corruptibilis homo factus ab angelo incorruptibilis redderetur, postea quam hoc fidei probatione meruisset".

³¹¹Haer. V,23,2 : "Universum hominem in se recapitulans".

³¹²Ce qui est également une composante de la notion irénéenne de récapitulation, cf. Haer. III,18,1 : la longue série des hommes est récapitulée dans le Christ. Voir sur les différents aspects de cette notion l'étude de J. DANIELOU, dans son livre *Message évangélique et culture hellénistique aux 2e et 3e s.*, Tournai 1961, p. 359-369.

³¹³Fid. et symb. 4,8 : "totum hominem a Verbo dei esse susceptum, id est corpus, animum, spiritum (...)". Ici, il s'agit évidemment de la nature humaine assumée, qui comprend le corps, l'âme et l'esprit, contre l'apollinarisme.

³¹⁴Sur cette sotériologie, voir C. ANDRESEN, "Erlösung", RAC 6, p. 189-195; B. STUDER, Soteriologie, p. 126-130.

La suite de l'examen du chap. 14 montre le retour de l'ancienne notion de substitution pénale. Le Christ éloigne des hommes la mort, alors qu'ils la méritaient. Seul innocent, il meurt sans mériter la mort, à la place d'une multitude de coupables afin que la *mors aeterna* n'ait pas d'emprise sur nous. Le *pro omnibus* trahit cette explication de la mort du Seigneur, connue depuis le Nouveau Testament³¹⁵, et reprise dans de très nombreux écrits patristiques. Elle est connue de l'ep. à Diognète, Justin, Clément d'Alexandrie, Irénée³¹⁶, et devient un thème essentiel de la sotériologie au 4e s³¹⁷. La valeur expiatoire de cette mort est mise en exergue en CONS. II,15:

"Puisque le péché s'est trouvé dans le premier homme (...) comment la rédemption serait-elle venue au genre humain si le sang d'un homme véritable ne l'avait pas expié en retour ?"³¹⁸.

Le contraste entre l'innocence du Sauveur et la peccaminosité du reste de l'humanité est une autre affirmation des plus répandues dans l'enseignement des premiers siècles : on la trouve dans l'ep. à Diognète³¹⁹, chez Tertullien³²⁰, Cyprien³²¹ et Ambroise³²², ce dernier formulant comme notre anonyme l'idée que le Sauveur n'a aucune faute propre à charge³²³. Il a été préféré à tous, non par sa seule puissance, mais par son mérite, du fait qu'il a voulu mourir, innocent, à la place de tous. Son mérite réside dans cette volonté même d'accepter une telle mission³²⁴. Parmi les autres, nul n'est "libre des péchés". Il est le seul innocent, et c'est pour cela qu'il peut donner

³¹⁵Mc 10,45; Mt 20,28. La vie du Christ donnée en rançon pour la multitude.

³¹⁶Pour ces auteurs, voir les références rassemblées par J. RIVIERE, Le dogme de la rédemption, p. 110-111; 114-115; 122-123; 132; 135-140.

³¹⁷L'explication se retrouve chez Hil. Trin. X,23; Ambr. in psalm. 118,6,22, AUGUSTIN, PELAGE, AMBROSIASER (sur ces deux derniers auteurs, voir les références de RIVIERE, Le dogme, p. 241-244).

³¹⁸MORIN 81,15-18. Texte cité supra n. 288. Comme on l'a déjà noté, le parallèle présent dans cet extrait entre le Christ et Adam n'indique pas que le Sauveur n'a donné son sang que pour la seule faute d'Adam.

³¹⁹9,3 (SC 33, p. 75).

³²⁰De carn. 16.

³²¹Bon. pat. 6 (CChrSL 3a, p. 121)

³²²In psalm. 48,14 (CSEL 64, p. 368-369); apol. Dav. 1,3,10 (CSEL 32, p. 305).

³²³On comparera CONS. I,14 : "Christus *qui pro se noxae nihil debens*", et Ambr. in psalm. 48,14 (CSEL 64, p. 369) : "recte ergo alios liberat, *qui pro se nihil debeat*".

³²⁴CONS. I,14 : "purus enim et ab omni inmundis delicto pati pro omnibus *voluit*, ut non sola potestate, sed merito omnibus *praeferretur*". L'expression *omnibus praeferretur* renvoie peut-être à Phil 2,10-11: le Christ, après avoir accepté un abaissement volontaire, reçoit de Dieu le nom qui est au dessus de tout nom.

sa vie pour les autres³²⁵. L'expression *nemo liber est a peccatis*, rappel possible de Jb 14,4³²⁶ implique bel et bien qu'en dehors de lui, personne n'est de fait sans péché. L'auteur n'a sans doute pas cherché à rattacher sa position du chap. I,36 sur les nouveaux-nés *inscii vitiorum ac peccatorum*³²⁷ avec le *nemo hominum liber est a peccatis* de CONS. I,14. C'est dire qu'il ne faut pas trop rapidement lui faire soutenir l'universalité absolue du péché. Au chap. 14, il se situe dans une problématique ancienne : l'opposition du Sauveur, seul innocent, à l'humanité pécheresse pour laquelle il meurt. Les formules sotériologiques utilisées dans ce contexte pour désigner l'humanité par opposition au Christ soulignent unilatéralement son péché et son besoin du Sauveur. Le cas des petits enfants n'est jamais envisagé dans cette situation là. C'est pourquoi, il n'est pas question que l'auteur y pense au chap. 14. Le problème rejailit au chap. II,17, où il cite contre les Novatiens qui se prétendent purs de tout péché le verset de Jb 14,4 : *Quis mundus est a sordibus, nec si unius diei sit vita eius in terra ?*³²⁸. Depuis les *Testimonia ad Quirinum* (III,54), on connaît la thèse selon laquelle *nemo sine sorde et sine peccato est*. Ambroise la discute dans son commentaire sur Luc I,17³²⁹ et la controverse pélagienne la projette au premier plan des discussions sur l'*impeccantia*³³⁰ : la possibilité d'être sans péché. L'anonyme ne se soucie pas d'accorder entre elles ses différentes affirmations par une explication spéciale à ce sujet. En confrontant CONS. I,14 et II,17 aux positions de

³²⁵Dans leurs commentaires sur II Co 5,21, PELAGE et l'AMBROSIASER notent que si le Christ, qui ne connaissait pas le péché, a été fait péché pour nous, comme dit le verset, le terme *peccatum* indique, la deuxième fois, les victimes sacrificielles prévues par le Lévitique. Or ces victimes, d'après les prescriptions de Lv 6,18; 6,20-22; 7,6, devaient être sans défaut.

³²⁶Comme le note l'édition de MORIN, p. 17.

³²⁷En CONS. I,36, Apollonius déclare, avec l'accord de Zachée, que les petits enfants sont *vitiorum ac peccatorum penitus inscii* et demande pourquoi ils sont affligés de différents maux dès leur naissance.

³²⁸MORIN 85,32-33. Sur l'histoire de Jb 14,4 dans l'exégèse latine, voir J. ZIEGLER, Iob 14,4-5a. L'auteur remarque (p. 9) que le terme *infans* qualifiant celui dont la vie n'est que d'un seul jour n'apparaît dans les versions anciennes que depuis AMBROISE. AUGUSTIN l'utilise évidemment avec une grande fréquence. Mais on notera que l'auteur des CONS. n'a pas *infans* dans son texte du verset, mais seulement *eius*.

³²⁹SC 45, p. 55. L'ouvrage pourrait être constitué d'une série d'homélies prononcées à des époques différentes, cf. J.R. PALANQUE, Saint Ambroise, p. 451 et 529, qui le place vers 390. Auparavant, l'AMBROSIASER, tout à fait comme notre anonyme, l'utilisait dans une polémique contre les Novatiens (quaest. 102 in Nov. Test. CSEL 50, p. 208). Dans cette tradition théologique, le verset est mis au service d'une simple exhortation à la pénitence.

³³⁰La polémique est lancée d'abord par JEROME dans son commentaire sur Jérémie, puis dans l'épist. 133, en 415. Cf. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p. 50-53 et A. SOLIGNAC, "Pélagianisme", DSp (1986), 2927-2929.

CONS. I,36, on ne peut que reconnaître qu'il n'a pas senti le problème. Tout en citant un verset (Jb 14,4) qui sert de point d'appui à l'argumentation anti-pélagienne d'Augustin, il soutient que les petits enfants sont ignorants des vices et des péchés. Il ne s'aperçoit pas de la possible opposition qu'un polémiste engagé dans la controverse pélagienne pourrait voir entre ses différentes prises de positions, en lisant son oeuvre dans un autre esprit que lui-même.

Chap. 15-21 : POURQUOI LE CHRIST EST-IL VENU ? NARRATION DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'AU CHRIST

L'auteur annonce au chap. 15 qu'il va se livrer à une *narratio simplex*³³¹ de la faute des origines, en réponse à la question d'Apollonius portant sur le les débuts du péché dans l'humanité. En fait, la narration se poursuit au-delà de ce chapitre. Les chap. 17-19 sont essentiellement constitués de récits paraphrasés de la Genèse et de l'Exode. Aux chap. 20 et 21, l'auteur s'éloigne davantage du texte biblique pour développer une argumentation indépendante, mais la narration y garde encore une certaine place. La notion de *narratio simplex* s'accorde avec ce que l'auteur avait dit au Prologue du livre I en parlant de style simple (*stilus tenuis*)³³². Elle cadre bien aussi avec la *brevitas* voulue³³³. En s'attachant à la brièveté, il marque son désir d'éviter chez le lecteur l'ennui que pourrait éveiller l'exposé de notions qui lui sont déjà connues ou superflues pour la compréhension qu'il doit acquérir³³⁴. En proposant une narration simple, il annonce un récit dépourvu d'ornementation rhétorique où les faits seront exposés d'une manière directe, en évitant toute rallonge du discours non nécessaire à l'exposé de la pensée³³⁵.

L'ensemble de la section constituée par les chap. 15-21 rappelle les grandes étapes de l'histoire biblique. On n'y trouve qu'une seule digression, en CONS. I,16, sur le problème de la colère divine.

³³¹Texte infra p. 208.

³³²Sur cette notion, voir H. LAUSBERG, Handbuch, p. 519.

³³³Cf. supra p. 31 n. 87.

³³⁴AUGUSTIN, dans son *de catechizandis rudibus*, s'attache aussi à la brièveté de la narration pour des raisons analogues, cf. P. SINISCALCO, *Christum narrare*, p. 614-616. Le principe de la *brevitas* est toujours le même : ne rien dire de plus que ce qui est nécessaire à la compréhension de l'auditeur.

³³⁵LAUSBERG, Handbuch, t. 2, p. 813, caractérise le terme *simplex* comme indiquant "das Fehlen schmuckender Elemente", "die Kunstlosigkeit" d'une part, cf. Quint. Inst. IV,1,60, d'autre part une insistance sur la brièveté, cf. Quint. Inst. IV,2,47.

XV. *Qui sit diabolus, vel quod peccatum hominis ?*

APO. Remoto hoc interim, ut quis iste diabolus vel unde sit dicas, quem
incentorem nescio cuius peccati fuisse confirmas, ipsum, si non piget, hominis
5 pande peccatum, cuius tanta atrocitas, sicut asseris, fuit, ut nisi per solam
Christi crucem non potuerit expiari. Inspecta enim si qua est criminis qualitate,
quid haec crucis praedicatio tantopere elata praestiterit promptius elucebit.

ZAC. Non piget plane offensae veteris explanare principia, et quem mali
gradum primi hominis transgressio fecerit, simplici narratione contexere, ut qui
10 peccati tantum causas audire desideras, etiam creatorem humani generis propius
agnoscas. Cum enim deus omnia fecisset ex nihilo, habitatorem mundi
hominem finxit ex limo, rudique adhuc exanimo³³⁶ corpori spiritum sensumque
largitus est : spiritum, quo communem carpimus aerem, quo membra
provehimus, sensum, quo a ceteris animalibus discrepamus. Tum vivendi
15 proprium arbitrium addidit, liberum in omnia imperium tribuens. Tum
immortalitas cum condicione³³⁷ permissa est, et in voluntate lex posita, non
quae observatione difficilis periculum inferret ignaro, sed quae ostensa ne
usurparetur tantum, creatoris gratiam cum immortalitatis beneficio custodiret.
Sic posito itaque homini inter delicias paradisi, amoenissimi scilicet loci et
20 nulla aurarum intemperie ac varietate corrupti, ex omni pretiosarum arborum
fructu edendi copiosa datur facultas, sed in multis unius tantum arboris usurpatio
prohibetur, ut interdictam eandem arborem semper intuens homo, eius qui
interdixerat meminisset, et praelatus omnibus prae se esse non oblivisceretur
auctorem, ac sibi ita omnia subiecta cognosceret, ut ei, qui sibi subiecerat,
25 esset ipse subiectus³³⁸; simul ne homo rationabilis factus sicut bruta animalia
sine observatione torperet, sed ut eo, quem solus praecipuum acceperat sensum,
inter praeceptum ac beneficium et cavere intellexeret et mereri. Huic beatitudini
diabolus invidens, per serpentem, qui erat caeteris animalibus prudentior,
mulierem primum, id est inferioris sexus hominem et ad credendum animi
30 facilioris, inlexit interdictum gustatu arboris temerare. Per eandem postea virum
simili falsitate decepit, futuros asserens deo similes, si eius ligni pomis non

³³⁶*rudique adhuc exanimo* B C L P T / *rudique adhuc et exanimo*
Ach¹Ach²Mi MORIN. Il n'y a pas lieu de retenir le *et* conjecturé par les éditeurs
depuis d'ACHERY qui ne se lit pas dans les ms et n'est pas nécessaire à la
compréhension de la phrase.

³³⁷*condicione* T / *conditio* B C L P Ach¹Ach²MORIN. Importante
correction orthographique. *Condicio* et *Conditio* sont souvent utilisés l'un
pour l'autre, *conditio* pouvant signifier création ou condition, *condicio*
seulement condition. Le contexte du passage, avec l'expression *sub*
condicione/sub condicione, indique que l'immortalité lui a été remise
conditionnellement, et non pas lors de sa création. Cette traduction et cette
orthographe sont confirmées par un passage parallèle en CONS. I,34, où
Zachée, parlant à nouveau de la création du premier homme, déclare qu'il a été
fait *sub condicione/sub condicione inmortalem* (MORIN 42,30). L'expression
utilisée ici ne peut pas signifier création, ce qui impliquerait la répétition d'une
même idée (*factus sub condicione*), mais seulement condition.

³³⁸Cf. 1 Co 15,28.

XV. Quel est le diable, et quel est le péché de l'homme ?

APO. Ayant remis provisoirement à plus tard ton explication au sujet de l'identité de ce diable et de son origine, dont tu m'assures qu'il a été l'instigateur de je ne sais quel péché, ce péché de l'homme lui-même, explique-le moi, si ça ne t'ennuie pas, lui dont l'horreur a été si grande, d'après ce que tu dis, qu'il n'a pu être expié que par la seule croix du Christ. En effet, une fois examinée la matière du crime, s'il y en a une, le contenu de cette proclamation de la croix tant diffusée sera plus vite éclairci.

ZAC. Il ne m'est certainement pas ennuyeux d'exposer les origines de la faute ancienne et de t'exposer dans une narration simple quel est le degré de mal que la transgression du premier homme a produit, afin que toi, qui désire apprendre seulement les causes de ce péché, tu connaisses aussi plus exactement le créateur du genre humain.

Comme donc Dieu avait fait toutes choses à partir de rien, il façonna l'homme, habitant du monde, à partir de la boue et donna à son corps brut, encore sans vie, le souffle vital et l'esprit : le souffle vital, par lequel nous jouissons de l'air qui appartient à tous et par lequel nous mouvons nos membres, et l'esprit, grâce auquel nous différons des autres êtres animés. C'est alors qu'il lui remit encore le libre arbitre pour conduire sa vie, en lui accordant un libre pouvoir sur toutes choses. C'est alors que lui fut concédée, d'une manière conditionnelle, l'immortalité, et que la loi fut remise au pouvoir de sa volonté non pas pour qu'en étant difficile à observer, elle mette en danger un homme ignorant, mais pour qu'une fois montrée à son esprit afin de ne pas être uniquement mise en pratique, elle garde la grâce du créateur avec le bienfait de l'immortalité. A l'homme ainsi placé dans les délices du paradis, séjour très agréable et troublé par nulle intempérie et vicissitude des airs, fut donnée une grande liberté de manger de tous les fruits de précieux arbres, mais parmi ces nombreux arbres, l'usage d'un seul seulement lui fut interdit, afin que l'homme, voyant toujours ce même arbre interdit, se souvienne de celui qui le lui avait interdit, et que, tout en étant préféré à tout, il n'oublie pas qu'avant lui, il y a son créateur, et qu'il apprenne à connaître que toutes choses lui avaient été soumises de telle façon que lui-même fût soumis à celui qui les lui avait soumises; en même temps, ce fut pour que l'homme créé raisonnable ne croupisse pas sans rien avoir à observer, comme les bêtes sauvages, mais que par l'esprit que lui seul avait reçu en propre, se trouvant pris entre le commandement et le bienfait divin, il acquière les notions de surveillance de soi et de mérite. Le diable, jaloux de cette béatitude, à travers le serpent qui était plus rusé que les autres animaux, poussa d'abord la femme, c'est-à-dire l'être humain de sexe inférieur et dont l'esprit se laisse plus facilement aller à croire, à braver l'interdiction en goûtant à l'arbre. Plus tard, par cette même femme, il trompa l'homme par une semblable fausseté, en affirmant qu'ils seraient semblables à Dieu, s'ils ne s'abstenaient pas des fruits de cet arbre que

abstinerent, quod velut ideo divinitas excepisset, ne caelestem scientiam cum hominibus partiretur. His deceptos dolis in peccatum gravissimum compulit, ut se per transgressionem praecepti creatori similes esse, quamvis non possint, velle tamen ausi sint. Hac fraude immortalitatis beneficio spoliati de paradiso
5 eiciuntur. Ex illa inviolabili temperie detractis, et sub hoc corruptibili aere victuris pellicius statim vestitus imponitur, et ad quaerendum victum labor improbus deputatur, ut solum verterent nil spontaneum praebiturum, et inter spinas ac tribulos desudantes, quamvis plura congererent, mortis tamen sententiae subiacerent. Haec interdicti prima transgressio malorum omnium
10 causa mortisque principium. Nec tamen in vindictam dei prompta patientia sententiae irrogavit effectum, sed vim severioris edicti temporis interpositione mollivit, ut meritum veniae esset ex labore paenitentiae ac lapsi observationem iustitiae vel posteros edocerent, cuius gratia restitui vitae quam amiserant possent, qui per se graviter corruissent. Haec intervalla pietatis ac salutaris
15 viae tramitem non per conversationem satisfactio tenuit, sed vitiorum potius incrementa creverunt, et sequentium hominum consumpsit abusio, ita ut postea mortis convallescente sententia ardentium criminum labem diluvii infusio sola restingueret.

20 *XVI. Si deus impassibilis est, quare irascitur et vindicat ?*

APO. Suspectae audientiae est praeterire quae permovent : nam si deus et impassibilis et bonus est, quemadmodum nunc aut³³⁹ iratus aut vindicans est ? Ira enim passibilem significat, ultio malum.

25 ZAC. Aequus humanorum actuum deus iudex est, qui reddit bonis praemia, malis poenam : bonus cum retribuit, cum vindicat iustus. Unde ira non passibilem significat, sed improbantem, et non malum vindicta, sed iustum.

XVII. Quomodo post diluvium homines sint creati ?

30

APO. Cedendum est reverentiae divinitatis, maxime cum hoc semper credi de deo debeat, quod pro honore sit dignum. Unde ad suspensum articulum narrationem reducens, quemadmodum post diluvium vel facti homines vel nati sint, si auditu dignum est, consultus expone.

35 ZAC. Dignum plane dei erga nos ab initio pandere medicinam, et post diluvium servatum in Noe humani generis semen expromere, atque hinc progeniem venisse per posteros, non iactis post tergum lapidibus puerili modo Deucalionem Pyrrhamque confingere³⁴⁰. Itaque, terra diluvio eluta, Noe tantum, quia solus iustus inventus sit, ad propagandum humanum genus cum progenie
40 reservatur, mortis tamen adhuc sicut nunc³⁴¹ manente sententia, ut ex merito

³³⁹aut B C M L P T Ach¹Ach²/ et MORIN, qui est le seul à remplacer sans raison le premier membre du double *aut...aut* par un *et*.

³⁴⁰Cf. Ov. Met. I,313-415.

³⁴¹*sicut nunc* C L P T Ach¹Ach² / *sic* B MORIN . Ce dernier envisageait la correspondance entre *sic* et *ut* formant la proposition consécutive. Mais cette correspondance n'est pas absolument nécessaire pour marquer la conséquence. En outre, cette possibilité n'explique pas l'apparition du *nunc* supplémentaire

la divinité avait mis à part comme pour ne pas partager avec les hommes la science céleste. Le diable entraîna ceux qu'il avait trompés par ces ruses, dans un très grave péché, à ce que, par la transgression du commandement, ils osèrent vouloir être semblables à Dieu, bien qu'ils ne le puissent pas. Spoliés par cette tromperie du bienfait de l'immortalité, ils sont expulsés du paradis. A ces déportés loin d'une harmonie inviolable et s'apprêtant à vivre dans notre atmosphère corruptible, un vêtement de peau est aussitôt remis, et, pour chercher leur nourriture leur est impartie le dur travail de labourer un sol qui ne fournit rien par lui-même, et, suants parmi les épines et les ronces, quoiqu'ils amassent une certaine quantité de biens, d'être soumis pourtant à une sentence de mort. Cette première transgression de l'interdiction constitue la cause de tous les maux et les origines de la mort. Pourtant, la patience de Dieu, prête au châtement, n'a pas imposé l'exécution de la sentence, mais a adouci, en octroyant un délai, la contrainte de ce décret sévère, pour qu'à partir d'une oeuvre de pénitence leur vienne le mérite du pardon, et que ceux qui étaient déchus enseignent à leurs descendants l'observance de la justice, par laquelle ils pouvaient être rendus à la vie qu'ils avaient perdue après avoir gravement chuté par leur propre faute. La satisfaction ne s'est pas attachée, au moyen d'une conversion, à ces délais accordés par la bonté divine et à ce chemin vers une issue salutaire, mais c'est plutôt le surplus des vices qui s'est accru, et l'abus des générations suivantes les a consommés, si bien que, plus tard, la sentence de mort se rétablissant, c'est seulement l'introduction du déluge qui éteignit la souillure de crimes criants.

XVI. Si Dieu est impassible, pourquoi est-il irrité et châtie-t-il ?

APO. Il est suspect, dans l'examen d'une cause, de passer sous silence les faits troublants. Car si Dieu est impassible et bon, comment peut-il être, à présent, irrité ou vengeur ? En effet, la colère le montre passible et la vengeance mauvais.

ZAC. Dieu est le juste juge des actes humains qui accorde des récompenses aux bons, le châtement aux méchants. Il est bon quand il rétribue, il est juste quand il punit. C'est pourquoi, la colère ne le montre pas passible, mais désapprouvant, et le châtement pas mauvais, mais juste.

XVII. Comment les hommes ont-ils été créés après le déluge ?

APO. Il faut s'incliner devant le respect de la divinité, surtout puisqu'on doit toujours croire, quand il s'agit de Dieu, ce qui est digne de son honneur. C'est pourquoi, ramène ton récit au point que tu as laissé en suspens, et explique moi, avec compétence, comment, après le déluge, les hommes ont été créés ou sont nés, si cela est digne d'être entendu.

ZAC. Il est digne, bien sûr, d'expliquer le traitement médical que Dieu a adopté envers nous dès le commencement, et de montrer que la semence du genre humain a été conservée après le déluge en Noé, et que c'est de là qu'une lignée lui est venue grâce à ses descendants. Mais il ne l'est pas d'imaginer, d'une

dans C L P T, un groupe de ms qui a l'avantage de regrouper des témoins des deux familles opposées.

conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur. Aliquandiu apud
 homines iustitiae forma duravit, et exempli memoria viguit disciplina, ac
 reverentia terrore servata est. Sed sicut semper longa prosperitas ex abundantia
 securitatem, ex securitate abolitionem, ex abolitione abusionem creavit, obliti
 5 metum obliviscuntur auctorem, et a vitiis in sacrilegia proruperunt. Iam nec
 terris habitare contenti, tamquam ascensuri caelum extruunt turrem et hominum
 manu nubium celsa temerantur. O inexplicabilis bonitas dei, et nulli, ut dignum
 est, eloquenda miseratio ! Deo non obedire mors iusta est, et dei sedem
 appetisse impunitas fuit. Intuere divinae clementiae lenitatem : temerarii non
 10 puniuntur in scelere, sed ab scelere deducuntur, et ubi saevire debuit caeleste
 iudicium, praestantur signa virtutum. Insuper paenitentiae via et intellectus
 aperitur. Nam cum esset adhuc eo tempore unus omnibus sermo, in numerosas
 quae nunc per orbem sparsae sunt gentes, lingua dividitur singulorum, et in
 opere ferventissimo hoc tantum unusquisque loquitur quod solus intellegit. Cum
 15 enim in extructione sceleris perseveraret audacia, repente nesciunt rogare
 poscentes, oboedire nesciunt ministrantes, et quae molientibus velut necessaria
 ingeruntur, adversa sunt. Sic non poena, sed taedio, coepta linquntur, ut
 miraculi ad omnes postea cum stupore formido sine supplicii perveniret
 exemplo, cum, quam ob causam linguae prioris notitiam perdidisset genti suae
 20 in quam sermonis novitate³⁴² transierat, unusquisque narraret.

Sed quid prodest crimina texisse diluvio ? Quid hanc insaniae machinam
 indulgentia destruxisse, non poena ? Ecce iterum, o homo, in dei iniuriam
 elementa confundis, honorem et cultum invisibilis maiestatis ad visibiles
 transferens creaturas³⁴³. Si altitudinem suspicis, deus supra est, si
 25 magnitudinem, ille immensior, qui ubique est³⁴⁴, si splendorem, creator est
 clarior, et qui fecit speciem, necesse est hac virtute a se facta praecedat. Sit
 postremo haec inter creatorem creaturamque distantia, ut sic admirationem quae

³⁴²*genti suae in quam sermonis novitate* C L /*genti suae in qua sermonis
 novitate* B V /*gentis suae in quam sermonis novitatem* M P T Ach¹ /*genti
 suae in quam sermonis novitatem* Ach²Mi MORIN. L'abandon du génitif *gentis*
 est nécessaire parce qu'il impliquerait que *novitatem* ait un double génitif
 (*sermonis* et *gentis suae*) dont les deux parties seraient séparées par le relatif
 antécédent de *novitatem* - étant exclu évidemment que *narraret* puisse avoir
novitatem comme COD -. Le *s* supplémentaire a pu apparaître facilement du fait
 que la première lettre du mot suivant est aussi un *s*. La leçon retenue par Mi et
 MORIN se base sur l'attraction entre le relatif *quam* et *novitatem* : chacun
 racontait à sa nation ces événements dans la nouvelle langue dans laquelle il
 était passé. B. AXELSON, Ein drittes Werk, p. 24, s'oppose avec raison à cette
 solution - qui suppose *transire in novitatem sermonis* - et propose de suivre BV
 qui ont l'ablatif *novitate*. Cet ablatif qualifie le moyen par lequel s'effectua le
 passage dans une nation. Cette leçon n'est pas éloignée de LC, que nous
 suivons ici et qui ne portent plus aucune trace de l'attraction entre *qua* et
novitate. Le relatif peut être aisément rattaché à *gens* qui le précède et non à
novitas qui le suit.

³⁴³Cf. Rm 1,23.

³⁴⁴Cf. Rm 8,39; 11,33.

façon puérile Deucalion et Pyrrha lançant des pierres derrière leurs dos. Ainsi donc, la terre une fois nettoyée par l'eau, c'est seulement Noé, car il a été seul à être trouvé juste, qui est mis à part pour la propagation du genre humain par sa progéniture, alors que la sentence de mort demeurait pourtant, comme maintenant, afin que l'immortalité fût rendue à la résurrection moyennant le mérite de la vie. Pendant un certain temps, la règle de la justice demeura chez les hommes, et l'obéissance fut en vigueur grâce au souvenir du châtement exemplaire, le respect préservé par la crainte. Mais de même qu'une longue prospérité crée toujours à partir de l'abondance l'insouciance, à partir de l'insouciance l'oubli, à partir de l'oubli l'abus, ceux qui ont oublié la crainte oublient le créateur, et, partis du vice, ils se précipitent dans le sacrilège. N'étant plus satisfaits d'habiter la terre, ils construisent une tour comme s'ils allaient s'élever vers le Ciel, et par la main de l'homme sont bravées les hauteurs des nuages. O inexplicable bonté de Dieu ! O miséricorde dont personne ne peut parler comme il est digne de le faire ! Ne pas obéir à Dieu entraîna une juste mort, et avoir désiré le séjour de Dieu, cela resta impuni. Vois la douceur de la clémence divine : les audacieux ne sont pas punis dans leur forfait, mais détournés de leur forfait, et là où le jugement céleste aurait dû sévir sont offerts des signes et des miracles. En outre, la voie et la compréhension de la pénitence s'ouvrent, car comme il n'y avait encore en ce temps-là qu'un seul langage pour tous, la langue de chacun est divisée entre les nombreuses nations qui sont maintenant dispersées sur la terre, et dans une activité très fébrile, chacun parle seulement ce qu'il est le seul à comprendre. En effet, comme l'audace persévérait dans l'édification du forfait, tout à coup, ceux qui commandent ne savent plus demander, ceux qui servent ne savent plus servir, et les matériaux ramassés paraissant nécessaires aux ouvriers ont l'effet contraire. Leur entreprise est abandonnée non à cause d'un châtement, mais par le dégoût, de telle manière que la crainte de ce miracle parvienne ensuite à tous d'une façon stupéfiante, sans l'exemple du supplice, puisque chacun racontait à sa nation, dans laquelle il était passé grâce à un nouveau langage, pour quelle raison il avait perdu la connaissance de son ancienne langue.

Mais à quoi sert-il d'avoir effacé les crimes par le déluge ? Pourquoi avoir détruit cette machine de folie par l'indulgence, et non par le châtement ? Voici qu'à nouveau, ô homme, en faisant injure à Dieu, tu le mélanges aux éléments, en attribuant l'honneur et le culte de la majesté invisible aux créatures visibles. Si tu considères la hauteur, Dieu est plus haut, la grandeur, il est plus grand, lui qui est partout, si tu envisages l'éclat de la lumière, le créateur est plus éclatant, et il est nécessaire que celui qui a fait la beauté surpasse ses oeuvres par cette qualité même. Qu'il y ait enfin entre le créateur et la créature une distance telle

cernimus habeant, ut ea, quae ob maiestatem videre non possumus, cultum cum reverentia non amittant.

XVIII. Unde origo Iudaeorum ?

5

APO. Si horum quae recolis fides vera est, inestimabili modo dei erga homines ac sine fine patientia est. Sed quoniam, opere turris omisso, per omnem terram sparsas gentes facta linguarum diversitate memorasti, quemadmodum cum Moyse Iudaeorum subreperit secta, aut quam ob causam tot saeculorum temporibus
10 absumptis latio legis emergerit, cum hominis sensibus naturaliter lex inserta sit, si facultas scientiae est, arrepto ordine ingruanter eloquere.

ZAC. A primo homine usque ad quod dixi tempus, per successionum gradus dei notitia tenta est. Lex autem, etsi non scripta litteris, sicut ipse professus es, sensibus erat inserta naturaliter. Sed postquam abolitioni utraque cesserunt,
15 Abraham vir fidei singularis eligitur, quem patrem totius credulitatis ob hoc meritum deus statuit, quod primum incunctabundus domum, patriam propinquosque per vocationem dei ad ignota et peregrina iturus reliquit, ne servituti idolorum degens inter proximos dederetur, et gratiam fidei, quam iam merebatur et erat aucturus, amitteret aut certe tepidius retineret. In sua iterum et
20 uxoris senectute postrema, iam membris per aetatem frigentibus, nasciturum sibi filium, quia hoc ei deus promisisset, non desperavit, credens naturae difficultatem divinae sponsionis possibilitate vincendam; quem postea, cum esset ei unicus, dei iussu caedendum arae incunctanter admovit, praestare amplius creatori quam affectui studens, simulque confidens etiam de ambusti
25 cineribus reddi sibi integrum posse, quem dei causa ignis hausisset. Verum numquam credentibus dura divinitas non orbari lectissimum virum passa est, sed tantum probari. Nam sub ictu gladii iam iamque ferientis arietem, subiecit intento hostiam mitiorem, ut et absque pietatis dispendio devotio compleretur, et nihilominus gratiam fidei acciperet, qui deum affectui praetulisset. Tali igitur
30 credulitate promissionem affluentis terrae secuturo semini meruit, et Iudaici princeps populi circumcisionem primus accepit : non quod praeputium iustitiae praeiudicaret aut fidei, vel aliquid superfluum in homine deus creasset, quod postea iuberet abscidi, sed ut inter alias gentes signaculo corporis electi viri soboles nosceretur.

35 Itaque plebs eadem ob inopiam earum quas inhabitabat regionum transmisit in Aegyptum : non quod his deus quocumque loci praestare abundantiam non valeret, sed ut rursus educturus ex Aegypto quantus esset mirabilibus edoceret. Fit magnus ex hac progenie populus, et usque ad invidiam multitudinis paucitas crescit, ita ut cum sibi praevalituros Aegyptii formidarent, tamquam debitae
40 subditos servituti indignis operibus afficere niterentur. Saeva insuper edicti violentia virilem sexum ab utero neci dabant, ut oriundos expositio, labor validos absumeret. Sub his afflictionibus auctorem deum sibi a maioribus traditum peregrina plebs convenit, et in sui liberationem cultam per patres poscit divinitatem. Qua factum est, ut contra vim crudelis edicti Moyses pri-
45 mum a parentibus educaretur occulte, inventus deinde a filia Pharaonis, cum ob

que, comme ce que nous voyons a notre admiration, ce que nous ne pouvons pas voir à cause de la majesté divine ne soit pas privé du culte qui lui est dû dans le respect.

XVIII. Quelle est l'origine des Juifs ?

APO. S'il faut accorder à tes propos une foi authentique, la patience de Dieu envers les hommes est incommensurable et sans fin. Mais puisque tu as mentionné, une fois abandonnée la construction de la tour, les nations répandues sur toute la terre après l'introduction de la diversité des langues, dis-moi, s'il est possible de le savoir, en suivant l'ordre des faits sans que cela te pèse, comment la secte des juifs a fait son apparition avec Moïse, et pourquoi une promulgation de la loi est apparue après que tant de siècles aient passé, puisque la loi est naturellement inscrite dans la raison de l'homme ?

ZAC. A partir du premier homme jusqu'au temps dont j'ai parlé, à travers les étapes successives, la connaissance de Dieu a été conservée, et la loi, bien que n'étant pas écrite par des lettres, comme tu viens de l'affirmer toi-même, était inscrite naturellement dans l'esprit. Mais après que l'une et l'autre eurent cédé à l'oubli, Abraham, homme d'une foi remarquable, est choisi. C'est lui que Dieu a établi père de tous les croyants à cause de son mérite, qui consista à quitter tout d'abord sans hésiter sa maison, sa patrie et ses proches à cause de l'appel de Dieu, pour aller vers l'inconnu et l'étranger, afin qu'il ne soit pas livré, alors qu'il vivait parmi ses voisins, à l'esclavage des idoles, et qu'il ne perde pas la grâce de la foi, que déjà il méritait et qu'il allait augmenter, ou encore pour qu'il ne la conserve certainement pas avec trop de tiédeur. A nouveau, alors qu'il était, lui et sa femme, dans une vieillesse extrême, il ne désespéra pas qu'un fils lui naîtrait, car Dieu le lui avait promis, croyant que l'obstacle de la nature devait être surmonté par la puissance de la promesse divine. Plus tard, ce fils, bien qu'il soit son unique, il l'amena sans hésiter, sur l'ordre de Dieu, à l'autel pour le sacrifier, en s'efforçant de donner plus au créateur qu'à son affection paternelle, et en ayant en même temps la ferme conviction que même à partir des cendres de son fils brûlé, celui que le feu aurait consummé pour Dieu pourrait lui être rendu sain et sauf. Toutefois, la divinité qui n'est jamais dure pour les croyants n'a pas toléré qu'un homme d'élite soit privé de son enfant, mais seulement qu'il soit mis à l'épreuve. Car déjà, sous les coups du glaive frappant un bélier, Dieu a soumis à son projet une victime plus tolérable pour que cet acte de dévouement soit accompli sans que la piété ait à en souffrir, et que celui qui aurait préféré Dieu à son affection paternelle n'en reçoive pas moins la grâce de la foi. Donc, par une telle foi, il a mérité pour la descendance qui le suivrait la promesse d'une terre d'abondance, et chef du peuple juif, il reçut le premier la circoncision, non pas parce que le prépuce porterait préjudice à la justice où à la foi, ou que Dieu aurait créé en l'homme quelque chose de superflu qu'il ordonnerait plus tard de retrancher, mais afin que la race de l'homme élu soit reconnue parmi les autres nations au moyen d'un sceau placé sur le corps.

Ainsi donc, ce peuple passa en Egypte à cause d'une famine dans les régions qu'il habitait : non pas parce que Dieu ne pouvait pas leur offrir la prospérité en quelque lieu que ce soit, mais pour qu'en les conduisant à nouveau hors d'Egypte, il leur enseigne par des merveilles quelle était sa grandeur. Le peuple

metum praecepti esset expositus, omni Aegyptiorum informaretur sapientia³⁴⁵, atque ad liberandum dei populum praecepta susciperet, ne vel indoctus casualiter, vel mediocri intellectu, si institutus omni eorum sapientia non fuisset, incautius³⁴⁶ quae susceperat et credidisse videretur et agere. Hinc per ignem de rubo deus loquitur, et valitura in Aegyptios signa demonstrat, quibus utique et hii crederent quorum servitus solvebatur, et qui renisuri erant deterrerentur, possetque in hac prodigiorum ostentatione gens utraque servari, cum dei manu evidenter inspecta, et converti ab impietate sua contumaces admonerentur, et liberarentur afflicti.

Tum Moysi emissionem memoratae plebis ex dei auctoritate poscenti, cum Pharaone Aegyptiorum rege magi resistunt, fallere eundem prodigiorum quae fecisset imitatione nitentes. Nec cedit aliquantisper similitudo veritati, signisque phantasia, sed obniti utcumque permittitur, non ut profanorum falsitas vinceret, sed ut dei virtus latius eluceret. Nam cum plagarum diversitates in causa signi sicut Moses faciebat, idem quoque facere viderentur, revocare non poterant quod fecissent, et sicut haec monstruosa scientia solet, nocere noverant, succurere nesciebant, malorum quae ipsi intulerant cessationem ab eo rursum, quem imitari conabantur, orantes. Sic ad extremum dimittere populum vi inimitabilium signorum et impossibilitatis suae confessione compulsi sunt. Admonentur dei iudicio profecturi celebritatem gaudii sub brevi simulare discessu, et ad ornatum absentium solemniorum impetrare hospitem censum, eundemque pro diuturni laboris merito retinere : non fraudis studio, sed honore mercedis. Inde elusi³⁴⁷, cum adhuc de opum retentatione³⁴⁸ nil scirent, quos ad iter oratu compulerant, recrudescente malitia cum ira insequuntur emissos, et imminente Aegyptiorum exercitu spes evadendi metuentibus deest, cum et a tergo hostes insisterent, et mare oppositum a fronte³⁴⁹ prohiberet. Adest territis deus, et in summo desperantium metu caeleste pugnat auxilium. Interiectae primum per diem tenebrae velut obiectu inpenetrabili praecedentes defendunt, et a persequentium impetu mutata elementorum vice tuetur trepidos subita noctis infusio. Virga deinde Moyses per-

³⁴⁵Cf. Ac 7,22.

³⁴⁶*incautius* L T / *incautus* B C P Ach¹Ach² MORIN.

³⁴⁷*inde elusi* B C L P / *inde eulusi* T / *inde lusi* Ach¹, qui propose en marge de corriger en *ii delusi* / *ii delusi* Ach²Mi MORIN . Il est possible que d'ACHERY ait mal lu les trois ms dont il disposait (M P T). La conjecture *ii* ne se lit pas dans les ms, sous réserve de M, aujourd'hui perdu. Par ailleurs, la ponctuation proposée par Ach¹ : *non fraudis studio, sed honore mercedis inde lusi*, rattache le sujet *lusi* (= les Egyptiens) aux ablatifs *studio* et *honore*. Ce découpage de la phrase tend à introduire la répétition d'une même idée : *inde* indiquant déjà l'origine de la tromperie, il n'est pas indiqué de le rattacher à des ablatifs soulignant les moyens avec lesquels elle s'est réalisée. C'est pourquoi, Ach¹ proposait une conjecture remplaçant *inde* par *ii*. En outre, il serait difficile d'accepter l'expression *lusi honore mercedis*.

³⁴⁸*retentatione* B C L P T Ach¹ / *retentione* Ach² Mi MORIN.

³⁴⁹*oppositum a fronte* B C L M P / *obpositum a fronte* T / *a fronte oppositum* Ach¹Ach²Mi MORIN.

s'accroît à partir de cette descendance, et le petit nombre augmente jusqu'à provoquer la jalousie de la multitude, au point que, comme les Egyptiens craignaient qu'ils ne deviennent plus puissants qu'eux, ils s'efforcèrent de les accabler de travaux indignes, comme s'ils étaient soumis à un esclavage dû. En outre, par la force d'un cruel décret, ils ordonnèrent que les mâles soient tués dès le sein maternel, afin que l'abandon fasse disparaître ceux qui allaient naître et le travail ceux qui étaient en bonne santé. Le peuple exilé, en proie à ces misères, implore le dieu créateur qui lui a été transmis par ses ancêtres et prie pour sa libération la divinité adorée par ses pères. C'est grâce à elle qu'il arriva que, malgré la contrainte de ce cruel décret, Moïse fut d'abord élevé en secret par ses parents, ensuite, après avoir été trouvé par la fille de Pharaon, puisqu'il avait été abandonné par crainte du décret, qu'il fut instruit par toute la sagesse des Egyptiens, et qu'il reçut des ordres en vue de libérer le peuple de Dieu, afin qu'au cas où il aurait été par hasard inculte ou d'une intelligence médiocre, s'il n'avait pas été élevé dans toute leur sagesse, il ne semble pas avoir cru et opéré trop imprudemment ce qu'il avait assumé. C'est à ce propos que Dieu lui parle à travers le feu, depuis un buisson, et lui expose les signes qui vont s'accomplir contre les Egyptiens pour que, de toute façon, ceux dont l'esclavage prenaient fin croient et que ceux qui se montreraient récalcitrants soient terrifiés, et que, dans ce déploiement de prodiges, les deux peuples puissent être préservés : car une fois la puissance de Dieu vue avec certitude, les rebelles seraient exhortés à se convertir de leur impiété, et les accablés libérés.

Alors, en compagnie du Pharaon, le roi des Egyptiens, des magiciens résistent à Moïse qui demande par l'autorité de Dieu la libération du peuple, et ils s'efforcent de tromper ce roi par l'imitation des prodiges que Moïse avait faits. Pour un certain temps, la ressemblance n'est pas inférieure à la vérité, ni l'illusion aux miracles, mais il est permis, de quelque façon, qu'elles se combattent l'une l'autre, non pas pour que la fausseté des païens triomphe, mais afin que la puissance de Dieu brille encore davantage. Car comme ces magiciens semblaient faire aussi de multiples fléaux en guise de signes, comme Moïse les faisait, ils ne purent pas retirer ce qu'ils avaient fait, et comme cette science monstrueuse en a coutume, ils savaient nuire, mais ne savaient pas être secourables, demandant à leur tour à celui qu'ils s'efforçaient d'imiter la cessation des maux qu'ils avaient introduits eux-mêmes. Enfin, ils furent contraints, par la force de signes inimitables et par l'aveu de leur propre impuissance, de renvoyer le peuple. Les juifs s'appêtant à partir sont exhortés, sur une décision de Dieu, à organiser la célébration d'une fête joyeuse peu avant leur prochain départ, et à s'emparer de la fortune de leurs hôtes pour embellir des solennités encore plus grandes, mais lointaines, et à la garder en vertu du mérite de leur long travail, non par une volonté d'escroquerie, mais comme l'honneur d'une récompense. Ceux qui avaient été ainsi trompés, bien qu'ils ne sachent encore rien de la confiscation de leurs biens, comme leur méchanceté s'accroissait, poursuivent dans un accès de colère ceux qu'ils avaient libérés en les poussant à partir d'une manière suppliante. Devant la menace de l'armée des Egyptiens, l'espoir de s'évader fait défaut aux craintifs, puisque par derrière les ennemis se font pressants et que par devant se présente l'obstacle de la mer. Dieu assiste ceux qui sont terrifiés et l'aide céleste combat au plus fort de la crainte des désespérés. Tout d'abord, des ténèbres jetées au travers du jour défendent ces derniers comme par une barrière impénétrable et l'introduction su-

cutere pelagus iubetur inmensum, atque ad praebendam transeuntibus viam
profundi aquas imperio remove. Celsa altrinsecus undarum acies erigitur, et
tamquam ad signum bellici moris dispositos stare diceres fluctus, ac mare muri
similitudine solidatum intellegentis obsequio dividi. Panditur siccum
5 gradientibus solum, et ima pelagi ardua laterum mole vacuantur, populoque in
litus aliud evadente, cum persequentes abeuntibus inminerent, ictum similiter
per Moysen rursum in se convenit mare, et tamquam ob dei iniuriam vindicis
elementi immensitas recursu tumidiore conflueret, innumerabilis curruum et
equorum cum electis ascensoribus multitudo submergitur, mixtaque arenis
10 bellatorum manus, tamquam non fuisset, obiecta est.

His primordiis ab Abraham Moyse duce plebs adsumpta Iudaeorum est, et post
transitum maris usque ad heremum, in qua quadraginta annis mansere perducti
sunt. Hos per noctem columna lucis tamquam itineris dux praeibat. Eadem etiam
per diem, ne fessos lassitudo conficeret, in nube praecedens ab aestus iniuria
15 vindicabat. Ita prorsus famulantibus elementis dei auxilio usi sunt, ut in eius
beneficiis non sola caelestis potentiae dignatione, sed et paternae pietatis
indulgentia fruerentur, cum inter admirationem ac necessitatem stuperent signa,
et pericula non timerent.

20 XIX. *Quare post egressionem Aegypti in heremo ducti sunt, vel cur lex data
sit ?*

APO. Grata est quidem cognitio praedictorum, sed nisi rationis plenitudine
muniatur³⁵⁰, infirma est. Quid igitur fuit causae, ut emenso mari tantis rerum
miraculis liberati ad heremum ducerentur ? Aut cur postea in desertis tam longi
25 temporis ablegatione cruciati sunt, cum illis praeterea alimoniam caeteraque
vitae necessaria horrens regionum nuditas non praeberet ? Unde ergo
multitudini pastus, aut quam ob causam haec tantopere liberatis poena fuerit,
vel quemadmodum postea lex lata, deprome.

ZAC. Nec poena illud relegationis fuit, nec in desertis ac squalentibus locis
30 necessaria defuerunt, sed pastus hominum exhibitione pretiosior, et heremi
ipsius circuitio congrua; atque haec praecipua morarum causa: ut illic
praecedentia miraculorum auferentur exempla. Et quia semper adsueta diligimus,
providendum fuit ne statim ad promissionis terram brevi ac recto itinere
pervenirent, quibus ad Aegyptum revertendi voluntas, sicut confestim probatum
35 est³⁵¹, posset aliquando subreperere, cum etiam in summa abundantia incognitae
regionis adsueta desiderium et profani sacrorum ritus, a quibus maxime
arcebantur, occurrerent; ne expellendarum praeterea ex hisdem regionibus
gentium, licet praevia divinitate illis non illatura dispendium statim bella
terrerent; simul etiam ut post heremi iniuriam promissa habitatio plus placeret,
40 quam licet per se inaestimabilis amoenitas commendaret, praeteritorum tamen
recordatio faceret aptiorem. Et vide clementem in sua patientia divinitatem,
victum non supplici sperantibus prece, sed deesse tumultuarie quaerentibus³⁵².

³⁵⁰*muniatur* C P Ach¹Ach² / *munitur* B L T V MORIN.

³⁵¹Allusion à la phrase du chap. précédent : *spes evadendi metuentibus
deest* (p. 216,25-26).

³⁵²*quaerentibus* T Ach¹ / *querentibus* B C L P Ach² MORIN. L'orthographe
introduite par Ach² : *querentibus*, ne se justifie pas. En effet, il y a ici une

bite de la nuit protège ceux qui tremblent de l'attaque de leurs poursuivants en inversant l'ordre des éléments. Puis, Moïse reçoit l'ordre de frapper de son bâton la mer immense et d'écarter, sur un commandement, les eaux de l'abîme pour offrir un chemin à ceux qui traversent. Une haute ligne d'eau s'établit des deux côtés, et on dirait que les flots sont disposés comme en signe de guerre et que la mer, solidifiée à la ressemblance d'un mur, se divise avec l'obéissance d'un être intelligent. Un sol sec est offert à ceux qui passent et les profondeurs de la mer sont vidées pour former un mur raide qui se tient sur les côtés. Au moment où le peuple passait sur l'autre rive, alors que les poursuivants menaçaient les fuyards, la mer frappée de la même façon par Moïse se replie à nouveau en elle-même, et comme si l'immensité de cet élément vengeur se rassemblait en se soulevant davantage à cause de l'offense faite à Dieu, une multitude innombrable de chars et de chevaux avec des cavaliers d'élite est submergée, et la troupe des guerriers, mêlée aux sables, recouverte comme si elle n'avait pas existé.

Par ces origines, le peuple des juifs, qui a Moïse comme chef, est venu d'Abraham, et après la traversée de la mer, ils furent conduits au désert où ils restèrent quarante ans. Une colonne de lumière les précédait comme un guide pendant la nuit. Durant le jour aussi, en les précédant dans une nuée, elle les protégeait des dommages de la chaleur pour que la fatigue n'achève pas ceux qui étaient épuisés. Grâce à l'aide de Dieu, ils se servirent des éléments entièrement domestiqués, si bien que, dans ses bienfaits, ils ne jouirent pas seulement de la bienveillance de la puissance céleste, mais aussi de l'indulgence d'une bonté paternelle, puisque, partagés entre leur admiration et leurs besoins, ils étaient stupéfaits devant les signes accomplis, et ne craignaient pas les dangers.

XIX. Pourquoi, après la sortie d'Égypte, ont-ils été conduits dans le désert, et pourquoi la loi fut-elle donnée ?

APO. Il m'est certes agréable d'apprendre cela, mais cette connaissance, si elle n'est pas fortifiée par la plénitude de la raison, est faible. Donc, pour quelle raison ceux qui furent libérés grâce à de si grands miracles, après avoir parcouru la mer, furent-ils conduits au désert ? Pourquoi, ensuite, dans les déserts, ont-ils été tourmentés par un si long bannissement, car la pauvreté affreuse de ces régions n'offrait pas l'alimentation ni les autres biens nécessaires à la vie ? Explique-moi d'où vint la nourriture à cette foule, et pour quelle raison ceux qui furent ainsi libérés reçurent-ils ce châtement, et comment, plus tard, la loi fut-elle donnée ?

ZAC. Ce ne fut pas un châtement par l'exil, et le nécessaire ne manqua pas dans les déserts et les lieux arides, mais la nourriture y fut plus précieuse que celle que les hommes produisent, et le détour par le désert lui-même fut opportun. Ce séjour eut comme principal motif l'accroissement des exemples des miracles qui avaient précédé, et parce qu'on aime toujours ce dont on a l'a-

allusion à l'épisode d'Ex 16,27 : ceux qui ont ramassé la manne le jour du Sabbat. La leçon *querentibus* ne pourrait donc être acceptée qu'avec le sens de *quaerentibus* : chercher, et non : se plaindre. Mais de fait, les orthographes de *quaero* dans les ms des CONS. sont dépendantes des copistes, et il est très fréquent que l'on écrive *-e* pour *-ae*, dans les génitifs/datifs féminins ou les adverbes.

Nubem quandam praestat annonae, et angelorum cibo corpora humana vescuntur, ita ut nocturnae largitatis infusio non querelae tantum intercluderet locum, sed usui congesta superesset. Illic per omne quod dixi tempus, mirum in modum, non calciamentum, non vestis atteritur, nulla perinde capillorum aut unguium
5 excretio dominata est. Sed velut immortalitate iam reddita inmutabilem hominis formam simplex servavit integritas.

Illic Moyses ad suscipiendam legem vocatur in montem, et quadraginta diebus ac noctibus dei tentus alloquio scripta in lapideis tabulis refert praecepta, pro nefas, corruptos sacrilegio quos reliquerat deprehendens, dum
10 adhuc manna et caelesti oblectatione essent relecti. Cum enim eiusdem Moysi moras velut non redituri idem populus incusaret, praedicta abundantia saturatus, cito a deo quod ex Aegypto eductus esset, oblitus est. Poscere per luxuriam quos coleret deos coepit, missisque in ignem mulierum monilibus illi se dandum professus est religioni, quae culti in Aegypto idoli formam referret. Reversus
15 Moyses fideliter saevit in facinus, et redacto in pulverem tauri capite, quod factum in similitudinem abominationis Aegyptiae fuerat, delatas in legem tabulas indignatione confregit³⁵³, indignos fore dei litteris iudicans, quos talis ausi exsecratio polluisset, nec prius ab irae impetu destitit, quam missis per castra sectoribus multorum caede piaretur admissum, et sedata iniuria dei relecta
20 in tabulis reportarentur praecepta. Quorum reparatione monstratum est deum non odisse quos permiserit corrigi, sed deleri noluisse quos sic voluerit castigari.

Haec ergo heremi circuitio, haec erga susceptam semel plebem beneficia dei quadraginta annis durarunt. Tum lex divinitus lata est, quae sui editione non praeceptorum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferet, ut quod
25 ante pauci admodum et sapientes sciebant, omnes nunc intueantur et perlegant, nec excusandi habeat ignoratio locum, cum id quod sibi ingenitum quis forte non sentit, non solis sensibus quaerat, sed visibus recognoscat.

³⁵³*confregit* L M / *confringit* B C P T Ach¹Ach²MORIN. Le choix du présent chez les éditeurs est probablement guidé par le fait que, dans la phrase, *saevit* est une forme qui apparaît comme un présent de l'indicatif. Toute la phrase serait alors écrite au présent historique. Pourtant, il peut arriver que *saevit* soit utilisé comme un équivalent du parfait, normalement *saeviit*, ainsi chez Ov. Met. I,200-205, où *saevit* se trouve dans une subordonnée dont la principale comporte deux verbes au parfait. En outre, dans la proposition conjointe qui suit (*nec...destitit* (l. 18), le verbe se trouve au parfait. Enfin, l'auteur, après avoir utilisé le présent historique pour la dernière fois dans la phrase où figure *Moses...vocatur* (l.7), opte régulièrement pour le parfait jusqu'à la fin du chapitre. C'est pourquoi, il est préférable de retenir, pour cette phrase, une suite de verbes au parfait : *Moses... saevit (= saeviit)... et... confregit... nec... destitit*.

bitude, il a été veillé à ce que ceux qui pouvaient encore, quelquefois, comme on l'a tout de suite montré, se laisser gagner par la volonté de revenir en Egypte ne parviennent pas tout de suite, par un chemin court et droit, à la terre promise, puisque même dans la très grande prospérité d'un pays inconnu s'offraient l'envie de ce à quoi ils étaient habitués et les rites du culte païen, loin desquels ils étaient particulièrement retenus. Il fut aussi veillé à ce que les guerres visant à chasser des peuples de ces régions ne les effraient pas tout de suite, bien que la divinité n'allât pas les exposer au péril alors qu'elle les précédait. Il fut aussi veillé à ce qu'après les affres du désert, le séjour qui leur était promis, que le souvenir du passé rendrait pourtant plus agréable encore, bien que ses inestimables délices le recommandassent par lui-même, leur plaise davantage. Vois la douceur de la divinité dans sa patience, vois que la nourriture ne manque pas à ceux qui l'espèrent dans une prière suppliante, mais à ceux qui la cherchent avec précipitation. Dieu offre une sorte de nuée de victuailles et les corps humains se régalent de la nourriture des anges à tel point que le don de cette générosité nocturne n'exclut pas seulement l'occasion d'une plainte, mais que les biens ramassés excédèrent la consommation. Là-bas, durant tout le temps dont j'ai parlé, d'une façon extraordinaire, aucune chaussure, aucun vêtement n'est usé et aucune croissance des cheveux et des ongles ne s'est installée, mais, comme si l'immortalité avait déjà été rendue, une pure intégrité a préservé inchangé l'aspect de l'homme.

Là-bas, Moïse est appelé sur la montagne pour y recevoir la Loi, et après avoir été retenu durant quarante jours et quarante nuits par le discours de Dieu, il rapporte des commandements écrits sur des tables de pierre, mais hélas, c'est pour trouver ceux qu'il avait laissés corrompus par un sacrilège alors qu'ils étaient encore comblés par la manne et par une jouissance venue du Ciel. En effet, comme ce peuple se plaignait du retard de Moïse, comme s'il n'allait plus rentrer, alors qu'il était comblé de l'abondance dont il vient d'être question, il oublia vite qu'il avait été conduit hors d'Egypte par Dieu. Par amour du luxe, il commença de réclamer des dieux pour les adorer, et après avoir mis au feu les bijoux des femmes, il déclara qu'il lui fallait se consacrer à une religion telle qu'elle présente l'image de l'idole adorée en Egypte. Moïse revenu sévit avec zèle contre leur crime, et après avoir réduit en poudre la tête du taureau - ce qui fut fait en signe d'exécration de l'Egypte -, il brisa avec fureur les tables de la Loi qui lui avaient été remises, jugeant ceux que l'abomination d'une telle entreprise avait souillés indignes des Ecritures de Dieu, et il ne se calma pas de cet accès de colère avant que le forfait ne soit expié par le massacre de beaucoup, une fois des bourreaux envoyés à travers le camp, et que les commandements, rétablis, n'aient été reportés sur des tables, après que l'offense faite à Dieu ait été apaisée. Par cette restauration des commandements, il a été montré que Dieu ne déteste pas ceux qu'il a permis qu'on corrige, mais qu'il n'a pas voulu qu'on anéantisse ceux qu'il a fait ainsi châtier.

Ce détour par le désert, ces bienfaits de Dieu vis-à-vis du peuple qu'il avait une seule fois adopté, durèrent donc quarante ans. C'est alors que la Loi fut divinement promulguée, non pas pour que, par sa publication, elle apporte une nouveauté au niveau des commandements, mais la restauration de la justice naturelle, et pour que ce que seulement peu d'hommes, et des sages, savaient auparavant, tous désormais le voient et le lisent, et que l'ignorance n'ait pas d'occasion de s'excuser, quand on ne cherche pas par la seule intelligence, mais

XX. *Si lex plus attulit hominibus quam natura*

APO. Haerere naturaliter humanis sensibus legem, et inesse omnibus intellectum quid noceat ac prosit, quid aequum aut iniustum sit, aperta cognitio est, quando et diligere propria scimus, et odisse contraria, ac simul placita alii praestare sit bonitas, et rursum improbitas alii quae displiceant inrogare. Unde quid amplius lex per Mosen lata detulerit, quam natura tradiderat, nisi edictorum qualitas exponatur, intellegere non possum.

ZAC. Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est. Deum enim nosse quid prodest, si diligere ac timere non cordi est? Consummatus deinde iustitiae ordo subsequitur: studere pietati, et in observantias bonorum operum mentis puritate transcendere. Inest praeterea praesens poena commissis, et piacula iunguntur offensis, summaque edictorum conclusione praecipitur ne aliis facias quod fieri tibi nolis, et rursum ut aliis facias quod fieri tibi velis. Creatio perinde mundi huius inserta est, et hanc elementorum conspirationem idem, qui ex nihilo fecerat, fabricator exposuit, sui indicans operis, quae illi coaeterna humanus error invexit. Post Moysen currentibus temporum spatiis, cum per abusionem salutarium praeceptorum idolorum cultus incresceret, additur frequens increpatio prophetarum, et adventum Christi, quem iam experti sumus, et nunc opperimur, multa curationum genera denuntiant ac praecedunt. Deus enim, ne vel raro vindicet, saepius comminatur, irae caelestis severitatem timeri magis quam exerceri³⁵⁴ cupiens. At contra Iudaeorum contumax natio non solum corrigi detrectat, sed argui dedignatur, deque imperio missos prophetas diversis multavere suppliciis, ut humanarum superstitionum traditio praesumptis honoribus non careret, intentiosa pravitate designans, dei se forsitan praesentia corrigendos, quem tamen postea trucidantes³⁵⁵ post signa atque virtutes credere noluerunt, cum et venturum scissent, et venisse cognoscerent.

XXI. *Quare salus hominum tam tarde advenerit?*

30

APO. Si igitur tam necessarius adventus illius fuit, ut per se formam iustitiae praebiturus pati pro omnibus non recusaret, in morte propria spem novae resurrectionis ostendens, cur et dei beneficium et salus hominum tantorum temporum dilatione tardata est?

35 ZAC. Grandi, ut inspicere potuisti, dispensatione dei humanum a principio genus tutatum semper est atque servatum, et, si breviter summa perstringas, vi-

³⁵⁴*exerceri* CM²P Ach¹ / *exseri* M¹Ach²Mi / *exeri* B L T MORIN . La chute des trois lettres *-cer* est plus vraisemblable que leur ajout postérieur pour des raisons de compréhension, ou stylistiques. En effet, dans un passage parallèle de CONS. II,6 (MORIN 59,28) : *potentia exerendae/exercendae vim maiestatis*, CMP présentent la variante *exerendae*, et BLTV *exercendae*. C'est la situation contraire par rapport au cas du chap. I,20. On ne peut donc pas admettre, dans la source de CMP, une volonté de modifier *exeri* pour des raisons de compréhension ou stylistiques, puisque la même famille prend position de façons différentes sur le même cas. Il est donc préférable d'opter pour une mauvaise lecture ou une omission ancienne des trois lettres.

³⁵⁵Cf. supra n. 114. On retrouve ici le même problème qu'au chap. I,14.

qu'on reconnaît par la vue ce qu'on ne sent peut-être pas nous être inné.

XX. Si la Loi a apporté aux hommes plus que la nature

APO. Que la Loi est naturellement attachée à la raison humaine et qu'en tous les hommes se trouve l'intelligence de ce qui est nuisible et utile, juste ou injuste, c'est là une notion évidente, puisque nous savons aimer notre bien propre et détester ce qui lui est contraire, et puisque l'on est bon quand on fait ce qui est plaisant, et, à l'inverse, méchant quand on inflige ce qui est déplaisant. Par conséquent, je ne peux pas comprendre ce que la Loi apportée par Moïse a amené en plus de ce que la nature avait remis, à moins que tu ne m'expliques le contenu de ces commandements.

ZAC. La connaissance et la crainte de Dieu dans l'amour, c'est la première Loi. En effet, à quoi sert-il de connaître Dieu, si l'amour et la crainte ne sont pas dans le coeur ? Ensuite vient la démarche parfaite de la justice : s'attacher à la droiture, et s'élever par la pureté de l'esprit à l'observance des bonnes oeuvres. Par ailleurs, les crimes comportent un châtement, des expiations attendent les offenses, et la conclusion la plus importante des commandements prescrit de ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse, et inversement, de faire aux autres ce qu'on veut qu'on nous fasse. La création de notre monde fut aussi inscrite dans la Loi, et cette harmonie des éléments, celui qui l'avait faite à partir de rien, le créateur, l'enseigna, en montrant que ce que l'erreur humaine a affirmé coéternel à lui-même appartient à son oeuvre.

Après Moïse, au cours des temps qui suivirent, comme le culte des idoles croissait à cause de la transgression des préceptes salutaires, les blâmes fréquemment donnés par les prophètes viennent encore s'ajouter, et toutes sortes de guérisons annoncent et précèdent la venue du Christ dont nous avons déjà fait l'expérience, et celle que, maintenant, nous attendons. En effet, Dieu, pour ne pas châtier, même rarement, menace plus fréquemment, car il désire que la sévérité de la colère céleste soit davantage crainte que mise en application. Mais la nation rebelle des juifs, au contraire, refuse non seulement d'être corrigée, mais n'accepte pas d'être accusée, et ils frappèrent de divers supplices les prophètes envoyés sur l'ordre de Dieu - si bien que la transmission des superstitions humaines ne fut pas privée des honneurs qu'on lui accordait auparavant -, tout en affirmant avec une perversité obstinée qu'ils devraient peut-être se corriger grâce à la présence de Dieu, qu'ils ne voulurent pourtant pas croire, en le mettant plus tard à mort, après ses signes miraculeux et ses hauts faits, bien qu'ils aient su qu'il viendrait et reconnaissent qu'il était venu.

XXI. Pourquoi le Salut des hommes est-il venu si tard ?

APO. Si donc sa venue a été si nécessaire qu'il n'a pas refusé de souffrir pour tous, afin d'offrir par lui-même le modèle de la justice en montrant dans sa propre mort l'espérance d'une nouvelle résurrection, pourquoi ce bienfait de Dieu et le Salut de l'humanité ont-ils été retardés durant si longtemps ?

ZAC. Comme tu as pu le voir, le genre humain a toujours été protégé et préservé depuis le commencement par le grand dessein de Dieu. Et si tu touches

brèvement à l'essentiel, tu verras que la démarche de la divine providence a concouru à ce qu'il ne soit pas nécessaire de supprimer les hommes par un juste jugement de Dieu. En effet, la sentence de mort aurait pu être exécutée lors de la première transgression déjà pour que ceux qui violèrent le commandement soient punis. Pourtant, le temps de la vie leur a été accordé pour qu'ils fassent pénitence. Plus tard, la terre est corrompue par la recrudescence des crimes, mais la souillure de cet élément est purifiée de manière à ce que des restes du genre humain soient conservés grâce à Noé. Après le déluge, une foule considérable et composite se soulève pour construire la tour, et elle n'est pas anéantie à cause de la monstruosité de son entreprise, mais dispersée d'une manière admirable pour pouvoir être corrigée. Plus tard, comme la perversité ne cessait pas, à l'exemple de Noé destiné à la procréation au temps du déluge, c'est Abraham qui est mis à part pour la propagation de la foi au milieu d'un débordement de vices. Le peuple, qui s'était multiplié grâce à sa descendance, est souillé par le contact des Egyptiens, et n'est pas rappelé au culte de Dieu par un châtement sévère, mais par des bienfaits et des prodiges. Dans le désert, en faisant à nouveau des dieux sculptés, ils s'éloignent du vrai créateur. Comme à des hommes qui seraient alors créés pour la première fois et qui n'auraient pas la loi dans leur esprit, la Loi de Dieu, écrite dans une langue familière, leur est transmise par Moïse.

Mais comme l'impiété ne se répandait pas moins, la prédication des prophètes intervient encore, et la sollicitude divine toujours aux aguets, après avoir laissé passer un certain temps, éloigne de l'erreur, ou, en les châtiant modérément, punit ceux qui vivent dans l'erreur. Enfin, le créateur du ciel, de la terre et de l'homme, comme le maître d'une grande famille, accorde lui-même la venue de sa propre puissance, après avoir envoyé avant lui ses fidèles serviteurs, en ne dédaignant pas d'assumer un corps terrestre pour le Salut des hommes, et en mettant dans ce corps dont il se revêtit la souffrance et la mort de la Croix, il manifesta la plénitude la Loi et du Salut.

Tu demandes pourquoi il n'est pas venu avant ? Mais n'est-il pas évident que les derniers temps ont dû être retardés et la fin remise à plus tard afin que la plénitude des temps corresponde à une plénitude de justice, et pour qu'au cours de la longue période comprise entre le don du Christ et le jugement, l'abandon ne fasse pas disparaître ce que la grande bienveillance de Dieu avait donné ? En effet, si le Christ était venu à une époque intermédiaire ou quelques temps auparavant, ce n'est pas seulement le mépris qui aurait fait disparaître la foi, mais avec le mépris c'est aussi l'oubli qui l'aurait fait disparaître, et aucune préoccupation de justice ne tourmenterait plus le coeur des hommes, car il serait trop difficile de croire à des enseignements anciens alors qu'on accorde tout juste foi aux enseignements récents.

Voici que les vêtements du Bienheureux Sépulcre contiennent encore les preuves de la Croix et de la mort du Seigneur, et qu'un endroit marqué par la multitude qui y est présente témoigne de son ascension au Ciel, après qu'on ait constaté sa résurrection. Les traces de ses pas demeurent presque encore imprimées dans le sol, et les régions purifiées par ses oeuvres fournissent des exemples de ses miracles, et beaucoup soit ne tiennent pas le Christ pour Dieu parce qu'il fut mort, soit, en conséquence du fait qu'il est Dieu, ne croient pas qu'il ait été mort et ait pu ressusciter après sa mort, alors que c'est notamment sa mort qui le prouve homme et sa résurrection Dieu.

interclusione saeculorum nec periclitari fidem³⁵⁶ sineret propinquitas adventus alterius, et servari iustitiam imminens iudicii terror exigeret : praecipue cum maxima esset et perfecta delaturus, et quae perfecta sunt nisi postrema esse non possint. Videto³⁵⁷ enim quantos anterior illius salvasset adventus : plures certe quam nunc faciet, cum a fide invenerit alienos, posterior perdidisset, quoniam quem talium curationum remedia non sanarint, denunciati examinis ordo damnabit, parque in desperationem perpetuitatis esse expectatio potest deum per legem scire et nolle iustitiam, quam ea agere, quae iustitiae videantur, et deum per legem nolle cognoscere.

³⁵⁶*fidem* BCLPT Ach¹Ach²Mi / *finem* MORIN. Peut-être une faute d'impression dans l'édition de MORIN.

³⁵⁷*Videto* Ach²Mi / *videro* B C L P T MORIN. Ach¹ conjecture *vides*. Tous les ms examinés, à l'exception de M et V perdus - qui d'après les indications de MARTENE et MORIN devaient avoir aussi *videro* - présentent un *-r* au lieu d'un *-t*. La fonction du verbe *videro* ainsi placé au début de la phrase ne pourrait être qu'un futur antérieur. Mais la signification qui en résulterait serait inacceptable : Zachée envisagerait au moment du jugement final d'avoir la connaissance du nombre purement théorique des élus qu'une venue plus précoce du Sauveur aurait produits : "J'aurai vu... combien une venue plus précoce du Christ en aurait sauvé". Cette possibilité, outre le fait qu'elle représenterait une prétention à nulle autre pareille de la part de Zachée, introduirait un certain doute dans le raisonnement, contredit par la claire affirmation qui suit où Zachée évalue le nombre des damnés qui en aurait alors résulté : "*certe posterior (adventus) plures perdidisset quam nunc faciet*". Au contraire, avec *videto*, Apollonius est invité à reconnaître que si le nombre des damnés avait été plus grand, celui des sauvés aurait été nécessairement plus petit. La confusion dans les ms entre le *-t* et le *-r* peut se produire très aisément.

En outre, les hauts faits de la vie des Apôtres existent encore, et ce sont presque des maîtres présents qui nous enseignent la pratique de la règle de la justice, puisque ce que nous lisons qu'ils ont fait vivants, nous le voyons souvent s'accomplir aussi devant leurs reliques de défunts. Nous sommes à peine poussés par la proximité de la fin et par la crainte du jugement qui approche à adorer le vrai Dieu après avoir abandonné les idoles, et entre la première venue du Christ que nous connaissons et la seconde que nous attendons, nous sommes astreints par une brièveté salutaire et par le manque de temps à ne pas tolérer l'oubli des commandements et à ne pas désespérer de la venue de la béatitude promise. Tu vois donc qu'il a été nécessaire que, par une réduction du nombre des siècles, la proximité de sa seconde venue ne permette pas que la foi disparaisse et que la terreur menaçante du jugement préserve le respect de la justice, surtout du fait que le Christ allait apporter ce qui est le plus élevé et la perfection, et que ce qui est parfait ne saurait exister à moins de venir en dernier lieu. Vois en effet combien une venue plus précoce du Christ en aurait sauvé : en tout cas sa seconde venue en aurait alors perdu un plus grand nombre que ceux qu'elle perdra dans la situation présente, quand elle les aura trouvés étrangers à la foi, car ceux que les soins de tels traitements n'auront pas guéris, le déroulement du jugement annoncé les damnera. Et connaître Dieu à travers sa Loi sans vouloir la justice, cela peut signifier une même attente aboutissant au désespoir éternel que de faire ce qui semble relever de la justice sans vouloir connaître Dieu à travers sa Loi.

COMMENTAIRE

Chapitre 15

Après avoir traité du Christ dans sa vie et dans sa mort (CONS. I,7-14), l'auteur en vient aux raisons qui rendirent sa venue nécessaire. Le chap. 15 se présente comme un commentaire paraphrastique *ad litteram* de Gn 2-3. Zachée annonce qu'il va exposer les causes du péché qui entraîna finalement la mort du Sauveur. La question d'Apollonius avait demandé qu'on explique la nature du crime³⁵⁸ qui nécessita la Croix du Christ. Zachée, reprenant les propos de son partenaire, parle du degré de mal que produisit la transgression du premier homme³⁵⁹. Ces expressions indiquent que la faute des premiers parents n'est pas la totalité du mal, mais un certain *gradus mali*. Pourtant, cette faute est *malorum omnium causa mortisque principium*. L'auteur veut maintenir un lien causal entre le premier péché et tout le mal qui a suivi, y compris les péchés des descendants. Ce péché entraîna la sentence de mort menaçant les premiers coupables, mais que ces derniers pouvaient encore lever par l'enseignement de la justice à leur descendance. Cette obligation de produire une oeuvre de pénitence pour éviter l'exécution de la sentence est une conséquence du péché des origines. De l'échec non seulement des premiers parents, mais aussi de leurs descendants face à cette obligation, résultèrent alors la série des péchés individuels historiques et la dette de l'humanité. Il découle de cette position³⁶⁰ que les descendants ne partagent la peccaminosité des premiers parents qu'en vertu de leur propre liberté, et non du fait d'un quelconque héritage.

La composition du chapitre montre l'insistance de l'anonyme sur trois aspects dans le récit des origines :

- la création de l'homme comme être libre jouissant de l'immortalité;

³⁵⁸"Inspecta enim si qua est criminis qualitate, quid haec crucis praedicatio tantopere elata praestiterit promptius elucebit".

³⁵⁹"Non piget plane offensae veteris explanare principia et quem mali *gradum* primi hominis transgressio fecerit simplici narratione contexere".

³⁶⁰A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 89-91, accentue excessivement la solidarité entre Adam et ses descendants. Selon lui, le mérite du châtement (*Straffälligkeit*) pesant sur les premiers se reporte sur leurs descendants, mais aussi bien les premiers que les seconds peuvent, jusqu'à l'époque qui suivit le déluge, échapper à la sentence de mort par une vie juste. L'auteur n'a jamais insinué que, du fait de la faute des premiers, les descendants encouraient aussi un châtement. Au contraire, il laisse entendre à la fin du chap. 15 que c'est la conduite des descendants d'Adam qui rendit nécessaire le déluge: "(...) vitiorum potius incrementa creverunt, et sequentium hominum consumpsit abusio" (cf. supra p. 210,15-16).

- le récit de la faute, décrite comme *peccatum gravissimum*³⁶¹, qui consista à vouloir être semblable au créateur, avec le rôle particulier du démon;
- les conséquences de cette faute.

Dieu a donc tout créé *ex nihilo*. La création de l'homme se place après celle du monde³⁶². L'auteur suit strictement le verset biblique de Gn 2,7 qui précise que le créateur façonna l'homme (*finxit*) à partir du limon de la terre. Son anthropologie au chap. I,15 est tripartite : *corpus - spiritus - sensus*³⁶³. L'anonyme ne laisse aucun commentaire dans ce chapitre en ce qui concerne la thématique de l'homme comme image/ressemblance de Dieu. Il s'y arrête pourtant brièvement en CONS. II,16 : l'homme est, par sa raison (*sensu*), son apparence (*specie*) et sa puissance (*potestate*) à la fois image et ressemblance de Dieu³⁶⁴.

³⁶¹"His deceptos dolis in peccatum gravissimum compulit (diabolus), ut se *per* transgressionem praecepti creatori similes esse, quamvis non possint, velle tamen ausi sint". *Per transgressionem* indique que la désobéissance et la manducation du fruit ne furent que le moyen par lequel ils pensaient être semblables au créateur. Comme Nov. Trin. I,11 ou Ambros., in Rm 5,14, il parle non pas *des dieux*, comme le verset biblique, mais de Dieu le créateur auquel l'homme voulut s'égaliser. Comme l'AMBROSIASTER, loc. cit., ou Aug. civ. XIV,13,1, il souligne la gravité de la disposition intérieure qui produisit la désobéissance. Cette exégèse est différente de celle de l'auteur pélagien du *de malis doctoribus* 13,1 pour lequel Adam a été puni pour avoir mangé du fruit, et non pas pour avoir désiré la divinité (PLS I,1439); cf. epist. *Honorificentiae* (PLS I,1689). Dans ces deux écrits, la manducation du fruit défendu est en soi une faute mineure.

³⁶²"Cum enim deus omnia fecisset ex nihilo, habitatorem mundi hominem finxit ex limo". Malgré l'emploi, fréquent au 4e s., de l'expression *creatio ex nihilo* (cf. "Création", DTC, 3/2, 2071-2074), l'auteur utilise encore le qualificatif *formator* pour qualifier Dieu dans la création (CONS. I,25 MORIN 31,31-32).

³⁶³*Spiritus* désigne, conformément à la version de Gn 2,7 dans la *Vetus Latina*, le souffle vital qui fut insufflé à l'homme (cf. Ambros. qu. 42,3 in app. CSEL 50, p. 425 : "spiritus frequenter pro anima ponitur"), *sensus* se rapporte à la faculté rationnelle. Ce dernier terme ne qualifie jamais dans les CONS. les sens ou une réalité sensible, bien que cela soit fréquent chez AMBROISE ou JÉROME. Toutefois, ARNOBE, nat. 3,8, l'emploie déjà pour désigner l'esprit humain.

³⁶⁴MORIN 83,25-26. Sur ce texte, voir REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 87. Il n'y a pas la moindre distinction apparente entre *similitudo* et *imago dei*. Dans tous les cas, l'auteur refuse d'élaborer une telle distinction. On peut rapprocher le fait que notre anonyme voit dans l'apparence extérieure de l'homme (*species*) l'image/ressemblance de Dieu, d'une position de LACTANCE (opif. 8,2-3) d'après laquelle le visage de l'homme (*vultus*) reflète celui de Dieu son Père. Sur ce texte, voir J. PERRIN, *L'homme antique*, p. 349.

Par ailleurs, en différents endroits de son oeuvre, il présente aussi un schéma anthropologique dualiste : en CONS. I,22, Apollonius se dit prêt à croire plus facilement que les âmes puissent être soumises à un jugement plutôt que les corps des morts rappelés à la vie lors de la Résurrection finale³⁶⁵, supposant par là un schéma dualiste (*anima/corpus*). Ce schéma revient avec quelques variations en CONS. I,31 dans le discours de Zachée :

"Les anges sont réellement des esprits (*spiritus*)³⁶⁶. Nous par contre, nous portons dans des corps terrestres des facultés spirituelles célestes (*caelestes sensus*); et bien que, par un don du créateur, nous jouissions comme eux d'une volonté libre, il y a pourtant dans l'homme un plus grand risque de pécher, car il doit prendre garde et à l'esprit (*animus*) et au corps (*corpus*). En effet, les âmes (*animae*) pêchent par leurs désirs, mais les corps (*corpora*) par leurs actes"³⁶⁷.

Dans ce passage, l'auteur emploie alternativement *animus* et *anima* comme contrepartie de *corpus*. Les deux notions sont parallèles, et trahissent néanmoins une anthropologie de type dualiste. Enfin, l'anonyme cite le verset de 1 Th 5,23 dans la version suivante : "*Ut possimus, fratres, integram et animam et corpus et spiritum servare in diem Iesu Christi Domini Nostri*". A travers ce verset est introduite une anthropologie tripartite, où *spiritus* a le sens ordinairement réservé à *sensus*³⁶⁸. L'auteur ne s'y attache pas spécialement, mais la citation contribue à souligner la diversité terminologique de l'anonyme, auquel on peut difficilement attribuer une

³⁶⁵CONS. I,23 (MORIN 28,30-32) : "(...)animas cuilibet iudicio subdi posse facilius adquiescam quam mortuorum corpora in vitae ordinem posse revocari".

³⁶⁶Anges et démons sont appelés *spiritus*, êtres incorporels.

³⁶⁷CONS. I,31 (MORIN 38,28-33) : "Incorporales sunt et vere spiritus angeli; nos vero caelestes sensus intra corpora terrena gestamus. Et cum munere creatoris voluntas utrisque sit libera, maior est tamen in hominibus occasio delinquendi, quibus et animo et corpore cavendum est: nam desideriis animae, corpora actibus peccant". REATZ, op. cit., p. 85 n. 5, voit dans cette dernière phrase une pointe dirigée contre LACTANCE, ira 15,3 (SC 289, p. 165; cf. p. 317-318). Il est question ici du bien qui est du côté de l'âme et du mal de celui du corps. Sur le dualisme de LACTANCE, cf. V. LOI, Lattanzio, p. 140-143; A. WLOSOK, Laktanz, p. 207 et 258. Pourtant, chez LACTANCE aussi, l'âme du pécheur peut être entachée par le corps, et de ce fait souffrir le feu éternel, alors que l'âme du juste jouit de *voluptas* au séjour des bienheureux, cf. M. PERRIN, L'homme antique, p. 528-529. En disant que les âmes pêchent par leurs désirs, notre anonyme rappelle une doctrine platonicienne : les passions ont leurs sièges dans l'âme, cf. "Begierde", RAC, 2 p. 64-65. Mais il n'ajoute rien sur l'attraction éventuelle exercée par le corps sur l'âme en vue du péché, ce qui est pourtant probable, étant donné l'orientation monastique de sa pensée : voir les *vitia carnis* de CONS. II,19 (MORIN 92,32).

³⁶⁸MORIN 88,24-25; cf. A.J. FESTUGIERE, La division corps-âme-esprit de I Th 5,23 et la philosophie grecque, R S R, 20 (1930), 385-415. Sur le modèle anthropologique à trois parties chez les auteurs grecs, voir "Geist", RAC 9 (1930), 611-616.

anthropologie systématique. Comme le suggère Reatz³⁶⁹, dans la narration du récit de la Genèse, l'auteur a pu être influencé par Gn 2,7, verset qui parle du souffle de vie (*spiritus*). Cette notion a pu se greffer, dans sa pensée, sur l'anthropologie dualiste *corpus/anima* - précisément au chapitre où il commente ces versets de la Genèse - et aboutir ainsi à différents schémas anthropologiques pas toujours harmonisés l'un par rapport à l'autre. En parlant de *sensus caelestes*³⁷⁰, il insiste sur la ressemblance divine dans l'esprit humain. Lactance s'est servi de *spiritus caelestis*, qui est pratiquement équivalent, pour désigner ce qui fait la supériorité de l'homme³⁷¹. L'allusion des CONS. recoupe donc le thème lactancien de l'homme comme animal céleste³⁷², mais à la différence de Lactance³⁷³, l'anonyme admet en toute clarté qu'aussi bien le *sensus* que l'*anima* sont créés par Dieu. Le chapitre I,15 montre bien que le souffle de vie et l'esprit (*sensus*) sont remis à l'homme dès sa création, et en CONS. I,22, les âmes (*animae*) ne sont pas de la substance de Dieu, mais créés par lui³⁷⁴.

L'homme ainsi créé reçoit encore un *proprium arbitrium*³⁷⁵. Dieu lui fait également don d'une libre souveraineté sur le reste de la création (*liberum imperium*), et de l'immortalité, mais assortie d'une condition (*cum condicione*) : l'observance de la loi qui doit aussi lui permettre de conserver la grâce du créateur. La loi a été montrée à l'esprit de l'homme (*ostensa*) que Dieu ne veut donc pas ignorant (*ignarus*), comme les animaux qui ne comprennent pas ce qu'ils mettent en pratique. Le créateur l'a remise au pouvoir de sa volonté et donc de son esprit (*in voluntate lex posita*) afin que l'homme ne soit pas ignorant. C'est pourquoi elle ne présente aucune difficulté, car Dieu ne veut pas mettre en danger un être incapable de comprendre³⁷⁶. En outre, la loi n'a pas sa fin en elle-même : elle a été

³⁶⁹Das theologische System (1920), p. 84.

³⁷⁰Voir texte supra n. 367. *Caelestis*, synonyme de *spiritalis*, qualifie le monde supra humain d'une manière générale. Ainsi, en CONS. II,14 (MORIN 79,10-11), l'auteur parle de la *gratia caelestis*, dont la source est l'Esprit Saint présent en l'homme depuis son baptême.

³⁷¹Inst. VII,12,4; cf. V. LOI, Lattanzio, p. 187.

³⁷²Sur ce thème, voir M. PERRIN, L'homme antique, p. 402 sv.

³⁷³Notamment dans le problème de la génération de l'âme, cf. M. PERRIN, L'homme antique, p. 319-324.

³⁷⁴MORIN 28,16-17.

³⁷⁵L'expression se retrouve, dans un même contexte, à l'intérieur d'un traité de GAUDENCE DE BRESCIA consacré à un commentaire de la création (Serm. 15,13 (CSEL 68, p. 133).

³⁷⁶CONS. I,15 : "(...) non quae observatione difficilis periculum inferret ignaro"; cf. CONS. I,29 (MORIN 36,35-36) : "Deus enim innoxiiis adversa non statuit, inexpertis magna non tribuit". Dans le cadre de la discussion sur le destin, l'auteur affirme que Dieu n'a pas réservé des malheurs à ceux qui n'ont

notifiée à l'esprit de l'homme afin de ne pas être mise en pratique purement et simplement³⁷⁷ (*tantum*), c'est-à-dire sans connaissance.

De ces trois dons divins : libre arbitre, immortalité, Loi, le premier est associé par l'auteur à la souveraineté que, d'après Gn 1,26, l'homme reçoit sur les autres créatures. Il est également inséparable de l'image/ressemblance de Dieu, qui confère une certaine *potestas* à l'exemple du créateur. Enfin, il est impliqué dans la rationalité même de l'homme qui ne saurait se concevoir sans liberté³⁷⁸.

L'immortalité est affirmée d'une manière générale sans aucune précision quant à sa nature exacte.³⁷⁹L'auteur dit simplement qu'il s'agissait d'un bienfait de Dieu (*beneficium*). Un tel enseignement repose sur une tradition ancienne dans laquelle les différents auteurs introduisent souvent des nuances particulières pour expliquer l'origine de l'immortalité³⁸⁰. Perdue depuis les origines, elle sera restituée en mieux³⁸¹ à la Résurrection moyennant le mérite de la foi. C'est là le but final de l'histoire. L'immortalité retrouvée

aucune expérience du bien et du mal. Le raisonnement est ici parallèle à celui de notre chapitre.

³⁷⁷CONS. I,15 : "(...) sed quae ostensa ne usurparetur tantum (...) creatoris gratiam (...) custodiret". Si elle n'avait pas été montrée, elle aurait été *tantum usurpata* à la façon des animaux qui ne comprennent pas ce qu'ils font. Cette manifestation de la loi constitue ce que l'auteur appelle encore plus loin (CONS. I,18) son "inscription" dans l'esprit. La loi naturelle est *inserta in sensibus*. La leçon *usurparetur tantam creatoris gratiam* qui se lit dans C et peut-être M et qui est retenue par Ach¹Ach²et Mi ne s'impose pas. Outre le fait que le consensus B L P T V présente *tantum, tantam gratiam* obligerait à donner à *usurpare* la signification : détenir ou posséder injustement cette loi. Elle aurait été notifiée à l'esprit humain de manière à ne pas être injustement détenue. L'expression *usurpare legem* est pratiquement inacceptable dans cette dernière signification, alors qu'elle l'est aisément au sens de mettre une loi en pratique. Pourtant, même à travers cette éventualité, l'idée fondamentale de la phrase demeurerait: l'homme ne peut pas conserver la grâce et le bienfait de Dieu sans une *observatio* impliquant le concours de la volonté et de l'esprit.

³⁷⁸CONS. I,32 (MORIN 40,10-12) : "Fons ergo totius rationis deus irrationabiles sibi erat creaturus ministros ? Aut quae ipsorum sensibus ratio, si nulla voluntatis potestas ?"

³⁷⁹A. REATZ, *das theologische System* (1920), p. 88, propose que l'auteur envisage simplement la poursuite indéfinie de la vie naturelle.

³⁸⁰On trouve chez Tert. adv. Jud. 2,4; Cypr. zel. 4; Hil. in psalm. 1,13, la même affirmation générale de l'immortalité. D'autres auteurs précisent qu'elle est due à la manducation de l'arbre de Vie : IRENEE, haer. III,23,6; GREGOIRE DE NAZIANZE, or. 44,4; Ambros. qu. 19 in Vet. Test. (Adam créé avec un corps mortel, mais rendu incorruptible par la manducation de cet arbre), ou encore à la possession de l'Esprit de Dieu (TATIEN, or. 12).

³⁸¹CONS. II,5 (MORIN 56,17); cf. CONS. I,17 : "mortis tamen adhuc sicut nunc manente sententia, ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur".

après la Résurrection sera plus élevée que celle accordée aux origines, car l'homme jouira alors de l'incorruptibilité et verra Dieu lui-même³⁸².

Le thème du don de la Loi à l'homme dès sa création est connu de Tertullien qui parle d'une *lex primordialis*. Elle contient en germes tous les autres préceptes moraux donnés plus tard par Dieu à Moïse. Elle est *matrix*³⁸³. Cette Loi était naturellement comprise et appliquée par les pères avant la loi de Moïse : c'est la loi naturelle³⁸⁴. Les CONS. aussi connaissent une *iustitia naturalis* que vient réparer la Loi de Moïse³⁸⁵. Elle apparaît clairement au chap. I,18 quand Apollonius demande pourquoi la Loi mosaïque a été donnée alors que la Loi était naturellement inscrite dans les esprits humains³⁸⁶. D'après le texte même des CONS., on doit considérer que la *Lex* dont il est question en CONS. I,18 est la même que celle qui fut remise au paradis dans la création de l'homme. C'est la loi naturelle que l'auteur appelle tantôt *lex in voluntate posita* (CONS. I,15), tantôt *lex inserta sensibus* (CONS. I,18), ou encore *lex haerens humanis sensibus* (CONS. I,20). L'observance de cette loi doit conserver en l'homme la *gratia creatoris* avec le bienfait de l'immortalité. A. Reatz³⁸⁷ voyait impliquée dans cette phrase la rationalité de la nature humaine incluant *sensus* et *proprium arbitrium*. *Gratia creatoris* ferait référence à un don spécial venant de Dieu. Cette interprétation n'est pas soutenable du fait que, dans le style de l'auteur, *gratia* employé seul, c'est-à-dire sans génitif epexégétique et sans précision donnée dans le contexte sur la nature particulière de cette grâce, ne qualifie pas un don particulier³⁸⁸. Il ne s'agit pas non plus de l'état de grâce de l'homme au paradis, à cause du génitif d'appartenance *creatoris*. En outre, le passage parlant de conserver la

³⁸²CONS. I,34 (MORIN 42,31-38).

³⁸³Adv. Jud. 2,4 éd. TRAENKLE, p. 5; cf. M. SPANNEUT, Tertullien et les premiers moralistes, p. 12-16. TERTULLIEN appelle *Lex* l'interdiction de manger du fruit de l'arbre, et soutient que, dans cette *lex primordialis*, se trouvaient déjà les préceptes de la loi mosaïque. Chez lui, loi naturelle et précepte concernant l'arbre ne sont pas encore distingués. On comparera Hil. in psalm. 134,14 (PL 9,759) : "*Legem accipit (homo), voluntati suae permittitur, liber ab omnibus mundi dominum constituitur, paradisi incola est, invidia diaboli dignus*". Ce texte, comme notre anonyme, parle d'une *Lex* donnée aux origines sans en préciser la nature par un adjectif approprié.

³⁸⁴Tert. adv. Jud. 2,7, éd. TRAENKLE, p. 7 : "*Denique ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae naturaliter intelligebatur, et a patribus custodiebatur*".

³⁸⁵CONS. I,19, voir texte supra p. 220.

³⁸⁶Texte supra p. 214.

³⁸⁷Das theologische System (1920), p. 85. Pour lui, *gratia creatoris* = Gnadengeschenk des Schöpfers.

³⁸⁸Cf. infra p. 346-48, l'Appendice sur les occurrences de *gratia*.

grâce du Créateur avec le bienfait de l'immortalité³⁸⁹ indique que le bienfait a la grâce comme source. Cette dernière est donc une disposition en Dieu : sa faveur, sa bienveillance. Pourtant, même s'il n'est pas explicitement question d'un "état" de grâce des premiers parents avant leur faute, on notera que l'auteur assimile leur situation après la faute, à celle du pénitent : ils sont appelés à retrouver la vie qu'ils avaient perdue par une oeuvre de pénitence et l'enseignement de la justice à leurs descendants. Cette remarque implique une perte de la *gratia creatoris* ayant accompagné la perte de l'immortalité. Et par là même, l'auteur insinue l'existence, dans les premiers parents, d'un "état" de grâce correspondant à la faveur divine dont ils sont l'objet. Mais ce point n'apparaît pas à travers une terminologie spécifique relative à l'"état de grâce".

Après avoir parlé de la création de l'homme et du don de la Loi, il mentionne rapidement le paradis. L'homme y a été placé : *positus*. Gn 2,8 dans la *Vetus Latina* dit : "Et *posuit* ibi (deus) hominem quem finxerat"³⁹⁰. Le choix du verbe dans les CONS. est sans doute commandé par le verset biblique. L'anonyme ne développe pas spécialement ce point, comme le fait Ambroise³⁹¹ qui oppose la création d'Adam à partir de la terre, hors du paradis, et son transfert dans ce lieu. Mais il semble bien admettre que la création de l'homme-*vir* s'est située en dehors. On notera qu'il s'intéresse peu à une description systématique du paradis et qu'il n'y a pas trace dans ce chapitre d'exégèse allégorique. Au contraire, l'exégèse littérale indique qu'il est compris comme le cadre de l'existence historique des premiers parents. Les quelques remarques laissées à son sujet le montrent bien. Après avoir évoqué les délices du paradis, *locus amoenissimus*³⁹², il mentionne l'harmonie du climat³⁹³, puis évoque les arbres, ce qui lui sert de transition pour introduire le récit de la faute.

A l'homme ainsi placé au paradis et auquel Dieu avait déjà remis la Loi naturelle est encore donné un *praeceptum* particulier pour qu'il ne mange pas d'un seul arbre, que l'auteur ne prend même pas la peine de désigner, supposant que son lecteur connaît suffisamment le récit biblique. La fonction de ce commandement est parallèle à celle de la Loi donnée aux origines : maintenir dans l'homme la connaissance du créateur et du rapport entre celui-ci et l'homme. La raison de cet interdit : *ut meminisset*, pour que l'homme se souvienne de son créateur, rappelle une thématique que l'on trouve nettement formulée chez l'Ambrosiaster : "Pourquoi Dieu a-t-il imposé à Adam qu'il avait placé dans le monde, un commandement (*mandatum*) et une loi (*legem*), après lui avoir donné l'empire sur toutes les créatures ?

³⁸⁹CONS. I,15 : "(...) creatoris gratiam cum immortalitatis beneficio custodiret".

³⁹⁰B. FISCHER, *Vetus Latina*, Bd. 2, Genesis, p. 42.

³⁹¹Parad. IV,24-25 (CSEL 32, p. 280-281).

³⁹²Cf. Tert. Apol. 47,13 : "Locus divinae amoenitatis".

³⁹³*nulla aurarum intemperie...corruptus*. Possible allusion à Gn 3,8, : le Seigneur se promène dans la brise du paradis (*aura*).

Dieu avait sans doute établi Adam le maître du monde; cependant comme cet empire ne venait pas de lui-même, mais de Dieu, il dut recevoir une loi qui fut une marque de sa dépendance, afin que l'homme qui paraissait être le maître du monde fût soumis à celui qui lui avait donné cet empire par son obéissance à cette loi qui lui imprimait un profond respect pour l'autorité du créateur, et prévenait l'orgueil que pouvaient lui inspirer cette domination et l'oubli de son divin Créateur".³⁹⁴

L'auteur des CONS. illustre cette explication par un appel à 1 Co 15,28, verset parlant du rapport du Fils au Père³⁹⁵. L'anonyme applique ce verset à la relation entre l'homme et Dieu qui lui avait tout soumis : comme le Fils est soumis au Père qui lui a tout soumis, ainsi en va-t-il de l'homme qui doit être soumis à Dieu qui lui a soumis le monde. Un raisonnement analogue se retrouve dans le texte de l'Ambrosiaster cité ci-dessus. Son origine apparaît chez Tertullien, qui cite 1 Co 15,28 dans un contexte semblable, parlant du don de la loi à l'homme aux origines : il reçoit de Dieu la loi afin que sa liberté soit contenue dans certaines limites, et qu'il se soumette à son créateur³⁹⁶. Chez Tertullien, la menace de mort au cas où l'homme mangerait le fruit défendu constitue un avertissement destiné à soutenir et à diriger sa volonté libre par l'intermédiaire de l'injonction divine du commandement³⁹⁷.

Ces différents auteurs insistent sur la fonction positive du commandement donné : il y avait un risque qu'Adam oublie sa position de créature et la soumission due au créateur. Il fallait prévenir ce danger.

Les CONS. distinguent entre la *lex* (naturalis) donnée aux origines et le *praeceptum* portant sur l'interdiction de l'arbre. La terminologie latine n'est pas unanime quand il s'agit de désigner cet interdit. L'Ambrosiaster parle de *mandatum vel lex*³⁹⁸. Ambroise, tout en affirmant qu'Adam a désobéi à la loi

³⁹⁴Qu. 46 in App. (CSEL 50, p. 426); cf. qu. 127,25 (CSEL 50, p. 409). Trad. franç. dans *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, par PERONNE/ECALLE, t. 11, p. 460. Sur le rôle de l'oubli dans la faute d'Adam, cf. CYPRIEN, patient. 11 : "Quam sit autem patientia utilis et necessaria, fratres dilectissimi, ut manifestius possit et plenius nosci, Dei sententia cogitetur, quam in origine statim mundi et generis humani Adam *praecepti immemor* et datae legis transgressor accepit".

³⁹⁵CONS. I,15 : "ac sibi ita omnia subiecta cognosceret, ut ei, qui sibi subiecerat, esset ipse subiectus".

³⁹⁶Adv. Marc. II,4,5, éd. MORESCHINI, p. 60 : "quod solus dignus fuisset, qui legem a deo sumeret, utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur, *ei subiectus, qui subiecerat illi omnia* (1 Co 15,28)".

³⁹⁷Adv. Marc. II,9,8 éd. MORESCHINI, p. 69 : "(...) debuisse autem (admittere) per arbitrii potestatem, qua liber, non servus, *adsistente amplius demonstratione non delinquendi sub comminatione moriendi*, qua substrueretur substantiae exilitas et regeretur sententiae libertas"; cf. NOVATIEN, Trin. I,9.

³⁹⁸CSEL 50, p. 426 : "Cur Adam in mundo positus *mandatum accepit vel legem* (...)".

naturelle, présente le commandement divin comme *imperium*³⁹⁹. Augustin parle d'une part de *praeceptum*⁴⁰⁰ d'autre part d'une *lex in paradiso data* différente de la loi naturelle et de la loi écrite⁴⁰¹ et qui ne peut que s'identifier au précepte donné à Adam. Dans les CONS., la logique du récit implique que l'on pose une distinction entre la *lex* et le *praeceptum*, bien qu'il soit possible, comme le montrent les exemples des auteurs ci-dessus, d'utiliser comme synonymes ces deux mots pour désigner le commandement donné au paradis⁴⁰². En effet, dans son récit, l'auteur suit la chronologie de la Bible. Il commence par présenter la création de l'homme hors du paradis. Puis il mentionne le fait qu'il est placé (*positus*) dans ce lieu. Enfin, il décrit la faute. La mention de la *lex* intervient tout au début, dans le récit même de la création, mais celle du *praeceptum* seulement dans le récit de la faute. Le don de la loi est donc un événement chronologiquement antérieur à celui du commandement : c'est ce qui fonde la différence entre les deux. Pourtant, la fonction du commandement est parallèle à celle de la loi⁴⁰³ : il doit empêcher l'oubli du créateur. La *lex* devait garder la grâce du créateur avec le bienfait de l'immortalité en provoquant l'homme à l'exercice d'une *observatio*. L'obéissance au commandement découlait donc de l'obéissance à la loi. Par cette loi et ce précepte qui lui sont remis, l'homme se distingue des animaux. Les CONS. utilisent le verbe *torpere* pour décrire leur état, qui serait partagé par l'homme s'il n'avait aucune observance à respecter. En CONS. I,32, évoquant l'éventualité d'une création de l'homme *in torpore ignorantiae*, dans l'état des animaux, il précise que, pour ces êtres-là, soit tout serait permis, soit rien ne le serait⁴⁰⁴. L'homme, au contraire, est placé dans l'ordre du mérite et de la faute. Dieu veut maintenir en lui la conscience de sa condition

³⁹⁹Epist. 73,5 (= CSEL epist. 63). Ambroise affirme d'une part qu'Adam transgressa la loi naturelle, à laquelle il vient de faire allusion dans sa lettre : "solvit hanc *legem* Adam", d'autre part, que s'il était resté fidèle au commandement, les privilèges de son état seraient restés en sa descendance : "Qui si non rupisset *imperium* et obediens fuisset mandatis coelestibus, praerogativam naturae (...) propriis heredibus reservasset". Voir le commentaire de B. MAEŚ, La loi naturelle, p. 172.

⁴⁰⁰Gen. ad litt. VIII,6,12; VIII,14,31.

⁴⁰¹In psalm 118,25,5 (CChrSL 40,1750) : "lex sive in paradiso data, sive naturaliter insita, sive in litteris promulgata praevaricatores fecit omnes peccatores terrae". Dans l'epist. 155,85, l'homme a prévarié contre cette loi donnée au paradis.

⁴⁰²L'auteur des CONS. lui-même le fait en CONS. I,31 (MORIN 39,15) quand il parle, dans une expression redondante de *lex praecepti* pour désigner le commandement du paradis.

⁴⁰³A. REATZ, Das theologische System (1920), p. 86-87 parle d'une loi intérieure et d'une loi extérieure.

⁴⁰⁴MORIN 40,8-10 : "in quodam ignorantiae torpore compositis aut licerent omnia, aut omnia non licerent".

de créature. Pour y parvenir, il se sert d'un arbre qu'il a mis à part comme (*velut*) pour ne pas partager avec les hommes la science céleste⁴⁰⁵. Au sujet de cet arbre, l'auteur donne une double explication. Tout d'abord, c'est un moyen pédagogique dont Dieu se sert pour marquer son rang au-dessus de l'homme. Ce dernier en voyant l'arbre (*intuens*) devait se souvenir du créateur qui le lui avait interdit. Pourtant cette exégèse n'explique pas l'arbre en tant qu'arbre de la Science. C'est pourquoi, l'auteur essaie ensuite d'aller plus en détails, et fournit également une seconde interprétation qui se rapporte à la Science liée à cet arbre : il semble que l'interdit soit motivé par la volonté de ne pas partager avec les hommes une *scientia caelestis*. Il faut souligner le *velut* dans cette phrase : le texte biblique ne mentionne pas pourquoi c'est précisément un arbre de la Science qui fut interdit. Le *velut*, marquant quelque hésitation chez l'exégète, indique que l'auteur tente d'interpréter ce silence. Une constatation est encore plus frappante : l'anonyme ne mentionne pas que cette Science est une *scientia Boni et Mali*, ce qu'il sait certainement de par le texte biblique lui-même. Ceci indique chez lui une volonté de ne pas entrer en matière sur cette question qui ne cadre pas avec son projet apologétique du livre I. Elle impliquait, dans l'exégèse du 4^e s.⁴⁰⁶, le problème des connaissances morales d'Adam avant et après sa faute. A ce sujet, les auteurs latins des quatre premiers siècles, à l'exception d'Ambroise et d'Augustin, sont peu fertiles en réflexions. L'évêque de Milan, dans son *de Paradiso*, réfutant les objections du Gnostique Apelle⁴⁰⁷, distingue deux niveaux de connaissance du bien et du mal : une *scientia perfunctoria* (superficielle), connaissance non appuyée sur l'expérience, et une *cognitio in operatione*. Après avoir discuté l'une et l'autre, Ambroise accorde sa préférence à la *cognitio in operatione* quand il s'agit de l'oeuvre bonne. Par contre, il est préférable de n'avoir qu'une connaissance du mal non basée sur l'expérience uniquement pour pouvoir l'éviter. C'était le cas d'Adam avant sa faute⁴⁰⁸. En outre, en parad. IX,52, il réfute une objection selon laquelle celui qui ne connaît pas le bien et le mal ne peut pas savoir qu'il est mal de désobéir au commandement. L'homme savait en tout cas par nature qu'il devait obéissance à Dieu, même si le discernement du bien et du mal (*iudicium boni et mali*)

⁴⁰⁵CONS. I,15 : "(lignum) quod velut ideo divinitas excepisset, ne caelestem scientiam cum hominibus partiretur".

⁴⁰⁶Le problème est déjà connu des apologètes du second siècle, qui élaborent une théorie de l'innocence enfantine d'Adam avec laquelle des connaissances plus étendues n'auraient pas été compatibles, cf. IRENEE, haer. IV,38 (SC 100, p. 947) et THEOPHILE D'ANTIOCHE, Autol. II,25 (SC 20, p. 160-163). Cette interprétation influence les discussions du 4^e s.

⁴⁰⁷Nommé en parad. V,28; cf. H. SAVON, Saint Ambroise, t. 1, p. 29-35.

⁴⁰⁸Adam pouvait en tous cas regarder l'arbre, le toucher, cf. parad. VI,31 (CSEL 32/1, p. 286). Sur ces deux niveaux de connaissance, voir H. SAVON, op. cit., p. 37-39; P. SINISCALCO, Opera di Sant Ambrogio 2/1 (Bibliotheca Ambrosiana), Milano 1984, p. 83-87, et B. MAES, La loi naturelle, p. 164.

lui manquait. Il est dans l'état de celui qui obéit sans comprendre la portée et la nature des préceptes, à l'image de l'enfant avant qu'il ne commence à discerner le bien et le mal. Pourtant, le discernement lui a été remis pour juger de tout ce que Dieu lui a soumis. Mais tel n'est pas le cas du Bien et du Mal. C'est pourquoi, il est dit dans Mt 7,1 : *Nolite iudicare ut non iudicemini*, car Dieu savait l'homme sujet à l'erreur dans son jugement moral. Pourtant, ce dernier désira acquérir par lui-même le discernement des actes bons et mauvais, s'exposant au péril d'un jugement erroné. Pour avoir ainsi mal jugé, il fut puni⁴⁰⁹.

Augustin, dans le *de Genesi ad litteram VIII,28-35*⁴¹⁰, en réponse à certaines objections⁴¹¹, propose la connaissance négative du mal par l'expérience de son contraire, connaissance qu'Adam pouvait posséder même avant sa faute. Notre anonyme, comme une majorité d'auteurs latins du 4^e s., n'entre pas dans de telles discussions. Toutefois, le contexte du chap. 15 indique sans doute que le premier homme possédait des connaissances. En effet la loi donnée n'est pas destinée à mettre en danger un ignorant en étant difficile à observer. L'homme doit donc pouvoir exercer une *observatio* et n'est pas ignorant : la loi est notifiée à son esprit (*ostensa*).

L'expression dont se sert l'auteur des CONS. pour qualifier la science du Bien et du Mal, *scientia caelestis* se retrouve chez Hilaire⁴¹² et Philastre de Brescia⁴¹³, mais elle ne qualifie pas chez eux la science refusée à l'homme au Paradis. En utilisant cette expression, l'anonyme rattache ce savoir à la science divine. Mais le fait que l'homme en soit privé ne lui ôte pas toute connaissance morale, au contraire : puisqu'il possède de par sa création même la loi naturelle, cette *lex in voluntate posita* le rend déjà capable de se diriger moralement. Donc ce qui lui a été refusé est sans doute un savoir relatif à la *scientia Boni et Mali* - comme l'exige le texte biblique -, mais d'ordre supérieur à ce qu'il connaissait déjà.

⁴⁰⁹Parad. IX,52 (CSEL 32/1, p. 309); cf. H. SAVON, op. cit., p. 40-42.

⁴¹⁰BAug 49, p. 51-65. Par ailleurs, Aug. gen. ad litt. VI,13 ne prend pas encore position sur la question de l'enfance d'Adam, puis dans pecc. mer. I,68, il refuse que ce dernier ait été créé à l'état de *parvulus*. De même en C. Iul. op. imperf. V,61, il s'oppose à l'idée d'un *infans* (PL 45,1497A); cf. G. BONNER, "Adam", Augustinus-Lexikon, 1 (1986), 68-73.

⁴¹¹Sur ces objections, voir le commentaire de BAug 49.

⁴¹²Trin. X,69 (CChrSL 62A, p. 524). L'intelligence de l'esprit ne peut pas s'élever jusqu'à la science céleste, connaissance du mystère divin, cf. J. DOIGNON, Hilaire de Poitiers, p. 130-131.

⁴¹³Haer. 105,3 (CChrSL 9, p. 268). *Scientia caelestis* désigne ici la connaissance de toutes les langues, que les hommes avaient avant l'événement de Babel. En Haer. 139,3 (CChrSL 9, p. 303) : la science prophétique. En Haer. 148,9 (CChrSL 9, p. 311) : le savoir relatif au Christ qu'un juif peut lire dans la Loi et les Prophètes.

Enfin, on notera son insistance sur le rôle du démon, agissant à travers le serpent. L'homme est objet de sa jalousie⁴¹⁴. Il se sert du reptile qui est *prudentialior caeteris animalibus*⁴¹⁵. Il s'empare tout d'abord de la femme, *homo inferioris sexus*⁴¹⁶. La volonté humaine est ainsi prise entre l'exigence du commandement et les incitations du tentateur. Dans la pensée monastique de l'auteur, cette situation est typique non seulement du péché des origines, mais du péché en général.

La faute ainsi décrite est suivie de plusieurs conséquences : la perte de l'immortalité, l'exercice de la sexualité (dont l'anonyme ne parle pas au chap. I,15, mais en CONS. III,5), la sentence de mort, l'expulsion du paradis, l'imposition des vêtements en peau (d'après Gn 3,21), le pénible travail de culture du sol (*labor improbus*), l'ouverture d'un temps de pénitence pour permettre aux coupables de mériter le pardon et le retour à l'existence qu'ils avaient perdue.

1. La perte de l'immortalité

L'auteur, comme on l'a vu⁴¹⁷, ne précise pas la nature exacte de l'immortalité donnée aux origines. Il souligne du moins nettement le caractère pénal que revêt sa perte : les premiers parents ont été *spoliati beneficio immortalitatis*. Pourtant, cette peine n'est pas une sanction purement négative. En CONS. II,16, il souligne que l'homme, en considérant l'approche de sa propre mort dont le temps lui est caché, est incité à la pratique d'une plus grande justice⁴¹⁸. De même, dans notre chapitre, la sentence de mort n'est pas immédiatement exécutée, mais reste suspendue sur l'homme dans l'attente de son retour. Non seulement, l'immortalité perdue peut être regagnée (CONS. I,17), mais la mort individuelle du corps est une incitation à la pratique d'une vie qui nous en rend dignes. Cette position ne permet pas de situer précisément l'auteur par rapport aux discussions qui opposaient Augustin et les pélagiens sur la question de la mort. Parmi ces derniers, il est reproché à Célestius, lors d'une assemblée à Jérusalem et au synode de Diospolis en 415, d'enseigner la création d'un Adam mortel qui

⁴¹⁴Cf. "Geist", RAC 9, 703 et 719; "Démons", DS_p, 3 (1957), 213.

⁴¹⁵reprise du verset de Gn 3,1.

⁴¹⁶Cf. "Frau", RAC, 8 (1972), 242-243, pour l'infériorité de la femme. Voir Ambr. parad. IV,24, où la femme est *inferior* et l'homme *superior* dans la création.

⁴¹⁷Supra p. 232-233.

⁴¹⁸MORIN 84,22-25 : "vitae propriae fine celamur, ut adtentiores ad iustitiam incerti exitus sollicitudo perficiat, et sub omni peccatorum occasione compositi mortem facilius evitemus, si mortis adventum cotidie timeamus".

serait mort même s'il n'avait pas péché⁴¹⁹. En outre, Rufin le Syrien⁴²⁰, un des inspirateurs du mouvement pélagien à ses origines, soutient que la mort du corps n'est pas un mal⁴²¹. Comme notre anonyme, il note que la mort corporelle est un moyen pour éloigner l'homme du péché par la crainte (*metu*)⁴²², et concède néanmoins que les premiers parents ne seraient pas morts s'ils avaient observé le commandement de Dieu⁴²³.

Les CONS. recourent en partie l'enseignement de Rufin, mais de telle sorte que rien ne permet d'y trouver suffisamment de caractéristiques en faveur d'une théorie de la mort corporelle bonne. En CONS. II,16, notre anonyme argumente à partir de Lc 12,20 : ton âme peut t'être demandée cette nuit, sans se soucier aucunement de la nature même de la mort, bonne ou mauvaise. Ce verset n'est d'ailleurs pas cité chez Rufin, ce qui montre la divergence d'inspiration des deux auteurs⁴²⁴. Chez notre anonyme, on trouve une exhortation à la vigilance à partir de Lc 12,20. Le verset évoque ici la mort imprévisible qui incite à un zèle accru dans l'observance de la justice : *Stulte, hac nocte expostulatur anima tua; ea quae praeparasti, cuius erunt ?* (Lc 12,20 dans la version de CONS. II,16).

2. La sexualité

Afin de compléter les vues du chapitre I,15, il est nécessaire de s'arrêter sur un extrait de CONS. III,5, concernant l'activité sexuelle des premiers parents :

"(...) Après son éloignement de ce séjour bienheureux, Adam, qui en avait été chassé, connut sa femme. comme l'enseigne le livre de la Genèse : "Adam connut sa femme, et elle enfanta un fils" (Gn 4,1). Leurs noces précédèrent

⁴¹⁹Aug. Gest. Pel. XI,24; cf. F. NUVOLONE, "Pélagianisme", p. 2891 et O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p. 9-11; 57-60.

⁴²⁰Pour l'identité du personnage, voir F. REFOULE, La datation du premier concile de Carthage contre les pélagiens et le libellus fidei de Rufin, REA, 9 (1963), 47; G. BONNER, Rufinus the Syrian and African Pelagianism, Augustinian Studies, 1 (1970), 31-47; O. WERMELINGER, op. cit., p. 11-15. La position de RUFIN, PELAGE et CELESTIUS sur la mort est exposée dans J.M. GIRARD, La mort, p. 104-115.

⁴²¹*Liber de Fide* c. 34.

⁴²²Ibid., c. 32, éd. DUNPHY, t. 1, p. 25 : "Cum nihil aliud nosset tam facile homines coercere posse quam mortem, mortis enim *metu* plerumque multi a malitia penitus abstinere noscuntur".

⁴²³Ibid., c. 29.

⁴²⁴Au chap. 32 du *Liber de Fide*, Rufin argumente à partir de l'exemple des lois humaines qui provoquent la crainte du châtement, et non pas en se servant du verset biblique Lc 12,20 utilisé par les CONS. Voir à ce sujet le commentaire de DUNPHY, op. cit., t. 2, p. 382. Dans l'oeuvre d'AUGUSTIN, le verset est mis au service d'une polémique contre la soif des richesses matérielles, conformément au sens original de la péricope biblique.

donc le travail auquel ils avaient été condamnés, et ils eurent recours à l'union avant d'endurer les ronces et les épines; des peines suivirent lors de la procréation, et une autre sentence se présenta à l'encontre de celle qui allait enfanter : "Dans la douleur et le chagrin, tu engendreras tes fils "(Gn 3,16), fils mis au monde pour être enlevés par divers malheurs et deuils, comme nous le voyons. C'est pourquoi, l'Apôtre proclame : "Ceux-là connaîtront pourtant la tribulation de la chair" (1 Co 7,28). Toutefois, le lit conjugal n'est pas sans honneur et la couche immaculée n'est pas dépourvue de fruit : n'est-ce pas de là que vient la lignée des saints ? Ce qu'on loue dans la virginité se trouve dans le mariage, mais la continence a une récompense plus sublime et la virginité est plus élevée. Elle ne peut pas craindre d'être moindre, et elle ne doit pas se montrer méprisante parce qu'elle est plus grande, mais qu'elle accorde, conformément à l'enseignement catholique, un éloge spécial de chasteté aux bons mariages, qu'elle attribue le mérite de la continence à ceux qui s'abstiennent du mariage, qu'elle décerne la récompense de la virginité à ceux dont l'état est l'intégrité"⁴²⁵.

L'auteur affirme nettement ici l'exercice de la sexualité après la faute. Commentant Gn 4,1, il souligne que l'union du premier couple se produisit après leur expulsion du paradis et avant le début de leur dur travail. Malgré cette insistance, il faut noter que l'auteur ne dit rien sur l'existence et la nature de la sexualité avant la faute, sur une éventuelle transformation de cette dernière comme conséquence de la faute. Il n'est pas question ici de *concupiscentia*, thème rare dans les CONS⁴²⁶. La suite de la discussion tourne autour du problème du rapport entre virginité et mariage. Ce centre d'intérêt est typique des polémiques agitant la théologie latine autour des thèses de Jovinien dans les dernières années du 4^e s. On trouve même dans notre texte un écho de la lettre 48,2 de Jérôme à Pammachius, écrite en 393, peu après le *Contre Jovinien*, afin de justifier cette oeuvre contre les violentes critiques qu'elle avait suscitées. Il s'agit d'une reprise du verset d'Hb 13,4⁴²⁷ dans l'argumentation relativisant l'abaissement du mariage :

⁴²⁵Texte latin MORIN 105,22-106,1 : "(...) quod laudatur in virginitate, coniugii est : sed sublimius continentiae praemium, celsiorque virginitas. Nec potest timere quod minor sit, nec debet insultare quia maior est : sed catholica interpretatione distincta honestis coniugiis praefertur castitatis, continentiae meritum abstinentibus reputet, integris praemium virginitatis adscribat".

⁴²⁶Une fois en CONS. II,10 (MORIN 67,5) à propos de la polygamie.

⁴²⁷A. VACCARI, *Notulae patristicae*, Gregorianum, 42 (1961), 729-730 avait remarqué aussi la présence d'une autre citation biblique commune au *Contre Jovinien* et aux CONS. dans la même forme. Il s'agit de Qo 3,5: *tempus amplexendi et tempus longe fieri ab amplexu*. L'auteur pouvait conclure que les CONS. ont vraisemblablement emprunté au texte du *Contre Jovinien* cette tournure du fait que dans un écrit antérieur de JEROME, (epist. 22,19 en 384), on trouve encore la leçon : *tempus amplexandi et tempus abstinendi ab amplexu*. C'est dans sa révision hexaplaire du texte biblique de l'Ecclésiaste que Jérôme a introduit la nouvelle leçon (*longe fieri a complexibus*) influençant son

<p><i>Hier. epist. 49,2</i> (éd. Labourt, t. 2, p. 121) Non ignoramus <i>honorabiles nuptias</i> et <i>cubile immaculatum</i>.</p>	<p><i>CONS. III,5</i> (MORIN 105,30-31) Non tamen coniugiorum <i>inhonorabiles tori</i>, aut <i>immaculatum cubile</i> sine fructu est.</p>
--	---

Jérôme, au même endroit de sa lettre, affirme que la virginité naît du mariage, idée qu'il développait aussi dans le *Contre Jovinien*⁴²⁸. L'auteur anonyme dit que la lignée des saints (*soboles sanctorum*) est issue du mariage⁴²⁹. Tous les deux soulignent donc les mérites du mariage en ce qui concerne la procréation, mais de manière différente. Alors que, pour le premier, le mariage contribue à faire naître ceux qu'il s'agit d'élever dans la virginité, pour l'auteur des CONS., il est la source des *sancti*. Plusieurs passages de notre anonyme suggèrent que ce terme désigne chez lui un groupe plus large que les seuls moines ou les ascètes, bien que, dans l'usage du 5^e s., cela puisse se trouver⁴³⁰. En CONS. III,7, il présente le peuple saint qui sera persécuté lors de la prochaine tribulation infligée par l'Antichrist comme *sanctum populum, id est christianum*. Le terme a ici le sens ancien qu'il revêtait au cours des trois premiers siècles⁴³¹. En CONS. III,8, il est question des saints, fidèles à leur foi dans la persécution finale⁴³². En outre, si l'on restreignait au chap. III,5 le sens de *sanctus* à celui de *monachus*, il en résulterait que le mariage aurait comme fruit de faire naître les futurs ascètes. Ce serait là un radicalisme

commentaire sur l'Ecclesiaste et le *Contre Jovinien*, qui ont *longe fieri ab amplexu*.

⁴²⁸Adv. Iovin. I,27. En s'appuyant sur I Tm 2,15, verset cité dans une forme particulière, il conclut que la femme sera sauvée si elle élève ses enfants dans la virginité. PL 23,249A : "Tunc ergo salvabitur mulier si illos genuerit filios qui virgines permansuri sint : si quod ipsa perdidit acquirat in filios". Sur la forme latine du verset cité ici, voir I. OPELT, Hieronymus'Streitschriften, p. 46-47.

⁴²⁹MORIN 105,31.

⁴³⁰Cf. TH. LORIE, *Spiritual Terminology*, p. 88-89. Dans les CONS., c'est généralement *monachi* qui désigne les adeptes de la vie ascétique au livre III. Les *sancti*, chrétiens prêts à confesser leur foi jusqu'à la mort, apparaissant en CONS. III,7-8 dans le contexte de la persécution finale, sont une catégorie plus vaste que les *monachi*, mais ces derniers ont eux aussi le désir de mourir pour Dieu (cf. CONS. III,3 MORIN 102,30-31). Il faut donc les inclure parmi les *sancti*. Voir aussi MORIN 108,31 où *sancti* désigne les moines qui chantent les psaumes. Sur la grande extension du terme *sanctus* dans le vocabulaire monastique, voir supra p. 100 n. 309, le problème chez SALVIEN.

⁴³¹Cf. A.H.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie*, p. 68-71; 87-88; 148; 175. D'origine biblique, le terme *sanctus* pour désigner le chrétien s'est maintenu aux premiers siècles.

⁴³²Texte supra p. 112,25-27.

trop proche des positions de Jérôme et qui ferait apparaître une tension insupportable dans la pensée de l'anonyme par rapport à ses affirmations plus modérées pour lesquelles l'exercice de la sexualité dans le mariage n'est pas un mal. Relevons à ce propos un passage de CONS. III,5 :

"Ce qui est moins élevé n'est pourtant pas mauvais, et dans le mariage, rien ne porte la marque de la faute, mais, comme tu l'as appris un peu auparavant, à cause de l'épreuve de la prochaine fin des temps, de crainte que, comme le dit l'Évangile, le malheur n'arrive à celles qui sont enceintes et allaitent (Mt 24,19), la continence est conseillée. C'est en même temps pour que ceux qui se sont consacrés au mariage s'adonnent parfois à une stricte pénitence et que ceux qui ont commis des actes illicites s'efforcent, en se souvenant du poids de leurs péchés, de s'en remettre plus étroitement à Dieu en s'abstenant à juste titre même de ce qui est permis"⁴³³.

L'attente immédiate de la fin nous plonge au cœur de l'ambiance dans laquelle fut rédigé notre texte. Dans sa conviction l'auteur recommande, en s'appuyant sur Mt 24,19, la pratique de l'abstinence sexuelle dans cette période de tribulations eschatologiques. L'allusion à la *satisfactio* et à ceux qui ont péché renvoie non pas à 1 Co 7,5 (se séparer pour vaquer à la prière) - verset qui ne dit rien de la pénitence -, mais à la discipline pénitentielle de l'Église. Cette dernière prévoit l'imposition aux pécheurs soumis à la pénitence publique de l'abstinence sexuelle⁴³⁴. Devant l'urgence des circonstances présentes, l'anonyme recommande qu'on se livre spontanément à la pénitence à cause des péchés (*inlicita*) qu'on peut effacer en s'abstenant même du mariage qui est permis (*licita*).

Dans son jugement sur le mariage, l'anonyme se détache donc nettement des positions de Jérôme. Certes, il corrige l'erreur qui consiste à le dénigrer, et jusque là, on pourrait croire qu'il ne fait qu'emboîter le pas à l'exégète de Stridon dans sa lettre à Pammachius, où il proteste qu'il n'a pas voulu attaquer le mariage. Mais lorsqu'il écrit que ce qu'on loue dans la virginité se trouve dans le mariage⁴³⁵, il quitte le sillage de Jérôme. Il explique sa position en affirmant l'existence d'une *castitas* spéciale pour les époux⁴³⁶, de même qu'il en existe une pour les ascètes, cette dernière étant toutefois

⁴³³MORIN 106,31-107,5 : "(...) quae humiliora sunt, mala non sunt; nec aliquod in nuptiis signatur delictum; sed ut paulo ante cognosti, *propter instantis finis necessitatem*, ne secundum evangelium vae praegnantibus et nutrientibus sit, continentia persuadetur : simul ut districtae satisfactioni aliquando sint dediti, qui coniugiis vacaverunt, ac peccatorum onera recordantes restitui deo artius enitantur, dum recte etiam a licitis abstinent, qui inlicita commiserunt".

⁴³⁴Cf. SIRICIE, ep. 1,5 à HIMERIUS (en 385); Ambr. paenit. II,10,96; cf. B. POSCHMANN, Pénitence et onction, p. 94; C. PIETRI, t. 2, p. 1045-1056.

⁴³⁵CONS. III,5 : "Quod laudatur in virginitate, coniugii est".

⁴³⁶MORIN 105,34-35 : "*distincta* honestis coniugiis *praeconia* tribuat castitatis". Sur les significations de *castitas*, l'article du ThLL montre un large éventail de sens impliquant la sexualité : le terme peut soit qualifier le respect

supérieure. Dans leur cas, elle est appelée *continentia* ou *virginitas*. Il y a trois degrés hiérarchiques : mariage, continence, c'est-à-dire abstinence à partir d'un certain temps de la sexualité autrefois exercée, et virginité, c'est-à-dire conservation perpétuelle de l'*integritas*⁴³⁷.

Un tel enseignement recoupe exactement celui d'Augustin sur la *castitas nuptiarum*, qui est *castitas procreandi*⁴³⁸. Elle impose aux conjoints non seulement le respect d'une stricte monogamie, mais aussi une discipline visant le bon usage de la *concupiscentia* en l'ordonnant à la procréation⁴³⁹. L'auteur des CONS. également lie exclusivement mariage et procréation en présentant l'activité sexuelle des conjoints comme *modesta dilectio*⁴⁴⁰. Augustin distingue lui aussi entre la *castitas* du célibataire, qui est plus élevée, et celle des gens mariés, qui l'est moins⁴⁴¹.

On comprend donc comment l'auteur anonyme peut affirmer que ce qui se trouve dans la virginité l'est aussi dans le mariage : c'est la *castitas*. Un tel enseignement est refusé par Jérôme qui, dans le *Contre Jovinien*, oppose *castitas* et *nuptiae*⁴⁴². Dans de telles conditions, il est aisément compréhensible qu'on éloigne notre anonyme du cercle des amis de Jérôme au sens strict, même s'il peut en être une connaissance, pour le rapprocher du milieu monastique de Sulpice Sévère, avec lequel seul il partage l'attente d'une venue imminente de l'Antichrist.

3. La sentence de mort

Le jour où l'homme aurait mangé le fruit interdit, il devait mourir. Tel

d'une stricte monogamie (*fides coniugalis, fides castitatis*), soit indiquer une certaine abstinence sexuelle dans le mariage monogame (c'est le sens qui convient à *castitas coniugalis* dans notre passage, le respect de la monogamie étant évidemment présumé), enfin se rapporter à la virginité.

⁴³⁷C'est ce qui ressort du texte cité supra au n. 425.

⁴³⁸Bon. coniug. 2,12 (BA 2, p. 52) : "Decus ergo coniugale est castitas procreandi et reddendi carnalis debiti fides". Autres textes d'AUGUSTIN sur la *castitas* matrimoniale dans E. SCHMITT, Le mariage chrétien, p. 274-276.

⁴³⁹Trin. 13,18,23 : "Quamvis carnali concupiscentia quae inest genitalibus membris bene utatur castitas coniugalis, habet tamen motus non voluntarios (...)". Quand l'auteur des CONS. fait allusion à la *catholica interpretatio*, il se pourrait qu'il se réfère à l'enseignement d'AUGUSTIN, qui est, au début du 5e s., celui qui développe le plus cette théorie. Ambr. de abr. 1,9,84 : "Prima coniugii fides est castitatis gratia", n'envisageait ici que la relation monogamique stricte.

⁴⁴⁰CONS. III,1 (MORIN 97,16-17) : "in procreationibus liberorum sollemnis tori modesta dilectio".

⁴⁴¹Bon. coniug. 22,27.

⁴⁴²Adv. Iovin. I,16 : " (...) nos quoque docere (...) debemus castitatem semper operi nuptiarum fuisse praelatam" (PL 23,235A).

était le contenu de la sentence. L'état des premiers parents après leur faute est caractérisé par le verbe *subiacere* : ils sont placés sous la sentence. Mais celle-ci n'est pas exécutée immédiatement. L'exécution est au contraire différée par la patience divine. Cet attribut divin est bien mis en exergue dans la tradition latine où on le retrouve chez Tertullien⁴⁴³ et Cyprien⁴⁴⁴. La sentence ressemble à une épée de Damoclès suspendue sur la tête des premiers parents : par la patience divine, ils obtiennent un temps qui leur est concédé pour mériter le pardon moyennant une oeuvre de pénitence et l'enseignement de la justice à leurs descendants⁴⁴⁵.

La sentence n'est pas annulée par Dieu, mais son exécution est repoussée. A la base de cette réflexion se trouve le problème de savoir pourquoi les coupables ne sont pas morts immédiatement après leur faute, conformément à l'énoncé même de la sentence. Notre anonyme y répond en disant que Dieu voulait leur offrir une possibilité de récupérer leurs anciens privilèges et qu'ils avaient réellement la possibilité de revenir en arrière⁴⁴⁶.

Cette explication recoupe une problématique commune à différents auteurs du 4^e s. Son originalité se marque si on la confronte aux solutions proposées par les contemporains. L'Ambrosiaster, réfléchissant sur le même problème (pourquoi a-t-il été permis aux premiers parents de vivre après leur faute ?), en vient à la solution selon laquelle ils avaient alors perdu toute espérance de

⁴⁴³Pat. 2,1. Voir pour la patience divine chez les auteurs des quatre premiers siècles la thèse de E. SKIBBE, *Die ethische Forderung*, à la rubrique *patientia dei*.

⁴⁴⁴Bon. pat. 5; 11; 17; 19.

⁴⁴⁵Même idée chez Ambr. Noe 13,42 à propos des délais qui furent laissés aux hommes par Dieu entre la faute des origines et le déluge : "Ergo spatium dedit ad paenitentiam dominus magis volens ignoscere quam punire, ut imminentis diluvii terrore suspensos ad veniam cogeret postulandam, quo dum periculum futurae mortis horrescunt, impietati atque iniustitiae renuntiarent" (CSEL 32, p. 440). Il s'agit toutefois seulement d'une mesure visant l'amélioration des moeurs en vue d'éviter le châtement du déluge (cf. Aug. cat. rud. 32) et il n'est pas question d'un possible retour au paradis immédiatement après la faute des origines.

⁴⁴⁶CONS. I,15 : "vim severioris edicti (...) temporis interpositione mollivit, ut meritum veniae esset ex labore paenitentiae ac lapsi observationem iustitiae vel posteros edocerent, *cuius gratia* restitui vitae quam amiserant possent". A. REATZ, *Das theologische System* (1920) p. 91-92 retenait encore, avec M, Ach² et Mi, la leçon *quorum gratia* (= gratia posterorum). Dans cette hypothèse, les premiers parents auraient pu revenir à la vie perdue à condition que leurs descendants vivent justement. Au niveau des ms, cette variante est présentée seulement par M, alors que C et P ont la formule fautive : *cuius gratiae*. B L T V ainsi que Ach¹ et MORIN présentent *cuius gratia*, où *gratia* est un simple ablatif instrumental (= gratia iustitiae). On peut envisager la correction de *cuius* en *quorum* dans M par suite d'une mauvaise lecture du relatif qui a été relié à *posteros*, antécédent le plus proche.

l'immortalité et le châtement futur leur était déjà présent *in spe*⁴⁴⁷. Jean Chrysostome face à la même difficulté répondait en se servant de l'image des tribunaux civils qui laissent en vie le condamné à mort pendant un certain temps, sans toutefois renoncer à l'exécution de la sentence⁴⁴⁸. Seul l'auteur des CONS. concède réellement aux coupables la possibilité de revenir directement à la vie qu'ils avaient perdue, c'est-à-dire d'éviter la mort physique. L'auteur prend position sur une question exégétique connue en introduisant une exaltation de la patience divine qui, comme le confesse Apollonius en CONS. I,18, est incommensurable et sans fin⁴⁴⁹.

Malgré cette patience, les crimes s'accrurent au point qu'il fut nécessaire de nettoyer la terre par le déluge. C'est à ce moment que la sentence de mort se rétablit et aboutit à l'extinction physique de l'humanité à l'exception de Noé, réservé pour la perpétuation de l'espèce. La sentence a donc un premier effet : elle entraîne la mort physique. Elle a été repoussée d'abord dans le cas des premiers parents, puis, jusqu'au temps du déluge dans celui de leurs descendants. Elle accompagne l'humanité lors de son histoire, se réalisant non seulement dans la mort naturelle de chacun, mais encore ponctuellement comme lors d'un événement tel le déluge. Dès après le déluge, elle devient obligatoire pour tous, et l'immortalité ne peut plus être rendue qu'à la Résurrection⁴⁵⁰. Elle est la cause de la mort du corps, appelée *finis propriae vitae*⁴⁵¹. Pourtant, l'anonyme connaît aussi la *mors perpetua*, dont nous sommes délivrés par la mort du Christ⁴⁵². Cette dernière mort est synonyme de la damnation qui suivra le jugement final pour ceux que les remèdes divins n'auront pas guéris⁴⁵³. Quant à la *finis propriae vitae*, la mort du corps, elle marque la fin du seul temps où le pécheur peut mériter. En effet, après celle-ci, l'âme du défunt est bloquée dans des lieux d'attente (*loci beatorum* ou *carceres*) qui lui sont dus en fonction de ses mérites ou démérites terrestres,⁴⁵⁴ avant de retrouver son corps à la Résurrection finale.

Ceci nous amène à poser un double problème : celui du rapport de ces deux morts entre elles, et à la *sententia mortis* prononcée sur les premiers parents aux origines. Un extrait de CONS. II,16 les mentionne côte à côte :

"Finalement, nous sommes aussi tenus dans l'ignorance de la fin de notre pro-

⁴⁴⁷Qu. 6,2 in Vet. Test. (CSEL 50, p. 30).

⁴⁴⁸Hom. XVII,9 in Gen (PG 53,147).

⁴⁴⁹CONS. I,18 : "Si horum quae reholis fides vera est, inaestimabili modo dei erga homines ac sine fine patientia est".

⁴⁵⁰CONS. I,17 : "mortis tamen adhuc sicut nunc manente sententia, ut ex merito conversationis *cum resurrectione* immortalitas redderetur".

⁴⁵¹MORIN 85,22.

⁴⁵²CONS. I,14 : "(...) illum oportuit pro omnibus interire, qui pro se noxae nihil debens, cum condemnari non posset, adquieverit et occidi, ne nos *perpetua mors* teneret".

⁴⁵³Cf. supra p. 226,5-7.

⁴⁵⁴Cf. CONS. I,13.

5. L'imposition de "vestitus pellicius" (cf. Gn 3,21)

Les CONS. font allusion aux *pellicias tunicas* de Gn 3,21 dans la *Vetus Latina*⁴⁷⁰, mais en remplaçant *tunicas* par *vestitus*, terme plus général. L'exégèse de ce verset, en partie liée à la controverse origéniste au 4^e s.⁴⁷¹, est chez la plupart des commentateurs l'occasion d'une exégèse allégorique. On y voit tantôt le corps humain⁴⁷², les pensées de la chair⁴⁷³, les passions⁴⁷⁴ ou la mortalité⁴⁷⁵. L'auteur refuse l'allégorie : il le fait vraisemblablement d'une manière volontaire, en connaissant la possibilité d'un sens allégorique du verset. Augustin fait de même dans le *De Genesi ad Litteram*. Il explique qu'il existe un sens symbolique au verset, mais ne l'expose pas à cet endroit. Il se contente de rappeler que la remise des vêtements de peau a un sens historique qu'on ne peut pas nier⁴⁷⁶. Il en va de même chez notre anonyme, qui juge bon de mentionner Gn 3,21 sans allégorie, si bien qu'il en défend par là même le sens littéral. Ceci s'intègre bien à son commentaire des premiers chapitres de la Genèse, entièrement *ad litteram*, conformément aux exigences rationalistes d'une altercation apologétique, où l'Écriture n'est pas encore présentée comme Parole de Dieu, mais seulement utilisée comme un livre d'histoire.

6. Le travail de culture du sol : *Labor improbus*

L'expression se trouve dans les Géorgiques 1,145-146 d'où elle a vraisemblablement été tirée. Elle figure dans un passage consacré aux origines des travaux agricoles. C'est Jupiter lui-même qui imposa ces travaux pénibles. Auparavant, il n'y avait aucun travail de labour. Il voulut agir ainsi afin d'éviter que ses sujets s'engourdissent dans la torpeur et la paresse⁴⁷⁷.

⁴⁷⁰Vetus Latina, Bd. 2, p. 76.

⁴⁷¹Cf. M. AUBINEAU, dans SC 119, p. 418. La position attribuée à ORIGÈNE selon laquelle les vêtements signifient le corps humain détermine en partie l'exégèse postérieure.

⁴⁷²JEROME, c. Ioh. (PL 23,306B), rapporte cette opinion qu'il reproche à ORIGÈNE.

⁴⁷³GREGOIRE DE NYSSÉ, virg. XIII,1,2; cf. J. DANIELOU, Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse, dans : *Glaube, Geist, Geschichte*. Festschrift E. Benz, Leiden 1967, p. 355-367.

⁴⁷⁴Ambr. Isaac VI,52.

⁴⁷⁵Aug. in psalm. 103, sermo 1,8.

⁴⁷⁶Gen. ad Litt. XXXIX,52.

⁴⁷⁷"Pater ipse colendi haud facilem esse viam voluit primusque per artem movit agros, curis acuens mortalia corda, nec torpere gravi passus sua regna veterno" (Georg. I,121-124). *Torpere* est aussi le verbe utilisé en CONS. I,15 pour décrire l'état de ceux qui n'ont aucun commandement à observer.

L'auteur souligne que ce travail est fructueux : *quamvis plura congererent*. Cette remarque est toutefois nuancée. *Plura* est ici un pluriel d'indétermination : une certaine quantité de biens, ce qui relativise quelque peu le succès obtenu par ce travail, qui n'en demeure pas moins placé sous le signe de la sentence de mort.

7. L'ouverture d'un temps de pénitence pour permettre aux coupables de revenir à la vie qu'ils avaient perdue

L'anonyme rappelle en CONS. I,21 ses explications du chap. I,15 : la sentence de mort pouvait être exécutée déjà lors de la première transgression pour que ceux qui violèrent le commandement soient punis. Pourtant, le temps de la vie leur a été accordé pour qu'ils fassent pénitence⁴⁷⁸. L'originalité de cette position se manifeste quand on découvre que les premiers parents avaient la possibilité d'être rendus directement et sans connaître la mort à la vie qu'ils avaient perdue, à condition d'enseigner à leurs descendants l'observance de la justice. Il est exclu que l'auteur place au terme de l'histoire, après la Résurrection, la possibilité de cette restitution des premiers coupables à la vie paradisiaque. En effet, à ses yeux, il est clair que cette éventualité ne s'est pas réalisée. S'il envisageait sa réalisation après la Résurrection, cela reviendrait à affirmer que de fait ils sont damnés, position qui non seulement contredirait totalement son insistance sur la clémence divine, mais constituerait une prétention sans équivalent. Il reste que la réalisation de cette possibilité ne pouvait se produire qu'aux origines. C'était un privilège des premiers parents. Il en va autrement pour leurs descendants, en tout cas pour l'humanité d'après le déluge. A partir de ce moment, mais vraisemblablement déjà avant⁴⁷⁹, l'immortalité ne peut plus être rendue qu'après le passage par la mort et la Résurrection.

L'anonyme multiplie les substantifs proches de la patience et de la clémence divines: *patientia*⁴⁸⁰, *clementia*⁴⁸¹, *dignatio*⁴⁸², *longanimitas*⁴⁸³, *miseratio*⁴⁸⁴, *indulgentia*⁴⁸⁵. Comme on l'a vu plus haut⁴⁸⁶, il affirme que la patience divine s'étend même jusqu'au diable et à ses alliés qui auraient pu faire pénitence après leur faute, et retrouver l'honneur angélique après avoir été

⁴⁷⁸Texte supra p. 224,3-4.

⁴⁷⁹L'auteur ne laisse pas entendre que le privilège des premiers parents était encore valable même pour leurs descendants immédiats.

⁴⁸⁰CONS. I,29 (MORIN 36,37); I,33 (MORIN 41,21); I,35 (MORIN 43,26).

⁴⁸¹CONS. I,17 (texte supra p. 211,9.); I,23 (MORIN 29,28).

⁴⁸²CONS. I,8 (texte supra p. 165,34); I,18 (supra p. 217,16).

⁴⁸³CONS. I,33 (MORIN 42,3).

⁴⁸⁴CONS. I,9 (texte supra p. 167,9); I,33 (MORIN 41,18).

⁴⁸⁵MORIN 23,24; 42,4; 49,9; 63,13; 88,22; 89,7; 93,17; 95,27; 107,31.

⁴⁸⁶Cf. supra p. 32.

expulsés du Ciel (CONS. I,33).

Même à l'intérieur du rapport entre les démons et les hommes, la patience divine se manifeste :

"Tu vois donc que le diable et ses associés ont été conservés par la providence de Dieu pour le jugement futur avec même une certaine utilité pour les hommes, afin que la longanimité du créateur leur donne, après leur chute, l'occasion de la pénitence, et que, si les délais de l'indulgence divine n'avaient servi à rien, ils soient condamnés plutôt par leur propre sentence que par celle de Dieu"⁴⁸⁷.

L'utilité des démons est d'éprouver l'homme, qui doit mériter dans ce combat la récompense de l'immortalité⁴⁸⁸. Par la même occasion, il laisse aux démons, en les conservant pour le jugement après leur faute initiale, une occasion de faire pénitence. Par l'usage de leur libre volonté, hommes et démons sont donc placés dans une situation de combat, dont Dieu est l'organisateur et l'arbitre⁴⁸⁹, pour le bien des uns et des autres. Ce rôle d'*arbiter placidus* illustre la patience dont il ne cesse de faire preuve depuis les origines. Il commence par attendre le retour des pécheurs, en repoussant le châtement pesant sur les démons et les hommes. Depuis les origines jusqu'au temps du déluge, il n'adopte aucune autre mesure que cette attente. L'humanité est donc encore capable, jusqu'à cette époque, de respecter par elle-même la justice, même si la mort physique devient très rapidement nécessaire.

Chapitre 16

Ce petit chapitre se place justement après l'endroit où Zachée a enseigné que Dieu avait tout d'abord renoncé à exécuter la sentence, puis l'a mise en pratique dans le déluge sur les descendants des premiers coupables, après les abus humains à l'encontre de sa patience. Apollonius défend l'impassibilité divine. Dans le déluge, Dieu serait *iratus* et *vindicans*. Zachée, sans nier le fait de la colère divine, cherche à le concilier avec l'impassibilité en l'interprétant comme pure désapprobation. En tant que juge, Dieu est juste et impassible. L'influence stoïcienne, probablement à travers Sénèque, est directement sensible ici. Dans son dialogue sur la colère, le philosophe

⁴⁸⁷CONS. I,33 (MORIN 42,1-5) : "Vides ergo, diabolum eiusdemque participes futuro iudicio per providentiam dei etiam cum quadam hominum utilitate servatos : ut et longanimitas creatoris lapsis paenitentiae locum daret, et, si indulgentiae spatia nil profecissent, sua potius quam dei sententia damnarentur".

⁴⁸⁸MORIN 41,30-31.

⁴⁸⁹MORIN 41,31 : "Spectat nos cotidie praeliantes *meritorum arbiter* deus". Même image de l'observation du combat entre hommes et démons par Dieu chez PELAGE, ad Demetriadem 14 (PL 33,1109).

souligne que le juge doit condamner le mal sans le détester avec passion⁴⁹⁰. Lactance, qui connaît cette discussion, développe systématiquement, dans son traité *de ira dei* la problématique opposant bonté et colère en Dieu⁴⁹¹.

Chapitre 17

Ce chapitre est essentiellement consacré aux épisodes du déluge et de la Tour de Babel. Après avoir rétabli définitivement la sentence de mort, Dieu inaugure à nouveau un temps d'attente jusqu'à la construction de la Tour. Durant cette époque l'humanité est encore laissée à la seule loi naturelle.

Le déluge biblique est confronté à l'épisode mythologique, jugé puéril, (*puerili modo*) de Deucalion chez Ovide⁴⁹². Le déluge constitue un exemple par lequel on put respecter pendant un certain temps la justice par la crainte⁴⁹³. Mais la sentence de mort rendait dorénavant nécessaire que l'on attende la restitution de l'immortalité jusqu'à la Résurrection. L'abondance, l'insouciance et l'oubli poussèrent pourtant à nouveau les hommes au crime de la Tour.

Cet épisode est peu commenté dans l'exégèse latine. L'auteur le choisit afin de mettre en évidence une fois encore la *clementia* divine⁴⁹⁴. Son originalité consiste à nier le caractère punitif de l'intervention divine : Dieu n'a pas châtié les coupables, mais les a dispersés d'une façon miraculeuse en divisant leur langue. Certains commentateurs prêtent une dimension punitive à l'action divine à l'occasion de la Tour⁴⁹⁵. Basile⁴⁹⁶ voit une richesse dans la diversité des langues, qui fut prévue par l'Esprit Saint. Ambroise⁴⁹⁷ motive l'action

⁴⁹⁰SENEQUE, Dialogues, t. 1, Paris 1971, p. 20 : "Bonus iudex damnat improbanda, non odit" (de ira 1,16,6), passage discuté par Lact. ira 17,16.

⁴⁹¹Ira 2,9sv (SC 289, p. 96-97).

⁴⁹²Cf. supra p. 19.

⁴⁹³Cf. Ambr. Noe 22,81. Le déluge fut donné *ad exemplum timoris*.

⁴⁹⁴La narration des CONS. tend sans cesse à mettre en avant la patience divine d'un Dieu comparé tantôt à un *dominus familiae* (CONS. I,21), tantôt à un médecin dispensateur de remèdes (CONS. I,17 : *medicina dei*). A titre de comparaison, on notera qu'AUGUSTIN, dans sa narration de cat. rud. 29-48, ne mentionne pas la tour de Babel, parce que cet épisode ne sert pas son interprétation de l'histoire qui veut mettre en relief les deux cités dans un bref résumé historique, cf. O. WERMELINGER/W. STEINMANN, Augustinus. Vom ersten katechetischen Unterricht, p. 104. L'évêque d'Hippone mentionne toutefois l'épisode en civ. XVI,4 brièvement, car il a ici davantage de liberté pour développer longuement son sujet.

⁴⁹⁵Notamment JEROME, PHILASTRE, CHRYSOSTOME et AUGUSTIN. Voir les références rassemblées par A. BORST, Der Turmbau von Babel, t. II/1, p. 366-404, et t. I, p. 227-258.

⁴⁹⁶Spir. 74 (SC 17bis, p. 515).

⁴⁹⁷In Luc X,69.

divine sur les constructeurs en tant qu'elle vise à empêcher l'humanité de continuer son oeuvre impie en se comprenant. L'exégèse des CONS. est marquée par deux notes particulières :

- au moment de la construction de la Tour, il y avait encore un seul langage (*sermo*)⁴⁹⁸ pour tous les hommes. Ceci implique que l'auteur envisage l'apparition de la pluralité des langues exclusivement après l'événement de la Tour;

- une certaine tension se manifeste entre l'explication d'après laquelle les langues nouvelles qui apparurent furent réparties selon les peuples⁴⁹⁹, et celle d'après laquelle chaque individu parle ce que lui seul comprend⁵⁰⁰.

La position des CONS. sur l'apparition de la multiplicité des langues après Babel est celle de la majorité de ses contemporains. Pourtant, on notera la solution isolée de Philastre de Brescia à ce sujet à la fin du 4^e s. Dans son *de haeresibus*, il signale l'existence d'une hérésie sans nom qui est dans le doute sur la question des langues⁵⁰¹. En réponse à cette hérésie, Philastre fait dépendre la multiplication des langues de l'accroissement historique des hommes sur terre, et propose que ce qui fut perdu est une science angélique de toutes les langues diverses qui existaient déjà auparavant⁵⁰². Le traité de Philastre abondamment garni en descriptions variées et souvent uniques n'offre pas la meilleure garantie d'authenticité, et ce d'autant plus qu'on a nulle part ailleurs une trace de la prétendue hérésie sur les langues. D'ailleurs, Augustin a soupçonné Philastre, une de ses sources, de présenter des hérésies qui ne lui paraissaient pas en être réellement⁵⁰³.

⁴⁹⁸Le terme *sermo* utilisé par notre anonyme pour désigner le langage unique se retrouve dans JEROME, epist. 18,6. Ce terme se trouve aussi dans la *Vulgate* pour Gn 11,1 : "Erat autem omnis terra labii unius et sermonum eorundem". Mais la version de la *Vetus Latina* remplace *sermo* par *vox* : "Erat omnis terra labium unum et vox una omnibus". Ceci ne permet pas de conclure avec certitude que l'anonyme dépend d'un texte biblique utilisant *sermo* à la place de *labium*.

⁴⁹⁹CONS. I,17 : "Nam cum esset adhuc eo tempore unus omnibus sermo, in numerosas, quae nunc per orbem sparsae sunt gentes lingua dividitur singulorum". *Sermo* et *lingua* doivent ici être synonymes.

⁵⁰⁰CONS. I,17 : "In opere ferventissimo hoc tantum unusquisque loquitur, quod solus intellegit".

⁵⁰¹Haer. 104,1 : "Alia est haeresis quae de lingua et linguis ambigit, cum scriptura dicat et unam linguam et linguas".

⁵⁰²Haer. 104,1 et 3 (CChrSL 9, p. 267) : "Si ergo erat una (lingua) ante, quia pauci erant, sive postea multae, quia multi creverunt iam nati homines in saeculo, non est adeo inutile hoc ita sentire". Aux origines du monde, il n'y avait qu'une langue, puis, déjà avant le temps de la Tour, le nombre des langues s'accrut. Les hommes possédaient alors une science angélique de ces différentes langues : "Habentes angelicam gratiam, id est multarum linguarum scientiam, non agnoscebant datorem tantae sapientiae dominum".

⁵⁰³Aug. haer. 80; cf. G. BARDY, *Le de haeresibus et ses sources*, p. 407.

La théorie de la répartition des langues d'après les peuples prédomine dans les CONS., même si elle n'est pas raccordée d'une manière satisfaisante à la situation où chacun est le seul à comprendre ce qu'il parle. Elle recoupe néanmoins les positions de Jérôme⁵⁰⁴ et d'Augustin⁵⁰⁵ qui proposent la même solution, mais en faisant moins ressortir la tension entre les deux points de vue. L'évêque d'Hippone intègre les deux explications d'une manière harmonieuse. Tout en se montrant sensible au désordre régnant parmi ceux qui ne peuvent plus se comprendre entre chaque ouvrier (c'est le point de vue qui découle de Gn 11,7), il concilie cet aspect avec le précédent en disant que chacun se sépare de celui qu'il ne comprend pas pour se joindre à celui-là seul avec lequel il pouvait parler. C'est ainsi que les langues divisèrent les peuples qui se répandirent sur la terre. Etant d'abord mêlés, les peuples se séparent ensuite. L'Ambrosiaster occupe sur cette question une position particulière. En effet, pour lui, il y eut après la faute de la Tour autant de langues qu'il y avait d'hommes, et chacun fonda sa propre langue⁵⁰⁶. On retrouve donc dans l'exégèse contemporaine de la fin du 4^e s. certaines ambiguïtés qui se reflètent dans les CONS. D'ailleurs, si Philastre ressent le besoin de présenter une hérésie spéciale concernant les langues, cela trahit une réelle difficulté chez certains sur cette question, quoi qu'il en soit des origines exactes de l'éventuelle hérésie.

En conclusion du chapitre, l'auteur introduit le thème de la transcendance du plan divin. Zachée formule lui-même une objection qui sous-entend une critique à l'encontre de la patience divine : à quoi a-t-il servi de frapper les coupables par le déluge, puis de faire preuve de clémence dans l'affaire de la Tour ? En d'autres termes, l'indulgence divine serait une coupable faiblesse incapable d'arrêter la prolifération du péché. L'auteur ne met pas cette question, comme on pourrait s'y attendre, sur les lèvres d'Apollonius, mais préfère en faire une objection fictive, qui pourrait être formulée par un *homo* animé des mêmes dispositions que les idolâtres de l'épître aux Romains qui confondent la gloire de Dieu avec les créatures⁵⁰⁷. Il y a au contraire entre le

⁵⁰⁴Epist. 18,6 : "Postquam vero in fabricatione turris per offensam dei linguarum diversitas adtributa est, tunc sermonis varietas in omnes dispersa est nationes".

⁵⁰⁵Civ. XVI,4 (BAug 36,p. 198-201); cf. CHRYSOSTOME, hom. XXX,2-4 in Gen. (PG 53,277-278).

⁵⁰⁶Qu. 108,6 in Nov. Test. (CSEL 50, p. 255) : "*Tantae ergo tunc linguae intelleguntur extitisse, quanti et homines fuerunt, qui dispersi locis, in quibus habitarent, unusquisque linguam suam instituit*".

⁵⁰⁷CONS. I,17 : "*Ecce iterum, o homo, in dei iniuriam elementa confundis, honorem et cultum invisibilis maiestatis ad visibiles transferens creaturas*". *Iterum* indique le renvoi, non pas à une intervention précédente d'Apollonius, qu'on chercherait en vain, mais bien plutôt à Rm 1,14, contre l'idolâtrie des Gentils, qui ont échangé la gloire du Dieu incorruptible contre des représentations d'êtres mortels.

créateur et les créatures une distance qui excède la compréhension humaine, appelle le respect et l'adoration. C'est ce que montre l'allusion à Rm 8,39 (cf. Rm 11,33) qui parle de la hauteur et de la grandeur de Dieu⁵⁰⁸.

Chapitre 18

Pendant un certain temps, l'homme avait conservé la connaissance de Dieu ainsi qu'une certaine observance de la loi naturelle : *aliquandiu apud homines iustitiae forma* ⁵⁰⁹ *duravit*. Plus précisément, il les a conservées *usque ad quod dixi tempus*, jusqu'à un temps qui marque un tournant historique et dont l'auteur vient de parler. Ce temps ne peut être que l'époque qui suivit la construction de la Tour, dont il vient d'être question au chap. 17. Durant la période qui s'étend des origines jusqu'à ce temps-là, la loi naturelle inscrite dans la raison fut encore connue et observée, bien qu'en régression. En effet, à la fin du chap. 19, l'auteur nous dit que des *pauci et sapientes* connaissaient encore cette loi innée avant l'apparition de la loi mosaïque. Pourtant, après l'événement de la Tour, connaissance de Dieu et loi naturelle cédèrent à l'oubli (*abolitio*), du moins chez la plupart, une fois admise la restriction de ce petit nombre de sages. C'est le terme *abolitio* qui marque cette situation. Il ne signifie pas, évidemment, que Dieu aurait lui-même aboli la loi naturelle, encore connue d'un petit nombre. En CONS. I,19, l'auteur explique en quoi consiste la situation d'*abolitio* de la loi naturelle. C'est le fait de ne plus comprendre ce qui nous est inné⁵¹⁰. La loi des origines demeure donc en l'homme, mais sa connaissance a disparu à l'exception du cas d'un petit nombre.

La pensée de l'anonyme sur la loi naturelle gagne à être confrontée à celle de trois auteurs latins contemporains : l'Ambrosiaster, Ambroise et Pélage.

Le premier texte, extrait des *Quaestiones* de l'Ambrosiaster⁵¹¹ montre une conception voisine de la loi naturelle et de son affaiblissement dans l'humanité. La question III sur l'Ancien Testament parle d'une loi *inserta in natura*, accompagnée par la connaissance du créateur. Sa disparition n'est pas instantanée, mais progressive : la *consuetudo delinquendi*, habitude du péché,

⁵⁰⁸CONS. I,17 : "Si altitudinem suspicis, deus supra est; si magnitudinem, ille immensior (...)"

⁵⁰⁹Sur l'expression *forma iustitiae*, cf. CONS. Praef. III (MORIN 94,3), où l'on trouve *loqui formam conversationis catholicae*. Dans ces deux cas, on traduira *forma* non pas par genre (*genus*), mais au sens de norme, règle (*dispositio, ordinatio*). Voir ThLL s.v. *forma*.

⁵¹⁰CONS. I,19 : "(...) cum id, quod sibi ingenitum quis forte non sentit".

⁵¹¹La datation classique élaborée par l'éditeur A. SOUTER (CSEL 50, p. XXI), entreprise après lui entre autres par G. BARDY, "Ambrosiaster", DBS, 1 (1928), 225-226, situe l'écrit sous le pontificat de Damase.

provoque son affaiblissement historique (*evanuit*). Ce n'est pas qu'elle soit totalement effacée du genre humain (*obliterata*), mais elle n'avait plus d'autorité sur les hommes, qui n'en continuaient pas moins à connaître qu'on ne doit pas faire ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse. Il fallait donc promulguer une loi qui, d'une part, redonne autorité à ce qui était encore connu (*quae sciebantur*) mais plus respecté, et d'autre part fasse connaître ce qui commençait à ne plus l'être (*quae latere coeperant*). Ce fut le rôle de la loi mosaïque⁵¹².

On précisera que, chez l'Ambrosiaster, les quatre premiers commandements concernent l'attitude de l'homme par rapport à Dieu (*lex de sacramento divinitatis dei*)⁵¹³. La loi naturelle se retrouve dans les six derniers commandements du décalogue mosaïque⁵¹⁴ contenant notamment l'interdiction de l'adultère et de l'homicide. Enfin, il distingue une troisième partie de la loi mosaïque qui concerne les prescriptions liturgiques de l'Ancien Testament⁵¹⁵. Cette distinction est absente des CONS. qui montrent en outre une conception divergente de l'affaiblissement de la loi naturelle. Alors que, pour l'Ambrosiaster, elle restait au moins en partie, au niveau cognitif, connue des hommes avant la loi de Moïse, pour les CONS. seul un petit nombre de sages la connaissaient encore quand la loi juive fut promulguée.

⁵¹²Qu. 3 in Vet. Test. (CSEL 50, p. 24-25) : "Primum lex formata in litteris dari non debuit, quia in natura ipsa *inserta* quodam modo est et *creatoris notitia* ex traduce non latebat. Nam quis nesciebat, quid bonae vitae conveniat aut ignoret, quia quod sibi fieri non vult alii minime debeat fieri ? Adubi autem naturalis lex *evanuit* pressa consuetudine delinquendi, tunc oportuit manifestari, ut in Iudaeis omnes audirent, non quod penitus obliterata esset, sed maxima eius auctoritate carebant : idolatriae studebatur, timor dei in terris non erat; fornicatio operabatur; circa rem proximi avidi erant concupiscentia. Data ergo lex est, ut et *quae sciebantur* auctoritatem haberent et *quae latere coeperant* manifestarentur. Nam invenimus ante Moysen non solum non latuisse, sed et vindicata esse peccata. Quam ob rem et iusti fuisse repperiuntur multi; scientes enim deum vindicem timebant peccare. Quod cum coepisset negligi, legem naturalem revelari oportuit, ut *scirent cuncti* aperta ratione dominum requisituum actus humanos".

⁵¹³Qu. 19 in Appendice (CSEL 50, p. 435-436) : "Legis quidem unum nomen est, sed tripertitam habet intellegentiam. Prima enim pars legis de deo est (...), id est reprobato diabolo eligant deum. Secunda autem legis pars haec est, quae sex praeceptis continetur, quae sic incipit: honora patrem et matrem. Tertia vero in neomeniis et in sabbato est (...)".

⁵¹⁴La qu. 44,9 (CSEL 50, p. 77) met à nouveau la loi naturelle en relation à ces préceptes : "(...) quae naturalia legis sunt, id est homicidium, adulterium (...)"; cf. AMBROSIASTER, in Rm 3,20. Sur ces textes, voir A. MARTINI, Ambrosiaster, p. 86-88.

⁵¹⁵In Rm 3,20 : "Triplex lex est: prima pars de sacramento divinitatis dei est, secunda, quae congruit lege naturali, quae interdicat peccare, tertia lex factorum, id est sabbati (...)".

C'est pourquoi, cette dernière vient ôter toute possibilité d'excuse invoquant l'ignorance⁵¹⁶ en montrant les préceptes écrits à tous. Au niveau des convergences entre les deux auteurs, on notera que l'affaiblissement de la loi naturelle est historique et progressif dans les deux cas. L'Ambrosiaster admet qu'il y eut de nombreux justes avant Moïse, car ils craignaient le Seigneur. L'auteur des CONS. est toutefois moins affirmatif sur ce point. Il admet bien qu'après le déluge la pratique de la justice s'est maintenue pendant un certain temps par la crainte, mais ne mentionne qu'implicitement les justes antérieurs à Moïse.

Le second texte choisi vient d'Ambroise, epist. 73 (= CSEL ep. 63) à Irénée⁵¹⁷. C'est la seule oeuvre de l'évêque de Milan entièrement consacrée au problème de la loi naturelle⁵¹⁸. Ambroise y répète que la loi mosaïque n'aurait pas été nécessaire si la loi naturelle avait été respectée. La première n'a pas supprimé la seconde, qui existe toujours même après Moïse. Elle est innée (*innascitur*)⁵¹⁹, non écrite. L'homme peut la connaître par son intelligence⁵²⁰. Aux yeux d'Ambroise, c'est l'enfant qui représente celui qui met encore en pratique la loi naturelle⁵²¹ à laquelle Adam désobéit par orgueil⁵²². La loi mosaïque a donc été promulguée afin que l'homme ne puisse s'excuser en prétextant qu'il ignorait le mal⁵²³. Cette loi n'indique toutefois que la connaissance du péché, sans être capable de procurer la rémission des péchés⁵²⁴. Mais grâce à elle, les descendants d'Adam purent ap-

⁵¹⁶CONS. I,19 : "ne excusandi habeat ignoratio locum, cum id quod sibi ingenitum quis forte non sentit, non solis sensibus quaerat, sed visibus recognoscat".

⁵¹⁷J.R. PALANQUE, Orontien et Irénée, REL 11 (1933), 153-163, situe la correspondance entre AMBROISE et ce personnage entre 390 et 393 en identifiant ce correspondant. Pour M. ZELZER, Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition, Wiener Studien, 100 (1987), p. 223-224, il s'agit d'une correspondance fictive.

⁵¹⁸Analyse de cette lettre dans B. MAES, La loi naturelle, p. 169-176.

⁵¹⁹C. 3 (PL 16,1251) : "Ea igitur lex non scribitur, sed *innascitur*; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur (...)".

⁵²⁰C. 3, *ibid.*, : "Humanis ingeniis hauritur".

⁵²¹C. 4 (PL 16,1251D-1252A).

⁵²²C. 5 (PL 16,1252A) : "Solvit hanc legem Adam", cf. B. MAES, La loi naturelle, p. 172.

⁵²³C. 6 (PL 16,1252B) : "Lata est ergo lex, primum ut excusationem tolleret, ne quis diceret : peccatum nescivi".

⁵²⁴C.8 (PL 16,1252D) : "Superabundavit peccatum per legem quia per legem agnitio peccati (cf. Rm 7,7), et coepit mihi obesse scire id, quod per infirmitatem vitare non possem". La question qu'AMBROISE fait poser à son correspondant demande pourquoi la loi a été donnée alors que, d'après Rm 4,5, elle entraîne la prévarication.

prendre l'obéissance qui avait manqué aux prévaricateurs⁵²⁵. En effet, c'est la désobéissance (*praevaricatio*) qui avait presque effacé (*propemodum aboleverat*) la loi naturelle des cœurs⁵²⁶, et qui en rendait aussi bien l'application que la connaissance difficile. Pourtant, Ambroise reconnaît que, par exemple, le patriarche Joseph accomplissait déjà le précepte de l'amour des ennemis avant la venue du Seigneur⁵²⁷, et, avec la Bible, que Noé est un juste⁵²⁸. Comme notre anonyme, il souligne que la loi naturelle est innée et non écrite. Il parle aussi d'*abolitio* de cette loi. Il donne en des termes semblables l'explication de l'apparition de la loi mosaïque, qui devait donner une connaissance qui n'était plus suffisante dans l'humanité en excluant l'excuse de l'ignorance. Il développe par contre des thèmes non repris dans les CONS. : la connaissance de la loi naturelle par l'enfant, ou encore la transgression de cette loi par Adam lui-même⁵²⁹. Il insiste moins sur le caractère progressif et historique de son affaiblissement dans l'humanité. En outre il développe bien davantage le thème d'une hérédité entre la prévarication d'Adam et la situation de ses descendants⁵³⁰. Or toute idée d'hérédité est absente des CONS.

Venons-en à l'épître à Démétriaque de Pélage. Propagateur de la vie ascétique⁵³¹, il apparaît à Rome au début du 5e s. Il y travaille, entre autres, à la "direction spirituelle" de jeunes aristocrates romaines faisant profession de virginité⁵³². Démétriaque⁵³³, l'une d'elles, est l'objet d'une longue lettre exhortative, écrite peu après 413⁵³⁴. Dans cet écrit, Pélage s'efforce d'établir

⁵²⁵Ibid : "Versa ergo lex in contrarium, tamen ipsa peccati incremento facta est mihi utilis, quia humiliatus sum".

⁵²⁶C. 10 (PL 16,1253B) : "(...) sed quia illam legem excluserat praevaricatio, ac propemodum aboleverat pectoribus humanis, regnabat superbia, inobedientia sese diffuderat".

⁵²⁷Joseph 1,4.

⁵²⁸Noe 1,1; 4,10.

⁵²⁹AMBROISE parle du commandement de ne pas toucher à l'arbre comme d'un *imperium* ou de *mandata caelestia* (cf. supra p. 234-235), mais il affirme aussi qu'Adam en le transgressant a par là-même désobéi à la loi naturelle (cf. supra n. 522). Le commandement particulier est donc chez lui fortement lié à la *lex naturalis*.

⁵³⁰C. 9 (PL 16,1253A) : "Ista lex per Moysen necessaria facta est; ut doceret me obedientiam et laqueum illum solveret praevaricationis Adae, qui laqueus totam astrinxit haereditatem". L'expression utilisée ici ne marque pas en quoi la prévarication d'Adam a affecté ses descendants, mais affirme simplement le fait.

⁵³¹Voir l'esquisse biographique de F. NUVOLONE, "Pélagianisme", p. 2895-2898.

⁵³²Cf. G. GONSETTE, Les directeurs spirituels de Démétriaque, NRTTh, 8 (1933), 831 sv.

⁵³³Son portrait dans G. BARDY, "Démétriaque", DSp, 3, p. 133-139.

⁵³⁴Sur cette date, voir F. NUVOLONE, "Pélagianisme", p. 2895; G. BARDY, op. cit., p. 134.

les fondements théologiques et anthropologiques de la pratique de la virginité. Les chap. 2-8 sont consacrés à exposer *humanae naturae vim qualitatemque*⁵³⁵. Avant d'entrer dans l'exposé proprement dit de ce que doit être la vie d'une vierge (chap. 9 sv), il démontre dans un préambule aux accents anti-manichéens que l'exercice de l'ascèse est fondé dans les possibilités mêmes de la nature humaine. A cet effet, Pélage présente aux chap. 5 et 6 la liste de ceux qui vécurent saintement, d'après la seule loi de la nature, entre Adam et Moïse. Puis, il en vient à la raison du don de la loi mosaïque :

"L'excellence de la nature n'est-elle pas évidemment prouvée par ces premiers hommes demeurés justes pendant tant d'années sans les instructions de la loi ? Non pas que Dieu ait jamais manqué à sa créature, mais il avait créé la nature humaine de manière à ce qu'elle pût tenir lieu de loi pour accomplir la justice. Tant que les forces de cette nature encore neuve furent en vigueur et que la longue habitude du péché n'eût pas jeté un voile sur la raison humaine, la nature fut abandonnée à elle-même sans la loi. Mais quand elle fut ensevelie sous une masse de vices et toute souillée de la rouille de l'ignorance, le Seigneur lui donna la lime de la loi pour qu'elle fût comme polie par ses fréquents avertissements, et pût reprendre son premier éclat"⁵³⁶.

Pélage souligne ici que c'est au cours d'un processus historique de prolifération du péché que la nature et ses possibilités ont été occultées et non pas immédiatement après la faute d'Adam. Le développement de la *consuetudo peccati* est un phénomène lié au temps et à l'histoire. En cela, il rejoint la position des CONS. qui décrivent un enfoncement progressif de l'humanité dans le péché au cours des âges : faute originelle, crimes précédant le déluge, édification de la Tour, idolâtrie et désobéissance des juifs, peuple élu, massacre des prophètes, meurtre du Christ⁵³⁷.

L'auteur des CONS. a en vue au chap. I,19 ces *pauci et sapientes* qui connaissaient encore la loi naturelle. Il ne va pas jusqu'à les nommer, comme le fait Pélage, mais il semble bien que les patriarches de l'Ancien Testament figurent parmi eux. En effet, en CONS. III,10, il décrit différents groupes qui, à la fin des temps, seront admis *sub conspectu maiestatis (dei)*, et on y trouve mentionnés les patriarches et les prophètes⁵³⁸. En outre, il est implicite que cette connaissance de la loi s'accompagne d'une vie de justice correspondante chez ces quelques-uns. Par ailleurs, on doit remarquer, dans une comparaison avec Pélage, l'absence totale chez notre anonyme de l'expression *natura humana*. Il ne l'emploie même pas en christologie pour parler d'une nature humaine dans le Christ. Pour désigner la nature humaine assumée, il utilise

⁵³⁵Demetr. 8 (PL 30,23B-C).

⁵³⁶Trad. franç. dans PERONNE/ECALLE, Oeuvres complètes de Saint Augustin, t. 6, p. 349-350 avec texte latin de l'éd. des Mauristes, t. 2, App. p. 5-18 (= PL 33,1099-1120).

⁵³⁷Cf. A. REATZ, Das theologische System (1920), p. 94.

⁵³⁸MORIN 117,25-26.

régulièrement *homo*, et une seule fois, en CONS. II,12, *natura humanae infirmitatis*. Seules deux occurrences de *natura*⁵³⁹, les deux fois dans la bouche d'Apollonius présentent un relatif intérêt. En CONS. I,2, l'expression *lex naturae*, entendue dans un sens stoïcien, se rapporte à la rationalité de la nature qui exclut qu'on puisse être à la fois Dieu et homme. En CONS. I,20, le païen défend l'idée d'une nature source d'une loi qui est inscrite dans les esprits humains et donne la connaissance de certains principes moraux universels⁵⁴⁰. De même, en CONS. III,2, quand l'auteur veut montrer que tous les commandements donnés par le Christ sont réalisables par l'homme, il argumente non pas au nom de l'excellence de la nature, comme le fait Pélage, mais en partant du fait que ce que le Christ, vrai homme, a réalisé dans son humanité est aussi réalisable par n'importe lequel d'entre nous⁵⁴¹. La constatation terminologique peut toutefois s'avérer trompeuse confrontée aux grandes lignes de la pensée de l'anonyme. En effet, la *iustitia naturalis*, la *lex inserta* ont été, au début, respectées dans l'humanité. La notion de nature humaine est impliquée dans de telles expressions, encore qu'elle n'apparaît pas explicitement. De même, l'emploi d'*homo* en christologie en est un équivalent. Malgré l'absence de l'expression "nature", il est donc évident que cette notion n'est pas absente des CONS., au moins à l'arrière-plan. De même qu'en christologie, on ne saurait pas dire si son absence en anthropologie est ou non le résultat d'un choix délibéré de l'auteur.

En outre, au chapitre des convergences avec Pélage, il faut relever que la notion d'*abolitio* dans les CONS. peut être acceptée comme synonyme de celle d'*oblivio*, exprimée dans le commentaire sur les Romains de Pélage :

"Paene lex in oblivionem ierat naturalis, quae prius suggerebat quid esset peccatum, idcirco lex litterae superducta est ut commemoraret oblitos"⁵⁴².

La loi mosaïque vient remettre en mémoire la loi naturelle oubliée. Dans le passage cité ci-dessus du chap. 8 de l'épître à Démétriade, Pélage emploie le terme *caligo* : nuage, obscurité, voilant la raison humaine. Il parle également d'une nature infectée par la rouille de l'ignorance (*ignorantiae rubigine infecta*). Ces images soulignent le caractère extérieur de l'affaiblissement apporté à la nature, qui a besoin d'être polie par la lime de la loi, donnée ensuite à Moïse, pour reprendre son premier éclat. Il n'y a pas d'autre cause qui nous empêche d'agir bien que la longue *consuetudo* des péchés qui nous gâte depuis l'enfance et nous maintient liés à elle-même. L'oubli de la loi naturelle est dû aux obstacles extérieurs qui entourent la nature⁵⁴³.

⁵³⁹Voir infra l'Appendice sur les occurrences de *natura*, p. 349-350.

⁵⁴⁰Texte supra p. 222.

⁵⁴¹MORIN 99,2-6.

⁵⁴²In Rm 7,8 éd. A. SOUTER, p. 57. Sur ce texte, voir J. VALERO, *Las bases*, p. 258; G. GRESHAKE, *Gnade*, p. 81-82.

⁵⁴³Sur le thème de la *consuetudo*, voir G. GRESHAKE, *op. cit.*, p. 88-89.

Les perspectives des CONS. apparaissent donc moins systématiques et moins préoccupées à la défense de thèses précises que dans le cas de Pélage. On peut s'en rendre compte quand on examine la manière avec laquelle l'auteur traite le thème de la nature, ou encore lorsqu'il affirme tout d'abord sans restriction que la loi naturelle est tombée dans l'oubli⁵⁴⁴, puis mentionne le petit groupe qui la connaissait encore avant la promulgation de la loi mosaïque⁵⁴⁵. Ceci nous montre que l'auteur n'est pas spécialement intéressé à défendre la théorie des justes de l'Ancien Testament, même s'il les mentionne allusivement. L'explication fondamentale de la loi naturelle comme équivalente à la loi mosaïque envisagée en tant que loi morale recoupe une problématique classique commune à différents auteurs latins : Tertullien⁵⁴⁶, Ambrosiaster, Ambroise et Pélage notamment.

Après que les hommes eurent perdu la connaissance de Dieu et de la loi naturelle dans les temps qui suivirent l'érection de la Tour, le créateur choisit Abraham en raison de son mérite pour l'établir père des croyants. L'anonyme souligne pourquoi Abraham fut fait *pater totius credulitatis*⁵⁴⁷ : c'est en raison de son obéissance méritoire qui l'a fait partir de sa patrie sur l'ordre de Dieu. Le voyage d'Abraham eut comme but, dans le plan divin, de l'arracher à l'idolâtrie⁵⁴⁸, mais aussi de lui faire conserver la grâce de la foi que déjà il méritait. L'expression *gratia fidei* comporte ici un génitif epexégétique qui indique que la foi elle-même est considérée comme une grâce. Il ne peut pas s'agir d'un génitif marquant l'origine de cette grâce : elle ne vient pas de la foi elle-même. Au contraire, comme il est dit un peu plus loin, la *gratia fidei* elle-même est reçue de Dieu⁵⁴⁹. La vocation d'Abraham a donc trois principaux moments :

1) Abraham accomplit tout d'abord (noter le *primum*⁵⁵⁰) un mérite par son obéissance qui le pousse à partir de sa patrie. On remarque ici un

⁵⁴⁴CONS. I,18 : "per successionum gradus dei notitia tenta est; lex autem etsi non scripta litteris, sicut ipse professus es, sensibus erat inserta naturaliter : sed postquam *abolitioni* utraque cesserunt, Abraham (...) eligitur".

⁵⁴⁵CONS. I,19 : "ut quod ante pauci admodum et sapientes sciebant, omnes nunc intueantur (...)".

⁵⁴⁶Voir supra p. 233 n. 384.

⁵⁴⁷Même expression pour désigner Abraham dans AMBROSIASTER, qu. 117,1 (CSEL 50, p. 351) : *pater credulitatis*.

⁵⁴⁸Cf. Gn 11,31 : Abraham vient de la Chaldée. L'auteur pense sans doute à l'idolâtrie des Chaldéens, attestée également par AMBROISE, Abraham 2,3,9. Ici, les Chaldéens considèrent les astres comme des dieux et Abraham, en cessant d'observer les astres, a vu le vrai Dieu. En quittant cette *regio*, il est passé à la vraie *religio*.

⁵⁴⁹CONS. I,18 : "et nihilominus gratiam fidei *acciperet*, qui deum affectui praetulisset".

⁵⁵⁰CONS. I,18 : "(...) quem patrem totius credulitatis ob hoc meritum deus statuit quod primum (...) patriam (...) reliquit".

parallèle, court mais frappant, avec l'*epistola de castitate* 15,3, écrite peut-être vers 411-413⁵⁵¹ :

Epist. de castitate 15,3 (PLS I,1497)
Sine ulla haesitatione discessit
(Abraham) et ante evangelii tempus
evangelica mandata servavit, qui, ut
placeret deo, *nec parentes, nec domum,
nec patriam relinquere dubitavit.*

CONS. I,18
(...) Abraham vir fidei singularis
eligitur, quem patrem totius
credulitatis ob hoc meritum deus
statuit quod primum *incunctabundus
domum, patriam, propinquosque*
(...) *reliquit.*

Les deux écrits étant à peu près contemporains, on ne pourra rien conclure en ce qui concerne une éventuelle dépendance directe entre eux⁵⁵², qui est loin d'être évidente. Le recours à une source commune antérieure paraît en tout cas plausible. En effet, les deux auteurs marquent l'absence d'hésitation chez Abraham, et énumèrent en des termes très voisins ce qu'il a quitté : *parentes-domum-patriam* dans l'*epist. de castitate*, *domum-patriam-propinquos* dans les *CONS.*

2. Dieu, en vertu de ce mérite, lui accorde la grâce de la foi, *quam iam merebatur*. Il ne pouvait la mériter par rien d'autre que par le *meritum* dont il vient d'être question, et qui est son obéissance confiante.

L'interprétation de *mereor/meritum* dans les textes patristiques latins fait souvent problème. En effet, comme le remarque M. Bakhuizen van den Brink⁵⁵³, on trouve chez Cyprien, Tertullien et Augustin un certain nombre d'apparitions du mot où ce dernier doit être entendu au sens large : *donari, accipere, nancisci*, sans référence à une oeuvre méritoire particulière de la part de l'homme qui lui ferait "acquérir" quelque chose. Dans ce sens⁵⁵⁴, *mereor* est simplement synonyme de *consequor*: obtenir, recevoir. Cette signification conviendrait-elle davantage au verbe *mereor* dans notre passage ? Deux indices incitent à ne pas l'admettre :

⁵⁵¹ Sur cette date et l'auteur possible de la lettre, voir F. NUVOLONE, "Pélagianisme", p. 2916-2917.

⁵⁵² Il faut toutefois signaler la présence d'un élément remarquable commun aux deux oeuvres, découvert par M. F. NUVOLONE. Il s'agit d'une citation fort rare d'un verset difficilement identifiable. L'*epist. de castitate* 5,4 (PLS I,1473) présente ce verset dans la forme suivante : "*et non erat derelictus in Israel iam praeter continentes*". Les *CONS. III,5* (MORIN 106,3-5) : "*sciebat dominus quoniam minoratus est Israel, et non est iam derelictus praeter continentes*". Les deux auteurs intègrent ce verset dans une argumentation au service de la vie ascétique. Dans l'*epist. de castitate*, le passage renvoie à une faute d'Israël que le Seigneur a puni en ne laissant subsister que les *continentes*. Ce verset pourrait être rattaché à l'épisode de Nb 25, où Israël se livre à la prostitution avec le Baal de Péor, et où il est dit (Nb 25,5) que seuls ceux qui se livrèrent à la prostitution sacrée durent être massacrés.

⁵⁵³ J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Mereor and meritum*, p. 333-340.

⁵⁵⁴ Voir le ThLL s.v. *mereor* (sensus laxior).

- d'abord l'auteur définit la nature du *meritum* d'Abraham: son obéissance;
- ensuite, Abraham est dit avoir augmenté lui-même la grâce de la foi⁵⁵⁵,
ce qui laisse entendre que sa présence dans le patriarche n'est pas indépendante
de la conduite de ce dernier.

D'ailleurs, les deux significations de *mereri*, au sens strict et au sens large,
sont assez proches l'une de l'autre pour que le sens large (obtenir) n'exclue pas
toujours le sens strict (mériter). Seul l'examen du contexte permet de trancher.
Dans le cas des CONS., il n'y a aucune raison pour éliminer l'idée de mérite
d'Abraham et admettre qu'il aurait reçu passivement, ou même "gratuitement"
- au sens augustinien - la grâce de la foi. En effet, quelques lignes plus bas,
en commentant l'épisode du sacrifice d'Isaac, l'auteur souligne certes
qu'Abraham a reçu (*acciperet*) la grâce de la foi, mais en tant qu'homme prêt à
sacrifier à Dieu son affection paternelle⁵⁵⁶. La réception de la grâce, ici sans
le verbe *mereri*, est pourtant encore liée à une conduite méritoire de la part
d'Abraham.

Par ailleurs, dans une réplique de Zachée en CONS. I,24, on trouve la
réflexion suivante à propos du mérite de la foi dans la bouche de Zachée,
discutant la résurrection des corps :

"Si tu croyais que Dieu peut tout, tu estimerais que, finalement, cela lui est
facile à faire, et tu ne chercherais pas à savoir, par une discussion humaine, si
ce que Dieu a affirmé comme devant se produire peut se produire. C'est pour
cette raison que la foi est le mérite suprême qui passe avant tous les autres
biens, parce qu'elle ne doute pas que ce que Dieu a dit doit s'accomplir"⁵⁵⁷.

L'auteur peut affirmer que, dans le cas d'Abraham, la foi est une grâce reçue
de Dieu, tout en la considérant par ailleurs comme un mérite⁵⁵⁸. Il ne se
soucie nullement d'expliquer comment ce qui est grâce dans le cas d'Abraham
peut aussi, par ailleurs, être appelé un mérite. On ne trouve pas chez lui la
moindre trace d'opposition entre ces notions, telle qu'elle fut développée dans
les controverses pélagienne et semi-pélagienne. Ces oppositions amenèrent
Augustin et ses adversaires à préciser le rôle joué par la grâce divine dans la
foi humaine. C'est ainsi que dans le traité *Contra duas epistulas
pelagianorum*⁵⁵⁹, vers 420/421, et plus tard dans des oeuvres destinées aux
moines du sud de la Gaule, vers 428/429⁵⁶⁰, l'évêque d'Hippone réfute
l'affirmation selon laquelle l'homme peut, par le mérite de sa volonté, se

⁵⁵⁵CONS. I,18 : "(...) gratiam fidei quam iam merebatur et erat aucturus".

⁵⁵⁶Voir texte supra n. 549.

⁵⁵⁷CONS. I,24 (MORIN 30,6-9) : "Si deum posse omnia crederes, hoc
denique factu facile iudicares, neque humana disputatione discerneres, utrum fieri
possit, quod faciendum ille dixisset : et ideo fides summum prae bonis omnibus
meritum est, quia, quae deus dixerit, implenda non dubitat".

⁵⁵⁸La notion de *meritum fidei* est connue depuis Tert. orat. 2 : "Incipit
(oratio) a testimonio dei et merito fidei, cum dicimus : "Pater, qui in caelis es".

⁵⁵⁹2,10,13 (CSEL 60, p. 485,1-6).

⁵⁶⁰Praed. sanct. 2,6; persev. 8,16-9,23.

porter seul à la foi sur la base de la confiance dans les promesses divines⁵⁶¹. Pour Augustin dans les dernières années de sa vie, aussi bien le commencement de la foi que la persévérance dépendent de la grâce⁵⁶². Il va sans dire que de telles préoccupations sont totalement absentes des réflexions de notre anonyme sur le mérite de la foi.

3. Abraham augmente la grâce de la foi qu'il méritait déjà.

La question de l'*augmentum fidei* se trouvait également dans les controverses semi-pélagiennes, puisque d'après la lettre d'Hilaire à Augustin⁵⁶³, les adversaires de l'évêque d'Hippone soutiennent que c'est seulement l'*augmentum fidei* qui est un don de Dieu. C'est dans un tout autre état d'esprit que notre anonyme parle de l'augmentation de la grâce de la foi par Abraham. Sans doute n'envisageait-il pas ici l'*augere* par distinction de l'*initium fidei*. Mais il est clair que cette augmentation de la grâce de la foi est due aux mérites⁵⁶⁴ postérieurs du père des croyants lors de la naissance et du sacrifice d'Isaac⁵⁶⁵.

La notion d'un accroissement de la grâce est connue, dans la tradition latine, chez Tertullien et Cyprien. Pour le premier, la puissance de la prière peut augmenter la grâce dans celui qui prie⁵⁶⁶. Le second, dans sa lettre 69⁵⁶⁷, après avoir fait appel à l'image de la manne descendant du Ciel, qui préfigurait, dans l'Exode, le don de la grâce spirituelle, ajoute :

⁵⁶¹Cette position est discutée dans l'epist. 226,2 d'HILAIRE à AUGUSTIN (CSEL 57, p. 469).

⁵⁶²Cf. J. CHENE, Le semi-pélagianisme, p. 321-341; J. PATOUT BURNS, The Development, p. 154-155. L'influence prépondérante de CASSIEN sur le sud de la Gaule après 425 contribue à entretenir la polémique, cf. H. RONDET, La théologie de la grâce, p. 311-313.

⁵⁶³Epist. 226,2, cf. J. CHENE, Le semi-pélagianisme, p. 333.

⁵⁶⁴Le mérite d'Abraham est souligné par de nombreux commentateurs anciens de la Genèse, cf. D. LERCH, Isaaks Opferung, p. 83-94; W. VÖLKER, Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius, Theologische Studien und Kritiken (1931), p. 207.

⁵⁶⁵CONS. I,18 : " ne (...) gratiam fidei quam iam merebatur et erat aucturus, amitteret aut certe tepidius retineret. In sua *iterum* et uxoris senectute postrema, (...) nasciturum sibi filium (...) non desperavit (...); quem *postea* (...) dei iussu caedendum arae incunctanter admovit". L'adverbe *iterum* souligne le caractère répétitif du mérite d'Abraham et explique en quoi consiste l'augmentation de la foi. Après avoir quitté son pays par obéissance, il ne désespère pas de la naissance de son fils, puis accepte encore de le sacrifier.

⁵⁶⁶Orat. 29,1 (CChrSL 1, p. 274) : "(...) nullum sensum passionis delegata gratia avertit (oratio), sed patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute *ampliat gratiam*, ut sciat fides, quid a Domino consequatur, intellegens quid pro dei nomine patiatur".

⁵⁶⁷Epist. 69,14,2. Sur le contexte de cette lettre, voir E. DUQUENNE, Chronologie des lettres de saint Cyprien.

"Sans doute la grâce spirituelle, qui est reçue dans la même mesure au baptême par tous ceux qui croient, augmente ou diminue plus tard suivant notre vie et notre conduite, tout comme dans l'Évangile la semence dont parle le Seigneur est semée également, mais suivant la nature du sol, elle est ici enfouie et perdue, là elle porte du fruit en abondance, et rend trente, soixante, cent pour un"⁵⁶⁸.

Ainsi donc, la grâce baptismale peut être accrue ou diminuée après le baptême suivant la conduite du baptisé. On ne saurait donc, dans ces conditions, identifier la *gratia spiritualis* avec l'Esprit lui-même, bien que celle-ci soit appelée grâce spirituelle⁵⁶⁹. Cyprien, qui parle le plus souvent de la grâce en relation au baptême⁵⁷⁰, a sans doute en vue, dans ce passage, non pas l'Esprit lui-même, mais plutôt l'état de grâce du baptisé, qui lui vient de la présence en lui-même de l'Esprit. Dans la huitième thèse de l'*Ad Fortunatum* de l'évêque de Carthage, on retrouve à l'arrière-plan le thème de l'accroissement de la grâce. Cyprien propose qu'il faut s'appliquer et persévérer dans la foi et l'accomplissement de la grâce spirituelle : *consummatio spiritualis gratiae*⁵⁷¹.

Ce n'est pas seulement sur la question de l'augmentation de la grâce, mais aussi pour le *mereri gratiam*, que les ambiguïtés de notre anonyme se retrouvent dans les formules de différents théologiens latins⁵⁷².

Chez Tertullien, il est question de l'exemple de Daniel qui, par ses jeûnes, a su s'attirer la grâce : il savait ce qu'il ferait pour obtenir la grâce de Dieu⁵⁷³. Dans ce contexte, il est difficile d'exclure l'idée de mérite, au sens strict de *mereor*, sans que cela crée pourtant une prétention qui obligerait Dieu. Dans un autre texte, tiré du *De Monogamia*⁵⁷⁴, il est question des eunuques qui, dans le Royaume des Cieux, ont trouvé grâce, alors qu'auparavant, ils étaient méprisés. Le passage n'indique pas spécialement une action entreprise par eux en vue de recevoir la grâce.

⁵⁶⁸Texte et trad. C. BAYARD, Saint Cyprien, Correspondance, t. 2, p. 250.

⁵⁶⁹Ce qualificatif est fréquent chez CYPRIEN, cf. A. SCHINDLER, "Gnade", RAC, 11, p. 392.

⁵⁷⁰Références dans A. SCHINDLER, "Gnade", RAC 11, p. 392.

⁵⁷¹CChrSL 3, p. 195; cf. *elem.* 26 : par l'aumône, il est possible de *perferre gratiam spiritalem*.

⁵⁷²L'article d'A. SCHINDLER, "Gnade", RAC, 11, p. 390, 413 et 415, est attentif aux différents sens de *mereri gratiam*. Les exemples qui suivent lui sont empruntés.

⁵⁷³*De ieiunio* 7,7 : "sciens quid ad demerendam dei gratiam faceret".

⁵⁷⁴7,4 (CChrSL 2,1238) : "et spadones non tantum ignominia caruerunt, verum et gratiam meruerunt invitati in regnum caelorum, sepulta lege succedendi in matrimonium fratris".

A côté de ces affirmations, on n'oubliera pas qu'on trouve aussi de fortes insistances de Tertullien sur le rôle de la grâce⁵⁷⁵, ce qui porte sa pensée dans des directions différentes.

Hilaire de Poitiers, dans son *de Trinitate* XI,23⁵⁷⁶, en commentant 2 Tm 2,7, expose la nécessité de la révélation pour la compréhension des secrets du plan divin. L'intelligence en est toutefois offerte dans le don de la foi, par laquelle la faiblesse de la raison obtient la grâce de la révélation. Un tel contexte écarte nettement la notion d'un mérite au sens strict, puisque la foi elle-même est appelée un don (*munus*)⁵⁷⁷.

La pensée d'Ambroise montre à nouveau, comme chez Tertullien, une certaine oscillation entre la notion d'un "mérite" de la grâce et celle d'une grâce donnée sans aucun mérite. Dans le commentaire sur l'Examéron 1,6,21, il est question des noms des saints qui, d'après Lc 10,20, sont inscrits dans les cieux. Ambroise écrit à leur sujet qu'ils ont mérité la grâce du Christ par *fide et devotione*⁵⁷⁸. On ne peut pas douter que, dans ce passage, *mereri* soit à prendre au sens strict. Dans l'*expositio psalmi 118,20,40*, où il est à nouveau question du jugement, Dieu donne sa grâce et sa miséricorde avec mesure (*pro mensura*), après avoir examiné les mérites de chacun⁵⁷⁹. Enfin, des rapprochements plus significatifs avec la figure d'Abraham en CONS. I,18 peuvent être extraits du *de Abraham* de l'évêque de Milan. Parlant de la guerre qu'Abraham eut à soutenir contre plusieurs rois, d'après Gn 14, et de sa victoire, Ambroise dit que le patriarche obtint cette victoire non pas par une puissante armée, mais par le mérite de sa foi⁵⁸⁰. C'est parce qu'il n'a pas

⁵⁷⁵Notamment pat. 1,2. Autres références dans A. SCHINDLER, op. cit., p. 390. Voir aussi K.H. WIRTH, *Der Begriff des Meritum bei Tertullian*, Diss. Leipzig 1892. La thèse de cet auteur, qui fait de TERTULLIEN un représentant de la théorie suivant laquelle le mérite crée un droit à la récompense aux yeux de Dieu, est à l'origine de nombreuses discussions au 20^e s. Voir l'état de la question par G. HALLONSTEN, *Meritum bei Tertullian*, Lund 1985. Pour les passages cités ci-dessus dans l'oeuvre de TERTULLIEN, cf. p. 51-52; 256-257.

⁵⁷⁶CChrSL 62A, p. 553 : "Admonitio intelligendi ex difficultate intelligentiae est. Intelligentiae vero a deo donum, fidei munus est, per quam infirmitas sensus gratiam revelationis meretur".

⁵⁷⁷Cf. A. SCHINDLER, op. cit., p. 413.

⁵⁷⁸CSEL 32/2, p. 18 : "Extenditur enim (caelum) vel quasi pellis ad tabernaculum, habitationes sanctorum vel quasi liber, ut plurimorum scribuntur nomina, qui Christi gratiam fide et devotione meruerunt (...)". Sur ce texte, voir E. DASSMANN, *die Frömmigkeit*, p. 289, de même que A. SCHINDLER, op. cit., p. 415 qui remarquent que de telles affirmations n'impliquent pas que, chez AMBROISE, le mérite est prétention à une récompense (cf Ambr. paenit. II,9,80).

⁵⁷⁹CSEL 62, p. 464 : "Examinat ergo et trutinat deus merita singulorum et quemadmodum pro mensura dat gratiam, ne supra mensuram sit, ita pro mensura dat misericordiam".

⁵⁸⁰Abraham 1,3,15 : "fidei ergo merito Abraham vicit, non populoso exercitu"; cf. W. VÖLKER, *das Abrahambild*, p. 206.

espéré une récompense venant des hommes qu'il en a reçu une de Dieu⁵⁸¹. De même, la naissance d'Isaac est considérée comme récompense de la foi d'Abraham⁵⁸². Ambroise peut écrire : *promeruit deum Abraham*⁵⁸³.

La foi est le fondement des mérites et aucune vertu ne peut être utile sans elle⁵⁸⁴. Mais elle est aussi un don de Dieu⁵⁸⁵. C'est pourquoi, il arrive qu'Ambroise souligne que l'action de la grâce s'étend même aux pensées humaines⁵⁸⁶, de même qu'aux différentes vertus particulières⁵⁸⁷. Il va même jusqu'à affirmer que la grâce du Saint Esprit est comparable à une sorte de tirage au sort, au sens où, comme dans le cas du jeu de hasard, c'est la chance qui préside à la répartition des biens, dans le cas de la grâce, on n'a pas un salaire dû, mais donné selon la libre volonté du donateur. Il illustre cette position par un appel au verset de 1 Co 12,11 qui parle de la répartition des grâces par l'Esprit comme bon lui semble: la grâce du Christ n'est pas donnée comme un salaire. C'est pourquoi, dit l'Apôtre, les grâces données par l'Esprit le sont aussi selon son bon gré⁵⁸⁸. Notre anonyme également parle des grâces données par l'Esprit en citant le même verset⁵⁸⁹. Il connaît la *gratia spiritalis*, source des dons présents dans le baptisé⁵⁹⁰. Mais il ne dit jamais que sa présence est ou n'est pas rattachée aux mérites humains. Il ne ressent pas davantage qu'Ambroise le besoin de développer un exposé systématique du *mereri gratiam*. Il en parle occasionnellement, à propos du père des croyants, usant de cette expression bien connue pour caractériser la foi du patriarche. Ni l'un ni l'autre ne sont sensibles au problème de l'antériorité ou de la postériorité de la grâce par rapport au mérite, ou de ce qui peut ou ne peut pas être mérité. Par contre, il est clair que pour tous les deux, le *mereri gratiam* exclut une prétention, un droit à la grâce. Ceci est exclu même déjà chez

⁵⁸¹Abraham 1,3,18.

⁵⁸²Abraham 1,8,67.

⁵⁸³Abraham 1,8,79.

⁵⁸⁴In psalm. 1,41; cf. D. LÖPFE, Die Tugendlehre, p. 51.

⁵⁸⁵Paenit. I,49,50; cf. D. LÖPFE, op. cit., p. 55.

⁵⁸⁶Cain et Abel 45, cf. D. LÖPFE, op. cit., p. 58-59. La grâce est ici *inspiratio* sur toute pensée bonne.

⁵⁸⁷Voir les textes rassemblés dans D. LÖPFE, op. cit., p. 67-70.

⁵⁸⁸Exhort. virg. 43 (PL 16,349) : "Videtis gratiam Christ, gratiam Spiritus Sancti, qui velut quadam sorte defertur; quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque justificatur a Domino. Sicut enim sortis eventus non in nostra est potestate, sed quem casus attulerit, sic gratia Domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur. Unde ergo et Apostolus ait de divisionibus gratiarum, quae diverso modo Dei servulis deferuntur : "Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Prout vult, inquit, non prout debetur" (1 Co 12,11).

⁵⁸⁹Cf. CONS. II,14 (MORIN 79); II,18 (MORIN 88,21).

⁵⁹⁰CONS. II,18 (MORIN 88,21).

Cyprien, en tout cas dans ses *Testimonia ad Quirinum*⁵⁹¹ où il écrit : "*Gratiam dei gratuitam esse debere*". Ce thème est illustré par des versets scripturaires parlant de l'emploi de l'argent pour acheter la grâce (Ac 8,20 : Simon le Mage) du Christ chassant les vendeurs du Temple (Jn 2,16), de la nécessité de s'affranchir de l'argent (Is 55,1). A cet endroit, *gratuita gratia* ne qualifie pas, au sens augustinien, une grâce donnée sans considération des mérites antérieurs ou postérieurs. Il s'agit simplement du sens ancien de *gratuitus* qui ne coûte rien à celui qui le reçoit⁵⁹², comme le montrent les versets bibliques cités parlant de l'argent. Dieu ne peut pas être acheté, ce qui implique que rien ne peut servir de monnaie d'échange contre la grâce, obligeant Dieu à la donner. Pourtant, le même auteur écrit par ailleurs que l'œuvre bonne fait de Dieu un débiteur⁵⁹³, en faisant référence à une formule de Tertullien⁵⁹⁴.

Chez Ambroise, l'insistance sur l'argent pour tenter de se procurer la grâce n'est plus là. L'image du marchand et de son client est remplacée par celle de l'employeur et du salarié, qui lui est équivalente. La grâce n'est pas un salaire⁵⁹⁵. Elle ne peut être gagnée par le mérite. Pourtant, même ce passage n'exclut pas totalement l'idée de mérite. Ambroise refuse que le mérite ait l'effet d'une contrainte sur Dieu, semblable à celle d'une obligation sur l'employeur, mais n'exclut pas que Dieu puisse prendre en compte librement le mérite humain.

Les positions de ces auteurs antérieurs à la controverse pélagienne ne ressentent pas encore le besoin de s'engager dans une polémique. Elles ne paraissent ambiguës⁵⁹⁶ que si on les interroge du point de vue d'une problématique postérieure, qu'ils ignoraient, et qui exige des précisions que de fait ils n'apportent pas sur les relations entre grâce et mérites. D'ailleurs,

⁵⁹¹III,100.

⁵⁹²Cf. C. MOUSSY, *Gratia*, p. 342-346.

⁵⁹³Eleem. 26.

⁵⁹⁴Paenit. 2,11 : "*Bonum factum deum habet debitorem*". Ce rapprochement est noté par J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Mereor and meritum*, p. 333. La formule n'implique pas que Dieu est obligé de donner sa grâce. Confrontée aux grandes lignes de la pensée de ceux qui l'emploient (voir notamment G. HALLONSTEN, *Meritum bei Tertullian*, cité au n. 575), elle reflète davantage l'usage de la rhétorique que la conception d'un Dieu soumis à un système juridique.

⁵⁹⁵*non quasi ex mercedis merito*, cf. texte cité au n. 588.

⁵⁹⁶DUDDEN, *The Life and Times*, t. 2, p. 632, juge inconséquente la position d'AMBROISE. On notera tout de même que l'évêque de Milan, dans *In Luc II,84* (SC 45, p. 11), souligne déjà la nécessité d'un dynamisme humain propre allant dans le même sens que la grâce : "Partout, la puissance du Seigneur collabore (*cooperatur*) avec les efforts de l'homme, en sorte que personne ne peut construire sans le Seigneur, personne garder sans le Seigneur, personne entreprendre chose quelconque sans le Seigneur".

Cyprien et Ambroise ont tous deux été invoqués par Augustin comme par Pélage dans la controverse. L'évêque d'Hippone dénie à Pélage tout droit d'en appeler à l'autorité de ces deux auteurs précisément parce qu'il l'avait fait dans son *De libero arbitrio* pour Ambroise⁵⁹⁷, et dans son *Liber Testimoniorum* pour Cyprien⁵⁹⁸. Ce n'est donc que dans la controverse pélagienne que l'on voit Ambroise et Cyprien susciter des contradictions, puisque dans chaque camp on en appelle à eux. Notre anonyme, dans la mesure où il partage l'état d'esprit de l'évêque de Milan au sujet de la grâce, n'a pas à se soucier de prendre des précautions sur une question non encore débattue. En parlant de la grâce de la foi qu'Abraham méritait, il fait converger différents points de vue, présents à l'intérieur de la théologie latine du 4^e s. au sujet du *mereri gratiam*. Tout d'abord le fait que la foi est une grâce spéciale, un don de Dieu⁵⁹⁹. Ensuite, le fait qu'elle est méritoire, spécialement dans le cas du patriarche qui l'augmente par sa conduite après l'avoir reçue sur la base de son obéissance, toute idée de prétention, droit à la grâce devant être exclue. Pas plus que chez ses prédécesseurs, l'anonyme ne se soucie de développer une systématisation du mérite de la grâce. Son antériorité ou celle du mérite n'est pas encore devenue pour lui une question théologique.

Dans la suite du chap. 18, l'auteur s'arrête particulièrement sur le sacrifice d'Abraham (Gn 22,2-13).

En affirmant qu'Abraham croyait fermement que Dieu pouvait ramener Isaac à la vie, même à partir de ses cendres, il s'insère dans une tradition exégétique qui a son point de départ dans l'épître aux Hébreux 11,17-19⁶⁰⁰. Ce verset prête à Abraham la foi en la résurrection de son fils mort, opérée par la puissance de Dieu. Origène⁶⁰¹ et Augustin⁶⁰² reprennent cette interprétation.

Dans son développement sur les raisons de la circoncision du patriarche, notre anonyme s'exprime en des termes identiques à ceux de Jérôme dans son commentaire sur les Galates :

⁵⁹⁷Cf. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p. 272-274.

⁵⁹⁸Cf. G. MARTIL, La tradición, p. 39. Les textes de CYPRIEN qu'AUGUSTIN voulut à son tour opposer à PELAGE sont rassemblés dans G. MARTIL, La tradición, p. 226-227; ceux d'AMBROISE, ibid., p. 227-228.

⁵⁹⁹En CONS. I,36, l'auteur insiste sur l'*inspiratio divina*, nécessaire pour comprendre les choses divines : "Non tamen putes omnia per hominem scire posse, quae dei sunt, nisi quae aut scire hominem ipse (deus) perdocuit, aut intellegere divina inspiratione permisit".

⁶⁰⁰Sur le rôle de ce verset dans l'exégèse patristique de Gn 22, voir D. LERCH, Isaaks Opferung, p. 39 sv.

⁶⁰¹In Gn Hom. VIII,1 (SC 7bis, p. 215).

⁶⁰²Cf. D. LERCH, op. cit., p. 83.

Jérôme, in Gal. II,3 (PL 26,352D)

Providens deus, ne *soboles* dilecti Abrahae caeteris nationibus misceretur, et paulatim familia ejus fieret incerta, gregem Israeliticum quodam circumcisionis cauterio denotavit, *ut viventes inter Aegyptios, Babylonios atque Chaldaeos, hoc signaculo distinguerentur.*

CONS. I,18

Non quod praeputium iustitiae praeiudicaret aut fidei, vel aliquid superfluum in homine deus creasset, quod postea iuberet abscidi; sed ut *inter alias gentes signaculo corporis electi viri soboles nosceretur.*

Cette explication historique du rôle de la circoncision est conforme aux données de l'A.T.⁶⁰³, mais le vocabulaire utilisé par les deux auteurs est absolument identique (*soboles, signaculum*, le peuple élu doit vivre *inter gentes*) pour décrire la nature de la circoncision. L'anonyme, revenant en CONS. II,8 sur le thème de la circoncision, reprend cette explication en disant que si personne ne fut circoncis dans le désert, c'est parce que le peuple élu n'y était mélangé à aucun peuple étranger. Ce n'est qu'après le séjour au désert que Josué circoncit les fils d'Israël⁶⁰⁴. La circoncision charnelle ne confère aucun état de justice, et n'est qu'un *signaculum fidei* purement extérieur, destiné à marquer le peuple élu pour distinguer les croyants des autres⁶⁰⁵.

L'hypothèse d'une source commune plus ancienne entre Jérôme et les CONS. ne s'impose pas vraiment, puisque d'une part, comme on l'a vu plus haut, on peut constater d'autres parallèles textuels avec le commentaire sur les Galates de Jérôme⁶⁰⁶, et que d'autre part ce dernier est lui-même déjà plus ancien⁶⁰⁷ que les CONS. et peut donc plus aisément leur avoir servi de source. Ces considérations rendent plus vraisemblable l'utilisation directe de cette oeuvre par notre anonyme.

Dans la suite du commentaire, l'auteur raisonne sur Ex 1-2, en soulignant que si le peuple juif est venu à une certaine époque en Egypte, ce n'est pas parce que Dieu ne pouvait pas le combler de bienfaits ailleurs, mais c'est pour manifester sa grandeur par les miracles qui allaient accompagner la sortie d'Egypte. Dans le récit de cet événement, il remarque que Moïse n'a pas seulement été adopté par la fille de Pharaon, comme le dit l'Exode, mais aussi instruit dans la sagesse des Egyptiens, conformément à Ac 7,22. Les signes

⁶⁰³Cf Jg 14,3; 1 Sm 14,6; 2 Sm 1,20. Le peuple élu doit se distinguer des Philistins par ce moyen.

⁶⁰⁴CONS. II,8 (MORIN 64,1-5) : "Hanc usque ad Christum rationabiliter custoditam Iesu Nave actus subsequens probat, qui post excessum heremi, in qua idem Iudaei quadraginta vixerunt annis, nec quisquam huic fuerat subiectus iniuriae, quia in *solitudine permixtio extraneorum non erat populorum*, plebem signare praecipitur (...)"

⁶⁰⁵MORIN 63,29-30 : "In circumcisione carnali signaculum fidei, non statum fuisse iustitiae".

⁶⁰⁶Supra p. 40 et 49-52.

⁶⁰⁷Cf supra p. 40 n. 12.

puissants opérés par Dieu pour libérer les Israélites avaient comme but aussi bien de provoquer la foi de ces derniers que de terrifier les adversaires obstinés, et par là de préserver les deux peuples⁶⁰⁸. Par là il se montre soucieux de mettre en valeur l'intention positive du projet divin sur l'Égypte, peut-être en écho au livre de la Sagesse 12,1-2. Le verset 12,2 affirme, en relation au cas des Égyptiens, que Dieu avertit les pécheurs pour qu'ils se corrigent et croient en lui⁶⁰⁹. Les versets 11,17-20 mettent en évidence le fait que Dieu n'a pas voulu détruire d'un seul souffle les Égyptiens alors qu'il le pouvait, mais leur a infligé des châtements plus modérés.

Commentant leur spoliation par les Israélites, l'anonyme se contente de mentionner que ce ne fut pas un vol, mais une récompense⁶¹⁰. Tertullien, dans sa discussion contre Marcion, réfutait la thèse du vol (*fraus*)⁶¹¹ qui selon son adversaire, aurait été ordonné par le Dieu de l'Ancien Testament.

Comme on peut s'en rendre compte, l'auteur n'abandonne pas, dans ce chapitre consacré à la sortie d'Égypte, ce qui est à ses yeux le fil conducteur de l'histoire du Salut : la patience et la clémence divines. Le choix même des épisodes historiques le montre. Les fléaux s'abattant sur l'Égypte doivent permettre une certaine préservation des pécheurs aussi bien que la libération des opprimés. Dans la description des prodiges qui opposent Moïse aux mages du Pharaon, l'auteur fait ressortir que le chef des juifs, agissant par la puissance de Dieu, est capable de faire cesser les fléaux, alors que les Égyptiens qui s'appuient sur une science démoniaque n'en sont pas capables. La marque distinctive de la puissance divine se montre quand il s'agit de préserver les pécheurs en modérant leur châtement. Enfin, dans le désert, la présence de Dieu aux côtés de son peuple, sous la forme d'une nuée ou d'une colonne de lumière, est signe de la *paterna indulgentia* à l'égard de ceux qui sont fatigués et craintifs.

Si donc notre anonyme s'en tient à une exégèse de l'Exode qui est absolument littérale et même assez souvent paraphrastique, c'est que cette manière de faire sert son interprétation de l'histoire. L'allégorie et la typologie

⁶⁰⁸CONS. I,18 : "quibus (signis) utique et hii crederent quorum servitus solvebatur, et qui renisuri erant deterrerentur, possetque in hac prodigiorum ostentatione *gens utraque servari*". L'auteur ne dit pas que les Égyptiens ont réellement été préservés, mais que l'intention divine était de les avertir pour leur permettre de l'être.

⁶⁰⁹"De quibus peccant *admonens* adloqueris ut relicta malitia credant in te" (Vetus Latina, t. 11/1, éd. THIELE, p. 460). Le texte des CONS. disait à propos des Égyptiens, mis en garde par les prodiges divins : "cum (...) converti ab impietate sua contumaces *admonerentur*". Voir en parallèle Sg 11,13 où les Égyptiens se souviennent du Seigneur grâce à leur malheur (Vetus Latina, 11/1, p. 443).

⁶¹⁰Sur cette explication, voir IRENEE, haer. IV,30,2 (SC 100, p. 776 : "paucissimam *mercedem* pro magna *servitute* accipiens").

⁶¹¹Adv. Marc. II,28,2; V,13,6.

ne sont pas nécessaires pour mettre en relief la patience divine. Or le discours de l'anonyme, comme on l'a vu, vise à la simplicité et à la brièveté. Il se concentre sur des *pauca et summa* de la foi chrétienne. Dans cette optique, il ne fait que d'ajouter certaines notes personnelles à un résumé d'histoire, de manière à en faire ressortir la signification essentielle aux yeux de ses lecteurs. Il ne s'agit donc pas d'en faire un ennemi de l'exégèse spirituelle. D'ailleurs, il lui arrive au livre II de se servir de la typologie entre les deux testaments⁶¹², ce que les exigences de la raison en dialogue avec le paganisme hostile ne permettent pas au livre I.

Chapitre 19

Ce chapitre poursuit le récit de l'Exode. La raison du séjour d'Israël au désert fut la multiplication des miracles en ce lieu, et non une sanction divine comparable à un exil (*relegatio*). L'objection d'Apollonius reprend ici les récriminations des Israélites en Ex 16,3 contre la cruauté du désert. Par la suite, l'auteur souligne encore le danger de retomber dans l'idolâtrie qui guettait les Israélites parallèlement à leur désir de revenir en Egypte (Ex 16,2-3). La pédagogie divine veut donc leur faire oublier l'Egypte. A cet effet, Dieu emmène le peuple dans une longue marche et ne le laisse pas suivre un chemin court et droit. Il fallait que le temps passe entre la sortie d'Egypte et l'arrivée en terre promise⁶¹³. En outre, Dieu ne voulait pas qu'ils aient immédiatement à redouter les guerres contre les habitants du pays qui leur était destiné. Enfin, il désirait que la terre promise leur paraisse plus désirable encore après un long séjour au désert.

Dans ce séjour, rien ne leur manqua. Une nouvelle fois, l'auteur souligne la *patientia* divine⁶¹⁴. Grâce à elle, ils sont nourris du pain des anges, c'est-à-dire de la manne⁶¹⁵. En outre, conformément à Dt 29,5, les sandales et les vêtements ne furent pas usés au désert. Commentant ce verset, notre anonyme va reprendre une tradition exégétique qui le met au service d'une discussion sur la résurrection. On la trouve chez Tertullien et Jérôme. Les deux auteurs associent Dt 29,5 à une démonstration de la Résurrection : de même que, d'après le verset, les Israélites au désert n'ont vu ni leurs sandales ni leurs vêtements s'user, ils ajoutent que ni leurs cheveux ni leurs ongles ne se sont accrus. Ainsi en ira-t-il lors de la Résurrection des corps où toute excroissance

⁶¹²Voir les typologies utilisées dans CONS. II,6-10; II,13; II,15; II,18 et REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 46 sv.

⁶¹³CONS. I,19: " (...) providendum fuit ne *statim* ad promissionis terram brevi ac recto itinere pervenirent (...)".

⁶¹⁴Texte supra p. 218,41.

⁶¹⁵Cf. Ps 78,25 dans la LXX. Les *tumultuarie quaerentes* (supra p. 218,42) sont probablement une allusion à ceux qui d'après Ex 16,27 ont ramassé la manne le jour du Sabbat. Sur l'abondance de la manne qui dépassa la consommation, voir Ex 16,19.

corporelle sera supprimée. Tertullien, dans son *De Resurrectione*, s'exprime en ces termes :

"Quod vestimenta et calciamenta filiorum Israelis quadraginta annis indetrata et inobsoleta manserunt, quod et in ipsis corporibus unguium et capillorum facilia crementa habilitatis et dignitatis iustitia defixit, ne etiam enormitas corruptelae deputaretur"⁶¹⁶.

Voici les textes de Jérôme et des CONS. en parallèle :

Hier. c. Ioh. 32 (en 397), PL
23,383

Frustra etiam tonsores artificia didicerunt, scientes Israeliticum populum per quadraginta, *nec unguium nec capillorum incrementa sensisse* : et quod his majus est, *non sunt attrita vestimenta eorum, nec inveteraverunt calceamenta* (cf. Dt 29,5).

CONS. I,19

Illic per omne quod dixi tempus mirum in modum, *non calciamentum, non vestis atteritur, nulla perinde capillorum aut unguium excretio dominata est*, sed velut immortalitate iam reddita inmutabilem hominis formam simplex servavit integritas.

L'auteur des CONS. a pu tirer son information aussi bien de Jérôme que de Tertullien, et il est difficile d'établir avec certitude le sens de la dépendance. Toutefois, certaines expressions le rapprochent davantage de Jérôme. Par exemple, le verbe *attero*⁶¹⁷ alors que Tertullien présente l'expression *indetrata et inobsoleta*. Ce dernier est par ailleurs le seul à préciser que c'est la justice divine (*iustitia*) qui a fait cesser l'accroissement des ongles et des cheveux. La tournure même de la phrase avec une énumération négative comportant plusieurs fois *nec* ou *non* chez Jérôme et les CONS. mais absents chez Tertullien contribue aussi à rapprocher les deux écrits.

Poursuivant son récit, notre anonyme en vient à l'épisode du Veau d'Or. Ce dernier est considéré dans l'A.T. déjà comme un acte d'idolâtrie⁶¹⁸. Plusieurs témoignages patristiques du 4^e s. vont également dans ce sens⁶¹⁹. L'auteur voit dans l'attitude des Israélites demandant des dieux à adorer un signe de *luxuria*. Ce terme revient chez Lactance pour flétrir la faute des juifs à l'occasion de l'érection du veau⁶²⁰. Il souligne la cause qui provoqua la chute dans l'idolâtrie: *per luxuriam*. Bien qu'on puisse le rencontrer avec le sens de *voluptas* (impliquant vie licentieuse, discipline relâchée, laxisme) mais le plus souvent sans connotation sexuelle spéciale⁶²¹, cette significati-

⁶¹⁶CChrSL 2, p. 1006.

⁶¹⁷Présent dans le texte de la Vulgate pour Dt 29,5.

⁶¹⁸Cf. Ez 16,17; I Co 10,5-7.

⁶¹⁹Témoignages rassemblés dans H. SCHLOSSER, *Quellengeschichtliche Studie*, p. 95-98.

⁶²⁰Inst. IV,10,11 (CSEL 19, p. 303) : "In *luxuriam* prolapsi ad profanos Aegyptiorum ritus animos transtulerunt".

⁶²¹Cf. ThLL s.v. "*Luxuria*".

on n'est toutefois pas opportune dans notre contexte. Ce n'est pas à la suite d'un relâchement de ses mœurs (nulle part mentionné) que le peuple réclame des dieux. Le contexte immédiat suggère au contraire l'idée classique d'excès par rapport à la conduite convenable, goût du luxe, magnificence. Alors qu'il est comblé de l'abondance donnée par Dieu, il désire avoir encore en plus ses propres dieux⁶²².

On notera la mise en relation du Veau avec l'Égypte. Il est présenté comme un héritage de l'idolâtrie de ce pays⁶²³. La littérature rabbinique portait déjà le souci de rattacher la figure du Veau à l'Égypte⁶²⁴. Lactance⁶²⁵ et Jérôme⁶²⁶ parlent du dieu égyptien Apis⁶²⁷ adoré sous la forme d'un bovin par les Israélites au désert.

L'épisode de la restauration des commandements reportés sur de nouvelles Tables après le châtement des coupables donne à l'auteur une nouvelle occasion de manifester la mansuétude divine à l'égard des pécheurs. Par la réparation des commandements, il a été montré que Dieu ne déteste pas ceux qu'il a fait corriger. Au contraire, il ne veut pas que soient détruits ceux qu'il a fait châtier. C'est par là qu'il ajoute sa note personnelle pour souligner le sens de cet épisode historique.

Le dernier paragraphe du chapitre fait déjà intervenir la thématique traitée en CONS. I,20 : le rapport entre loi naturelle et loi mosaïque. La seconde vient apporter la réparation de la justice naturelle et non pas de nouveaux commandements⁶²⁸. Cette affirmation ne doit pas être entendue dans un sens absolu: les commandements de la loi mosaïque sont envisagés ici uniquement en tant que leur pratique relève de la *iustitia*. En effet, en CONS. II,7, l'auteur distingue les préceptes liturgiques et sacrificiels de l'ancien Israël, qui ne peuvent procurer aucune justice, des autres préceptes qui, eux, peuvent justifier. En CONS. I,19, cette distinction doit être sous-entendue. En CONS. II,7, répondant à une question qui demande pourquoi une partie de la Loi a été retranchée par le Christ, Zachée affirme que certains préceptes de la

⁶²²CONS. I,19 : "(...) praedicta *abundantia* saturatus, cito a deo quod ex Aegypto eductus esset, oblitus est. Poscere per *luxuriam* quos coleret deos coepit". On doit exclure que l'abondance donnée par Dieu soit cause de la *luxuria*. Ce dernier terme, compris en relation à *abundantia*, indique ce qui porte à désirer plus que l'abondance.

⁶²³CONS. I,19 : "illi se dandum professus est religioni, quae culti in Aegypto idoli formam referret".

⁶²⁴*Midrash Rabbah* 43,7-9 cité par SCHLOSSER, *Quellengeschichtliche Studie*, p. 98-99.

⁶²⁵Inst. IV,10,12-13 (CSEL 19, p. 303).

⁶²⁶In Os I,4 (PL 25,854).

⁶²⁷Sur cette divinité, voir PIETSCHMANN, "Apis 5", PRE 1/2, (1894), 2807-2809.

⁶²⁸CONS. I,19 : "Tum lex divinitus lata est, quae sui editione non praeceptum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferet".

Loi ancienne (*lex vetus*, le Pentateuque) n'étaient dus qu'à des mesures temporaires destinées à arracher le peuple à l'idolâtrie de manière progressive. Mais en eux-mêmes, ils ne justifient pas. C'est d'eux qu'il est écrit en Ez 20,25 : "*Dedi illis praecepta non bona in quibus non iustificabuntur*". La seule valeur des sacrifices, qualifiés d'horrible coutume⁶²⁹ est que, par eux, les auteurs des sacrifices se tournent néanmoins vers Dieu au lieu des idoles, car ils étaient incapables de se passer immédiatement de ces sacrifices⁶³⁰. Il leur fallait donc une situation de compromis qui, tout en respectant leur faiblesse, les accorde pourtant au culte du vrai Dieu. En même temps, il s'agissait de dompter leur esprit rebelle par ces préceptes sévères ne permettant pas qu'on se glorifie d'obtenir par eux la justification⁶³¹. Le Dieu unique ne les a donnés qu'à titre provisoire en annonçant clairement cela en Ez 20,25. Le Christ, qui accomplit la Loi, vient donc, en conformité avec l'Ancien Testament, libérer l'homme de ce qui lui avait été momentanément imposé⁶³². L'auteur distingue donc des parties dans la Loi de l'A.T. En CONS. II,7, il parle de la *portio* qui a été abolie par l'Évangile⁶³³. Il montre ici une conception semblable à celle de l'Ambrosiaster⁶³⁴, qui divise aussi la Loi en plusieurs parties, et pour lequel les préceptes liturgiques ont cessé dans l'Évangile⁶³⁵. On y retrouve la même citation d'Ez 20,25⁶³⁶. Aux chapitres 19 et 20 des CONS., il est donc seulement question de cette *portio* de la Loi ancienne dont l'observance devait restaurer la justice naturelle. Cette partie-là de la Loi ne contient aucun nouveau précepte par rapport à la loi naturelle.

Chap. 20

L'intervention d'Apollonius commence par présenter la conception païenne de la loi naturelle qui, par nature, est présente dans les esprits humains. Il y a la notion (*intellectus*) du nuisible et de l'utile, du juste et de l'injuste, la

⁶²⁹MORIN 61,30 : "consueta abominatio".

⁶³⁰MORIN 61,30 : "Quia arceri ab hisdem repente non poterant, consultius fuit, paulatim abolenda respuere, quam statim inhibenda punire".

⁶³¹MORIN 61,20-22 : "Quaedam ergo in lege idcirco severius sunt statuta, ut rebellem populum atque adsueta gentilitate lascivum potius humiliarent, quam attoli iustificatura permetterent", Cf. PELAGE, in Gal 2,16 (éd. SOUTER, p. 315), et G. GRESHAKE, Gnade, p. 98.

⁶³²CONS. II,7 avec citation de Mt 5,17 (MORIN 61,5-6). L'auteur dit, au sujet de cet accomplissement : "Consummata iustitiae fideique doctrina per Christum in ecclesia dinoscetur"; MORIN 63,9-10 : "Ita haec omnia, quae cruciatui rebellibus erant, indulta per Christum libertate solvuntur".

⁶³³MORIN 60,26. Ont été notamment abolis le Sabbat, la circoncision, les sacrifices, les préceptes alimentaires.

⁶³⁴Quaest. 44,9 (CSEL 50, p. 77).

⁶³⁵Voir textes supra p. 257 n. 513-515.

⁶³⁶CSEL 50, p. 76.

connaissance et l'amour de son propre bien en l'homme de même que la détestation de ce qui s'y oppose, la connaissance de la bonté comme ce qui est agréable aux autres, de la méchanceté comme ce qui déplaît⁶³⁷.

Ces propos reflètent une conception de la loi naturelle imprégnée de stoïcisme telle qu'elle se dégage des écrits de Cicéron. Participation humaine à la raison divine, elle donne à l'homme une connaissance générale de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter⁶³⁸. L'énoncé d'Apollonius distinguant *quid prosit* et *quid aequum* se rapproche de la distinction cicéronienne discutée aux livres I et II du *De Officiis*⁶³⁹ entre *bonum utile* et *bonum honestum*. Dans cette éthique, ce qui est utile à l'homme, et ce qui relève de la vertu s'accorde harmonieusement⁶⁴⁰. En outre, Apollonius rattache à la nature l'amour de son propre bien et la haine du contraire, position soutenue également par Cicéron⁶⁴¹. Ces connaissances ne sont pas écrites. Elles sont liées à l'esprit humain lui-même⁶⁴², et la connaissance de l'existence de la loi naturelle elle-même est une *aperta cognitio*⁶⁴³.

Les positions de Zachée et Apollonius, malgré leurs divergences, ne se contredisent pas. Pour le chrétien, la loi naturelle est l'équivalent de la loi mosaïque, puisqu'elle est réparée par cette dernière après avoir été affaiblie. Pour le païen, il s'agit de notions morales universelles que l'on ne peut ignorer. Zachée ne nie pas leur existence, ce qui revient à dire qu'il l'admet implicitement⁶⁴⁴. En effet, le déroulement du Dialogue exige que toute erreur du païen soit corrigée. Mais sa conception de la loi naturelle est plus concrète: les grands principes de cette loi apparaissent dans la loi mosaïque

⁶³⁷ Texte supra p. 222,3-6.

⁶³⁸ Cic. rep. 3,22,33 : "Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat (...)" ; cf. Leg. 1,6,18 : "Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria".

⁶³⁹ Voir F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechtes*, p. 236; cf. Ambr. off. 3,52.

⁶⁴⁰ Cic. Off. 3,119; cf. M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 131-152.

⁶⁴¹ Cic. fin. 5,9,24; 5,10,27. Aimer son propre bien se situe dans la ligne d'une pensée stoïcienne sur la conservation de soi et de sa vie; cf. M. POHLENZ, *die Stoa*, p. 56-58; K. SALMANN, *Studien*, p. 189-190.

⁶⁴² CONS. I,20 : "Haerere naturaliter humanis sensibus legem".

⁶⁴³ L'expression revient en CONS. II,5 (MORIN 56,29) pour désigner la connaissance évidente de la Trinité que l'on peut avoir à partir de Gn 1,26 où cette dernière est montrée à l'oeuvre dans la création de l'homme quand Dieu dit : "Faisons l'homme à *notre* image".

⁶⁴⁴ Cette conception trouve d'ailleurs chez AMBROISE, parad. VIII,39 un fidèle écho au 4^e s, quand il soutient qu'on trouve en l'homme des *opinionēs boni et mali*, grâce auxquelles "*id quod malum est naturaliter nobis intellegimus esse vitandum, et id quod bonum est naturaliter nobis intellegimus esse praeceptum*".

qui en est la réparation. Le païen demande donc ce que la loi mosaïque a apporté de plus (*quid amplius*) que ces connaissances universelles, quel est le contenu de ses préceptes (*qualitas edictorum*).

En présentant les commandements recherchés par Apollonius, Zachée mentionne la connaissance⁶⁴⁵ et la crainte de Dieu dans l'amour, la *pietas*, la pureté de l'esprit⁶⁴⁶ qui préside aux oeuvres bonnes, les châtiments et les expiations, la Règle d'Or, enfin la révélation de la création du monde. Comme on peut s'en rendre compte, ce que l'auteur appelle ici *lex per Moysen lata* ne recouvre pas que le seul code moral que le Pentateuque attribue à Moïse. Il s'agit de toute la *Torah* des juifs envisagée comme *lex vetus*⁶⁴⁷ à l'exception, comme on vient de le voir, des rites qui, d'après CONS. II,7, devaient être abolis. C'est en elle que la loi naturelle du philosophe trouve son complément. La mention de la Règle d'Or s'inscrit bien dans la ligne de continuité entre la loi naturelle et sa réparation par la Loi de Moïse. On la trouve en partie dans Tb 4,15, mais c'est surtout Mt 7,12/Lc 6,31 qui rattache à la Loi et aux Prophètes ce principe qu'Origène, Lactance et Sénèque⁶⁴⁸ considéraient comme une connaissance morale commune à toute l'humanité. L'anonyme l'appelle *conclusio edictorum* : c'est une conclusion au sens logique, c'est-à-dire le point d'aboutissement vers lequel tendent les commandements de la Loi en ce qui concerne les relations humaines.

Le problème du rapport entre loi naturelle et loi mosaïque est discuté et résolu de manière semblable par différents auteurs latins de la seconde moitié du 4e s. Pour Augustin, dans l'*En. in Ps. 57,1*, ce que les hommes ne lisaient pas dans leur coeur fut écrit sur les Tables de la Loi afin qu'ils ne puissent pas prétendre que des connaissances leur manquaient⁶⁴⁹. Pélage lui-même⁶⁵⁰ dit que la Loi fut donnée pour remédier à l'oubli de la loi naturelle, et l'auteur du *De Induratione Cordis Pharaonis* souligne qu'elle fut un *correctorium* pour régénérer la nature humaine. Elle reproduisait extérieurement l'image de la loi

⁶⁴⁵On comparera "*Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est*", avec Lact. Inst. VI,9 : "*Huius legis caput primum est ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere*" (CSEL 19/1/2, p. 509). Après avoir introduit l'extrait de Cic. rep. 3,22,33, où il est question de la loi naturelle éternelle dépendant de Dieu, LACTANCE identifie cette loi avec la loi chrétienne dont le premier précepte est la connaissance et le culte de Dieu.

⁶⁴⁶CONS. I,20 : "*In observantias bonorum operum puritate mentis transcendere*". *Mentis puritas* pourrait être une allusion au thème biblique de la pureté du coeur, siège des facultés spirituelles, éventuellement à la circoncision du coeur en Dt 10,12-16.

⁶⁴⁷L'expression figure en CONS. II,7 (MORIN 60,26).

⁶⁴⁸Cf. A. DIHLE, *Die goldene Regel*, p. 106.

⁶⁴⁹CChrSL 39, p. 700 : "*Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaerentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant*"; Cf. A. LUNEAU, *L'histoire du Salut*, p. 368.

⁶⁵⁰Voir texte supra p. 261 n. 542.

naturelle, en contribuant à redresser cette dernière⁶⁵¹. Cette thématique du rapport entre les deux lois, que l'on trouve aussi, comme on l'a vu, dans l'epist. 73 (= CSEL epist. 63) d'Ambroise⁶⁵², a selon toute vraisemblance fait son apparition comme question théologique spéciale dans les écrits de l'Ambrosiaster. Ce dernier intitule sa quatrième question sur l'Ancien Testament : *Quare legem non in primordio dedit (deus) ?* Sa réponse présente un schéma sous-jacent dans les explications des différents auteurs : la loi naturelle ayant perdu son autorité sur les hommes, il devint nécessaire de révéler cette dernière pour que tous aient la connaissance nécessaire des exigences divines⁶⁵³. Chaque auteur, avec ses propres nuances dans la compréhension de la loi naturelle, souligne la continuité entre les deux lois, et la nécessité d'une loi révélée pour remédier à l'affaiblissement, différemment conçu, de la loi de nature. Une telle discussion ne relève pas encore spécialement de la controverse pélagienne. Les uns et les autres reconnaissent un recul à la fois au niveau de la pratique et au niveau cognitif en ce qui concerne la loi naturelle, ce qui nécessita sa restauration.

Les avertissements prophétiques (*inrepatio prophetarum*)⁶⁵⁴ viennent s'ajouter, après Moïse, à sa Loi. Des guérisons miraculeuses surviennent. Cela est le signe que Dieu préfère menacer que châtier. A nouveau l'auteur souligne ici son thème favori dans l'histoire biblique⁶⁵⁵. Malgré cela, les juifs persistent dans leur mépris des préceptes divins⁶⁵⁶. Les prophètes sont mis à mort, et les superstitions humaines tenues en honneur⁶⁵⁷. L'auteur présente ici les fautes des juifs d'abord comme culte des idoles, puis comme "superstitions humaines"⁶⁵⁸. Ce terme désigne à l'époque des CONS. une faute religieuse, croyance erronée, comme dans le Codex Theodosianus qui en parle à propos des pratiques païennes⁶⁵⁹. Dans le contexte du passage, il s'agit de fautes qui se situent dans l'orbite du culte idolâtrique et contre

⁶⁵¹Texte latin dans PLS I,1507; cf. G. GRESHAKE, Gnade, p. 94-95.

⁶⁵²Epist. 73,6 (PL 16,1252B) : "Lata est ergo lex, primum ut excusationem tolleret, ne quis diceret: peccatum nescivi (...) deinde ut omnes subditos faceret deo agnitione peccati". Cf. supra p. 258 n. 521.

⁶⁵³Voir supra p. 257.

⁶⁵⁴Terme technique pour désigner l'activité prophétique, que l'on trouve chez TERTULLIEN, LACTANCE, JEROME. Cf. Th LL s.v. "*inrepatio*".

⁶⁵⁵CONS. I,20 : "Deus enim, ne vel raro vindicet, saepius comminatur, irae caelestis severitatem timeri magis quam exerceri cupiens".

⁶⁵⁶CONS. I,20 : "Cum per abusionem salutarium praeceptorum idolorum cultus incresceret (...)".

⁶⁵⁷CONS. I,20 : "Prophetas diversis multavere suppliciis, ut humanarum superstitionum traditio praesumptis honoribus non careret".

⁶⁵⁸"Cum per abusionem salutarium praeceptorum *idolorum cultus* incresceret (...) prophetas diversis multavere suppliciis, ut *humanarum superstitionum* traditio praesumptis honoribus non careret".

⁶⁵⁹Sur ce terme voir R. SALZMAN, op. cit. supra p. 80. n. 194.

lesquelles les prophètes ont protesté, mais il est impossible de les préciser davantage⁶⁶⁰. De même, quand l'auteur dit que les juifs annoncent qu'ils se convertiront peut-être en présence de Dieu⁶⁶¹, il fait référence à un verset scripturaire difficilement identifiable, mais qui pourrait être Jn 6,30 où ils demandent au Christ un signe afin de croire en celui qui l'a envoyé. On ne peut en tout cas pas déterminer, à partir du contexte, si cette déclaration des juifs est faite au Seigneur lui-même ou aux prophètes qui l'ont précédé. De toute façon, le sommet de leur faute, ce qui, d'après CONS. II,10⁶⁶², les prive de la grâce de Dieu, c'est la mise à mort du Christ. Ils savaient qu'il allait venir, ils ont vu ses *signa et virtutes*, attestant la présence divine en lui, et ils savaient donc qu'il était venu. Pourtant, ils ne voulurent pas croire en lui⁶⁶³. D'un bout à l'autre, l'auteur leur attribue des fautes à l'encontre de Dieu lui-même⁶⁶⁴.

Chapitre 21

Apollonius s'enquiert des raisons de la venue tardive du Sauveur. Cette objection est ancienne. Irénée⁶⁶⁵ et Tertullien⁶⁶⁶ l'avaient déjà touchée. Au 4^e s., Eusèbe de Césarée⁶⁶⁷, l'Ambrosiaster⁶⁶⁸ et Augustin⁶⁶⁹ la traitent longuement et explicitement. Notre anonyme, qui recoupe partiellement les explications de ces différents auteurs, propose trois réponses à la question posée :

1) La première se base sur Ga 4,4 : Dieu envoya son Fils quand vint la plénitude des temps. Pour notre anonyme, conformément au verset, le Christ

⁶⁶⁰On peut penser aux griefs formulés contre le peuple par Jérémie et Ezéchiel, prophètes de l'exil babylonien.

⁶⁶¹CONS. I,20 : "Intentiosa pravitate designans, dei se forsitan praesentia corrigendos".

⁶⁶²Les juifs, après la mort du Seigneur, sont *penitus a gratia dei pulsi* (MORIN 67,12). "Ubi ergo Iudaeorum perditio in Christi intereptione completa est, credulitati gentium fides patuit" (MORIN 69,16-17).

⁶⁶³Le relatif *quem*, dans la dernière phrase du chapitre (cf. supra p. 222,26), se rapporte directement à Dieu : c'est lui qu'ils livrèrent à la Croix.

⁶⁶⁴Il insiste surtout sur leur incroyance : leur faute est l'*incredulitas* (CONS. II,11 MORIN 70,10), soit qu'ils ne comprennent pas, soit qu'ils comprennent en refusant d'admettre la vérité sur le Christ. C'est un *populus incredulus* (CONS. II,10 MORIN 68,6; cf. MORIN 69,26).

⁶⁶⁵Haer. IV,38,1-2.

⁶⁶⁶Adv. Marc. V,4,2.

⁶⁶⁷H.e. I,2,17 (GCS 9, p. 20).

⁶⁶⁸Qu. 83 (CSEL 50, p. 140).

⁶⁶⁹Divers. quaest. 44 (BAug 10, p. 116).

devait venir lors de l'achèvement des temps et apporter l'achèvement de la justice⁶⁷⁰.

2) Une venue plus précoce du Christ aurait risqué de provoquer un oubli de la foi et de la justice au cours des temps, l'exemple et l'enseignement du Sauveur étant alors trop anciens pour pouvoir être crus⁶⁷¹.

3) Ce qui est parfait suit chronologiquement ce qui l'est moins (cf. 1 Co 13,10)⁶⁷².

La première solution fait donc appel, à l'arrière-plan, à un verset de l'épître aux Galates, discrètement reconnaissable à travers l'allusion à la *plenitudo temporum*. Ce verset est fréquemment commenté au sens où la plénitude des temps signifie leur achèvement, non pas en tant que fin de l'histoire tout court, mais fin d'un temps d'attente fixé par Dieu, qui est accompli. Tertullien explique que le Père a placé la révélation de son Fils *in extremitatem temporum*, comme cela est confirmé dans Jl 3,1 : aux derniers jours, je répandrai mon esprit sur toute chair⁶⁷³. L'Ambrosiaster, dans une claire définition, présente la plénitude des temps comme l'achèvement d'un temps que le Père a fixé par avance, lors duquel le Fils sera envoyé⁶⁷⁴. Augustin, dans le *Tractatus in Iohannem 31,5*, répondant à ceux qui demandent pourquoi il est venu si tard, dit que la plénitude des temps n'était pas encore venue. Dieu seul, auteur du temps, savait quand le moment opportun devait venir⁶⁷⁵. Cet argument est le même que la première réponse des CONS. Elle s'appuie sur l'omniscience divine.

A cette première réponse, l'auteur juxtapose immédiatement une seconde : si le Christ était venu avant, la justice serait oubliée avec son enseignement et son exemple. Il insiste ici sur l'oeuvre de Salut du Christ comme oeuvre morale, dont l'oubli pourrait atténuer l'effet. Il s'agit de l'oeuvre salvifique dont il est question en CONS. I,8 : la *praedicatio* du Seigneur venue après celle des prophètes et par laquelle il parachève l'oeuvre du Salut. Cet enseignement est réalisé concrètement par le Sauveur lui-même, qui accomplit tous les commandements qu'il a laissés.

Sa seconde venue est proche de la première pour que la fin et le jugement tout proches nous contraignent par la crainte à la pratique de la justice⁶⁷⁶.

⁶⁷⁰CONS. I,21 : "Nonne in promptu est tardari debuisse postrema, finemque differi *ut plenitudinem iustitiae plenitudo temporum custodiret*".

⁶⁷¹CONS. I,21 : "Si enim vel mediis vel quibuscumque ante temporibus venisset, iam non sola abusio fidem, sed cum abusione tulisset et oblivio, nullaue iustitiae cura hominum corda morderet (...)".

⁶⁷²"Quae perfecta sunt, nisi postrema esse non possint".

⁶⁷³Adv. Marc. V,4,2.

⁶⁷⁴CSEL 81/3, p. 43 : "Plenitudo temporis est completum tempus, quod praefinitum fuerat a deo patre, quando mitteret filium suum (...)".

⁶⁷⁵CChr SL 36, p. 295-296.

⁶⁷⁶CONS. I,21 : "Vix propinquitate finis et instantis examinis terrore compellimur, relictis idolis, veram colere divinitatem (...)".

L'auteur montre ici son originalité : l'attente imminente de la fin des temps (*propinquitatis finis*). Non seulement le Christ est venu avec la *plenitudo temporum*, mais en plus cette dernière est relativement proche de la fin de l'histoire. Entre la première et la seconde venue du Seigneur, le temps est bref (*angustiae temporum*), le jugement imminent. Cela doit inspirer au païen la crainte salutaire du dernier moment et l'abandon des idoles. D'après ses propos de CONS. III,8, on peut estimer à quelques années, à ses yeux, la persistance de la situation du monde présent, marqué par l'effondrement des structures politiques qui assuraient la stabilité du monde romain. Elie va bientôt revenir⁶⁷⁷. Cette attente du retour du prophète s'enracine dans Mt 3,23-24 et est présente dans l'eschatologie de plusieurs pères⁶⁷⁸.

La preuve qu'il est plus difficile de croire aux exemples anciens, comme l'aurait été celui du Christ s'il était venu avant le temps où il fut envoyé, c'est qu'on ajoute tout juste foi aux *exempla* récents : présence actuelle des linceuls mortuaires du Seigneur, traces de pas du Christ au lieu de l'Ascension qui confirment sa mort et sa résurrection. Il y a aussi les événements qui se produisent autour des tombeaux des Apôtres. On y voit toujours les *Actus conversationis apostolicae*, les hauts faits qui existaient du temps des Apôtres et qui sont rapportés dans l'Écriture. Les tombeaux des Apôtres dans l'Orient chrétien constituaient des centres bien connus des pèlerins au 4^e s.⁶⁷⁹. Les miracles qui s'y produisent, d'après notre anonyme, appartiennent à ces lieux connus même dans l'Occident chrétien grâce aux récits des voyageurs. Le premier dialogue de Sulpice Sévère met en scène des personnages du monde monastique d'origine occidentale appartenant à ces milieux de pèlerins⁶⁸⁰.

Dans ce contexte, il convient d'attirer l'attention sur un parallèle très court, mais significatif d'un certain état d'esprit, avec le Contre Vigilance de Jérôme :

Hier. adv. Vig. 5 (PL 23,343), en 407
Stulti omnium ecclesiarum populi, qui
occurrerunt sanctis reliquiis : et tanta
laetitia, quasi praesentem, viventemque
prophetam cernerent, susceperunt.

CONS. I,21

Extant praeterea apostolicae
conversationis Actus, et formam
iustitiae sequi pene ut a
praesentibus edocemur, cum ea quae
fecisse legimus vivos, etiam ante
defunctorum cineres fieri saepe
videamus.

Jérôme relate ici la translation des "reliques" du prophète Samuel qui, d'après le *Chronicon Pascale*, aurait eu lieu en 406⁶⁸¹. Il oppose la foi des fi-

⁶⁷⁷CONS. III,8 : "(...) in Heliae, qui *nunc venturus est*".

⁶⁷⁸Références dans l'article "Elias", RAC 4, p. 1154-1155.

⁶⁷⁹Voir P. MARAVAL, Pèlerinages et lieux saints, au nom des différents Apôtres.

⁶⁸⁰CSEL 1, p. 153-180.

⁶⁸¹Références dans J. JEREMIAS, Heiligengräber, p. 44-46.

dèles manifestée à cette occasion aux critiques de Vigilance contre le culte des martyrs. C'est le prophète lui-même, dit Jérôme, qui est présent à travers ses reliques. De même, les CONS. insistent sur le fait que les témoins reçoivent l'enseignement de la justice qui est donné comme par des maîtres présents⁶⁸². Ils sont avertis par les prodiges auxquels ils assistent de se convertir à la vie qui fut celle de ceux qui gisent à leurs pieds. Au-delà de la simple équivalence des expressions⁶⁸³ qui ne permet pas que l'on parle d'emprunt, c'est pourtant une ambiance caractéristique qui est soulignée : les reliques créent une présence du disparu, qui est source d'une ferveur spéciale réveillant l'ardeur et la foi des témoins⁶⁸⁴. Chez Jérôme, les foules proclament les louanges du Christ au passage des reliques⁶⁸⁵. Dans les CONS., les événements observés autour des reliques provoquent à l'observance de la règle de la justice (*forma iustitiae*).

L'enseignement du Christ pouvait d'autant moins supporter d'être oublié qu'il était le plus élevé et la perfection, qui vient en dernier lieu. C'est ainsi que l'auteur introduit le troisième volet de son raisonnement. Il indique par là un progrès entre une perfection moindre qui précéda la venue du Seigneur, et ce que ce dernier a apporté. Ce progrès se situe notamment au niveau de ces dons de Dieu que sont les différentes lois. Une lecture parallèle de CONS. I,20⁶⁸⁶ et CONS. II,7⁶⁸⁷ permet de les découvrir. Il y eut d'abord, dès les origines, la loi naturelle (correspondant à la *iustitia naturalis*). Dieu donna ensuite la loi mosaïque, appelée en CONS. II,7 loi "intermédiaire" (*lex media*), pour réparer la loi naturelle généralement oubliée, et aussi pour préparer la venue d'une loi de liberté, la loi de la grâce (*lex gratiae*)⁶⁸⁸. La fonction de la loi de Moïse était aussi, par sa sévérité, de briser les esprits rebelles des juifs. Par là même, elle leur faisait paraître plus désirable encore la liberté future⁶⁸⁹. L'énumération de ces trois lois montre que la perfection apportée par le Christ, c'est la *lex gratiae*, qui est par sa nature même plus élevée que les deux autres, qui ne les supprime pas, mais les dépasse. Ces

⁶⁸²A *praesentibus*. La préposition indique qu'il faut voir ici des *praesentes*, et non des *praesentia*.

⁶⁸³*Pene ut a praesentibus* dans les CONS. et *quasi praesentem* chez JEROME.

⁶⁸⁴Cette ambiance est présentée dans P. BROWN, *Le culte des saints*, p. 115-130.

⁶⁸⁵PL 23,343.

⁶⁸⁶Où l'intervention d'Apollonius distingue bien la loi naturelle et la loi mosaïque : "Unde quid amplius lex per Moysen lata detulerit, quam natura tradiderat, nisi edictorum qualitas exponatur, intellegere non possum".

⁶⁸⁷MORIN 63,11-13) : "(...) atque ideo inter exordia et plenitudinem fidei lex media subrepsit, quae feras Iudaeorum mentes talium sanctionum difficultate confringeret, et venturae indulgentiae gratiam suscipi facilius persuaderet".

⁶⁸⁸Cf. CONS. II,13 où le Christ a en son pouvoir la loi de la grâce (MORIN 77,19).

⁶⁸⁹CONS. II,7 (MORIN 61,30-34).

trois lois ne sont jamais mentionnées ensemble dans un même passage, ce qui veut dire qu'il n'y a pas chez notre anonyme une volonté de constituer une périodisation de l'histoire. Pourtant, au début du chapitre 21, avant la triple réponse de Zachée à Apollonius, il nous livre un résumé de l'histoire du Salut présentée aux chap. 15-20. Cette dernière est subdivisée au moyen de différents points de repère. Les points essentiels de cette histoire sont : le premier péché (*prima transgressio*), le déluge et Noé, la Tour, Abraham, l'Égypte, le désert, les prophètes, la venue du Christ, qui est lui-même le créateur venant apporter la plénitude de la loi et du Salut⁶⁹⁰.

Ce résumé ne fait aucune place à ce qui a suivi le Christ : l'activité des disciples et de l'Église dans le monde. L'auteur saute immédiatement, dans la suite du chap. 21, aux événements du présent : les miracles qui rappellent la venue récente du Seigneur. Mais ceci n'appartient déjà plus à la narration proprement dite, qui se termine avec la venue du Christ. On le voit nettement dans le résumé de la matière historique des chap. 15-20 présenté au début du chap. 21. On peut donc, dans ce raccourci historique, distinguer les huit événements énumérés ci-dessus. Ces événements ne sont pas réellement présentés comme des étapes dans l'histoire, bien que l'auteur se serve parfois de *postea*, *postmodum* pour marquer la transition d'un événement à l'autre. Dans l'ensemble pourtant, il est très peu soucieux de manifester la continuité entre les événements⁶⁹¹. Comme on l'a montré, ces derniers ont été choisis de manière à faire ressortir la patience de Dieu à l'égard des pécheurs, sa volonté de ne pas être prompt au châtement. Dans la récapitulation historique du début du chap. 21, il le fait remarquer au lecteur une dernière fois, d'une façon évidente : le plan de la divine providence a concouru à ce qu'il ne soit pas nécessaire de faire disparaître l'humanité⁶⁹². Lors de chacun des événements choisis, l'auteur souligne systématiquement l'attitude divine caractéristique. Lors du premier péché, un temps de pénitence est concédé. Lors du déluge, des restes du genre humain sont préservés. Lors de la construction de la Tour, les coupables ne sont pas anéantis, mais dispersés. Abraham est mis à part au milieu d'un débordement de vices. Bien que souillé par l'idolâtrie égyptienne, le peuple élu est rappelé à Dieu non par la sévérité,

⁶⁹⁰CONS. I,21 : "(...) crucis passionem mortemque convertens et plenitudinem legis exhibuit et salutis", où la *plenitudo legis* n'est rien d'autre que la *lex gratiae* de CONS. II,13 (cf. supra n. 688).

⁶⁹¹Rien de semblable avec la théologie de l'histoire chez AUGUSTIN et son double schéma d'abord des sept âges du monde, inspiré de SENEQUE, puis des quatre âges (avant la loi, sous la loi, sous la grâce, dans la paix), cf. A. LUNEAU, L'histoire du Salut, p. 380-383; K. SCHWARTE, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre, p. 17-58; B. KÖTTING/W. GEERLINGS, "Aetas", Augustinus-Lexikon, t. 1, p. 150-158.

⁶⁹²CONS. I,21 : "Si breviter summa perstringas, videbis ad hoc divinae providentiae ordinem cucurisse, ne iusto iudicio dei necesse esset homines aboleri".

mais par des bienfaits. A la suite de l'épisode du Veau, c'est la loi de Moïse qui leur est redonnée, comme si on leur redonnait la loi naturelle reçue au début lors de la création de l'homme. A travers les avertissements prophétiques, Dieu montre qu'il préfère prévenir la faute ou, en tout cas, ne châtie que modérément (*mediocriter vindicans*).

Toute la narration n'est qu'une suite d'événements sélectionnés à une fin précise : montrer l'histoire comme le temps où s'exerce la clémence divine à l'égard des pécheurs. Or ce temps s'achève actuellement. C'est pourquoi, il est plus urgent que jamais pour les païens de quitter les idoles, avant la tribulation finale, c'est-à-dire avant que la patience divine ne prenne fin. Le rôle précis de ce long récit ne peut donc se comprendre que confronté à l'eschatologie particulière de l'auteur dont il est en quelque sorte le complément. On y verrait vainement une catéchèse⁶⁹³, car toute préoccupation de l'Eglise est absente du livre I. C'est au début du livre II qu'apparaît à l'arrière-plan un contexte ecclésiologique, avec la mention de la *Traditio Mysteriorum*, et de l'Eucharistie qu'Apollonius a reçu au terme du livre I⁶⁹⁴. Cette préoccupation ecclésiologique se développera au cours du livre II avec le thème de l'opposition des hérétiques à l'Eglise. Au livre I, la fonction de l'histoire est de fournir un argument apologétique à l'auteur : Dieu a, dans l'histoire, toléré les pécheurs tout en leur donnant des occasions de pénitence, mais aujourd'hui, le monde marqué par l'effondrement du pouvoir romain ne saurait survivre longtemps au chaos. Il est donc pressant que le païen abandonne son erreur avant que la patience divine ne prenne fin définitivement, quand le monde sera livré à l'Antichrist. Cet appel retentit déjà au chap. I,21 concluant la section narrative, et deviendra parfaitement clair au livre III, quand l'auteur présente l'évidence des signes de la fin du monde.

Chapitres 22-24: la fin du monde et la Résurrection corporelle

L'auteur avait déjà mentionné au chap 21 la proximité de la fin. Il enchaîne immédiatement sur ce thème au chap. 22, en lui liant une première discussion de la Résurrection⁶⁹⁵, qui sera développée aux chap. 23-24 et

⁶⁹³Comme dans les chap. 15-45 du *De catechizandis rudibus* d'AUGUSTIN où l'on trouve pourtant aussi une narration. Mais ici, le thème des deux cités, présent à l'arrière-plan, prouve l'intérêt de l'évêque d'Hippone pour la problématique ecclésiologique caractéristique de la catéchèse. Il s'agit de montrer le cheminement du peuple saint, figure de l'Eglise, à travers l'histoire (cf. cat. rud. 37). A l'exception de l'épisode du déluge, les événements choisis dans les CONS. se retrouvent dans le traité d'AUGUSTIN, mais le *Leitmotiv* est différent. AUGUSTIN n'insiste pas aussi systématiquement sur la patience divine (une fois en cat. rud. 32), et choisit l'option ecclésiologique à travers le thème des deux cités.

⁶⁹⁴Il s'agit de CONS. II,1, texte commenté supra p. 153.

⁶⁹⁵CONS. I,22 (MORIN 28,17-20).

poursuivie jusqu'au chap. 26 par une synthèse d'eschatologie. Dans la discussion sur la résurrection aux chap. 23-24, le débat n'est porté que sur le terrain de la *ratio* admise par le païen. On y montre que la Résurrection est possible de par la puissance de Dieu⁶⁹⁶. Ce thème sera repris en CONS. III,9, illustré cette fois par des citations scripturaires.

Chapitre 22

La partie narrative achevée, l'auteur introduit d'abord une réflexion sur la fin universelle du monde, niée par Apollonius. Ce dernier soutient que l'âme, après s'être séparée du corps, est destinée à retourner à Dieu lui-même, dont elle est sortie⁶⁹⁷, après avoir été purifiée par un passage dans l'éther igné⁶⁹⁸. Cette existence des âmes implique un *ordo decedentium*, c'est-à-dire la série de ceux qui se succèdent dans la mort⁶⁹⁹. C'est cet *ordo* qui produit la fin. Cette dernière n'est donc pas causée par un achèvement universel fixé d'avance.

Globalement, l'objection d'Apollonius peut être rattachée au platonisme, encore que le refus d'une fin universelle du monde, et l'affirmation d'une telle destinée de l'âme, décrite en des termes aussi généraux, puissent difficilement être rattachés à une école philosophique précise. Pour le contradicteur de Zachée, si l'on pouvait - en quelque sorte par abus de langage⁷⁰⁰ - parler de jugement, ce terme ne désignerait rien d'autre que la purification de l'âme dans son parcours après la mort. Quant il fait allusion au retour de l'âme à Dieu⁷⁰¹, le païen affiche un certain monothéisme⁷⁰² en présentant le thème

⁶⁹⁶CONS. III,9 (MORIN 114,2-3) : "Nunc vero unum hoc consummatis interrogationibus praesta, ut resurrectionem, *ex dei possibilitate iam creditam, doceas et promissam*".

⁶⁹⁷CONS. I,22 (MORIN 28,6-9) : "Non ignoramus animas depositis corporibus ad deum, id est, ad auctorem proprium remeare; sed in his prius contractam humanis actibus labem aetherio igne purgari, ut deo iterum, *ex quo utique sunt, purae ac simplices misceantur*".

⁶⁹⁸La Stoa considère l'éther comme une substance ignée, cf. J.I. WASZINK, "Aether", RAC, 1, p. 153. Le parcours de l'âme après la mort à travers un feu étheré est un thème connu de la cosmologie pythagoricienne et stoïcienne, cf. F. CUMONT, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942, p. 104-176; C.M. EDSMAN, Ignis divinus, p. 214-215.

⁶⁹⁹MORIN 28,9-11 : "Unde si hoc forte iudicium vultis videri, non praefinita consummatio efficit finem, sed *ordo decedentium*". Dans cette dernière expression, nous donnons à *ordo* le sens de *vicissitudo, successio*, la succession des êtres animés dans la mort. L'expression voisine qui se trouve chez Aug. civ. V,5: *ordo nascentium*, comporte aussi une idée de succession.

⁷⁰⁰"Si hoc forte iudicium vultis videri".

⁷⁰¹"(...) *animas ad auctorem proprium remeare*".

⁷⁰²Sur la présence simultanée dans la pensée d'Apollonius d'un dieu auteur de l'âme et de divinités (*numina*) liées à la divination, voir supra p. 20.

le plus nettement platonicien de toute son argumentation, par ailleurs assez hétéroclite. Ce thème est fortement développé dans le *De Regressu Animae* de Porphyre, et discuté chez Augustin⁷⁰³ et Macrobe⁷⁰⁴. La discussion sur l'origine de l'âme avait profondément marqué la controverse origéniste entre Jérôme, Jean de Jérusalem et Rufin dans les dernières années du 4^e s.⁷⁰⁵. Mais c'était aussi un sujet débattu depuis longtemps dans les écoles philosophiques de l'Antiquité. La formule utilisée par Apollonius : les âmes sont *ex deo* laisse entendre qu'elles en partagent la nature dans une mesure qui n'est pas davantage précisée. Si Dieu est dit aussi *auctor* de l'âme⁷⁰⁶, il l'est en ce sens que cette dernière tient sa substance de lui par participation à sa nature et non par création. Elle retourne se mélanger à lui après avoir été purifiée des souillures contractées par les actes humains. Ces explications s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie globalement platonicienne, mais faute de posséder une notion plus précise du Dieu auquel Apollonius se réfère, il faudra renoncer à rapprocher les propos du païen d'un philosophe ou d'un ouvrage précis. La rhétorique a également pu contribuer à agglomérer des notions d'origine philosophique diverse.

La réponse de Zachée : *animae non ex deo, sed a deo factae*, est suivie de la précision que ces âmes retrouveront, à la Résurrection, les corps qu'elles avaient eus en cette vie, pour recevoir avec ces derniers la récompense ou le châtement mérité⁷⁰⁷. Zachée retourne contre le païen son propre argument : si les âmes étaient de la substance divine, elles ne pourraient pas avoir besoin de purification, car la purification s'exerce sur les passions qui ne se trouvent pas en Dieu⁷⁰⁸. Il conclut sur une allusion à Mt 24,30 : le Christ reviendra pour le jugement⁷⁰⁹.

⁷⁰³Civ. X,30.

⁷⁰⁴Somn. 2,17,14.

⁷⁰⁵Sur cette controverse, voir l'exposé d'ensemble de F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. 1, p. 193-286, complété par P. NAUTIN, *Etudes de chronologie*, REAug, 19 (1973), 69-86; P. LARDET, Introduction dans SC 303, p. 30*-64*.

⁷⁰⁶La formule pouvait aussi être employée en un sens chrétien. On la trouve chez AUGUSTIN, de 83 quaest. 1,1 : "Deum igitur habet (anima) auctorem ut sit anima". Ici, l'âme doit à Dieu le fait d'être âme, mais n'en partage pas la nature.

⁷⁰⁷MORIN 28,19 : "Ut cum hisdem (corporibus) aut iuste acta percipiant, aut inique perpetrata patiantur". Tert. res. 14 présentait le même argument selon lequel l'âme et le corps doivent être jugés ensemble.

⁷⁰⁸MORIN 28,13-16 : "Simplex enim substantia divinitatis non purgatur, quia nec pollui potest : necesse est enim ut purgatio passione non careat, quam, sicut scimus, substantia divina non recipit". Sur l'impassibilité divine, voir CONS. I,14 et I,16. *Sicut scimus* indique que l'auteur se réfère à des lectures platonisantes, qui pourraient être patristiques.

⁷⁰⁹MORIN 28,20-21 : "Christus autem manifeste iterum de caelestibus veniet" (cf. Mt 24,30).

Chapitre 23

Apollonius refuse d'admettre que les restes des ossements qui se trouvent dans les sépulcres usés par le temps puissent être rétablis dans leurs anciens corps. Il se dit prêt à croire plus facilement en un jugement des âmes, ce qu'il avait déjà insinué au chap. 22, qu'à une Résurrection des corps⁷¹⁰. Zachée répond que Dieu a fait ce qui n'était pas et pourra donc faire que ce qui fut soit à nouveau⁷¹¹. Une image de cette Résurrection future nous est donnée dans les phénomènes naturels : le grain qui tombe dans le sol est recouvert par la terre pour pouvoir ensuite renaître, l'alternance des saisons montre comment le printemps provoque une nouvelle croissance des végétaux. Donc, ce que Dieu fait dans le domaine des êtres qui servent de nourriture à l'homme, il le fera aussi dans la restauration du corps humain⁷¹².

Ce développement reprend le raisonnement de Tertullien dans son *De resurrectione* c. 12⁷¹³.

Chapitre 24

Le chapitre est consacré à différents cas classiques dans les anciens traités *de Resurrectione* : ceux des morts sans sépulture, des brigands exécutés, hommes dévorés par les animaux terrestres ou les poissons, qui semblent ne pas pouvoir ressusciter⁷¹⁴. Ces cas sont connus d'Athénagore⁷¹⁵, Méthode d'Olympe⁷¹⁶, Grégoire de Nysse⁷¹⁷, Tertullien⁷¹⁸ et Augustin⁷¹⁹. Dans sa réponse, Zachée dit qu'il est impossible qu'il ne reste rien de ce qui a subsisté autrefois, car tout se mélange soit à la terre, soit à l'eau. La matière des corps, qui est comme marquée par une couleur spéciale, ne peut pas être perdue puisqu'elle doit être recherchée par Dieu⁷²⁰.

⁷¹⁰CONS. I,23 (MORIN 28,30-32).

⁷¹¹CONS. I,23 (MORIN 20,1-2). Sur cette argumentation, cf. Tert. res. 11.

⁷¹²MORIN 29,20-23.

⁷¹³CChrSL 2, p. 934.

⁷¹⁴CONS. I,24 (MORIN 29,33-30,5).

⁷¹⁵Res. 4,1.

⁷¹⁶Res. I,20,4-5.

⁷¹⁷De hominis opificio 26,1.

⁷¹⁸Res. 4.

⁷¹⁹Enchir. 88; civ. XXII,12,2.

⁷²⁰MORIN 30,17-20 : "nec fieri ullo pacto potest, ut ex eo, quod qualitercumque substiterit, nihil restet; sed pretiosiore materiam, quacumque deciderit, haec duo elementa conservant (=aqua et terra), et in se velut speciali colore distinctam resurrectioni redditura custodiunt". Le principe de la conservation de la matière des corps est énoncé dans Aug. enchir. 88 : "Non autem perit deo terrena materies de qua mortalium creatur caro"; cf. Tert. res.

La foi qui ne doute pas que ce que Dieu a dit doit s'accomplir est le mérite suprême. C'est par elle qu'il est possible à Apollonius de donner son adhésion au miracle de la Résurrection⁷²¹.

Chapitres 25-26: Le monde nouveau (reparatio mundi in melius)

Chapitre 25

L'objection philosophique de l'éternité du monde est un vieux débat qui oppose depuis longtemps païens et chrétiens⁷²². A ce stade du Dialogue, Apollonius affirme que le monde tient son existence de lui-même et est éternel⁷²³. Il semble représenter ici une position plus stoïcienne que néo-platonicienne⁷²⁴.

La réponse de Zachée montre comment le monde est ontologiquement inférieur à Dieu, qui l'a créé *ex nihilo*⁷²⁵. Il est composé, alors que la divinité est une, simple et parfaite, parce qu'incorporelle. Tout ce qui se produit dans le monde est soumis aux dispositions divines. Rien n'est laissé à sa propre volonté, mais accomplit le rôle qui lui a été confié⁷²⁶. L'auteur met en jeu, dans cette démonstration, des arguments apologétiques connus destinés à combattre le culte du monde⁷²⁷.

L'observation de l'ordre naturel, dans les astres, les saisons, permet de conclure à la présence d'une raison organisatrice, qui met tout au service de l'homme⁷²⁸. Ces éléments, les païens les adorent sous les noms de divinités⁷²⁹, plaçant sur pied d'égalité les sujets et celui qui les gouverne. C'est ce dernier qui a fait toutes choses pour qu'elles soient éternelles, comme l'homme. Donc, à sa venue, toute chose sera transformée en mieux⁷³⁰. Le

55,12. Sa présence dans les CONS. ne découle pas, selon toute vraisemblance, du recours à une philosophie matérialiste, mais d'une dépendance par rapport à la tradition apologétique sur le thème de la Résurrection.

⁷²¹La foi repose ici sur les promesses divines concernant la Résurrection : "Fides summum meritum est (...) quia, quae deus dixerit, implenda non dubitat"; cf. AMBROSIASTER, in Rm 1,17 (CSEL 81/1, p. 39).

⁷²²Voir J. PEPIN, *Théologie cosmique*, p. 39-40; 79-100; 251-278; 478-483, surtout 270-272.

⁷²³MORIN 30,29-30 : "(...) mundum, quem ex semetipso esse, et sua credimus aeternitate mansurum".

⁷²⁴cf J. PEPIN, *op. cit.* au n. 722, et M. POHLENZ, *die Stoa*, p. 95sv.

⁷²⁵MORIN 30,36.

⁷²⁶MORIN 31,10-12 : "Quaecumque praeterea ab eodem vel agi cernimus vel creari sub dispositione divina, non suae voluntatis, sed officii sunt".

⁷²⁷Sur ces arguments, voir J. PEPIN, *op. cit.*, p. 281-283.

⁷²⁸MORIN 31,25-27.

⁷²⁹Cf. Rm 1,20-25.

⁷³⁰MORIN 31,36-37 : "Illo enim adveniente destructa in melius mutabuntur, ut immortalia cum homine perdurent".

thème de la *mutatio in melius* caractérise l'eschatologie cosmique des auteurs latins depuis Tertullien⁷³¹ : comme le corps qui doit demeurer, le monde ne sera pas anéanti, mais transformé dans un état plus élevé que le précédent. Les autres créatures, gémissant et à contre coeur, sont actuellement souillées par les péchés de l'homme, qu'elles voient ou qu'elle subissent⁷³². Derrière cette explication se trouve sans doute une nette allusion à Rm 8,20-22 : les créatures soumises à la vanité du monde gémissent dans l'attente de leur libération. Même ce qui ne peut pas subir l'atteinte du péché peut être souillé par sa vue. L'auteur des CONS. voit donc certainement dans ces créatures *invita et gementia* le monde extra-humain. Tertullien⁷³³, faisant allusion aux péchés contre nature de l'épître aux Romains (1,25-27), soutient que le démon a soumis non seulement l'homme, mais avec lui toute la création à la vanité. Les créatures sont soumises à l'usage injuste que l'homme lui fait subir lorsqu'il la dégrade. Pour l'Ambrosiaster⁷³⁴, la création gémit d'être consacrée au service non de Dieu, mais de l'homme, et elle sait qu'elle est plus proche de sa libération quand l'homme s'attache au créateur. Par ailleurs, on trouve aussi chez l'Ambrosiaster et chez Ambroise une autre explication, apparemment sans lien avec la première, selon laquelle la création gémit sous l'esclavage qui lui est quotidiennement imposé de par l'ordre de l'univers : mouvement des astres, cycles répétés⁷³⁵. En attribuant aux créatures une "vue" sur les fautes humaines, il est possible qu'il leur attribue une certaine capacité de connaissance, ce qui semble à l'arrière-plan du commentaire de l'Ambrosiaster⁷³⁶ ou d'Ambroise⁷³⁷ : si toutes ne sont pas capables de

⁷³¹Sur cette notion, voir G. LADNER, "Erneuerung", RAC, 6 (1966), 259-260.

⁷³²MORIN 31,37-32,2 : "(...) quae nunc utique nostris criminibus, licet invita et gementia, aut passione tamen polluntur aut visu : quoniam quae a passione immunia sunt, contaminantur aspectu".

⁷³³Cor. 6,2 (CChrSL 2, p. 1047) : "Quaeris an conditioni eius fruendae natura nobis debeat praeire, ne illa rapiamur, qua dei aemulus universam conditionem certis usibus homini mancipatam cum ipso homine corrumpit, unde eam et apostolus invitam ait vanitati succidisse, vanis primum usibus, tum turpibus et insiutis et impiis subversam".

⁷³⁴CSEL 81/2, p. 283 : "Quantum ergo datur intellegi, satis de nostra salute sollicita sunt, scientes ad liberationem suam proficere maturius, si modo nos citius promereamur auctorem".

⁷³⁵Sur cette exégèse, voir K.H. SCHELKLE, Paulus Lehrer, p. 292-303; cf. Ambros. In Rom 8,21-22 et Ambr. epist. 34,7 à Orontianus (PL 15,1076A (= CSEL epist. 21,7)).

⁷³⁶In Rm 8,22 : "*Videt enim (creatura) cotidie oper sua interire*". La créature gémit sous la servitude que représentent les tâches quotidiennes toujours à recommencer.

⁷³⁷Epist. 34,7 (= CSEL epist. 21,7). AMBROISE envisage ici les astres en leur prêtant des connaissances et des sentiments. Sur ce texte, voir K.H. SCHELKLE, Paulus Lehrer, p. 296.

souffrir, toutes du moins peuvent être souillées par ce qu'elles voient. Augustin, dans le traité des 83 questions⁷³⁸, avait senti le problème d'une éventuelle attribution aux créatures non humaines de prérogatives humaines. Il expliquait le verset en disant que toutes les créatures sont soit spirituelles, soit animales, soit corporelles. Or ces trois qualités se retrouvent dans l'homme. Donc, quand ce dernier souffre et gémit, c'est toute la création présente en lui, déchu après le péché des origines, qui fait de même. Cette difficulté est absente des CONS. qui se contentent, à la façon d'une exégèse courante, d'un développement sur les créatures gémissantes dont parle le verset paulinien. Si elles gémissent, il est logique qu'on leur attribue des passions. Ni le fondement de cette attribution dans la nature des créatures, ni la possibilité d'une interprétation allégorique des créatures ne sont ici pris en compte.

Chapitre 26

Ce chap. évoque la béatitude des justes dans le Ciel nouveau et la terre nouvelle d'Ap. 21,1. D'emblée, l'auteur écarte toute interprétation matérialiste du monde nouveau. Il nous faut, dit-il, "mesurer l'invisible à partir du visible, et considérer ce qui est incorruptible à partir de l'admiration que nous avons pour ce qui est corruptible"⁷³⁹. L'évocation qui suit se rapporte donc à une réalité invisible, et non à un royaume terrestre :

"Aux justes qui se lèveront pour des joies éternelles, un Ciel nouveau et une terre nouvelle seront révélés. De même, une lumière amplifiée au-delà de celle du soleil se répandra à partir de la vue de Dieu, car le soleil est beaucoup plus éloigné de Dieu que nous ne le sommes du soleil. Ce sont plutôt ceux que leurs mérites auront amenés à cette vie par différents degrés de justice qui posséderont l'éclat du soleil, et tous individuellement jouiront des honneurs de la félicité qu'ils auront reçue, de telle sorte que celui qui sera placé plus haut ne sera pas exalté et que l'inférieur ne sera pas méprisé, mais que chacun aimera les joies qui lui sont propres de manière à ce que la différence de clarté soit compensée par une égale immortalité. Alors, aucun passage de nuit ne violera la perpétuité du jour et de la lumière. Dieu sera présent à la vue des hommes et la divinité toujours liée à l'allégresse des bienheureux fera fuir l'obscurité et amènera le jour. La méchanceté ne blessera pas les malheureux, ni le soupçon ceux qui n'y prennent pas garde. Il n'y aura plus aucune douleur de l'esprit ou des entrailles. Aucune nécessité, aucune occasion et aucune volonté de péché ne feront qu'on mérite ou qu'on craigne la mort. Tout se revêtira de fruits, aucune forme n'étant altérée par la vicissitude des temps. Parfum et beauté rivaliseront. Là-bas, ce ne sont pas des pluies mal venues par leurs ténèbres, ou le froid et la chaleur qui troubleront la liberté d'un souffle éternel, mais une douce harmonie

⁷³⁸Quaest. 67,5.

⁷³⁹CONS. I,26 (MORIN 32,19-21) : "Invisibilia metiri ex visibilibus nos oportet, et incorruptibilia de corruptibilium admiratione pensare".

restera en permanence et aucun souvenir du passé ne blessera les joies inestimables de cette béatitude (...)”⁷⁴⁰.

Cette imagerie eschatologique axée sur la lumière se retrouve dans le *De bono mortis* d'Ambroise⁷⁴¹, évoquant les joies du monde futur. En CONS. III,9, l'auteur rappelle en citant 1 Co 15,41-42 la hiérarchie du monde futur, fondée sur la différence de lumière de l'un à l'autre des bienheureux, correspondant à la différence des mérites : "*alia claritas solis, et alia claritas lunae, et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate : sic et erit resurrectio mortuorum*".

Au terme de cette section eschatologique, il est utile de récapituler les grandes lignes des conceptions de notre auteur en la matière⁷⁴². A la mort, les âmes de tous les défunts sont consignées dans des lieux d'attente : *carceres* pour les unes, *loci beatorum* pour les autres (CONS. I,13). Il n'y a aucun jugement individuel de l'âme directement après la mort. Le jugement est général et se produit après la résurrection finale. C'est le Christ qui examine alors les mérites (CONS. I,22). Celui qui n'aura pas su mettre à profit les mesures du plan salvifique divin visant la restauration du genre humain sera alors damné (CONS. I,21). Les justes pourront ensuite participer à la béatitude qui leur est promise dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Ce monde futur sera invisible, et donc immatériel⁷⁴³, mais peut être "mesuré" à partir du visible (CONS. I,26). Auparavant, certains événements annonceront l'approche des derniers temps de ce monde. Ils sont décrits en CONS. III,7-8. L'effondrement du pouvoir impérial qui est, aux yeux de l'anonyme, la marque distinctive du temps présent (CONS. III,8), précédera le retour du prophète Elie, qui se produira dans très peu de temps. Elie sera suivi de l'Antichrist, qui règnera trois ans et demi, d'après l'Apocalypse (Ap 11,2/13,5). Mais en fait, le temps de son règne fixé par avance sera raccourci pour que la chair

⁷⁴⁰Texte latin dans MORIN 32,21-33,5.

⁷⁴¹Bon. mort. 53 (CSEL 32, p. 748) : "Non frigus, non grando, non pluviae, non solis istius erit usus, aut lunae, neque stellarum globi : sed sola dei fulgebit claritas. Dominus erit lux omnium; et illud lumen verum, quod illuminat omnem hominem, fulgebit omnibus". Sur ce texte, voir J. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, p. 267. Pour la spiritualisation de l'eschatologie chez AMBROISE, voir R. FRINK, *Die Geschichte des Reich-Gottes Gedanken*, ZNW Beih. 6 (1928), 30-32.

⁷⁴²Les positions eschatologiques des CONS. sont présentées dans B. DALEY, *Eschatologie*, p. 208.

⁷⁴³Même si, comme le remarque B. DALEY, op. cit au n. 742, l'auteur utilise une imagerie chiliastique, celle d'un paradis terrestre, on a vu qu'il était impossible de lui prêter la conception matérialiste d'une terre nouvelle équivalent à un Royaume terrestre. Il n'est pas davantage qu'AMBROISE partisan d'un tel matérialisme eschatologique. Pour la position de l'évêque de Milan, voir DALEY, op. cit., p. 165.

vaincue ne succombe pas à des maux intolérables, selon Mt 24,22 (CONS. III,8).

En CONS. III,7, l'auteur fournit un aperçu détaillé des activités de ce dernier, qui est *diabolus sub persona hominis saeviturus*⁷⁴⁴. Il ranimera les guerres de l'incroyance, éteintes depuis longtemps⁷⁴⁵, et ce d'une manière beaucoup plus redoutable qu'auparavant en réunissant dans son camp toutes les forces hostiles au peuple saint, c'est-à-dire aux chrétiens⁷⁴⁶. Il s'emparera tout d'abord des juifs en se présentant à eux comme le Fils de Dieu qui va restaurer la loi mosaïque ancienne⁷⁴⁷. Il s'attachera aussi aux hérétiques en se faisant passer pour Dieu, mais pour un Dieu moindre que le Père⁷⁴⁸. Enfin, il ordonnera que ses images soient placées dans les lieux saints, en obligeant à les faire adorer⁷⁴⁹(cf Mt 24,15). Les saints seront persécutés par toutes sortes de supplices pour les contraindre à adorer ses images.

Les traits principaux de cette peinture de l'Antichrist, si l'on excepte l'usage de l'Écriture⁷⁵⁰, se retrouvent en partie dans la recension hiéronymienne du commentaire sur l'Apocalypse de Victorin. Ceci ne veut

⁷⁴⁴Cette définition se retrouve presque identique dans la recension hiéronymienne du Commentaire sur l'Apocalypse de VICTORIN DE PETTAU, éd. J. HAUSSLEITER (CSEL 49, p. 143,14-15) : "*saeviturus diabolus sub Antichristo adversus ecclesiam*".

⁷⁴⁵MORIN 109,15-19 : "Mihi enim verisimile non videtur, ut (...) in hoc usque antiqui serpentis iniuria differatur, ut extincta tot saeculis bella perfidiae funestus reducat (...)".

⁷⁴⁶MORIN 110,15-16 : "Sanctum populum, id est christianum crudeli internecione vastabit". Ces saints sont ceux dont parle l'Apocalypse.

⁷⁴⁷MORIN 110,15-16 : "nec enim aliter dei Filius credi posset, nisi a se legis veteris reparationem exhibitam mentiretur. Ac primum Iudaeos idem totius perfidiae caput hac fallacia sibi subdet : Christum enim et venturum sciunt, et sempiternum iudicem confitentur (...)". On comparera le texte du commentaire sur l'Apocalypse de VICTORIN 13,3, aussi bien dans le texte de VICTORIN que dans celui de JEROME (CSEL 49, p. 120-121) : "non enim seducere poterit populum circumcisionis, nisi sit legis vindictor". Le thème de la tromperie des juifs par l'Antichrist revient chez l'AMBROSIASTER, voir les références rassemblées par W. BOUSSET, *der Antichrist*, p. 110-111. Toutefois, la mention chez VICTORIN et JÉROME que l'Antichrist contraindra les saints à recevoir la circoncision ne se trouve pas dans les CONS.

⁷⁴⁸MORIN 110,14-15 : "Haereticis vero praedictus simulator deum se quidem, sed minorem adseret Patre (...)". Cette explication originale n'est toutefois pas sans équivalent. Le commentaire de VICTORIN dans la recension de JEROME précise en effet qu'au temps de l'Antichrist, "*dogma haereticorum in ecclesiis introducitur*" (CSEL 49, p. 131).

⁷⁴⁹MORIN 110,18-20 : "(...) gentiles (...) phantasiam admiratione capturus est".

⁷⁵⁰Les versets cités en CONS. III,7 sont Ap 13,16-17; Mt 24,10 : l'homme livrera son prochain; Dn 8,23-25; 11,36-37.

pas forcément dire que le traité en question, dans sa recension hiéronymienne, est lui-même la source littéraire des CONS. - l'importance relativement faible des parallèles textuels pourrait le contredire -, mais en tout cas que les deux écrits se sont inspirés, au moins en partie, d'une source commune. A partir de matériaux anciens, l'auteur constitue une synthèse relativement originale, dans laquelle l'Antichrist regroupe autour de lui les trois ennemis traditionnels des chrétiens : juifs, païens et hérétiques. L'anonyme veut faire ressortir cette persécution sous l'aspect d'une guerre (*bella perfidiae*) où tous sont unis contre les Chrétiens. A part sa remarque sur l'attitude de l'Antichrist face aux hérétiques et, dans une certaine mesure, sur sa chasteté⁷⁵¹, sa conception de l'Antichrist reflète des croyances communes.

Ainsi esquissée, l'eschatologie de l'anonyme montre sa prédilection d'une part pour le thème de l'Antichrist, d'autre part pour la vieille exégèse latine de Tertullien et Lactance qui lie fin de l'Empire et fin du monde.

La section qui va des chapitres 1 à 26 se marque donc par une rigoureuse logique interne : après avoir présenté le Christ lui-même contre les objections païennes (chap. 1-14), il explique pourquoi sa venue fut nécessaire (chap. 15-21) : la sentence de mort suspendue sur les premiers parents, et qui pouvait encore être levée si ces derniers avaient fait pénitence, fut maintenue de par l'accroissement historique du péché, rendant nécessaire l'oeuvre salvifique du Christ. Tout près du terme de l'histoire, l'heure d'une ultime conversion est arrivée pour les païens. C'est pourquoi la fin, la résurrection et le monde nouveau doivent leur être exposés (chap. 22-26). Ces chapitres sont une *adhortatio futurorum*⁷⁵².

Chapitres 27-34 : l'idolâtrie et ses causes

Chapitres 27-30 : divination, astrologie et destin

Le débat prend ici, en quelque sorte, un second point de départ, avec de nouvelles attaques d'Apollonius. L'interlocuteur défend d'abord les dieux (*numina*) divinateurs (chap. 27), attaque les chrétiens sur la pratique du culte impérial (chap. 28). Il veut justifier la théorie du destin (chap. 29) et de l'astrologie (chap. 29 et 30). Zachée ruine ces prétentions en montrant que

⁷⁵¹MORIN 111,14-15 : "feralem in corpore enervato quasi purus praeferret castitatem". L'auteur fait ce commentaire au sujet de Dn 11,37, verset également cité dans le texte de VICTORIN, et que la recension de JEROME (CSEL 49, p. 21) commente en disant l'Antichrist *inpurissimus* bien qu'il ne côtoie pas les femmes. Voir aussi le texte de BEATUS DE LIEBANA, dans son commentaire sur l'Apocalypse, cité par W. BOUSSET, *Der Antichrist*, p. 111, qui parle de *castitas* de l'Antichrist. BEATUS et les CONS. pourraient avoir la même source.

⁷⁵²CONS. I,27 (MORIN 33,10) : "magna est, sicut dicis, adhortatio futurorum". Cette phrase se rapporte aux chap. 22-26 qui précèdent, et qui sont considérés comme la "perspective" du futur.

tout cela est inspiré par le diable et ses subordonnés, qui sont l'objet d'un long exposé (chap. 31-34).

Chapitre 27

Apollonius soutient ici le pouvoir de certaines divinités (*numina*) qu'il semble considérer comme inférieures, mais cohabitant néanmoins avec le Dieu dont il a parlé au chap. 22. Zachée rétorque que la prétendue divination par les entrailles des animaux n'est qu'une invention des démons. Ces derniers occupent les temples des païens sous les noms d'hommes morts. On reconnaît ici l'explication dite evhémériste (les dieux sont des hommes divinisés), qui cohabite souvent dans l'apologétique, avec celle des dieux-démons⁷⁵³.

Les démons ne font qu'annoncer des choses qu'ils ont déjà vues, ou qu'ils vont faire eux-mêmes. Ils ne prévoient rien de ce que Dieu fait, avant que cela ne soit déjà réalisé, et ne connaissent pas les pensées qui sont dans le cœur de l'homme. Ils peuvent simplement connaître très rapidement les événements, car leur substance incorporelle fait que leur esprit n'est pas enfermé dans un corps. Habitant l'air, ils scrutent tout en volant comme des oiseaux. Les païens leur dédient des statues qu'ils adorent, et plus l'artisan qui l'a produit est habile ou plus l'image est belle, plus la divinité est jugée élevée⁷⁵⁴. Mais ils craignent les chrétiens et ne peuvent leur faire aucun mal⁷⁵⁵.

Chapitre 28

Ce chap. a été longuement traité plus haut⁷⁵⁶. Il porte la discussion sur l'adoration par les chrétiens des images impériales. Apollonius contre-attaque ici en accusant les chrétiens de faire ce qu'ils refusent aux païens. Zachée se fait le porte-parole de l'intransigeance de l'auteur du dialogue sur ce type d'honneur rendu aux souverains qui, d'ailleurs, s'ils les tolèrent, ne les exigent pas.

Chapitres 29-30 : rejet du destin et de l'astrologie

Dans ces deux chapitres, l'auteur, après avoir réfuté la thèse adverse, commence déjà d'introduire sa propre position : les puissances démoniaques sont la cause de l'erreur.

⁷⁵³MORIN 33,26-27. Sur cette explication, voir J.M. VERMANDER, *La polémique*, p. 737-740.

⁷⁵⁴MORIN 34,13-14.

⁷⁵⁵MORIN 34,18-21.

⁷⁵⁶Cf supra p. 68-83.

Chapitre 29

On y trouve l'écho d'une discussion connue dans le monde latin depuis les traités de Cicéron *de Fato* et *de Divinatione*⁷⁵⁷. C'est la thèse du destin astral formulée par Apollonius⁷⁵⁸.

Zachée commence par interpréter le terme *fatum* comme synonyme de *verbum*. *Fatum* n'est pas une réalité (*res*) extérieure au langage⁷⁵⁹. A l'arrière-plan de ce discours figure sans doute la célèbre étymologie latine de *fatum* dérivant de *fari*, parler, que l'on trouve chez Varron⁷⁶⁰ et Augustin⁷⁶¹. Puis, Zachée développe son argumentation, en faisant appel à des considérations morales :

"S'il existe quelque nécessité d'une fatalité, ce qu'il n'est pas permis de croire, Dieu est soit ignorant, soit injuste à l'égard de la vie humaine. Il est injuste, s'il fixe lui-même des biens et des maux à ceux qui n'en ont aucune expérience. Il est ignorant, s'il permet que cela soit décidé par un autre, sans sa participation"⁷⁶².

Dieu ne peut ni assumer lui-même le rôle du destin astral, ni abandonner ses prérogatives en laissant le destin agir à sa place.

Zachée poursuit en enchaînant sur une réflexion connue de Cicéron⁷⁶³, Ambroise⁷⁶⁴, l'Ambrosiaster⁷⁶⁵ et Augustin⁷⁶⁶:

"Si les gens de bien existent par nécessité, pourquoi attribue-t-on des mérites à la volonté ? Si les méchants existent par nécessité, pourquoi les crimes reçoivent-ils un châtement ? Donc, la loi est sans valeur, et je ne sais pourquoi le droit du siècle est rédigé, si ce que l'homme a fait avec justice est déterminé par les événements, et ce qu'il a fait à tort l'est par la nécessité ? En outre, pourquoi le même Dieu, qui est plutôt le créateur des biens, menace-t-il tantôt du jugement dans de si nombreux livres des Ecritures, et promet-il tantôt la béatitude ? Que font les prières religieuses des hommes et à quoi sert une ardente supplication, si quelque puissance de la fatalité fixe aux hommes qui

⁷⁵⁷ Sur la tradition antique et chrétienne anti-fataliste, voir D. V. QUEIS, Ambrosiaster, p. 43-50 et H.O. SCHRÖDER, "Fatum", RAC, 7 (1969), 579-636.

⁷⁵⁸ MORIN 35,32-33.

⁷⁵⁹ MORIN 35,35-36,1 : "Credo intellegas, ex interpretatione sermonis fati nomen adsumptum, et quod vocari putatur, in specie non rei alicuius esse, sed verbi".

⁷⁶⁰ De lingua latina VI,52.

⁷⁶¹ Civ. V,9.

⁷⁶² MORIN 36,1-4 : "Decreti autem necessitas si est ulla, quod credi nefas est, humanae vitae deus aut ignarus est, aut iniustus : iniustus, si bona malaque inexpertis ipse constituit; ignarus, si decerni ab alio se cessante permittit".

⁷⁶³ De fato 17,40.

⁷⁶⁴ Exameron 4,4,13.

⁷⁶⁵ Quaest. 115,5 (CSEL 50, p. 319).

⁷⁶⁶ Civ. V,9.

n'ont l'expérience de rien et qui viennent de naître ce qui ne peut pas être évité et qui est son bon plaisir"⁷⁶⁷.

Dieu et le *fatum* astral ne peuvent donc pas cohabiter. Le second rend l'homme incapable d'avoir tout mérite ou démérite, puisque sous le destin, il ferait tout par nécessité. L'*homo inexpertus* ne devrait donc recevoir aucune loi non plus, puisque tous ses actes seraient fixés d'avance et qu'il ne pourrait en changer aucun⁷⁶⁸. Toutefois, si l'auteur défend la liberté, il se montre aussi attaché à la prescience divine⁷⁶⁹. Cette dernière comporte un *ordo providentiae*⁷⁷⁰ dont le principe est de tout faire pour sauver et non perdre la créature libre⁷⁷¹. Malgré cette affirmation, l'anonyme n'élabore aucune réflexion systématique sur les rapports entre liberté humaine et prescience divine. Il se contente d'affirmer séparément l'un et l'autre. De même, on notera qu'il ne présente aucune réflexion sur la possibilité d'un *fatum* qui s'identifierait à la volonté divine, comme chez Augustin⁷⁷². Le terme *fatum* ne signifie rien d'autre que parole proférée (*verbum*). La doctrine des astrologues qui s'en empare pour lui faire recouvrir plus qu'il ne désigne en réalité est inacceptable au chrétien.

Le gouvernement divin du monde, au contraire du destin des astrologues, règle donc toutes choses pour le bien de l'homme :

"(...) Dieu qui est juste et jamais inéquitable envers quiconque dans son jugement, de même qu'il a créé toutes choses, gouverne aussi le tout, fixant la loi dès le commencement afin que nous soyons seulement bons; bien plus, parce que nous sommes créés et que nous naissons ainsi, afin que nous ne changions pas : non seulement pour éviter d'être mauvais, mais même pour ne pas vouloir l'être, afin de toujours faire le bien et de ne pas souffrir un jour les malheurs alors qu'on les mériterait"⁷⁷³.

La loi naturelle, remise à l'homme dès le paradis, n'a qu'un but : conserver la créature humaine dans son état de bonté initiale dans laquelle elle vient au monde et fut créée pour la première fois⁷⁷⁴. La *mathesis* qui, si elle existait, s'opposerait directement à toute loi morale, est une invention du diable⁷⁷⁵,

⁷⁶⁷MORIN 36,4-13.

⁷⁶⁸cf AMBROSIASTER, quaest. 115,1-2.

⁷⁶⁹cf CONS. I,32.

⁷⁷⁰MORIN 40,38-41,1.

⁷⁷¹CONS. I,33: "Salvare ergo, non perdere, quod creavit studet".

⁷⁷²civ. V,8.

⁷⁷³MORIN 36,13-18: "At contra iustus et nulli umquam inaequalis iudicio deus, sicut cuncta ipse formavit, ita et cuncta moderatur, legem ab initio statuens, ut boni tantum simus; immo, quia sic creamur et nascimur, ne mutemur: neque tantum ne mali simus, sed ne vel mali esse velimus, ut et faciamus semper bona, non ut merentes mala aliquando patiamur".

⁷⁷⁴MORIN, ein zweites Werk, p. 245 voyait ici des traces de pélagianisme.

⁷⁷⁵MORIN 36,19-20. Sur l'origine diabolique de l'astrologie, voir Tert. apol. 35,12; Ambros. qu. 115,3 (CSEL 50, p. 318).

qui veut persuader à l'homme qu'il doit au destin astral ce qu'il doit en fait à Dieu lui-même: sa vie. D'ailleurs, la divination est incertaine, peut se tromper: certains événements sont annoncés assortis d'une réserve au cas où ils ne se produiraient pas⁷⁷⁶. L'art diabolique a pour ainsi dire placé dans le calcul même du cours de la lune et des astres un poison caché qui joue sur la patience divine et la curiosité humaine qui veut connaître le futur⁷⁷⁷.

Chapitre 30

Reprenant la dernière remarque de Zachée, Apollonius soutient que si le diable peu nuire d'une manière occulte, il ne peut rien dissimuler dans ce qu'on voit à l'observation des astres. C'est pourquoi, l'astrologie est une discipline qui s'accorde avec les signes célestes et les astres⁷⁷⁸. Elle ne soustrait rien aux événements⁷⁷⁹ qu'elle peut reconnaître à partir de l'observation directe du ciel⁷⁸⁰.

L'activité de l'astrologue consiste simplement à voir dans le ciel le destin terrestre. Ce dernier n'est donc pas une invention du diable qui l'aurait mêlé aux astres⁷⁸¹. La causalité qu'Apollonius attribue ici aux astres semble être de type néo-platonicien. Plotin et Macrobe discutant ce problème leur attribuent le rôle de signes, et non de causes au sens strict, qui par elles-mêmes déterminent notre destinée⁷⁸². Dans les CONS., il y a en tout cas une distinction implicite entre les *statuta propriae nativitatis*, les constitutions du destin à la naissance et les astres par lesquels il est possible de connaître ces dernières⁷⁸³.

Zachée rétorque que l'astrologie, ne venant pas de Dieu, ne peut pas s'accorder aux astres. Elle est trompeuse, et de son propre aveu, annonce des

⁷⁷⁶MORIN 36,33-34: "Fit postea quicumque prosperorum gradus, et cum evadendi condicione praedicuntur adversa".

⁷⁷⁷MORIN 36,37-37,1.

⁷⁷⁸MORIN 37,13-14: "Mathesin vero cum signis ac sideribus simpliciter convenire".

⁷⁷⁹MORIN 37,15: "Nihil de casibus subtrahit".

⁷⁸⁰MORIN 37,11-12: "verum tamen quo pacto aliunde venire credenda sunt, quae illic inspecta noscuntur".

⁷⁸¹MORIN 37,9-11.

⁷⁸²Sur cette thématique, cf D. AMAND, Fatalisme et liberté, p. 160-161; J. FLAMANT, Macrobe, p. 456.

⁷⁸³MORIN 35,32-34: "cum haec ipsa *per* cursum siderum lunaeque rationem ita inveniantur et certa sint, ut nemo facile devitet, *quod futurum ei statuta propriae nativitatis adfixerint*".

choses qui peuvent ne pas se produire⁷⁸⁴. Ce sont les démons les plus subtiles qui en ont la charge⁷⁸⁵.

Chapitres 31-34 : le diable et les démons

Chapitre 31

Les causes de l'erreur sont maintenant présentées systématiquement. Anges et hommes jouissent d'une volonté libre⁷⁸⁶. Conformément à la hiérarchie des puissances célestes qui se reflète dans la hiérarchie terrestre, les anges et les archanges servent la majesté divine. Mais celui qui était le premier des anges voulut s'octroyer l'honneur de la majesté divine. C'est pourquoi il fut précipité du Ciel avec ses satellites⁷⁸⁷. Il se console du fait que le retour au Ciel lui est refusé en sévissant contre l'humanité par ses crimes. C'est lui qui est derrière la faute d'Adam et la crucifixion du Seigneur⁷⁸⁸. Il mélange parfois le bien à ses crimes, par exemple, en prétendant que la virginité lui est agréable, afin de la consacrer aux idoles⁷⁸⁹. L'auteur a sans doute en vue ici une polémique contre la virginité païenne⁷⁹⁰. Les grandes lignes de ce tableau des démons recourent un fond commun dans l'enseignement des premiers siècles⁷⁹¹.

Chapitre 32

Apollonius pose ici le problème de l'opportunité de la création du diable dont Dieu prévoyait le péché⁷⁹². Par là même est posé le problème de la prescience divine. Le principe de la réponse est que Dieu a voulu des êtres libres qui ont fait eux-mêmes un mauvais usage de leur liberté⁷⁹³. L'auteur justifie ainsi la création par Dieu d'êtres libres : Dieu source de toute

⁷⁸⁴MORIN 37,23 : "Multae autem stoliditatis est, ab eadem praedicta metuere, quae et cum praedictis confessione evadi possunt (...)".

⁷⁸⁵MORIN 38,5-7.

⁷⁸⁶Voir le texte cité supra p. 230 n. 367.

⁷⁸⁷Sur la chute du diable, voir l'article "Geister", RAC, 9 (1976), 718-720.

⁷⁸⁸MORIN 39,14-18; traduction supra p. 202.

⁷⁸⁹MORIN 39,21-23 : "(...) informationi atque effectibus scelerum honesta permiscuit, videri studens sibi virginitatem placere, dicari debere idolis castitatem".

⁷⁹⁰Sur cette polémique, voir Tert. castit. 13,2 : Ambr. epist. 17,14 (= CSEL 82/3, epist. 72,14); Hier. epist. 123,7. Elle vise essentiellement les prêtresses de Vesta.

⁷⁹¹On les confrontera à la présentation de la démonologie des apologètes latins dans l'article "Geister", RAC, 9 (1976), 728-756.

⁷⁹²Problème connu de LACTANCE, epitome 24; cf. Ambr., parad. VIII,38 (voir H. SAVON, Saint Ambroise, t. 1, p. 43-45) et Aug. cat. rud. 30.

⁷⁹³Sur cette thématique, voir l'article "Geister", RAC, 9 (1976), 721-722.

rationalité ne pouvait pas se créer des êtres dépourvus de raison pour le servir, car il doit y avoir une ressemblance entre celui qui commande et celui qui obéit. Or la libre volonté est inséparable de la rationalité de l'esprit⁷⁹⁴. Donc si l'on dit que Dieu ne devait pas créer le diable, parce qu'il savait qu'il pécherait, il ne devait créer ni l'homme ni les éléments, puisqu'ils pouvaient nuire en étant mal utilisés⁷⁹⁵. Au contraire, il remet à l'homme la condition la plus élevée tout en sachant quel serait son crime, afin de le rendre plus attentif après la chute du diable, et de l'inciter par là à enseigner à sa descendance l'amour et la crainte du créateur, qui a fait déchoir même un archange⁷⁹⁶.

Chapitre 33

La discussion se poursuit sur le même thème. Contrairement à ce qu'objecte Apollonius, Dieu n'a pas détruit le diable, mais l'a laissé subsister afin de tenter de le sauver. C'est de là que vient la possibilité qui lui fut laissée de faire pénitence pour effacer son orgueil, mais seulement immédiatement après sa faute, avant la trahison des secrets célestes⁷⁹⁷. En outre, sa présence, conformément à une pensée monastique, offre une occasion d'épreuve pour l'homme (*probatio fidei atque virtutum*)⁷⁹⁸, grâce à laquelle il pourra parvenir au séjour de Dieu.

Chapitre 34

Apollonius demande pourquoi le Fils de Dieu lui-même est venu, au lieu d'un ange, pour vaincre le démon et restaurer l'humanité. Comme l'avaient

⁷⁹⁴MORIN 40,10-12 : "Fons ergo totius rationis deus inrationabiles sibi erat creatus ministros ? Aut quae ipsorum sensibus ratio, si nulla voluntatis potestas ? Quae postremo oboedientia, aut quis dei cultus, nisi iubentis imperiis consequens esset similitudo famulantum".

⁷⁹⁵MORIN 40,33-38.

⁷⁹⁶MORIN 40,38-41,4 : "Quanto hic divinae providentiae probabilior ordo est, idcirco illi primum summa committere, qui erat ausurus illicita, ut adtentior successuris cura iustitiae et amare creatorem institueret et timere, ac simul temptari eum nec ab angelis inpune monstraret, qui ob praesumptionem etiam archangelum deiecisset". Dans cette phrase, *adtentior* désigne le premier homme (à cause de la mention de ses descendants, *successuri*) et non le démon. Il n'est pas un comparatif se rapportant à *successuris*. L'homme est simplement plus attentif après l'exemple de la chute du diable qu'il ne l'était avant. Comme l'indique la suite de la phrase, ce regain d'attention lui vient après la chute du diable.

⁷⁹⁷MORIN 41,22-26.

⁷⁹⁸MORIN 41,37-42,1.

déjà noté A. Martini⁷⁹⁹ et P. Courcelle⁸⁰⁰, cette question reprend le thème de la question 113 de l'Ambrosiaster. L'anonyme y donne une double réponse: 1) La première, qu'il a en commun avec l'Ambrosiaster⁸⁰¹, dit que le Fils devait être manifesté aux anges et aux hommes, afin que ces derniers sachent reconnaître en lui la véritable divinité que le diable avait revendiquée par orgueil. La présence d'un ange à sa place aurait été ambiguë, puisque Satan était sorti des rangs des anges.

2) L'homme ayant été fait conditionnellement immortel, et donc corruptible, doit être rendu incorruptible par Dieu lui-même et non par un ange, et recevoir dans le monde futur ce que l'homme du paradis ne possédait pas : la vision de Dieu⁸⁰².

Chapitres 34-35: ultimes objections. Oppression des justes et souffrances des nouveaux-nés

Ces deux dernières questions d'Apollonius, sans lien logique aux précédentes questions du païen, se réfèrent pourtant au thème plus lointain de la *cura dei de homine*⁸⁰³. Elles constituent toutes deux des objections nouvelles contre la justice divine. L'auteur choisit de les présenter l'une derrière l'autre séparément du reste de l'enseignement de Zachée et au terme de ce dernier. C'est encore une occasion pour lui de souligner, en point final de l'exposé du chrétien, la patience⁸⁰⁴ et la justice⁸⁰⁵ divines.

Chapitre 35

Si Dieu a un si grand souci de l'homme, demande le païen, pourquoi les injustes vivent-ils dans la prospérité et les justes dans l'indigence⁸⁰⁶ ? On y reconnaît aisément un vieux thème d'origine biblique⁸⁰⁷.

⁷⁹⁹A. MARTINI, Ambrosiaster, p. 36.

⁸⁰⁰Histoire littéraire, p. 267.

⁸⁰¹Quaest. 113,6 (CSEL 50, p. 30).

⁸⁰²MORIN 42,29-38. Traduction supra p. 249.

⁸⁰³CONS. I,35 (MORIN 43,3-4) : "Firmata est intra animum expositorum fides: sed, ut nihil cunctationis resideat iam credenti, pende, quaeso, quae vis vel florere iniquos facit vel deprimit rectos; ut, cum *de homine, sicut aperuisti, tanta sit deo cura*, tam prava nihilominus utrosque diversitas agat, ut cum in illis malorum et voluntas et actus sit, copia e contrario cedat bonorum". *Sicut aperuisti* peut renvoyer au thème de la *sollicitudo* ou de la *dispensatio* divine en CONS. I,21 (MORIN 26,16; 26,36).

⁸⁰⁴CONS. I,35 (MORIN 43,26) : "Prolixae patientiae deus".

⁸⁰⁵CONS. I,36 (MORIN 44,4; 45,8).

⁸⁰⁶MORIN 43,5-9.

⁸⁰⁷Ps 37; Livre de Job.

La réponse de Zachée distingue deux sources de connaissance de cette situation : les *spiritalia*, tout ce qui se rattache au monde supra-humain, et l'expérience de la vie quotidienne⁸⁰⁸. Il n'est donc pas opportun de chercher toute la connaissance expérimentale de ce fait dans le domaine spirituel, mais l'expérience de la vie (*praesens conversatio*) fournit déjà certains enseignements simples à découvrir. L'attitude des hommes peut être observée et étudiée sans référence à la foi. Elle peut aussi être située dans le plan divin sur l'homme, au niveau des *spiritalia*. D'une part donc, le païen peut, par son expérience personnelle, découvrir comment toutes choses affluent vers l'homme injuste : c'est le lucre et l'amour de l'argent qui sont à la racine de la conduite des oppresseurs, qui ignorent la pitié⁸⁰⁹. D'autre part, au niveau des *spiritalia*, c'est-à-dire dans la foi, cette situation s'explique par le fait que Dieu permet, dans sa patience, que les oppresseurs soient jetés, à l'instigation du diable (*incentor criminum*), dans une vie dissolue et dans la débauche qui naît de leur abondance⁸¹⁰. Le jugement qui les attend leur fera endurer pour l'éternité ce par quoi ils ont blessé ceux qui leur étaient soumis ici-bas. A l'arrière-plan de cette réflexion apparaît la parabole du pauvre Lazare⁸¹¹.

L'esprit monastique de l'auteur émerge une fois encore dans ce chapitre par sa critique à l'égard des richesses. Leur origine est négative : lucre et amour de l'argent inspirés par le diable. L'auteur souligne que ceux qui sont riches se soucient moins de Dieu, et la confiance dans les biens présents ne permet pas

⁸⁰⁸MORIN 43,10-12 : "Facilis rei istius intellectus est, nec tota in *spiritalibus* experimenta quaerenda sunt; quoniam evidententer etiam *praesens conversatio* docet quo pacto aut iniquis affluent cuncta, aut necessaria bonis desint". La phrase oppose nettement les *spiritalia* et la *praesens conversatio*. Pourtant, la connaissance expérimentale n'est pas entièrement exclue du domaine des *spiritalia* : "nec tota in *spiritalibus* experimenta". On peut expérimenter aussi bien les *spiritalia* que la vie quotidienne. La différence entre les deux vient du fait que la connaissance qui émane de la vie quotidienne est évidente (*evidenter docet*) alors que l'expérience d'une réalité spirituelle demande une démarche de l'ordre de la foi. Voir à ce sujet le prologue du livre I traduit et expliqué supra p. 149 n. 19. On pourra rapprocher les enseignements de la *praesens conversatio* de CONS. I,35 de la *soliditas* au prologue du livre I. La démarche intellectuelle de Zachée ne veut pas en rester à elle - même si elle passe par elle -, mais la dépasser pour atteindre les *indicia*, significations profondes des réalités (au sens où on l'entend dans l'exégèse allégorique, par opposition aux réalités matérielles de l'histoire biblique). En CONS. I,35 de même, les *spiritalia* sont au même niveau que les *indicia* du Prologue.

⁸⁰⁹MORIN 43,14-15 : "Hii quibuslibet lucris totius vitae tempus addiciunt, et in pecunia spem requirunt".

⁸¹⁰MORIN 43,21-24.

⁸¹¹MORIN 43,28-29 : "Promissum cunctis iudicium redditurus (deus), ut hoc illic percipiat unusquisque, quod hic egerit; hoc in perpetuum patiat, quo inferiores ac subditos temporarie despiciendo vexaverit".

d'espérer les richesses du futur⁸¹². Toutefois, il précise, en CONS. III,1, que l'on peut détenir des richesses sans malhonnêtetés (*fraudes*), encore que le désir des richesses est cause de péché⁸¹³.

Chapitre 36

La dernière objection d'Apollonius concerne les raisons des souffrances et de la mort des petits enfants, qui sont *inscii vitiorum ac peccatorum*. Bien que, dans les témoins B L T V, *ac peccatorum* fasse défaut, l'autre famille (CMP) l'a conservée et aucune raison ne justifierait son omission dans le texte. D'ailleurs, aussi bien L. d'Achéry que Morin l'ont gardée dans leurs éditions. Il est vrai que dans le titre du chap. 36, les nouveaux-nés sont dits seulement *malorum nescii*, et non directement des péchés, comme cela est dit dans le texte même du chapitre. Pourtant, jamais l'affirmation du païen n'est contredite par Zachée - ce qui devrait être le cas si elle contenait une erreur -, et la logique interne de l'argumentation exige que les nouveaux-nés (*infantes*) soient innocents de *vitia* et *peccata* pour que les maux qu'ils subissent puissent paraître intolérables. Par ailleurs, le mouvement général de la pensée de notre anonyme, pour lequel nous naissons bons⁸¹⁴ exclut tout péché dans le nouveau-né. Il n'est donc pas question d'un péché de nature, transmis par voie d'hérédité depuis Adam.

Zachée fournit à l'objection de son partenaire une double réponse. La première donne des explications médicales à la mort des nouveaux-nés. La seconde consiste en une consolation montrant que Dieu agit toujours avec

⁸¹²MORIN 43,25-26 : "Hinc ad deum minor abundantibus cura est, et fiducia praesentium sperare non sinit divitias futurorum". Sur les caractéristiques de l'idéal monastique antique de pauvreté, voir A. SOLIGNAC, "Pauvreté chrétienne II. Pères de l'Eglise et moines des origines", DSp, 12 /1, 634-646, et l'article "Latine Eglise", DSp, 9, 371-375, ainsi que B. STEIDLE, *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum, Erbe und Auftrag*, 41 (1965), 467-475.

⁸¹³CONS. III,1 (MORIN 97,11-13) : "Ergo substantia absque fraudibus parta, si ita possideatur, accepta est; ac non in facultate mediocri, sed in cupidine divitiarum causa peccati est". Notre anonyme est moins hostile aux richesses que l'auteur pélagien du *De divitiis*, que F. NUVOLONE, "Pélagianisme", 2916-2917, attribue au futur pape Sixte III. Ce traité prône l'égalité de tous les chrétiens et la disparition des richesses, au moyen d'une distribution quantitativement égale des biens, où le superflu disparaît (*Div.* 6,3). Les deux auteurs sont pessimistes sur l'origine des richesses - ce qui justifie leur comparaison -, mais, alors que celui du traité pélagien appelle à faire disparaître la situation présente, celui des CONS., en s'appuyant sur la parabole de Lazare, rattache à la patience divine la tolérance de la situation actuelle. C'est Dieu qui prévoit le rétablissement de l'équité après la mort.

⁸¹⁴CONS. I,29 (MORIN 36,14-16).

justice⁸¹⁵ aussi bien dans le cas des parents que dans celui des enfants, qui échappent aux maux de cette vie.

Nous fournissons ici le texte et la traduction du chapitre intéressant un rapprochement avec les positions pélagiennes.

XXXVI. Si iustus est deus, quare infantes malorum nescii diversis malis afficiuntur ?

5 APO. Aperte etiam huius interrogationis membra patuerunt, et nisi molestum vererem aliquid tamquam in cumulum praestitae hactenus expositionis adicere, non supervacue inquirerem quid hoc sit, quod vitiorum ac peccatorum penitus inscii diversis malis afficiuntur infantes, ac nonnumquam ex utero prodeuntes aut debilitas occupat, aut ad mortem inmatura vis praeripit, quod saeva innocios
10 vexat insania, nec maiestatis indubie pietas et iustitia omnibus prompta succurrit. Unde si, ut dixi, taedium non est, breviter cuncta ostensurus eloquere.

ZAC. Amplius quidem postulas quam sufficere possit credenti, et necessariae scientiae terminos inquisitione progredieris : sed ne in fidei susceptione ex aliquo incertus nutes aut haereas atque ut in nullo⁸¹⁶ de dei iustitia infidelium
15 disputatio locum teneat, quid usus attentior vitae docuerit⁸¹⁷ adverte.

Ex quattuor elementis hominem deus fecit : siccis, humidis, calidis frigidisque. In splene frigida, calida ponuntur in felle; in sanguine humida, sicca reputantur in ossibus, miraque, ut intellegis, conspiratio haec ex contrariis factoris opus in homine conservat, et divinae artis ingenio
20 praestantioris speciem sociata demonstrant, quam in semet prius singula retinebant. Sic ire semper in melius quicquid a creatore renovatur apparet. Haec ergo in conceptionem aequis partibus confluent, atque ita ex omni viscerum regione conveniunt, ut in nullo aequalitatem germina creationis excedant, sed hanc nascendi integritatem aut parsimonia aut nimietas temperat parentis
25 alterius, et quod male praevaluerit, coalescenti intra uterum vel mox ex utero prodeunti, aut valitudines gignit aut mortes.

⁸¹⁵CONS. I,36 : "Sed qualibet arte vel parvulos cruciet (vis dolosa) vel parentes, dei *iustitia* in utroque non deest (...)".

⁸¹⁶*atque ut in nullo* Ach2Mi / *atque ut nullum* C M P Ach1 / *atque in nullo* L / *adque in nullam* T / *atque in nullo* a.c. B / *utque in nullo* p.c. B MORIN. Deux sources de confusion pouvaient se présenter ici : d'une part entre *in* et le mot suivant: *nullo* commençant par la même lettre. La possibilité d'une confusion ayant fait disparaître l'un des deux *-n* et par voie de conséquence la préposition entière rend plus probable d'admettre qu'elle ait disparu à un certain moment plutôt qu'elle ait été ajoutée. D'autre part, entre *atque* et *ut*, l'orthographe des ms pouvait amener à une confusion de ces deux mots, par assimilation du *-u* de *ut* à la même lettre dans le mot précédent. En outre, la leçon *atque ut in nullo*, qui a l'avantage de conserver le plus possible d'éléments différents, se retrouve presque à la l. 23 de la page ci-dessus : (...) *ut in nullo* aequalitatem germina creationis excedant.

⁸¹⁷*quid usus attentior vitae docuerit* Conjecture / *quid usus attentioris vitae docuerit* C M P MORIN / *quid sentiri debeat* L T Ach1 Ach2Mi / *quid ex hoc sentiri debeat* B. Sur notre conjecture, voir infra p. 309.

XXXVI. *Si Dieu est juste, pourquoi les petits enfants, qui ne connaissent pas les maux, sont-ils affligés de différents maux ?*

APO. Les éléments de cette question ont déjà été clairement expliqués⁸¹⁸, et si je ne craignais pas d'ajouter une demande ennuyeuse comme en surplus de l'explication que tu m'as donnée jusqu'ici, ce n'est pas sans raison que je demanderais pourquoi les petits enfants, absolument ignorants des vices et des péchés, sont affligés de différents maux, pourquoi la maladie s'empare de ceux qui sortent du sein maternel et pourquoi une cause prématurée les emporte dans la mort, pourquoi un cruel délire tourmente des innocents, sans que la bonté et la justice empressée de Dieu ne viennent, à n'en pas douter, au secours de tous ? Si donc, comme je te l'ai dit, cela ne t'ennuie pas, dis-le moi brièvement de manière à tout m'expliquer.

ZAC. Tu demandes vraiment plus qu'on ne peut donner à un croyant et tu franchis dans ta recherche les limites de ce qu'il est nécessaire de connaître. Mais pour que tu ne doutes pas et n'hésites pas en étant incertain de quelque chose dans l'acceptation de la foi, et pour qu'en rien une mise en question ne s'élève chez les infidèles à propos de la justice de Dieu, considère plus attentivement ce qu'enseigne l'usage de notre vie.

Dieu a fait l'homme à partir de quatre éléments : le sec, l'humide, le chaud et le froid. On place le froid dans la rate, le chaud dans la bile. On estime que l'humide est dans le sang et le sec dans les os. Comme tu le vois, cette merveilleuse harmonie préserve, dans l'homme, à partir des contraires, l'ouvrage du créateur, et ce qui est associé par le génie de l'art divin manifeste une nature supérieure à celle que chacun des éléments conservait auparavant en lui-même. Ainsi voit-on que tout ce qui est renouvelé par le créateur va toujours vers un progrès. Ces éléments donc convergent lors de la conception en des proportions égales et ils se réunissent, en provenance de toutes les zones des entrailles de telle manière que les germes de la création ne dépassent en rien l'égalité. Toutefois, le défaut ou l'excès présent chez un des parents affaiblit cette bonne santé à la naissance, et l'élément qui a malheureusement prédominé procure à celui qui grandit dans le sein maternel et va bientôt en sortir la maladie ou la mort.

⁸¹⁸Zachée a déjà établi que Dieu est un *iudex aequus* (CONS. I,16). En CONS. I,29, dans le débat sur le destin, le chrétien a déjà nié que "(...) potestas aliqua decreti *inexpertis hominibus atque in lucem nascendo prodeuntibus* quod vitari non queat et quod ipsi videtur affigat", incluant le cas des petits enfants. C'est pourquoi, Apollonius s'excuse de formuler une question nouvelle, mais dont les principes de solution ont déjà été posés : aucune puissance ne fixe de maux inévitables à ceux qui n'en ont pas à charge pour eux-mêmes.

Geminae enim in homine venae sunt, quae praecipuum inter omnes spiraminis ac sanguinis obtinent principatum, et ab ipsa sede vitalium exiguis meatibus sparsae totum corpus inlustrant, notisque discursibus exploratum vitae iter ac pervium servant. Quarum si alteram de praedictis vis aliqua praecloserit, perniciem haud dubiae debilitatis ac mortis operatur. Unde infantes saepissime aut totius lucis efficiuntur expertes, aut confestim inmatura mors praeripit. Nonnumquam et ob eorundem parentum vel peccata vel merita infantum citus finis est, quia dilectorum ablatione probantur boni, puniuntur iniusti, et qui se argui doloribus aliis damnisque non sentiunt, etiam orbitatibus affliguntur. Iustos autem maior fidei ignis examinat, cum in levioribus stabiles, etiam amissione probantur affectuum.

Quod vero nondum boni vel mali conscios infanda daemonum vexat insania, patrum quidem, sed distantibus modis causa est. Si iniqui sunt, nec praedictis vel similibus castigationibus emendantur, etiam innocentorum suorum arguuntur exitiis. Hii autem, quibus conversatio recta est, et per se malitiam diabolicam superant, etiam talibus fatigantur insidiis, neque a taediorum exercitio vacant, quibus nocere aliter vis dolosa non praevalet, ad hoc malorum versutiam semper involvens, ut, sive ob vitia seu propter fidem ista proveniant, aut iniquum aut neglegentem deum, si quibus forte suadere possit, adfirmet. Sed qualibet arte vel parvulos cruciet vel parentes, dei iustitia in utroque non deest : nam et infantibus translatio ex⁸¹⁹ malis vitae istius melior etiam hoc praestat, ne ex improbis geniti similes quandoque efficiantur auctoribus, et hisdem qui genuerunt pro beneficio reputandum est, quod temporario vexatorum dolore aut peccatis eruuntur et boni sunt, aut meritis augentur, et in fide crescunt.

Habes ergo interrogationum tuarum causas, et omnium ambiguitatum intellectum patentem. Itaque iam subditus deo promissam consilio fidem redde, abiectaque hac mundi sapientia, verae sapientiae affatibus crede, et quaerere a te altiora desistens, rationem caelestium secretorum auctoris sui scientiae consilioque permitte. Nam licet nunc plura cognoveris, et de interioribus fidei aliqua supersint, non tamen putes omnia per hominem scire posse⁸²⁰ quae dei

⁸¹⁹*translatio ex malis* C M P Ach1 / *translatio a malis* B / *translatio malis* L T Ach2 Mi MORIN. Sur la solution choisie ici, voir plus bas, p. 313-314.

⁸²⁰*per hominem scire posse quae* Conjecture / *per hominem scire quae* B L T V / *hominem scire posse quae* C M P Ach1 Ach2 Mi MORIN. Les deux familles de ms se départagent de la manière suivante : BLTV adopte *per*, mais refuse *posse*. C'est l'inverse pour CMP. La différence remonte certainement ici aux témoins anciens "pères" de chaque famille et non seulement à des intermédiaires. Il est plus facile d'expliquer la disparition de *per* ou de *posse* que leur apparition. La compréhension du passage avec *per* est plus délicate : *ipse* (deus) à la ligne suivante corrige *per hominem* : Apollonius ne doit pas penser que, grâce à l'homme, il pourrait à l'avenir tout connaître si Dieu lui-même n'a pas enseigné intérieurement l'homme auparavant. La tradition CMP n'a pas forcément compris ou admis ceci, et a omis *per*. Elle semble comprendre que l'homme seul ne peut pas tout savoir, à moins que Dieu ne le lui enseigne. Cette possibilité est donc encore affirmée, mais sans la médiation humaine. Pour BLTV, qui omet *posse*, Apollonius ne doit pas penser qu'il sait

D'autre part, il y a dans l'homme deux veines qui, parmi toutes les autres, gouvernent spécialement la respiration et le sang et qui parcourent tout le corps, répandues en d'étroits canaux à partir du siège des organes vitaux, en conservant, à travers des détours bien connus, le chemin de la vie sûr et ouvert. Si une force quelconque obstrue l'une d'elles, elle produit le malheur d'une maladie et d'une mort indubitables. C'est pourquoi, il arrive très souvent que les petits enfants viennent au monde totalement privés de la vue ou qu'une mort prématurée les emporte aussitôt. Parfois aussi, les petits enfants ont une mort rapide à cause des péchés ou des mérites de leurs parents, car par l'enlèvement de ceux qui leur sont chers les bons sont éprouvés et les méchants sont punis. Et ceux qui ne sentent pas qu'ils sont corrigés par la douleur ou à l'occasion d'autres malheurs sont encore frappés par la privation de leurs enfants. Quant aux justes, un feu plus intense met leur foi à l'épreuve, quand, alors qu'ils demeurent fermes dans des circonstances plus faciles, ils sont même éprouvés par la perte de ceux qu'ils aiment.

Que la cruelle folie des démons tourmente ceux qui ne sont pas encore conscients du bien et du mal, c'est leurs parents qui en sont certes la cause, mais de façons différentes. S'ils sont injustes et ne sont pas améliorés par les châtiments précités ou des châtiments semblables, ils sont encore corrigés⁸²¹ par la perte de leurs enfants innocents. Quant à ceux dont la vie est juste et qui surpassent par eux-mêmes la malice diabolique, ils sont aussi accablés par ces embûches et ne sont pas libérés du fardeau des chagrins, eux auxquels la Puissance Trompeuse ne peut pas nuire d'une autre manière, cette Puissance qui dissimule toujours la fourberie de ses méchancetés - que ces événements arrivent par suite des vices ou dans l'intérêt de la foi - afin de les faire croire en un Dieu injuste ou négligent, si toutefois elle peut les en persuader. Mais, de quelque manière que cette Puissance tourmente les petits ou leurs parents, dans les deux cas la justice de Dieu n'est pas absente. En effet, pour les petits enfants aussi, l'éloignement des maux de cette vie offre même cet avantage : c'est que s'ils ont été engendrés par des parents injustes, ils ne leur seront pas un jour semblables. Et leurs géniteurs doivent estimer que c'est un bienfait d'être arrachés aux péchés par la douleur temporaire des tourmenteurs et d'être bons, ou de voir leurs mérites augmenter et de croître dans la foi.

Tu as donc les réponses à tes questions et la claire explication de toute ambiguïté. C'est pourquoi, toi qui es maintenant soumis à Dieu, témoigne de la foi que tu avais le dessein de promettre, et après avoir rejeté la sagesse de ce monde, crois aux paroles de la vraie sagesse. Cesse de rechercher ce qui est plus élevé que toi, et admets que l'explication des secrets célestes relève de la science et du dessein de leur auteur. Car bien que tes connaissances se soient accrues maintenant et que certains éléments des profondeurs de la foi demeurent en toi, ne pense pourtant pas pouvoir connaître grâce à l'homme tout ce qui

de fait tout maintenant grâce à la seule médiation de son semblable, sans Dieu. Les deux familles semblent refuser la possibilité que l'homme puisse tout connaître en même temps grâce à son semblable et grâce à Dieu lui-même.

⁸²¹*arguo* a ici le sens de *castigare, punire*. Il s'agit d'un hébraïsme. Voir les exemples bibliques du ThLL, t. 2, s.v. "arguo", p. 554.

sunt, nisi quae aut scire hominem ipse perdocuit, aut intellegere divina aspiratione permisit. Age ergo, et fidem cordis simplicitate susceptam devoti oris confessione testare, nec gravi praeceptorum onere terrearis : levis est servitus dei, et intra voluntatem hominis tota necessitas legis; quam cum s penitus revelatam compereris, ita eius agnitione gaudebis, ut licet stimulet de ante acto errore paenitentia, maior tamen veniat de confessione gratulatio.

concerne Dieu, à moins qu'il n'ait lui-même appris à l'homme à connaître cela, ou n'ait permis que, par une inspiration divine, il le comprenne. Allons donc ! Témoigne par la confession d'une bouche pieuse de la foi que tu as accueillie avec simplicité de coeur, et ne sois pas effrayé par la lourde charge des commandements. Il est facile de servir Dieu, et toute l'exigence de la loi est au pouvoir de la volonté de l'homme. Cette loi, quand tu l'auras trouvée complètement révélée, tu te réjouiras tant de sa connaissance que, bien que tu sois tourmenté par le repentir à propos de tes anciennes erreurs, tu auras pourtant une plus grande satisfaction qui te viendra de ta profession de foi.

L'explication médicale que donne notre anonyme des souffrances des petits enfants a de quoi frapper par l'absence de toute teneur théologique. D'ailleurs, seule une branche de la tradition manuscrite l'a conservée (CMP), l'autre (BLTV) l'ayant totalement omise.

L'auteur introduit son explication par une formule difficile, que BLTV ont omise⁸²² : "*quid usus attentioris vitae docuerit adverte*". Si la structure grammaticale de cette petite phrase est claire, il n'en va pas de même du sens de l'expression *attenta vita*, qui résulte nécessairement d'une telle structure. *Attentus* caractérise souvent une disposition de l'esprit qui est attentif à quelque chose⁸²³. Dans notre phrase, il y a donc a priori une correspondance logique entre le verbe *adverte* et le comparatif *attentioris*. Il est frappant de trouver ici un adjectif épithète alors qu'un adverbe conviendrait mieux : *attentius*. Rien n'autorise toutefois une telle conjecture. D'ailleurs le latin chrétien offre des exemples d'adjectifs attribués au sujet employés à la place de l'adverbe⁸²⁴. La conjecture proposée ici, afin de rendre plus tolérable le sens de la phrase, consiste donc à remplacer le génitif *attentioris* par le nominatif *attentior* qui se rapporte, à travers le verbe *adverte*, à son sujet : Apollonius, c'est-à-dire un adjectif à sens adverbial. L'apparition du génitif à un certain moment dans la tradition manuscrite a pu s'expliquer par la présence du génitif *vitae* à ses côtés, provoquant une attraction. La place d'*attentior*, due à la structure symétrique de la phrase, entre deux éléments grammaticalement liés, *usus* et son génitif *vitae*, a pu être source d'hésitation⁸²⁵. On traduira : considère plus attentivement ce qu'enseigne l'usage de notre vie.

Dans la suite, en présentant ses explications médicales, l'auteur fait figurer des verbes au passif : *ponuntur*, *reputantur*, ce qui veut dire sans doute qu'il présente ici des enseignements recueillis d'une ou de différentes sources distinctes. Toutefois, l'hypothèse d'une source unique, si elle peut être admise, doit s'accompagner d'une précision: l'auteur ne cite pas un texte précis et bien délimité dans sa source. En effet, il mêle à ses réflexions médicales

⁸²²Ces trois ms ont : "*quid sentiri debeat*". Il s'agit d'une *lectio facilis*.

⁸²³Voir les significations du terme dans le ThLL.

⁸²⁴Comme le note A. BLAISE, Manuel, p. 20-21.

⁸²⁵*Attentior* au nominatif pouvait aussi être rattaché à *usus* dans une expression non moins problématique que celle choisie par BLTV.

des considérations sur la perfection de l'oeuvre divine dans l'homme⁸²⁶. Ceci est le signe qu'il n'a pas transcrit fidèlement un extrait entier d'une oeuvre médicale païenne.

La théorie des quatre éléments appliqués au corps de l'homme est bien connue de la médecine antique, même si différents auteurs la présentent chacun dans une forme particulière⁸²⁷. Les CONS. veulent rattacher le chaud, le froid, le sec et l'humide à quatre substances du corps : la bile, la rate, les os et le sang. L'auteur ne part donc pas directement des éléments eux-mêmes : terre, eau, air, feu, mais de leurs propriétés. Lactance se livre à une démonstration tout à fait parallèle dans ses Institutions, mais à partir des quatre éléments eux-mêmes, situant la ressemblance de la terre dans la chair, celle de l'eau dans le sang, de l'air dans le souffle, du feu dans la chaleur vitale⁸²⁸. On retrouve dans le discours de Disaire, le médecin des Saturnales de Macrobe, deux particularités des enseignements de notre anonyme, qui consistent à placer dans la rate le froid⁸²⁹ et à lier la sécheresse aux os⁸³⁰.

L'anonyme reprend vraisemblablement ici des connaissances diffuses qui, à partir d'une origine médicale, ont passé dans le bagage intellectuel des rhéteurs. Le flou de ses propres descriptions anatomiques exclut que l'on puisse lui attribuer avec certitude l'usage d'une source unique et précise. Il a pu recueillir diverses informations dans plusieurs ouvrages, ou bien se servir d'un écrit précis, plus vraisemblablement du domaine de la rhétorique que de la médecine, ou encore transmettre des connaissances approximatives reçues oralement.

Après cette définition portant sur les éléments, l'auteur propose une première explication du mal qui frappe les nouveaux-nés. Ces quatre éléments convergent, lors de la conception, sous forme de *germina creationis*, en provenance de toutes les régions des entrailles (*viscera*). Cette position recoupe le débat sur l'origine de la semence⁸³¹, question discutée chez les

⁸²⁶CONS. I,36 : "(...) Sic ire semper in melius quicquid a creatore renovatur apparet".

⁸²⁷PHILISTION connaissait le sec, le chaud, le froid et l'humide comme éléments constitutifs du corps humain dont le déséquilibre provoque les maladies, cf. H. DILLER, "Philistion", PRE, 19/2 (1938), 2406-2407. Le quatrième traité des maladies du Corpus Hippocratique (c. XXXII,1, éd. R. JOLY, p. 84-85) présente une théorie de quatre espèces d'humeurs d'où naissent aussi les maladies : le flegme, le sang, la bile et l'eau; cf. NEMESIUS, de natura hominis 4. Voir aussi A. LUMPE, "Elementum", RAC, 4 (1959), 1087-1089.

⁸²⁸Inst. II,12,4-5, cf. J. PERRIN, L'homme antique, p. 260-261.

⁸²⁹Sat. VII,4 : "ut iecur caloris, ita ipse lien domicilium frigoris est".

⁸³⁰Sat. VII,9 : "Ossa, dentes cum unguibus et capillis, nimia siccitate ita densata sunt (...)".

⁸³¹Voir notamment le passage cité du quatrième traité des maladies du Corpus Hippocratique (cf. supra n. 827) qui défend la même position que notre

latins Censorinus et Lactance, dans le contexte de l'hérédité⁸³². L'excès ou le défaut d'un des éléments chez l'un des parents cause la mort ou la maladie du nouveau-né, à travers le déséquilibre présent à l'intérieur de la semence. L'auteur reste des plus flous sur la manière dont ce déséquilibre est transmis.

La seconde explication médicale a trait à la circulation du sang et à la respiration. Deux veines partant du siège des organes vitaux (*sedes vitalium*) arrosent tout le corps et véhiculent le sang et l'air. Si l'une d'entre elles est bouchée, cela provoque la mort. L'auteur ne différencie pas entre veine et artère⁸³³. D'après les notions anatomiques de Cicéron, ce qu'il appelle *sedes vitalium* devrait être le cœur d'où sortent le sang et la nourriture par la veine et où arrive l'air par l'artère⁸³⁴. La distinction entre veine et artère pouvait être absente déjà dans la source qu'il utilise, mais il semble bien que le schéma anthropologique sous-jacent, avec sa distinction entre sang et air, l'implique néanmoins.

La seconde réponse fournie par Zachée relève de la littérature consolatoire. Elle est juxtaposée à l'exposé médical sans aucun souci de continuité. La maladie et la mort des petits enfants sont destinées à provoquer le redressement de leurs parents et la mort ne représente pour les petits qu'un éloignement des maux de cette vie. La consolation à Apollonius du Pseudo-Plutarque⁸³⁵ avait posé le principe suivant lequel la mort, à quelque âge qu'elle survienne, est toujours l'issue la meilleure, puisque par elle l'âme est délivrée de la prison du corps et rendue à sa vraie nature. Ce principe platonicien imprègne profondément toute la littérature consolatoire dont la visée est de présenter la mort comme délivrance des maux dont le défunt aurait été la victime s'il avait vécu, les chrétiens présentant une insistance spéciale sur la soustraction à la possibilité de pécher⁸³⁶.

anonyme sur l'origine de la semence : de toutes les parties du corps. Cette opinion est combattue par ARISTOTE, *de generatione animalium* 1,18 (725a).

⁸³²CENSORINUS, de die natali 6; LACTANCE, opif. 12, cf. J. PERRIN, L'homme antique, p. 174-180.

⁸³³Cic. nat. deor II,138-139 le fait clairement en attribuant à l'artère la conduite du souffle (*spiritus*) et à la veine celle du sang; cf. NEMESIUS, *de natura hominis* 28.

⁸³⁴Cic., nat. deor. II,137 : "a corde autem in totum corpus distribuitur per venas admodum multas in omnes partes corporis pertinentes". Pour la comparaison de son système avec ceux de GREGOIRE DE NYSSE, NEMESIUS et LACTANCE, voir J. PERRIN, op. cit., p. 188-190.

⁸³⁵C. 113-115. PLUTARQUE, Consolation à Apollonios. Texte et trad. J. HANI, Paris 1972, p. 118-123. Voir aussi Cic., Tusc. I,83-84 où se retrouve le thème de la consolation.

⁸³⁶Sur ces caractéristiques littéraires, voir C. FAVEZ, La consolation, p. 154-155.

Le thème de la mort prématurée des nouveaux-nés n'est pas inconnu dans la tradition chrétienne : Tertullien⁸³⁷ est le premier à y faire allusion. Grégoire de Nazianze⁸³⁸ et Grégoire de Nysse touchent chacun cette question, le second lui consacrant même un traité⁸³⁹. Parmi les latins, Jérôme et Rufin en débattent brièvement au cours de leur polémique au sujet d'Origène⁸⁴⁰. Rufin le Syrien dans son *Liber de Fide*⁸⁴¹ (c. 40) est le premier auteur latin qui lie le cas des enfants morts avant le baptême et la question du péché hérité d'Adam. Dans son raisonnement contre la transmissibilité de ce péché, Rufin argumente en disant que si le péché d'Adam a la mort physique comme conséquence, il ne devrait pas être possible que les nouveaux-nés baptisés auxquels ce péché est remis subissent tout de suite cette mort. Les adversaires qu'il vise ne sont pas précisément identifiés, et leur position relève de tendances augustinisantes dans la théologie romaine du début du 5e s.⁸⁴².

Aucun de ces auteurs, à l'exception de Grégoire de Nysse, n'écrit de véritable consolation sur la mort des nouveaux-nés.

Par ailleurs, la littérature latine chrétienne de la consolation (Cyprien, Ambroise, Jérôme, Paulin de Nôle)⁸⁴³ envisage surtout le cas d'adultes décédés, sans proposer de réflexions systématiques d'orientation philosophique sur la mort d'un nouveau-né.

Notre anonyme occupe donc, dans cette littérature, une place particulière, grâce au paragraphe consolatoire qu'il insère dans le chapitre 36. Sa particularité se montre mieux encore, si on le confronte à un texte du *De*

⁸³⁷ Anim. 56-57 où l'auteur combat l'opinion selon laquelle les âmes des enfants ne peuvent pas entrer dans les enfers avant que soit accompli le temps normal de leur existence. Pour lui, leurs âmes, innocentes et pures, gardent dans les enfers l'âge qu'elles avaient à leur mort jusqu'à la résurrection, cf. J.H. WASZINK, *mors immatura*, Vig Chr, 3 (1949), 107-112; A.D. NOCK, *Tertullian and the Ahoi*, Vig Chr, 4 (1950), 128-141.

⁸³⁸ Or. 40 (PG 36,390A) : les enfants morts sans baptême ne seront ni punis ni glorifiés, car ils ne méritent ni châtement ni récompense.

⁸³⁹ Sur ce traité, voir J. DANIELOU, *Le traité*, p. 159-182. Dieu, dans sa prescience, sachant qu'un enfant va pécher s'il grandit, peut le retirer de cette vie, mais aussi le laisser vivre afin de tirer du mal un bien.

⁸⁴⁰ Hier, adv. Rufin 3,28 (SC 303, p. 293). Dans la discussion sur l'origénisme, RUFIN avait demandé pourquoi les nouveaux-nés meurent dans l'hypothèse où ils auraient reçu leurs corps par suite de péchés contractés avant leur naissance. JEROME renvoie RUFIN à un traité de DIDYME répondant que cela est dû au fait que les âmes en question ont peu péché.

⁸⁴¹ Date de ce traité par F. REFOULE, *La datation*, p. 49 entre 399 et 410.

⁸⁴² *Liber de fide c. 40* : "sin vero, ut ipsi asserunt, propter peccatum Adam moriuntur infantes, dicant nobis cur statim infantes baptizati mortem gustare permittuntur ?", éd. W. DUNPHY, t. 2, p. 408. Voir aussi le commentaire de M.W. MILLER, *Rufini presbyteri Libri de Fide*, p. 178. Sur les adversaires, O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 14.

⁸⁴³ Sur cette littérature, voir C. FAVEZ, *La consolation*, p. 16-32.

libero arbitrio d'Augustin, qui traite de la même question. L'évêque d'Hippone répond aux objections de certains *imperiti* concernant la mort prématurée et les maladies des *parvuli*. A ceux qui demandent pourquoi ces enfants sont nés, s'ils doivent mourir immédiatement, il est répondu que Dieu ne fait rien qui n'ait une fin propre. Les petits enfants qui n'ont pas encore péché pourront avoir une vie moyenne entre le vice et la vertu, et un jugement de Dieu intermédiaire entre la récompense et le châtement pourrait les attendre⁸⁴⁴. Augustin poursuit :

"Abordons le cas des tourments corporels dont les petits enfants sont affligés, sans avoir commis aucun péché en leur vie⁸⁴⁵. Si les âmes qui les animent n'ont pas commencé d'exister avant les hommes eux-mêmes, on a coutume d'élever des plaintes plus grandes, comme si on avait pitié d'eux en disant : "Quel mal ont-ils fait pour souffrir cela (...). Mais Dieu n'accomplit-il pas quelque chose de bon pour la correction des hommes faits lorsqu'il éprouve ceux-ci par les douleurs et la mort des petits enfants qui leur sont chers ? Et pourquoi ces épreuves n'arriveraient-elles pas ? Car une fois passées, elles seront comme n'ayant pas existé pour ceux en qui elles seront survenues; pour ceux à l'intention de qui elles seront survenues, ou bien ils deviendront meilleurs, si, corrigés par les misères temporelles, ils ont choisi de vivre avec plus de droiture, ou bien ils n'auront pas d'excuse devant le châtement du jugement futur, ayant refusé, malgré les angoisses de la vie présente, de tourner leurs désirs vers la vie éternelle. Qui le sait d'ailleurs, pour ces petits enfants dont les tourments brisent la dureté des grandes personnes, ou exercent leur foi, ou démontrent leur pitié, qui donc peut savoir quelle compensation de bonheur Dieu leur réserve dans le secret de ses jugements ? Car s'ils n'ont fait encore aucun bien, cependant, c'est sans avoir péché en rien qu'ils ont supporté ces peines"⁸⁴⁶.

La position augustinienne dans ce traité écrit vers 391-395 n'est pas encore marquée par la controverse pélagienne, dans laquelle Augustin enseignera que les petits enfants sont soumis à la *damnatio*⁸⁴⁷ par suite du péché originel. Aussi bien la question à laquelle répond l'évêque d'Hippone que sa propre réponse recourent nettement la question d'Apollonius et la réponse de Zachée, même si de véritables parallèles textuels sont difficiles à trouver. La justification des peines par un appel à leur effet sur les parents des enfants constitue un élément essentiel de la réponse dans les deux cas. Pourtant, ce qui manque chez Augustin, c'est précisément l'élément consolatoire, caractéristique des CONS.

Pour notre anonyme, la mort des nouveaux-nés représente un transfert loin des maux de cette vie : *translatio ex malis vitae istius*, grâce auquel ils ne

⁸⁴⁴De libero arbitrio III,67 (BAug 6, p. 451).

⁸⁴⁵*Quorum per aetatem nulla sunt peccata.*

⁸⁴⁶De libero arbitrio III,68, trad. franç. dans BAug 6, p. 453.

⁸⁴⁷Anim. 2,13,18; pec. mer. I,16,21 (poena mitissima). Voir le commentaire dans BAug 22, p. 780-788 ainsi que W. STOCKUMS, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, Freiburg i Br. 1923.

retomberont pas dans les péchés de leurs parents. La leçon *translatio ex malis* est attestée dans CMP. B présente une expression de même sens : *translatio a malis*, LTV ont la *lectio difficilior* retenue par Morin : *translatio malis*. On pourrait à la limite retenir cette hypothèse, mais il faudrait alors sous-entendre la préposition manquante. On peut trouver des exemples d'ablatif exprimant la séparation sans la préposition *a*⁸⁴⁸, mais dans le cas du passage examiné, le contexte indique plus que l'idée de séparation. En effet, le substantif *translatio* met au premier plan la notion de passage d'un lieu dans un autre, et non seulement celle de séparation ou éloignement d'un lieu. En outre, on s'attendrait davantage à une tournure marquant l'ablatif de séparation sans préposition après un verbe qu'après un substantif. Dans tous les cas, même sans préposition, certains copistes ont pu comprendre le sens exact de l'expression, mais pas tous. A propos du verbe *transfere*, un coup d'oeil sur des écrits contemporains des CONS.⁸⁴⁹ montre qu'il est utilisé, à la suite du verset 5,24 de la Genèse⁸⁵⁰ (cf. Hb 11,5) pour désigner l'ascension d'Enoch au Ciel. C'est dire que l'auteur admet implicitement que les enfants morts en bas-âge jouissent d'un état qui les rapproche davantage de la béatitude que de la vie terrestre : c'est par une *translatio* qu'ils ont quitté les maux de cette vie. Dans tous les cas, il n'en dit pas plus à ce sujet.

Une autre divergence par rapport à l'exposé d'Augustin dans le *de libero arbitrio* consiste dans l'appel au rôle des démons comme bourreaux des petits enfants. La Puissance Trompeuse (*vis dolosa*) veut agir pour convaincre les hommes que Dieu est injuste ou négligent. L'auteur n'explique pas exactement les modalités de cette action démoniaque sur les nouveaux-nés. Il parle simplement d'*insania* qui frappe les enfants. Le terme qualifie ordinairement une maladie, un dérèglement de l'esprit ou de l'âme chez un homme ou un animal⁸⁵¹. Dans le cas des nouveaux-nés n'ayant pas l'usage de la parole (*in-fantes*), il pourrait toutefois se rapporter à un état de *delirium* (fièvres, pleurs, etc.). Apollonius, dans son intervention au début du chapitre, en avait déjà parlé. C'est cela qui est attribué aux démons, alors que *debilitas* et *mors* sont rattachés au paragraphe précédent, à des causes naturelles. Dans tous les cas, l'action démoniaque⁸⁵² est placée sous le contrôle de la justice divine qui en tire profit aussi bien en faveur des parents que des enfants.

⁸⁴⁸Voir A. BLAISE, Manuel, p. 90.

⁸⁴⁹Hier. In Gal. I,1,6 (PL 26,318A); Pel. Demetr. 5 (PL 30,19D); Sulp. Sev. Chron, I,45,3; Aug. pec. mer. I,3,3.

⁸⁵⁰"Enoch non est inventus postmodum quia deus illum transtulit", d'après la Vetus Latina. Sur la translation d'Elie et d'Henoch dans l'interprétation antique, voir G. STRECKER, "Entrückung", RAC, 5 (1962), 474.

⁸⁵¹Cf. ThLL s.v. "insania".

⁸⁵²L'intervention des démons dans la mort des nouveaux-nés est connue de Tert. anim. 39; 57,4. Voir le commentaire de H.I. WASZINK dans son édition du *de anima* p. 44 et l'article "Geister", RAC, 9, p. 750-751. OPTAT, Libri IV,6 en parle également.

L'anonyme évite de faire de Dieu l'auteur direct de maux corporels. Ces derniers se produisent sans doute selon sa volonté, c'est-à-dire pour le bien de l'homme, mais certains sont provoqués par des causes naturelles, d'autres par les démons qui, eux, les opèrent en vue d'éloigner l'homme de Dieu. L'épreuve⁸⁵³, pour l'homme, consistera à surpasser la malice diabolique. Dans tous les cas, la maladie et la mort physique ne constituent pour les nouveaux-nés qu'un mal relatif. Pour eux comme d'ailleurs pour les justes persécutés, ils ne représentent qu'un prélude à la libération des maux de cette vie. C'est la patience divine qui les permet dans le cas des adultes, en accordant aux pécheurs un temps où leur liberté peut s'exprimer. Dans celui des nouveaux-nés, il s'agit avant tout de provoquer le redressement de leurs parents.

Pensée consolatoire et théologie baptismale dans les CONS.

En CONS. II,8, l'auteur affirme que personne ne peut être sauvé sans baptême⁸⁵⁴. Il ne fait jamais aucune exception à ce principe. Par ailleurs, dans notre chapitre 36, suivant une pensée consolatoire, il exempte les nouveaux-nés de tout mal qui pourrait suivre cette vie en cas de décès précoce. Même s'il ne va pas jusqu'à les placer explicitement dans les *loci beatorum*, lieux d'attente pour les âmes des justes en CONS. I,13, son silence sur le lieu exact de leur détention pourrait signifier qu'il n'est pas loin de le penser. En tout cas, leur sort est préférable à celui qu'ils connaîtraient ici-bas, puisqu'ils ne peuvent plus pécher. On découvre ici une certaine tension entre deux aspects de sa pensée : la consolation qui veut exempter le défunt, même l'enfant non baptisé, des maux futurs - dans une mesure qu'il n'est pas possible de déterminer précisément puisque l'enfant n'est pas dit sauvé - et la théologie du baptême sans lequel nul ne peut être sauvé.

En effet, dans toute la discussion du chapitre 36, l'auteur n'a jamais restreint sa perspective aux enfants baptisés. Il ne s'étend ni sur le sort exact des nouveaux-nés qui quittent ce monde, ni sur l'opportunité de leur baptême. Ces discussions furent pourtant au coeur de la controverse pélagienne. Il est plus aisé de situer, sur ces points, sa position parmi des auteurs du 4^e s. que dans l'un ou l'autre des partis aux prises dans cette controverse.

En ce qui concerne le sort des enfants morts sans baptême, les quelques témoignages que l'on peut trouver au 4^e s. indiquent que le problème n'a pas

⁸⁵³*Exercitium*. Sur cette notion, voir l'article "Exercitium", DSp, 4/2, p. 1903-1905. Le sens premier du mot, entraînement militaire, demeure toujours à l'arrière-plan.

⁸⁵⁴CONS. II,8 (MORIN 64,20-22) : "Dominus autem in evangelio principi Iudaeorum evidentissime protestatur, nullum penitus sine lavacro spiritalis aquae posse salvari, aut possessionem regni illius adepturum; ait enim : amen, amen dico tibi, nisi renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non videbit regnum dei" (Jn 3,5).

encore été posé avec une grande acuité. Chez Grégoire de Nazianze⁸⁵⁵, ils ne sont ni récompensés, ni condamnés. Grégoire de Nysse accorde à leurs âmes une certaine participation à la vie divine⁸⁵⁶. Augustin, dans le texte cité plus haut⁸⁵⁷ du *De libero arbitrio*, élabore l'hypothèse d'une voie moyenne entre récompense et châtement. Ambroise⁸⁵⁸ avoue ignorer s'ils jouissent du Royaume. Parmi les protagonistes de la controverse, Pélage lui-même déclare être dans l'incertitude sur leur sort⁸⁵⁹. Il demeure impossible de trouver, en dehors du traité de Grégoire de Nysse, une discussion de grande envergure à ce sujet avant les écrits anti-pélagiens d'Augustin. La principale raison du silence de nombreux auteurs du quatrième siècle sur ce problème réside vraisemblablement dans le fait que le baptême des enfants⁸⁶⁰, qui existait certes déjà, n'était de loin pas généralisé. La pratique ordinaire consistait à le conférer à un adulte⁸⁶¹, après l'avoir différé. Le baptême était administré surtout aux nouveaux-nés en danger de mort⁸⁶². Cette pratique suppose, au 4e s., le début d'une prise de conscience du problème du sort des nouveaux-nés décédés sans baptême. Pourtant, l'impossibilité d'évaluer l'importance quantitative des baptêmes d'enfants, certainement minoritaires par rapport aux baptêmes d'adultes, rend difficile de mesurer l'impact réel de ce problème dans la théologie. Mais ce qui est certain, c'est que quand notre anonyme fait du baptême une condition indispensable au Salut (CONS. II,8), il s'insère dans un ancien courant ecclésiologique passant par Tertullien⁸⁶³ et Cyprien⁸⁶⁴, qui insiste unilatéralement sur sa nécessité sans envisager de réserves pour le cas des enfants. Dans une telle perspective, il est compréhensible d'émettre

⁸⁵⁵Or. 40,23.

⁸⁵⁶Infant. 177-180, éd. H. HÖRNER, dans Gregorii Nysseni opera dogmatica minora III/2, p. 81-85 (surtout 85).

⁸⁵⁷Cf. supra p. 313 n. 844.

⁸⁵⁸De Abraham 2,11,84.

⁸⁵⁹Son opinion est rapportée par AUGUSTIN, pecc. orig. 2,21,23; cf. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, p. 177.

⁸⁶⁰Attesté au 3e s. déjà chez TERTULLIEN, CYPRIEN et ORIGENE. L'interprétation des témoignages de ces auteurs donna lieu à une âpre polémique opposant J. JEREMIAS, Die Kindertaufe in den ersten Jahrhunderten, Göttingen 1958 à K. ALAND, Die Säuglingstaufe in der ältesten Kirche, München 1961; cf. A. STROBEL, Säuglings und Kindertaufe in der ältesten Kirche, dans *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe*, Berlin 1963, p. 7-69.

⁸⁶¹Cf. J.C. DIDIER, Faut-il baptiser, p. 76-77 : une masse de chrétiens adoptaient la pratique de l'attente au 4e s.; cf. E. NAGEL, Kindertaufe, p. 111-118.

⁸⁶²Cf. P.A. GRAMAGLIA, Il battesimo, p. 135-136.

⁸⁶³Bapt. 12,1.

⁸⁶⁴Testim. III,25 : personne ne parvient au Royaume de Dieu sans être rené de l'eau et de l'Esprit (Jn 3,5); cf. Ambr., Abraham 2,11,84 (CSEL 32, p. 635,12-16) avec citation de Jn 3,5.

des craintes sur l'avenir des enfants morts sans baptême, et de conseiller de les baptiser en danger de mort : c'est la position de Grégoire de Nazianze (or. 40,23). Pourtant, même dans cette tendance, la théorie augustinienne de la *damnatio puerorum* n'apparaît pas encore. On n'y trouve pas non plus trace de ces opinions plus tard reprochées aux Pélagiens par leurs détracteurs, suivant lesquelles les enfants morts sans baptême obtiennent la vie éternelle⁸⁶⁵. L'avenir des nouveaux-nés est ici l'objet de discussions hypothétiques⁸⁶⁶ dont l'importance dépend de celle de la pratique correspondante du pédobaptême. L'alternative : enfants sauvés ou enfants condamnés n'apparaît pas encore. Telle est la situation au 4^e s. et encore chez notre anonyme. Cette réflexion nous amène à reconsidérer la théologie du baptême dans les CONS.⁸⁶⁷. L'auteur le définit comme *susceptio spiritus sancti*⁸⁶⁸, *lavacrum spiritale*⁸⁶⁹. Il est aussi une circoncision des moeurs⁸⁷⁰. C'est par la foi baptismale que l'on reconnaît la véritable sanctification⁸⁷¹. La foi du baptisé opère un discernement de ces préceptes évangéliques signifiés par les couteaux de pierre dont Josué se servit d'après Jos 5,2 pour circoncire les fils d'Israël⁸⁷². C'est ainsi que le baptême peut devenir circoncision des moeurs. Par ailleurs, il est aussi, comme on l'a dit, le seul moyen d'obtenir le Salut :

"Dans l'Évangile, le Seigneur proclame ouvertement au chef des juifs qu'absolument personne ne peut être sauvé sans le bain d'eau spirituelle, et obtenir possession de son Royaume : Amen, amen, je te le dis, si quelqu'un n'est pas rené de l'eau et de l'Esprit saint, il ne verra pas le Royaume de Dieu (Jn 3,5)"⁸⁷³.

Ces propos reprennent étroitement l'exégèse de Tertullien dans le *De Baptismo* : il est établi que personne ne peut parvenir au Salut sans le baptême, à cause de cette parole du Seigneur : à moins de naître de l'eau, nul n'aura la vie⁸⁷⁴. Cette exégèse ne fait aucune distinction : *penitus nullum posse salvari*. Tous sont concernés ici par l'obligation du baptême : aussi bien les nouveaux-nés que les adultes. Or, dans la controverse pélagienne, Augustin accuse ses adversaires d'avoir élaboré une distinction entre Royaume

⁸⁶⁵Sur ces reproches, voir O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 178.

⁸⁶⁶Comme chez AMBROISE, voir ci-dessus n. 858.

⁸⁶⁷Un aperçu d'ensemble en est donné dans A. REATZ, *Das theologische System*, p. 121-123.

⁸⁶⁸CONS. II,18 (MORIN 89,34).

⁸⁶⁹CONS. II,8 (MORIN 64,21).

⁸⁷⁰CONS. II,8 (MORIN 65,35) : "in se omnes aequaliter salvans (gratia baptismatis) praepotium in vitiis reputat, et circumcisionem tradit in moribus".

⁸⁷¹CONS. II,8 (MORIN 65,4-5) : "id quod verae sanctificationis est, in fide dinoscitur".

⁸⁷²CONS. II,8 (MORIN 64,7-15).

⁸⁷³Texte latin cité supra p. 315 n. 854.

⁸⁷⁴Texte latin dans SC 35, p. 82.

des Cieux et Vie éternelle. Selon la position qu'il leur prête⁸⁷⁵, les enfants morts sans baptême pourront en tout cas obtenir la vie éternelle, même s'ils n'ont pas le Royaume. Le verset Jn 3,5 est ici lié à une discussion sur l'avenir de ces nouveaux-nés. Avant la controverse pélagienne, Ambroise le rapprochait déjà de cette discussion :

"Nul ne peut entrer dans le Royaume des Cieux à moins d'être rené de l'eau et de l'Esprit Saint (Jn 3,5). Nul n'est excepté, ni l'enfant, ni celui qu'un accident aura surpris. Même s'ils étaient exemptés des châtiments, je ne sais s'ils auraient l'honneur du Royaume"⁸⁷⁶.

Par ailleurs, dans un tout autre contexte : la consolation sur la mort de Valentinien, l'évêque de Milan soutient que le catéchumène mort avant son baptême avec le désir de ce dernier le reçoit de fait⁸⁷⁷. Les hésitations d'Ambroise sont plus proches des CONS. que les affirmations catégoriques, ou en tout cas très claires du parti d'Augustin sur le sort des enfants après l'ouverture des hostilités avec les pélagiens. Notre anonyme n'a pourtant nulle part le souci de lier la réflexion autour de Jn 3,5 et le thème de la mort des nouveaux-nés. On peut difficilement affirmer que derrière le *penitus nullum posse salvari* se trouverait une allusion à la situation des nouveaux-nés. Il ne fait que souligner l'absolue nécessité du baptême au moyen d'une formule usuelle, sans se rendre compte à cet endroit de la difficulté que cela suscite, alors qu'Ambroise en est conscient. Mais l'un et l'autre, avec le thème de la consolation, opposent à cette tendance un deuxième moment caractéristique de leur réflexion. En outre, l'absence chez notre anonyme de toute position qu'on pourrait considérer comme une réponse aux accusations des Africains⁸⁷⁸ sur ce point l'éloigne de la polémique. Par ailleurs, son silence ne peut pas être interprété comme un refus d'entrer en matière, car précisément, il s'engage en déclarant les nouveaux-nés *in scii vitiorum ac peccatorum*. Cette formule pouvait être lue comme une sorte d'écho à celle de la célèbre homélie de Chrysostome *Ad Neophytos* (3,6)⁸⁷⁹ qui fut peut-être traduite par le pélagien

⁸⁷⁵Voir à ce sujet F. REFOULE, *La distinction*, p. 247-254.

⁸⁷⁶"Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei. Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitate : habeant tamen illam opertam poenarum inmunitatem, nescio an habeant regni honorem" (*De Abraham* II,11,84 (CSEL 32, p. 635).

⁸⁷⁷Obit. Val. 51 : "Non habet ergo gratiam quam desideravit : non habet quam poposcit ? Certe quia poposcit, accepit". Sur ce texte, voir J. GROSS, *Entstehungsgeschichte*, p. 243.

⁸⁷⁸Voir le 3ème canon du synode de Carthage du 1. mai 418 dans O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 176-178.

⁸⁷⁹SC 50, p. 170 : "Hac de causa etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, iustitia (...)". Sur les différentes versions latines de cette homélie, voir J.P. BOUHOT, version inédite du sermon *Ad Neophytos*, p. 27-41. Les évêques pélagiens rassemblés autour de JULIEN

Annianus⁸⁸⁰. Un théologien plongé dans la polémique pouvait difficilement ne pas reconnaître ici une position sur laquelle s'appuyaient les adversaires d'Augustin. Ceci ne veut pas dire que notre auteur utilise une version latine de l'homélie de Chrysostome, mais exclut qu'il ait voulu dissimuler des convictions pélagiennes. Et une nouvelle fois, une tension apparaît dans sa pensée lorsque l'on sait qu'en CONS. I,14, il déclare : *nemo hominum liber est a peccatis*, sans chercher aucunement à concilier cette position avec la situation des petits enfants. Il en va de même lorsqu'il cite Jb 14,4, verset "augustinien" par excellence⁸⁸¹ ("nul n'est pur des péchés, même si sa vie ne dure qu'un jour sur terre") contre les Novatiens, exactement comme le fait l'Ambrosiaster⁸⁸².

Sa sensibilité et ses préoccupations en font un homme enraciné au 4^e s. Il ne sent pas les tensions qu'on ne peut découvrir dans sa pensée qu'en l'examinant d'un point de vue postérieur ou contemporain de la controverse pélagienne. C'est ainsi qu'il peut faire figurer côte à côte des points de vue différents: la consolation qui tend à exempter l'enfant mort de tous les maux quand il s'agit de répondre aux objections contre la justice divine, et un principe général admis le plus souvent sans restriction au 4^e s.⁸⁸³ : le baptême est indispensable au Salut, quand il s'agit de montrer, contre les prétentions des juifs, que le "bain spirituel" supprime la circoncision (CONS. II,8).

La fin du chap. 36 présente une exhortation à Apollonius : ce dernier ne doit pas craindre la charge des commandements, car il est au pouvoir de la volonté de satisfaire la contrainte de la loi : *intra voluntatem hominis tota necessitas legis*. Cette loi n'a pas encore été totalement révélée à Apollonius. Elle le sera au cours des livres suivants. Le terme *lex*, qui revient plus de 50 fois dans les CONS., est une notion essentielle. Il ne s'agit pas seulement de préceptes moraux, mais aussi de ce par quoi on peut connaître Dieu⁸⁸⁴. Elle

D'ECLANE l'avaient utilisée dans leur profession de foi (PL 48,525-526); cf. C. GARCIA-SANCHEZ, *Pelagius*, p. 330-332.

⁸⁸⁰Cf. F. NUVOLONE, "Pélagianisme", p. 2908-2909.

⁸⁸¹Voir J. ZIEGLER, *Iob* 14,4, p. 21-27.

⁸⁸²Quaest. 102,11 (CSEL 50, p. 208).

⁸⁸³A part le "baptême de sang", traditionnellement reconnu comme suppléance du baptême d'eau, le premier texte du 4^e s. qui envisage la possibilité de considérer comme baptisé un catéchumène mort avant son baptême, mais avec le désir de ce dernier est celui du *De obitu Valentiniani* 51 d'AMBROISE cité plus haut au n. 877; cf. A. DUDDEN, *The Life and Times*, p. 644. Voir aussi à ce sujet la discussion d'AUGUSTIN sur le baptême du "bon larron", dans son *De baptismo* IV,22.

⁸⁸⁴En CONS. I,21, il est dit que l'homme peut connaître Dieu par la loi : *Deum per legem scire*. La loi donne des connaissances non seulement morales, mais théologiques.

commande *credulitas* et *vita*⁸⁸⁵. La *lex catholica*⁸⁸⁶ est un synonyme de *religio catholica*. C'est dans ce sens que le terme apparaît ici : il s'agit de satisfaire les exigences de la religion, en tant qu'elle comporte un savoir qui oblige le croyant. Comme toutes les choses divines, cette *loi* de la religion doit être enseignée par Dieu lui-même ou assimilée grâce à son inspiration, la médiation humaine étant par elle-même insuffisante⁸⁸⁷.

On notera que les dernières interventions de Zachée au terme de chaque livre se concluent sur une semblable exhortation à son partenaire⁸⁸⁸. Il s'agit d'un élément volontairement inséré dans la structure du Dialogue, d'une manière symétrique. Au terme du livre I, l'insistance est mise sur la soumission de la *ratio* que réclamait Apollonius au début de la dispute. Le païen doit cesser de rechercher ce qui est plus élevé que lui et concéder que l'explication des secrets célestes doit lui être révélée.

Chapitre 37. Plenitudo legis dei.

XXXVII. *Quelle est la plénitude de la loi de Dieu ?*

APO. Depuis longtemps, la volonté que tu réclames est prête, mais de même qu'il a fallu que les lieux recouverts par les décombres des fondations écroulées soient nettoyés, ainsi a-t-il fallu que mon esprit soit purifié des doutes, que mon ignorance soit imprégnée par la science, afin qu'une élimination radicale des vieilles erreurs me procure une voie d'accès ouverte à la foi. C'est pourquoi, puisque la pleine révélation de la loi n'a pas pu s'attacher à moi qui, il y a un instant, était encore trop possédé par ces erreurs, répète-la maintenant, résumée en peu de mots, pour que je l'accepte avec respect après l'avoir examinée de multiples façons, alors que je l'avais écoutée en n'étant presque pas disposé à la recevoir.

⁸⁸⁵L'auteur distingue d'une manière abstraite, en CONS. III,1, la foi et la vie (*alia tamen ordinatio credulitatis, alia vitae est* (MORIN 95,21), mais, selon sa propre pensée, l'*ordinatio vitae* repose sur l'*ordinatio credulitatis*. L'excellente analyse de REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 30-31, sur cet aspect montre que la foi elle-même, la *confessio*, appartient à la *lex*, comme chez TERTULLIEN et sa *lex fidei*.

⁸⁸⁶CONS. III,7 : "Mihi enim verisimile non videtur, ut diabolicae fraudis reliquiae vix admodum in paucissimis residentes in *legem* iterum *catholicam* convalescant" (MORIN 109,15-17); cf. CONS. III,8 où l'Antichrist va se déchaîner contre la *lex catholica* (MORIN 111,24-25). Pour l'emploi de *lex* au sens de *religio*, voir les références du ThLL, s.v "Lex", t. VII, p. 1245. On trouve aussi ce terme dans le *Codex Theodosianus*, depuis une loi de Constantin (Cod. Theod. XVI,2,5) pour désigner la religion chrétienne (*lex sanctissima*).

⁸⁸⁷CONS. I,36 : "Non putes omnia per hominem scire posse quae dei sunt, nisi quae aut scire hominem ipse perdocuit (deus), aut intellegere divina aspiratione permisit (...)".

⁸⁸⁸Au livre II,19 (MORIN 92,25-93,6), l'exhortation porte sur la fidélité aux *canonicae doctrinae*, c'est-à-dire à la *confessio* de la foi catholique par opposition aux doctrines hérétiques. Sur ce texte, voir REATZ, op. cit., p. 34. En CONS. III,9 (MORIN 116,11 sv), on trouve une exhortation au martyr dans la prochaine persécution finale.

ZACH. Je la répéterai certes, et je l'exposerai en un assez bref discours pour l'inculquer aux entrailles de ton âme. Les Chrétiens ont l'intégrité de la foi, la plénitude de la justice, c'est-à-dire : connaître, rendre un culte, craindre, aimer Dieu, ne pas adorer ni rendre un culte à ce qui est fait par la main de l'homme, et ne pas se nourrir des nourritures profanes qui viennent des immolateurs. On ne demande plus de nombreuses victimes pour leur sang ou le parfum d'un feu souillé. Tu auras honoré Dieu de toutes tes forces, si tu te consacres à Dieu avant tout, en observant deux commandements entre tous : que tu aimes Dieu plus que toi-même, et que tu aimes l'homme comme toi-même, car personne ne peut, par lui-même, faire pour lui-même autant que Dieu n'en fait pour tous en général et pour chacun en particulier. D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus juste que d'aimer comme toi-même celui par lequel tu désires, si on te le demande, être semblablement aimé, que d'accomplir le bien de la même façon que de le désirer, que de n'exclure en aucun cas l'espérance d'une éternité bienheureuse à cause du plaisir éphémère d'un temps très bref, que de ne pas prendre en considération la vanité du présent et détruire la foi dans les réalités futures. Quand il est clair qu'entre deux possibilités l'une sera la plus avantageuse, quoi de plus juste que de placer ton espérance non directement dans le jugement de Dieu, mais dans celui de tout homme intègre, et que de mépriser le présent à cause du choix des réalités à venir plutôt que d'ignorer celles qui demeureront à cause de l'usage éphémère des présentes ?⁸⁸⁹

Le livre I se conclut par un rappel de l'essentiel de la loi dont il était question à la fin du chapitre précédent. On vient de voir que ce terme était

⁸⁸⁹Texte révisé par rapport à l'édition de MORIN.

XXXVII. *Quae sit plenitudo legis dei ?*

APO. Iam dudum voluntas quam expetis prompta est, sed velut oppleta ruderibus fundamentorum loca, ita mentem dubietatibus emundari, ignorantiam scientia oportuit inbui, ut patentem fidei aditum veterum purgatio firma prospiceret. Unde, quia occupatiori dudum plena legis non potuit haerere revelatio, digestam in pauca nunc repete, ut, quam propemodum non recepturus audieram, examinatum multipliciter cum veneratione suscipiam.

ZAC. Repetam plane, et animae visceribus intimandam brevioribus eloquar verbis. Christianis fidei integritas, plenitudo iustitiae est, id est : deum nosse, colere, timere, diligere, manu facta nec adorare nec colere (cf. Ex 20,5), nec profanis inmolatorum cibis vesci (cf. Ac 15,29). Ecce iam non copiosae cruoribus hostiae aut odor polluti ignis exposcitur. Enixe deum colueris, si temet pro omnibus deo dedas, duo ex omnibus praecipua tenturus praecepta (cf. Mt 22,34-40) : ut deum plus quam te, sicut te autem hominem diligas, quia nec prodesse sibi ullus ex se tantum potest, ut ille vel omnibus in commune vel singulis. Quid autem aequius, quam ut sicut te hominem diligas, a quo te similiter diligi, si consularis, exoptas; sic praestare quemadmodum et cupere bona; certe non propter caducam brevissimi temporis voluptatem spem beatissimae aeternitatis excludere; nec tueri praesentium vanitatem, ac fidem destruere futurorum; cum ex duobus conducibilius fore alterum clareat, non dicam sub dei, sed cuiuslibet honesti hominis arbitrio spem ponere; et propter electionem venientium praesentia spernere, quam ob praesentium transeuntem usum mansura praeterire ?

proche de *religio*. L'examen du présent chapitre le confirme. En effet, au début de la réponse de Zachée, ce dernier présente à Apollonius qui avait réclamé un résumé de la loi l'intégrité de la foi⁸⁹⁰ et la plénitude de la justice, envisagées ici au sens objectif : doctrine de la foi et de la justice constituant la loi. C'est tout d'abord connaître, rendre un culte, craindre, aimer Dieu. A travers cette énumération spéciale, qui fait figure de gradation rhétorique⁸⁹¹, l'auteur reprend le thème biblique de l'amour et de la crainte de Dieu associées⁸⁹². Ce sont là les degrés de la foi et de la justice⁸⁹³ que l'auteur considère ici comme pratiquement équivalentes⁸⁹⁴. Cette doctrine de la foi et de la justice ne peut qu'être rapprochée de la *religio nostra*, qu'il s'agit, au Prologue du livre I, d'enseigner à tous par le biais d'un *corpus credulitatis*⁸⁹⁵. L'auteur base ensuite son développement sur trois versets bibliques, par lesquels il veut exposer les fondements de la foi chrétienne. Il s'agit d'un premier stade dans l'instruction du païen, où est rappelée tout d'abord l'exigence d'un strict monothéisme, qui ne supporte pas l'adoration et le culte rendu à ce qui est fait par la main de l'homme. L'auteur fait ici allusion à Ex 20,5. On a vu comment, en CONS. I,28, il se montrait intransigeant sur cette question en refusant absolument l'adoration rendue par la coutume populaire aux images impériales. Puis, il s'agit de mettre en garde le païen contre la manducation des nourritures consacrées aux idoles, conformément à Ac 15,29⁸⁹⁶. L'auteur s'appuie ici sur un des préceptes du décret apostolique de Jérusalem. Au-delà de cette simple interdiction, c'est l'abandon de tous les rites païens qui est

⁸⁹⁰*Integritas fidei*. La formule évoque à la fois une notion de totalité et de pureté de la foi. La formule *fides integra* était utilisée par CYPRIEN pour désigner la foi intègre exigée de la part du baptisé et du ministre du baptême. Références dans A. D'ALES, La théologie de Saint Cyprien; cf. Tert. bapt. 18,6.

⁸⁹¹Dans cette gradation, la connaissance vient d'abord, puis le culte rendu à celui dont on connaît la grandeur, ensuite des attitudes plus émotives : la crainte de l'objet connu, qui s'épanouit enfin en amour.

⁸⁹²Voir Si 2,15-16.

⁸⁹³*Christianis fidei integritas, plenitudo iustitiae est*. L'expression, dans laquelle on pourrait voir une apposition, suggère en tout cas une équivalence de *fides* et *iustitia*, que MORIN ne semble pas avoir noté, car il supprime la virgule entre *integritas* et *plenitudo*, alors que Mi la présente.

⁸⁹⁴S'exprimant sur le même sujet en CONS. I,20, l'auteur rappelait déjà que : "Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est". La loi, c'est-à-dire la religion, ordonne la connaissance, l'amour et la crainte du créateur. Voir aussi CONS. I,8 : "(...) si ad agnitionem creatoris et cultum, quae est summa *iustitiae*, non illicerent promissa fidelia (...)" où la connaissance et le culte de Dieu relèvent de la justice. En CONS. I,37, ces mêmes préceptes sont contenus dans la loi, qui est tout ensemble doctrine de foi et de justice. Voir aussi CONS. II,7 (MORIN 61,9).

⁸⁹⁵CONS. Praef. I (MORIN 7,9-14).

⁸⁹⁶CONS. I,37 : "Nec profanis inmolatorum cibis vesci". Sur le rejet des nourritures provenant des sacrifices, voir Min. Fel. 38,1.

exigé. Enfin, il introduit le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain d'après Mt 22,34-40. Il substitue toutefois *hominem* à *proximum*, le prochain, comme il est dit dans le texte biblique. En outre, il ajoute qu'il faut aimer Dieu plus que l'homme - ce que le verset ne dit pas - puisque Dieu est plus utile à l'homme que ce dernier ne l'est à lui-même. Conformément à la Règle d'Or (cf. CONS. I,20), il est juste d'aimer comme soi-même celui duquel on désire soi-même être aimé.

Cette première étape dans l'instruction du païen est conçue d'une manière relativement originale. En effet, si le monothéisme et l'abandon des idoles, exigés par Ex 20,5 et Ac 15,29 - versets traditionnellement cités contre les païens - n'ont rien d'extraordinaire dans un dialogue apologétique⁸⁹⁷, il est plus remarquable d'introduire immédiatement après le double commandement de la *dilectio dei et proximi*, ordinairement réservé à des instructions morales ou catéchétiques. Augustin, par exemple, cite ce verset au terme de son *De catechizandis rudibus*⁸⁹⁸. Notre anonyme avait toutefois déjà insinué le thème de la *dilectio proximi* à son auditoire en CONS. I,35 en opposant la soif de l'argent des uns à la générosité des autres pour les pauvres, sans jamais pourtant mentionner au livre I la nécessité de la charité et de l'aumône.

Le chapitre se termine sur une longue phrase pleine d'antithèses. L'auteur oppose *brevissimum tempus* à *aeternitas beatissima*, *praesentia* à *futura*, *venientia* à *praesentia*, *mansura* à *transeuntem usum praesentium*, *deus* et *homo*. En recommandant, quand survient un choix difficile, de placer son espérance non directement dans le jugement de Dieu, mais dans celui d'un homme de bien (*homo honestus*)⁸⁹⁹, il ne considère pas l'homme lui-même comme objet d'espérance, mais comme un auxiliaire, comme en CONS. I,36, où ce dernier est un médiateur de la connaissance que Dieu donne des mystères divins. Quand l'auteur parle de deux possibilités dont l'une est la plus avantageuse, et d'un choix à faire, il est possible qu'il ait déjà à l'esprit la situation des livres II et III, où Apollonius est invité par les exhortations de Zachée à choisir la *confessio catholica* contre les hérésies, ainsi que la vie monastique plutôt que la vie séculière.

Chapitre 38. Prière finale d'Apollonius

L'auteur conclut chaque livre sur une prière du païen. Dans les titres des der-

⁸⁹⁷Voir par exemple l'Octavius dans ses derniers chapitres.

⁸⁹⁸Cat. rud. 55 (CChrSL 46, p. 178).

⁸⁹⁹Aug. cat. rud. 11 et 55 interdisait, en s'appuyant peut-être sur Jr 17,5a (voir W. STEINMANN/O. WERMELINGER, Augustinus. Vom ersten katechetischen Unterricht, p. 30 n. 50), de prendre l'homme comme objet d'espérance, au sens où c'est de lui que le Salut serait attendu. Il ajoute qu'il n'est pas facile de savoir quel homme, dans l'Eglise, est juste. On comparera cette position à celle de l'auteur des CONS. qui admet sans restriction qu'il est possible de trouver l'*honestus homo*.

niers chapitres, la prière est appelée *confessio credulitatis ad deum* en CONS. I,38, *confessio ad deum* en CONS. II,20, *oratio ad deum* en CONS. III,10. Deux fois, Apollonius s'adresse au Père : par le Fils en CONS. II,20⁹⁰⁰ et directement en CONS. III,10⁹⁰¹. En CONS. I,38, il s'adresse directement au Christ⁹⁰². Partout, la prière formule d'une manière nouvelle et très succincte l'essentiel de la doctrine acquise par Apollonius. En CONS. I,38, ce dernier maudit, en prenant le Christ à témoin, celui qui ne le reconnaît pas comme Dieu et fils de Dieu, rédempteur, monté au ciel, juge⁹⁰³. En CONS. II,20, il rejette d'abord les hérésies et les Novatiens, puis implore le Père par le Fils et l'Esprit, dans une formule doxologique, de lui accorder de demeurer dans le bien, de faire la volonté divine et de rester dans la tradition des pères⁹⁰⁴. En CONS. III,10, il méprise le soin du corps⁹⁰⁵, les honneurs du siècle, et formule le vœu de conserver l'*integritas fidei* dans les derniers temps, et de pouvoir être admis, au dernier rang, dans le cortège des bienheureux⁹⁰⁶. Les prières contiennent donc toujours un double élément : le rejet de l'erreur ancienne, suivie d'une demande. Dans les deux premières, le titre *confessio* met l'accent sur la *confessio fidei*⁹⁰⁷, c'est-à-dire sur le rappel de l'essentiel des enseignements de Zachée. Au dernier livre, il s'agit d'une *oratio*, car ce livre était consacré à la *conversatio catholica*, et non à la *fides/confessio*. Cette dernière ne peut pas par conséquent être rappelée ici comme aux livres précédents. La structure de ces prières montre assez distinctement que l'auteur a voulu en faire des péroraisons rhétoriques⁹⁰⁸ comprenant d'une part une récapitulation de ce qui vient d'être dit, énoncée sous forme d'abjuration afin de rechercher l'émotion de l'auditoire, d'autre part une apostrophe à la divinité, toujours destinée à rechercher le même effet. On a même droit, en CONS. I,38, à une *captatio benevolentiae* en règle, quand Apollonius, s'adressant directement au public qui est censé avoir suivi les discussions - c'est-à-dire aux lecteurs -, leur déclare que les joies de la vraie lumière rempliront son esprit si eux aussi deviennent croyants, bien qu'il se repente d'avoir cru trop tard⁹⁰⁹.

⁹⁰⁰MORIN 93,21-22.

⁹⁰¹MORIN 117,20-21.

⁹⁰²MORIN 46,26.

⁹⁰³MORIN 46,26-47,2.

⁹⁰⁴MORIN 93,19-31.

⁹⁰⁵MORIN 117,10-11.

⁹⁰⁶MORIN 117,21-18,2.

⁹⁰⁷Sur ce sens de *confessio*, voir E. VALGIGLIO, *Confessio nella bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino 1980, p. 20-23; 40-41.

⁹⁰⁸Sur la structure de la péroraison, conclusion du discours, voir E. LAUSBERG, *Handbuch*, Bd. 1, p. 236-240.

⁹⁰⁹MORIN 47,13-15 : "Si quidem creditis, qui nostris tractatibus adfuitis, ita animum verae lucis gaudia repleverunt, ut deum Christum eiusque pietatem,

En CONS. I,38, l'accent de la prière est mis sur la divinité du Christ terrestre, refusée par les païens, avec les formules *Christus dei filius et deus* et *Christus deus*⁹¹⁰, annonçant déjà l'affirmation de CONS. II,20, selon laquelle le Fils de Dieu, dans sa génération éternelle, est Dieu⁹¹¹. La prière, au terme du livre I, contient d'abord une série de malédictions contre quiconque nie que la doctrine de la foi contient la loi, les promesses de Dieu et la justice⁹¹², que la résurrection est possible de par la puissance divine, que le Christ est Dieu et homme, rédempteur, monté au ciel, juge⁹¹³. Vient ensuite une série de supplications : que s'effondrent les demeures des idoles, que les temples soient vidés, que la divination disparaisse⁹¹⁴. Enfin, Apollonius prie son partenaire, qui fut pour lui "ministre du don divin"⁹¹⁵, de lui transmettre comme une grâce divine les *sacramenta mysterii*⁹¹⁶, encore cachés à la connaissance des païens par la discipline de l'arcane. Il avoue en CONS. II,1 avoir reçu ce qu'il demandait par la *traditio mysterii*⁹¹⁷. Le contenu de ces mystères demandés par Apollonius est donc non l'Eucharistie⁹¹⁸, mais un symbole trinitaire de la foi. Entre les deux livres, Zachée a demandé à son partenaire une *simplex credulitas* dans les trois personnes, en ne lui ayant pas encore expliqué la nature exacte du Saint Esprit sur lequel porte la prochaine question du païen⁹¹⁹. Ceci trahit une situation où la catéchèse baptismale

licet diu ignorasse paeniteat, aeternae tamen beatitudinis sperem esse, vel sero agnitum credidisse.

⁹¹⁰MORIN 46,25; 47,15.

⁹¹¹MORIN 93,21-25 : "ut haec rerum omnium creator ingenitus *per eum quem ex se atque intra se genuit deum* (...) exaudiat".

⁹¹²MORIN 46,24-26 : "Plenam perinde legis ac promissorum illius fidem, plenamque iustitiae (...) aeternum careat, qui non credit". Cette phrase montre une nouvelle fois combien les notions de *lex*, *fides* et *iustitia* se recourent dans la pensée de l'auteur, ici, au sens de doctrine.

⁹¹³MORIN 46,26-29.

⁹¹⁴MORIN 47,4-8.

⁹¹⁵MORIN 47,10 : "Tu autem, qui divini in me muneris minister fuisti, ab auctore gratiam recepturus trade, quaeso, plenitudinem fidei".

⁹¹⁶MORIN 47,12 : "trade interioris sacramenta mysterii". Sur cette expression, voir A. REATZ, *Das theologische System* (1920), p. 33-34. Le terme *sacramentum* revient ici avec le sens qu'on peut lui trouver chez TERTULLIEN : doctrine de la foi, incluse dans la *regula fidei*, cf. D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, p. 88-89. Cette doctrine impose au croyant de s'engager envers elle, c'est pourquoi le terme de *sacramentum*, qui signifie à l'origine serment, lui est appliqué. Sur *mysterium*, voir MICHAELIDES, op. cit., p. 294 sv.

⁹¹⁷MORIN 49,15-19 : "Nam prima fidei in me praecepta concludens, Patris tantum, ex quo sunt omnia, et Filii, per quem facta sunt omnia, credulitatem simplicem poposcisti; post autem ineuntis traditione mysterii etiam sancti Spiritus mihi a te exacta confessio est, et tota in trinitatem missa credulitas".

⁹¹⁸Envisagée séparément (MORIN 49,5); cf. supra n. 35 p. 152-153.

⁹¹⁹MORIN 49,20-22.

d'Apollonius, devant porter sur le symbole, semble absente ou incomplète. En effet, Apollonius dit en CONS. II,1 qu'il a bénéficié de la *Traditio Mysterii* et que son partenaire lui a demandé une foi simple dans la Trinité, le rôle et la personne du Saint Esprit, qu'il a déjà confessé, ne lui ayant pourtant pas été expliqués préalablement, ce qui serait indispensable à une catéchèse prébaptismale du symbole. Cette situation s'explique si l'on considère que l'auteur veut, au livre II, réfuter des hérésies trinitaires, et non pas entreprendre une telle catéchèse. D'une part, il serait évidemment déplacé d'exposer à Apollonius les dangers des hérésies trinitaires avant même de lui avoir révélé l'existence de la Trinité. D'autre part, l'auteur n'a pas intérêt à présenter une instruction trinitaire précédant la transmission du Symbole, pour ne pas faire doublet avec ce qui va suivre. Il y aurait alors deux instructions trinitaires : une première, catéchétique, qui se répéterait en partie dans une seconde, d'orientation hérésiologique. Ceci doit être évité, par crainte du *fastidium legentis* : c'est pourquoi l'anonyme ne fait qu'insinuer la brève instruction reçue par le païen au terme du livre I.

CHAPITRE VII

LA SOTERIOLOGIE DES CONSULTATIONES APERÇU D'ENSEMBLE ET EVALUATION DU PRETENDU PELAGIANISME DE L'AUTEUR

Au terme du commentaire du livre I, on peut mesurer dans toute son ampleur la préoccupation du Salut chez notre anonyme. Tout d'abord parce qu'il est persuadé que l'histoire va toucher à sa fin dans quelques années. A partir de cette conviction, il élabore une apologie - dont l'opportunité est certes contestée dans son entourage - visant les païens, ennemis bien connus de son milieu monastique. Il faut d'abord leur présenter le Christ, voie du Salut, dont la venue fut rendue nécessaire par le péché de l'homme, non seulement celui des premiers parents, mais aussi ceux de leurs descendants qui s'amoncellent dans l'histoire. Cette dernière est pourtant le temps précieux de la patience divine, toujours prête à concéder aux coupables le temps de la pénitence, de la conversion suscitée par les mesures de son plan salvifique (*dispensatio*). Aujourd'hui, ce temps est court et prendra fin bientôt, les réalités eschatologiques approchent. L'auteur les expose en cinq chapitres (CONS. I,22-26), c'est l'*adhortatio futurorum*.

L'anonyme construit donc une "théologie de l'histoire" en partant du fait que celle-ci va bientôt se terminer. Elle devient finalement le temps de la patience divine par opposition aux temps de l'Antichrist qui arrivent. Elle est un argument apologétique en faveur d'une conversion imminente. C'est dans ce cadre général que doivent être situées les différentes données sotériologiques éparses dans les CONS., mais dont l'essentiel se trouvait au livre I.

Afin de mieux les confronter aux positions d'Augustin et de ses adversaires, il est nécessaire d'utiliser des notions auxquelles l'auteur lui-même n'était pas forcément aussi sensible que les parties engagées dans la controverse pélagienne. Ces notions doivent être choisies dans la langue même de l'auteur : l'oeuvre divine du Salut d'une part, la justice, la foi et les mérites humains d'autre part. C'est à travers elles qu'il est possible de présenter les aspects essentiels du problème du Salut dans la pensée de notre anonyme, tout en facilitant un rapprochement avec les questions pélagiennes.

L'oeuvre divine du Salut

En CONS. I,8, il est question du Christ qui a, par la proclamation de sa parole, achevé l'*opus integrum nostrae salutis*¹. L'auteur montre ici sa conscience d'une oeuvre spécifiquement divine dans le Salut de l'homme, dont la venue du Christ représente le point final. Cette oeuvre s'exerce sur

¹CONS. I,8 : "praesentiam sui salvator indulsit, ut salutis nostrae opus integrum cum praedicatione virtus implet".

l'homme comme créature jouissant d'un libre arbitre (*proprium arbitrium*), qui est essentiel à sa rationalité². Dès sa création, ce dernier est appelé à mériter, il a une *observatio*, au contraire des animaux. Ces caractéristiques le constituent dans sa réalité même, tel que Dieu le veut. Compte tenu de cette réalité humaine, le plan divin consiste à prendre toutes les mesures qui permettront de sauver sa créature, c'est-à-dire de la préserver et de la restaurer : *servare* et *reparare* sont les deux aspects essentiels de l'oeuvre divine du Salut³. Ces mesures, que Dieu a fixées dans sa prescience⁴ sont telles qu'elles garantissent toujours la possibilité pour l'homme de mériter ou démeriter. Tout d'abord donc, à la créature humaine qui est créée et naît dans un état de bonté initiale⁵ est remise la loi naturelle pour la conserver dans cet état. Après la faute des premiers parents, une sentence de mort est suspendue sur eux. Ils pouvaient pourtant encore revenir à la vie qu'ils avaient perdue moyennant l'enseignement de la justice à leurs descendants. Au contraire, ni eux, ni leur postérité ne firent pénitence. La loi naturelle étant tombée dans l'oubli (*abolitio*), la loi mosaïque dut être promulguée. Elle servit de *lex media*⁶, de préparation à la *lex gratiae* que le Christ venait apporter.

La loi, dans ses différentes espèces, se retrouve donc dans les étapes de l'histoire. Elle est à la fois ce par quoi l'homme peut connaître Dieu⁷ et une norme pour ses actes, impliquant une *observatio*⁸. En tant que *lex catholica*, elle est synonyme de religion catholique. On retrouve, sous le terme *lex*, les deux aspects de la loi chez Tertullien : *lex fidei* et *lex disciplinae*⁹. Elle comprend d'une part la connaissance, qui implique la doctrine de la foi (*fides* ou *credulitas*), d'autre part les préceptes pour conduire la vie (*ordinatio*

²CONS. I,32: "Quae ipsorum sensibus ratio, si nulla voluntatis potestas ?".

³CONS. I,8 : "Quaecumque (...) inter homines deus ostendit, suscepit ac pertulit, causa est vel servandi humani generis vel reparandi".

⁴CONS. I,32 (MORIN 40,33 - 41,4). Tout en sachant que l'homme va pécher, Dieu a prévu le moyen visant à le rendre plus attentif après sa faute, afin qu'il ne pèche plus : l'exemple de la chute du diable, devant l'inciter à faire pénitence et à enseigner à sa descendance la crainte du créateur.

⁵CONS. I,29.

⁶CONS. II,7.

⁷CONS. I,21 : "Parque in desperationem perpetuitatis esse expectatio potest, deum *per legem scire* et nolle iustitiam, quam ea agere, quae iustitiae videantur, et deum *per legem nolle cognoscere*".

⁸CONS. I,15 : "In voluntate lex posita, non quae observatione difficilis periculum inferret ignaro".

⁹Sur ces deux expressions chez TERTULLIEN, voir C. BECK, *Römisches Recht*, p. 50-56. Sur le problème de la *regula* et de la *lex fidei*, cf. R. BRAUN, *Deus christianorum*, p. 450-454. La distinction entre *regula* et *disciplina* est étudiée par R. UGLIONE, *Regula-Disciplina apud Tertullianum*, *Latinitas*, 25 (1977), 260-265.

vitae)¹⁰. Ce n'est pas seulement la *lex gratiae* apportée par le Christ, c'est-à-dire sa propre *praedicatio*, mais aussi les lois données avant elle, la loi naturelle et la loi mosaïque qui portent toujours sur ces deux aspects. Ainsi, l'auteur peut dire, en parlant de la loi mosaïque, que la connaissance et la crainte de Dieu sont la première loi¹¹. La loi implique indissolublement *agnitio dei* et *observatio*. Même si l'auteur peut écrire que la grâce libère ceux que retenait l'esclavage de la loi¹², mais en faisant référence uniquement à la loi mosaïque, cela ne l'empêche pas d'appeler aussi *lex gratiae*¹³ la parole du Christ par laquelle nous sommes délivrés de la loi ancienne. La loi est donc un moyen de Salut sur lequel l'auteur insiste en allant jusqu'à la rattacher à la grâce divine par la formule *lex gratiae*.

Outre ce moyen, l'auteur met également au premier plan la personne du Christ, à l'origine de la *lex gratiae*. Il a été prédestiné à rendre à l'homme l'immortalité perdue, en la renouvelant en mieux¹⁴. C'est la Trinité entière qui l'envoie¹⁵ pour qu'en adoptant notre nature dans l'Incarnation, il la sauve aussi moyennant sa foi. Par sa mort substitutive et méritoire, seul innocent, il obtient pour les coupables l'exemption de la mort éternelle. Les prophètes ont chanté que le Règne du Christ commencerait parmi nous à partir du moment de sa passion¹⁶. Mais, de même qu'en sa mort l'homme peut être libéré de la mort éternelle, sa glorification est la condition de la nôtre. En CONS. II,15, commentant Mt 16,21 (le fils de l'homme revient des Enfers au troisième jour), il précise que celui qui a vaincu la mort reçoit alors la domination sur les vivants et les morts pour la réalisation de notre Salut¹⁷.

¹⁰CONS. III,1 (MORIN 95,20-21) : "alia tamen ordinatio credulitatis, alia vitae est".

¹¹CONS. I,20 : "Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est".

¹²CONS. II,7 (MORIN 62,24-25) : "Ubi ergo evangeliorum tempus inluxit, solvit continuo gratia, quos legis servitus retinebat".

¹³CONS. II,13 (MORIN 77,17). C. MOUSSY, *Gratia*, p. 470, trouve cette expression chez CASSIEN pour désigner l'Évangile par opposition à la loi du péché.

¹⁴CONS. II,5 (MORIN 56,16-18) : "(...) huic tantum dabo (gloriam meam), per quem vobis ab initio amissam immortalitatem in melius reparari in praedestinatione constitui". Ce "mieux" est expliqué en CONS. I,34. Dieu donnera au terme de l'histoire ce qu'il avait refusé à l'homme *inexpertus* avant sa faute : la vision de lui-même.

¹⁵CONS. II,10 (...) quid adici potuit in medelam, quam ut remedio pereuntium ex utriusque et sancti spiritus voluntate Filius dei mitteretur (...) ?".

¹⁶CONS. II,6 (MORIN 57,26-28) : "atque in nobis dei regnum a Christi passione coepturum praescia prophetarum ora cecinerunt, David prae caeteris sic loquente: dicite in gentibus : deus regnavit a ligno (Ps 95,10)".

¹⁷MORIN 81,29 : "(...) oportebat filium hominis pati, et crucifigi a scribis et principibus sacerdotum, et debellata morte die tertia ab inferis remeare : ut in effectum nostrae salvationis vivorum simul ac mortuorum acciperet dominatum (cf. Rm 14,9), et illud sublimissimae caritatis statueretur exemplum".

Sa glorification se réalise en vue de notre Salut. A. Reatz voit ici une idée de récapitulation de l'humanité dans le Christ qui, de même qu'elle serait présente dans le Christ dès son Incarnation, le serait aussi dans sa Résurrection¹⁸. Partant de cette notion qu'il voyait déjà affirmée en CONS. II,10, il comprend dans ce passage *in effectum nostrae salvationis* au sens où en lui nous serions déjà ressuscités. Dès l'instant où l'on refuse son interprétation de CONS. II,10, il n'est plus possible de voir ici à l'arrière-plan une théorie de la récapitulation. Derrière l'expression *in effectum nostrae salvationis* se trouve un renvoi à Rm 14,9, où le Ressuscité reçoit la domination sur les vivants et les morts. Le raisonnement liant notre Salut à la Résurrection du Seigneur s'inspire simplement ici de 1 Co 15 : si le Christ n'est pas ressuscité, s'il n'a pas reçu la domination sur toute créature, nous ne ressusciterons pas non plus et ne pourrons pas atteindre le Salut.

Une fois achevée sa Passion, le Sauveur abandonne la faiblesse humaine et jouit désormais d'une puissance sans fin¹⁹. L'incarnation ne prend pourtant pas fin et le Fils de Dieu demeure dans sa double naissance²⁰, jouissant du pouvoir sur les êtres célestes et les terrestres²¹, qui est un pouvoir éternel²². L'anonyme insiste particulièrement sur la glorification du Christ, qu'il reçoit à sa Résurrection. Il est possible, comme le remarque A. Reatz²³, qu'il inclue à l'intérieur du *Dominatus vivorum ac mortuorum* non seulement la Résurrection, mais aussi l'Ascension au Ciel qu'il mentionne explicitement à plusieurs reprises²⁴, ou même le retour pour le jugement final²⁵. En effet, en CONS. II,6²⁶, le Père indique que le Fils passant de l'humanité dans la gloire de la divinité possède le pouvoir du jugement céleste et la puissance de manifester la majesté divine. Comme le contexte du passage le montre, quand l'auteur parle de *potentia caelestis iudicii*, il rattache cette dernière à la session à la droite du Père (cf. Mt 22,44-45) dont il est question immédiatement

¹⁸Das theologische System (1920), p. 105. Voir la discussion de sa position sur CONS. II,10 supra p. 203-204. Son erreur consiste à traduire *homo* en CONS. II,10 (MORIN 68,33) par "Menschheit", au lieu de Mensch.

¹⁹CONS. II,16 (MORIN 60,4-5) : "numquid non peracta iam passio est, et hominis fragilitate deposita potestas Christo sempiterna successit (...) ?".

²⁰COS. II,20 : "(...) per eum quem ex se atque intra se genuit deum, et nunc florem sumpti corporis habitantem in utraque mansurum nativitate complectitur".

²¹CONS. II,16 (MORIN 84,11).

²²CONS. II,6 (MORIN 60,5).

²³Das theologische System (1920), p. 105.

²⁴CONS. I,21 (supra p. 223-224); CONS. I,38 (MORIN 46,27-28); II,6 (MORIN 59,23).

²⁵CONS. I,21 et I,22.

²⁶MORIN 59,26-28 : "(...) cui dubium est, quod Filio Pater in gloriam divinitatis ex homine transeunti caelestis iudicii potentiam ac vim exerendae maiestatis insinuet".

après²⁷. Le Fils a de toute éternité une fonction de juge, mais quand il se trouve dans l'humanité, il choisit d'être jugé et non d'exercer le jugement²⁸. C'est précisément cet exercice du jugement qui lui est remis, quand il abandonne la faiblesse humaine pour passer dans la gloire divine.

Les CONS. ne soulignent donc pas seulement la vie du Seigneur, sa *praedicatio*, sa "loi de la grâce", son exemple, mais aussi sa mort et sa glorification dès la Résurrection, comme relevant de l'oeuvre divine du Salut. L'expression trouvée en CONS. I,8 selon laquelle le Christ a achevé ou accompli l'oeuvre intégrale de notre Salut par la proclamation de sa parole ne doit évidemment pas exclure la mort, la Résurrection et ce qui la suit. En CONS. I,8, l'auteur se plaçait uniquement du point de vue du Salut procuré par la Parole : c'est dans ce sens que le Christ achève l'oeuvre du Salut, car sa Parole est ultime par rapport à celle des Prophètes qui l'ont précédé. En CONS. I,14, il envisage par contre la valeur unique de la mort du Sauveur. En cela, il ne montre pas le moindre souci de présenter sous forme systématique sa conception du Salut.

Après l'Ascension, les disciples reçoivent la plénitude de l'Esprit²⁹, continuateur de l'oeuvre salvifique. Commentant l'épisode de la Pentecôte en CONS. II,14, l'anonyme mentionne son action sur les coeurs des *fideles*, les baptisés³⁰, qui sont menés par lui depuis le moment de leur baptême, où ils l'ont reçu, jusqu'au moment où ils l'ont perdu par le péché :

"L'Esprit sanctifie les coeurs des fidèles, les instruit et les guide à toute l'excellence de la grâce céleste, comme le Seigneur l'annonce : "Mais quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai depuis mon Père, lui-même vous guidera, et lui-même convaincra le monde de leurs péchés"³¹.

²⁷MORIN 59,28-30 : "sicut ipse in evangelio de hoc eodem loco dicit, nulli umquam angelorum aut hominum dictum fuisse, ut ad dei Patris dexteram sedens subiectos pedibus nominis sui calcaret inimicos".

²⁸CONS. I,22 : "qui sub iudicio passus est, iudicabit".

²⁹CONS. II,14 (MORIN 78,31-79,8).

³⁰En CONS. II,18, le baptême est défini comme *Spiritus sancti susceptio*.

³¹CONS. II,14 (MORIN 79,10-13) : "Hic fidelium corda sanctificat, atque ad omnem caelestis gratiae perfectionem informat et dirigit, domino praedicante : "Cum autem venerit paraclitus ille, quem ego mittam vobis a patre meo (Jn 15,26), ipse vos diriget (cf. Jn 16,13) et ipse arguet mundum a peccatis eorum" (cf. Jn 16,8). L'auteur juxtapose ici plusieurs citations et allusions à l'Evangile de Jean. *Ipse vos diriget* se présente comme un commentaire suivant étroitement Jn 16,13 (*ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem* d'après la Vulgate). De même, la fin de ce qui correspond à Jn 16,8 : "*a peccatis eorum*", ne doit vraisemblablement pas être considérée comme une leçon rare de Jn 16,8, mais comme un raccourcissement du verset. En effet, on trouve chez AMBROSIAS, AMBROISE, NICETAS DE REMESIANA, AUGUSTIN la formulation ordinaire du verset : *ipse arguet mundum de peccato, et de iustitia et de iudicio*. L'auteur ne désire pas faire figurer toute la fin du verset, ou ne s'en souvient pas. *Eorum* devrait se rapporter à ceux qui, au verset suivant, Jn 16,9, sont

L'auteur met à plusieurs reprises l'Esprit³² en relation à la grâce, soit à l'état de grâce du baptisé, soit les grâces, les dons spéciaux. Il est *gratiarum divisor*, conformément à 1 Co 12,11. Avec l'Esprit reçu au baptême, on reçoit aussi les *dona spiritalis gratiae*³³. L'Esprit répand les *dona sanctificationis* dans ceux qui ont été purifiés par le baptême³⁴. L'auteur énumère certains de ces dons dans la profession de foi au Saint Esprit qu'il met sur les lèvres d'Apollonius en CONS. II,9 :

"L'Esprit est celui qui instruit dans la sagesse, le donateur de la foi, le dispensateur des dons, celui qui accorde la sanctification, celui qui remet les péchés, qui répartit les grâces, toujours lié au Père et au Fils par toute la bonté de ses oeuvres, non pas créé à un certain temps, mais toujours créant"³⁵.

L'auteur connaît aussi une fortification spéciale accordée à l'homme dans son combat contre le démon :

"Nous sommes fortifiés contre toutes les embûches de cet ennemi harcelant par la participation au sacrifice spirituel"³⁶.

Ce sacrifice est le même que le *sacrifice éternel* auquel Apollonius dit avoir participé en CONS. II,1³⁷. A cet endroit, l'auteur évoque à travers un vocabulaire initiatique et mystérique la participation du païen à l'Eucharistie. Dans la ligne du *De Sacramentis* d'Ambroise, il fait avouer à son païen qu'il a reçu Dieu, et est devenu une partie de lui-même³⁸. Il s'agit évidemment du

accusés de ne pas croire dans le Christ: c'est cela leur péché. Bien que cette hypothèse doive être confirmée par un contrôle au fichier du "Vetus Latina Institut", elle cadre parfaitement avec la manière dont l'auteur réalise ici des citations combinées de l'Écriture, d'une manière assez approximative, qui laisse penser qu'il cite peut-être de mémoire.

³²Voir infra l'appendice sur les occurrences de *gratia*, p. 346-348.

³³CONS. II,18 (MORIN 88,21).

³⁴CONS. II,3 (MORIN 52,2-3) : "spiritus (...) qui nunc purificatis dona sanctificationis infundit".

³⁵CONS. II,19 (MORIN 92,4-12) : "idem semper, quod Pater ac Filius, faciens (Spiritus) atque idem praestans : informator sapientiae, fidei dator, largitor munerum, sanctificationis indultor, remissor criminum, gratiarum divisor, Patrique semper ac Filio omni operum bonitate permixtus; nec creatus aliquando, sed creans semper".

³⁶CONS. II,7 (MORIN 62,21-22) : "(...) contra omnes insidias infestantis inimici spiritalis sacrificii admixtione munimur".

³⁷CONS. II,1 (MORIN 49,5-6) : "Aeterni insuper sacrificii particeps factus, immo deum summendo pars ipsius, toto animi vigore et salutaria expetere debeo, et obliqua destruere". En disant qu'Apollonius a été rendu participant du sacrifice éternel, l'auteur peut faire allusion à l'Eucharistie comme participation au sacrifice du Christ Grand-Prêtre, d'après l'épître aux Hébreux. Sur le thème de l'Eucharistie céleste et du sacrifice céleste connus d'AMBROISE, voir R. JOHANNY, L'Eucharistie centre, p. 269-278.

³⁸On comparera : "*deum summendo pars ipsius*" de CONS. II,1 avec Ambr. Sacram. 6,4 : "Quia idem dominus noster Iesus Christus consors est et divinitas

Christ glorifié reçu dans l'Eucharistie, qui est encore appelée en CONS. II,18 *assumptio sacri corporis*³⁹. Le baptisé jouissant ainsi de l'état de grâce que lui procure la présence de l'Esprit en lui, fortifié par l'Eucharistie, est aussi membre de l'Eglise. C'est à l'intérieur de la *confessio catholica* et de l'Eglise, maison bâtie sur le roc, que se trouve l'*integritas fidei*⁴⁰. Celui qui est coupé de la communion ecclésiale est livré à Satan⁴¹. Le Fils prodigue de la parabole évangélique, revenant dans la paix catholique, c'est-à-dire le pécheur réconcilié, redevient réellement un Fils de Dieu. Filiation adoptive, reçue au baptême, et appartenance à l'Eglise sont inséparables⁴². L'Eglise est comparée à un corps⁴³, dont l'unité manifeste l'unité dans la foi en même temps que l'unité dans l'amour (*caritas*)⁴⁴. Elle s'élève au-dessus du vil troupeau des concubines, c'est-à-dire des hérésies, comme une reine⁴⁵. Même si l'auteur ne dit pas explicitement qu'il n'y a pas de Salut hors de l'Eglise, sa pensée va tout de même nettement dans ce sens⁴⁶, surtout lorsqu'il admet, en se référant implicitement à l'épisode de l'incestueux de Corinthe livré à Satan⁴⁷, que le pécheur coupé de la communauté est lui aussi livré à Satan⁴⁸.

Ainsi donc, dans le processus du Salut, Dieu intervient à différents niveaux : dans l'histoire par le don des différentes lois, dans la mort salvatrice et substitutive du Christ, enfin dans l'homme lui-même par le don de la *gratia spiritalis*, qui est, comme chez Cyprien ou Tertullien⁴⁹, la présence de l'Esprit dans le baptisé ou le pécheur réconcilié.

et corporis, et tu qui accipis carnem, divinae eius substantiae in illo participaris alimento" (SC 25bis, p. 139-140).

³⁹MORIN 90,26.

⁴⁰CONS. III,1 : "(...) integritatem fidei te tradente iam novimus, atque universa haereticorum membra carpentes munus catholicae confessionis amplectimur, et deo auctore fidentes exstructae super petram domus tegmina possidemus". Sur ce texte, voir REATZ, Das theologische System (1920), p. 38.

⁴¹CONS. II,17 : "a consortio piae communionis exclusos tradi Satanae perpetuo malunt (Novatiani), quam deo spiritalis gratiae exhortatione revocari".

⁴²CONS. II,18 (MORIN 90,22) : "qui utique nisi per adoptionem baptismatis prius filius esse non potuit".

⁴³CONS. II,17 (MORIN 85,24).

⁴⁴CONS. II,17 (MORIN 85,28). Il y a dans l'Eglise à la fois la *caritas* et la *confessio*, puisque les Novatiens *non a confessione catholica, sed a caritate dissentiunt*.

⁴⁵CONS. II,18 : "supra vilem concubinarum gregem, reginam merito nuncupari".

⁴⁶Cf. A. REATZ, Das theologische System, p. 38.

⁴⁷Cf. 1 Co 5,5.

⁴⁸Voir texte cité au ci-dessus au n. 41.

⁴⁹Cf. A. SCHINDLER, "Gnade", RAC 11, p. 390 et 392.

La justice, la foi et les mérites humains

A l'initiative divine correspond une réponse humaine basée sur *iustitia*, *fides* et *merita* ou *meritum*. *Iustitia* et *Fides* sont des notions qui se recourent très fortement. Elles ont toutes les deux une double signification : elles peuvent qualifier soit une doctrine, des préceptes, soit l'action, la conduite humaine correspondant à cette doctrine. Qu'elles se rapportent à la réalité humaine ou extra-humaine, elles sont toujours liées.

Ainsi la justice désigne l'action ou la qualité par laquelle l'homme satisfait les exigences de la loi, ou encore ces exigences elles-mêmes, c'est-à-dire les préceptes concernant aussi bien la connaissance obligatoire que l'action. Dans ses deux acceptions, le terme peut revêtir aussi bien un sens général qu'un sens particulier, limité à certaines actions, ou certains préceptes. La foi qualifie soit le contenu d'une connaissance, toujours rattachée à la Parole de Dieu dans l'Écriture, soit l'attitude du croyant. Au sens objectif de doctrine, *fides* est toujours la foi de l'Église, par opposition aux positions hérétiques ou schismatiques. Elle désigne soit la doctrine de l'Église en général, soit un point précis de doctrine (*fides resurrectionis*, *fides trinitatis*). Au sens de conduite humaine, elle peut de même qualifier d'une manière générale la conviction, l'adhésion du croyant, ou encore envisager particulièrement certaines de ses composantes : connaissance exempte de doute, amour, crainte, respect. Dans différents contextes, *fides* et *iustitia*, au sens objectif comme subjectif, sont des concepts interchangeables. Dans d'autres passages, leurs différences respectives sont mieux marquées. L'auteur emploie ces deux termes avec assez peu de rigueur formelle. Un aperçu sur les différentes occurrences de *iustitia* et *fides* peut confirmer ces constatations.

*Iustitia*⁵⁰ peut donc qualifier une doctrine de justice. En CONS. I,19, la loi mosaïque vient réparer la justice naturelle⁵¹. Dans ce passage, *iustitia* et *lex* sont parfaitement synonymes. En CONS. I,20, *iustitia* est limité à une doctrine qui ne concerne que les oeuvres, après que l'auteur ait parlé de la connaissance, de la crainte et de l'amour qui viennent en premier lieu⁵². En CONS. I,35⁵³, Dieu est *auctor iustitiae* dans lequel les pauvres espèrent. Le terme revêt ici une coloration plus sociale : il s'agit de la justice distributive (préceptes caritatifs, etc...) négligée par ceux qui mettent leur espoir dans l'argent. En CONS. I,37, *integritas fidei* et *plenitudo iustitiae* sont une doctrine possédée par le chrétien. Foi et justice sont énumérées l'une derrière l'autre et contiennent les mêmes préceptes : connaître Dieu, lui rendre un culte, le craindre, l'aimer⁵⁴. En CONS. II,7, il est question de la doctrine de

⁵⁰52 occurrences du terme ont été notées.

⁵¹MORIN 25,8.

⁵²MORIN 25,23-25.

⁵³MORIN 43,18.

⁵⁴Voir la discussion supra p. 321.

la justice et de la foi portée à son achèvement par le Christ⁵⁵. Le passage considère une seule et même doctrine de la justice et de la foi, soulignant l'étroite parenté des deux notions, pratiquement équivalentes ici. Il en va de même en CONS. I,38 où la doctrine de la foi est dite toute remplie par la loi, les promesses de Dieu et la justice⁵⁶. En CONS. II,19, Apollonius est invité à suivre la *regula iustitiae* à travers les tempêtes du siècle⁵⁷.

Au sens de qualité ou action humaine, la connaissance et le culte de Dieu sont, en CONS. I,8, le sommet de la justice⁵⁸. En CONS. I,26, il est question de différents degrés de justice - le mot étant au pluriel⁵⁹ - par lesquels on peut obtenir la béatitude de la vie future. En CONS. III,1, le gros-oeuvre de la justice, *metalla iustitiae* exigent des *opera virtutum*⁶⁰, en d'autres termes, la foi et le culte du vrai Dieu doivent s'accompagner d'une pratique correspondante (*conversatio*). *Iustitia* peut aussi désigner un état de justice dans l'homme. En CONS. II,8, dans la discussion sur la circoncision, Zachée répond que cette dernière ne procure pas un *status iustitiae*⁶¹. En CONS. II,10, il est question de la *praerogativa iustitiae* qui fut accordée aux patriarches⁶². En CONS. II,17, la justice est le privilège accordé au pécheur repent⁶³.

D'autres passages indiquent plus explicitement comment *iustitia* au sens subjectif peut inclure *fides*, comme conviction du croyant. En CONS. I,1, Zachée rétorque qu'il n'est pas possible à la sagesse des païens de dire la vérité au sujet de Dieu, ils sont incapables d'atteindre cette justice⁶⁴. Au prologue du livre II, l'exercice de la justice implique non seulement une surveillance des actes, mais aussi des pensées⁶⁵. En tant qu'*observantia cogitationum*, la

⁵⁵MORIN 61,9.

⁵⁶MORIN 46,24-26 : "Plenam perinde legis ac promissorum illius fidem, plenamque iustitiae (...) aeternum careat, qui non credit (...)". Le passage met remarquablement en évidence l'équivalence des trois termes.

⁵⁷MORIN 93,5.

⁵⁸CONS. I,20 (supra p. 222,9). Cette conception est proche de LACTANCE, voir les références rassemblées par A. DIHLE, "Gerechtigkeit", RAC, 10, p. 335.

⁵⁹MORIN 32,25 : "Hii potius, quos ad hanc vitam diversis *iustitiarum* gradibus merita provexerint (...)". Le terme se rapporte ici aux différentes actions justes.

⁶⁰MORIN 95,22.

⁶¹MORIN 65,30.

⁶²MORIN 67,6.

⁶³MORIN 86,5.

⁶⁴MORIN 8,31-33 : "Audere quidem quivis facile potest verum, et de deo verum proferre, si tamen quicquam ex divinis vestrae sapientiae congruum, *talique iustitiae* non abhorrens possit expromi".

⁶⁵MORIN 48,3-5 : "Cum ad exercitium *iustitiae* optima atque exoptabilis via sit pie vivere, et vitae ipsius rationem factorum et cogitationum *observantia* custodire (...)".

justice implique une surveillance des pensées, qui doit rendre la conviction du croyant conforme à la *lex*. En plus, la justice ajoute l'*observantia factorum*, la réalisation d'oeuvres correspondant aux convictions.

En considérant d'autre part l'ensemble des occurrences de *fides*⁶⁶, on peut s'apercevoir que ce terme peut qualifier la foi comme attitude du sujet croyant. Par exemple, en CONS. II,10, où Zachée admet que les juifs possédèrent pendant un certain temps la foi et la justice qui leur valut l'amour de Dieu⁶⁷. En CONS. III,3, *fides* qualifie la conviction des adeptes de la vie ascétique⁶⁸. En CONS. I,18, c'est l'exemple de la foi-confiance d'Abraham qui est cité⁶⁹. En CONS. I,24, la foi est appelée le mérite suprême parce qu'elle ne doute pas que ce que Dieu a dit va s'accomplir⁷⁰. L'auteur souligne que, dans la discussion d'une doctrine, la démarche de la foi s'accorde avec l'intelligence humaine⁷¹, pour autant que la volonté dispose l'homme à croire⁷². On ne s'étonnera donc pas que l'auteur considère la *fides* comme le mérite suprême : c'est à ses mérites qu'est promis un "grand Salut"⁷³. Mais elle est aussi une grâce, comme on l'a vu dans le cas d'Abraham⁷⁴. Elle est donnée par l'Esprit⁷⁵.

D'autre part, on trouve une quantité d'affirmations où *fides* se rapporte à un contenu doctrinal. Il est question d'une *doctrina fidei*⁷⁶ (doctrine de l'Eglise catholique en général), de la *substantia fidei*⁷⁷, des *sacramenta fidei*⁷⁸, des *prima praecepta fidei*⁷⁹. En CONS. II,2, *fides* et *credulitas* désignent directement un résumé de foi trinitaire qui vient d'être formulé⁸⁰. En CONS. I,36, Apollonius est invité à témoigner par une *confessio* de la foi qu'il a

⁶⁶98 occurrences notées.

⁶⁷MORIN 68,7-8.

⁶⁸MORIN 101,35.

⁶⁹CONS. I,18 (MORIN 21,13) : "Abraham, vir fidei singularis eligitur".

⁷⁰MORIN 30,8-10.

⁷¹CONS. I,10 (MORIN 14,9) : "Intellectus fidem sequitur".

⁷²CONS. I,3 (MORIN 9,33-34) : "(...) tam simplex de Christi divinitate atque elucens per se veritas est ut (...) quivis tamen facile intellegat, si voluntatem exhibeat credituri".

⁷³CONS. II,10 (MORIN 69,17-18) : "(...) non generis dignitati, sed meritis fidei salus magna promissa (...)"; cf. CONS. I,24 (cité au n. 721, p. 288). TERTULLIEN, orat. 2, parlait déjà du *meritum fidei*. Sa position est rapprochée de celle des CONS. par REATZ, Das theologische System (1920), p. 111-112.

⁷⁴Voir supra p. 262-264.

⁷⁵Il est *fidei dator* (CONS. II,19).

⁷⁶CONS. II,17 (MORIN 61,9).

⁷⁷CONS. II,2 (MORIN 50,24).

⁷⁸CONS. II,2 (MORIN 50,19).

⁷⁹CONS. II,1 (MORIN 49,16).

⁸⁰CONS. II,2 (MORIN 50,35). Après avoir formulé l'unité et la trinité en Dieu, l'auteur ajoute : cela est notre foi: *haec fides plena, haec nostra credulitas*.

accueillie et dont quelques éléments (*aliqua fidei*) demeurent déjà en lui⁸¹. Il le fera en CONS. I,38 à travers sa prière. Quand l'auteur fait figurer des professions de foi du païen (*confessio*), ces dernières apparaissent soit dans les prières finales des livres I et II, dans un style imprégné de rhétorique, soit en CONS. II,1, à travers une allusion à la brève profession de foi trinitaire que Zachée lui demande à l'occasion de son initiation⁸². Dans la bouche du chrétien, on trouve deux résumés de foi trinitaire en CONS. II,2 et II,19⁸³ qui sont, comme le remarque A. Reatz à propos du second⁸⁴, des élaborations personnelles de l'auteur. Zachée exhorte son partenaire en CONS. II,19 à ne jamais abandonner la *confessio*⁸⁵ pour tomber dans l'hérésie. A cet endroit, le terme ne désigne rien d'autre que le résumé qui vient d'être énoncé par le chrétien. Mais il arrive qu'il apparaisse aussi avec un sens subjectif. En CONS. I,36 et II,1⁸⁶, il s'agit de l'acte même de proclamation de sa foi chez Apollonius. Les différentes nuances du mot excluent que l'on puisse en faire un "terme technique"⁸⁷ pour désigner le symbole de la foi, même si c'est le cas en CONS. II,19. C'est ce que montre aussi sa concurrence avec *fides*, au sens objectif. Il en est ordinairement distingué, notamment en CONS. II,17, dans la discussion sur les Novatiens⁸⁸, ainsi qu'en CONS. II,19 de la manière suivante: la *confessio* représente les mystères les plus élevés (*fastigia sacramentorum divinorum*) à l'intérieur du *corpus totius credulitatis*⁸⁹. Toutefois, l'auteur désigne parfois la *confessio* par *fides*, mais il prend alors soin de préciser qu'il s'agit de *plenitudo fidei*⁹⁰, *prima praecepta fidei*⁹¹, ou encore de la *fides plena*⁹². Dans sa rédaction personnelle de symboles de foi trinitaire, l'auteur a pu s'inspirer de symboles antérieurs, baptismaux ou visant des hérésies, mais il ne laisse jamais entendre qu'il s'est inspiré d'un texte fixé et bien délimité différent de celui qu'il a lui-même rédigé.

A travers ces emplois de *fides* et *iustitia*, on peut déjà se rendre compte que, dans la pensée de l'anonyme, leur rapport dans les actes humains gagne à

⁸¹CONS. I,36 : " Nam licet nunc plura cognoveris, et de interioribus fidei aliqua supersint, non tamen putes omnia per hominem scire quae dei sunt (...)".

⁸²MORIN 49,18-19.

⁸³MORIN 50,29-51,6; 91,30-92,14.

⁸⁴Das theologische System (1920), p. 32-33.

⁸⁵CONS. II,19 (MORIN 92,26; cf. 91,24).

⁸⁶MORIN 45,23; 49,19.

⁸⁷A. REATZ, Das theologische System (1920), p. 34 n. 1, note bien les différentes significations subjectives et objectives de *confessio*, mais maintient qu'il s'agit d'un terme technique pour désigner le symbole, et ne s'aperçoit pas de la concurrence entre lui et *fides* au sens objectif.

⁸⁸Voir supra p. 130.

⁸⁹MORIN 91,21-25.

⁹⁰CONS. I,38 (MORIN 47,12).

⁹¹CONS. II,1 (MORIN 49,16).

⁹²CONS. II,2 (MORIN 50,35).

être examiné plus en détails. D'une part, l'auteur distingue clairement entre conviction et action, oeuvre réalisée : *alia ordinatio credulitatis, alia vitae est*⁹³. Ce principe est illustré en référence à la situation du moine : sa *fides* (conviction monastique) est irréprochable, mais la faiblesse du corps l'empêche de réaliser effectivement son idéal⁹⁴. La distinction entre *ordinatio credulitatis* ou *fidei* et *ordinatio vitae* rejaille aussi dans son jugement sur les Novatiens et la manière dont ils vivent leur foi. Ces schismatiques s'éloignent de la *caritas* par leur haine de l'unité, mais ont encore la *confessio*. Il en résulte qu'ils ne possèdent pas l'*unitas fidei* et qu'ils blessent la foi de l'Eglise. Cette subtile distinction entre le symbole trinitaire de la foi et la doctrine de l'Eglise en général (*fides*) permet de les exempter du reproche d'hérésie. Pourtant, leur faute ne peut pas être considérée comme si elle n'avait pas de racines intellectuelles : ils ont commis une erreur schismatique (*error*)⁹⁵. Ils n'ont pas su, étant aveuglés par leur dureté, reconnaître la véritable portée des textes scripturaires où Dieu promet le pardon aux pécheurs⁹⁶. C'est là que se situe leur erreur dans la foi, qui a été causée par leur rupture d'avec l'Eglise. Une volonté de haine a entraîné l'erreur. La doctrine de la foi ne peut donc pas être possédée sans certaines dispositions de la volonté. C'est à la lumière de cette position que l'on peut interpréter le texte de CONS. I,21 où l'homme peut marcher vers le désespoir éternel soit en connaissant Dieu sans vouloir la justice, soit en paraissant extérieurement accomplir la justice, mais en refusant de connaître Dieu⁹⁷. Dans ce passage, justice et connaissance de Dieu ne sont pas opposées, mais celui qui en reste à une connaissance passive (seulement *scire deum*), sans la crainte et l'amour de Dieu ne peut produire aucune action correspondante. Sa foi personnelle est imparfaite. Il est nécessaire de conclure, conformément à la logique de l'auteur, qu'il ne peut pas non plus posséder la doctrine de la foi sans erreur. De même, la justice qui sauve implique indissociablement connaissance et action fondée sur l'amour et la crainte de Dieu. Elle ne peut pas exister sans ces deux dimensions. En CONS. III,1, l'anonyme revient sur leur rapport :

"Quoique le premier bien soit de connaître le créateur comme il est et que les sûrs fondements du véritable Salut résident dans la réception de la foi, autre est pourtant l'ordre de la foi, autre celui de la vie. Et bien que le flot des iniquités qui s'entrechoque en torrents ne renverse pas la masse solide de

⁹³MORIN 95,20-21 (CONS. III,1).

⁹⁴MORIN 101,6-8 : "Tum remissioribus adsuefacti in omnem inlecebram corporis redeunt, ac primam fidem inritam facientes communis vitae ordinem laudant".

⁹⁵MORIN 48,12-13.

⁹⁶CONS. II,17.

⁹⁷CONS. I,21 : "parque in desperationem perpetuitatis esse expectatio potest, deum per legem scire, et nolle iustitiam, quam ea agere, quae iustitiae videantur, et deum per legem nolle cognoscere".

l'édifice spirituel, les pierres précieuses de la justice ne l'ornent point si des oeuvres vertueuses ne le soutiennent pas"⁹⁸.

Zachée poursuit en précisant :

"Ainsi donc la première voie à suivre est incontestablement de croire fermement en Dieu. Et une fois que tu auras bien cru, il faut encore craindre. En outre, comme nous l'avons déjà souvent dit, aimer de tout son coeur celui que l'on craint, non pas parce qu'il est capable de faire le bien et le mal, mais parce qu'il préfère davantage nous octroyer des biens et ne pas venger nos méfaits, comme nous le méritons. Le bien qui s'ensuit est la pureté d'une vie simple, et, après avoir détesté nos crimes, le zèle de la charité envers nos proches"⁹⁹.

L'adhésion à la doctrine de la foi est donc première. Puis viennent *formido* et *dilectio dei* inséparablement liées. Ce sont ces dispositions qui commandent la réalisation de l'oeuvre bonne. La connaissance, le culte, l'amour et la crainte de Dieu sont les conditions nécessaires à la pratique des oeuvres de la *conversatio catholica*. Il est question de cette dernière dans ce cours de morale pratique que sont les chapitres I-VI du livre III. Dans le vocabulaire de l'auteur, l'application de ces préceptes particuliers pour la pratique quotidienne serait considérée comme acte de justice en tant qu'*observantia factorum*, mais ne relèverait pas de la *fides/credulitas* comme conviction en vertu du principe posé par l'auteur en CONS. III,1¹⁰⁰. La distinction entre l'ordre de la vie et l'ordre de la foi doit donc être précisée de plusieurs façons. D'une part, l'amour et la crainte de Dieu, directement produits par la foi du croyant, orientent déjà de fait ses oeuvres. Mais ceci ne garantit pas automatiquement que l'on évite le péché¹⁰¹, que l'on mène sans difficulté une vie ascétique, ou encore que l'on aille jusqu'au martyre. En effet, la réalisation des oeuvres (*facta*) a besoin de la participation du corps, de la chair (*caro*). Leur faiblesse est cause de l'échec pratique dans la réalisation de l'oeuvre. Ainsi au terme du livre III, Apollonius déclare que la volonté de son esprit est prête à aller jusqu'au martyre, pour autant que la faiblesse de la chair ne s'y oppose pas, et exprime sa conviction que celui qui a donné de désirer de grandes choses accordera aussi la capacité de les réaliser (*efficere*)¹⁰². De même, en CONS. III,3, les moines qui ont de hautes convictions peuvent

⁹⁸MORIN 95,18-23.

⁹⁹MORIN 96,8-13 : "Itaque prima ac sine discrimine via est, deum firmiter credere, et, cum bene credideris, plus timere; toto insuper, ut saepe iam diximus, formidatum corde diligere : non quia idem bene ac male facere potens est, sed quia magis praestare bona mavult, et numquam pro noxa, ut meremur, ulcisci. *Consequens bonum* est vitae simplicis puritas, et exosis facinoribus in proximos studium caritatis".

¹⁰⁰Cf. supra n. 93.

¹⁰¹CONS. II,18 (MORIN 89,10-11). Seul le martyre délivre celui qui meurt de toute chute due au corps.

¹⁰²CONS. III,10 (MORIN 117,7-10) : "Habes promptum institutionis tuae fructum et, nisi infirmitas carnis officiat, paratam spiritus voluntatem : ille tantum efficiendi substantiam praestet, qui magna cupere se donante permisit".

chuter par suite de la faiblesse de leurs corps¹⁰³. L'analyse des actes humains, dans les CONS. reflète donc une expérience typiquement monastique.

A côté de *fides* et *iustitia*, les CONS. parlent souvent des mérites. En CONS. II,9, il s'agit des *merita iustitiae* des patriarches¹⁰⁴. En CONS. I,17, il est question de l'état de l'humanité après le déluge : la sentence de mort demeure encore suspendue sur elle, mais grâce au *meritum conversationis*, il est possible de regagner, à la Résurrection finale, l'immortalité perdue. En CONS. III,3, l'auteur prône les mérites ascétiques dont il a été question au chapitre précédent : vente des biens au profit des pauvres, détachement de la nourriture et du vêtement, de la gloire. Ils sont appelés *merita verae perfectionis*¹⁰⁵. En CONS. III,2, le *meritum spiritale* est la dignité spirituelle de celui qui exécute les commandements du Christ - conformément à Jn 15,14 - non à la manière d'un esclave, mais d'un ami¹⁰⁶.

A plusieurs reprises, l'auteur revient sur l'importance eschatologique des mérites. En CONS. I,13, s'exprimant sur le sort posthume des âmes entre le moment de la mort et la résurrection finale, il soutient qu'elles sont attachées, en fonction de leurs mérites, à certains lieux. En CONS. I,22, c'est par la sentence du Christ qu'au jour du jugement final, tous les mérites seront examinés¹⁰⁷. En CONS. I,23, les restes des défunts sont la semence à partir de laquelle le Christ, lors de son retour dans la gloire, donnera au corps de chacun, selon ses mérites, des dispositions particulières¹⁰⁸. En CONS. I,26, ceux qui jouiront de la vie dans la terre nouvelle et les cieux nouveaux y seront amenés par les différents niveaux de justice de leurs mérites¹⁰⁹. Enfin,

¹⁰³Cf. supra n. 94.

¹⁰⁴CONS. II,9 (MORIN 65,13-15) : "Quid, patriarchis iustitiae merita retinentibus quam ob causam habere in coniugio conventuque plures licuit ?", demande Apollonius. Zachée répond que : 1) Dieu voulut tout d'abord fonder la foi de son peuple et non l'ébranler. Pour cela, il ne porta pas de loi contre une pratique qui était crue innocente par tous. S'il l'avait fait, il aurait rendu plus difficile la foi en lui. 2) Il voulait que le peuple, à ses débuts, s'accroisse numériquement. 3) Les patriarches avaient le désir que le Christ annoncé sorte de leur propre semence, et pensaient que plus nombreux étaient leurs mariages et leurs enfants, plus ils auraient de chances que leur voeu soit satisfait".

On comparera cette réponse avec Aug. Faust. XXII,5 et XXII,30 sv (cf. Nupt. et conc. I,10) en n'oubliant pas que l'objection se rencontre déjà chez Tert. castit. 6.

¹⁰⁵MORIN 100,8-9.

¹⁰⁶MORIN 99,21-24.

¹⁰⁷MORIN 28,22.

¹⁰⁸MORIN 29,25-28 : "Unde horum omnium ratione perspecta defunctorum cineres vel favillas semen corporum esse non nescias, ex quo in adventum maiestatis suae Christus secundum merita excitabit et formas". Les corps des ressuscités seront bel et bien formés à partir des reliques et des cendres des défunts, mais recevront des dispositions spéciales (*formas*).

¹⁰⁹MORIN 32,25.

en CONS. III,10, les avantages de ce monde ne sont rien sans l'*exercitium meritorum*¹¹⁰. L'homme fait corruptible par Dieu, puisqu'il n'est que conditionnellement immortel, doit mériter par l'épreuve de sa foi l'incorruptibilité¹¹¹.

Sur 24 occurrences de *meritum/merita* notées, 15 présentent au pluriel le terme *merita*. Au singulier, *meritum* est l'oeuvre ou la qualité par laquelle on mérite une récompense¹¹² ou la récompense elle-même¹¹³. Au pluriel, *merita*, l'auteur appelle mérites les différentes oeuvres méritoires elles-mêmes. L'anonyme a des expressions remarquables pour souligner le rôle du mérite. Non seulement il est possible de mériter un bienfait spécial, comme la grâce de la foi dans le cas d'Abraham (CONS. I,18), ou le pardon par la satisfaction¹¹⁴, mais "un grand Salut est promis aux mérites de la foi" (CONS. II,10)¹¹⁵. Dans cette expression, l'auteur marque pourtant que la promesse de Dieu est première. Sans elle, aucun Salut n'est possible, et le mérite n'a pas par lui-même une puissance qui contraint Dieu à sauver l'homme.

La doctrine du mérite dans les CONS. repose donc sur la notion de rétribution des actes humains par Dieu. En CONS. I,38, la première prière d'Apollonius proclame que le Christ est *retributor sancti laboris et vindex scelerum*¹¹⁶. Une telle rétribution exige la prise en compte des actes humains. Elle est accordée en toute liberté, et non comme un dû aux mérites. Comme on l'a déjà noté, l'auteur ne présente aucune réflexion sur l'origine du mérite et la possibilité de mériter.

Ainsi décrit, le Salut est un processus qui a pour objet la possession des joies éternelles dans la terre nouvelle et les cieux nouveaux (CONS. I,26), culminant dans la vision de Dieu (CONS. I,34). Il s'enracine dans la volonté salvifique divine, qui, après avoir adopté différentes mesures antérieures (loi naturelle, loi mosaïque, prophètes), décide l'envoi du Fils. Par ce dernier et en lui, l'homme tout entier (*totus homo*) est libéré de la mort éternelle, adopté et assumé en Dieu, moyennant sa foi (CONS. II,10). Cette dernière est le mérite suprême, qui est le fondement de toutes les autres espèces de mérite.

¹¹⁰MORIN 117,11.

¹¹¹CONS. I,34 (MORIN 42,33).

¹¹²CONS. III,6 (MORIN 107,24) : "si parum potest obtinere per meritum, rogandi frequentia praevalabit"; CONS. I,17 : "meritum conversationis".

¹¹³CONS. I,15 : "meritum veniae". *Meritum* suivi d'un génitif epexégétique. Les premiers parents pouvaient encore obtenir cette récompense qu'était pour eux le pardon en enseignant la justice à leurs descendants.

¹¹⁴CONS. II,18 (MORIN 88,15-16) : selon les Novatiens, "satisfactio explenda pro factis, non reputanda pro meritis". Au contraire, l'auteur souligne que la *satisfactio* est une oeuvre méritoire, et que par conséquent le pardon lui être accordé.

¹¹⁵"Meritibus fidei salus magna promissa est"; cf CONS. I,26 (MORIN 32,25).

¹¹⁶CONS I,38 (MORIN 46,27; 29).

Elle est exigée dans un processus d'adoption qui implique baptême et appartenance à l'Eglise¹¹⁷.

Au début du présent commentaire, nous avons posé le problème du pélagianisme de l'auteur, que certains critiques avaient cru déceler dans son oeuvre. L'exposé de sa sotériologie fait apparaître les tendances différentes qui la traversent, mais surtout une insensibilité à certaines questions agitées dans la controverse pélagienne. Considérées d'un point de vue contemporain ou postérieur à cette controverse, ses positions frappent par leur absence d'acuité, de radicalisme.

D'une part, de nombreuses particularités de sa pensée le rapprochent d'une manière très générale, de la sensibilité du mouvement pélagien.

1. La conception de la faute d'Adam et de ses conséquences exclut absolument que l'on puisse ranger notre anonyme dans le camp des disciples d'Augustin après 412. En effet, après leur faute, les premiers parents pouvaient encore se convertir et enseigner la justice à leurs descendants. C'est la répétition et la multiplication historique du péché individuel dépendant de la volonté de chacun qui le fit proliférer : *vitiorum incrementa creverunt* (CONS. I,15). Il n'y a pas de trace d'un héritage d'Adam. Il n'y a qu'une sentence de mort prononcée sur les premiers coupables et qui se maintient au travers de l'histoire, entraînant à la fois la mort physique et le danger de la mort éternelle.

2. Ses positions sur l'innocence des nouveaux-nés (*infantes inscii vitiorum ac peccatorum*) et son insistance sur la bonté initiale dans laquelle nous naissons et sommes créés (CONS. I,29), vont dans le même sens.

3. Sa conception du baptême comme *susceptio spiritus sancti* et comme lieu d'adoption et de filiation s'insère bien aussi dans une pensée de type pélagien¹¹⁸, même si l'auteur reconnaît évidemment, par ailleurs, que le baptême remet tous les péchés¹¹⁹.

4. Si le terme *impeccantia* ne se rencontre pas dans les CONS., ni même une discussion explicite sur la possibilité d'être sans péché, la pensée de l'auteur va tout de même nettement dans ce sens. En CONS. III,2, il affirme la possibilité d'exécuter tous les commandements du Christ, de la même façon que lui-même, dans sa véritable humanité, les accomplit. En CONS. III,3, les moines peuvent être *vacui a delictis*. Enfin, il insiste sur la nécessité de fuir même les occasions de pécher (CONS. III,4).

¹¹⁷CONS. II,16 (MORIN 84,6-7) : "Si adoptionis catholicae fidem serves, heres dei, coheres autem Christi perpetuo permanebis"; cf. CONS. II,18 (MORIN 90,22-23) : "qui (...) nisi per adoptionem baptismatis prius filius esse non potuit"; cf. CONS. II,1 (MORIN 49,4).

¹¹⁸Cf. C. GARCIA-SANCHEZ, *Pelagius and Christian Initiation*, p. 270; 274; 325-332. Cette conception est d'origine orientale, et JEAN CHRYSOSTOME la présente nettement dans sa célèbre homélie *ad Neophytos* (3,6) à propos de la question du baptême des enfants.

¹¹⁹CONS. II,18 (MORIN 89,8-9).

5. Dans le contexte de la prochaine persécution finale, le peuple chrétien est présenté, ainsi que dans l'Apocalypse, comme un peuple saint¹²⁰. Dans la persécution, la *devotio fidelium*¹²¹ sera manifestée et les saints massacrés dans l'intense combat final. Cette conception, d'origine scripturaire, du peuple chrétien comme peuple saint¹²², s'accorde aisément avec l'ecclésiologie de certains textes pélagiens prônant un christianisme sans aucune mitigation des exigences baptismales et une Eglise sans tache ni rides, débarrassée des pécheurs impénitents¹²³. La convergence pourrait cependant n'être qu'apparente, si l'on songe que l'attente imminente de la fin des temps ne détermine pas, dans le cas des textes pélagiens, l'ecclésiologie autant qu'elle le fait dans les CONS. Chez notre anonyme, les chrétiens sont saints parce que résistants à la persécution de l'Antichrist.

Par ailleurs, plusieurs autres particularités de notre anonyme vont à l'encontre d'un pélagianisme cohérent et militant :

1. En CONS. II,20, le païen prie Dieu d'exaucer ses paroles par l'Esprit Saint et de ne pas refuser de lui accorder ce qu'il lui a donné de vouloir (*quae praestitit velle*)¹²⁴. On trouve ici à l'arrière-plan une allusion à Ph 2,13 : *Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari*¹²⁵. Augustin fait de ce verset un très large usage dans la polémique pour soutenir sa conception de la grâce. Il serait incompréhensible que l'auteur soit un pélagien adversaire d'Augustin, et qu'il ne cherche pas à discuter ce verset en relation aux thèses défendues par l'évêque d'Hippone concernant le mode d'action de la grâce sur la volonté. A côté de cette action divine sur la volonté, l'anonyme connaît encore une *aspiratio divina* nécessaire pour qu'Apollonius puisse comprendre les enseignements de Zachée sur Dieu¹²⁶. Il y a une inspiration divine de l'homme, orientée à l'édification de ce dernier dans la foi, et sans laquelle il ne peut pas saisir la doctrine.

2. La grâce spirituelle, présence de l'Esprit dans l'homme, et les dons spéciaux qu'elle procure sont affirmés fréquemment par l'anonyme. Ainsi

¹²⁰CONS. III,7 (MORIN 111,15).

¹²¹CONS. III,8 (MORIN 113,27).

¹²²Voir HOPPENBROUWERS, La terminologie du martyr, p. 68-71; 87-88.

¹²³Textes ecclésiologiques rassemblés dans A. SOLIGNAC, "Pélagianisme", p. 2929-2931; cf. C. GARCIA-SANCHEZ, Pelagius and Christian Initiation, p. 160-185.

¹²⁴CONS. II,20 (MORIN 93,21-25) : "modo ut haec omnium creator ingenitus per eum quem ex se atque intra se genuit deum, et nunc florem sumpti corporis habitantem in utraque mansurum nativitate complectitur, per sanctum perinde spiritum impleturus exaudiat; et alumnae precationis effectu *conferre non abnuat, quae praestitit velle*". Même idée en CONS. III,10 (MORIN 117,8-9): "ille tantum efficiendi substantiam praestet, qui magna cupere se donante permisit".

¹²⁵Vetus Latina, t. 24/2, p. 155.

¹²⁶CONS. I,36 (MORIN 45,21).

conçue, la grâce n'est jamais mise en rapport avec le *posse* humain, ou avec la notion de mérite. L'auteur ne se soucie pas de penser la grâce en relation à la liberté humaine et à ses possibilités¹²⁷. En outre, comme on l'a vu, la question de la priorité du mérite sur la grâce, ou de la grâce sur le mérite, n'est l'objet d'aucune réflexion particulière.

3. L'anonyme n'utilise jamais l'expression *natura humana*. Dans son langage, *homo* est suffisant pour désigner la réalité de la nature humaine, notamment en christologie. Son anthropologie oscille entre deux modèles : le modèle tripartit *corpus-anima-sensus* et le modèle dualiste *corpus-anima (spiritus)*. Il est sans doute soucieux de démontrer les capacités humaines de réaliser les commandements du Christ, mais il ne le démontre pas en passant par une réflexion sur l'excellence de la nature humaine, comme le fait Pélage dans l'épître à Démétriaque (5-7), ou même en se basant sur le dogme affirmé par lui-même, en CONS. I,29, de la bonté initiale de toute créature humaine. Il préfère le raisonnement suivant en CONS. III,2 : si le Christ vrai homme *agens in nostro corpore* a réalisé lui-même ses propres commandements tout en enjoignant à ses disciples de suivre son exemple, c'est que nous aussi nous le pouvons. Le fait de connaître sans doute la notion de nature humaine, mais de ne pas vouloir parler¹²⁸ de *natura humana*¹²⁹ trahit une insensibilité à la terminologie en usage dans la polémique pélagienne.

4. Il utilise le verset de Jb 14,4, très aimé d'Augustin, pour la défense du péché originel. Mais il ne le fait pas pour réfuter l'évêque d'Hippone. Il l'utilise comme l'Ambrosiaster dans une démonstration contre les Novatiens.

Les centres d'intérêt des partis aux prises dans la controverse n'apparaissent donc pas avec suffisamment de netteté dans les CONS. Homme du 4^e s., rhéteur, notre auteur a sans doute aussi une solide culture en matière d'auteurs chrétiens. Tertullien, Lactance et Jérôme appartiennent très vraisemblablement à ses sources. L'Ambrosiaster, Ambroise et peut-être certaines œuvres d'Augustin - comme le *de libero arbitrio*¹³⁰ - peuvent aussi lui être connus. Il les a assimilés avec leurs propres tensions internes, leurs hésitations ou leur silence sur le rapport entre mérite et grâce, le baptême, le sort des enfants morts en bas-âge. Son milieu monastique l'incite à y ajouter une insistance particulière sur les capacités humaines d'exécution intégrale des préceptes du Christ, sur l'importance des mérites. Sa propre vision du monde et de l'histoire qui va s'achever porte sa pensée à accentuer l'eschatologie et le jugement.

¹²⁷Comme le fait PELAGE lui-même, cf. G. GRESHAKE, Gnade, p. 70-79. A. REATZ, Das theologische System (1920), p. 119, remarque que les CONS. n'ont pas encore senti le problème du rapport entre grâce et liberté.

¹²⁸Pour des raisons qui ne peuvent pas être précisément mises à jour. On pourrait envisager, par exemple, la conformité à un vocabulaire christologique et anthropologique axé sur *homo* plutôt que sur *natura humana*.

¹²⁹Voir infra l'appendice sur les occurrences de *natura*, p. 349-350.

¹³⁰Voir supra p. 313-314 la discussion sur les nouveaux-nés.

Ces différentes caractéristiques situent l'auteur, un homme au bénéfice d'une solide formation rhétorique - peut-être déjà vieux et éventuellement en lien à l'entourage impérial -, angoissé par ce qu'il estime la fin du monde romain et par conséquent de l'histoire tout court, dans un milieu situé au seuil de la polémique pélagienne au début du 5^e s. Mais précisément, ce qui lui manque, c'est l'entrée dans cette polémique avec une nécessaire radicalisation des positions, qui l'aurait obligé à porter une attention plus forte à certains problèmes, excluant toute tension interne, même la plus minime. Ce temps n'est pas encore arrivé pour lui.

APPENDICE I

Les occurrences de *Gratia* dans les Consultationes

Les éléments de concordance réalisés à l'occasion du présent travail nous ont permis de repérer 34 apparitions de *Gratia* chez notre anonyme. L'analyse suivante est basée sur la classification de C. Moussy, *Gratia et sa famille*, complétée au besoin par celle du *Thesaurus Linguae Latinae*.

1. *Gratia* = charme, grâce, agrément, beauté

En CONS. I,26, l'auteur parle de la *gratia* du monde créé par Dieu, qui sera encore augmentée dans le monde futur¹. En CONS. II,9, il s'agit de l'odeur et de la beauté d'une fleur². En CONS. II,2, Zachée préfère renvoyer son interlocuteur aux oeuvres des anciens plutôt que de parler lui-même. Il choisit l'agrément du repos (*gratia quietis*)³. En CONS. III,1, il est question des commandements de l'Écriture qui demandent la force et l'ornement des bonnes oeuvres⁴.

2. *Gratia* = dons, bienfaits particuliers

Gratia est parfois suivi d'un génitif epexégétique expliquant qu'il s'agit d'un don spécial. Le terme est ici voisin de *munus*. En CONS. I,18, il est question à deux reprises de la grâce de la foi qu'Abraham méritait et qu'il allait augmenter⁵. En CONS. II,7, le rôle de la loi ancienne est de préparer la venue de la *gratia indulgentiae futurae*⁶. Cette dernière désigne la liberté dont les juifs, tenus sous l'esclavage de la loi, furent autrefois privés. En CONS. II,18, l'auteur accuse les Novatiens de placer un Dieu plus dur sous la grâce

¹MORIN 32,17 : "sed praesentis gratiae (mundi) formam multiplex splendor aucturus est".

²MORIN 66,16 : "in odore floris et gratia"

³MORIN 50,12 : "(...) indeptae quietis quam amplecteris gratiam inexasuperabilis fidei amor vincat".

⁴MORIN 95,29 : "haec denique ex scripturis edicta constituas, quae, cum fidem teneant, virtutes operum et gratias non omittant". Le contexte qui dit un peu plus haut (MORIN 95,23) que la pierre précieuse de la justice orne l'édifice spirituel de la foi incite à voir dans *gratias* le sens numéro 1 plutôt que de supposer qu'il est suivi d'un génitif epexégétique (*gratias operum* : le don des oeuvres) et ce d'autant plus que *gratias* est ici au pluriel.

⁵"gratiam fidei, quam iam merebatur et erat aucturus"; "(...) ut nihilominus (Abraham) gratiam fidei acciperet, qui deum affectui praetulisset".

⁶MORIN 63,13 : "lex media subrepsit, quae feras Iudaeorum mentes talium sanctionum difficultate confringeret, et venturae indulgentiae gratiam suscipi facilius persuaderet".

des Evangiles qu'il ne l'était dans la loi mosaïque⁷. En CONS. II,19, l'Esprit est appelé *gratiarum divisor* par référence à 1 Co 12,11⁸. En CONS. III,9, il est question des grâces des richesses éternelles qui sont préparées pour les élus⁹.

3. *Gratia = faveur, bienveillance de Dieu lui-même*

En CONS. I,15, l'auteur parle de la grâce du Créateur dont jouissent les premiers parents au paradis. La *lex* reçue par l'homme, c'est-à-dire la loi naturelle, vise à la conserver avec le bienfait de l'immortalité¹⁰. En CONS. II,10, les juifs sont dits *penitus a gratia dei pulsi*¹¹. En CONS. II,19, Dieu promet au pécheur qu'il peut être absous par la grâce alors que le Novatien l'exclut définitivement de la communauté¹².

4. *Gratia = l'état de grâce dans l'homme*

Dans les CONS., c'est régulièrement la venue de l'Esprit Saint et sa présence dans l'homme qui créent en lui cette *gratia*. En CONS. II,14, l'Esprit sanctifie les cœurs des "fidèles" (= baptisés), les instruit, et les guide à toute l'excellence de la grâce céleste¹³. En CONS. II,17, les Novatiens sont accusés de préférer livrer à Satan les pécheurs plutôt que de les voir rappelés à Dieu par l'exhortation de la grâce spirituelle¹⁴. En CONS. II,18, Zachée concède qu'il serait plus heureux de conserver intacts les dons de la grâce spirituelle reçus au baptême¹⁵. En CONS. II,8, il est question de la grâce du baptême, qui est *susceptio spiritus sancti*¹⁶. En CONS. II, 18, le pécheur a

⁷MORIN 90,14 : "inmitiorem sub gratia evangeliorum deum quam in lege constituunt (Novatiani)".

⁸MORIN 92,9.

⁹MORIN 116,5 : "quid aeternarum divitiarum habiturae sint gratiae (...) eloqui sermo sensusque non praevalet".

¹⁰"in voluntate lex posita (...) quae, ostensa ne usurparetur tantum, creatoris gratiam cum immortalitatis beneficio custodiret".

¹¹MORIN 67,12.

¹²MORIN 86,10.

¹³MORIN 79,10 : "Hic (spiritus) fidelium corda sanctificat, atque ad omnem caelestis gratiae perfectionem informat et dirigit".

¹⁴MORIN 86,16 : "a consortio piae communionis exclusos tradi satanae perpetuo malunt (Novatiani), quam deo spiritalis gratiae exhortatione revocari".

¹⁵MORIN 88,21 : "Felicius quidem est, intemerata spiritalis gratiae dona servare et incorruptum caelestis indulgentiae munus puro deferre iudicio". *Munus caelestis indulgentiae* et *dona spiritalis gratiae* sont ici deux expressions strictement parallèles.

¹⁶MORIN 65,1 : "quae in fide evangelicae credulitatis impleta gratiaque baptismatis, non nunc etiam, sicut ante, aut populum signat aut sexum".

la possibilité de réintégrer la grâce perdue du fait du péché¹⁷. Dans le même chapitre, il est question de la prière de David dans le Ps 50, demandant après sa faute que soit restauré en lui l'Esprit de son ancienne grâce¹⁸. De même, l'auteur, en interprétant la parabole du Fils prodigue comme allégorie du pécheur converti et réconcilié, précise que ce dernier reçoit le vêtement de la grâce, correspondant à la robe nouvelle que reçoit le fils revenu auprès de son père (*vestimentum gratiae*)¹⁹.

5. Emplois divers de *gratia*

En CONS. I,38, Apollonius exhorte Zachée qui fut pour lui "ministre du don de Dieu", c'est-à-dire de la foi, à lui transmettre encore la plénitude du mystère de la doctrine, afin qu'il puisse la recevoir comme une grâce du créateur. Dans ce contexte, *gratia* se rapporte, tout comme *munus divinum*, à la doctrine trinitaire elle-même (*plenitudo fidei*) envisagée sous son aspect mystérique²⁰. Le sens du terme équivaut ici au sens numéro 2. En CONS. II,7, l'auteur reprend l'antithèse paulinienne entre loi et grâce (Rm 6,14-15) : la grâce libère ceux que retenait la servitude de la loi²¹. En CONS. II,13, il est question du Christ qui a en sa puissance la loi de la grâce (*lex gratiae*)²². L'expression désigne la parole même du Christ, son enseignement.

On signalera encore :

- des emplois de *gratia* comme ablatif instrumental (CONS. I,15 et II,20)²³;
- dans des expressions signifiant "rendre grâce"²⁴;
- dans des citations scripturaires : 2 Co 13,13²⁵; 1 Co 12,11²⁶; Jn 1,14²⁷; 1 Th 5,17-18.

¹⁷MORIN 89,35 : "quod si post baptismum, id est post sancti spiritus susceptionem, redintegranda nobis gratiae locus non est (...)".

¹⁸MORIN 90,6 : "cur patriarcha David geminis sanguinibus expiandus innovari in se prioris gratiae spiritum petit".

¹⁹MORIN 90,25 : "Magni convivii laetatus est apparatus, id est communionis divinae honore donatus est, in annulo fidem recipiens, in stola gratiae vestimentum (...)".

²⁰MORIN 47,11 : "Tu autem, qui divini in me muneris minister fuisti, ab auctore gratiam recepturus trade, quaeso, plenitudinem fidei".

²¹MORIN 62,25 : "Ubi ergo evangeliorum tempus inluxit, solvit continuo gratia, quos legis servitus retinebat".

²²MORIN 77,19 : "Hunc (= Christum) audite, cui et sermo in potestae est, et in virtute lex gratiae".

²³MORIN 19,12; 93,11.

²⁴MORIN 48,26; 49,7; 74,12; 96,18; 102,23.

²⁵MORIN 53,4.

²⁶MORIN 79,17.

²⁷MORIN 85,4.

APPENDICE II

Les occurrences de *natura* dans les Consultationes

On a pu noter 7 apparitions de *natura* :

En CONS. I,2, Apollonius récuse la foi chrétienne au Christ Dieu et homme en disant qu'elle va à l'encontre de la raison du monde et de la loi de la nature²⁸. En CONS. I,13, il est question de la nature, c'est-à-dire de la substance du vin et de l'eau à partir desquels le Christ a opéré le miracle de Cana²⁹. En CONS. I,18, Abraham est dit avoir cru à la naissance d'un fils malgré l'obstacle de la nature que constituait son grand âge³⁰. En CONS. I,20, Apollonius demande qu'on lui montre ce que la loi mosaïque a apporté en plus de la nature, en tant que source de la loi présente dans les esprits de tous³¹. En CONS. I,27, Zachée dit que les démons, bien qu'ils aient été expulsés du Ciel, n'ont pourtant pas perdu leur nature incorporelle³². Le terme est ici équivalent à *substantia*. En CONS. II,12, Zachée accentue l'humanité du Christ en parlant de la nature de la faiblesse humaine³³. C'est l'expression la plus proche de *natura humana* dans le vocabulaire de l'anonyme. En CONS. II,13, commentant Gn 49,8-9 (le lion de Juda), Zachée parle de la nature du lion, animal bien connu, et décrit les débuts de la vie de cet animal qui naît sans le souffle de vie et le reçoit de ses géniteurs. Il s'appuie ici sur le Physiologue Latin, comme l'a noté l'édition de Morin³⁴.

Les emplois les plus caractéristiques de *natura*, à l'exception de CONS. II,12, se retrouvent dans la bouche d'Apollonius. En CONS. I,2, il présente la *lex naturae* comme une loi cosmique qui exclut qu'on puisse être à la fois homme et Dieu. En CONS. I,20, cette même loi donne à l'homme des normes universelles à partir desquelles il peut orienter sa vie. Elle est tantôt une raison universelle à l'extérieur de l'homme, tantôt dans l'esprit humain lui-même, sous forme de loi. Ces caractéristiques de la loi naturelle la rapprochent de fait de la raison universelle des Stoïciens qui gouverne aussi

²⁸MORIN 9,10 : "Facilitas me vestrae credulitatis, et contra totius mundi rationem legemque naturae suscepta confessio vehementius loqui et districtius disserere coegit".

²⁹MORIN 16,37.

³⁰"(Abraham) credens naturae difficultatem divinae sponsonis possibilitate vincendam".

³¹"Unde quid amplius lex per Moysen lata detulerit, quam natura tradiderat, nisi edictorum qualitas exponatur, intellegere non possum".

³²MORIN 33,33 : "incorporalis tamen eiusque substantiae, cuius dignitatem amisere (daemones) cum caelo, naturae beneficio et vigore non carent".

³³MORIN 74,8 : "(...) humanae tamen infirmitatis natura praesidio indiget vestium".

³⁴MORIN 76,17 : "Forte non lateat, nobilissimae ferae hanc esse naturam (= naturam leonis)".

bien le monde que l'homme. Toutefois, on ne saurait affirmer que l'auteur a volontairement placé dans la bouche de son païen des références à la philosophie stoïcienne. Il a pu se servir, par exemple, d'expressions trouvées chez Cicéron, sans vouloir insinuer à son lecteur qu'Apollonius partage un point de vue stoïcien.

INDEX

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

Le présent Index ne comporte pas d'indication des passages cités dans les *Consultationes*. En effet, dans la plupart des cas, on a utilisé l'édition de Morin avec renvoi aux pages et aux lignes de cette édition. Or cette dernière ne comporte pas de numérotation de paragraphes à l'intérieur des chapitres. Pour que le lecteur puisse trouver exactement le passage cité (souvent un court extrait) dans un chapitre donné, il aurait donc fallu à nouveau préciser ici la page et la ligne de l'édition citée. Or ceci aurait fait doublet avec les indications figurant déjà dans les notes, et n'aurait pas convenu à la concision ordinaire d'un Index.

Actes de Pilate	137-138	exhort. virg. 43	268
		fid. V,54	189
Adamnanus		incarn. 5,37	188
De Locis Sanctis	139	incarn. 9,103-104	191
		in Luc. I,7	197
Adhémar		in Luc. I,17	206
de Chabannes	XXXVII	in Luc. II,41	194
		In Luc. II,84	269
Ambroise	33; 41; 86	in Luc. IV,4-5	30
	105; 114;	in Luc. X,10	11
	140; 189;	in Luc. X,69	253
	229; 256;	in Luc. X,70	197
	262; 270	in psalm. 1,41	268
Abr. 1,3,15	267	in psalm. 35,3	199
Abr. 1,3,18	268	in psalm 38,37	24
Abr. 1,8,67.79	268	in psalm. 43,8	124
Abr. 1,9,84	244	in psalm. 48,14	205
Abr. 2,3,9	262	in psalm. 118,6,22	205
Abr. 2,11,84	316; 318	in psalm. 118,20,40	267
apol. Dav. 1,3,10	205	Iob 2,4,14	30
bon. mort. 53	292	Ioseph 1,4	259
Cain 45	268	Isaac VI,52	250
epist. 17,4	83; 299	Noe 1,1	259
epist. 34,7	290	Noe 4,10	259
epist. 42,2	190	Noc 13,42	245
epist. 42,4	67	Noe 22,81	253
epist. 46,1	188	obit. Valent. 46	194
epist. 63	190	obit. Val. 51	318-319
epist. 73,3.4.5.6.8.	258	paenit. I,4-7	27
epist. 73,5	236	paenit. I,49,50	268
epist. 73,6	279	paenit. II,9,80	267
epist. 73,9	259	paenit. II,10,96	243
epist. 73,10	259	paenit. II,18	25
Exameron 1,6,21	267	parad. IV,24	239
Exameron 4,4,13	296	parad. IV,24-25	234
Exameron 6,57	71	parad. V,28	237

parad. VI,31	237	quaest. 42,3 in App.	229
parad. VIII,38	299	quaest. 46 in App.	235
parad. VIII,39	277	In II Thess. 2,1-4	117
parad. IX,52	238		
sacram. 3,22	197	Ammianus	
sacram. 6,4	332	Hist.15,5,18	73
spir.	40		
spir. I,3	42	Annianus	319
spir. I,4	49		
spir. I,4,42	47	Anonyme	
spir. I,11,121-124	48	<i>Ad Novatianum</i> 1,4	128
spir. I,62,1-2	47	<i>De divitiis</i> 6,3	303
spir. I,74,98-101	45,47	<i>de induratione cordis</i>	
spir. II,37,45-47	47	<i>Pharaonis</i>	278
spir. III,1,7	48	<i>De malis doctoribus</i> 13,1	229
spir. III,1,8	48	<i>epist. de castitate</i> 5,4	263
spir. III,8,69-71	45	<i>epist. Honorificentiae</i>	229
spir. III,10,24-27	45	<i>Profession de foi pélagienne</i>	319
virg. 1,58	108		
Ambrosiaster	205-206; 256; 258; 293	Pseudo Antonin de Plaisance	139
in Rm 1,17	289	<i>Apocryphes</i>	137-138
in Rm 3,20	257		
in Rm 5,12	247	Appien	122
In Rm. 5,14	229		
in Rm 8,21-22	290	Apponius	
quaest. 3	257	in cant. VII,3	28
quaest. 6,2	246		
quaest. 19	232	Apulée	194
quaest. 44,9	257; 276		
		Aristote	
quaest. 44,12	119	gen. anim. 1,18	311
quaest. 49	30		
quaest. 52	188; 192	Arnobé	
quaest. 83	280	nat. I,8,5	249
quaest. 102	206	nat. II,11	197
quaest. 102,11	319	nat. III,8	229
quaest. 102,20	129	nat. VI,6	176
quaest. 108,6	255		
quaest. 113,6	301	Athanase	40
quaest. 115,1-2	297	contra Ar. or. 3,5	72
quaest. 115,3	297	ep. Serap. I	42
quaest. 115,5	296	ep. Serap. I,1	38
quaest. 117,1	262	ep. Serap. I,9-10	38
quaest. 120,4	30		
quaest. 127,25	235	Athénagore	
quaest. 19 in App.	257	res. 4,1	288

Augustin	XL; 27; 33-35; 37; 141	epist. 135,1	186, 194
	181; 183-184; 197; 205; 239-240; 247; 253; 270; 284	epist. 148	53
anim. 2,3,18	313	epist. 155,85	236
bapt. IV,22	319	epist. 199	118
bon. coniug.	106	epist. 199,30	124
bon. coniug. 2,12	244	epist. 199,35-37	114
bon. coniug. 22,27	244	epist. 226,2	265
bon. viduit. 4,6-7	131	epist. 265,6	131
cat. rud. 11	323	Faust. XXII,5	340
cat. rud. 30	299	Faust. XXII,30	340
cat. rud. 15-45	285	fid. et symb. 4,8	204
cat. rud. 29-48	253	gen ad litt. VI,13	238
cat. rud. 32	285	gen ad litt. VIII,6,12	236
cat. rud. 37	285	gen. ad litt. VIII,14,31	236
cat. rud. 55	323	gen. ad litt. VIII,28-35	238
c. epist. Pel. 2,10,13	264	gen ad litt. XXXIX,52	250
civ. I,1	118	gest. Pel. XI,24	240
civ. II,15	72	haer. 38	127-129
civ. V,5	286	haer. 41	51
civ. V,8	297	haer. 46,17	183
civ. V,9	296	haer. 52	42
civ. X,9	194	haer. 80	57; 254
civ. X,9,2	194	haer. 82	190
civ. X,30	287	in evang. Ioh. 110,7	32
civ. XIII,1	249	in psalm. 57,1	278
civ. XIII,23,1	249	in psalm. 103 sermo. 1,8	250
civ. XIV,13,1	229	in psalm. 109,12	55
civ. XVI,4	253; 255	in psalm. 109,13	54-55
civ. XVIII,23	164	in psalm. 118,25,5	236
civ. XXII,12,2	288	in psalm 132,5	85
conf. IX,15	105	in psalm 132,6	12-13
conf. X,50	105	in psalm. 140,13	72
cons. evang. III,24,68	132	lib. arb. III,67-68	313
c. Iul. op. imperf. V,61	238	mor. eccl. 65-70	12
div. quaest. 44	280	mor. eccl. 67-68	142
enchir 27	32	mor. eccl. 70	103
enchir. 37	48	mor. eccl. 70-73	12
enchir. 38	188; 190; 192	nupt. et conc. I,10	340
enchir. 88	288	83 quaest. 1,1	287
epist. 55,34	105	83 quaest. 67,5	291
epist. 135-138	11; 126	pec. mer. I,3,3	314
		pec. mer. I,16,21	313
		pec. mer. I,68	238
		pec. orig. 2,21,23	316
		persev. 8,16 - 9,23	264
		praed. sanct.2,6	264
		retract. 2,22,1	107
		sem. 119,7	30
		tract. in Jo. 31,5	281

tract. in Jo 47,4	134		
trin. 5,14-15	56		
trin. 13,18,23	244		
Aurelius Victor			
Caes. 39,2-4	73		
Ausone	157		
Basile	86		
epist. 207,3	105		
epist. 214,2	41		
<i>hom. dicta in tempore</i>			
<i>famis</i>	121		
reg. brev. 173	105		
reg. brev. 279	105		
reg. brev. 281	105		
reg. fus. 37	105		
spir. 22	49		
spir. 37-38	47		
spir. 38	45		
spir. 39	41		
spir. 45	71-72		
spir. 57	45; 48		
spir. 74	253		
Beatus de Liebana	294		
Bède			
De Locis Sanctis	139		
Benoît (Règle) reg. 1	102		
Braulion	141		
epist. 49,98-102	140		
<i>Breviarium Gothicum</i>	116		
Jean Cassien	141; 265		
Conl. 1-2	XXXVII		
Conl. 18,7	102		
Cassiodore			
in psalm. 6,1	28		
in psalm. 109	56		
Célestin I (Pape)	101		
Celestius	239-240		
		Censorinus	
		De die natali 6	311
		<i>Chronicon pascale</i>	76; 282
		Cicéron	19
		Ac II,59	162
		fat. 17,40	296
		Fin. 3,26	162
		Fin. 5,9,24	277
		Fin. 5,10,27	277
		Laelius I,2	18
		leg. 1,6,18	277
		nat. deor. II,137-139	311
		off. 3,119	277
		orat. 2,164	26
		orat. 3,193	147
		rep. 3,22,23	277-278
		rep. 6,13	196
		S. Rosc. 55-57	143; 163
		Timée	19
		Tusc. I,83-84	311
		Clément d'Alexandrie	189; 205
		Strom. I,1,11	148
		Strom. I,8,2	176
		Strom. II,8,2	176
		<i>Codex Amiatinus</i>	116
		Cod. Iust.	
		I,11,7	17
		X,15,1	15
		Cod. Theod.	
		IX,16,2	16
		IX,16,4	16
		IX,16,9	16
		IX,44,1	90
		XII,1,75	81
		XII,1,148	81
		XV,4,1	3; 83;88-89
		XVI,2,5	320
		XVI,2,20	98
		XVI,3,1-2	108
		XVI,5,11	41
		XVI,5,53	190
		XVI,5,59	129

XVI,9,12	17		127; 181;
XVI,10,1	15		183; 247;
XVI,10,2	15; 75		270; 316
XVI,10,4	15	bon. pat. 5; 11; 17; 19	245
XVI,10,6	15	bon. pat. 6	205
XVI,10,7	16	eleem. 26	266; 269
XVI,10,9	7;14;16	epist. 33,1	23
XVI,10,10-12	7;14;15;16	epist. 55,2	79
XVI,10,12,2	79	epist. 57,1	24
XVI,10,15-16	15	epist. 66,8,3	23
XVI,10,17	83	epist. 69,14,2	265
XVI,10,19	16-17	Fort. 5	30
XVI,10,20	82	Fort. 8	266
XVI,10,23	15	patient. 7	197
XVI,10,25	15; 17; 28	patient. 11	235
		Testim.	5
Commodien	163	Testim. I,5	67; 176- 177
<i>Conc. de Carthage (256)</i>	23	Testim. III,10	67
		Testim. III,25	316
<i>Conc. de Carthage (401)</i>	16	Testim. III,39	180
		Testim. III,54	206
<i>Conc. de Carthage (1.05.418)</i>		Testim. III,100	269
<i>c. 3</i>	318	zel. 4	232
<i>Conc. d'Elvire</i>		Cyrille de Jer.	
can. 2,3, 4	82	cat. XII,5	86
can. 36	93	cat. XIV,22	136
		cat. XV,6-9	114; 119
<i>Conc. de Nicée I</i> (traductions latines)	127-128; 131; 185	Damase	129; 183
		<i>Ea Gratia</i>	40
		<i>Elogium Hippolyti</i>	127
<i>Conc. de Nicée II</i>	71;79;94- 95	<i>Tomus Damasi</i>	40
		<i>Decretales</i>	
Conflictus Augustini et Fortunati	XXXVII	<i>Pseudo-Isidorianae</i>	116
Corpus Hippocraticum		Diadoque de Photike	62
Des Maladies IV	310-311	Didyme	41; 312
		in Zach V,37	135
<i>Corpus Hermétique</i>		spir.	40
Asclépius	194	spir. 6-7	46
		spir. 8	44
Curtius Rufus, <i>historia Alexandri Magni</i>	71	spir. 17	191
		spir. 18	46
		spir. 37	44
Cyprien	26; 33; 37;	spir. 56	46;49

Egérie	134	<i>Fides d'Isaac</i>	183
Epiphane		Firmicus Maternus	5-6; 38-39
haer. 27,6,10	93	Flavius Josèphe	
haer. 59	127	<i>Bellum Jud. VI,201-203</i>	121
haer. 73-74	41; 49	Gaudence de Brescia	48
haer. 74,13,4	41	serm. 9,7	66; 192
haer. 74,6,8	49	serm. 15,13	231
<i>Epître à Diognète</i>		serm. 19,37	192
9,3	205	serm. 17,13	192
Eugène de Carthage	61-64	Gennadius	62
Eugippe,		vir.	4-5
<i>Vita Severini</i>	127	vir. 62	141
Eunape de Sardes,	157	vir. 98	61;63
<i>Vita 6,11</i>	108	vir. 51	64
Eusèbe de Césarée		Gregoire le Grand	74-75; 114
d.e. VI,18,17	134	epist. 11,10	93
d.e. VI,18,23	135	reg. ep. IX,205	17
epist. ad Constantiam	93	Gregoire de Nazianze	86
h.e. I,2,17	280	or.4.80-81	71; 73
h.e. I,9	138	or. 4,81	83
h.e. VI,43	127	or. 4,96	78-79
h.e. VI,45	127	or. 25,8	127
h.e. IX,5,1	138	or. 40	312
d.e. XII,1,3-4	176	or. 40,23	316-17
<i>Vita Const. 3,64-65</i>	129	or. 44,4	232
<i>Vita Const. 4,16</i>	73	Gregoire de Nysse	311
Eunome	85	infant.	312
Eusèbe de Verceil	48	infant. 177-180	316
Eutropius		op. hom. 4	86
hist. 9,26	73	op. hom. 26,1	288
Evagrius (Gallus)		virg. XIII,1,2	250
<i>Altercatio</i>	4-5; 64-66	Helvidius	108; 190
<i>Evangile des Douze Apôtres</i>		Hermas	
<i>XV,272-274</i>	137	Sim. IX,28,3-5	28
<i>Evangile selon</i>		Hilaire	183; 197
<i>les Hébreux</i>	137-139	in psalm. 1,13	232
		in psalm. 134,14	233

Trin. II,24	188; 194	subintr.	103
Trin. X,23	205		
Trin. X,69	238	Jean Cinnamos	3
Trin. XI,23	267		
Hippolyte	129	Jean de Damas	72; 94
de anti-Christo 6	162	imag. 3,123	71
Hygin	XL	Jean le Diacre (de Rome, 9e s)	
		Vita Greg. Magni IV,20	74
Idace	11	Jean de Jerusalem	24
chron.	120-122		
Innocent I		Jérôme	27-28; 53;
epist. 1,6	129		55-56; 87;
epist. 3,9	82		105; 118;
			122; 131;
			138; 140;
			147; 181;
			183; 197;
Irénée	178; 189;		229; 253
	201; 205		279
haer. Praef. 5	203	adv. Iovin. I,13	106
haer. I,25,6	93	adv. Iovin. I,16	107; 244
haer. III,3,2	22	adv. Iovin. I,27	242
haer. III,18,1	204	adv. Rufin. 1,19	71
haer. III,23,6	232	adv. Rufin. 3,28	312
haer. IV,30,2	272	adv. Vig. 5	282-283
haer. IV,38	237	chron. 226c	73
haer. IV,38,1-2	280	c. Ioh.	250
haer. V,15,12-13	197	c. Ioh. 32	274
haer. V,17,3-4	199	c. Lucif. 28	67
haer. V,19,1	199	dial. adv. Pel.	65
haer. V,23,2	204	dial. adv. Pel. I,21	152
Isidore de Séville	10	epist. 7,4,1	194
		epist. 18,6	254; 255
Jamblique	196	epist. 22,2	107
		epist. 22,13	108
Jean Chrysostome	33; 89;	epist. 22,13,3	102
	140; 253	epist. 22,14	103
<i>Ad Neophytos</i> 3,6	318; 342	epist. 22,19	241
hom. VI,3 in 1 Co	119	epist. 22,21	142
hom. X,1 in 1 Co.	73	epist. 22,28	98
hom. XVI,6 in Gen	199	epist. 22,34	12;99
hom. XVII,9 in Gen	246	epist. 22,35	103
hom. XXX,2-4 in Gen	255	epist. 22,38	106
oppugn.	107	epist. 22,39	186; 194
oppugn. 1,5	121	epist. 38,5	108
oppugn. 2,1-2	108	epist. 39,5,2	102
stat. 21,3	90	epist. 39,6	108

epist. 39,6,2	102		311
epist. 48,2	100	epit. 24	299
epist. 49,2	242	Inst. I,1,12	158
epist. 49,21	182	Inst. II,2	176
epist. 52,6	98	Inst. II,12,4-5	310
epist. 66,13	100	Inst. IV,6,1	52
epist. 77,4	127	Inst. IV,10,11	274
epist. 84,7	52	Inst. IV,10,12-13	275
epist. 107,12	137	Inst. IV,19,7	132
epist. 118,5	100	Inst. V,3,7	194
epist. 120,5	132	Inst. V,13,28	163
epist. 121,9	203	Inst. V,4,3	158
epist. 123,7	299	Inst. VI,9	278
epist. 127,12	2;11; 122	Inst. VII,12,4	231
epist. 133	206	Inst. VII,15,10	114
in Dan. 3,18	83; 84-85	Inst. VII,15,11	117
in Eph.	105	Inst. VII,16,9-1	114
in Eph. II,4	41	Inst. VII,17,5	124
in Gal. I,1	40	Inst. VII,17,8	123
in Gal. I,1,6	314	ira 2,9sv	253
in Gal. II,3	271	ira 15,3	230
in Gal. II,4	30; 49-50;	ira 17,16	253
	52	opif. 8,2-3	229
in Hier. 6,22	190	opif. 12	311
in Ion. III,6-9	32		
in Mt 16,19	24	Léon le Grand	
in Mt 24,14	119	epist. 12,6	131
in Os I,4	275		
in psalm. 109,3	53	Libanios	157
in Zach III,14,3-4	135	Or. 30,8-11 Pro Templis	107-108
vir. ill. 2	137		
vir. ill. 70	128	<i>Libri Carolini</i> III,15	94-96
vir. ill. 80	52		
virg. Mar. 18	186	Macrobe	18; 144;
virg. Mar. 17	190		157
virg. Mar. 20	106-107	In Cic. Somn.	XL
		Sat. I Praef. 3	149
Jovinien	66-67; 108;	Sat. I Praef. 4-8	149
	190	Sat. I Praef. 5	148
		Sat. I,3,1	144
Julien (empereur)	73; 78; 86	Sat. I,7,5	144
		Sat. I,16,1	144
Julien d'Eclane	129; 318-	Sat. V,2,1-3	158
	319	Sat. VII,4	310
		Sat. VII,6,14	144
Justin	138; 200	Sat. VII,9	310
		Sat. VII,9,27	144
Lactance	163; 278-	Sat. VII,12,1	144
	279; 294;	Sat. VII,12,38	144

Somn. 2,17,14	287		
Marcellinus	11; 37	Olympiodore	
Marcellinus Comes		frgm. 30	11;119-121-122
Chron.	2; 4; 65		
Marius Victorinus		Optat	
Adv. Arrium I,22,27-28	183	Libri I,13	72
Méthode d'Olympe	152	Libri III,12	77-78
res. I,20,4-5	288	Libri IV,6	314
<i>Midrash Rabbah</i> 43,7-9	275	Oracula Sybillina	
		VI,26	19
Minucius Felix		Origène	30-32; 34; 55; 188; 190; 278; 316
5,1	66	C. Cels. 6,41	194
14,2	152	C. Cels. 6,73	176;186
29,5	71	C.Cels. 8,56	71
32	176	exhort.ad mart. 30	28
38,1	322	hexapla	189
40,1-2	67	hom. II,4 in Lev.	28;29
Nemesius d'Emèse		in exod. 8,4	72
Nat. hom. 4	310	in exod. 20,5	88
Nat. hom. 28	311	in Gn hom. VIII,1	270
Nicomaque Flavien	37	in Gn Hom. XII,2	176
Nicéphore Calliste	3	in Matth. 12,4	23
hist. VII,49	76	in psalm. 115,8	29
Nicetas de Remesiana	10; 105;	in Rom. 2,1	28-29
	192	Jo X,246-247	162
psalm. 2	104	princ. I,5,4-5	32
psalm. 5	104	princ. I,6,3	32
psalm. 13	104		
spir. 2	41	Orose	
spir. 3	42	Hist. VII,40	2
spir. 10-16	64	Ovide	
Notitia Dignitatum	77	Met. I,200-205	220
		Met. I,313-415	19; 210
Novatien		Pacatus	
Trin. I,9	235	Pan. ad Theodosium	86
Trin. I,11	229	Pacien	
Trin. XXI,3	162	cpist. 1,6	24
Novell. Theod. III,8	17	Pacôme	

reg.	105		121
Pammachius	100; 241	Platon	147; 189
Paulin de Milan		Lois 3,697c	71
Vita Ambr. 13	105	Timée VIII 36B-C	19
Paulin de Nole	64; 135;	Pline le Jeune	
	140-41	epist. 10,96,5	77;79
epist. 29,6	142	Plotin	18; 189
epist. 31,3	134	Pseudo Plutarque	
epist. 31,4	133	Consolation à Apollonios	
Pélage	205-206;	113-115	311
	240; 256;	Porphyre	18; 196
	259; 262;		
	270	<i>Praedestinatus</i>	
Demetr. 5	314	14	182
Demetr. 8	260	Procope de Césarée,	
Demetr. 14	252	<i>Bella</i> 3,2,27	120; 122
in Gal. 2,16	276	Prudence	129
in Rm. 7,8	261; 278	<i>Peristephanon</i> 11,19-20	127
Pétrone		Pseudo Prospère	
<i>Satiricon</i>	122	d'Aquitaine	
Philastre de Brescia	57;129;	poema coniug ad uxorem	11; 114
	131; 192;	Quintilien	
	253	Inst. IV,1,60	207
haer. 40	182	Inst. IV,2,47	207
haer. 53	51	Inst. V,11,36	26
haer. 67	40-42	Inst. V,13,28	163
haer. 82,1-2	127-128	Inst. V,13,35	26
haer. 104,1 et 3	254	Inst. V,14,30	147
haer. 105,3	238	Inst. X,2,26-27	149
haer. 139,3	238	Inst. XII,7,3	143; 163
haer. 148,9	238	Ps. Quintilien	
Philistion	310	dccl. 12,47	121
Philostorge	75-77; 79	Quodvultdeus	64
	87; 122	Reg. eccl. carthag.	
h.e. II,17	75;85	exc.c 58	16
h.e. XII,3	120		
Photin	39-40; 185		
Photius	11; 75-76;		
	85; 119-		

Rufin d'Aquillée	29; 32; 192	Suetone	147
	312		
de adult. libr. Orig. 7	32	Sulpice Sévère	87; 106;
hist. II,23-26	16		135; 140-
symb.5	51		142; 244
symb. 8	188	Chron. I,45,3	314
symb. 9	190; 192	Chron. I,46,2	72
symb. 10	66; 193	Chron. II,6-7	84
symb. 11	188	Chron. II,33	133
symb. 39	131	Dial. I,2	141
		Dial. I,6-7	142
Rufin le Syrien		Dial. I,8	141
Liber de Fide 29	240	Dial. I,14	118
Liber de Fide 32	240	Dial. II,1-2	4
Liber de Fide 34	240	Dial. II,8,7	141
Liber de Fide 40	312	Dial. II,11-12	141
		epist. 3,19	141
Rutilius Namatianus	157	Vita Martini 14,3	16
red. I,439-452	108	Vita Martini 19,2	141
		Vita Martini 24,4	84
Salvien	141		
eccl. 1,7,35	123	Symmaque	157
eccl. 2,13	102	rel. 3,6-7	86
eccl. 2,14	101	rel. 21,5	86
gub. 4,6,30	123		
gub. 8,4,20-21	108	Tacite	
gub. 8,17	101	Annales 14,56	194
gub. 8,19	101;102		
Sedulius	140	Tatien	
		or. 7	189
Sénèque le philosophe	278; 284	or. 12	232
epist. 84,2-10	148		
de ira 1,16,6	253	Tertullien	33; 37; 178
de ira 3,17,1	71		181; 183;
			197-98;
Sénèque le rhéteur			201; 247;
controversiae 2,6,4	194		279; 294;
			316; 320
Severien de Gabala	72; 94	adv. Hermog. 16	176
creat. 6,5	73; 77	adv. Iud. 2,4	232; 233
cruc.	71	adv. Iud. 2,7	233
		adv. Iud. 13,19	199
Siricie		adv. Marc. II,4,5	235
epist. 1,5	22; 243	adv. Marc. II,9,8	235
		adv. Marc. II,10,3	32
Sozomène		adv. Marc. II,28,2	272
h.e. 9,8,8	120; 122	adv. Marc. IV,25,3	176
		adv. Marc. V,4,2	280-281
		adv. Marc. V,13,6	272

anim. 7,4	196	h.e. V,21	16
anim. 39	314	h.e. V,29	16;87
anim. 54,1	196	Ther. I,126-127	148
anim. 56-57	312	Ther. XII,37	108
anim. 57,4	314		
apol. 21,17	198	Théophile d'Antioche	189
apol. 21,21	132	Autol. II,25	237
apol. 23,16	164		
apol. 32,1	117	Valère Maxime	122
apol. 35,12	297		
apol. 41	71	Varron	147
apol. 47,13	234	De lingua latina VI,52	296
bapt. 12,1	316		
bapt. 18,6	322	Victor de Vita	
carn. IV,1-4	35; 194	hist. II,2	62
carn. III,1	182	hist. II,4-6	63
carn. IV,16-19	176; 186	hist. II,75-80	57-64
carn. V,9	182	hist. II,77-78	10
carn. VI,3	36	hist. II,84-94	64
carn. VI,3	182		
carn. VII,12	180		
carn. VIII,2	182	Victorin de Pettau	
carn. XVI	204	apoc.	293-294
carn. XXIII,2	190	apoc. 11,2	123
castit.6	340	apoc. 13,3	293
castit. 13,2	299		
cor. 6,2	290	<i>Vie de sainte Nino</i>	138
cult. fem. 2,1	31		
iei. 7,7	266	Vigilance	108; 223
monog. 7,4	266		
monog. 11	26	Virgile	
orat. 2	264; 336	Enéide III,461	147-48
orat. 29,1	265	Enéide VI,726	189
paenit. 2,11	269	Géorgiques I,121-124	250
pat. 1,2	266	Géorgiques I,145-146	250
pat. 2,1	245	Géorgiques II,470	148
pudic. 9,16	25	Géorgiques II,473	117
pudic. 22	28	Géorgiques IV,219-226	189
pudic 22,10	30		
res. 4	288	Volusien	11; 37
res. 11	288		
res. 12	288	Vossius	XXXVIII
res. 14	287		
res. 55,12	288-289	Xénophon	
scap. 2	117	Anabase 3,2,13	71
Théodoret	105	Zosime	122
haer. 3,5	128	hist. V,40	120
h.e. I,34	75	hist. VI,11	2;11; 120

INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

Gn		Jos	
1,1	56	5,2	317
1,1-2	58;61	10,12-14	124
1,26	59; 61; 232; 277		
2-3	228	Jg	
2,7	229; 231	14,3	271
2,8	234		
3,1	239	2 R	
3,8	234		
3,16	241	6,26-29	121
3,21	239; 250		
3,23	248	1 S	
4,1	240-241		
5,24	314	14,6	271
11,1	254		
11,7	255	2 S	
11,31	262		
14	267	1,20	271
22,2-13	270	24,13-16	112; 124
49,8-9	349		
		Tb	
Ex		4,15	278
1-2	271		
16,2-3	273-274	Jb	301
16,19	273	14,4	126; 206-207; 319; 344
16,27	219; 273		
20,5	87-88; 92; 321-22		
		Ps	
Lv		31,1	28;29
6,18	206	31,6	28
6,20-22	206	32,1-2	28
7,6	206	32,6	59;61
		37	301
Nb		39,8	59
6,23-26	60;61	39,9	184
25,5	263	40,6	54
		50 (51)	348
		50 (51)12-14	49-50
Dt		78,25	273-274
10,12-16	278	95,10	329
28,57	121	103,4	46;47;49
29,5	273-274	109,1 (110,1)	39
		109,3 (110,3)	52-56

127,3	135	Dn	
132,7	133-134	2,31	117
139,16	200	3,12sv	95
Qo		3,18	84; 95
1,10	147	6,1-10	84
3,5	241	6,20	85
Sg		7,2	117
11,13	272	7,13-14	39
11,17-20	272	8,23-25	293
12,1-2	272	11,36-37	293-294
15,16-17	39	Jl	
Sl		3,1	281
2,15-16	322	Za	
3,30	27;29	1,3	27
11,5	11; 115-116	14,4	134-135
43,20	189	Ml	
Is		3,23-24	118; 282
43,26	21	Mt	
7,9	58;66-67;166;176	3,28	23
28,16	39	5,17	276
48,16	48	7,12	278
53,7-8	39	8,2-3	197
55,1	269	8,26	197
Jr		9,6	197
17,5a	323	9,20-22	197
Ba		14,18-20	197
2,2	121	14,25	197
Ez		16,19	22; 24
16,17	274	16,21	329
20,25	276	20,28	205
28,12sv	31	21,33-41	178
33,11	27	22,34-40	321
33,14-16	27	22,37	39
33,20	21	22,44-45	330
		24,6-8	109-110; 112; 114
		24,7-8	11
		24,10	293
		24,14	112
		24,15	112; 293
		24,19	243

24,22	112; 123; 124-125 293	Jn	
24,25	112	1,1	53; 55
24,30	287	1,14	348
24,36	184-185	2	197
27,39-42	198	2,16	269
27,46	193	2,19	162
27,59	137; 138	3,2	55
28,13	140	3,5	315; 316-318
28,19	39; 59; 61	4,24	49-50
		5,14	21
Mc		5,22	50
		6,19	197
1,24	164	6,30	280
1,40-43	197	8,25	55; 56; 59; 61
2,11	197	9,1sv	197
3,28	23	11	197
4,39	197	11,35	193
5,25-29	197	13,15	30; 180
6,41-42	197	14,26	48
6,48	197	15,14	340
8,6-8	197	15,26	331
10,45	205	16,8-9	331
12,1-2	178	16,13	331
14,51-52	138	16,32	55
15,29-32	198	19,20	200
15,46	137-138	19,28	193
		20,6-7	132; 138
		20,22	41
Lc		Ac	
4,34	164		
5,24	197	1,7	184
6,31	278	5,1	46; 49
8,12-13	197	7,22	216; 271
8,24	197	8,20	269
8,43-48	197	10,1sv	46; 49
9,16-17	197	15,29	321-323
10,20	267	19,2	41
11,23	126		
12,10	23; 52	Rm	
12,20	240; 247		
12,50	30	1,14	255
16,42	196	1,20-25	289
20,9-19	178	1,23	212
22,50-51	197	1,25-27	290
23,35	198	4,5	258
23,46	54	6,14-15	348
23,53	137-138	7,7	258

8,20-22	290	2 Tm	
8,39	212; 256		
11,33	212; 256	2,7	267
14,9	329-330	2,14	163
		2,23	163
1 Co		Hb	
1,25	54		
5,5	333	11,5	314
7,5	243	11,17-19	270
7,25-26	154	13,4	241
7,28	241		
10,5-7	274	1 P	
11,16	151		
12,11	49; 268; 332	4,8	29
	347-348		
13,10	281		
15	199; 330	2 P	
15,7	137-138		
15,28	208		
15,41-42	292	2,22	21-22
2 Co			
5,21	206	Ap	
13,13	59-61		
Ga		11,2	112, 123-124; 292
		13,5	112; 123-124; 292
4,4	280	13,16-17	293
4,5-6	203	21,1	291
Col			
2,13	200		
Ph			
2,10-11	205		
2,13	9; 343		
1 Th			
5,17-18	348		
5,23	230		
1 Tm			
2,15	242		

INDEX RERUM NOTABILIU

- Abraham 262-265; 267-268;
 284; 336
 Afrique 126; 131
 âme 194-197; 246; 286-
 287; 292; 340
 anthropologie 229-231; 344
 Antichrist 109; 111; 113; 117;
 123-125; 142; 144;
 155; 159-160; 242-
 244; 285; 291-294;
 320; 327; 343
 apollinarisme 187-188
 Apollonius de Tyane 194
 arcane 153; 325
 ariens 39; 48; 57; 60-61; 63;
 72; 183-186
 ascèse féminine 102-103; 141-142;
 154
 ascètes déviants 98
 Asclépios 194
 astrologie 16-17; 297-298
augmentum fidei 265
 autel 77-79
 baptême 27-30; 315-318; 332-
 333; 342; 344
bonum honestum,
bonum utile 277
brevitas 31; 143
 cannibalisme 10; 119-122
 catéchèse 323; 325-326
Catharoi 127
 célibataires 98-101
 chair 201-202; 339
 chant liturgique 104-105
 Christ Adam/Christ, 199-201
 adolescence, 194
 ascension, 330-331; 165
assumere hominem, 183 sv; 203
 baptême, 31
 conception virginale, 66; 186-
 188
deus et dei filius, 66; 183; 325
 deux natures, 183-185; 191; 164
 dieu et homme, 161
 double naissance, 186; 330
 enfance, 193
 exemple, 31-32, 181
 glorification, 329-331
 incarnation, 176; 181-83; 203;
 330
 mort salvifique, 199-202
 naissance virginale, 36; 66;
 189-193
 omniscience, 184-185
praedicatio, 179; 281; 329; 331
 prédestination, 329
 Résurrection, 138; 162; 199-200
 331
 venue du Fils, 300-301
 Verbe, 53; 56
 Voie du Salut, 160
 circoncision 271, 276
 circulation du sang 311
 colère divine 252-253
concupiscentia 241
 confessions des
 péchés 32-33
 consolation 311-313; 315; 318-
 320
 controverse ico-
 noclasse 72; 93-97
corpus credulitatis 150-151; 158
 corruptibilité/
 incorruptibilité 249; 301
 création de l'homme 229
 culte de l'empereur 70; 74; 81; 84; 86;
 89; 92; 142; 294
 destin 296-298
 deux principes 54-56
 déluge 246; 251; 253
 désert 273
 détracteurs du
 monachisme 107 sv
 diable et démons 35; 161; 164-65; 194-
 96; 198; 201-202;
 239
 251-252; 295; 297-
 301; 302; 314-315
 54-56
dies virtutis
districtiores
christiani 68; 72; 80; 83
 divination 14; 16; 298
 docétisme 36-37; 182
 ecclésiologie dualiste 154-155
 éclectisme 148-149
 Eglise 20; 27; 34; 146; 333-
 334 336; 338; 343
 Egypte 271-272; 275
 encens 79-80
 ermites 105-106
 Esprit saint 8; 26; 38-52; 60; 153;
 186-189; 191-192;
 253; 331-332; 336;
 343
 éternité du monde 289

- eucharistie 25-26; 77-78; 153; 332-333
- évangiles apocryphes 137-139
- evhémérisme 295
- exempla praesentia* 161; 164-66; 178; 282
- exempla praet-
ritorum* 178
- exemplum* 165; 180-181
- exuviae felicitatis
sepulchri* 2-3; 5, 132; 135-136
140
- fastidium legentis* 147; 226
- faute d'Adam 228; 342
- fin imminente 117-118; 159-60; 282
294; 327
- flamines chrétiens 81-83
- foi 26; 61; 66; 124; 130;
149-50; 152-54; 199;
262; 264-266; 268;
270; 273; 282-83; 289
320; 321-322; 324;
327-28; 334-339;
341-343
- foi et raison 149-150; 152
- fuite de l'empereur 115-116
- grâce 8; 166; 178; 181; 233
-234; 236; 262-70;
328; 332-333; 343-44
(voir aussi Appendice
p. 346-48)
- guérisons 197
- haruspicine 6; 14; 16-17
- hérésie 41; 126; 129-131;
152; 254-255; 293-
294; 320; 323; 333-
334; 337
- Histoire du Salut 284-85; 327
- hostilité à l'adoration de l'image
impériale 83-85
- images impériales 68; 70-74; 77-80; 83-
91; 94-95; 97; 144
- imitation 179-181
- immortalité 232; 239-40
- impeccantia* 206; 342
- indulgence divine 177-178; 272
- insuspicientes* 116-117
- intimare religionem* 159
- juifs 4; 56, 64-67; 138-140
197; 271-75; 278-80;
293-94
- justice 8; 165; 199; 228; 271
275; 281; 283; 301;
321-322; 327; 334-
336; 338-339
- liberté divine 176
- liberté humaine 231-232; 297; 328
- Libri Carolini* 94-97
- Locus Ascensionis* 132
- loi et religion 320-322; 328
- loi mosaïque 8; 179; 257-262; 275-
276; 277-279; 283;
285; 293; 328
- loi naturelle 8, 232-233; 235-236;
238; 256-262; 275-
276; 276-79; 283; 297
328
- Macédoniens 7; 40-41
- manichéens 39; 52-57
- manuscrits XXXVII-XLIII
- mariage 106-109; 241-244
- martyre et pénitence 28-31
- mereri gratiam* 266-270
- mérite 8; 262-266; 327-328;
340-341; 344
- mère cannibale 119; 121
- molestiae nuptiarum* 106
- monachisme 12-13; 87; 97-109;
154-155; 242; 300
- monde extra-humain 290-291
- monde nouveau 291-292
- mort corporelle 240; 246-248
- mort éternelle 202; 205; 246; 246-
248; 329
- narration 207; 228
- nature humaine 260-262; 344 (voir
aussi l'Appendice p.
349-351)
- nouveaux-nés 8; 206-207; 303; 312-
313; 318-319; 344
- Novatiens, Novatus 9; 20-22; 26-27; 34;
126-131; 177-78;
319; 337-338
- oeuvre divine du
Salut 327 sv
- opus integrum salutis* 179; 327
- oracles sybillins 163-164
- païens et chrétiens
au 4e s. 86-87
- Pammachius 100
- paradis 234
- patience divine 245; 251-52; 272-74;
301
- patristique 39; 51-52
- Paul et Macaire 78
- Pélage, pélagia-
nisme 6-7; 9; 146; 239-40;
259-262; 264-265;
269-270; 297; 316-
317; 342-343; 344
- pénitence 9; 20-35; 243

pénitence des premiers		titre des CONS.	XL-XLII; 143-144
parents	251	Tour de Babel	253-256
pénitence du diable	31-32; 35; 251	<i>traditio Mysteriorum</i>	153; 285; 325-326
pénitence réitérée	8-9; 33-34	tremblements de	
Phocas et Leontia	74	terre	2; 114
platonisme	18; 20; 147; 151; 157-158; 189; 287; 289; 298; 311	typologie	151; 272-273
pneumatomaques	7; 38; 41; 48	usage de l'Écriture	151; 250
pouvoir pétrinien	22-23	Veau d'Or	274-275; 285
précepte donné au		venue tardive du	
paradis	234-236	Sauveur	280-283
prières d'Apollonius	67; 323-326	Vesta	299
quatre éléments	310-311	<i>vestigia pedum</i>	
<i>ratio mundi</i>	161	<i>Christi</i>	132-133
reliques	136; 140; 144-145; 283	Vigilance	108; 283
<i>remnuoth</i>	12; 99	virginité	154-155; 241-244; 259-260
récapitulation	203-204; 330		
rémission des			
péchés	26-27; 178		
réparation de l'humanité	178		
résurrection corpo-			
relle	251; 273-275; 285; 288-289; 294; 340		
Règle d'Or	278; 323		
rhétorique	19; 42-43; 155-158; 207; 324		
riches et pauvres	302-303		
Sabelliens	XLI; 2; 5; 7; 39; 41; 51-52; 57		
<i>sacerdotes</i>	72; 87; 126-127		
sacrifice	75-77		
sagesse	162		
salutation	74-75		
<i>sancti</i>	101; 242		
Sarabaites	102		
<i>scientia boni et</i>			
<i>mali</i>	237-238		
sentence de mort	244; 247-248		
sexualité	240-241; 243		
<i>sindo</i>	137-139		
soleil	124		
sotériologie	146		
<i>spiritalia</i>	149-150; 302		
<i>spiritus mundi</i>	189		
stoïcisme	18; 20; 189; 252; 277; 286; 289		
substitution pénale	205-206; 329; 333		
<i>superstitio</i>	80; 279		
temples	14-17		
théologie chrétienne du			
culte impérial	89-90		
théurgie	195		

INDEX DES AUTEURS MODERNES

Les noms de *G. Morin* et *L. d'Achéry* ne sont cités ici que lorsqu'il ne s'agit pas de leurs éditions des CONS.

d'Achéry L.	XXXIX; 1-4 146	Borst	253
Adam K.	33; 99	Bouché-Leclercq	17
Aland K.	316	Bouhot	318
Alföldy	70-71; 73-76; 78; 89; 91	Bousset	19; 293-94
Amand	18; 298	Bratke	XXXIX; 64-65
Andresen	204	Braun R.	328
Aubert	94	Bréhier/Battifol	72; 76
Aubineau	250	Brisson	78
Auf der Maur	107	Brown	283
Avery	74	Brox	131
Axelson	6; 39; 143; 212	Burn	64; 103-104
Babut	73; 84; 86-87; 89	Campenhausen	180; 190
Badewien	34; 101; 123	Canivet	15; 108
Bakhuizen		Cantalamessa	183
van den Brink	263; 269	Cavallera	32; 40; 84; 99-100; 104-105; 107; 135; 287
Bardy	57; 139; 254; 256 259	Cazzola	136-137; 139
Bareille	36	Ceillier	4; 64
Barnard L.W.	71; 75	Cerfaux/Tondriau	81
Bastgen	94	Chadwick H.	82
Battifol	6-7; 14; 146; 187	Chapot	80-81
Bayard	24; 266	Chastagnol/Duval	80; 82
Beaujeu	71	Chene	265
Beck	328	Chirat	158
Berger A.	89; 92; 115; 144	Clover	89
Berger K..	31	Cocchini	29
Berlière	1	Colombas	12-13; 85; 97; 99; 102-103; 106
Bernardi	121	Courbaud	79
Berrouard	134	Courcelle P.	10-11; 35; 114-115; 117; 120; 126; 148 194; 301
Beurlier	74-75; 81	Courtois	61-62
Bickermann	81	Courtonne	105
Bischoff	19; 164	Coustant	101
Bishop	116	Cracco-Ruggini	132
Blaise A.	110; 116; 127; 309; 314	Cumont	286
Blumenkranz	66	Dagron	76
Bodenmann	117	d'Alès	322
Boll	39	Daley	123; 292
Bonnard	24; 123	Daniélou	23; 204; 250; 312
Bonner	238; 240	Dassmann	267
Boon	105	Décret	53
Borret	88		

de Jerphanion	139	Férotin	116
de la Barre	1; 3	Field	190
de Lagarde	247	Finé	196
Deleani	30; 180	Fischer B.	63-64; 116; 234
de Lorenzana	116	Fischer J.	247
de Meyier	XXXVIII	Fishwick	81
Demougeot	121	Fitzgerald	22; 28-29
Desjardins	133-134	Flamant	148-149; 157-58; 298
Devos	133	Fliche/Martin	86; 108
de Vogue	12	Flückiger F.	277
de Vregille	28	Fodor	99
Devresse	104	Foerster	87; 107
Diepen	183	Förster/Münscher	107
Didier	316	Fontaine	84-85; 106; 108; 118
Dihle	278; 335	Frank K.S.	28
Diller	310	Franke	XL-XLI
Dindorf	76	Fredouille	31
Doblhofer	108	Freeman	94
Dodd	137-138	Frink	292
Doepf	148	Gallandi	1
Doignon	183; 238	Galletier	86
Donner	139	Galtier	27; 33-34
Doutreleau	135	Garcia-Sanchez	319; 342-343
Dölger	76-78	Garnsey	121
Dubarle	3; 140	Gascou	82
du Cange	3	Gaudemet	16; 82; 88-89; 93
Dudden	269; 319	Gaultier J.	2
Dumeige	94; 194	Geerlings	30; 165; 180-181
Dummer J.	41	Geffcken	19
Dumortier	103	Geischer	93
Dunphy	240; 312	Geutz	75; 85
Durst	197	Gianarelli	142
Duquenne	265	Giangrande	108
Duthoy	81	Girard	240
Duval Y.M.	32; 37; 197	Gnilka C.	148; 200
Edsman	286	Gocz	117
Eichenseer	192	Göller	22
Ensslin	100	Gonsette	259
Ernout/Meillet	121	Grabar	71; 73; 90
Etienne	158	Gramaglia	316
Eymann H.	53	Greshake	261; 276; 278; 344
Fabre	133	Gribomont	99
Fabricius	XXXIX-XL; 4	Griffe	129; 141
Faller O.	40	Grillmeier	183-184; 188; 191
Favez	311-312	Grisar	139
Feldmann	53	Gross J.	317
Fernandez	15-16; 87	Gross K.	37
Ferrua	127		
Festugière	90; 230		

Grotz	29	Kelly	107
Grumel	114	Kipp	92
Grützmacher	99	Kitzinger	93
Gryson	24; 33; 72	Klauser	93
Guillaumont	103; 165	Klein	83; 86
Gy	72	Köch	40
Habicht	81	Kötting	119; 284
Hahn	188	Kohns	119
Hakkanson	121	Kornemann	81
Halm	58-59	Kroll	149
Hallonsten	267; 269	Kruse	71; 74; 77-80; 83
Halphen	94	Krüger	99
Hamman	133	La Bonnardière	55
Hammond C.P.	29	Labourt J.	99-100; 119; 182; 242
Hampe	94	Labriolle	103; 157
Hani	311	Ladaria	188
Harnack	4-5; 64	Ladner	290
Hauschild	40	Laeuchli	82
Hausherr	180	Laguarrigue	101; 123
Hausleiter	90; 293	Lambot	XXXVII; XLII
Hefe/Leclercq	39	Laminski	38
Heikel	134	Lamirande	105
Heiler	82	Lamotte	118
Heitman	180	Langenfeld	90-91
Hellmann	XXXVIII	Langlois	158
Helm	73	Lardet	88; 287
Hennecke/Schneemelcher	137-38	Latke	23; 29
Henry	120-121	Lausberg	143; 161; 207; 324
Hermann	19	Lavaenne	127
Herzog	194	Lavertujon	84
Hille	17	Lawson	10; 57
Hinschius	116	Le Bocuffle	XL
Hörner	316	Leclercq	76-77; 80; 82; 93
Holl	93	Lecuyer	23
Honecker	194	Leduc	180
Hopfner	196	Leonhard	203
Hoppenbrouwers	242; 343	Lepe ley	75; 80; 89
Hylten	84; 133	Lerch	265; 270
Ioannou	105	Lewy	195-196
Jaeger	154	Liebaert	184
Jeremias	282; 316	Lienhard	64; 84; 133
Johanny	332	Lippold	86
Joly	310	Lochken	74
Jungmann	186	Löpfe	268
Kaestli/Wermelinger	137	Loi	52; 158; 188; 230- 231
Kallis/Van der Nat	31	Lorenz	99
Kannengiesser	72	Lorié	85; 101; 242
Karayannopoulos	76		
Kattenbusch	188		

Ludwig	23	Orlandis	81-82
Lumpe	181; 310	Palanque	86; 119; 190; 206; 258
Luneau	278; 284	Paschoud	117-118; 120
Mac Laughlin	101	Patout Burns	265
Mac Mullen	108	Peeters	138
Maes	236-237; 258	Pekary	82
Mandouze	61-62; 64	Pépin	289
Maraval	93; 134; 139; 282	Peri	53
Marcora	105	Perler	23; 153
Marrou	62	Perrin	229-231; 310-311
Martène	XXXIX; 1; 3-4; 64	Petré	181
Marti	70	Petschenig	10; 57; 61-62
Martil	270	Péronne <i>et alii</i>	55; 235; 260
Martin F.	31	Pfister	79-80; 195
Martini	257; 301	Pietri C.	40-41; 98; 101; 190; 243
Marx	XXXVII	Pietschmann	275
Masson	200	Pizzolato	124
Matthews	115-116	Plasberg	19; 162
Mayer J.L.	48	Pohlenz	277; 287; 289
Meinhold P.	40	Polaschek	77
Mendelssohn	120	Poschmann	22; 33-34; 243
Metz	141	Puech H.	31
Michaelides	26; 325	Puelma	19
Michel/Bauernfeind	121	Quasten	104; 133
Miller	312	Rahner H.	19
Minard	97	Ranft	92
Miquel	180	Rauschen	107
Mohrmann	179	Reatz	V; 7-9; 20-21; 29; 33; 49; 52; 130; 146; 151; 153; 198- 199; 203-204; 228- 231; 233; 236; 245- 248; 260; 273; 317- 320; 325; 333; 336- 337; 344
Mommsen	4, 16-17	Recheis	196
Morard	99; 105	Refoulé	240; 312; 317
Morin	5-6; 38-39; 63; 146 297	Reischl/Rupp	114; 136
Moussy	181; 269; 329	Richardson	4-5; 61; 63
Murphy	29; 88	Riesco Terrero	139
Nagel	316	Ritter	41
Nautin	24; 32; 56; 100; 287	Rivière	205
Neumann	107; 190	Romer	24; 33
Niederhuber	292	Rondeau	53-54
Nock	81; 195; 312	Rondet	265
Noethlichs	15-17; 86	Rose	183
Nuvolone	240; 259; 263; 303; 319	Salmann	277
Oberleitner <i>et alii</i>	XL		
Odoardi	33		
Oepke/Wenger	203		
Oliger	100		
Opelt	242		
Orbe	25; 178		

Salzman	80; 279	Valente	277
Santos Otero	137-138	Valero	261
Savio	136-140	Valgiglio	324
Savon	237-238; 299	van Bavel	183
Schelkle	290	van der Lof	85
Schindler	129; 131; 266-67; 333	van Ommeslaeghe	3
Schlosser	274-275	Vega	82
Schmitt E.	107; 244	Verbeke	189
Schröder	296	Vermader	295
Schwabe	194	Vignon	2
Schwarte	284	Vilella	24
Schönborn	94	Villain	188
Schwarz E.	40-41; 141	Viré	XL
Seeck	77; 86	Völker W.	265; 267
Senjak	104	Vogel	22; 101
Setton	71; 86; 88	Vogt H.J.	24;76;127;129;131
Simonetti	39	Vogt J.	81
Siniscalco	207; 237	von den Steinen	94
Skibbe	245	von Queis	296
Slusser	51	von Schubert	182
Solignac	206; 303; 343	Von Uffenbach	XXXIX-XL
Souter A.	129; 256; 261; 276	Vorgrimmler	33
Spanneut	189; 233	Voss	152
Speyer	65	Vossius	XXXVIII
Spiegelberg	99	Wallach	94
Steidle	301; 303	Waltzing/Severyns	164
Steiner	31	Wardrop	138
Steinwenter	163	Waszink	176; 286; 312; 314
Stockums	313	Weber	11; 29
Strecker	314	Wermelinger	137; 206; 240; 253; 270, 312; 317-318; 323
Strobel	316	Wessel	118
Studer B.	83; 117-118; 146; 201; 204	Wieacker	89
Sugano	118	Wilken	107
Thélamon	16	Wilmart	XXXVIII
Thiele	22; 116; 272	Winkelmann	73; 75; 120
Thraede	165	Wirth	267
Thümmel	94	Witte	28
Timbal	91	Wlosok	230
Tischendorf	137	Wojtcwytsch	23
Toutain	81	Wytzes	83; 86
Traenkle	233	Ximenès	116
Tranoy	121	Zahn	137
Turcan	39; 81	Zarb	55
Turner C.H.	40; 128; 185	Zelzer	258
Uglione	328	Ziegler	148; 319
Urban	122	Zumkeller	72
Vaccari	241	Zwierlein	117; 121-22

TABLE DES MATIERES

Préface	V-VI
Abréviations	VII
Bibliographie	VIII-XXXVI
Notes sur la tradition manuscrite des <i>Consultationes</i>	XXXVII-XLIII
I. HISTOIRE DE LA RECHERCHE	1-13
A). Editions	1-2
B). Etudes	2-13
II. LES POINTS DE REPERES FOURNIS PAR BATTIFOL, REATZ ET COURCELLE	14-37
A). L'argumentation de P. Battifol	14-20
B). La datation vers le milieu du 4 ^e s., selon A. Reatz, d'après la discipline pénitentielle des CONS.	20-35
C). L'utilisation de la correspondance d'Augustin par l'anonyme selon P. Courcelle	35-37
III. ELABORATION D'UN CADRE CHRONOLOGIQUE	38-125
A). Le <i>Terminus post quem</i>	38-57
a). Les Sabelliens, ennemis de l'Esprit Saint	38-52
b). Les Manichéens et l'utilisation du Ps 109,3	52-57
B). Le <i>Terminus ante quem</i>	57-64
C). Resserrement du cadre chronologique	64-125
a). Les <i>Consultationes</i> et l' <i>Altercatio</i> d'Evagre	64-67
b). La critique au culte impérial	68-97
1. CONS. I,28. Texte et traduction	68-69
2. Les rites autour de l'image impériale	70-80
2.1. L' <i>adoratio</i>	70-74
2.2. La salutation	74-75
2.3. Le sacrifice	75-77
2.4. L'autel	77-79
2.5. L'encens	79-80
3. La participation chrétienne au culte impérial	80-83
4. Réactions contestataires face à l'adoration de l'image impériale au début du 5 ^e s.	83-88
5. La loi de <i>Cod. Theod. XV,4,1</i> (en 425)	88-93
6. L'utilisation des <i>Consultationes</i> dans la controverse iconoclaste	93-97
c). La vie monastique d'après CONS. III,3-6	97-109
1. Les trois catégories dans la <i>professio monastica</i>	97-107

2. L'hostilité au monachisme	107-109
d). Famines, cannibalisme et débâcle impériale	109-123
1. CONS. III,8. Texte et Traduction	110-113
2. Les empereurs chassés de leurs sièges par des intrus	114-119
3. La manducation de chair humaine	119-123
e). Les jours de l'Antichrist	123-125
IV. ELEMENTS POUR UN CADRE GEOGRAPHIQUE	125-142
A). Contre une résidence stable en Afrique: l'importance accordée aux Novatiens	125-131
B). L'auteur des <i>Consultationes</i> et la Palestine	131-142
a). L'empreinte des pas du Christ au lieu de l'Ascension	131-135
b). La présence actuelle des lincoils mortuaires (<i>exuviae</i>) du Christ	135-142
V. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE DE L'AUTEUR	143-145
VI. LA DOCTRINE DU SALUT DANS LES CONSULTATIONES	146-326
A). Choix d'une méthode d'analyse	146-149
B). Structure générale des <i>Consultationes</i>	149-156
C). L'auteur et ses lecteurs	156-160
D). Commentaire du livre I des <i>Consultationes</i>	160-326
Chapitres 1-14 : Le Christ, voie du Salut	160-207
Chapitres 1-6 : Dieu et homme, découvert à travers la littérature païenne et les "exemples présents"	160-165
Chapitres 7-14 : Incarnation, conception, enfantement, vie et mort du Seigneur (texte et traduction de CONS. I,7-14)	165-207
Chapitres 15-21 : Narration suivie depuis les origines jusqu'au temps du Christ (texte et traduction de CONS. I,15-21)	207-285
Chapitres 22-24 : La fin du monde et la Résurrection corporelle	285-289
Chapitres 25-26 : Le monde nouveau (<i>reparatio mundi in melius</i>)	289-294
Chapitres 27-34 : L'idolâtrie et ses causes	294-301

Chapitres 27-30 : Divination, astrologie et destin	294-299
Chapitres 31-34 : Le diable et les démons	299-301
Chapitres 35-36 : Ultimes objections païennes: l'oppression des justes et la souffrance des nouveaux-nés (texte et traduction de CONS. I,36)	301-320
Chapitre 37: <i>Plenitudo legis dei</i> (texte et traduction du chap.)	320-323
Chapitre 38 : Prière finale d'Apollonius	323-326
VII. LA SOTERIOLOGIE DES CONSULTATIONES. APERCU D'ENSEMBLE ET EVALUATION DU PRETENDU PELAGIANISME DE L'AUTEUR.	327-345
APPENDICE I : Les occurrences de <i>Gratia</i> dans les CONS.	346-348
APPENDICE II : Les occurrences de <i>Natura</i>	349-350
INDEX DES AUTEURS ANCIENS	352-363
INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES	364-367
INDEX RERUM	368-370
INDEX DES AUTEURS MODERNES	371-375
TABLE DES MATIERES	376-378

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII-288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX-114 S. (1948).
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII-180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII-144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII-242 S. (1955).
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX-188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX-196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX-234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII-189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X-186 p. (1956).
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII-194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII-242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI-205 S. (1959).
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions divines selon saint Augustin. X-226 p. (1960).

- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano. XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: Pseudo-Cyprian, *Aduersus Iudaeos*. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). (2^e édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: Augustine' «*De moribus ecclesiae catholicae*». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).
- XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).
- XXX. JEAN-LOUIS FEIERTAG: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV-380 p. (1990).

