Yves Marie Duval

LE SENS DES DÉBATS D'AQUILÉE POUR LES NICÉENS NICÉE - RIMINI - AQUILÉE

En ce mois de mai 1981, nous sommes réunis pour commémorer le concile d'Aquilée du 3 septembre 381. Le mois présent conviendrait mieux à l'évocation du concile de Constantinople qui s'ouvrit en mai 381 et qui deviendra le IIème concile «Oecuménique», même si, matériellement, il ne compait guère de représentants de l'*ensemble* de la Catholica. Aquilée a failli devenir, matériellement, comme Nicée, comme Constantinople, Ephèse ou Chalcédoine, le siège d'un concile universel et oecuménique en un autre sens (1). Ce n'est pas mon propos présent de montrer comment et pourquoi il ne l'est pas matériellement devenu.

Si j'évoque ici le concile Oecuménique de Constantinople, c'est à cause de son Symbole, et ce, pour deux raisons essentielles. Le «Concile des 150 pères» a voulu rédiger un Symbole qui prolongerait celui de Nicée, dans l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit (2); mais, hormis ce point, la doctrine, sinon le texte même du Symbole de Nicée, est, avec quelques déplacements d'accent (3),

(1) Il ne faut pas oublier que l'épithète «Oecuménique» est d'ordre juridique et concerne la canonicité, non l'histoire, ni le nombre ou la répartition des évêques présents ou représentés. Dans le cas présent, on se rappellera que le Concile de Constantinople de 381 n'a reçu ce titre d'oecuménique, en Occident, qu'au VIème siècle au plus tôt, et pour la seule partie dogmatique, Rome ne pouvant admettre le troisième canon. Aux lendemains de Chalcédoine, saint Léon proteste contre ce canon et les prétentions de l'évêque de Constantinople (*Ep.* 104, 2-3; 105, 2; 106, 2-4; *PL* 54, c. 993 - 1007).

(2) Sur ce Symbole et l'histoire de son texte, voir maintenant G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli,* Roma 1967, pp. 171 sq.

(3) Sur l'allusion anti-marcellienne et les éléments «cappadociens» du Symbole, voir M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, pp. 539, 540-542. Je n'ai pas à me demander ici si ces accents étaient encore perçus, en Occident et en Orient, après Chalcédoine. On trouvera dans le même ouvrage

substantiellement reprise. C'est elle qui deviendra «oecuménique». Les *Actes* d'Aquilée ne nous ont conservé aucun Symbole et ils ne nous montrent aucunement les évêques sur le point d'innover, de préciser ou de prolonger. Ces *Gesta* sont incomplets, il est vrai; mais, lorsque Palladius, après Aquilée, s'en prend à la doctrine de ses adversaires, il ne se réfère aucunement ni au Symbole de Nicée, ni à un quelconque document qui aurait été élaboré à Aquilée même. L'oeuvre *constructive* du Concile d'Aquilée est donc nulle.

Certes, la référence à Nicée est explicite: on reproche au prêtre Attale d'avoir renié sa signature du Symbole de Nicée ([4]); Ambroise évoque sans le dire un anathèmatisme de ce Symbole ([5]), plusieurs enfin des sentences, lors de la condamnation de Palladius, rappellent la condamnation d'Arius à Nicée ([6]). Mais on ne semble pas vouloir aller plus loin. Pourtant, en cette année 381, le *De Spiritu sancto* d'Ambroise est écrit. C'est Palladius qui, dans la dernière partie de son invective, évoque la manière dont ses adversaires associent l'Esprit-Saint au Père et au Fils dans l'oeuvre de la création ([7]). Cette affirmation était contenue, selon ce qui nous est dit, dans une «Profession de foi» émise à Sirmium quelque temps auparavant ([8]). Palladius et Secundianus font sans doute allusion à cette «Profession de foi»lors de la séance même du 3 septembre ([9]). D'après les thèses qui lui sont attribuées et d'après le contexte polémique

(pp. 542-548) une bonne présentation des discussions doctrinales d'Aquilée, mais *l'impostazione* historique et doctrinale me semble à compléter et corriger.

([4]) *Gesta,* 45 c *(PL 16, c. 930 B-C = R. Gryson, Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée,* coll. Sources chrétiennes, n° 267, Paris 1980, p. 364). J'affecte d'une minuscule chacune des répliques ou des phrases du récit pour permettre leur repérage facile.

([5]) *Gesta,* 47 b. (c. 9301 = p. 366): «... fuit quando non fuit». Affirmation d'Arius sanctionnée dans les anathématismes du Symbole de Nicée.

([6]) Constantius d'Orange (§ 55 b), *Félix et Numidius,* les délégués des africains (§ 58 b), la synodale *Benedictus (Ep.* 10,3 - *PL* 16, c. 941 A.B).

([7]) *Oratio Palladii,* 134 ad. f. *(Ed.* R. Gryson, p. 316). Je donne ici un titre différent (et contestable) aux deux parties, différentes (?), des fragments attribuables à Palladius *(I Oratio; II Apologia),* tout en maintenant la numération continue consacrée.

([8]) PALLADIUS, *Oratio,* 128.

([9]) *Gesta,* 50 b et 74 b. Voir *R. Gryson, Op. laud.,* p. 115, n. 5.

dans lequel Palladius est amené à les évoquer, il est vraisemblable que ce texte de Sirmium, que nous ne possédons malheureusement pas, faisait écho, d'une manière ou d'une autre, à un document romain qui a des chances d'être ce qu'on appelle le «Tome de Damase» et que l'on date actuellement, pour des raisons indépendantes du «témoignage» de Palladius, de 377 ou du début 378 ([10]). Peu importe, ici, la date précise. Je n'évoque pour l'instant ce «Tome» que pour faire remarquer qu'il commence par la reprise du Symbole de Nicée, mais qu'il y *ajoute* une double série d'anathèmes, en s'appuyant sur le fait que «certains» ont l'audace de dire que l'Esprit-Saint a été fait par le Fils ([11]). Les condamnations ne se limitent pas, et de loin, à la pneumatologie. Nous aurons l'occasion d'y revenir quelque peu ([12]).

Il peut donc paraître étrange que les Pères d'Aquilée n'aient pas fait ce qu'avaient fait ceux de Rome autour de Damase, ce qu'ils avaient fait eux-mêmes peut-être, ou certains d'entre eux, à Sirmium. Il serait trop simple d'invoquer leur gêne ou leur incompétence: Ambroise, au moins, avait déjà rédigé son *De fide* et, s'il est plus facile d'écrire à tête reposée que de répondre à des objections qui fusent en désordre, Ambroise n'était pas non plus incapable d'abandonner son fil directeur pour se lancer «à découvert» sur le terrain de l'adversaire ([13]). Pourquoi n'aurait-il donc pas pu faire approuver un texte doctrinal positif, de la même façon qu'il a fait condamner un certain nombre des propos de Palladius ou d'Arius?

C'est le moment d'avancer une deuxième remarque préliminaire qui va nous mener au coeur de ce débat. Pour interroger Palladius sur sa foi, le concile d'Aquilée ne s'en est pas pris aux écrits

([10]) Sur ce *Tome* et sa date, voir à la suite d'E. Schwartz, L. G. DOSSETTI, *op. cit.*, pp. 102-103; Ch. PIETRI, *Roma Christiana,* pp. 833 sq.; R. GRYSON, *Op. laud.*, pp. 118-119. Pour le texte, voir C - H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima, (EOMIA),* I, 1, Oxford 1913, pp. 283-294.

([11]) TURNER, p. 284 sq.

([12]) Voir *infra,* p. 93.

([13]) *Gesta,* 33-34, au cours de l'altercation avec Palladius. Les *Gesta* sont incomplets et ne nous donnent que le début de «l'interrogatoire» de Secundianus. Encore moins savons-nous si ces *Gesta* se terminaient par une déclaration positive ou par les anathématismes. La synodale *Benedictus,* dont la première partie (§ 1-8) résume les débats, ne nous dit rien à ce sujet.

même de Palladius; il a exhumé, pourrait-on dire, un vieux texte d'Arius. Le procédé peut apparaître non seulement injuste, mais choquant, et ce d'autant plus que Palladius, semble-t-il, venait de composer une «réfutation» des deux premiers livres du *De fide* d'Ambroise ([14]). Si les deux fragments que nous possédons appartenaient bien à cette oeuvre ([15]), ils nous livrent peut-être une première raison pour qu'on n'en ait pas entrepris la réfutation ni l'examen: leur prolixité, et le fait que l'oeuvre devait être difficile à «saisir», dans une discussion orale surtout. Au contraire, un texte court, synthétique, permettait de centrer la discussion. Dans ces conditions, on aurait pu cependant prendre comme texte de référence un symbole, celui de Nicée ou celui de Niké-Rimini...Nous constatons que l'on a pris, sans commun accord bien sûr, la *Lettre* d'Arius à son évêque Alexandre d'Alexandrie. Pourquoi? Parce que, pourrait-on dire, cette lettre, dégagée de détails biographiques, est un véritable manifeste doctrinal, qui entend situer la vraie doctrine par rapport à une série d'erreurs. Très élaborée, en même temps que de dimensions relativement réduites, elle pouvait, peut-il sembler, se prêter à un examen serré ([16]).

Pourtant, si les Pères d'Aquilée avaient examiné l'*ensemble* de cette lettre ([17]), ils y auraient passé plus d'une demi-journée, et a fortiori plus des deux heures environ auxquelles se réduit la séance

([14]) Cette attaque est connue d'Ambroise et lui fait rédiger les livres III-V du *De fide,* comme il est rappelé dans le début du livre III (Ed. O. Faller, *CSEL* 78, pp. 108-108).

([15]) PALLADIUS, *Oratio,* 81-87 (Ed. R. Gryson, pp. 264-274).

([16]) La Synodale *Benedictus (Ep* 10,4) avance une explication: on a donné aux Homéens, qui se plaignent d'être appelés à tort «Ariens», l'occasion de se disculper tout à fait en condamnant Arius, ou de le défendre à l'aide de l'Ecriture. (Voir de même les *Gesta,* 12 a). Cette explication, quelle que soit sa valeur, ne dit pas encore pourquoi on a choisi cette *Lettre* d'Arius. A nous de le découvrir.

([17]) On en trouvera le texte grec chez H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke,* III, 1, Berlin-Leipzig, 1934, pp. 12-13: Athanase, 2 *De synodis* 16 (PG 26, c. 708 D - 712 A) ou chez Épiphane, *Panarion,* 69, 7-8 (Ed. Holl, *CGS* 37, pp. 157-159). Texte grec chez G. *Barby, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école,* Paris, 1936, pp. 235-237; Texte grec et traduction française chez É. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée,* I, Paris, 1972, pp. 49-51. Texte latin d'Hilaire ou chez Hilaire, *De Trinitate,* IV, 12-13 *(PL* 10, c. 104-106).

officielle. Lorsqu'on met bout à bout, en effet, les propositions lues et discutées à Aquilée, on constate non seulement, comme le fera remarquer Maximin, qu'il manque la première ([18]), mais que l'ensemble ne couvre que quelques lignes de cette longue lettre; d'autre part, que lorsque Palladius a réussi à s'écarter de la discussion de la *Lettre* ([19]) et qu'Ambroise l'y ramène bientôt, celui-ci ne revient pas à l'endroit où l'on avait abandonné la lecture, mais saute plusieurs lignes pour en venir immédiatement au coeur du débat: le Christ est-il, comme Arius l'écrit, une «creature parfaite» ([20])?

En réalité, le débat n'avancera pas, parce que Palladius refuse désormais de répondre ([21]). Mais Ambroise en viendra lui-même bientôt à évoquer une affirmation de Palladius qui nous laisserait sans doute perplexes si nous ne possédions que les *Gesta:* «Il y a une heure, dit-il, lorsqu'on lisait qu'Arius a dit que le Christ est une créature, tu l'as nié» ([22]). Nous sommes renvoyés à un fait qui n'est pas contenu dans les *Gesta* eux-mêmes, mais dont l'existence et la portée sont précisées par Palladius lui-même dans son récit des événements du 3 septembre. Ce récit, malgré ses lacunes actuelles, nous permet de voir que cette affirmation de la «création» du Fils était le point central de la discussion et de la *Lettre* et nous aurons à nous en demander les raisons à la fois doctrinales et historiques.

I

Dans le début de son récit, Palladius raconte qu'au matin du 3 septembre, lorsqu'il a accepté, avec Secundianus, de rencontrer les évêques nicéens, on leur a immédiatement présenté «une certaine lettre» «au nom d'Arius» ([23]). «Lettre inconnue», ajoutera-t-il ([24]),

([18]) *Commentaire de Maximin,* 37-38 (Ed. R. Gryson, P. 232-234). Sur cette «omission», voir *infra,* p. 81
([19]) *Gesta,* 32 d - 41 b.
([20]) *Gesta,* 41 c.
([21]) *Gesta,* 41 d - 43 c.
([22]) *Gesta,* 43 d.
([23]) PALLADIUS, *Apologie,* 90-91 (f. 337, l. 23-33).
([24]) *Ibidem,* 90 (f. 337, l. 45-46).

ce qui n'est sans doute qu'une habilité de sa part ([25]). Dès cette réunion informelle, c'est donc de cette *Lettre* qu'il est question; mais, malgré l'état lacunaire, il ne semble pas que l'on en ait discuté le début ([26]). Le récit de Palladius en vient en effet très rapidement à la question de la «création» du Fils de Dieu ([27]) et à la réponse qu'il fit à Ambroise sur ce point. Cette réponse confirme, mais surtout éclaire, l'affirmation d'Ambroise dans les *Gesta*. Palladius, qui entend s'en tenir à l'Ecriture, reconnaît de fait que celle-ci ne parle nulle part de manière aussi directe *(abrupte)* du Fils de Dieu comme d'une «créature». Et il ajoute: «Au contraire, l'apôtre le présente comme le Créateur du monde en disant: *Ils ont honoré et servi la créature plutôt que le créateur*» ([28]). Dans ce récit, il ne donne aucun com-

([25]) Contrairement à ce qu'écrit R. Gryson *(Op. laud.*, p. 277, n. 2), il est peu probable qu'un Homéen, même s'il s'y souscrivait pas, n'ait pas *connu* ce texte, qui circule en latin en Occident *avant* 360, comme l'atteste Phébade d'Agen, *Contra Arianos*, 8 *(PL* 20, c 18 D), 15 (c 24 A) qui s'en prend manifestement à cette lettre (Voir G. BARDY, *L'Occident et les documents de la controverse arienne, in Rev. SR* 20, 1940, pp 29-30). Sur Hilaire de Poitiers (v. *infra*, n. 43). Ne pas «connaître» ou ne pas «suivre» Arius fait partie de la tactique des Eusébiens dès 341, au IIème Concile d'Antioche (ATHANASE, *De Synodis*, 22 - *PG* 26, c. 720 D: Nous ne suivons pas Arius. Comment des évêques suivraient-ils un prêtre...?). Cela restera un des meilleurs échappatoires des Homéens. Ainsi Auxence de Milan en 364 (ap. HILAIRE, *C. Auxentium, 14*). Maximin y revient à deux reprises *(Commentaire,* 14 (f.300 l. 5-6) et 40) après Palladius *(Gesta,* 14 b; 25 i) et Secundianus *(Gesta,* 66 b) - le dossier ne se prétendant pas complet. Ma suspicion n'est pas simple «procès d'intention» et la suite montrera, je pense, que Palladius ne pouvait pas ignorer, vu son âge et son passé, pourquoi Ambroise faisait appel à cette *Lettre* précisément. Cela laisse entier toutefois le problème de la fidélité - ou non - aux générations précédentes, comme celui de la «nouveauté» de la doctrine. L'argument n'a d'ailleurs en soi rien d'unique. D'après Rufin d'Aquilée, les Homéens reprochaient aux Nicéens de croire à «Homousios» et non au Christ; les Pélagiens se défendront d'être «pélagiens» ou «célestiens»; etc. (V. mon art. *Julien d'Eclene et Rufin d'Aquilée...., in «REAug.»* 24, 1978, pp. 263-268). Le procédé connaîtra un certain succès à l'époque de la Réforme encore...

([26]) Il est question de cette Lettre dans l'*Apologie,* 12 (f. 338, l. 31 sq.)

([27]) PALLADIUS *(Apologie,* (f. 338, l. 49-50) souligne la hâte d'Ambroise «statim ueloci percontatione», avant d'insister sur les précautions qu'il faut prendre pour un tel sujet.

([28]) PALLADIUS, *Apologie,* 94 (f. 338, l. 1-4) (Ed. R. Gryson, p. 280): «...scriptura divina (...) usquam Filium Dei tam abrupte creaturam dixisse inueniatur, sed

mentaire doctrinal de son affirmation. Il souligne au contraire le caractère privé de sa réponse, tout occupé qu'il se montre du caractère informel de la discussion. Celle-ci, selon lui, ne préjuge en rien du débat véritable, qui aura lieu lorsque sera réuni le Concile général auquel il aspire ([29]). Mais Ambroise, nous est-il dit, demande immédiatement une signature condamnant Arius «à l'occasion (de ce mot) de créature *(sub occasionem creaturae)*» ([30]). Autrement dit, pour Ambroise et les Nicéens, l'erreur d'Arius tient tout entière dans cette affirmation de la création du Fils. Palladius, au contraire, ne veut pas que ce point, contestable, il le reconnaît, suffise à faire rejeter l'ensemble de la doctrine d'Arius ou, pis, à faire croire que lui et son collègue Secundianus ont purement et simplement rallié, par la condamnation de ce *seul* point, l'ensemble de la foi nicéenne, qu'ils considèrent toujours comme erronée ([31]). La conclusion de toute cette discussion, telle qu'elle est fournie par Palladius, montre bien que c'est terme de *créature* qui est pour les Nicéens au centre du débat, alors qu'il n'est pour Palladius qu'une mauvaise querelle ou une diversion: «C'est pourquoi, dit-il, avec réflexion er sans obstination, mais avec la modération qui pourrait apaiser des esprits furieux, il t'a été répondu qu'ils avaient fait ce qui était en leur pouvoir pour vous satisfaire en supprimant ce méchant soupçon au sujet de (ce mot de) créature, mais qu'il ne leur était pas possible de donner leur signature» ([32]), étant donné le petit nombre des présents

contra Apostolus creatorem mundi cum rettulerit dicens: *qui coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori...»* Le début est mutilé mais la pensée ne fait pas grande difficulté. Sur l'utilisation de ce texte de l'*Epître aux Romains* comme clé de l'exégèse de *Prov.* 8, 22, V. Ambroise. *De fide,* I, 16, 103-105 (Ed. Faller, CSEL 78, pp. 44-45).

([29]) *Ibidem* (suite).

([30]) *Ibidem,* 95 (p. 280) «Sed tu (...) audito hoc statim (...) damnabilem in Arium sub occasionem creaturae suscriptionem ab his quos arianos uocabas poposcisti...»

([31]) *Ibidem* (suite).

([32]) *Ibidem,* 96 (p. 282): «Ideoque consulte et non cum contentione, sed cum ea modestia quae furentes animos posset lenire, responsum est tibi quod in potestate sua erat factum esse ut in amputationem malae de creatura suspicionis satisfieret uobis, subscriptionem uero sibi non licere, eo quod et uos duodecim uel tredecim uix essetis...»

de l'un ou l'autre parti. C'est devant ce refus de Palladius que, selon notre récit, Ambroise décida de brusquer les choses et de passer à une action officielle(33).

A partir d'ici, nous disposons à la fois des *Gesta* et du récit de Palladius. Nous nous occuperons plus loin de certains éléments de la première partie. Venons-en tout de suite, au commentaire que Palladius donne de la manière dont, comme je l'ai dit plus haut, Ambroise, entraîné par son adversaire loin de la *Lettre* d'Arius, revient bientôt à ce texte, et précisément à la question de la «créature» (34). Selon Palladius, c'est parce qu'il a été réfuté sur les autres points, qu'Ambroise, faute d'autre grief, revient à cet «unique refuge» (35). Le récit de Palladius s'écarte ensuite des *Actes* en ceci qu'Ambroise aurait à nouveau demandé à ce moment une signature et que Secundianus serait intervenu. Il est possible que la mémoire de Palladius le trahisse et qu'il transporte à cet endroit un échange de l'interrogatoire de Secundianus dont nous n'avons malheureusement que le début.

S'il en est ainsi, et bien que l'interrogatoire de Secundianus, dans la partie que nous possédons, ne se fasse pas à partir du texte même de la *Lettre* d'Arius, on aurait une nouvelle preuve de l'importance qu'a tenu ce problème de la «création» tout au long de cette matinée. Quoi qu'il en soit, l'intervention de Secundianus est des plus intéressantes, à plus d'un point de vue: «Pourquoi insistes-tu tant pour cette signature? demanda-t-il à Ambroise. Est-ce qu'il te déplaît qu'il soit écrit: «Le Seigneur m'a *créé,* au commencement de Ses voies en vue de Son oeuvre?» Veux-tu que l'on condamne ce tex-

(33) En vérité, dans son *Apologie,* 97, Palladius ne fait aucune allusion à la lecture du rescrit *Ambigua* qui officialise les débats. On peut se demander la raison d'un tel «silence» lorsqu'on le compare aux réclamation émises dans les *Gesta* (§ 6-8, 10-12). A lire «naïvement» le récit de Palladius, on pourrait croire que le caractère «officiel» provient du seul fait que les secrétaires entrent en action (§ 97). Palladius insinue d'ailleurs qu'ils étaient déjà en action (f. 339, l. 8 sq.) en cachette, ce que ne confirment pas les *Gesta.* Ceux-ci évoquent au contraire de longues discussions «citra acta» (§ 2). L'*Apologie* dit-elle «toute la vérité et rien que la vérité»?

(34) *Gesta,* 41 c.

(35) *Apologie,* 109 (§ Ed. R. Gryson, p. 294).

te sous prétexte qu'il contient l'idée de créature?» ([36]). Je ne m'intéresse pas ici à la réponse prêtée ensuite à Ambroise, qui connaissait l'objection tirée de cette parole de la Sagesse en *Proverbes,* 8, 22 et qui, dans son *De fide,* lui avait opposé, à deux reprises, la réponse nicéenne ([37]). Je ne m'arrête pas non plus à la contradiction, au moins partielle, avec laquelle Palladius, après avoir reconnu plus haut que le titre de «créature» n'était pas à strictement parler attribué au Fils par l'Ecriture ([38]), souscrit ici à la contre-attaque de son collègue ([39]). Je pose seulement à nouveau la question de Secundianus à Ambroise: «Pourquoi insistes-tu tant pour cette signature?»

La réponse ne figure ni dans les *Gesta,* ni dans le récit de Palladius. Il est bien peu probable que les Homéens l'aient ignorée ([40]). Il est étonnant, à première vue, que les Nicéens ne l'aient pas explicitement proclamée à Aquilée. Sans doute était-elle trop claire pour eux: on ne parlait que de cela depuis vingt ans en Occident!

Je dois me contenter ici d'un très bref rappel, en revenant tout d'abord au texte même de la *Lettre* d'Arius. A entendre le récit de Palladius, le Fils y est qualifié de «créature». Lorsqu'Ambroise cite le texte même de cette *Lettre* au cours des *Gesta,* il déclare qu'Arius a qualifié le Fils de «créature parfaite» ([41]). En réalité, Arius avait écrit que le Fils est «créature parfaite de Dieu, ***mais pas comme une des créatures***» ([42]). L'adjonction est importante dans l'esprit d'Arius et de ceux qui, de près ou de loin, le suivront, en utilisant cette affirmation pour distinguer le Fils des simples créatures. Mais le pre-

([36]) *Ibidem,* 109-110 (f. 340, l. 39-43): «... in Arium sub appellationem creaturae subdolam et captiosam postulans subscriptionem ut tibi constanter ab Secundiano diceretur: «Quid tantum insistis subscriptioni? Numquid illud displicet tibi quod scriptum est: 'Dominus creauit me initium uiarum suarum in opera sua' et uis illud sub specie creaturae damnari?»

([37]) AMBROISE, *De fide,* I, 15, 96-98; III, 11, 82 sq.

([38]) Voir *supra,* p. 74, n. 28.

([39]) PALLADIUS, *Apologie,* 110-111. Le texte est malheureusement lacunaire. On peut toutefois deviner que la discussion roule sur le couple *creare/generare.* Voir *infra,* p. 11-12.

([40]) Voir *Infra,* p. 79-80, n. 57 et 58.

([41]) *Gesta,* 41 c.

([42]) «... κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων» = «...creaturam Dei perfectam, sed non sicuti ceterae facturae».

mier qui ait cité cette *Lettre* d'Arius en latin, Hilaire de Poitiers dans son *De Trinitate,* mettait en garde son lecteur contre l'insuffisance et l'hypocrisie d'une telle formule. Celle-ci, en définitive, plaçait le Fils sur un plan inférieur au Père ([43]). La deuxième partie, par sa restriction, semblait détruire la première; elle ne faisait que l'atténuer, sans en évacuer le caractère hérétique pour un Nicéen: le Fils n'était pas vraiment Dieu, l'égal du Père; il était créé, *de quelque façon que ce soit.* Bien que dénoncée par Hilaire, par Phébade d'Agen ([44]), la formule, avancée par Valens de Mursa lors de la deuxième partie du Concile de Rimini, à la fin 359, avait suffi à contenter une assemblée déprimée ou réussi à la tromper ([45]). Les évêques avaient accepté cette précision que, semble-t-il, Valens, une fois à Constantinople, n'avait pas tardé à expliciter dans un sens moins restrictif, au grand dam d'Hilaire de Poitiers présent dans la capitale ([46]). Le monde, nous dit Jérôme, s'était étonné d'être devenu subitement arien ([47])! L'action d'Hilaire ([48]), et d'Eusèbe de Verceil ([49]), puis celle de l'épiscopat de l'Italie du Nord ([50]), celle de Libère ([51]), puis

([43]) Hilaire, *De Trinitate,* IV, 11 (*PL* 10, c 103-104), VI, 4 (c 159-160), 7 (c. 161).

([44]) PHÉBADE d'Agen, *De fide contra arianos* (*PL* 20, c. 23-24).

([45]) SULPICE SÈVÈRE, *Chronicon,* II, 44, 3-8 (Ed. Halm, *CSEL* I, pp. 97-98) et JÉRÔME, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi,* 18 (PL 23 (1845), c. 171-172). Sur cette question embrouillée, voir mon article *La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini. A la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem d'Hilaire de Poitiers* in *Hilaire et son temps* (Actes du Colloque de Poitiers, 1968), Paris, 1969, pp. 72 sq.

([46]) HILAIRE, *Collectanea Parisina, Series* B VIII, 2, 1-2 (Ed. A. Feder, *CSEL* 65, pp. 175-176) = *Fragmenta historica,* X, 2-3 (*PL* 10, c. 706-709). Voir mon article *La «manoeuvre frauduleuse,* pp. 85-87,96 sq.

([47]) JÉRÔME, *Altercatio,* 19 (c. 172 B-O).

([48]) Rufin atteste qu'Hilaire avait écrit un ouvrage spécial à ce sujet (*De adulteratione librorum Origenis,* 11 - Ed. M. Simonetti, *CC* 20, p. 14).

([49]) Sur l'action concertée d'Hilaire et d'Eusèbe, dès avant 364, voir mon article: *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire et son action en Italie en 360-363* in *Athenaeum,* 48, 1970, pp. 267-275.

([50]) *Divini muneris gratia,* in *Collect. Antiariana, Ser.* B. IV, 2 (p. 158) = *Frag. hist.* XII, 3 (*PL* 10, c. 716-717).

([51]) *Ep Imperitiae culpam,* ap. Hilaire, *Collect. Antiar Parisina, Ser.* B IV, 1,1 (CSEL 65, pp. 156-157) = *Fragm. Hist.* XII, 1-2- (*PL* 10, c 715-716).

de Damase ([52]) ont toutes été centrées, dans la décennie qui a suivi, sur la dénonciation de cette tromperie subtile... et peut-être un peu trop commode. Ambroise lui-même rappelle, dans le *Livre I* de son *De fide,* que Rimini a commencé par réaffirmer Nicée et que les conciles qui eurent lieu après la signature malencontreuse de la fin du concile sont revenus à une profession de foi orthodoxe ([53]). Mais le livre III évoque explicitement le stratagème de Valens qui a trompé l'innocence des évêques, *avant de rapprocher l'énoncé de Valens de celui d'Arius lui-même* dans cette *Lettre* à Alexandre ([54]). Et d'ajouter: «Tu vois donc que vous vous êtes servi des paroles héritées de votre père Arius. Il suffit de dire que le Fils n'est pas une créature. Pourquoi était-il nécessaire d'ajouter: «Mais pas comme les autres créatures?» ([55]).

Ambroise savait donc ce qu'il faisait en prenant pour texte de discussion cette *Lettre* d'Arius. Le nom de Valens de Mursa n'est pas prononcé dans le *De fide;* bien qu'il soit, historiquement, l'auteur de cette «manoeuvre frauduleuse»; ([56]) mais comment l'évêque de Milan n'aurait-il pas également pensé à Palladius qui, de par les dates qu'il nous fournit lui-même ([57]), avait sans doute dû assister,

([52]) DAMASE, Ep. *Confidimus (PL* 13, c. 347-349).

([53]) AMBROISE, *De fide,* I, 18, 122. Un peu plus loin (I, 18, 130) il évoque le «creatura non sicut ceterae creaturae» d'Arius, en dénonçant sa volonté de tromper les simples.

([55]) AMBROISE, *De fide, III, 16, 130* (Ed, Faller, *CSEL,* 78, pp. 153-154).

([55])*Ibidem,* 132 (pp. 154-155): «Satis fuerat dicere: «Qui dicit creaturam Christum, anathema sit». Cur bonae confessioni, Arriane, uenena permiscis ut totum corpus contamines? Addendo enim «secundum ceteras creaturas», non creaturam Christum negas, sed creaturam dicis esse dissimilem. Creaturam enim dicis, etsi praestantiorem ceteris adseras creaturis. *Denique Arrius,* huius impietatis magister, *dei filium creaturam dixit esse 'perfectam, sed non sicut ceteras creaturas'. Vides igitur hereditario patris uestri uos usos esse sermone.* Sat est creaturam negare. Quid opus fuit addere: 'Sed non sicut ceteras creaturas'?» Ce témoignage concernant la *Lettre à Alexandre* est malheureusement ignoré de ceux qui ont étudié l'histoire de cette lettre.

([56]) Il vise tout Arien: «Arriane» *(De fide,* III, 16, 132 - p. 154 l. 21.). Valens donc autrefois, ceux prolongent son oeuvre aujourd'hui; car le *De fide* n'est pas un livre d'histoire ancienne.

([57]) En 381, Palladius est prêtre depuis 46 ans, évêque depuis 35 ans: *Apologie,* 116 (Ed. R. Gryson, p. 300 - Voir également p. 81). Vu la «foule» des évêques

lui aussi, à ce concile de Rimini. Quant à Secundianus, il était le successeur d'Ursace à Singidunum, et son prêtre dès 366 au moins ([58]). Il ne pouvait pas ne pas être au courant, lui non plus, de tout ce qui touchait à Rimini et à ses séquelles.

Cette grosse subtilité avait eu au moins pour effet de rendre l'ensemble des évêques attentif à des affirmations apparemment anodines de leurs interlocuteurs et de les rendre plus exigeants. Tout au long des *Gesta* d'Aquilée revient cette mise en garde contre la tromperie des Homéens. On demande à Palladius une *sententia aperta* (§ 12a), *sine calliditate (§ 12c), de parler simpliciter* (§ 25b). On dénonce la *fraus* de certaines de ses affirmations (§ 20e), ses *insidiae* (§ 24) ou son astuce (§ 25a). Ces mises en garde sont principalement le fait d'Ambroise. Elles ne concernent pas ici la question de la «créature» à proprement parler, mais elles en sont toujours assez proches; car, l'unique question qui occupe les Nicéens, c'est d'affirmer l'*égalité* du Père et du Fils, ce qui ne veut pas dire leur confusion, ni leur division. Les Homéens, en revanche, entendent établir une *hiérarchie* ontologique entre le Père et le Fils, de sorte que les épithètes, lorsqu'elles peuvent être communes, ne s'appliquent pas de la même façon au Père et au Fils. A l'un, elles s'appliquent de façon absolue, à l'autre de manière relative seulement. De ce point de

présents à Rimini, d'après nos sources, il n'est pas du tout invraisemblable, même s'il n'est pas prouvé, que Palladius ait alors fait parti du groupe des partisans d'Ursace et Valens. Vu son âge et ces coordonnées, c'est lui qu'il faut reconnaître dans «l'évêque Palladius qui a eu des démêlés avec les clercs de Germinius de Sirmium en 366 (*Ep. Cum de spe et salute, 2, - ap. Collect. Antiar. Ser.* B. V, 2 (p. 160, l. 11-12) = *Fragm. Hist.* XIV, 2 (c. 719 A) et qui est l'un des destinataires de la réponse de Germinius (*Vitalis u. c. militantis - Ibidem,* p. 160, l. 22 = c. 719 B). Or cette lettre de Germinius fait précisément allusion au problème de la créature (§ 2 - pp. 162-163 = c. 720 C-D). Comment Palladius ne serait-il pas au courant? A ce moment, c'est Germinius, et non les seuls Nicéens, qui met en doute la bonne foi des Homméens. Puisque, depuis vingt ans, la question était, à tort ou à raison, au centre des discussions, des suspicions, Palladius ne pouvait ignorer qu'il aurait à y répondre. Les «apaisements» qu'il entend donner «avec calme», dit-il, ne pouvaient suffire.

([58]) La lettre *Cum de spe et salute* de Valens et Ursace citée à la n. précédente est portée à Germinius par le *«prêtre Secundianus,* le lecteur Pullentius et l'exorciste Candidianus» (p. 160, l. 15 = c. 719 A-B). Il a dû succéder à Ursace sur le siège de Singidunum.

vue non plus, le choix de la *Lettre* d'Arius à Alexandre n'était pas sans habileté, puisque celle-ci commence par une série de «limitations» qui restreignent au «seul inengendré» des attributs que les Nicéens accordaient au Fils autant qu'au Père.

II

On ne discuta pas en réalité sur ce «seul inengendré». Maximin dira plus tard qu'Ambroise avait tu volontairement ce début de la *Lettre* d'Arius ([59]) - en réalité, ici, sa citation de mémoire par Palladius, qui mêle plusieurs confessions de foi ([60]) -. Palladius, quant à lui, n'a pas, semble-t-il, perçu pareille malignité chez son adversaire. Au contraire, lui qui reproche aux Nicéens de sombrer dans le Sabellianisme ([61]), remarque plusieurs fois, et avec un certain étonnement, qu'Ambroise a reconnu que le Fils était *engendré* ([62]). Mais c'est précisément cette notion de génération qui n'était pas comprise de la même façon ou qui n'entraînait pas les mêmes conséquences. Pour les Homéens, la génération du Fils par le Père impliquait l'antériorité de celui-ci et sa supériorité. Même si elle se situait avant les temps, elle révélait une priorité du Père sur le Fils, une dignité supérieure du principe. En définitive, ils n'établissaient pas de distinction radicale entre *engendrer* et *créer*. Ambroise le fait remarquer, sans y insister, ou sans croire que les Ariens fassent cette confusion ([63]). En réalité, au niveau des mots au moins, l'égalité des deux notions est affirmée plusieurs fois dans nos textes, par Palladius lui-même, semble-t-il ([64]), mais surtout par Auxence de Durostorum et par Maximin. Parlant du «Père du Christ», Ulfila

([59]) MAXIMIN, *Commentaire*, 37 (Ed. R. Gryson, p. 232).
([60]) PALLADIUS, *Apologie*, 98 (*Ibid.*, p. 284).
([61]) *Ibidem*, 99 (p. 284). De même Maximin (*Commentaire*, 36).
([62]) PALLADIUS, *Oratio*, 82 (p. 264): «consempiternum ingenito eidemque coaeternum non dicimus (Filium) Patri, quem utique, *sicuti etiam tu saepe professus es*, a Patre genitum ueritas probat»; *Apologie*, III (f.341 v, l. 38 sq.). Au cours de la rencontre d'Aquilée, Ambroise rappelle que les Nicéens reconnaissent - cela va de soi - la génération du Fils: «Et nos dicimus...» (*Gesta*, 27 c.).
([63]) AMBROISE, *De fide*, I, 16, 100 (Ed. Faller, p. 44)
([64]) PALLADIUS, *Apologie*, III (f. 341 v, l. 18-41). Le début est malheureusement très abimé.

proclamait, selon Auxence, qu'il a, «sans passion, lui qui est impassible, sans corruption, lui qui est incorruptible, sans mouvement, lui qui est immobile, *créé et engendré, fait et établi* le dieu unique-engendré» ([65]). A son peuple, Ulfila enseignait, nous est-il dit, «qu'il y a une différence entre la dignité du Père et celle du Fils, du Dieu inengendré et du dieu unique-engendré, que le Père est bien le créateur du créateur, mais que le Fils est le créateur de toute la création» ([66]). La hiérarchie est on ne peut plus nette et Ulfila ne craint aucunement, d'après Auxence, d'appliquer cet attribut de créé au Fils. Maximin, dans son Commentaire des *Gesta* d'Aquilée, ne prend pas plus de précaution lorsqu'il entend réfuter la première question extraite de la *Lettre* d'Arius.

Balayant, en effet, la mise en cause par Palladius de la validité du «conciliabule», Ambroise, sans donner ni faire donner lecture de la *Lettre* qu'il avait évoquée en commençant, demande à l'évêque homéen: «Arius a-t-il eu raison de dire que le Père seul est éternel et son affirmation est-elle conforme ou non aux Écritures?» ([67]). Palladius ne veut pas répondre. Sabinus de Plaisance insiste et lui pose la question sous une autre forme: «Le Christ, dis-tu qu'il a été créé, ou dis-tu qu'il est éternel, le Fils de Dieu?» ([68]). Palladius ne répondra pas davantage et l'on passera bientôt au point suivant ([69]). Mais Maximin commente la question de Sabinus, en attirant l'attention sur ce qu'il appelle sa fourberie: «On voit apparaître, dit-il, la fourberie de l'interrogateur qui veut que le Fils soit dit *éternel* pour qu'il soit dit être *incréé...*» ([70]). La suite du développement tire parti de l'équivalence que Sabinus a posée entre le Christ et le Fils, dans sa question même, et elle revient sur le fait que l'un et l'autre termes supposent un être supérieur et antérieur, celui qui *oint* le Christ et celui qui est *père* du Fils. J'attire simplement l'attention ici sur le fait que Maximin établit une équivalence entre *éternel* et *incréé*, c'est-à-dire, ici, inengendré.

([65]) Ap. MAXIMIN, *Commentaire*, 43.
([66]) *Ibidem*, 46.
([67]) *Gesta*, 9.
([68]) *Gesta*, 10 a.
([69]) *Gesta*, 17 sq. Dans l'intervalle se place une nouvelle altercation sur la convocation du concile.
([70]) MAXIMIN, *Commentaire*, 17.

La question suivante part de l'affirmation par Arius du Père *«seul* Dieu véritable»: le Fils n'est-il donc pas Dieu véritable? Palladius aurait pu répondre, comme Auxence de Milan, que le Fils est dieu ([71]). Mais Hilaire dénonçait déjà la supercherie et Ambroise sait, lui aussi, que les Homéens accordent au Fils le titre de dieu ([72]), mais pas de la même façon qu'au Père... Palladius déplace tout d'abord un peu la question en disant: «Puisque l'apôtre dit que le Christ est «dieu au-dessus de toutes choses» *(Rom. 9, 5),* quelqu'un peut-il nier qu'il soit le fils véritable de Dieu?» ([73]). L'interrogatoire va donc porter sur l'adjectif «véritable» et sur sa place. Car Palladius veut bien reconnaître que le Fils est «le *vrai* Fils de Dieu», *«vraiment* Fils de Dieu», que «le Fils *véritable* de Dieu est Seigneur», toutes formules qu'il trouve dans l'Écriture; mais il ne consent pas à répéter après Ambroise, et dans l'ordre même où celui-ci le lui indique, que «le Fils de Dieu est *dieu véritable»,* ou que «le Fils de Dieu est *Seigneur véritable».* Il ne s'agit pas de simples subtilités ni d'acrobaties verbales ou auditives qu'augmenterait l'absence d'article en latin. Nous sommes toujours devant l'affirmation par les Nicéens de l'égalité des personnes, par les Homéens de leur inégalité et de leur séparation. Lors de son interrogatoire, Palladius cherche, semble-t-il, à faire diversion en disant que le Fils est «puissance de Dieu» ([74]), mais dans son *Apologie,* il étaie davantage son argumentation et reproche à ses adversaires d'inclure le Fils dans le Père et de l'identifier au Père ([75]). Quant à Maximin, il accuse les Nicéens de trithéisme autant que de Sabellianisme, en voyant bien, au moins, que les Nicéens réclament «pour le Fils des attributs semblables», égaux, à ceux du Père ([76]). Certes. A l'exclusion toutefois de la paternité, qui ne conférait au Père qu'une priorité logique, non ontologique.

Les discussions ne s'engageront pas sur ce plan philosophique ou logique. On remarquera, en effet, que ni les Nicéens - pour le

([71]) HILAIRE, *C. Auxentium,* 13.
([72]) AMBROISE, *De fide,* III, 16, 133.
([73]) *Gesta,* 17 f.
([74]) *Gesta,* 21b.
([75]) Palladius, *Apologie,* 100 (f. 339 v, l 36-40): «...ut tua qua ipsum Filium conplice Patrem solum uerum adseris Deum retunderetur blasfemia...»
([76]) MAXIMIN, *Commentaire,* 35-36 (Ed. Gryson, pp. 230-232).

défendre -, ni les Homéens, qui l'avaient fait condamner à la deuxième session du Concile de Rimini, - pour le contester - n'employèrent le mot de *substance* ou d'*ousie*. Pas davantage le mot de *personne*. Au contraire, on en arriva à des questions moins abstraites avec le point suivant de la *Lettre* d'Arius: le Père est-il le «seul à posséder l'immortalité?» ([77]) De la théologie trinitaire, on passait, en partie au moins, à la christologie. Le Fils est-il immortel? Le Christ est-il immortel? «Le Fils de Dieu possède-t-il l'immortalité ou ne la possède-t-il pas selon la divinité?» demande Ambroise ([78]). Ou encore: «Le Fils de Dieu possède-t-il l'immortalité selon sa génération divine, ou ne la possède-t-il pas?» ([79]). Palladius retourne tout d'abord la question, en demandant si le titre de Christ est un nom «humain» ou «divin», s'il concerne la chair ou la divinité ([80]). Pour lui, la chose est claire: Christ est un titre du Fils. Or, du Christ, saint Paul dit, comme son *Apologie* le rappellera, qu'il «est mort pour nos péchés» ([81]). Maximin à son tour insistera sur le fait que l'«onction» concerne le Fils ([82]) - et non la chair, comme le disent désormais les Nicéens. Palladius précise ensuite que «selon la génération divine, le Fils est incorruptible, mais que, par la chair, il est mort» ([83]), ce qui est réunir deux problèmes: le Fils est *désormais* incorruptible, mais il a eu un commencement et, d'autre part, en s'unissant à la chair, il a subi la mort. C'est sur ce second point qu'Ambroise et les Nicéens profitent des derniers progrès de la christologie, en faisant valoir que, dans la mort du Christ, nous assistons à la séparation de l'âme humaine du Christ et de son corps, et non pas à la mort de la divinité, ni à son atteinte. Palladius expliquera au contraire dans son *Apologie* que «le dieu et l'homme, le Fils de Dieu aussi bien que le Fils d'homme ont souffert, que le Seigneur de gloire a été crucifié selon l'un et l'autre *états* (?) en même

([77]) *Gesta,* 22a.
([78]) *Gesta,* 22b.
([79]) *Gesta, 24a.*
([80]) *Gesta,* 23 b.
([81]) PALLADIUS, *Apologie,* 107 (Ed. Gryson, p. 292).
([82]) MAXIMIN, *Commentaire,* 17 (Ibid., pp. 216-220) et la note de R. Gryson, p. 219, n.4.
([83]) *Gesta,* 24 b.

temps *(utroque statu socio)* ([84]), ce qui n'est possible, justement, que si la divinité du Fils n'est pas de même nature que celle du Père.

Les altercations sur la «sagesse» ou la «bonté» respective ou égale du Père et du Fils, telles qu'elles sont rapportées dans les *Gesta,* ([85]), ne nous font pas progresser beaucoup, ce qui ne veut pas dire, tant s'en faut, qu'elles ne révèlant pas, elles aussi, les préoccupations ou les systèmes noétiques des deux partis ([86]): le Fils qui est la Sagesse n'est-il pas sage? Le Fils, Sagesse, est-il sage au même titre que le Père? De même, ne fait-il que participer à la bonté du Père - «Seul Dieu est bon!» - ou est-il, lui aussi, égal au Père en bonté? Le Christ est assurément bon, mais est-il Dieu bon? ([87]) Avec la «puissance», au contraire, il semblerait tout d'abord à un auditeur non initié que les deux points de vue puissent se rejoindre. Car, demande Palladius, «comment ne dirait-on pas que le Fils est puissant, puisqu'il est le créateur de l'univers ([88])?» D'où l'expression de la satisfaction d'Ambroise: «Donc Arius a mal parlé. Sur ce point, au moins, tu condamnes Arius!» ([89]). Palladius cherche de recourir une nouvelle fois à un moyen de défense cher aux Homéens: Arius? «Comment saurais-je qui c'est? Moi, je te réponds pour moi» ([90]). Les Nicéens découvrent donc bien vite que la «puissance» reconnue au Christ n'est que d'ordre relatif, que Palladius

([84]) PALLADIUS, *Apologie,* 107 (f. 340 v, l. 38-40). Palladius *(Gesta,* 25 g) accepte de voir dans la mort du Christ la *separatio spiritus,* parce qu'il ne peut ignorer les textes des Evangiles, mais pour lui le «Fils de Dieu» est affecté dans la mort de la chair. Il faut cependant reconnaître qu'Ambroise, lu à la lumière de Chalcédoine, est bien proche d'un diphysisme exagéré...

([85]) *Gesta,* 27 (pour la sagesse), 28-30 (pour la bonté).

([86]) Pour le premier point, dans son *Apologie,* 104, Palladius développe la passe, signe, peut-être, qu'il a senti la faiblesse de sa position logique. Dans les *Gesta,* 28 a, Eusèbe de Bologne, *contrairement à l'habitude,* veut immédiatement obtenir *sur ce point* de la sagesse du Fils une réponse de Secundianus. Ne serait-ce pas à cause de l'importance des problèmes sousjacents? Sur le rapprochement de *Prov.* 8,22 et de I *Cor.* 1, 24 et leur éclairage réciproque dans les deux systèmes, voir, par exemple, Faustinus, *De Trinitate* 2 *(CC* 20, p. 297) et 45 sq. (p. 346 sq.).

([87]) Sur cette bonté du Fils, voir AMBROISE, *De fide,* II, 1, 15-32.

([88]) *Gesta,* 31 c.

([89]) *Gesta,* 31 d.

([90]) *Gesta* 31 c - Voir *supra,* n. 25.

n'entend pas reconnaître que le Fils de Dieu est Dieu ou Seigneur puissant au même titre que le Père. Palladius ne place au contraire qu'une différence de degré - et non pas de nature, entre la puissance du Fils et celle des hommes. La remarque, faite par Eusèbe de Bologne dès les premières questions ([91]), est reprise ici par Ambroise ([92]), avant de l'être à nouveau à propos du point suivant ([93]).

Mais c'est alors que se produit une controffensive de Palladius: il n'attend pas qu'on lui pose de question pour affirmer que le Christ est «juge» - mais par délégation -; il lance à l'adresse des Nicéens le texte scripturaire le plus fort ou le plus embarrassant qu'aient possédé les Homéens pour affirmer l'infériorité du Fils. Le Christ n'a-t-il pas dit: «Le Père est plus grand que moi (*Joh.* 14, 28)»? Comment ne pas entendre un tel texte? Palladius ne cite pas alors explicitement le texte lui-même et Ambroise refuse tout d'abord de s'engager dans cette discussion qui dérange l'ordre des propositions d'Arius ([94]). On finit quand même par entrer dans cette voie et Palladius provoque un incident en citant *Joh.* 14, 28 selon un texte que ne connaît pas Ambroise: *«Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi»* ([95]). Une telle «falsification» ne peut pas améliorer le climat de la discussion. J'ai rappelé ici même, il y a quelques années, que Chromace citait à la suite d'Ambroise ([96]), un autre passage de Jean pour lequel les «Ariens» présentaient un texte différent, au grand scandale de l'évêque de Milan ([97]). Celui-ci avait dénoncé cette «manoeuvre» dans son *De spiritu sancto,* avant, donc, notre con-

([91]) *Gesta,* 19 c. Voir aussi *Gesta,* 29 a.
([92]) *Gesta,* 32 a.
([93]) *Gesta,* 33 b.
([94]) *Gesta,* 33 d et sq.
([95]) *Gesta,* 36 d.
([96]) *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée, durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan in AAAdIV,* 1973 pp. 207-209.
([97]) AMBROISE, *De spiritu sancto,* 3, 10, 59 (Ed O. Faller, *CSEL,* 79, p. 174). Ambroise, quand il arrive à Aquilée, ne semble pas connaître ce texte «interpolé» de *Jean* 14, 28. La synodale *Benedictus,* 6-7 (*PL* 16, c. 942 B-C) évoquera cette «falsification». Le *De fide* V, 16, 193 en évoque une autre, qui n'est pas plus réelle. On ne peut s'en étonner outre mesure. Jérôme y trouvera la justification de son entreprise de révision des Evangiles.

cile de septembre 381. Mais, ce faisant, il imputait aux «Ariens» une modification qui leur est bien antérieure, puisqu'on trouve ce verset cité sous cette forme en Occident ([98]) comme en Orient ([99]), sans intention maligne. Cependant, la formule de Sirmium de 357, de tendance anoméenne, utilisait cette version à ses fins, et elle faisait suivre cette citation presque immédiatement d'une mention de la *soumission* du Fils, avec une allusion à la *Première épître aux Corinthiens* où le Fils, quand il aura remporté la victoire sur la mort, se soumettra à celui qui lui a tout soumis (1 *Cor. 15, 27-28)* ([100]). On voit bien apparaître ici le raisonnement homéen: Le Fils est inférieur puisqu'il est *envoyé,* puisqu'il *se soumet.* Or, c'est exactement le dossier qu'utilise Palladius à Aquilée, avançant tour à tour *Joh.* 14, 28 dans le texte indiqué plus haut, puis bientôt *I Cor.* 15, 28, auquel il ajoute *Joh.* 15, 1●. L'enchaînement lui paraît probant, à lui seul: «Le Père a engendré le Fils, le Père a envoyé le Fils» ([101]), ce qui entraine: «Le Fils est soumis au Père, le Fils garde les commandements du Père» ([102]).

([98]) Novatien, dans son *De Trinitate,* cite une fois (26, 9) Joh. 14,28 avec le *Qui mittit me.* Une seconde citation (28, 20) l'omet.

([99]) Dans nos textes, la formulation est présente d'un bout à l'autre de l'oeuvre d'Origène (Du *De principiis, 4, 4, 8,)* d'après la rencontre de l'*Ep* 123, 13 de Jérôme et de l'Epître à Mennas (Ed. Simonetti-Crouzel, *SC 269,* pp. 263-265), au *Contre Celse,* 8, 14 et 15) avec la nette affirmation de la supériorité du Père. Sur l'évolution de l'interprétation de l'ensemble de ce verset, voir M. Simonetti, *Giovanni 14, 28 nella controversia ariana* in *Kyriakon* (Mel. J. Quasten) I, Münster, 1970, pp. 151-161; R. Gryson, *Les citations scripturaires des oeuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus,* in *R Ben.* 88, 1978, p. 52,n. l.

([100]) *Apud* HILAIRE, *De synodis,* 11 *(PL* 10, c.489 A): «Nulli potest dubium esse Patrem honore, dignitate, charitate, maiestate et ipso nomine patris maiorem esse Filio, ipso testante: *'Qui me misit* maior me est'. Et hoc catholicum esse nemo ignorat duas personas esse patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subiectum cum omnibus his quae ipsi Pater subiecit (cf. *I Cor.* 15, 28)...»

([101]) *Gesta,* 39 a.

([102]) *Gesta,* 39 d. On notera que Palladius ne reprend pas le dossier dans son *Apologie* (§ 108) mais revient, à l'aide de *Joh.* 11, 42 et 10, 36, sur l'envoi du Fils et sur le fait que cette mission *(officium)* atteste la supériorité *(praestantia)* du Père, dans un enchaînement *(coniunctio)* indiscutable.

III

A part la «falsification», qu'il s'empresse de dénoncer, Ambroise connaît ces textes, ainsi que leur interprétation. On ne s'étonnera donc pas de retrouver sous forme plus brève dans les *Gesta* d'Aquilée les réponses et éclaircissements qu'il apportait dans le *De fide* des dernières années ([103]). Le «Père est plus grand que le Fils»? Mais pourquoi les Juifs persécutaient-ils le Christ, sinon parce «qu'il appelait Dieu son Père, *se faisant l'égal de Dieu*» (Joh. 5, 15)?Eusèbe de Bologne qui avance ce texte ([104]) est aussitôt relayé par Ambroise qui invoque le texte de l'*Epître aux Philippiens* où le Fils, égal de Dieu, a pris la condition du serviteur ([105]). Dans sa «condition de serviteur», c'est-à-dire, assure Ambroise «selon la chair», le Fils est inférieur au Père, mais non «selon la divinité». ([106]). «Selon la divinité», il est égal du Père. Et d'ajouter à l'adresse de Palladius: «Pourquoi t'étonnes-tu qu'il soit inférieur selon la chair, alors qu'il a dit qu'il était «serviteur», alors qu'il a dit qu'il était «une pierre», alors qu'il a dit qu'il était «un ver», alors qu'il a dit qu'il était «inférieur aux anges?» ([107]). Le livre II du *De fide* attribuait déjà le *Pater maior me est,* prononcé au moment où le Christ va souffrir sa Passion à la *natura hominis,* à la *persona hominis* ([108]) et il ajoutait dans un mouvement qui annonce la question posée à Palladius: «Tu t'étonnes si, comme homme - *ex persona hominis* -, il déclare le Père plus grand, lui qui, comme homme, s'est dit un ver et non un homme?»

([143]) J'utiliserai principalement de *De fide* d'Ambroise pour illustrer les *Gesta* d'Aquilée. Il est clair cependant que ce *De fide* n'est pas l'unique source de connaissance à laquelle puissent puiser les Nicéens d'Aquilée et, d'autre part, que ce *De fide* n'est pas, et de loin, original. Je ferai donc appel éventuellement à d'autres textes, à titre de confirmation, mais sans souci de retracer ici l'histoire des divers textes dans le dossier trinitaire.

([104]) *Gesta,* 35 b.

([105]) *Ibid.,* 35 c.

([106]) *Ibid.* 35 c, 36 c. A quoi Palladius oppose (36 d): «Est-ce la *chair* qui a été envoyée par Dieu ou le Fils de Dieu?», en faisant appel à *Jean* 14, 28 avec l'ajout qui va déclancher l'altercation. La question de Palladius ne reçoit donc pas alors de réponse.

([107]) *Gesta,* 37 a.

([108]) AMBROISE, *De fide,* II, 8, 59-60.

([109]). Un peu plus loin, il fait allusion à *Philippiens* 2, 6-7 et cite le *Psaume* 8, 6 appliqué au Christ «inférieur aux anges», à la suite de Paul dans l'*Epître aux Hébreux* ([110]). L'allusion à l'affirmation du Christ se disant «pierre» reparaît à la fin du *Livre* V, juste avant la péroraison finale ([111]), et, cette fois encore, elle est mise en relation avec *Philippiens* 2, 6-7, *Jean* 14, 28 et le *Psaume* 8, 6. De même, Eusèbe de Bologne n'innove-t-il en rien lorsqu'il rappelle l'accusation des Juifs contre Jésus de se faire l'égal de Dieu. ([112]). Ambroise faisait de ce texte un commentaire grammatical qui débouchait, une fois encore sur *Philippiens* 2, 6-7, véritable clef de voûte de la christologie et de la théologie trinitaire nicéennes ([113]).

Des textes moins topiques, comme celui d'*Hébreux* 6, 13-14 que Sabinus de Plaisance, semble-t-il, brandit soudain: «Quand il fit sa promesse à Abraham, Dieu, comme il n'avait personne d'autre plus grand par qui jurer, jura par lui-même» ([114]), pourraient être contestés par Palladius - puisqu'il est question de *Dieu* - mais Sabinus et a fortiori Ambroise savent que raisonnement, Ecriture et grammaire imposent d'entendre ce «Dieu» du Christ et du Fils ([115]). Donc, le Fils n'a personne de plus grand que Lui. Il est l'égal du Père!

D'autres textes avancés par Ambroise demandent l'éclairage du *De fide* pour être tout simplement compris. De fait, lorsque Pal-

([109]) *Ibidem*, 61.
([110]) *Ibidem*, 62-63 - Cf. FAUSTINUS, *De Trinitate*, 35, (Ed. M. Simonetti, *CC.* 69, p. 336).
([111]) *De fide*, V, 18, 225-227.
([112]) *Gesta*, 35 b.
([113]) AMBROISE, *De fide*, II, 8, 67-70. En «grammairien», Ambroise souligne que c'est l'évangéliste qui parle et non pas les Juifs (§ 68). La part de la «grammaire» et du «commentaire de textes» antique ne peut être minorée dans toute cette controverse. On en trouvait le vocabulaire et les catégories dans les lignes précédentes. Mais les conceptions s'opposent parfois. Faustinus reproche aux Ariens d'atténuer les textes «quasi grammatici» (*De Trinitate*, 13 - *CC* 69,. p. 307, l. 17).
([114]) *Gesta*, 38 a. Le désordre est tel dans l'Assemblée à ce moment que l'on ne peut savoir, dans les *Gesta*, qui exactement fait appel à ce texte d'*Hébreux* 6, 13.
([115]) AMBROISE, *De fide*, II, 8, 71-73, avec même renvoi, de confirmation (discutable pour nous), à *Joh.* 8, 56.

ladius, dans l'enchaînemnt que j'ai cité plus haut, met en avant la «soumission» du Fils, ([116]), l'évêque de Milan lui rétorque: «Il est soumis selon l'ordre de la chair», avant d'ajouter ([117]): «D'ailleurs, tu te souviens bien d'avoir lu toi-même: «Personne ne vient à moi, sinon celui que le Père attire» (Joh. 6, 44). Que signifie une semblable remarque et que vient-elle faire dans cette altercation? Tout d'abord, elle ne renvoie pas à des propos antérieurs de Palladius, mais à une lecture de l'*Evangile de Jean* que Palladius a pu faire *comme tout un chacun*. Mais pour quelles raisons ce texte est-il invoqué? C'est le *De fide* II qui nous fournit la réponse. Ambroise y oppose ce «Personne ne peut venir à moi *si mon Père ne l'attire*» au témoignage d'infériorité que les Ariens tirent, entre autres, de la session à la droite du Père. Le texte de Jean montre, selon lui, que le Père se met au service du Fils - puisqu'il attire au Fils - comme le Fils se soumet au Père, lorsqu'à la fin du monde il remettra toutes choses au Père ([118]). Cette soumission *réciproque* démontre donc leur égalité. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter la parole de Paul aux Corinthiens *(I Cor.* 1, 9) qu'Ambroise cite presqu'aussitôt: «Il est fidèle Dieu *par qui vous avez été appelés* à la communion de son Fils» ([119]). Le livre IV du *De fide* utilise cette affirmation pour montrer qu'il ne faut entendre de façon trop absolue les déclarations dans lesquelles le Fils est présenté comme un intermédiaire: «Au Fils *par qui* tout a été fait» on peut opposer «Le Père *par qui* les hommes sont appelés à la communion du Fils» ([120]). Compris ensemble au contraire, de tels textes établissent *l'égalité* de puissance du Père et du Fils, toute affirmation d'une infériorité du Fils étant à entendre de l'Incarnation, et non de la vie trinitaire. Dans les *Gesta,* Ambroise conclut cette discussion sur la mission, la soumission, l'infériorité du Fils en disant: «Pour ma part, je dis que le Père est plus grand selon la chair assumée qu'a prise le Fils de Dieu, non selon sa divinité» ([121]).

([116]) *Gesta,* 39 d.
([117]) *Gesta,* 39 e.
([118]) AMBROISE, *De fide,* II, 12, 104.
([119]) *Gesta,* 40 b.
([120]) AMBROISE, *De fide,* IV, 11, 149. On trouvera une même utilisation de I Cor. 1, 9 dans le Commentaire de Pélage (Souter, p. 130 - *PLS* 1, c. 1183) qui ne suit pas ici l'Ambrosiaster.
([121]) *Gesta,* 40 b.

C'est là, de fait, le Credo nicéen. Mais il ne satisfait pas Palladius pour lequel la *chair* ne peut dire: «Dieu est plus grand que moi» ([122]). Nous revenons ainsi à la christologie. Pour constater que celle des Homéens est imprécise, dans sa fidélité au seul vocabulaire scripturaire, et qu'elle est grevée par un schéma *logos/sarx* qui, en définitive, affecte la divinité. «Est-ce la chair qui parlait, demande Palladius, ou bien la divinité, *parce que là elle était chair?*» ([123]). Il ne suffit pas de corriger et de dire que «le Fils de Dieu a *pris* la chair» ou «a *pris* une chair humaine» ([124]) Ambroise répond tout d'abord que «la chair ne parle pas sans l'âme» ([125]), ce qui introduit toute la personnalité humaine du Christ; mais surtout il revient à *Philippiens* 2, 8 et à *Hébreux* 2, 9 qui lui semblent s'enchaîner pour montrer que la divinité n'a pu «goûter la mort» ([126]). Le *De fide* défendait déjà cette position, à l'aide des mêmes textes ([127]).

Ambroise ne prend pas le temps de fulminer l'anathème ni d'attendre une nouvelle question de Palladius. Il s'empresse de revenir à la *Lettre* d'Arius, abandonnée à son grand regret depuis quelques minutes, et il en vient immédiatement à la «créature parfaite» ([123]), comme je l'ai dit plus haut. La discussion, en réalité, n'avancera plus sur le plan doctrinal, même si après une série de batailles de procédure, d'incidents divers où les conversations et les affaires s'entremêlent, on lit le point suivant - en fait, précédent - de la *Lettre* d'Arius: «né, non pas en apparence, mais en vérité... » ([129]). On ne le discute pas! Le ton monte au contraire bien vite, Palladius accusant bientôt Ambroise d'impiété ([130]).

Survient alors un incident qui mérite qu'on s'y arrête quelques instants, dans la mesure où il me semble révéler le niveau auquel se

([122]) *Gesta,* 40 c.
([123]) *Ibidem:* «Caro loquebatur aut divinitas quia ibi erat caro?»
([124]) *Ibidem,* 40 h: «Carnem suscepit» (Filius Dei); 40 j: «Carnem humanam suscepit».
([125]) *Ibidem,* 40 d: «Caro sine anima non loquitur».
([126]) *Gesta,* 41 a.
([127]) AMBROISE, *De fide,* II, 8, 65, citant *Héb.* 2, 9.
([125]) *Gesta,* 41 c.
([129]) *Gesta,* 46.
([130]) *Gesta,* 47.

place la discussion pour la majorité des participants. On pourra mieux juger ainsi les simplifications et même les confusions auxquelles nous assistons. Palladius, en effet, s'enfermant dans son mutisme, le président de l'assemblée, l'évêque Valérien d'Aquilée, prend - pour la première fois - la parole et déclare: «Ne forcez pas trop Palladius à répondre. Il est incapable de confesser simplement votre vérité. Il a en effet la conscience confondue par un double blasphème; car il a été ordonné par des Photiniens et il a été condamné avec eux. Et maintenant il va être condamné de manière plus complète» ([131]). Palladius sort immédiatement de son silence et demande des preuves... que Valérien n'apporte pas. ([132]) Ce qui pose plus d'une question.

Les Homéens, en effet, ne condamnaient pas moins Photin que les Nicéens, Mais les deux partis ne mettaient pas un accent identique sur les points condamnés. En Photin, les arianisants voyaient surtout le disciple de Marcel d'Ancyre et les positions sabelliennes ([133]); les Nicéens avaient également découvert ce sabellianisme, mais ils étaient d'autre part sensibles au fait que, dans la présentation de Photin, le «Fils» naît de Marie, *au moment de l'Incarnation,* et qu'il n'est donc pas une personne distincte et subsistante au sein même de la Trinité ([137]). Ce faisant, Photin niait la divinité du Christ et, dès lors, aboutissait, *par de tout autres voies,* au même résultat qu'Arius! C'est ce que Sabinus de Plaisance laisse entendre lorsqu'il vient au secours de Valérien en disant de Palladius: «Il ne pourrait pas nier que le Christ soit Dieu véritable s'il ne suivait ses maîtres» ([135]). On le voit, ce qui intéresse Sabinus, ce n'est pas l'histoire des rapports - éventuels - de Palladius avec l'entourage, plus ou moins proche, de Photin - ce dont nous ne savons rien -, mais bien le *résultat* auquel on parvient de part et d'autre: la négation de la divinité du Christ. De fait, bien plus que ses positions propre-

([131]) *Gesta,* 49 d.
([132]) *Ibidem,* 49 e.
([133])Le texte de la condamnation de Photin à Sirmium en 351 chez Hilaire, *De synodis,* 38, suivi de son commentaire (§ 39-61).
([134]) Voir, par exemple, Hilaire, *De synodis,* 61 (PL 10, c. 522 a 2-3), qui reprend l'affirmation essentielle reprochée à Photin.
([135]) *Gesta,* 49 f,

ment trinitaires, ce sont les conséquences concernant la divinité du Christ qui valent et vaudront à Photin de prendre rang dans le galeirie des hérétiques condamnés par les orthodoxes ([136]). N'oublions pas que l'empereur Julien avait envoyé ses félicitations à Photin, en même temps qu'il attaquait Diodore de Tarse pour avoir affirmé précisément la divinité du Christ ([137]). Ce n'était pas un patronage sans importance ni sans signification générale, aux yeux des Nicéens.

Mais on était là loin de Photin lui-même. A vrai dire, on aurait pu entendre Palladius accuser de la même façon ses adversaires d'être des Photiniens, mais pour d'autres raisons. Dans la suite immédiate de l'interrogatoire, il renvoie, en effet, à la «Profession de foi» des Nicéens qu'il se propose de discuter, lors du concile général qu'il demande ([138]). Nous n'avons pas cette «Profession de foi». L'*Apologie* que Palladius a composée après la condamnation d'Aquilée invite cependant à penser, je l'ai dit, que cette «Profession de foi» émanait d'une réunion tenue à Sirmium peu auparavant et qu'elle se trouvait en conformité avec une autre «Profession de foi» rédigée à Rome par Damase ([139]). Palladius accuse ses adversaires d'avoir dit croire «en trois dieux tout puissants, trois éternels, trois égaux.. etc.» ([140]) Il entreprend une longue réfutation de ce «blasphème», qui nous précise en quel sens il l'entend ([141]). On pourrait en effet dire qu'une telle croyance en «trois dieux» revient au polythéisme. Palladius parle d'ailleurs tout d'abord d'idolâtrie ([142]). En fait, c'est le sabellianisme qui est visé, comme Maximin le confirme

([136]) Voir, par exemple ZÉNON de Vérone, *Tr,* II, 8, 1 (= II, 7) (Ed, Löfstedt, *CC* 20, p. 176, l. 3-9); NICETA de Remesiana, *De ratione fidei,* 2 (Ed. Burn, pp. 11-12, avant d'en venir à Arius); CHROMACE d'Aquilée, *Tr.* 50, 3 (Ed. J. Lemarié - R. Etaix, *CC* IX bis, p. 448, l. 113-119 - Sur le raisonnement de Chromace, voir *Les relations doctrinales*, p. 205. en corrigeant le texte cité; PÉLAGE, *In. Rom.,* 1, 3; 8, 3; 9, 5; *In. 1 Cor.* 9, 21.

([137]) JULIEN l'Empereur, *Ep.* 90 (79) (Ed. J Bidez, p. 174).

([138]) *Gesta,* 50 b.

([139]) PALLADIUS, *Apologie,* 128. Sur ce «blasphème de Sirmium» et les problèmes de son contexte et de sa date, voir maintenant R. Gryson, *Op. laud.,* p. 115sq.

([140]) PALLADIUS, *Apologie,* 129.

([141]) *Ibidem,* 130-138.

([142]) *Ibidem,* 128 f. (f.345 v, l. 15-18).

lorsqu'il évoque cette même «Profession de foi» qu'il ne connaît qu'à travers Palladius ([143]). On n'a d'ailleurs pas de peine à reconnaître l'accusation de trithéisme proférée habituellement à l'encontre des tenants du consubstantiel. Mais, précisément, le grief est si courant que les Nicéens s'en prémunissent de façon ordinaire ([144]). S'il est bien vrai que Palladius a pu trouver dans le «Tome» de Damase la mention «de trois *personnes,* égales, éternelles, contenant toutes choses, visibles et invisibles, toutes-puissantes, etc.» ([145]), il aurait pu, s'il avait continué sa lecture quelques lignes, entendre ces mêmes Nicéens affirmer à Rome en conclusion que ces personnes ne formaient pas *des* dieux, mais *un* dieu, en rejetant toute erreur contraire qui rejoindrait celle des hérétiques, des Juifs ou des Païens ([146]). En réalité, Palladius, plus que par une lecture attentive, est emporté par l'idée qu'il se fait de ses adversaires. Il ne les a assurément pas entendu parler de «trois *dieux»,* il ne peut pas non plus avoir lu dans leur *Profession de foi* la mention de «trois qui se confondent», ni même de «trois que rien ne différencie». Il récite là bien plutôt le catalogue des erreurs *imputées* aux Nicéens.

De part et d'autre, on le voit, on ne cherche pas à comprendre l'adversre. On ne respecte pas toujours ses propos, on ne fait guère d'effort pour entrer dans sa problématique et voir ce qu'elle comporte de positif ou comment elle continue celle des générations précédentes. Le climat de la discussion est, de plus, corrompu par la suspicion réciproque que des décennies n'ont fait qu'accroître toujours davantage. Certes, il nous est possible, en voyant les choses de plus haut et de plus loin que les contemporains, d'apercevoir les limites et les lignes de force des deux théologies. Nous profitons en outre du siècle de discussions qui, du domaine trinitaire, vont gagner la christologie. Je ne me cache pas la faiblesse de certaines des interprétations scripturaires avancées par les Nicéens, à Aquilée ou ailleurs. Je ne crois pas cependant qu'il y ait à réhabiliter, de

([143]) MAXIMIN, *Commentaire,* 36 et l'allusion à la *Sabellii perfidia.*

([144]) Il arrive même que l'accusation soit retournée: AMBROISE, *De fide,* V, 3, 40-42.

([145]) Tome de Damase, *Canon* 21 (Ed. Turner, p. 291).

([146]) *Ibidem,* c. 24 (pp. 292-293) - Cf. l'énumération des écueils à éviter chez AMBROISE, *De fide,* 1, 1-6.

quelque façon que ce soit, les positions homéennes. Celles-ci se veulent scripturaires. Assurément, pour une part. Mais elles sont aussi sous-tendues par un système qui «rationalise» beaucoup trop la Trinité pour être «crédible». Je ne demande certes pas le «mystère» pour le «mystère». Je trouve cependant beaucoup trop claire et beaucoup trop «grecque», en regard des Evangiles, cette hiérarchie à l'intérieur de la Trinité, cette série d'intermédiaires entre le Dieu ineffable et la matière, et l'homme. Les Evangiles nous mettent au contact d'une réalité beaucoup moins simple. Il était fatal que cette réalité ne soit pas perçue immédiatement dans sa complexité; il était normal que l'on privilégie certains axes ou certaines présentations, à des fins pastorales diverses et que, de fait, on aboutisse à des traditions ecclésiastiques différentes.

Mais il eût été plus sage de prendre conscience des écueils de Charybde, de Scylla... et de quelques autres, sans refuser tout progrès ou tout correctif, mais sans non plus prétendre qu'on restait ou qui on devait rester parfaitement fidèle aux énoncés des générations précédentes. Puisque nous sommes à Aquilée, je voudrais illustrer ce propos par une double ou triple série de faits. Homme d'une génération où les dossiers patristiques prennent de plus en plus d'importance, Maximin s'efforcera de montrer en Cyprien un prédécesseur des Homéens ([147]). Rufin, dans les dernières années du IVème siècle, doit défendre sa mémoire ([148]). Il s'étonne de trouver chez Clément de Rome, un pape, des propositions dignes d'Eunome ([149]). Il impute ces propos - et bien d'autres - aux falsifications

([147]) MAXIMIN, *Commentaire 13-14*, avec in particulier l'affirmation suivante (f. 300 v, l. 3-12): «Nam cum dicit sanctus Cyprianus: Oblatrantem te et aduersus Deum qui unus et uerus est...., nonne hoc comprobauit Arrium docuisse? (...) Ecce ante quantos annos, ante plurimas generationes Cyprianus beatissimus martyr, unum et solum adseruit uerum deum...». Les citations annoncées par Maximin en § 40 sont destinées à prouver de la même manière le caractère traditionnel de l'enseignement d'Arius. On insiste également sur l'héritage de la foi orthodoxe chez les Nicéens. Voir, par exemple, PHÉBADE, *De fide*, 15(*Pl* 20, c. 23 D): «Nos quae audiuimus a patribus nostris constanter praedicamus; et uos ergo doctrinam patrium uestrorum deserere nolite...»Le thème est devenu banal entre 360 et 400.

([148]) RUFIN, *De adulteratione librorum Origenis*, 12 (Ed. M. Simonetti, *CC*20, p. 15).

([149]) *Ibidem*, 3 (p. 9).

des hérétiques, qui ont opéré de la même façon, assure-t-il, dans les oeuvres d'Origène. On connaît les exclamations de Jérôme contre cette théorie, mais d'un Jérome qui avait commencé par corriger ou compléter Origène, avant d'en faire le «Père d'Arius». Ces diverses tentatives sont révélatrices.

La théorie de *l'adulteratio* cependant n'aurait pas pu être présentée par Rufin s'il n'avait pu s'appuyer sur des précédents bien connus de ses lecteurs, en dehors même des cas qu'il leur soumettait. Nous avons entendu Ambroise brandir ce grief de falsification de l'Ecriture à l'adresse des Homéens et l'on ne peut pas comprendre le déroulement même des débats d'Aquilée si l'on n'a pas en tête ce qui s'est passé ou est censé s'être passé à Rimini. Le malheur est, pour la suite de l'histoire, que la régularité du concile d'Aquilée ait pu être mise en cause par les Homéens et que ceux-ci aient pu déplorer l'intervention du pouvoir politique, de la même façon que l'appui de Constance avait été déterminant dans la victoire ou la défaite de Rimini. Les choses, en ce qui concerne Aquilée, sont peut-être moins simples qu'on le présente d'ordinaire, mais il n'en reste pas moins significatif que l'héritier des Homéens en Occident et l'un de leurs meilleurs théologiens, Maximin, ait cru devoir, soixante ans après les faits, comme cela vient de nous être magnifiquement confirmé ([150]), exhaler ses critiques contre la mauvaise foi d'Ambroise.

C'est affirmer indirectement par là-même l'importance qu'a prise, dan le siècle du moins qui a suivi, ce Concile dont je vous disais en commençant qu'il n'avait émis aucun *Credo*, qu'il n'avait contribué à aucun progrès, mais qu'il était tourné vers le passé - Rimini - et reflétait, de façon très élémentaire, les thèses et les dossiers des Nicéens, essentiellement la pleine affirmation de la divinité du Christ. Il serait cependant faux de croire qu'Ambroise et son entourage aient pensé être au bout de leurs peines avec la condamnation de Palladius et Secundianus et que cela explique leurs manières expéditives. L'une des lettres post-conciliaires évoque l'agitation des Homéens à Milan même ([151]). On connaît l'existence de foyers

([150]) Cela me paraît, en dehors de l'édition même des divers textes, l'un des apports importants du travail de R. Gryson que d'avoir établi de façon sûre que l'intervention de Maximin est *postérieure* à 440 (*Introduction,* pp. 77-79; 97-100).
([151]) *Benedictus Deus* (*Ep* 10, 10 - *PL* 16, c. 943 B - C) qui, de plus, évoque les or-

arianisants en plusieurs endroits d'Italie du Nord ([152]), en ces années 380. Tous ne s'expliquent sans doute pas par le reflux de populations de l'Illyricum comme à Forum Cornelii ([153]). En 386, en tout cas, Ambroise a bien failli se trouver dans la situation de Palladius, ou plutôt, devant un «tribunal» analogue à celui que réclamait Palladius. Est-il nécessaire de rappeler que la fameuse loi de janvier 386, contre laquelle s'emporte l'évêque de Milan, se réfère au Concile de Rimini et à sa confirmation à Constatiniople ([154])? Dans sa lettre que l'on lira au Consistoire de Valentinien II, Ambroise donne les raisons pour lesquelles il ne veut pas se soumettre à un jury dans lequel entreraient, à côté du nouvel Auxence, des Juifs et des païens. J'en retiens ceci, qui me semble résumer le point de vue des évêques réunis alors à Milan, comme celui de ceux que nous avons entrevus à Aquilée: «Qu'est-ce qui peut leur plaire plus, demande Ambroise au sujet de ces païens et ces Juifs, que la négation de la divinité du Christ? Ils s'accordent, bien à n'en pas douter, avec un Arien qui appelle le Christ une *créature,* ce que les païens et les Juifs reconnaissent sans peine. C'est ce qui fut écrit dans le Concile de Rimini et c'est à juste titre que je déteste ce concile, car je m'attache à la foi de Nicée» ([155]). Rimini, Nicée. Il n'est pas difficile d'ajouter Aquilée, et de voir à quoi se résumaient son enjeu et son oeuvre pour les Nicéens. Le *déroulement* de ce Concile de septembre 381 ne peut en tout cas se comprendre que par rapport aux événements de la deuxième session du Concile de Rimini à la fin 359. Ce qu'on ne semble pas avoir suffisament remarqué.

dinations que Julianus de Poetovio est en train de faire à travers les villes d'Italie du Nord.

([152]) Outre les allusions aux villes d'Italie du Nord de la note précédente, nous connaissons à Parme un Urbanus qui est déposé par les Nicéens et qui a tout l'air d'être homéen d'après le *Commentaire du Symbole de Nicée* qui l'interpelle (Ed. Turner , *EOMIA,* 1, 2, 1, p.346: XVII, l.5 - *Ibidem,* (pp. 353-354). Mais Palladius, qui nomme Urbain de Parme, ne nous donne aucun renseignement à son sujet (*Apologie,* 125).

([153]) AMBROISE, *Ep.* 2, 27-28 (*PL* 16, c. 886-887).

([154]) *Codex Theodosii,* XVI, 1, 4. Voir de même *Sermo contra Auxentium,* 25 (*PL* 16, c.1014 D).

([155]) AMBROISE, *Ep.* 21, 13-14 (*PL* 16, C. 1005 C-D). Dès la Préface du *De fide* il avait dit sa fidélité à Nicée (§ 5 - Ed. Feder, *CSEL* 78, p. 6).