

L'INFLUENCE DES ÉCRIVAINS AFRICAINS
DU III^e SIÈCLE
SUR LES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS DE L'ITALIE DU NORD
DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IV^e SIÈCLE

Le titre ci-dessus indique mon désir, malgré le cadre de cette semaine réservée à Aquilée et l'Afrique, de ne pas m'en tenir à Chromace ni à sa seule ville. En réalité, en étendant la recherche d'Aquilée à l'ensemble de l'arc de l'Adriatique durant la seconde moitié du IV^e siècle, j'ai cherché, plus qu'à multiplier les preuves d'un fait que personne ne peut contester⁽¹⁾, à essayer d'en déceler les causes et d'en circonscrire les limites⁽²⁾. L'examen de la seule oeuvre de Chromace risquerait en effet

(¹) Il suffit de regarder l'*Index* des *Sermons* de Chromace dans l'édition de Dom. J. Lemarié, *Sources Chrétiennes*, 154 (= I) et 164 (= II): II, p. 267 — Voir de même I, p. 58; 61 — Pour les *Tractatus*, j'ai eu, une fois encore, le privilège de pouvoir utiliser les premières épreuves de l'édition qu'il prépare avec l'abbé R. Étaix. On équilibrera cependant ce qui va être dit de l'influence africaine sur Chromace par ce que j'ai montré de sa connaissance des oeuvres d'Ambroise (*Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle: Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan*, in *Aquileia et Milano*, Antichità Altoadriatiche IV, Udine, 1973, pp. 193 sq.). Il faudrait également parler de l'influence de Novatien, d'Hilaire de Poitiers...

(²) Il ne peut être question, dans cette simple esquisse, d'être complet. J'ai simplement choisi quelques axes qui me paraissent caractéristiques et permettaient un exposé oral. Je ne dirai rien de l'influence de Lactance qui a pourtant été grande sur Zénon de Vérone comme sur Ambroise. Pour Tertullien et Cyprien eux-mêmes, on pourra trouver d'autres rapprochements chez les différents éditeurs. Sans m'interdire, bien au contraire, d'utiliser ce qui a déjà été signalé pour Zénon de Vérone (Éd. B. Löfstedt, CC 22), Ambroise (Éd. O. Faller, CSEL 73; R. Gryson, SC 179), Chromace (Éd. J. Lemarié), Maxime de Turin (Éd. A. Mutzenbecher, CC 23), Maximin l'Arien (Éd. C.H. Turner, JTS 1916, p. 234, n. 1), je me suis de préférence appuyé sur des rapprochements nouveaux, pour

d'induire en erreur ou, tout au moins, de fausser les perspectives: on pourrait être tenté d'expliquer la fréquence chez l'évêque d'Aquilée des souvenirs de Tertullien et Cyprien par le fait qu'il a été formé dans une ville qui avait eu naguère un évêque d'origine africaine, Fortunatien. En examinant également l'oeuvre de Zénon de Vérone, Ambroise de Milan, Gaudence de Brescia ⁽³⁾, Rufin de Concordia ou d'Aquilée, mais aussi celle de Maximin, un évêque homéen d'un endroit indéterminé de l'Illyricum ⁽⁴⁾, il devient possible d'établir un certain nombre de constantes pour l'ensemble de la région et même, jusqu'à

mieux montrer encore cette imprégnation africaine, même de ceux chez lesquels on ne la soupçonne pas d'ordinaire.

⁽³⁾ L'oeuvre de ce dernier offre matière à réflexion. Elle est constituée pour la moitié par une série de sermons sur *Exode* 12 et la Pâque, genre dont nous n'avons aucun témoin pour l'Afrique de Tertullien et Cyprien. D'autre part, ce disciple d'Ambroise, qui sait le grec, a voyagé en Orient, s'intéresse aux questions les plus récentes. On pourrait penser que ses lectures le tournent vers l'Orient, ne serait-ce que par l'attrait de l'étranger, comme le lui dit Rufin (*Praefatio in Clementis Recognitiones*); mais cela ne l'empêche pas, dans le peu que nous ayons de lui, de laisser transparaître sa lecture de Tertullien (voir *infra*, n. 5) comme de Cyprien (voir *infra*, n. 49). Pour Philastre, je ne m'arrêterai pas à montrer combien son *De haeresibus*, 29 sq. dépend du Ps. TERTULLIEN, *Adu. omnes haereses*, I, 2 sq. Je ne dirai rien, ni de Lucifer de Cagliari dont le texte est nourri des écrits et de la pensée de Cyprien, ni même de Maxime de Turin qui le fête et le connaît, mais l'utilise assez peu, dans l'oeuvre que nous possédons. En ce qui concerne Jérôme, je n'utiliserai ici que les toutes premières lettres, les seules dont on puisse dire qu'elles témoignent de sa culture acquise en Occident. Mais il n'est pas indifférent pour notre propos que le jeune moine de Chalcis se constitue une bibliothèque d'auteurs latins, entre autre africains: ce sont ceux qu'il a appris à connaître jusqu'ici!

⁽⁴⁾ On pourrait certes objecter que ces *Sermons* ont pu être prononcés en Afrique où Maximin passera vers 425; mais il n'en est pas de même de sa *Dissertatio* — composite — *contra Ambrosium* qui est dirigée contre le Concile d'Aquilée de 381 et dont la dernière allusion historique concerne la Conférence des sectes de 383. Maximin n'a pas dû reprendre l'ensemble plusieurs décades plus tard. J'insisterai d'ailleurs davantage sur cette *Dissertatio* que sur les *Sermons*, *Homélies* ou *Traité*s dont la plupart des emprunts à Cyprien ont été relevés par les éditeurs modernes.

un certain point, de tracer une courbe chronologique de cette influence.

Je partirai des facteurs historiques et géographiques qui, au long de ce IV^e siècle, ont pu relier l'Afrique et la Cisalpine sur le plan religieux: de nombreux témoignages montrent que, pour toutes sortes de raisons, des clercs voyagent et qu'ils transportent des écrits. Nous pouvons donc assister pour une part à cette circulation des textes et ce que nous en voyons permet d'imaginer sans peine le reste. Je montrerai ensuite que ce sont les oeuvres les plus pastorales de Tertullien et Cyprien qui ont laissé les traces les plus nombreuses dans les sermons des évêques d'Italie du Nord. Sans doute lit-on les autres traités, même si certaines des questions dont ils ont parlé ne sont plus d'actualité⁽⁵⁾. Mais il est également des questions nouvelles pour lesquelles les Africains n'offrent pas de réponses et ce sont ces questions — et aussi des goûts nouveaux — qui feront relayer les Africains par les Orientaux, en attendant qu'Augustin ne reprenne, en quelque sorte, le dessus.

I. - LA CIRCULATION DES HOMMES ET DES LIVRES

La circulation des textes et des idées a un support tout naturel dans la circulation des hommes, dont on peut constater la fréquence tout au long du IV^e siècle entre Aquilée, la Cisalpine et l'Afrique. Les lignes régulières de navigation entre Carthage et Aquilée, l'existence des capitales à Milan, à Sirmium, avec l'arrivée presque obligatoire⁽⁶⁾ par ce port de tous ceux qui vont à la cour ou y amènent des marchandises, rendent ces relations plus faciles.

(⁵) Ce sont les traités contre les hérétiques des II-III^e siècles qui ont laissé le moins de traces. Cependant, l'*Aduersus Marcionem* de Tertullien est connu de Chromace (comparer *Sermon* 27, 3, l. 87-96 et *Adu. Marc.*, II, 25, 3) comme de Gaudence de Brescia (comparer *Tractatus*, 11, 11-15 et *Adu. Marc.*, IV, 12, 9-12).

(⁶) Encore que beaucoup de voyageurs préfèrent débarquer à Ostie et faire le voyage Rome-Milan ou Aquilée par la route. Les troupes de Mascezel s'embarquent à Luna.

Or, les marchands ne transportent pas que de l'huile ou du blé. On connaît les aventures des lettres d'Augustin adressées à Jérôme et celui-ci nous parle d'une lettre qu'on lui attribuait et qu'Eusèbe de Crémone aurait trouvée, à Milan, semble-t-il, dans les mains « d'évêques africains venus à la Cour pour des affaires ecclésiastiques » (7).

Ces déplacements d'évêques ont été fréquents tout au long du siècle, qu'il se soit agi d'assister à des conciles ou de régler des « affaires » plus ou moins particulières. Nous voyons des Africains à Serdique (8), à Sirmium en 358 (9). En 359, le concile de Rimini est présidé par Muzonius (10), évêque de Byzacène et il n'est pas le seul Africain (11). En 381, deux légats africains sont présents au concile d'Aquilée (12). Des motifs moins officiels font voyager les évêques, de sorte que le concile de Serdique (13), de façon générale, des conciles proprement africains,

(7) JÉRÔME, *Apologia contra Rufinum*, II, 24.

(8) Sur la présence de Gratus de Carthage à Serdique, voir en dernier lieu G. FOLLIET, *L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle*, in R. BYZ., 24, 1966, pp. 200 sq. Voir, *infra*, la n. 13.

(9) SOZOMÈNE, *Hist. Eccles.*, 4, 15, 2 (Éd. J. Bidez - G. Ch. Hansen, GCS 50, p. 158, l. 11-12).

(10) JÉRÔME, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, 18 (PL 23, c. 171 B-C).

(11) Nous connaissons au moins l'évêque de Carthage, qui ira jusqu'à Constantinople et Niké (HILAIRE, *Frag. historica*, 8, 5 - PL 10, c. 702 B); mais, dans ce concile si peuplé, il devait y avoir d'autres Africains.

(12) *Gesta concilii Aquileienseis*, 16; 58.

(13) Le canon est général, mais, comme on va le voir, les Africains y sont nommément visés! Il semble qu'ils voyageaient beaucoup. *Concile de Serdique, Can. V (7)* (Éd. C.H. Turner, *EOMIA*, I, 2, 3, Oxonii, 1930, pp. 462-463): « Osius episcopus dixit: "Importunitas, nimia frequentia, iniustae petitiones fecerunt nos non tantam habere nec gratiam nec fiduciam dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi — et maxime Afri qui, sicuti cognouimus, sanctissimi et coepiscopi nostri Grati (l'évêque de Carthage) salutaria concilia spernunt atque contemnunt —, ut unus homo ad comitatum multas et diuersas Ecclesiae non profuturas perferat causas neque, ut fieri solet aut oportet, ut pauperibus ac uiduis

pour la fin du IV^e et le début du V^e siècle, devront réglementer les voyages et interventions à la Cour (¹⁴).

Les grandes affaires africaines ont bien auparavant provoqué des déplacements de tout genre. Ceux-ci n'ont pas laissé la Cisalpine à l'écart, en particulier le Donatisme, et ce, dès 313. On sait que Théodore d'Aquilée était présent à Arles, au concile qui devait, en autres, régler la question du donatisme africain. Est-il difficile de bâtir un petit roman dès lors qu'on se souvient que Caecilianus, l'évêque de Carthage accusé d'avoir livré les Livres sacrés, séjourna en Italie du Nord, non loin d'Aquilée. Il fut en effet retenu quelque temps à Brescia, en 316, auprès de Constantin (¹⁵), puis à Milan (¹⁶). Ne peut-on pas

aut pupillis subueniatur sed et dignitates saeculares et administrationes quibusdam postulent ». Un tel texte mériterait, même pour notre présent propos, de très longs commentaires. Voir déjà Ch. H. HEFELE-H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, I, 2, p. 782 sq. Sur ces voyages et interventions d'évêques africains au *Comitatus*, voir, en 359, le *Cod. Theodos.* XVI, 2, 15 ad f.; vers 380, SYMMAQUE, *Epist.* I, 64...

(¹⁴) A cette époque, outre les affaires particulières du genre évoqué à Serdique, ce sont les différends avec les Donatistes et bientôt les Pélagiens qui mobilisent les évêques. On voit le Concile de Carthage de 404 (DENYS le Petit, *Codex Canonum ecclesiasticorum; Synodus apud Carthaginem...*, ca. 93 - PL 67, c. 211 D-E) envoyer Theasius et Evodius, le concile de 405 (ca. 94 - c. 213 C) envoyer une délégation à Ravenne, tandis que ce même concile fait état d'une plainte d'Innocent contre le nombre des évêques africains qui passent en Italie. Le concile de 407 (ca. 106 - c. 216 B-D) demande que l'évêque qui veut aller à la cour en fasse connaître le motif à Carthage, puis à Rome où il est d'abord envoyé. Boniface se plaindra de ces voyages dans le *Commonitorium* remis pour les Africains au Concile de mai 419 (ca. 134 - c. 255 A-B - C.H. Turner, *EOMIA*, I, 2, 3; Oxford, 1930, p. 600, l. 74-75): *ne ad comitatum episcopi importune nauigent*.

(¹⁵) OPTAT de Milev, *Contra Parmenianum*, I, 26 (Éd. K. Ziwsa, CSEL 26, p. 28, l. 2). Sur ce texte, voir la note de A.C. de Veer, au sujet du *Contra Cresconium*, 3, 71, 83 d'Augustin (BA, 31, p. 441 et p. 822 sq.: le séjour de Caecilianus à Brescia).

(¹⁶) AUGUSTIN, *Ep.* 43, 7, 20 (Éd. A. Goldbacher, CSEL 34, 2, p. 102, l. 14-16).

imaginer que des liens aient pu se nouer avec les évêques de la région et — rêvons! — que Cécilien ait pu suggérer à Théodore de faire appel à des ateliers africains — ou aux équipes qui avaient travaillé en Afrique? — pour les si justement célèbres mosaïques de sa Basilique? Que d'allées et venues cette affaire du Donatisme n'a-t-elle pas provoquées entre l'Afrique et l'Italie du Nord! Si les indications de Philastre de Brescia, grand voyageur, nous dit-on, demeurent assez succinctes sur Donat et ses comparses⁽¹⁷⁾, il est symptomatique que, dans un texte peu connu, me semble-t-il, Vigile de Trente distingue le cas de Sisennius, Martyrius et Alexandre, les martyrs du Val d'Anaune, de celui des Donatistes « provocateurs »⁽¹⁸⁾, qui cherchent délibérément le martyre⁽¹⁹⁾. Nous sommes à l'époque où, en Afrique, les heurts entre Donatistes et Catholiques se multiplient. Des victimes des Donatistes — et des Catholiques — doivent quitter l'Afrique et trouvent refuge en Italie où ils présentent leurs blessures⁽²⁰⁾. Les délégations se succèdent à Ravenne⁽²¹⁾, avant qu'elles ne soient relayées par celles qui viendront traiter de la question pélagienne. Même si on ne peut prétendre, tant s'en faut, que tous ces délégués soient arrivés ou même passés par Aquilée, comment nier que ces délégations n'aient pas, dans les régions où elles passaient —

(17) PHILASTRE de Brescia, *De haeresibus*, 83 (sur les *Montenses*) et 85 (sur les *Circuitores*).

(18) VIGILE de Trente, *Ep. 2, 6, ad Ioh. Chrysost.* (PL 13, c. 555 A-B): « (Martyrius) non ingessit corpus quod negare uolebat nec temeritatis sumpsit audaciam, confidentia pietatis, sicut in Africanis regionibus dicitur qui in ultroneum funus armantur, quod sine timore faciunt, ambiunt prae tumore. Stetit autem martyr futurus, captus, liber... ».

(19) Ce que confirme Augustin (*Contra Gaudentium*, I, 28, 32). Il ne s'agit donc pas d'affabulation.

(20) AUGUSTIN, *Contra Cresconium*, 3, 43, 47 (BA 31, p. 366 et la note de A.C. De Veer). Ce ne sont pas les derniers qui viendront se plaindre à Ravenne. Voir P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, IV, Paris, 1912, pp. 72 sq.

(21) Sur les délégations donatistes et orthodoxes de 404, voir *Gesta collationis Carthaginensis*, III, 141 (PL 11, c. 1388 B-D).

et bien au-delà —, attiré les regards et les commentaires des populations. Pourrait-on, par exemple, penser que le convoi de chevaux qui, selon les dires de Julien d'Éclane⁽²²⁾, accompagnait en 418 Alypius à Ravenne soit passé inaperçu? Or, un Alypius, un Firmus étaient les agents de diffusion des oeuvres d'Augustin, qui restait lui-même attaché aux milieux milanais⁽²³⁾. Inversement, nous savons Milan et la famille d'Ambroise en relations avec l'Afrique. Satyrus s'y rend peu après la consécration d'Ambroise pour y régler des affaires mi-ecclésiastiques, mi-familiales^(23 bis), de sorte que, peu après 410, nous trouvons à Carthage le futur biographe d'Ambroise, Paulin de Milan.

Ce dernier nous permet de ne pas considérer comme un cas absolument isolé celui de Fortunatien, africain de naissance d'après Jérôme⁽²⁴⁾ et qui deviendra évêque d'Aquilée. Paulin nous parle incidemment d'un certain Donatus qui était prêtre de Milan, mais d'origine africaine⁽²⁵⁾. De son côté, Jérôme,

(22) AUGUSTIN, *Contra Iulianum opus imperfectum*, I, 42 (PL 45, c. 1065-1066). On pourrait d'autant plus s'arrêter à ces allées et venues qu'Aquilée semble avoir joué un certain rôle lors de la révolte de Julien d'Éclane. Mais nous manquons de documents. On pourrait également faire remarquer la manière dont les deux partis vont se disputer le patronage de Cyprien, ce qui montre bien sa notoriété. Voir, par ex., AUGUSTIN, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 8, 21 (PL 44, c. 623 C).

(23) Comme le montre son *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* dédié au successeur d'Ambroise.

(23 bis) En 377 on trouve à Milan des jeunes filles de Maurétanie et environs. Ambroise a l'air de présenter ce fait comme courant. En réalité, lui-même le laisse entendre, il s'agit de personnes qui ont fui la révolte de Firmus (*De uirginibus*, I, 59 - PL 16, c. 205 B). La famille d'Ambroise devait, comme Symmaque, avoir des protégés et des biens dans la région de Cherchel. Symmaque recommande d'ailleurs Satyrus à son frère, le vicaire d'Afrique Celsinus Titianus (*Epist.* I, 63).

(24) JÉRÔME, *De uiris illustribus*, 97: « natione Afer ».

(25) PAULIN de Milan, *Vita Ambrosii*, 54: « natione Afer, presbyter tamen ecclesiae Mediolanensis ». Je me contente de rappeler, pour simple mémoire, le cas de Lactance, Marius Victorinus, Augustin et ses amis. S'agit-il d'un phénomène très étendu?

au sujet de Cyprien, nous dit que Paul de Concordia avait connu à Rome le secrétaire de l'évêque de Carthage⁽²⁶⁾. Que faisait à Rome ce secrétaire et qu'y faisait Paul lui-même? Jérôme⁽²⁷⁾ nous montre ce Paul — qui a donc voyagé, lui aussi, mais dont rien ne permet de faire un Africain — en possession des oeuvres de Tertullien, d'Aurelius Victor et de Novatien — un romain —, de sorte que l'utilisation par Zénon de Vérone des écrits de Tertullien, Cyprien, Lactance, ne suffit pas, comme on le dit trop facilement, à faire de lui un Africain installé à Vérone comme Fortunatien à Aquilée⁽²⁸⁾. Ce sont les mêmes oeuvres — les seules en latin à l'époque, ou à peu près — qu'on lit à Altinum auprès d'Héliodore⁽²⁹⁾ et on ne peut pas dire que la culture de Chromace s'explique par le seul patronage de Fortunatien. C'est tout simplement en Occidental, et non pas en moine formé dans le creuset d'Aquilée, que réagit Jérôme lorsqu'il demande à Paul, qui a prêté à Rufin son *Codex* des oeuvres de Tertullien⁽³⁰⁾, outre les « Commentaires » sur Matthieu de Fortunatien, l'Histoire d'Aurelius Victor « pour connaître les persécuteurs » — ce qui ne nous éloigne ni de Tertullien, ni de Cyprien — et « les lettres de Novatien, pour que, en apprenant à connaître le venin du schismatique, nous buvions avec plus de plaisir l'antidote du saint martyr

(26) JÉRÔME, *De uiris illustribus*, 53.

(27) JÉRÔME, *Ep.* 10, 3.

(28) Ce qui l'a fait ranger par P. Monceaux dans son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, V, Paris 1905, pp. 365 sq. Le *Versus de Verona*, du VIII-IXe siècle, le fait venir de Syrie en Italie. Mais quel crédit peut-on faire à ce *Versus* qui situe Zénon au IIIe siècle? Non d'ailleurs que Zénon n'ait pu voyager, comme le font autour de lui Philastre et Gaudence de Brescia; mais l'utilisation d'auteurs africains n'a rien d'exceptionnel à l'époque.

(29) JÉRÔME, *Ep.* 60, 10.

(30) JÉRÔME, *Ep.* 5, 2. Mais on remarquera que Rufin possède également alors le *Commentaire sur le Cantique* de Rhéticius d'Autun et le *De synodis* d'Hilaire de Poitiers, deux Gaulois. L'oeuvre d'Hilaire pénètre dès 370 en Italie du Nord, comme le montre l'oeuvre de Zénon.

Cyprien »⁽³¹⁾. Il y a là plusieurs programmes, dont plus d'un point a été réalisé par Chromace: nous verrons la place que tient chez lui le *De unitate ecclesiae* de Cyprien⁽³²⁾ et Dom Lemarié a écrit un bel article sur la place et la conception du martyr dans ses écrits⁽³³⁾. Il serait erroné de penser que cette affection pour la littérature africaine se limite à Aquilée et à son cercle, même si ce sont les gens d'Aquilée et Jérôme qui nous renseignent le mieux sur la circulation des livres. Autour d'eux également, on lit, même si on ne nomme pas ses auteurs. Ce qui ne veut pas dire cependant qu'on ne fasse pas un choix, ni que les circonstances ne forcent à d'autres lectures ou ne les permettent.

II. - LA CATÉCHÈSE GÉNÉRALE

Les oeuvres de Tertullien et de Cyprien, qui ont laissé le plus de traces dans la littérature de l'Italie du Nord sont celles qui touchent de plus près à la vie de la communauté et tout d'abord leurs traités sur la prière, le baptême, l'unité de l'Église.

La prière

Le *De Oratione* de Tertullien et le *De dominica oratione* de Cyprien étaient de fait si célèbres qu'Hilaire de Poitiers, au moment de commenter le *Pater* dans son *In Matthaeum*, y renonce et renvoie à ses prédécesseurs⁽³⁴⁾. Ambroise ne l'a pas davantage expliqué dans son *In Lucam*, mais les catéchèses que nous possédons montrent que, lui aussi, connaissait ces deux traités africains⁽³⁵⁾. Quant à Chromace, son sermon 40, qui

⁽³¹⁾ Voir n. 27.

⁽³²⁾ Voir, *infra*, p. 203-205.

⁽³³⁾ J. LEMARIÉ, *Le témoignage du martyr d'après les Sermons de Chromace d'Aquilée*, in *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa*, 5, 1969, pp. 3-12.

⁽³⁴⁾ HILAIRE, *In Matthaeum*, 5, 1.

⁽³⁵⁾ Pour Ambroise et le *De oratione* de Tertullien, comparer *De sacramentis*, VI, 3, 11 (Éd. O. Faller, CSEL 73, p. 76, l. 3-9) et 15 (*Ibid.*, p. 78, l. 40-45) et *De oratione*, 17 (CC 1, p. 266, l. 8-9) et 24 (*Ibid.*, p. 272, l. 2 sq.) - Pour Ambroise et Cyprien, voir *infra*, n. 46.

est vraisemblablement un sermon catéchétique⁽³⁶⁾, contient tant d'emprunts à Tertullien et Cyprien que l'« apport personnel » de Chromace est assez mince, selon les mots de Dom Lemarié⁽³⁷⁾. On peut étendre la remarque au *Tractatus in Matthaeum* 28 qui dépend beaucoup plus des deux Africains que ne l'a vu Dom Hoste⁽³⁸⁾.

Les traces du *De oratione* de Tertullien ou du *De dominica oratione* de Cyprien ne se limitent cependant pas à l'explication même du *Notre Père*. Lorsqu'il commente l'une ou l'autre scène évangélique dont Tertullien ou Cyprien avaient tiré parti pour leurs traités, il arrive que Chromace se souvienne d'une formule ou d'une argumentation brillantes. Ainsi reprend-il à son modèle la formule de *nocturnus ille pulsator* pour désigner, après Tertullien, l'importun qui dérange son ami la nuit pour avoir du pain et c'est sans doute à ce même passage du *De oratione* qu'il doit le rapprochement entre cette parabole de l'ami importun et la parole du Christ sur le père qui ne donne pas une pierre à son fils qui lui demande du pain⁽³⁹⁾. De même, au sujet des purifications des mains exigées par les Juifs, Chromace insiste sur le fait qu'il est plus important d'avoir le *coeur*

⁽³⁶⁾ Voir J. LEMARIÉ, I, p. 91.

⁽³⁷⁾ J. LEMARIÉ, II, p. 225, n. 1.

⁽³⁸⁾ CHROMACE, *Tractatus in Matthaeum*, 28 (= 14 Hoste). Le *Tractatus* précédent présente déjà plusieurs parentés avec les deux traités.

⁽³⁹⁾ CHROMACE, *Tract.* 33, 6: « Quid autem instanter petere uel quaerere uel pulsare debeamus, praebet nobis exemplum *nocturnus ille pulsator* (...) qua propter ad instructionem fidei nostrae etiam carnalium parentum Dominus demonstrat exemplum dicendo: "Quis, inquit, ex uobis homo a quo petit filius eius panem, numquid lapidem porriget ei? (*Mat.* 7, 9)...". ». Même groupement — inverse — et même formule chez TERTULLIEN, *De oratione*, 6, 3 (CC 1, p. 261, l. 18-20): « "Numquid filio panem poscenti lapidem tradit (*Mat.* 7, 9)?". Ostendit enim quid a patre filii expectent. Sed et *nocturnus ille pulsator* panem pulsabat ».

pur et que, de toute façon, le chrétien a été complètement purifié par le baptême. C'était là l'objection que Tertullien faisait dans son *De oratione* aux chrétiens venant sans doute de milieux juifs qui se lavaient les mains avant de prier⁽⁴⁰⁾. Et l'Africain de faire remarquer que, malgré leurs oblations, les Juifs demeurent un peuple aux mains souillées du sang des prophètes et de celui du Christ. Chromace fait à peu près la même remarque, tout en revenant à l'objet de son Commentaire⁽⁴¹⁾. De même, lorsque la liturgie lui offre l'occasion d'expliquer l'épisode d'Elie, il le présente dans le contexte qui était celui où apparaissait le prophète dans le *De dominica oratione* de Cyprien et une des phrases de l'Africain apparaît soudain dans sa bouche, tellement l'évêque connaît bien ce

(⁴⁰) CHROMACE, *Tract.* 53, 1: « *Verum quid prodest manus lauare et pollutam conscientiam gerere? Vnde discipuli Domini, quia loti erant corde (...), non magnam sollicitudinem manibus lauandis habebant, QVAS CVM TOTO CORPORE SEMEL IN BAPTISMO LAVAVERANT...* ». TERTULLIEN, *De oratione*, 13 (CC 1, p. 264, l. 1-2; 14-15): « *Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis spiritu uero sordente orationem obire (...)? Ceterum satis mundae sunt manus QVAS CVM TOTO CORPORE IN CHRISTO SEMEL LAVIMVS* ».

(⁴¹) CHROMACE, *Tract.*, 53, 1: « *Quae autem lauatio Iudaeorum populo necessaria esset, Dominus dudum per prophetam ostenderat dicendo: "Lauamini, mundi estote, auferte nequitas ab animis uestris" (...). Discipulos Domini de non lotis manibus arguebant (scribae) cum ipsi et conscientiam pollutam haberent et manus cruentas de sanguine prophetarum. Quapropter scribis et pharisaeis nihil prodesse poterat cotidiana manuum lauatio qui diuersis peccatis sordidati, polluta mente uiuebant* ». - TERTULLIEN, *De oratione*, 14 (p. 265, l. 1-4): « *Omnibus licet membris lauet quotidie Israel, numquam tamen mundus est. Certe manus eius semper immundae, sanguine prophetarum et ipsius Domini incrustatae in aeternum* ». On comparera de même le *Tract.*, 59, 3 sur *Mat.* 18, 21-22 et *De oratione*, 7, 3; *Tract.*, 59, 4 sur *Mat.* 18, 23-26 et *De oratione*, 7, 2.

traité⁽⁴²⁾. La même chose survient à propos d'Abel et Caïn, comme Dom Lemarié l'a aperçu⁽⁴³⁾.

Le baptême

On assiste à quelque chose d'analogue avec un autre traité, on ne peut plus pratique et pastoral, de Tertullien, son *De baptismo*. La scène de la tempête apaisée sur le lac de Génésareth et son interprétation sont exploitées par Chromace dans la ligne tracée par Tertullien⁽⁴⁴⁾, même si le développement de l'ensemble de ce *Tractatus* doit certains de ses éléments à Hilaire, ou présente des parentés avec des sermons originaux de cette

(⁴²) CHROMACE, *Sermon* 25, 2 (II, p. 80, l. 19-35): « Quantam ergo curam habuit Dominus sanctorum suorum ex hoc ipso intellegitur quod etiam coruorum ministerio eos pascitur. Bene et uere ante iam Daudid dixerat in psalmo quia "non occidit Deus fame animam iustam" (...) Et sancto quidem isti *Heliae* in deserto coruorum ministerio praebeatur; *Danieli* uero in lacu leonum constituto angelo ministrante prandium ferri praecepit (...) Et Heliam CORVI PASCUNT, Danielelem FERAE NON TANGUNT ET HOMINES INSIDIANTVR ET INSECTANTVR! » - CYPRIEN, *De dominica oratione*, 21 (Éd. W. Hartel, *CSEL* 3, 1, pp. 282-283): « Neque enim deesse cottidianus cibus potest iusto cum scriptum sit: "Non occidet Dominus fame animam iustam" (...) Sic *Danieli* in leonum lacum iussu regis incluso prandium diuinitus procuratur (...) Sic alitur *Helias* in fuga et solitudine coruis ministrantibus (...). Atque, o humanae malitiae detestanda crudelitas! FERAE PARCUNT, AVES PASCUNT ET HOMINES INSIDIANTVR ET SAEVIUNT! ».

(⁴³) CHROMACE, *Sermon* 23, 2 (II, p. 63, l. 32).

(⁴⁴) Le contact avec le *De baptismo*, 12, 7 est rendu certain par l'interprétation identique de la prière des Apôtres. CHROMACE, *Tract.*, 42, 5: « Oratio discipulorum excitantium Dominum, et auxilium implorantium ut liberentur, PRECES SANCTORVM omnium ostenduntur qui orta tempestate persecutionis (...) PATIENTIAM DOMINI uelut de somno excitant... ». - TERTULLIEN, *De baptismo*, 12, 7 (CC 1, p. 288, l. 41-42): « ...DOMINO PER PATIENTIAM uelut dormiente, donec ORATIONIBVS SANCTORVM in ultimis suscitatus... » - Le *Sermon* 37, 22 qui a en commun avec ce *Tractatus* un certain nombre de points, ne présente pas tout à fait la même interprétation de la prière (J. LEMARIÉ, II, pp. 204-207; 253-254).

même Italie du Nord. De même, lorsque Chromace (*Tract.* 33, 7) déclare, à la suite d'Hilaire, que le don d'un poisson à un fils (spirituel) n'est autre que l'enseignement de la foi chrétienne (*In Matthaeum*, 6, 2), il justifie cette interprétation en reprenant à Tertullien son identification du chrétien à un poisson qui ne peut vivre que s'il demeure dans l'eau où il est né (*De baptismo*, 1, 3). Mais, c'est le début du *Sermon* 14, sur la guérison du paralytique de la piscine de Bézatha, qui montre le mieux la connaissance que Chromace avait du *De baptismo* de Tertullien. C'est à lui qu'il emprunte la série d'oppositions entre cette guérison matérielle, individuelle, annuelle et le baptême qui guérit toutes les âmes, en tous les points de l'univers, pour tous ceux qui veulent bien s'en approcher⁽⁴⁵⁾. C'est à Tertullien qu'il doit le nom latin du baptême: *tingere*, alors que, *tinctio*, chez Cyprien déjà, cède la place à *baptisma*, et l'utilisation simultanée chez lui de ces deux appellations peut être considérée comme un signe — parmi d'autres — de cette double inspiration africaine. J'ai déjà insisté sur ce point l'an dernier, en montrant que l'interprétation du baptême présentée par saint Paul dans son *Épître aux Romains* comme étant une imitation mystique de la mort et de la résurrection du Christ était peu fréquente dans les textes de Chromace, beaucoup plus préoccupé d'insister sur la naissance nouvelle du baptême, thème éminemment cyprianique et très développé dans son *De dominica oratione*⁽⁴⁶⁾.

La vie de la communauté

Je voudrais maintenant insister sur un autre aspect de ce traité, que Cyprien développera pour lui-même dans son *De uni-*

⁽⁴⁵⁾ CHROMACE, *Sermon* 14, 1 (I, pp. 238-240) - TERTULLIEN, *De baptismo*, 5, 5-6 (CC 1, pp. 281-282). Utilisation analogue chez AMBROISE, *De mysteriis*, 4, 22-24 (Éd. O. Faller, CSEL 73, pp. 197-98).

⁽⁴⁶⁾ *Les relations doctrinales*, p. 218 sq. - Sur l'utilisation de ce *De dominica oratione* par Ambroise, voir, outre le *De sacramentis*, V, 4, 29 signalé par Faller, le *De sacr.*, V, 4, 21-22 (CSEL 73, p. 67) qui reprend l'interprétation du *De dom. orat.*, 12-13 (CSEL 3, 1, p. 274-275).

tate ecclesiae. Expliquant en effet le *Pater noster*, Cyprien a plus d'une fois l'occasion d'insister sur la *charité* qui doit exister entre les enfants d'un même père comme sur le pardon des offenses. D'où ses développements sur l'esprit de paix, de concorde, d'*unitas*, appuyés, en particulier sur l'exemple de Caïn et d'Abel (*De dom. orat.*, 24) et sur les enseignements du Christ dans le Sermon sur la montagne (*De dom. orat.*, 23, fin) ou la parabole du serviteur intraitable (*De dom. orat.*, 23 début).

Nous avons de Chromace un sermon sur Abel qui propose la même leçon de concorde que Cyprien (S. 23): si Caïn voit ses présents repoussés par Dieu, c'est qu'il pense déjà à tuer son frère (S. 23, 2; l. 36 sq.)⁽⁴⁷⁾. L'évêque d'Aquilée évoque à cette occasion (*Mat.* 5, 23-24) l'ordre donné par le Christ de se réconcilier avec son frère avant de venir à l'autel (S. 23, 1; l. 25 sq.). On ne s'étonnera donc pas que, commentant ce passage de Matthieu dans son *Tractatus* 21, 3, il évoque Caïn et Abel, de même que dans son *Tractatus* 59, 3, à propos du pardon accordé au même Caïn, il exploite le *De oratione* de Tertullien qui avait cité ce passage de l'Évangile pour montrer combien le pardon chrétien l'emporte sur le pardon accordé durant l'Ancien Testament⁽⁴⁸⁾

Mais ce *Tractatus* 59 sur le chapitre 18 de Matthieu exploite surtout le *De unitate ecclesiae* de Cyprien qui avait déjà été mis à contribution pour le *Tractatus* 50 sur le chapitre 12, 30. Ces passages de Matthieu traitent en effet, tant de la concorde qui doit exister dans l'Église que de l'autorité qui doit lui être reconnue. Touchant donc le premier point, qui concerne de façon éminente la vie des fidèles, Chromace ne se prive pas de revenir sur les nécessités de la charité. Trois de ses *Sermons* sont, à ce point de vue, tout à fait remarquables, parce que les deux premiers (S. 1 et 31) commentent, en des termes identiques, le

(⁴⁷) Pour les sentiments de Caïn, voir également le *De unitate ecclesiae*, 13 et le *De mortalitate*, 17 - Pour la différence entre les offrandes de Caïn et celles d'Abel (CHROMACE, S. 23, 2 - l. 38 sq.), voir TERTULLIEN, *Adu. Iudaeos*, 5, 1-2 (CC 2, p. 1349).

(⁴⁸) Voir *supra*, n. 41 ad f.

tableau de la vie communautaire des premiers chrétiens tel qu'il est décrit par les *Actes des Apôtres* et tel que Cyprien l'avait repris dans son *De unitate*, 25 et son *De opere et eleemosyna*, 25. Il s'agit, précisément, de part et d'autre, d'un sermon sur le début des *Actes des Apôtres* (⁴⁹). Mais le troisième n'est pas moins intéressant: il explique le sens du mot *alleluia* dont il présente plusieurs étymologies. Selon l'une de celles-ci, *alleluia* veut dire: « Dieu, bénis-nous *tous ensemble* ». On devine dès lors l'idée directrice du commentaire: l'unité de la communauté. Chromace l'expose à l'aide d'un matériel exégétique (⁵⁰) qu'il emprunte, pour une bonne part, au *De unitate ecclesiae*, 8 et à l'*Ad Quirinum*, III, 86. Il s'agit de vanter la vie fraternelle, la concorde, de mettre en garde contre les discussions et les *schismes*.

Les hérétiques et les schismatiques?

Ce même sermon sur l'*Alleluia* fait en effet remarquer que les hérétiques et les schismatiques ne peuvent pas chanter cette acclamation, puisqu'ils sont les ennemis de l'unité de l'Église (S. 33, 3, l. 56 sq.). Ici encore, le matériel est cyprianique et la chose est encore plus visible pour le *Tractatus* 50, 2 où reparais- sent les mêmes textes et les mêmes exemples bibliques. Mais,

(⁴⁹) Sur ces *Sermons* 1, 7 et 31, 4, voir J. LEMARIÉ, *ad. loc.*, et surtout I, p. 133, note 3. - Dans la ligne de ce qui précède, il faut signaler que le *De opere et eleemosyna* de Cyprien est lu et utilisé par Zénon de Vérone (*Tract.* I, 6-7 (= II, 1, 6-7 Löfstedt, CC 22, p. 149, l. 153-158: *De opere*, 25; l. 171-175: *De opere* 19; l. 177-186: *De opere*, 17), par Gaudence de Brescia (comparer; par ex., *Tract.* XIII, 20 - Éd. A. Glück, CSEL 68, p. 119, l. 140 sq. et *De opere*, 2), par Chromace d'Aquilée (comparer, outre les textes signalés par J. Lemarié, *Sermon* 1, 7, l. 120-125 et *De opere*, 25, p. 393, l. 18-27; *Sermon* 25, 5, l. 105-108; l. 110-112 et *De opere*, 17, p. 386, l. 25; p. 387, l. 7 sq.); par Ambroise (comparer, par ex., *De iudeis*, 27-28 et *De opere*, 15), par Maxime de Turin (comparer *Sermon* 22 a - Éd. A. Mutzenbecher, p. 89 et *De opere*, 2) mais aussi, quoiqu'il ne s'agisse plus d'aumône, par Maximin l'Arien, qui utilise plusieurs fois le début du traité sur l'envoi du Fils par le Père.

(⁵⁰) CHROMACE, *Sermon* 33, 3 (II, p. 174, l. 35-55): *Ps.* 67, 7; 1 *Cor.* 1, 10.

comme j'ai déjà eu l'occasion de le faire remarquer⁽⁵¹⁾, ce *Tractatus* 50 mérite une attention toute particulière, parce que, à la différence du *Tractatus* 59, il nomme les hérétiques auxquels Cyprien ne songeait pas lorsqu'il s'en prenait aux Novatiens schismatiques. Il n'en reste pas moins que ces hérétiques se voient appliquer la même exclusive que celle qui affectait les schismatiques chez l'évêque de Carthage. Ce sont ces dispositions pratiques que les évêques, réunis à Aquilée en 381, ont prises contre leurs adversaires.

Mais les orthodoxes n'expriment guère la théologie sur laquelle ils fondent de telles mesures⁽⁵²⁾, sans doute parce qu'elle leur semble naturelle, vécue qu'elle est depuis plus d'un siècle⁽⁵³⁾. C'est elle qui leur fait dénier toute valeur à la vie des hérétiques lorsqu'ils s'en tiennent au plan des principes. Ils reprennent alors l'argumentation de Cyprien en l'adaptant à l'hérésie⁽⁵⁴⁾. Prenons encore un exemple chez Chromace. Dans son *Sermon* 28, qui contient plusieurs souvenirs de Cyprien, Chromace déclare, au sujet de la « course du stade » dont parle saint Paul, que les Juifs, les philosophes, les *hérétiques* peuvent bien courir, mais qu'ils ne peuvent obtenir la couronne. Il reconnaît le travail de prédication des hérétiques, leurs jeûnes, leurs aumônes, mais, dit-il, « ils ne parviennent pas à la couronne, car ils ne croient pas au Christ selon la vraie foi ». L'hétérodoxie rend donc vaines toutes les peines. Rien jusqu'ici qui doive choquer dans le contexte doctrinal de l'époque. Mais les attendus sont surprenants

(51) *Les relations doctrinales*, p. 190 et n. 45.

(52) C'est cette même théologie que défend Maximin l'Arien dans sa *Dissertatio contra Ambrosium*, 77 (PLS I, c. 710 B-C): « Si habent licentiam baptizandi, habent et sacerdotes ordinandi. Opus opificem probat. Si habent licentiam ordinandi, habent et deiciendi et inuenimur ab ipsa conscientia redarguti nostra, quia religionis concedimus in quibus religio non consistit ».

(53) Sur la crise subie par cette théologie après les défections de Rimini, voir mon art. *Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques* in *REAug.* 14, 1968, pp. 145-180.

(54) Voir *infra*, p. 207-208.

et nous renvoient, me semble-t-il, à Cyprien. Car Chromace continue: « Leur foi erronée (*falsa*) ne mérite pas, en effet, de recevoir la grâce que reçoit la vraie foi. C'est ce que montre l'Apôtre dans un autre passage lorsqu'il dit: "Même si je distribue toutes mes richesses aux pauvres (...), si je n'ai pas la *charité*, cela ne me sert de rien". En effet, (poursuit Chromace), celui qui ne *croit* pas vraiment au Christ n'a pas la *charité* du Christ »⁽⁵⁵⁾. La dernière phrase de Chromace, en affirmant l'équivalence entre la *foi* au Christ et la *charité* du Christ, essaie de justifier l'argumentation qu'il a proposée, au mépris même du texte de saint Paul qui *sépare* justement foi et charité. L'argument était beaucoup plus obvie dans la bouche de Cyprien qui, n'ayant pas de différends *doctrinaux* avec les schismatiques, pouvait leur asséner le texte de saint Paul et proclamer inutiles leurs bonnes actions⁽⁵⁶⁾.

Conséquences ecclésiologiques?

Les différents évêques orthodoxes de l'Italie du Nord se sont peu prononcés sur *la valeur du baptême des hérétiques ou des schismatiques*, sans doute parce qu'ils en admettaient la valeur, sinon l'efficacité. Ambroise loue son frère Satyrus d'avoir préféré se faire baptiser un évêque orthodoxe, sans cependant affirmer que ce baptême eût été « invalide ». La position de Cyprien semble bien abandonnée par les évêques de l'Italie du Nord comme par l'évêque de Rome, alors qu'elle demeurait en vigueur chez les Lucifériens, comme le laisse entendre l'argumentation que Jérôme leur prête dans son *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*⁽⁵⁷⁾. Paradoxalement, cependant, les vrais héritiers de Cyprien sur ce point précis ne sont autres que les Homéens, même s'ils n'ont sans doute pas Cyprien pour seule autorité. Ambroise accuse Auxence — un cappadocien — de rebaptiser les chrétiens

⁽⁵⁵⁾ CHROMACE, *Sermon* 28, 2 (II, p. 118, l. 30-31): « ...sed non perueniunt ad coronam, quia Christo *non fideliter* credunt ».

⁽⁵⁶⁾ CYPRIEN, *De cath. ecclesiae unitate*, 14 - Voir de même *De dom. oratione*, 24.

⁽⁵⁷⁾ Voir mon art. *Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques*.

qui ont reçu le baptême orthodoxe (*Sermo contra Auxentium*, 37; *PL* 16, c. 1018 C-D). Nous n'avons pas d'autres informations pour cette époque, mais Maximin l'Arien ne semble pas opposé à une telle conception. Pour lui, en effet, maintenant que les évêques ariens ont été chassés de leurs églises, il n'y a plus en celles-ci de « vrai baptême », ni de « saints mystères », ni de « sacerdoce »⁽⁵⁸⁾. Maximin appuie sa thèse sur le fait que Jésus a donné ses pouvoirs à Pierre, et non pas à Judas et que ne possèdent donc ce pouvoir des clefs que ceux qui, comme Pierre, professent la vraie foi, sans confondre le Père avec le Fils⁽⁵⁹⁾.

Malgré l'appel à *Mat.* 16, 19, on ne peut voir ici un souvenir de Cyprien qui, ayant affaire à des schismatiques ou à des évêques orthodoxes, ne met jamais en jeu que la personne de Pierre, l'ardeur de sa foi, mais non pas son contenu. On n'hésitera pas cependant à reconnaître l'influence de l'ecclésiologie cyprianique lorsque Palladius chez Maximin reproche à Ambroise et à ceux qui l'entouraient à Aquilée de favoriser les ambitions de Damase en acceptant ses excuses pour ne pas assister avec eux au concile. « Peut-être, déclare-t-il, le siège du très bien heureux Pierre réclame-t-il pour lui un privilège, avec votre consentement à vous, ses domestiques et ses clients? Pourquoi ne voit-il pas et, vous, ne comprenez-vous pas, que tous les évêques possèdent *et en commun et à égalité* le siège de Pierre, puisque le saint Apôtre sus-nommé l'a légué selon la grâce divine, non pas au seul évêque de la ville de Rome, mais à tous les évêques indistinctement (*cunctis*) »⁽⁶⁰⁾. L'exemple qui est apporté ensuite pour illustrer la conduite de saint Pierre est du cru de l'évêque arien. On ne peut cependant ne pas être sensible à la profession de foi épiscopaliste qui le précède, à cette façon de n'accorder aucune « *prérogative* » à Pierre, ni

(⁵⁸) MAXIMIN, *Dissertatio*, 76 (*PLS* I, c. 710 B): « ...in qua (ecclesia) nec baptismum uerum celebratur nec mysteria sancta conficiuntur, nec sacerdotium stare potest, pulsus sacerdotibus ueris ».

(⁵⁹) MAXIMIN, *Dissertatio*, 78 (c. 710 C-D).

(⁶⁰) MAXIMIN, *Dissertatio*, 123 (c. 722 C-D).

à l'évêque de Rome — le mot déjà est cyprianique —. Il est impossible de déterminer quelle recension du *De catholicae ecclesiae unitate* notre auteur connaissait; on peut simplement dire qu'il exploite seuls les textes les plus restrictifs de Cyprien ou ceux qui contenaient les critiques les plus acerbes à l'égard d'un Étienne qui se prévalait de son siège de successeur de Pierre⁽⁶¹⁾; mais il ne s'intéresse jamais, comme Cyprien, au problème de l'unité de l'Église ni de l'unité de l'épiscopat.

Nous n'avons donc là qu'une partie des thèses de Cyprien, raidie encore dans un contexte nouveau, sans que l'on puisse établir de façon précise quelle était sur ce point l'ecclésiologie des « orthodoxes ». Ceux-ci excommunient leurs adversaires⁽⁶²⁾, s'insurgent contre les ordinations illicites d'un Julius Valens⁽⁶³⁾, en des termes dignes de la rigueur d'un Cyprien; mais, d'un autre côté, à en croire une lettre rapportée par Sévère d'Antioche, Ambroise intègre dans son clergé des prêtres ordonnés par Auxence sans les réduire à l'état laïc comme l'eût demandé la législation défendue par Cyprien. En réalité, nous ne possédons pas, pour l'Italie du Nord, ni même pour le quatrième siècle, de traité consacré spécialement à l'Église, à ses structures et à ses limites. La législation s'élabore avec un mélange de tradition et de nouveauté, sans que l'on mette en lumière les lignes directrices; on ne peut cependant affirmer que l'on possède aujourd'hui tous les éléments nécessaires pour juger réellement de la situation ni des problèmes posés.

Un exemple nous est donné par le problème des Novatiens. Nous savons qu'ils étaient puissants à Rome, en Espagne, à Constantinople même, où ils présentaient comme une oeuvre de Cyprien le *De Trinitate* de Novatien^(63 bis); mais comment

(61) CYPRIEN, *Ep.* 71, 3 - Cf. *Ep.* 75, 17 et 25 (Firmilien).

(62) AMBROISE, *Ep.* 10, 8 pour les Homéens; *Ep.* 11, 4 pour Ursinus, avec l'exploitation de *Tite* 3, 10; *Ep.* 14, 4 pour Apollinaire.

(63) AMBROISE, *Ep.* 10, 10.

(63 bis) RUFIN, *De adulteratione librorum Origenis*, 12.

pourrions-nous supposer leur présence en Italie du Nord si nous n'avions ce « bloc erratique » que semble être le *De poenitentia* d'Ambroise. Peut-on même dire que ces Novatiens étaient connus en dehors de Milan ou qu'Ambroise a eu *réellement* affaire à des tenants de la secte⁽⁶⁴⁾, lorsqu'on le voit exploiter telle lettre de Cyprien comme si la problématique des Novatiens n'avait pas évolué depuis un bon siècle? Mais ce qui importe ici pour nous, c'est que l'évêque de Milan soit imprégné de la lecture de cette lettre 55 de Cyprien, qu'un Zénon de Vérone utilise de son côté, dans un tout autre contexte, au sujet de l'espérance⁽⁶⁵⁾.

III. - LE MARTYRE ET LA VIE ASCÉTIQUE

L'idéal du martyr

La vie des églises, qui continue — nous l'avons vu pour Aquilée — à trouver son modèle dans celle de la communauté primitive réunie autour des apôtres, ne fait aucunement abstraction, en cette fin du IV^e siècle, de la perspective du martyr. Or, sur ce point, les écrits de Cyprien ont tenu une place d'autant plus grande qu'il avait lui-même couronné son épiscopat par le martyr. L'évêque de Carthage est « le » martyr, pour Rufin⁽⁶⁶⁾ comme pour Ambroise⁽⁶⁷⁾. Il a eu droit aux sermons

(64) Ambroise connaît au moins des *ouvrages* plus récents — que nous ne possédons plus —. Sur l'utilisation de la lettre 55, en particulier, voir l'édition R. Gryson, *Sources Chrétiennes*, n. 179, Index.

(65) ZÉNON, *Tractatus*, I, 2, 1, (= I, 36, 1, Löfstedt, p. 92, l. 16 sq.).

(66) RUFIN, *Prologus in Homilias Origenis super Numeros*: « Vt uerbis tibi, frater, beati martyris loquar: Bene admones, Donate carissime. Nam et promississe me memini... ». Il s'agit du début de l'*Ad Donatum*, traité très lu par Jérôme, par Ambroise, qui en imite d'ailleurs le début en tête de son premier livre de Lettres: « Pulchre admones, frater, ut epistulares fabulas et sermonem absentium ad interpretationem conferamus oraculi caelestis... » (*Ep.* 1, 1 Faller = *Ep.* 7, 1 Maur.).

(67) Voir *infra*, p. 216, n. 101.

aussi bien de Maxime de Turin ⁽⁶⁸⁾ que de Maximin l'Arien ⁽⁶⁹⁾. Il serait erroné de penser que ces auteurs, et en particulier le second, n'honorent qu'un modèle grandiose, mais impossible à imiter aujourd'hui. Dom Lemarié a pu consacrer une belle étude à la place du martyr dans l'oeuvre de Chromace ⁽⁷⁰⁾. Cette place est très grande et elle n'est pas simple exaltation. Les Barbares ne sont pas loin, qui massacrent et qui violent, pas plus que les populations païennes des régions un peu à l'écart. Nous connaissons sur ce point le cas des martyrs du Val d'Anaune dont leur panégyriste souligne l'esprit pacifique et aussi peu provocateur que possible ⁽⁷¹⁾.

Cependant, plus que les Barbares et les païens des campagnes ou des montagnes ⁽⁷²⁾, c'est, semble-t-il, la persécution des hérétiques que semblent surtout redouter nos auteurs, ariens comme orthodoxes. En 375, Jérôme célèbre la « confession » de Chromace contre les Ariens ⁽⁷³⁾. En 386, lorsque la persécution arienne menace à Milan ⁽⁷⁴⁾, Ambroise, qui se prépare au martyr, relit l'*Ad Fortunatum* de Cyprien, et c'est cette

⁽⁶⁸⁾ MAXIME de Turin, *Sermon* 10 et 11 (Éd. A. Mutzenbecher, CC 23, pp. 35-36; 38-39).

⁽⁶⁹⁾ MAXIMIN l'Arien, *Sermon* 12 (PLS I, c. 755-756).

⁽⁷⁰⁾ J. LEMARIÉ, *Le témoignage du martyr*, cité n. 33.

⁽⁷¹⁾ Voir *supra*, p. 196.

⁽⁷²⁾ Dans son *Contra Paganos*, Maximin l'Arien ne fait pas allusion à des violences venant des païens et il ne semble rien redouter de ce côté. C'est bien plutôt le pouvoir public qui sera en cause dans la protection qu'il accorde à la partie adverse, arienne ou nicéenne.

⁽⁷³⁾ JÉRÔME, *Ep.* 7, 6: « O tecta felicia in quibus cernimus Macchabaeorum martyrum coronis cinctam martyrem matrem! Nam licet cotidie Christum confiteamini dum eius praecepta seruatis, tamen ad priuatam gloriam publica haec accessit uobis et aperta confessio quod per uos ab urbe uestra Arriani quondam dogmatis uirus exclusum est ». Sur la distinction entre les deux « confessions », voir *infra* p. 212-13 et n. 81, 83. Quant à l'assimilation de la famille de Chromace à celle des Macchabées, elle prend d'autant plus d'importance que Cyprien avait fait leur éloge dans son *Ad Fortunatum*, 11 (voir n. 76).

⁽⁷⁴⁾ AMBROISE, *Ep.* 20, 7: « Feruebat persecutio »!

référence aux grands ancêtres dans la foi qui explique l'exaltation de la découverte des corps de Gervais et Protais. Avec Cyprien, il dit sa foi en la protection divine⁽⁷⁵⁾, il commente le martyre des Macchabées⁽⁷⁶⁾.

Chromace et Maximin l'Arien connaissent aussi bien l'*Ad Fortunatum*⁽⁷⁷⁾ que la *Lettre* 10 de Cyprien, l'un des plus éclatants éloges du martyre⁽⁷⁸⁾. L'un comme l'autre exaltent les Saints Innocents⁽⁷⁹⁾, tandis que Maximin déclare que les martyrs sont, pour le peuple de Dieu, des modèles dans sa lutte contre les traits du diable que sont les passions⁽⁸⁰⁾. Chromace, s'emparant, lui aussi, de la distinction de Cyprien entre le martyre *sanglant* et le martyre de la *vie quotidienne*⁽⁸¹⁾, affirme que nous remportons autant de victoires et recevons

(75) C'est dans le chapitre X de l'*Ad Fortunatum* souvent exploité par ailleurs qu'Ambroise trouve la citation du Ps. 19, 8 qu'il exploite dans son *Ep.* 22, 10.

(76) Dans un passage du *De Iacob* où l'on reconnaît d'ordinaire une allusion à 386 et en tout cas à un temps de persécution, Ambroise, qui commente l'épisode des Macchabées en se servant du Ps. - Josèphe, fait cependant écho à la présentation des mêmes frères par Cyprien: comparer *De Iacob*, 2, 47 (CSEL 32, 2; p. 62, l. 5-10) et *Ad Fortunatum*, 11 (CSEL 3, 1, p. 339, l. 8 sq.).

(77) CHROMACE, *S.* 14, 2 fin (= *Ad Fortunatum*, 4); MAXIMIN, *S.* 8, 3 fin (PLS I, c. 747 D-E); *S.* 15, 6 (c. 762 A-B).

(78) CHROMACE, *S.* 28, 4 (= *Ep.* 10, 2); MAXIMIN, *S.* 12, 1 (= *Ep.* 10, 5); 12, 4 (= *Ep.* 10, 4); 13, 2 (= *Ep.* 10, 2); 14, 2 (= *Ep.* 10, 2); 14, 3 (= *Ep.* 10, 2).

(79) CHROMACE, *S.* 14, 2 (l. 39 sq. - Cf. *Ep.* 58, 6); MAXIMIN, *S.* 8, 5 *in natale infantum* (= *Ep.* 58, 6). Le *Sermon* 15, 4 cite également la même *Lettre* 58, 9.

(80) MAXIMIN, *S.* 15, 4 (PLS I, c. 761 A-C).

(81) CYPRIEN, *De zelo et liuore*, 16: « Non christiani hominis corona una est quae tempore persecutionis accipitur. Habet et pax coronas suas, quibus de uaria et multiplici congressione uictores prostratio et subacto aduersario coronamur. Libidinem subegisse continentiae palma est. Contra iram, contra iniuriam repugnasse corona patientiae est. De auaritia triumphus est pecuniam spernere, etc. ». Cf. *De mortalitate*, 4; *Ep.* 10, 5 f.

autant de couronnes que nous triomphons de nos vices⁽⁸²⁾. C'est ce qui permet à Rufin de dire que Basile de Césarée est comparable au martyr Cyprien, parce qu'il a lutté contre toutes les passions⁽⁸³⁾. Le « martyr » devient la vie de chaque jour dans le combat contre les puissances mauvaises, mais il a cependant son expression la plus sensible dans la vie ascétique, qu'il s'agisse de la virginité consacrée ou du monachisme.

Monachisme et virginité

La littérature africaine tient une grande place dans le mouvement ascétique du IV^e siècle. On pourrait le montrer longuement pour Jérôme et son exemple permet d'imaginer la formation reçue par le *chorus clericorum* d'Aquilée et les ascètes qui gravitaient autour de cette église. Rufin — de Concordia — lui-même atteste qu'il connaissait toujours bien Cyprien, même après son séjour en Orient⁽⁸⁴⁾. A Altinum, Héliodore reçoit une invitation au désert pleine de souvenirs de Tertullien et Cyprien⁽⁸⁵⁾. Il comptera bientôt un neveu parmi son entourage

(82) CHROMACE, *S.* 28, 3 (l. 57 sq.): « Certamus contra iniustitiam, contra impietatem, contra malitiam, contra impudicitiam, contra diuersas illecebras peccatorum. Et, si certantes uincimus, tot coronas accipimus quot uitia uicimus ». Cf. GAUDENCE de Brescia, *Tract.* 13, 18-19.

(83) RUFIN, *Praefatio in homelias sancti Basilii*: « ...Quamuis enim beatus Cyprianus primam martyrii palmam felici cruore mercatus sit, haud segnius tamen et Basilius secundam palmam confessionis indeptus est, per dies singulos ac momenta, aduersum luxuriam per sobrietatem, aduersum libidinem per uirginitatem, aduersum iram per mansuetudinem, aduersum superbiam per humilitatem *indesinenti conscientiae suae martyrio coronatus* ». Jérôme dit la même chose de Chromace dans le texte cité *supra*, n. 73 et c'est chez lui un enseignement constant.

(84) Voir *supra*, n. 63 bis et 66.

(85) Jérôme utilise, pour parler du *désert*, des textes que Tertullien et Cyprien avait consacrés à l'éloge de la *prison* des martyrs ou des condamnés aux mines: *Ep.* 14, 2 (Éd. J. Labourt, *CUF* 1, p. 35, l. 1-11) est une mosaïque de souvenirs de TERTULLIEN, *Ad Martyras*, 3, 1-2; JÉRÔME, *Ep.* 14, 10 (p. 44, l. 13 sq.) une mosaïque, plus riche encore, de TERTULLIEN, *De Idololatria*, 12, 2-4; *Ad Martyras*, 3, 9; CYPRIEN, *Ep.* 76, 2 sq.

de moines-clercs dont Jérôme nous laisse entendre, je l'ai rappelé, qu'il fréquentait suffisamment Tertullien, Cyprien, Minucius Felix, Arnobe, Lactance — et quelques autres — pour avoir retenu certains de leurs propos ou de leurs tours de langage⁽⁸⁶⁾. Joint à ce que nous savons de Paul de Concordia⁽⁸⁷⁾, ces exemples et ces témoignages montrent déjà la place que tenaient Tertullien et Cyprien dans l'enseignement ascétique occidental, même si aucun traité ne concernait directement les hommes dans l'enseignement de l'évêque de Carthage⁽⁸⁸⁾.

Au contraire, les Africains — après saint Paul ou saint Pierre! — se sont beaucoup occupés des femmes, en particulier de leur tenue et de leur toilette. Sur ce point, d'ailleurs, il n'y a guère de différence chez eux entre ce qui concerne les vierges consacrées et ce qui vise l'ensemble des femmes mariées. On ne s'étonnera donc pas que la prédication aux matrones puisse utiliser un traité comme le *De habitu uirginum*. J'ai montré il y a quelques années la manière tout à fait inattendue dont Ambroise utilisait un long développement de Cyprien sur les fards pour montrer l'altération en la femme de « l'image de Dieu » reçue à la naissance⁽⁸⁹⁾. J'avais indiqué que cette page avait connu un certain succès en Italie du Nord, puisqu'on en rencontre des traces chez Zénon de Vérone, chez Jérôme⁽⁹⁰⁾. M'avait échappé alors un sermon de Chromace où celui-ci mêle Cyprien à Novatien, et peut-être même aux souvenirs classiques⁽⁹¹⁾: « Pourquoi couvrir ton visage de blanc et de rouge

⁽⁸⁶⁾ Voir *supra*, p. 198 et n. 29.

⁽⁸⁷⁾ Voir *supra*, p. 198 et n. 30.

⁽⁸⁸⁾ On aimerait d'autant plus connaître le traité de Tertullien *Ad amicum philosophum*, qui, d'après ce que nous en dit Jérôme, contenait une exhortation à la continence.

⁽⁸⁹⁾ *Sur une page de saint Cyprien chez saint Ambroise, Hexameron*, 6, 8, 47 et *De habitu uirginum*, 15-17 in *REAaug.* 16, 1970, pp. 26-27.

⁽⁹⁰⁾ *Ibidem*, p. 33.

⁽⁹¹⁾ « Vni si qua placet, culta puella sat est » disait Properce dans une élégie où il vante la grâce naturelle (I, 2, 26). Est-ce une transposition de ce thème que l'on trouve en ces lignes de Chromace: « Esto casta, esto

comme si tu voulais corriger en toi l'image de Dieu, lui qui t'a donné le visage qu'il a voulu. Car les traits que tu as de naissance sont l'oeuvre du Dieu créateur, tandis que ce que tu lui ajoutes de toi-même est l'oeuvre du diable, qui veut altérer en toi l'oeuvre de Dieu »⁽⁹²⁾.

Mais l'auteur d'Italie du Nord qui, outre Jérôme, doit le plus au *De habitu uirginum* de Cyprien n'est autre que... celui qui a écrit le plus sur la virginité, à savoir saint Ambroise, et principalement dans son traité *De uirginibus*. C'est de Cyprien que vient la comparaison entre les avantages du mariage et ceux de la virginité⁽⁹³⁾, et c'est pour lui l'occasion de s'étendre sur les fards qui modifient l'image de Dieu⁽⁹⁴⁾. S'il se sert ensuite du *Cantique des Cantiques* pour exalter la beauté des vierges, il revient à la conclusion de Cyprien pour célébrer la manière dont elles anticipent sur la vie de l'au-delà: « Ce que nous serons, vous avez déjà commencé de l'être » déclarait Cyprien⁽⁹⁵⁾. En s'appuyant comme Cyprien sur la parole du Christ déclarant semblable à celle des anges la vie des hommes après la résurrection, Ambroise écrit de son côté: « Ce qui nous est promis, vous le possédez; ce que nous souhaitons, vous en jouissez. Le monde a mérité de vous avoir, il n'a pas mérité de vous retenir »⁽⁹⁶⁾. Lorsque, dans le livre III, il rappelle les

pudica, esto moribus honesta, esto operaria iusta et satis es speciosa, et, non solum Deo, sed etiam hominibus pretiosa. Haec enim species etiam fideli placere consuescit marito, si in uxore suo speciosos actus et decorem mentis inuenerit » (*S.* 35, 2; l. 31-35)? Mais on y trouve aussi le conseil de Cyprien de rechercher la parure des vertus: « ...nec monilium aut uestium quaerat ornamenta sed morum » (*De habitu*, 22 ad f.).

⁽⁹²⁾ CHROMACE, *S.* 35, 2 (l. 23-27).

⁽⁹³⁾ AMBROISE, *De uirginibus*, I, 6, 25-27.

⁽⁹⁴⁾ AMBROISE, *De uirginibus*, I, 6, 28.

⁽⁹⁵⁾ CYPRIEN, *De habitu*, 22: « Quod futuri sumus, iam uos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis. Per saeculum sine saeculi contagione transitis ».

⁽⁹⁶⁾ AMBROISE, *De uirginibus*, I, 8, 52: « Quod uobis promittitur uobis praesto est uotorumque nostrorum usus apud uos. De hoc mundo

conseils du Pape Libère à sa soeur Marcelline lors de sa consécration virginale, il lui fait dire que tout dans l'attitude de la vierge consacrée doit annoncer son état et qu'il n'est guère louable pour elle qu'on se demande si elle est bien une vierge consacrée lorsqu'on la voit »⁽⁹⁷⁾. Ce sont là les propos de Cyprien⁽⁹⁸⁾.

Il serait facile de montrer combien les lettres de direction adressées par Jérôme à des jeunes filles doivent au traité de Cyprien⁽⁹⁹⁾. Il avait dû les lire dès son séjour à Aquilée. Il en recommandera explicitement la lecture à Eustochium⁽¹⁰⁰⁾. Son entreprise ressemble d'ailleurs alors à celle d'Ambroise. Car celui-ci, on ne l'a pas remarqué que je sache, se réfère au *martyr* Cyprien en tête du deuxième livre du *De uirginibus* où il s'excuse de devoir écrire quelque chose de neuf, alors que les vierges disposent du *De habitu uirginum*⁽¹⁰¹⁾. Nous avons vu qu'il ne l'oubliait cependant pas à l'intérieur même de son traité.

Mais un examen plus complet que je ne puis le faire ici

estis et non estis in hoc mundo. Saeculum uos habere meruit, tenere non potuit ». H. Koch a déjà signalé ce rapprochement dans ses *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn, 1926, p. 483).

⁽⁹⁷⁾ AMBROISE, *De uirginibus*, III, 5, 13: « Non satis probabilis uirgo est quae requiritur cum uidetur ».

⁽⁹⁸⁾ CYPRIEN, *De habitu uirginum*, 5: « Virgo non esse tantum sed intellegi debet et credi: *nemo cum uirginem uiderit dubitet an uirgo sit* ».

⁽⁹⁹⁾ Voir, par ex., mon art. *Sur une page*, p. 33, n. 36.

⁽¹⁰⁰⁾ JÉRÔME, *Ep.* 22, 22 - Jérôme ajoute sa *Lettre* à la littérature sur la question. On peut montrer qu'il a lu et ce *De habitu* et le *De uirginibus* d'Ambroise dont il fait l'éloge en disant qu'il est un modèle du genre.

⁽¹⁰¹⁾ AMBROISE, *De uirginibus*, II, 1, 3: « Cum haberent (uirgines) auctoritatem *martyris* ad obseruantiam disciplinae, non superfluum iudicauit si nostri sermonis blanditiam deriuarent ad professionis illecebram. Ille docere facilis qui seuerio uitia coercet adfectu; nos, qui docere non possumus, blandiamur ». La mention de la *disciplina* — dont l'éloge commence le *De habitu* — comme l'appel au (*seuerus*) *adfectus* dont se réclame Cyprien (*De habitu*, 3) suffisent à montrer qu'Ambroise vise ici l'évêque de Carthage en parlant du *martyr*.

montrerait également, chez Jérôme comme chez Ambroise, outre que le texte de Cyprien sert souvent *de point de départ* à des développements beaucoup plus personnels, qu'il se voit *complété* par d'autres sources d'inspiration. C'est que la spiritualité de la vie consacrée a évolué entre 250 et 380 et que l'Occident s'est ouvert à des courants nouveaux qui sont venus renforcer, voire modifier, des tendances antérieures. Cet apport nouveau s'est produit principalement à l'occasion des controverses ariennes et des échanges de tout genre qu'elles ont provoqués. On sait que l'un des propagateurs de la vie proprement monastique en Occident dans le milieu du IV^e siècle n'a été autre que l'exilé Athanase, qui est passé, plusieurs fois, par Aquilée, Milan et a rencontré plus d'un évêque de l'Italie du Nord. Il n'est donc pas surprenant qu'Ambroise, par exemple, ait, en plus du « manuel » de Cyprien, utilisé les écrits d'Athanase sur la virginité⁽¹⁰²⁾ pour compléter l'enseignement de Cyprien, de même qu'il aura recours à ses écrits dogmatiques contre les Homéens de l'Illyricum.

IV. - LES PROBLÈMES TRINITAIRES

Les problèmes soulevés par l'arianisme ont en effet entraîné des conséquences plus grandes encore, faisant apparaître les lacunes bien plus importantes de la théologie trinitaire et christologique de Cyprien et même de Tertullien. Tant et si bien qu'Ambroise, dans son *De fide*, son *De Spiritu sancto*, son *De incarnationis dominicae sacramento*, se tourne plus volontiers vers les auteurs grecs qui ont affronté avant lui les Ariens et les hérétiques plus récents. En semblable contexte doctrinal, on ne trouve plus guère chez lui de traces de l'argumentation

(¹⁰²) L.-TH. LEFORT, *Saint Athanase sur la virginité* in *Le Muséon* 42, 1929, pp. 240-261. La dépendance d'Ambroise à l'égard de cet écrit concerne en particulier le tableau de la vie de la Vierge Marie, modèle (jusqu'alors) ignoré des vierges en Occident.

de Tertullien ou de Cyprien⁽¹⁰³⁾. Mais il n'en était pas de même autour de lui, comme je voudrais le suggérer en considérant quelques sermons de Zénon de Vérone. J'essaierai également de montrer qu'un Maximin l'Arien, qui nous est déjà apparu comme un lecteur assidu des oeuvres morales et ascétiques de Cyprien, a également utilisé ceux des *Testimonia ad Quirinum* qui concernent l'unicité de Dieu ou le Christ.

Le Christ et l'unicité divine

A l'époque où il écrivait, Cyprien était soucieux d'affirmer, d'une part, l'unicité divine contre les païens, et d'autre part, la divinité du Christ contre les Juifs. Le premier enseignement se trouve rassemblé principalement dans le *Quod idola dei non sint*, l'*Ad Demetrianum* et l'*Ad Fortunatum*, le bréviaire du martyr devant les persécuteurs païens. C'est le premier traité qu'exploite très longuement Maximin l'Arien dans l'attaque contre les dieux de son *Contra Paganos*⁽¹⁰⁴⁾, tandis qu'un Zénon de Vérone, au sujet des sacrifices, utilise un dossier de l'*Ad Fortunatum*⁽¹⁰⁵⁾. Tous deux seraient d'accord pour montrer aux Juifs⁽¹⁰⁶⁾ que, dès le livre de la Genèse, est affirmée l'existence du Fils, puisque Dieu dit « Faisons l'homme à notre image »,

⁽¹⁰³⁾ Mais il arrive qu'Ambroise retrouve l'argumentation de Tertullien à travers celle d'Hilaire de Poitiers (voir *infra*, n. 107). Je ne puis m'y arrêter ici. Il faudrait de même faire intervenir Novatien et Lactance. Sur le subordinatianisme de ce dernier, voir V. LOI, *Lattanzio*, Zurich, 1970, pp. 203 sq.

⁽¹⁰⁴⁾ MAXIMIN l'Arien, *Contra Paganos* (Éd. A. Spagnolo - C.H. Turner in *Journal of Theological Studies*, 17, 1916, p. 326 sq., l. 170 sq.; 175 sq.; 242 sq.; 307 sq.; 319 sq.; 511). Maximin attribue plusieurs fois ce traité à Cyprien. Il utilise également ici (p. 325, l. 148 sq.) l'*Ad Demetrianum*, 14 et les *Testimonia ad Quirinum*, III, 59: *Ibid.*, p. 323, l. 74 sq.; 82 sq.

⁽¹⁰⁵⁾ ZÉNON de Vérone, *Tractatus*, I, 15, 2 (= I, 25, 2, B. Löfstedt, CC 22, p. 73-74).

⁽¹⁰⁶⁾ Sur le *Contra Iudaeos* de Maximin, voir *infra*, p. 222. Voir en particulier, pour le point présent, *Contra Iudaeos*, 2 (l. 23 sq.).

argumentation que développait Tertullien dans son *Aduersus Praxean*, 12, mais qui sera reprise, *contre les Ariens*, aussi bien par Ambroise⁽¹⁰⁷⁾, que par un Commentateur anonyme du *Credo de Nicée* de notre Italie du Nord, qui se réfère à n'en pas douter à Tertullien⁽¹⁰⁸⁾. Zénon de Vérone en tire la preuve que le Fils n'est pas inférieur au Père, puisque tous deux agissent en même temps, indistinctement⁽¹⁰⁹⁾.

Le fils égal au Père

Mais c'est dans les textes concernant le Christ et rassemblés dans le début de l'*Ad Quirinum* II que Zénon puise le plus abondamment pour souligner l'égalité du Fils avec le Père⁽¹¹⁰⁾, la divinité et l'humanité du Christ⁽¹¹¹⁾, pour résoudre la difficulté soulevée par le texte de saint Paul: « Lorsque le Christ remettra la royauté à Dieu, son père » que les Ariens exploitaient comme une preuve de l'infériorité du Fils⁽¹¹²⁾. De même, dans un sermon où il énumère les trois grandes erreurs qui affectent la divinité du Christ — celle de Photin, celle d'Arius et celle des Juifs —, l'essentiel de l'armature scripturaire provient du même livre II de l'*Ad Quirinum*⁽¹¹³⁾ et tend

(107) AMBROISE, *De fide*, I, 7, 51-53; I, 17, 111-112.

(108) *Commentarius in symbolum nicaenum*, 8 (PLS, I, c. 229 B-C). Cette parenté a été démontrée par J. MEHLMANN, *De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore Commentarii in Symbolum Nicaenum citatis* in *Sacris Erudiri*, 18, 1967-1968, pp. 355 sq.

(109) ZÉNON de Vérone, *Tractatus*, II, 1, 1 (= I, 45, 1, Löfstedt, p. 118).

(110) ZÉNON de Vérone, *Tractatus*, II, 1, 2 (= I, 45, 2 Löfstedt, p. 118): *Iob.* 10, 37 sq.: CYPRIEN, *Ad Quirinum*, II, 6.

(111) ZÉNON de Vérone, *Tractatus*, II, 6, 1 (= II, 5, 1 Löfstedt, p. 165): *Zach.* 9, 9 - *Ps.* 23, 7 - *Mat.* 2, 2: *Ad Quirinum*, II, 29; *Tract.*, II, 6, 2 (= II, 5, 2 Löfstedt, p. 165): *Col.* 1, 18 - *Iob.* 17, 4 sq.: *Ad Quirinum*, II, 1.

(112) Cf. AMBROISE, *De fide*, V, 12, 148 sq.

(113) ZÉNON, *Tractatus*, II, 73 (= II, 8, 3 Löfstedt, p. 177): *Is.* 45, 14 - *Bar.* 3, 36 sq.: *Ad Quirinum*, II, 6; *Ier.* 17, 9: *Ad. Quir.*, II, 10;

principalement à réfuter l'arianisme en reprochant à ses tenants d'introduire le temps dans la génération divine.

Maximin et l'unique vrai Dieu

Nous sommes là au centre du problème arien. Il n'est pas sans intérêt de voir comment Maximin répond à cette objection. Je m'appuierai ici sur le commentaire que Maximin a donné aux *Gesta* du Concile d'Aquilée de 381, où comparurent Palladius de Ratiaria et Secundianus de Singidunum.

A Aquilée, en effet, Ambroise, ne se sentant pas à l'aise sur le plan canonique, s'est rapidement tourné vers les questions théologiques et s'est mis à interroger Palladius sur les « thèses » de la Lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie⁽¹¹⁴⁾. Sa première question porte sur l'éternité du Pils: Le Père est-il le seul à être éternel? Palladius refuse de répondre et garde le silence; ce qui lui attire la remarque d'Eusèbe de Bologne: si un païen te demandait compte de ta foi au Christ, tu ne devrais pas rougir de répondre⁽¹¹⁵⁾. C'est cette réflexion qui déclenche les commentaires de Maximin. Il cite longuement tout d'abord le début de l'*Ad Demetrianum* de Cyprien⁽¹¹⁶⁾. L'évêque de Carthage y déclare qu'il a gardé longtemps le silence malgré les blasphèmes du païen⁽¹¹⁷⁾. Mais il y a une seconde raison à cette longue citation. C'est que Cyprien reproche à Demetrianus d'aboyer contre « Dieu qui est *unique et véritable* ». Or, Arius a-t-il enseigné autre chose que cette unicité divine? Et Maximin de citer cette fois un passage de la *fin* de l'*Ad Demetrianum*, où il rencontre un texte cher aux Homéens, le souhait du Christ que les hommes « connaissent le Père le seul (et) vrai

Is. 7, 13 sq.: *Ad. Quir.* II, 9; *Mal.* 3, 1: *Ad. Quir.*, II, 5; Is. 40, 3: *Ad Quir.*, II, 6.

⁽¹¹⁴⁾ *Gesta Concilii Aquileienseis*, 9 sq. (PL 16, c. 918 sq.).

⁽¹¹⁵⁾ *Ibidem* (c. 918 C-D).

⁽¹¹⁶⁾ MAXIMIN l'Arien, *Dissertatio contra Ambrosium*, 13 (PLS I, c. 695 E - 697 A).

⁽¹¹⁷⁾ CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, 1-2.

Dieu » (¹¹⁸). La place du Christ, Maximin le souligne, n'est celle que d'un intermédiaire, chargé de conduire au Père (¹¹⁹). Or, il est significatif pour notre propos qu'il étaie cette affirmation par *Joh.* 14, 6 et *Éph.* 2, 18, deux versets (sur 9!) d'un *testimonium* de Cyprien qui établit justement qu'« on ne peut parvenir à Dieu le Père, sinon par son Fils Jésus-Christ » (*Ad. Quir.*, II, 27).

Loin de moi de prétendre que la théologie trinitaire de Cyprien, très rudimentaire, suffise à expliquer la théologie homéene, qui doit indéniablement à Arius, même si Palladius et Maximin affectent de ne le point connaître. Il est toutefois certain que l'insistance de Cyprien sur l'unicité divine trouve des oreilles particulièrement attentives chez nos Homéens de l'Illyricum. Car le passage que je viens de citer n'est pas le seul qui dévoile une influence de Cyprien. Celui-ci tend, en effet, à présenter le Christ — en qui Juifs et Païens pourraient ne voir qu'un homme — comme l'instrument de la divinité, sa sagesse, sa force, sa parole, son bras, son messenger. Mais, bien qu'un *testimonium* du second livre porte explicitement le titre: « Quod Deus Christus » (*Ad Quir.*, II, 6), Cyprien ne s'étend

(¹¹⁸) MAXIMIN, *Dissertatio*, 13 (c. 697 A-C): « Nam cum dicit sanctus Cyprianus "oblatrantem te et aduersus Deum qui unus et uerus est" (= *Ad Dem.*, 1), nonne hoc comprobauit (Palladius) hoc Arrium docuisse? (...). Ecce quantos annos, ante plurimas utique generationes huius altercationis, Cyprianus, beatissimus martur, unum et solum adseruit uerum Deum secundum magisterium Saluatoris: "ut cognoscant te solum uerum Deum" (*Ioh.* 17, 3) ». Cette citation de *Joh.* 17, 3 est faite par Cyprien au début de sa péroraison (*Ad Demet.*, 23). Maximin revient ensuite en arrière et cite tout le contexte *Joh.* 17, 1 sq.

(¹¹⁹) MAXIMIN, *Ibidem* (c. 697 D-E): « In sequenti uero "et quem misisti Iesum Christum" (*Ioh.* 17, 3 b) ostendit se missum credi, uerum quidem deum et uitam aeternam, non tamen connumerari uel comparari mittenti sed missum uerum Deum ut ait et ipse: "ego sum uia et ueritas et uita; nemo uenit ad patrem nisi per me" (*Ioh.* 14, 6), testificans nisi per alterum missum ad alterum mittentem posse accessum inueniri sicut Apostolus dicit: "Quoniam per ipsum accessum habemus ambo in uno Spiritu ad Patrem" (*Eph.* 2, 18) ».

pas beaucoup, dans son *Ad Quirinum*, sur l'affirmation de cette divinité, sans doute parce qu'elle va de soi pour lui. Il n'empêche que certaines de ses têtes de chapitre, lues à la lumière de l'enseignement d'Arius, peuvent être interprétées dans un sens subordinatianiste. Lors donc que Maximin veut établir que le Père *seul* est sage, mais que le Fils est sagesse de Dieu, il peut trouver dans le début de l'*Ad Quirinum*, deux textes qui sont appliqués au Fils en ce sens⁽¹²⁰⁾. Il exploite de même le texte de Jean sur « *le seul vrai Dieu* » et s'empare des textes qui présentent le Christ comme l'*instrument* de la création, voire la première des créatures, avant de reconnaître, comme Cyprien, les manifestations du Fils dans les théophanies de l'Ancien Testament⁽¹²¹⁾.

La discussion avec les Homoousiens impose certaines techniques pour lesquelles Maximin ne peut trouver d'information ni de secours chez Cyprien. Au contraire, lorsqu'il s'en prend aux Juifs dans son *Contra Iudaeos*, il exploite à plusieurs reprises les dossiers de textes rassemblés par Cyprien pour établir que le Christ est bien le prophète promis par Dieu, le messenger de Dieu, la sagesse de Dieu, etc.⁽¹²²⁾. Mais il les explicite plus d'une fois d'un commentaire arianisant⁽¹²³⁾ qui révèle une autre faiblesse de l'oeuvre de Cyprien: celui-ci avait bien recueilli un certain nombre de textes et les avait placés sous les différentes têtes de chapitre qui lui semblaient utiles dans la controverse avec les païens ou avec les Juifs, mais il avait laissé à ses lecteurs le soin de commenter eux-mêmes ces textes. S'il avait

⁽¹²⁰⁾ MAXIMIN, *Dissertatio*, 104 (c. 717-718): *Ad Quirinum*, II, 1.

⁽¹²¹⁾ MAXIMIN, *Dissertatio*, 100 (c. 717 B-C); 133 (c. 725 B-C): *Ad Quirinum*, II, 1.

⁽¹²²⁾ MAXIMIN, *Contra Iudaeos*, 11 (Éd. C.H. Turner, *JTS* 20, 1919, p. 309) - malheureusement, Turner n'a pas vu tout ce que ce chapitre devait à l'*Ad Quirinum* et à ses têtes de chapitre - à moins qu'il n'y ait une source commune.

⁽¹²³⁾ Voir, par ex., la manière dont Maximin commente dans un sens subordinatianiste le Ps. 49, 13 sq. que Cyprien (*Ad Quirinum*, II, 16) citait dans un dossier sur le sacrifice nouveau: *Contra Iudaeos*, 11 ad f. (p. 310, l. 34 sq.).

fourni lui-même ces explications, il aurait été amené, en ce qui concerne en particulier la théologie trinitaire, à préciser un certain nombre de notions, à commencer par celle de la génération divine. Faute de cet approfondissement théologique⁽¹²⁴⁾, force fut aux Occidentaux aux prises avec l'Arianisme de se tourner vers la théologie grecque et d'abandonner toute cette partie de l'oeuvre de Cyprien qui ne leur offrait que des recueils de textes.

CONCLUSION

En définitive, le domaine de la vie ascétique comme celui des problèmes trinitaires le montrent, l'influence de la littérature africaine sur les écrivains de l'Italie du Nord semble relever davantage des conditions historiques, chronologiques, que des conditions géographiques, régionales, et c'est pourquoi il serait dangereux de faire d'Aquilée une exception. Dans la deuxième moitié du IV^e siècle, en effet, on constate cette même influence dans la Gaule d'Hilaire de Poitiers⁽¹²⁵⁾ et de Sulpice Sévère, dans l'Espagne de Pacien de Barcelone, comme dans la Rome de l'Ambrosiaster.

Les causes de cette influence comme celles de son déclin relatif sont multiples. Il ne faut pas manquer d'évoquer tout d'abord la plus simple, même si elle est lourde de sens et de conséquences : la question de la langue. Dans une Église occidentale qui a d'abord

(124) On voit parfois Chromace utiliser les *Testimonia* de Cyprien en leur donnant le commentaire que l'évêque de Carthage ne leur avait pas fourni. Ainsi le *Tract.* 20, 2 (= 6, 2, 2-4 Hoste) utilise *Mat.* 5, 19, *Rom.* 2, 13, *Sir.* 4, 29 que Cyprien rassemblait sous le titre : *Factis non uerbis operandum* (*Ad Quir.*, 3, 96), expression qui reparaît chez Chromace : « *Non solum uerbis operandum est sed et factis!* ». Le fait est encore plus fréquent chez Zénon de Vérone. Mais les limites de ce genre des *Testimonia* n'en subsistent pas moins.

(125) Sur l'influence de Tertullien et Cyprien sur Hilaire, voir J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris, 1971, pp. 520 sq. : « Omni-présence de l'oeuvre de Tertullien. Influence modératrice de Cyprien ».

parlé le grec, les ouvrages africains sont, dès le début du IV^e siècle, les seuls désormais à pouvoir être lus. Les oeuvres grecques qui vont partiellement les supplanter ne pourront elles-mêmes être lues par le plus grand nombre qu'en traduction.

Ces traductions apportaient un esprit nouveau, permettaient de répondre — quelquefois avec retard — à des questions qu'avait ignorées l'Occident ou devant lesquelles il était resté sans réponse. Elles procuraient également ce que Jérôme regrettait de ne pas trouver chez Cyprien: le commentaire scripturaire ⁽¹²⁶⁾. Celui-ci va prendre une place considérable en Occident, rendu nécessaire qu'il est par la lecture collective, mais aussi individuelle de la Bible, selon le conseil souvent repris de Cyprien ⁽¹²⁷⁾. Nous avons eu l'occasion de voir que ceux qui s'essayaient à ce nouveau genre possèdent si bien les oeuvres des Africains qu'ils en émaillent leurs propres écrits ⁽¹²⁸⁾.

On n'assiste donc pas à une disparition brutale et totale de nos auteurs! Leur influence demeure même si profonde sur les esprits qu'un Rufin peut présenter Basile de Césarée comme un autre Cyprien, en insistant sur le fait que ses *Homélie*s (morales) ne sont pas hérissées de « quaestiones » et conviennent tout à fait à la *vie pratique* ⁽¹²⁹⁾. C'est là, indépendamment des

⁽¹²⁶⁾ JÉRÔME, *Ep.* 58, 10 (Éd. J. Labourt, *CUF* 3, pp. 83-84): « Beatus Cyprianus, instar fontis purissimi, dulcis incedit et placidus et, cum totus sit in exhortatione uirtutum occupatus, persecutionis angustiis, scripturas diuinas nequaquam disseruit ».

⁽¹²⁷⁾ CYPRIEN, *Ad Donatum*, 15: « Sit tibi uel oratio adsidua, uel lectio. Nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum » - Comparer AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, 20, 88: « Cur non illa tempora quibus ab Ecclesia uacas lectioni impendas? Cur non Christum reuisas, Christum adloquaris, Christum audias? *Illum adloquimur cum oramus, illum audimus cum diuina legimus oracula* »; JÉRÔME, *Ep.* 3, 4: « (Bonosus) nunc Deum audit cum diuina relegit, nunc cum Deo loquitur cum Dominum rogat »; *Ep.* 22, 25: « Oras: loqueris ad Sponsum; legis: Ille tibi loquitur... ».

⁽¹²⁸⁾ Voir *supra*, pp. 199-203.

⁽¹²⁹⁾ RUFIN, *Praefatio in Homelias Sancti Basilii*: « Est ergo sermo eius magis moralis qui, et instituere sufficiat animos ad bonam uitam, et laboribus releuare. Habet autem et in hoc maiorem gratiam quod eius

questions de style ⁽¹³⁰⁾, une indication précieuse. Il est permis de la vérifier un siècle plus tard dans notre Italie du Nord. Car, si Eugippius ouvre, en quelque sorte, une ère nouvelle pour la littérature africaine lorsqu'il compose un recueil d'extraits des oeuvres de saint Augustin ⁽¹³¹⁾, Ennode de Pavie célèbre Cyprien comme *uates* autant que comme *martyr* ⁽¹³²⁾

lectio etiam religiosis feminis et praecipue admirandi studii matronae tuae filiae nostrae inuenitur aptissima, dum nullis prorsus dogmatum quaestionibus asperatur sed eloquentiae eius limpidissimum flumen lenibus et satis placidis fertur fluentis ». *Instituere animos ad bonam uitam* correspond au *Totus in exhortatione uirtutum* de Jérôme concernant Cyprien.

⁽¹³⁰⁾ Le jugement de Rufin concernant Basile — qu'il veut présenter comme un autre Cyprien — imite à coup sûr celui de Jérôme sur Cyprien: *instar fontis purissimi / limpidissimum flumen; dulcis incedit et placidus / lenibus et satis placidis fertur fluentis*. Or, Jérôme reproche justement à Tertullien et à Hilaire d'être trop obscurs et compliqués et, par le fait même, de ne pas pouvoir être lus par tous. On comprend que Rufin insiste sur la simplicité et la clarté de Basile.

⁽¹³¹⁾ EUGIPPIUS, *Excerpta ex operibus S. Augustini*.

⁽¹³²⁾ ENNODIUS de Pavie, *Carmina* I, 12, 1 (Éd. Fr. Vogel, MGH, AA 7, p. 251). Il dira (v. 7-8) que Cyprien est « *dictis praefulgidus / Et ore diues unico* ».