

Les sermons ariens du *Codex latinus monacensis* 6329 Étude critique

La découverte de lettres, puis de sermons inédits de saint Augustin, respectivement par J. Divjak et Fr. Dolbeau, a fait grand bruit dans le milieu des patrologues. Celle, plus récente, de douze nouveaux sermons ariens par R. Étaix aura sans doute moins de retentissement¹. Elle n'est cependant ni moins méritoire, ni moins importante. Nous possédions déjà plusieurs centaines d'homélie de l'évêque d'Hippone. En revanche, nous n'avions en latin, jusqu'à présent, que quinze sermons ariens, transmis par un unique manuscrit de Vérone². Il fallait le flair et l'expérience d'un spécialiste chevronné, connaissant à fond le maquis des collections homilétiques médiévales, pour débusquer ces douze pièces cachées dans un manuscrit de la seconde moitié du VIII^e siècle (Clm 6329), provenant de Freising, dont l'origine demeure incertaine. Elles se trouvent pêle-mêle avec des sermons catholiques dans une série de vingt-huit numéros, qui est elle-même précédée, dans le manuscrit, des neuf premières homélie sur l'Évangile de Grégoire le Grand. Parmi les douze sermons ariens, quatre ont été prononcés le jour de Noël, trois autres en la fête de l'Épiphanie, deux pendant le carême, les trois derniers durant la semaine sainte³.

Le scribe était un ignare, et son modèle devait être déjà passablement corrompu. Ces textes nous sont donc parvenus en mauvais état. Une édition diplomatique serait pratiquement illisible. D'autre part, éditer uniquement un texte corrigé ne permettrait pas au lecteur de contrôler le travail de l'éditeur, à moins

1. R. ÉTAIX, «Sermons ariens inédits», *Recherches augustiniennes*, 26, 1992, p. 143-179.

2. *Scripta arriana latina*, Pars I, cura et studio R. Gryson = CCL 87, Turnholti 1982, p. 47-92. Ces quinze sermons forment une série couvrant les principales fêtes de l'année liturgique. Rien ne prouve que la série de vingt-quatre homélie sur les évangiles qui précèdent les sermons pour les fêtes dans le même manuscrit, soit l'œuvre d'un ou plusieurs auteurs ariens. Il est impossible de savoir si le sermon anonyme pour la fête de trois martyrs goths conservé dans l'homélie d'Agimond provient d'une communauté orthodoxe ou non ; voir G. MORIN, «Un groupe inconnu de martyrs goths dans un sermon anonyme d'origine barbare», *Historisches Jahrbuch*, 52, 1932, p. 178-184.

3. Les intitulés sont les suivants : *De natiuitate Domini*, *De natale Domini* (trois fois), *De epiphania* (trois fois), *De quadragesima*, *In diebus ieiuniorum*, *De Iuda* (deux fois), *De traditione Domini*.

de le munir d'un appareil détaillé, qui serait à peine moins long que le texte lui-même. M. Étaix a pris le parti peu courant, mais tout à fait justifié en l'occurrence, de présenter en parallèle le texte tel qu'il se présente dans le manuscrit, et le texte tel qu'il propose de le lire, en corrigeant au mieux, quand c'est possible, les fautes dont il est émaillé. Le texte reconstitué aurait pu être pourvu d'une linéation propre à faciliter les références. J'en supposerai ici l'existence et je renverrai à ce texte par l'indication du numéro du sermon, suivi du numéro de la ligne (la ligne de titre n'étant pas comptée).

Avec sa générosité coutumière, M. Étaix partage avec nous cette nouvelle trouvaille sans attendre d'avoir pu l'examiner lui-même dans tous ses détails. À plusieurs reprises, il nous invite à prolonger et à compléter l'étude critique sommaire dont il accompagne son édition princeps. Je lui offre donc cette modeste contribution à la solution de problèmes dont on aura tôt fait de mesurer la difficulté. Je commencerai par m'attacher à la lettre du texte, avant de chercher, par différents biais, à en situer l'auteur⁴.

Le texte

Sauf indication contraire, le texte cité est celui de la reconstitution. S'il y a lieu, on distingue le texte du manuscrit (= cod.) et celui de la reconstitution (= edit.).

(S. 7,15) *Siquidem in facie Moysi <non> potuerant aspicere filii Israel, quomodo Dei Unigeniti formam nudam ualerent intueri homines ? Sicut enim illic non Moyses indigebat uelamine in facie, sed illi ad quos missus erat...* Dans la portion de texte citée, ce n'est pas le premier *non* qui fait défaut dans le manuscrit et qui doit être suppléé, mais le second (devant *Moyses*) ; les soufflets sont mal placés.

(S. 7,18) *Non ideo adsumpsit Dominus corpus quia (quod cod.) sine eo non potuisset peccatum auferre mundo.* La correction ne me paraît pas indispensable.

(S. 7,30) *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu. Non ex eo humanum corpus adsumpsisti, sed ante saeculorum facturam Filius meus es tu, ante orbis constitutionem Filius meus es tu.* L'ellipse du relatif dans le tour *ex eo humanum corpus adsumpsisti* est surprenante ; on est tenté de lire soit *ex quo*, soit *ex eo quo*. Cependant, on retrouve le même tour en S. 9,12 (*Filius meus es, non ex eo humanam carnem adsumpsisti, sed ante constitutionem mundi*). Il faut donc supposer qu'il s'agit d'un idiotisme familier à l'auteur, peut-être d'un calque pas très rigoureux du tour grec ἐξ οὗ.

(S. 7,32) *Ipse Filius principium operum Patris † in opificem † se ante saecula natum per Salomonem testatur dicens : Dominus creauit me in principio uiarum suarum in opera sua.* Je ne pense pas que le texte soit corrompu, car il fait sens : «Le Fils, principe des œuvres du Père, atteste par la bouche de Salomon qu'il est né, avant les siècles, pour en être l'artisan». Le Fils est souvent qualifié d'*opifex* dans les écrits ariens latins⁵ ; voir *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, 308r,5 (Ulfila) ; 346r,16 ; 346v,21 ; 348r,9 (Palladius) ; *Instructio uerae fidei*, fragm. 14.

(S. 7,34) *Propterea, inquit, dico : Filius meus es tu, ego hodie genui te, ut credant homines quia <sicut> ego quidem ante saecula sine mediatore genui te et sine teste constitui, ego etiam nunc in nouissimis temporibus genui te et uoluntate ac potestate.* L'addition proposée n'est pas absolument requise pour que la phrase se tienne.

4. Mon collègue André de Halleux a eu l'amabilité de lire une première esquisse de ces pages et m'a fait d'utiles remarques.

5. Sauf indication contraire, les textes allégués se trouvent dans le volume cité à la note 2 ci-dessus. Lorsque je parle sans autre précision des «écrits ariens latins», je vise l'ensemble des textes contenus dans ce volume.

(S. 8,4) Le manuscrit porte : *Quare non credes fidelibus uerbisque testimoniis sanctarum scripturarum* ? R. É. corrige en *fidelibus uerbisque testimoniis sanctarum scripturarum*. Je préfère lire *fidelibus uerbis* <at>que testimoniis sanctarum scripturarum. Cf. 1 Tm 3,1 et par. ; Apc 21,5 et par. ; JÉRÔME, *Commentarii in Osee prophetam*, 2 (CCL 76, p. 57) : «In die correptionis atque supplicii decem tribuum Israel ostendi mea uerba fidelia quae per prophetas comminatus sum, ut quod sermone praedixeram, opere comprobarem» ; FULGENCE DE RUSPE, *Epistulae*, 14,44 (CCL 91, p. 440) : «Sicut in ueteri testamento fidelia uerba dei promittentis intellegit, sic in testamento nouo sancta opera dei quod promiserat reddentis agnoscit» ; *Liber sacramentorum Gellonensis*, 1714 (CC 148, p. 222) : «Haec postquam prophetica sepius uox praedixit et Gabriel angelus Mariae iam praesentia nuntiauit, mox puellae creditis in hutoero fidelis uerbi mansit aspirata conceptio».

(S. 8,13) *Antequam terra faceret et antequam abyssum constitueret...* Il faut corriger *terra* en *terram*. En revanche, on peut garder *abyssum* (on trouve ce mot décliné comme *manus* chez Hilaire).

(S. 8,16) *Beatus David <a> Spiritu sancto illuminatus...* Il n'est pas nécessaire de restituer une préposition devant *Spiritu sancto* ; cf. *Commentaire arien sur Luc*, 23r,10 : «...donec descenderet in puero anima et Spiritu sancto confirmaretur» ; *Homélie sur les évangiles*, 8,2 : «*Spiritu sancto* perfusa merito laudem Domini contulit matri» ; *Sermons pour les fêtes*, 4,4 : «Rogemus ipsum Dominum nostrum Iesum Christum ut nobis omnibus donum Spiritus sancti dare dignetur ipsoque Spiritu sancto inluminemur».

(S. 8,19) *Forsitan dicis mihi : Si caelum et terra non erant, montes quoque et colles non fuerunt. Ubi erat omnipotens Deus Pater per quem omnia ?* Il me semble qu'il faut ponctuer comme suit : *Si caelum et terra non erant, montes quoque et colles non fuerunt, ubi erat omnipotens Deus Pater per quem omnia ?* Cf. Prv 8,22-25, cité quelques lignes plus haut. Le sens est : «Si le ciel et la terre n'existaient pas, ni les montagnes ni les collines, où était Dieu le Père tout-puissant, par qui existent toutes choses ?» En latin tardif, *quoque* en seconde position n'a souvent guère plus de poids que la conjonction enclitique *-que* ; cf. S. 18,36.

(S. 8,20 ; suite du passage précédent) *Scilicet quia ingenitus est ubique, quia immensus est et celum summitatem et, quia interminatus est et infinitus ubique ac finem <non> habet secundum quod scriptum est...* C'est la réponse à la question qui vient d'être posée ; je crois donc qu'il convient de ponctuer ainsi : *Scilicet, quia ingenitus est, ubique, etc.* Le sens est : «Puisqu'il est inengendré, il était partout ; puisqu'il est infini, il était partout». Il manque évidemment quelque chose à l'endroit signalé comme corrompu ; je propose de lire *cel<or>um <superans> summitatem*, le mot restitué ayant pu tomber par homoeoarcton. Le mouvement de la phrase paraît requérir, en outre, que le mot *ubique* soit répété après *summitatem*, comme il l'est après *infinitus*.

(S. 8,22 ; suite du passage précédent) *A summo caelo egressio eius <...> usque ad summum eius.* On peut restituer sans risque, d'après le psautier romain, les trois mots tombés par homoeoteleuton : *A summo caelo egressio eius <et occursus eius> usque ad summum eius.* Voir ci-dessous p. 000.

(S. 8,27) *Ubi erat Filius antequam eum Pater genuisset ? In uoluntate et praescientia et potestate Patris. Non enim et prestentem in substantiam et Pater Filium genuit, nec necesse ipsum genuit, sed quem in uoluntate praescius habuit, hunc omnipotens apud se genuit.* Les mots *prestemtem in substantiam* doivent être corrigés en *prae<exi>stemtem in substantia*. L'idée est que le Fils n'a pas d'existence personnelle avant d'être engendré par le Père. Il n'existe avant cela que dans la prescience du Père, qui se proposait de l'engendrer, le moment venu, pour être l'exécuteur de ses œuvres.

(S. 9,7) *Maior est enim mittens misso et potius generans nascenti.* Je propose de corriger *potius* en *potior*.

(S. 9,11) *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Filius meus unigenitus <...> totius creationis : Filius meus es, non ex eo humanam carnem adsumpsisti, sed ante constitutionem mundi ; Filius meus es tu, per quem omnia creauit.* Deux ou trois mots sont tombés par homoeoteleuton : *Filius meus unigenitus <es (tu), primogenitus> totius creationis.* Cf. Col 1,15 ; cf. *Sermo arianorum*, 1 (PL 42, col. 677) : *Dominus noster Iesus Christus, deus unigenitus, primogenitus totius creationis.*

(S. 9,14) *Ego ante saecula (olim ?) genui te Deum sine humana carne et regem sine militis indumento et Dominum sine forma serui. Hodie autem genui te, eundem Dominum in forma*

serui et eumden (lire *eumdem*) *regem in militis indumento † non ad ignominia †*. D'après le contexte, il faut restituer en finale *et eumdem Deum in hominis carne*, mais il est difficile d'expliquer la leçon du manuscrit à partir de ces mots. J'imagine que *in hominis ca(rne)* a pu être déformé en *ignominia* ; je vois moins bien, du point de vue paléographique, comment *et eumdem dm* a été réduit à *non ad* ; je suppose donc qu'il s'agit d'une correction arbitraire, entraînée, après coup, par la mélecture des mots suivants. Je note en passant que l'image du roi «en tenue de combat», pour caractériser le Fils de Dieu incarné, par opposition au Fils de Dieu avant l'incarnation, indique que l'auteur relève d'un État organisé militairement ; un citoyen de l'Empire aurait dit plutôt, comme l'auteur des sermons ariens de Vérone (10,4), *rex in purpura constitutus*.

(S. 9,28) *Cur desponsatam esse, non coniunctam nominat matrem antequam (ante nominat matrem quam cod.) Christum genuisset ?* Il n'est pas nécessaire de regrouper les mots *ante et quam* ; la tmèse n'est pas une anomalie.

(S. 9,30) *Priusquam conuenirent in unum, – priusquam adpropinquassent in unum, – inuenta est praegnans. A quo inuenta est ? Primo scilicet a Gabrielo, qui bene nuntiauit ei dicens : Aue gratia plena, Dominus tecum, et illud : Spiritus sanctus ueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit te. Inuenta est ergo praegnans etiam de Spiritu sancto. † Sed huc † inuenta est ergo praegnans <a> casto Ioseph, id est significatum ei ab Spiritu sancto, qui omnes sanctos illuminat et instruit et ad agnitionem Christi ducet. Inuenta est in utero <habens> de Spiritu sancto. Sed cum audieris de Spiritu sancto, noli putare quia de Paraclito, sed quod dicit de Spiritu sancto <...> de Unigeniti diuinitate. Sapientia enim aedificauit sibi domum.* Le texte de ce passage est en mauvais état ; c'est d'autant plus regrettable que l'interprétation en est délicate. J'incline à corriger comme suit : *Inuenta est etiam praegnans [Spiritu sancto sed huc inuenta est ergo praegnans] casto Ioseph, id est significatum <est> ei ab Spiritu sancto*, en supposant que les mots placés entre crochets ont été interpolés par le copiste, qui se serait embrouillé dans son modèle. Il n'est pas nécessaire de restituer *a* devant *casto Ioseph* ; voir ERNOUT-THOMAS, *Syntaxe latine*, § 94c et 95. Je propose de lire ensuite *ducit* au lieu de *ducat*. Plus loin, il manque sans doute un verbe : *Cum audieris de Spiritu sancto, noli putare quia de Paraclito, sed quod dicit de Spiritu sancto <dictum esse> de Unigeniti diuinitate*.

(S. 10,6) *Ecce enim nox praecessit, dies autem euangelii appropinquauit ; nox malignitatis discessit, et dies benignitatis appropinquauit ; nox uiolentiae recessit, dies uero consolationis appropinquauit ; nox, id est diabolus, <...> dies autem ipse Christus appropinquauit.* Le contexte requiert, en effet, pour maintenir le parallélisme, qu'on restitue un verbe après *diabolus* ; ce doit être *discessit* ou *recessit*.

(S. 10,10) *† Fratres necessaria est † in domum mundi, ut hii qui habitant in orbem terrarum salui fiant.* Le sens de la phrase n'est guère douteux : il faut que le Fils vienne habiter dans le monde pour que les habitants de celui-ci soient sauvés. Il manque apparemment, après *necessaria est*, un substantif féminin, qui était le sujet de la proposition principale, par exemple : *Fratres, necessaria est <descensio Filii> in domum mundi, ut hii qui habitant in orbem terrarum salui fiant*. Cependant, *fratres* en tête de phrase est curieux ; c'est le seul cas où le prédicateur interpelle son auditoire de cette façon.

(S. 10,11 ; suite du texte précédent) *Ecce enim, inquit, posui te in lumine gentium, ut sis in salute usque ad extremum terrae* (Act 13,47), *ut uideant omnes terrae salutare dei nostri* (cf. Lc 3,6). Pour la première citation, je renverrais à Is 49,6 plutôt qu'à Act 13,47, à cause du *ecce* initial, qui n'est pas dans les Actes ; mais c'est un détail. La seconde subordonnée fait allusion à Is 52,10 et Ps 97,3, non à Lc 3,6. Il est probable qu'un mot, répondant à *extremum* dans la citation précédente, soit tombé par homoeoteleuton : *omnes <fines> terrae*.

(S. 10,19) Lire *genui* au lieu de *genuit*.

(S. 10,20) *Haec est igitur, karissimi, dies in qua Dominus noster humanum [se] induit corpus, non homo purus factus, sed Deus in humano corpore constitutus. Haec est dies in qua Dominus serui suscepit formam † uisus †. Haec est dies in qua ille cunabulis inuolutus puer a lucidissimis et terribilibus angelorum laudatur uirtutibus.* Il n'est pas nécessaire d'exclure le pronom *se* ; le double accusatif n'est pas rare avec *inducere* et, en général, avec les *uerba induendi et exuendi*, par exemple dans Sir 45,9 : «Circumcinxit illum zonam gloriae, induit illum stolam gloriae», ou dans PSEUDO-CYPRIEN, *Orationes*, 2,2 (CSEL 3/3, p. 147) : «Niniuitae induerunt se cinerem et cilicium» ; il est le corollaire de tournures passives comme *induamur arma lucis* (Rm 13,12), *indutus carnem* (TERTULLIEN, *Aduersus Praxean*, 27,6 ; éd.

G. Scarpato, Torino, 1959, p. 139), qui se rencontrent déjà en latin classique. La deuxième phrase fait difficulté ; par comparaison avec la précédente et la suivante, elle apparaît trop courte, et le mot *uisus* reste «en l'air». Elle peut, à la rigueur, se comprendre telle quelle, mais il y faut de la bonne volonté ; la preuve en est que tout essai de traduction tourne inévitablement à la paraphrase : «Le Seigneur a pris la forme du serviteur, dans laquelle il a été vu», ou bien : «Le Seigneur a pris la forme du serviteur, s'offrant ainsi à notre regard». La suite de Phil 2,7 viendrait bien en contexte : *Haec est dies in qua Dominus serui suscepti formam, <in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo>* ; mais comment expliquer la réduction de ces deux stiques à *uisus* ? Dans la *Collectio Nouariensis de re Eutyctis (Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, t. 2/2, p. 40)*, le traducteur de la lettre d'Eutyctès à Léon rend bien les mots σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος par *homini imagine uisus*, mais c'est un cas unique dans la littérature latine chrétienne, et cela n'aide pas à comprendre la disparition du reste du texte. Sans trop de conviction, je suggère que l'auteur faisait peut-être allusion ici à Bar 3,38 : *Haec est dies in qua Dominus serui suscepti formam, <et> uisus <est in terris et cum hominibus conuersatus est>*. Ce verset est cité partiellement en S. 12,8. Les ariens l'allèguent volontiers ; il intervient dans le débat entre Germinius et Heraclianus (PLS 1, col. 349), ainsi que dans le commentaire arien sur Luc (fol. 186v, 14) ; plusieurs textes du recueil arien de Vérone y font également allusion (*De sollemnitatibus*, 7,1 ; *Contra Iudaeos*, 4,2 ; *Contra haereticos*, 2).

(S. 12,1) *Ecce, carissimi, quali (qua ?) cum laetitia et gaudio [et] natiuitatem Christi secundum corporis dispensationem celebrauimus, in qua facta est exultatio [et et laetitia] secundum quod dictum est : Dilatais exultationem (exultatione cod.) uniuersae terrae (Ps 47, 3)*. Il faut évidemment exclure la dittographie de *et*. Il n'est pas évident, en revanche, qu'il faille exclure également *et laetitia*, même si le mot *laetitia* se trouve déjà à la ligne précédente et est absent de la citation qui suit. Je ne corrigerais pas, pour ma part, *exultatione* en *exultationem*, car de nombreux témoins du psautier lisent *exultatione*.

(S. 12,7) *Dominus Deus [Deus] unigenitus, qui in humano corpore apparuit et cum hominibus conuersatus est, ipse apparuit nobis*. Il n'est pas sûr qu'il y ait dittographie, les deux formules (toutes deux d'origine scripturaire) ayant leur consistance propre : «Le Seigneur Dieu, le Dieu unique-engendré, qui est apparu dans un corps humain et a partagé l'existence des hommes, c'est lui qui nous est apparu».

(S. 12,19) *Ego necesse habeo a te baptizari, et <tu> uenis ad me. Tu, inquit, Deus unigenitus... etc.* Le contexte suggère de restituer à l'endroit indiqué le pronom *tu*, qui se lit dans tous les manuscrits vieux latins et qui a pu tomber par l'effet d'une double haplographie.

(S. 12,21) *Sic enim decet in nos implere omnem uoluntatem meam set uoluntatem eius qui me misit cod. ; sic enim decet [in] nos implere omnem <iustitiam, non> uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit edit.* Le texte *prout iacet* ne se tient pas ; la restitution proposée ne s'impose pas. Autre proposition : *Sic enim decet in no<bi>s impleri non uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit*.

(S. 12,23) *Baptizatus Iesus aquam sanctificauit, apostolos conuocauit, ecclesiam exaltauit, filiorum adoptionem donauit, uitae aeternae introitum demonstrauit, qui uita et regno caelorum dignos faciat, benedictus Dei Patris (Deus Pater cod.), cui est gloria in secula seculorum.* Pourquoi corriger la doxologie, alors que celles des autres sermons rendent toujours gloire au Père, jamais au Fils ? Je suggère de mettre simplement un point, au lieu d'une virgule, avant *benedictus*. La phrase nominale se suffit à elle-même. En revanche, il convient de restituer un mot tombé par haplographie : *...qui uita et regno caelorum dignos <nos> faciat*.

(S. 13,19) Lire *hic* au lieu de *his*, comme dans le manuscrit.

(S. 13,30) *Ita nos oportet credere Deo, amabiles christiani, unum scientes ingenitum Deum Patrem.... etc.* Je propose de ponctuer plutôt comme suit : *Ita nos oportet credere, Deo amabiles christiani, unum scientes ingenitum Deum Patrem.... etc.* *Deo amabilis* est un titre protocolaire, équivalent de θεοφιλής.

(S. 13,34 ; fin de la phrase précédente) *... unumque etiam Spiritum sanctum paraclitum, non Deum nec Dominum nec creatorem nec Patri coaequalem nec Filio parem, sed sanctificantem, habentem uirtutem, illuminatorem, monstratorem, doctorem... etc.* Je supprimerais la virgule après *sanctificantem* ; cf. *Scolies ariennes*, 308r,6 : «...et unum Spiritum sanctum, uirtutem inluminantem et sanctificantem».

(S. 14,1) *Splendidam uideo hodie praesentem solemnitatem [l'Épiphanie], praeclaram*

uero et uehementer mirificam etiam illam quae praeteriit [la Noël]. Illum enim quem <ante> tempora et saecula impassibiliter unus unum genuit Pater, tunc (hunc cod.) uterus uirginis absque dolore pertulit. Hodie namque idem ipse qui est sol iustitiae in nube corporis omnibus <se> declarauit. In natiuitate enim stella oriens eum qui natus erat † omnibus declarauit †, hodie autem sanctus Spiritus paraclitus in specie columbae eum qui baptizatur omnibus testificatur. Il n'est pas nécessaire de corriger *hunc* en *tunc*. Plus loin, la phrase donnée comme partiellement corrompue peut se comprendre : «Lors de la nativité, l'étoile qui s'est levée a révéilé à tous celui qui venait de naître ; aujourd'hui, le Saint Esprit Paraclét, sous les apparences d'une colombe, rend témoignage aux yeux de tous à celui qui reçoit la baptême». Cependant, la répétition des mots *omnibus declarauit* à courte distance est suspecte, et, dans la pensée de l'auteur, il semble y avoir opposition (ou progression) entre la révélation partielle et limitée de la Noël, et la révélation plénière et universelle de l'Épiphanie.

(S. 18,2) *Omnis custodia seruet tuum cor, ex is enim sunt exitus uite tue* cod. ; *omni custodia serua cor tuum, ex his (hoc ?) enim sunt exitus uitae tuae* edit. Il s'agit d'une citation de Prv 4,23 selon la Septante (πάση φυλακῆ τήρει σὴν καρδίαν, ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς). Je ne pense pas qu'il faille corriger de manière aussi radicale la version latine citée par l'auteur. Dans un texte grec dépourvu d'accentuation et lu selon la prononciation hellénistique, il n'est pas évident que les premiers mots soient au datif plutôt qu'au nominatif, et le verbe à l'impératif plutôt qu'à l'indicatif ou au subjonctif. *Tuum cor* reproduit exactement l'ordre des mots du grec ; il en va de même dans le palimpseste des Proverbes de Vienne (ÖNB lat. 954 = VL 165) et dans de nombreuses citations patristiques, par exemple dans les traductions d'Origène et de Grégoire de Naziance par Rufin, chez Cassien (*Conlationes*, 13,10,1 ; *Instituta*, 6,2. 12. 13) et même chez Bède (*Homelias*, 1,11 ; *In Lucam*, 1, ad Lc 2,21 ; 4, ad Lc 11,35). La seule correction qui s'impose, si l'on entend respecter l'orthographe classique, consiste à rétablir le *h* amui dans *ex his*. C'est bien cette forme (et non *ex hoc*) que lisent, toujours selon le grec, à la fois le palimpseste de Vienne et Cassien.

(S. 18,3) Lire *circumcide* au lieu de *cicumcide*.

(S. 18,7) *Vis ergo ostendam tibi mandatum legis et prophetarum dicta ? Audi Domini doctrinam, quia (que cod.) adimpleuit legem et prophetas, qui docebat dicens...* Il n'est pas indispensable de corriger le texte ; il suffit de mettre un point, au lieu d'une virgule, devant *qui docebat*. On pourrait aussi lire *qui* au lieu de *que*.

(S. 18,13) *Alii ieiunant propter leuitatem corporis, (...) ut non fatigent eos concupiscentiae desideria et dominetur <in> eis fragilitas corporis.* L'addition n'est pas nécessaire ; *dominor* se construit couramment avec le datif.

(S. 18,18) *Quibus autem mortificantur operationes carnis ? orationibus et ieiuniis, castitate et continentia – hec ita † disputabimus †.* Je propose de lire tout simplement : *Haec ita<que> disputabimus*, «c'est donc de cela que nous allons traiter».

(S. 18,26) *Non dicat sacerdos et leuitem, psalmiste et cantatores...* cod. ; *non dicant sacerdotes et leuitae, psalmistae et cantatores...* edit. La correction proposée me fait difficulté en ceci que la forme *leuitae*, à ma connaissance, ne peut s'analyser comme un nominatif pluriel, ce qu'elle devrait être dans le texte ainsi aménagé. Il faut donc soit écrire *leuitae*, si l'on croit devoir mettre au pluriel le verbe et tous les sujets, soit écrire *leuitae* (ou *leuita*), si l'on préfère s'en tenir au singulier.

(S. 18,35) *Omnes quidem in mente habeant antiquos qui in sanctis ieiuniis perseuerauerunt, Moyses † uero † et Eliam, Dauid quoque et Daniele et alios plures, qui ieiunia celebrabant et in abstinentia permanebant.* Il s'impose de corriger *Moyse* en *Moysen* ; ensuite, *uero* ne fait pas difficulté.

(S. 19,10) *In his diebus honeste ambulemus, non commissionibus et ebrietatibus, non turpitudinibus et impudicitis, non <in> contentione et aemulatione* (Rm 13,13). Pourquoi ajouter une préposition devant les derniers compléments, tout en considérant que les précédents peuvent s'en passer ? Dans le grec, il n'y a de préposition nulle part.

(S. 19,16) *Illa ergo tenebrosa abiciamus, deseramus, relinquamus, obliuiscamur neque cogitantes post illa. Inquit : <Noli> facere mala et non te apprehendent. Discede ab iniustitia et declinabunt mala a te* (Sir 7, 1-2). *Videamus ergo quomodo in istis diebus honeste ambulemus*, etc. Même en latin tardif ou populaire, je ne crois pas que le tour *cogitare post aliquid* (au lieu de *aliquid* seul, ou bien *de aliquo*) se rencontre jamais. Il faut donc ponctuer autrement : *Illa ergo tenebrosa abiciamus, deseramus, relinquamus, obliuiscamur neque cogi-*

tantes. *Post illa inquit* : <Noli> *facere mala*, etc. Ainsi que l'a fait remarquer R. É. (p. 175), le sermon 19 est acéphale. Les versets précédents de la lecture du jour devaient être commentés dans la partie perdue. Les mots *obliuiscamur neque cogitantes* y font peut-être allusion, car on lit en Sir 6,37 : «Cogitatum habe in praeceptis Dei», etc.

(S. 21,13) *Spiritus sanctus per prophetam clamauit dicens* : *Dixit iniquus ut delinquat in semetipso, sicut Cain et Saul* † *ut aceto fel do hec Saul* † *omnes hii iniqui facti sunt in semetipsis. Iudas autem praeualuit super omnes dicens...* etc. Au lieu de *ut aceto fel*, il faut certainement restituer *et Ac(h)itofel* ; ce personnage de l'histoire sainte, après avoir trahi David, s'est pendu comme Judas (cf. 2 Rg 17,23). Il n'y a rien à changer au manuscrit pour retrouver, immédiatement après, le nom d'un autre personnage contemporain, à savoir *Dohec*, qui mit à mort les prêtres de Nob sur ordre de Saül (cf. 1 Rg 22,18; je dois cette dernière suggestion au P. de Vregille) ; ce nom était vraisemblablement relié aux précédents par *et*. Ensuite, il manque quelque chose ; on peut supposer que le nom de *Dohec* était suivi du titre qui lui est donné dans le récit biblique : *Dohec* <Syrus pascens mulos> *Saul* (1 Rg 21,8) ou *Dohec* <Syrus constitutus super mulos> *Saul* (1 Rg 22,9), ou, plus simplement, *Dohec* <seruus> *Saul*, ou quelque chose d'approchant.

(S. 21,20) *Submerserunt eum in abissum et interitum, in* † *animam* † *inferiorem et profundum maris* (mortis cod.). Compte tenu du contexte, je propose de lire *in lacum inferiorem* (cf. Ps 87,7). Je ne vois pas la nécessité de corriger *mortis* en *maris*.

(S. 21,30) *Haec audientes cum timore et tremore nostram salutem aeternam perficiamus et* † *de domesticationem* † *digni habeamur in Christo Iesu, per quem Deo Patri gloria in saecula saeculorum*. Je propose de lire : *Cum timore et tremore nostram salutem aeternam perficiamus, ut Dei domesticatione digni habeamur in Christo Iesu*, «...pour que nous soyons jugés dignes de devenir les familiers de Dieu, dans le Christ Jésus» (cf. Eph 2,19) ; οἰκειότης est employé dans ce sens en grec (*Patristic Greek Lexicon*, s. u., 5a).

(S. 22,17) *Cum diuites essent* [scil. *Iudaei*], *egerunt* (eguerunt cod.) *et esurierunt*. Il faut garder la leçon du manuscrit ; le parfait de *egere*, «manquer de, être dans la disette», est bien *egui*.

(S. 22,18) *Miseros eos dico, quia ablatum est ab eis regnum Dei et datum est genti facienti fructum* † *eius* †. Le texte ne fait pas difficulté ; il s'agit d'une citation implicite de Mt 21,43 : «Ideo dico uobis quia auferetur a uobis regnum dei et dabitur genti facienti fructum eius».

(S. 22,21) *Quapropter* † *iamdudum pro quo facturi erunt* † *Spiritus sanctus quasi in maxilla eos percutiens dicebat* : *Quoadusque iudicatis iniquitatem* (Ps 81, 2) <...> *in sermonibus et in operibus, in sensibus et in labiis*. Ici non plus, je ne pense pas que le texte soit corrompu. Moyennant la correction de *erunt* en *erant*, il me semble qu'il se tient parfaitement : «C'est pourquoi, en considération de ce qu'ils allaient faire, l'Esprit Saint les a en quelque sorte souffletés par avance en disant : Pourquoi jugez vous de manière inique en discours et en actes, en pensées et en paroles ?»

(S. 23,21) *Iudas Saluatorem tradidit quando erat ad cenam. Sed forsitan quis dicit: Quomodo ergo quidam dicunt quod hodie est traditus ?* † *Ideo* † *enim saepius ieiunatur* [et tradam] *propter traditionem Saluatoris et casum Iudae. Non haesites in aliquo, quia sic est, sed* † *externa uirtus que aduenit tetra dein putatur* †. Au lieu de *tetra dein putatur*, j'ai d'abord été tenté de lire *tertia die inputatur*, en songeant à des textes vétero-testamentaires comme Gn 22,4 ; 31,22 ; 34,25 ; Lv 7,17. 18 ; 19,6-8 ; Nm 19,12 ; 31,19. Je dois à mon collègue P. Bogaert une solution plus simple, qui a toutes chances d'être la bonne ; il suffit de couper les mots autrement, sans ajouter ni retrancher ni transposer aucune lettre : *tetrade inputatur*. Il est probable que le même mot se cache derrière *tradam*, où j'avais cru, dans un premier temps, reconnaître *triduum*. En grec, τετράς est le nom du mercredi; saint Ambroise ne l'ignorait pas : «Mysticum aliquid requiramus, eo quod tetras omnibus numeris apta sit et radix quaedam decimae ac fundamentum, hebdomadis quoque media» (*De Abraham*, 2,65; CSEL 32/1, p. 619). Ceci appelle de plus amples explications. Nous y reviendrons en traitant du cadre liturgique des sermons.

Unité d'auteur

Pour établir l'unité d'auteur, ou du moins la proposer comme hypothèse probable, R. É. (p. 174-177) procède par étapes. Il commence par relever minutieusement les parallèles entre les sermons qui traitent d'un même sujet (Noël, Épiphanie, Carême, Passion), et pour lesquels, par conséquent, la comparaison est aisée. Il recherche ensuite si les quatre groupes présentent des points communs.

Pour chacun des quatre groupes considérés séparément, l'unité d'auteur nous paraît démontrée. Les parallèles sont nombreux et convaincants. On trouverait difficilement quelque chose à ajouter. Remarquons cependant que la citation de Gal 4,4, dont R. É. (p. 174) note la présence à la fois dans les S. 8 et 10, se retrouve également en S. 9,19, où elle est exploitée dans le même sens qu'en S. 10,24. D'autre part, les S. 9 et 10 font appel en finale à la même citation de Prv 9,1 (*Sapientia aedificauit sibi domum*).

Il est plus difficile d'établir que les quatre groupes considérés dans leur ensemble proviennent d'un même auteur. Le ton des sermons pour le carême, en particulier, est assez différent de celui des autres. Mais il est vrai que la célébration de la Noël et de l'Épiphanie se prêtait davantage aux considérations dogmatiques, tandis que le carême invitait plutôt à la parénèse. R. É. (p. 176) observe avec justesse que des sermons relativement courts, traitant de sujets différents, ne sauraient normalement présenter que peu de ressemblances, et que celles qu'on repère malgré tout, ont d'autant plus de poids. Là encore, il a ratissé à peu près tous les indices pertinents⁶. Signalons toutefois le curieux emploi de *exponere*, *expositio*, dans les annonces de citation, p. ex. en S. 8,35 : *Sic enim et beatus apostolus hodie exposuit dicens : Cum autem uenisset plenitudo temporis...* etc. Il ne réapparaît pas moins de sept fois dans les sermons, à savoir, outre le passage cité comme exemple, en S. 9,3. 19. 25 ; 10,24 ; 12,17 ; 21,24. Ce n'est pas une formule banale ; en effet, *exponere* se dit ordinairement du commentaire de l'Écriture ; je ne crois pas qu'on trouve souvent ce terme ainsi employé dans les annonces de citation. Le *beatus apostolus* de l'exemple cité revient en S. 19, 24 ; on rencontre également en S. 8,16 *beatus Dauid* ; mais ceci est assez courant.

En conclusion, il faut certainement tenir l'unité d'auteur, pour l'ensemble des douze sermons, au moins comme « hypothèse probable », ainsi que le propose, avec prudence, R. É. (p. 177). Elle ne peut être tenue, sans doute, pour pleinement assurée, mais il sera bien difficile, croyons-nous, d'apporter une preuve en sens contraire.

Ceci étant supposé admis, qui est cet auteur ou, du moins, dans quel milieu le situer ? Quatre voies s'offrent, en l'absence de tout critère externe, pour tenter de répondre à cette question : l'examen du cadre liturgique dans lequel les

6. La citation de Mt 12,29, dont R. É. (p. 176) signale la présence à la fois dans les S. 7 et 21, est en réalité commune aux S. 7 et 22.

sermons ont été prononcés, du texte biblique commenté ou cité, de la langue de l'orateur et de sa doctrine. Nous examinerons successivement ces différents points.

Le cadre liturgique

Pour ce qui concerne la liturgie dans le cadre de laquelle s'inscrivent les sermons, le trait le plus notable a été relevé par R. É. (p. 175) : la fête de Noël célèbre la naissance de Jésus et l'adoration des mages, tandis que celle de l'Épiphanie commémore exclusivement le baptême de Jésus. Dans la première moitié du IV^e siècle, l'Occident comme l'Orient ne connaissaient qu'une seule fête de la manifestation du Seigneur, liée au solstice d'hiver ; elle était célébrée le 25 décembre en Occident (sauf peut-être en Gaule), le 6 janvier en Orient, à cause de l'occurrence de fêtes païennes différentes dans les deux cas. Un jeu d'influences réciproques a fait que, de part et d'autre, la fête primitivement unique a été dédoublée dans la seconde moitié du IV^e ou la première moitié du V^e siècle. Cependant, l'objet des deux solennités a été spécifié de manière différente selon les régions. L'Église romaine, comme celle d'Afrique du Nord, célèbre la naissance du Seigneur le 25 décembre et l'adoration des mages le 6 janvier ; en Afrique, le souvenir du massacre des Innocents est lié à l'Épiphanie, tandis qu'à Rome, il est évoqué dans le prolongement de la Noël. En Italie du Nord, les traditions locales apparaissent fort divergentes. Dans certaines Églises, c'est uniquement l'adoration des mages qui est commémorée le 6 janvier ; ailleurs on y joint le miracle de Cana, ailleurs le baptême et même la transfiguration du Seigneur, mais c'est toujours, comme à Rome et en Afrique, l'adoration des mages qui demeure à l'avant-plan. En Gaule, par contre, l'objet principal de la fête du 6 janvier est le baptême de Jésus, auquel est toujours associé le miracle de Cana et, parfois, celui de la multiplication des pains⁷. Le seul prédicateur latin qui distingue l'objet des deux fêtes de la même manière que notre anonyme, est celui à qui nous devons les sermons ariens de Vérone⁸. Malheureusement, ni la date ni le lieu de ceux-ci ne sont assurés. L'édition que j'en ai donnée n'a pas suscité jusqu'à ce jour d'étude critique approfondie. La seule chose certaine est qu'ils proviennent d'un milieu dans lequel les ariens se trouvaient en position dominante ou, du moins, n'étaient pas inquiétés, car le ton en est parfaitement serein, et la polémique anti-consubstantialiste en est pratiquement absente.

Nous avons également gardé de saint Jérôme une homélie pour la Noël et une autre pour l'Épiphanie, qui traitent respectivement de la naissance du Christ (il n'est pas question de la visite des mages) et du baptême dans le Jourdain⁹. Toutes deux ont été prononcées à Bethléem. Jérôme combat l'usage de l'Église

7. Sur la question de Noël et de l'Épiphanie, l'étude de B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* (Textes et études liturgiques 1), Louvain, 1932, demeure fondamentale. Pour une bibliographie et un état de la question récents, voir A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, t. 4, Paris, 1983, p. 91-102 ; *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 5, Regensburg, 1983, p. 154-176.

8. Voir les sermons 1 (*De nativitate Domini*) et 2 (*In sancta epiphania*) dans CC 87, 47-56.

9. Textes dans CCL 78, p. 524-532.

de Jérusalem, qui ne connaissait, à l'époque, pas d'autre fête que celle de l'Épiphanie, et qui célébrait ce jour-là la naissance du Seigneur. L'introduction de la fête de Noël à Antioche, au temps de Jean Chrysostome, a donné lieu à des polémiques analogues. Jérôme se réclame de la tradition occidentale, qui n'est pas moins respectable, dit-il, que celle de Palestine. Cependant, cette référence concerne essentiellement l'existence d'une fête précédant celle de l'Épiphanie, où l'on célébrait la naissance du Sauveur. Elle n'implique pas que Jérôme ait connu une Église occidentale où l'objet des deux fêtes était exactement celui dont il fait état dans ses sermons. Le compromis entre les traditions anciennes de l'Occident et de l'Orient dont ceux-ci témoignent, tient davantage compte, comme à Antioche, de l'importance accordée à l'événement du baptême dans la tradition orientale. Il n'est pas représentatif de la pratique d'une Église occidentale.

La lecture des sermons nous apprend que, dans l'Église où ils furent prononcés, on chantait à Noël Ps 2,7 : *Dominus dixit ad me : «Filius meus es tu, ego hodie genui te»* (S. 10,18), et, au jour de l'Épiphanie, Ps 117,26. 27 : *Benedictus qui uenit in nomine Domini, Deus Dominus et illuxit nobis* (S. 12,5 ; 13,8. 11). L'un et l'autre usage sont pratiquement universels, tant l'application de ces textes au mystère célébré en cette double circonstance était obvie ; il n'est pas possible d'en tirer quelque indication utile. En revanche, il est intéressant d'observer qu'à Noël, on lisait le passage de l'épître aux Galates où figure cette phrase : *Cum autem uenisset plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere*, etc. (Gal 4,4 ; voir S. 8,35 ; ce verset est repris non seulement en S. 10,27, comme le signale R. É., p. 174, mais aussi en S. 9,19). Ce passage (Gal 4,1-7) constitue la leçon de l'apôtre à la messe de Noël dans l'usage byzantin. En Occident, le seul rite où une lecture analogue soit marquée au même jour est le rite ambrosien, mais elle n'appartient pas au fonds ancien de la liturgie milanaise¹⁰. Dans le rite romain, on lit ce texte le dimanche qui suit la fête de Noël¹¹, tandis que, dans le rite mozarabe, une lecture un peu plus longue (Gal

10. Voir *Missale Ambrosianum duplex. Proprium de tempore* (Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum Bibliothecae Ambrosianae 4), Mediolani, 1913, p. 40. Cette lecture est celle de la messe de la nuit (*in nocte sancta*), qui s'est introduite tardivement dans le rite ambrosien, sous l'influence de Rome, tandis qu'à la messe du jour, on lit les premiers versets de l'épître aux Hébreux. Dans l'édition publiée sur ordre de l'archevêque Puteobonelli, en 1751, la lecture comporte Gal 4,1-7, tandis que l'édition typique de 1902 la réduit à Gal 4,4-6. Si l'on se réfère aux sacramentaires de Biasca (Milano, Biblioteca Ambrosiana A. 24 bis inf., fol. 25r ; O. HEIMING, *Corpus Ambrosiano-Liturgicum II : Das Ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf.*, t. 1 [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 51], Münster, 1969, p. 18) et de Bergame (Bergamo, Biblioteca di S. Alessandro in Colonna 242, fol. 45v ; A. PAREDI, G. FASSI, *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo* [Monumenta Bergomensia 6], Bergamo, 1962, p. 64), on pourrait croire que le texte court représente l'usage le plus ancien. Cependant, le lectionnaire de Sélestat (Bibliothèque municipale 1B, fol. 3v ; G. MORIN, «Un lectionnaire mérovingien avec fragments du texte occidental des Actes», *Revue bénédictine*, 25, 1908, p. 166), qui est originaire, lui aussi, de l'Italie septentrionale, et qui est antérieur d'au moins un siècle aux deux sacramentaires précités, a une leçon nettement plus longue pour le jour de Noël (Gal 3,24 – 4,7). Il ne connaît encore qu'une seule messe ce jour-là (la messe de la nuit de Noël est, à l'origine, un usage typiquement romain).

11. Déjà dans le *Comes* de Würzburg (Universitätsbibliothek M. p. th. f. 62, fol. 3r ; G. MORIN, «Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Église romaine», *Revue bénédictine*, 27,

3,26 – 4,7) est assignée à la fête mariale du 18 décembre¹².

Le jeûne de quarante jours est formellement attesté dans le premier sermon sur le carême (S. 18,34. 40), mais cela n'aide guère à situer son auteur. En effet, cette pratique, mentionnée en premier lieu par Athanase, au début des années 330, s'est répandue ensuite rapidement, en Occident comme en Orient, si bien qu'à la fin du IV^e siècle, elle apparaît déjà comme générale¹³.

En revanche, un détail qui mérite de retenir l'attention est l'énumération des ordres du clergé dans ce même sermon (S. 18,26) : *Non dicat sacerdos et leuites, psalmistae et cantatores* : «*Nos ut quid ieiunamus, quotidie laborantes in canticis et laudibus, in psalmis et hymnis, in uerbo et doctrina ?*» *Utique hii potius ieiument qui aliis ieiunium commendant*, etc. Certes, le nombre des ordres mineurs a beaucoup varié, selon les temps et les lieux, avant que l'usage médiéval ne consacre définitivement, en Occident, la série dont faisait état déjà une lettre célèbre de Corneille à Cyprien (portier, lecteur, exorciste, acolythe). Beaucoup d'églises rurales de l'antiquité tardive n'avaient pas un personnel aussi nombreux et aussi spécialisé que celui d'une grande métropole comme Rome. Cependant, dans cette diversité, la mention du psalmiste, relativement fréquente en Orient, est exceptionnelle chez les Latins. Le premier texte où elle apparaisse sont les *Statuta Ecclesiae antiqua*, qui ont été composés, en s'inspirant largement de textes canoniques orientaux, dans le sud de la Gaule, au début de l'occupation visigotique¹⁴. Par la suite, elle ne se retrouve guère qu'en dépendance de cette source, notamment chez Isidore de Séville.

Les trois derniers sermons de la série (S. 21, 22, 23) ne se trouvent pas dans le bon ordre. En dépit de ce que suggèrent leurs titres (respectivement *Item sermo de Iuda*, *Item alius sermo de Iuda*, *Incipit de traditione domini*), le troisième ressemble bien davantage au premier que le deuxième. L'objet propre des sermons 21 et 23 est la trahison de Judas; il n'y est pratiquement question que de lui. En revanche, son nom n'apparaît pas dans le sermon 22, qui contemple le mystère du Christ en croix. Il est clair que ce dernier a été prononcé le vendredi saint : *Hodie crux posita est, et mundus saluus factus est, hodie dominus in cruce, et nos in uita ; hodie ergo dies passionis, in quo fortis diabolus alligatus est* (S. 22,8). En revanche, si la conjecture avancée plus haut est exacte, les sermons 21 et 23 ont été prononcés le mercredi saint. Relisons le passage en question, tel que je propose de le corriger : *Iudas Saluatorem tradidit quando erat ad cenam. Sed forsitan quis dicit : Quomodo ergo quidam dicunt quod hodie est traditus ? Ideo enim saepius ieiunatur tetrade propter*

1910, p. 48) ; voir également les lectionnaires de Monza (Paris, Bibliothèque Nationale lat. 9451, fol. 8r), de Bobbio (Milano, Biblioteca Ambrosiana C. 228 inf., fol. 9r), de Saint-Gall (St. Gallen, Stiftsbibliothek 365, p. 15), de Mayence (Mainz, Domschatz 972, p. 8a).

12. Voir J. PEREZ DE URBEL, A. GONZALEZ Y RUIZ-ZORELLA, *Liber commicus. Edición crítica*, t. 1 (Monumenta Hispaniae sacra, Serie litúrgica 2), Madrid, 1950, p. 19. La leçon en question se trouve dans le *Liber commicus* de Silos (Paris, Bibliothèque Nationale nouv. acquis. lat. 2171, p. 15) et dans celui de San Millán (Madrid, Academia de la Historia Aemil. 22, fol. 18r).

13. Voir *Gottesdienst der Kirche* (cité n. 7), t. 5, p. 144-145.

14. Voir C. MUNIER, *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg 5), Paris, 1960, p. 170-176.

traditionem Saluatoris et casum Iudae. Non haesites in aliquo, quia sic est, sed externa uirtus que aduenit tetrade inputatur. Heri ad cenam traditus est, sicut ipse ait: Unus uestrum me tradidit (cf. Mt 26,21). Deinde hodie custoditus est in domum principis sacerdotum Caïpha, qua die principes populi concilium ineuntes tractauerunt aduersus eum (S. 23,21). L'auteur commence par affirmer que Judas a trahi le Sauveur au moment de la Cène ; il vise sans doute le fait que le disciple félon ait partagé le pain avec celui qu'il était déjà résolu à livrer. Il rencontre ensuite une objection : certains disent que le Sauveur a été trahi «aujourd'hui», c'est-à-dire au jour où le sermon est prononcé. En effet, le jeûne hebdomadaire du mercredi est traditionnellement justifié par le fait que le Seigneur avait été livré ce jour-là. La contradiction n'est qu'apparente, réplique l'auteur. C'est bien «hier», au moment de la Cène, que le Christ a été trahi par un faux frère, dont le comportement dissimulait les véritables intentions ; mais c'est «aujourd'hui», le mercredi, que le traître est passé aux actes, que l'on a fait violence à Jésus, et que celui-ci a été arrêté et jugé. L'auteur des sermons suit une vieille tradition orientale, d'origine judéo-chrétienne, qui situait la Cène le mardi soir, l'arrestation de Jésus et le procès juif le mercredi, le transfert du condamné chez Pilate le jeudi, la crucifixion le vendredi ; la trace s'en trouve tout au long des quatre premiers siècles, notamment dans les constitutions pseudo-apostoliques du domaine syro-byzantin, qui étaient tenues en grande estime par les ariens. Il suffit de citer ici un passage de la *Didascalie des apôtres*, dont une phrase se retrouve pratiquement mot pour mot dans le sermon 23 : «Judas vint avec les scribes et avec les prêtres du peuple, et il livra notre Seigneur Jésus. Ceci eut lieu le mercredi. Après avoir mangé la Pâque, le mardi soir, nous allâmes à la montagne des Oliviers, et, dans la nuit, ils prirent notre Seigneur Jésus. *Le jour suivant, qui est le mercredi, il fut gardé dans la maison du grand prêtre Caïphe ; ce même jour, les princes du peuple se réunirent et tinrent conseil à son sujet.* Le jour suivant, qui est le jeudi, ils le conduisirent chez le gouverneur Pilate, etc. (...) Vous jeûnez pour eux le mercredi, parce que c'est le mercredi qu'ils commencèrent à perdre leurs âmes et qu'ils m'arrêtèrent. La nuit qui suit le mardi appartient au mercredi, comme il est écrit: 'Il fut soir et il fut matin, un jour'; le soir appartient donc au jour suivant. Le mardi soir, j'ai mangé ma Pâque avec vous, et durant la nuit, ils me prirent»¹⁵.

Nous ne saurions dire comment se présentait la célébration liturgique du mercredi saint, au cours de laquelle furent prononcés les sermons 21 et 23. Avait-elle lieu le matin ou le soir ? Comportait-elle ou non la célébration de l'eucharistie, avant la rupture du jeûne ? Y lisait-on le récit de la passion dans son intégralité, comme c'est le cas à Rome dès le V^e siècle, ou seulement le début de celui-ci ? En effet, nous n'avons que peu de points de repère pour retracer la façon dont la célébration du mystère pascal, primitivement limitée au *triduum* formé par le vendredi, le samedi et le dimanche, s'est déployée en une «semaine sainte», où les événements précédant la mort et la résurrection du Christ sont évoqués en suivant la chronologie de leur déroulement. Nous ne voyons pas bien non plus comment le jeûne des quarante jours a été accompagné liturgiquement au IV^e siècle, autrement dit comment fut organisé, à l'ori-

15. *Didascalie des apôtres*, V, 14, 4-7. 18. 19; voir A. JAUBERT, *La date de la Cène* (coll. Études bibliques), Paris, 1957, p. 77-102.

gine, le carême, auquel appartenait les quatre jours précédant le *triduum sacrum*, avant que ne s'impose la notion de semaine sainte¹⁶.

Le texte biblique

Il convient avant tout de féliciter R. É. pour avoir aussi correctement et complètement identifié les citations scripturaires qui figurent dans les sermons. Quiconque a l'usage des éditions, anciennes et modernes, de textes patristiques, sait que ce n'est pas chose courante. Combien de citations vieilles latines sont passées inaperçues, combien d'autres ont été mal attribuées, parce qu'on a cherché à les rattacher tant bien que mal à un verset de la Vulgate, au lieu de les retraduire en grec et de consulter une concordance de la Septante ! Rares sont les citations implicites qui lui ont échappé. Nous avons déjà signalé plus haut (à propos de S. 22,18) celle de Mt 21,43. Le prédicateur se souvenait de 1 Tm 3,16 lorsqu'il demandait (en S. 13,7) : *Si igitur unum sunt Pater et Filius, quis eorum manifestatus est in carne ?* Les mots *sectare autem iustitiam, pietatem, mansuetudinem, cum his qui inuocant nomen Domini nostri de corde puro* (S. 19,5) viennent de 2 Tm 2,22 (contaminé, comme souvent chez les Pères, par 1 Tm 6,11). Il y a probablement une réminiscence de Prv 5,22 dans cette phrase où il est dit du diable : *Funiculis peccatorum omnes alligauit* (S. 7,4). La parole mise dans la bouche de Jean le baptiste : *Desursum uenisti ad me qui de terra sum* (S. 12,20), rappelle Jo 3,31. La précision concernant l'âge de Jésus au moment de son baptême (S. 12,17) est tirée de Lc 3,23. Certaines expressions qui viennent spontanément à la bouche de l'orateur sont d'origine scripturaire, par exemple *ante constitutionem mundi* en S. 9,13, mais il n'est pas sûr qu'il ait en vue, en les employant, un passage déterminé des Écritures.

R. É. (p. 176) laisse aux spécialistes le soin d'étudier les citations scripturaires dont l'anonyme étaye son propos. Faisons donc l'exercice, non sans rappeler au préalable qu'en ce domaine, des recherches nécessairement longues et fastidieuses ne permettent pas toujours d'aboutir à des conclusions précises et fermes¹⁷.

Il n'y a pas grand-chose à tirer des citations de l'Ancien Testament, qui, en dehors du psautier, sont peu nombreuses. Le psautier de l'anonyme est un psautier atypique, très proche du psautier originaire, dit «romain», qui est à la base de la plupart des psautiers vieux latins en usage à partir du IV^e siècle. Il ne présente de similitude remarquable avec aucune des recensions qui en dérivent.

Une seule curiosité mérite d'être relevée, à savoir le triplet dans une citation de Ps 117,27 en S. 13, 8 : *Deus Dominus et apparuit nobis uel illuxit aut manifestauit se nobis*. La leçon du psautier romain et de tous les psautiers latins qui en dérivent est *inluxit* ; les Pères latins citent toujours le texte sous cette forme¹⁸, qui revient seule ensuite en S. 13,11 ; 14,20. 24. *Apparuit*

16. Voir *Gottesdienst der Kirche* (cité n. 7), t. 5, p. 76-78.

17. Pour les questions de méthode, voir notre article sur «Les citations scripturaires des œuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus», *Revue bénédictine*, 88, 1978, p. 45-80, spéc. p. 47-50.

18. Le seul cas dans lequel on pourrait hésiter est la version latine du commentaire sur les Psaumes de Théodore de Mopsueste, par Julien d'Éclane, *ad locum*. Dans cette partie du commentaire, pour laquelle nous n'avons plus qu'un abrégé, le texte intégral du lemme n'est pas conservé ; seuls les premiers et les derniers mots sont notés ; c'est pourquoi, ici, le verbe

est la leçon du psautier *iuxta Hebraeos*, mais il n'est pas nécessaire de supposer que l'anonyme connaissait celui-ci ; c'est une autre traduction possible du grec ἐπέφανεν, qui se lit également, par exemple, dans la Vulgate de Tt 2,11 et 3,4 (là où les types **DI** ont *inluxit*). *Manifestavit se* est encore une autre traduction possible du même verbe grec ; cependant, elle ne se rencontre jamais dans les psautiers latins.

Le texte de la Sagesse et du Siracide utilisé par l'anonyme, pour autant qu'on puisse en juger sur la base de citations peu nombreuses, n'est pas un texte banal. Il contient plusieurs variantes singulières, et d'autres faiblement attestées.

Sap 2,23. 24 (S. 7,1) *Deus creavit hominem incorruptibilem et ad imaginem suae similitudinis fecit eum ; invidia autem diaboli mors intrauit in mundum*. Le grec ἐπ' ἀφθαρσίᾳ est rendu par *inexterminabilem* dans les types **VD** ; *incorruptibilem* se trouve seulement dans PS-AU hyp (une fois sur deux). Plus loin, κόσμον est rendu par *orbem terrarum* dans les types **KVD** ; *mundum* est la leçon de AU Jo^{com}, Jul im, AN Jb, TA aen.

Sir 2,16 (S. 23,9) *Vae his qui dereliquerunt patientiam suam*. Aucun autre témoin ne lit pareil texte. Les types **VI** présentent un doublet à cet endroit : *Vae his qui perdidderunt sustentiam, qui dereliquerunt vias rectas*. Au lieu de *sustentiam*, on rencontre *patientiam* chez Augustin. L'adjectif possessif ne se trouve nulle part.

Sir 7,1. 2 (S. 19,18) <Noli> *facere mala et non te apprehendent ; discede ab iniustitia et declinabunt mala a te*. Au lieu de *iniustitia*, tous les autres témoins ont *iniquo* (= ἀδικου) ; au lieu de *declinabunt*, les uns ont *deficient*, les autres *discedent* ou *discedunt* (la leçon de l'anonyme est plus proche du grec ἐκκλινεῖ).

L'analyse des citations néo-testamentaires laisse également l'impression d'un texte hors cadre, pour lequel les parallèles sont souvent rares ou absents. Prenons par exemple la citation de Eph 5,17-19 en S. 19,24 : *Nolite effici insipientes, sed scientes quae sit uoluntas Dei, et nolite inebriari uino, in quo est luxuria, sed replemini Spiritu, hoc est spiritalibus, loquentes uobis in psalmis et canticis spiritalibus, cantantes et psallentes in cordibus uestris Domino*.

Au v. 17, les types **DIV** rendent ἄφρονες par *inprudentes* ; la leçon de l'anonyme, *insipientes*, se lit uniquement dans la version latine du commentaire de Théodore de Mopsueste aux épîtres pauliniennes. Plus loin, *scientes* pour συνιέντες ne se retrouve nulle part ; tous les autres témoins ont *intellegentes* (ou *intellegite*).

Au v. 18, les types **DIV** rendent πληροῦσθε par *imple(a)mini* ; la leçon de l'anonyme, *replemini*, apparaît dans la version latine du commentaire de Théodore, ainsi que chez Gaudence, Pélage (variante dans deux manuscrits) et Gildas.

Au v. 19, *uobis* (sans plus) se lit dans l'Ambrosiaster (= I), Nicétas de Rémésiana, Pélage (recension B), Théodore ; tous les autres renforcent le pronom de quelque manière (*uobis ip-sis, uobis inuicem*, etc.). L'omission des «hymnes» entre les «psaumes» et les «cantiques spirituels» ne se rencontre que dans un manuscrit de Pélage.

Un peu plus haut dans le même sermon (S. 19,8) figure une citation implicite de 1 Tm 6,9 : *Opera tenebrarum abiciamus, quia haec mergunt homines in interitum et in exterminium*.

Là encore, il s'agit d'un *unicum* ; pour rendre le grec εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν, on trouve souvent *interitum* comme équivalent soit du premier, soit du second substantif ; *exterminium* se rencontre seulement dans la version latine du commentaire de Théodore, mais comme équivalent du premier substantif ; la préposition n'y est pas répétée (*in exterminium et perditionem*).

Les citations les plus nombreuses sont naturellement celles de l'Évangile. Toutes ne sont pas faciles à exploiter, car il s'agit parfois de textes mixtes,

fait défaut. Le commentaire glose : *Deus apparuit nobis suoque nos liberans adiutorio*, mais il varie peut-être par rapport au lemme (CCL 88A, p. 362).

confluents ou harmonisants, qui amalgament soit des lieux parallèles, soit des versets éloignés du même évangile ou d'évangiles différents. En S. 9,39, la phrase «*Omne peccatum et omnes blasphemiae, quaecumque dixerint homines aduersus Filium hominis, remittetur eis, qui autem blasphemauerit Spiritum sanctum non habet remissionem nec in hoc saeculo nec in futuro*» s'analyse comme une citation composite de Mt 12,31. 32 et Mc 3,29. En S. 13,26, les paroles que l'anonyme met dans la bouche du Christ à Gethsémani : *Pater meus, si potest fieri, transeat hic calix, nisi eum bibero, uerumtamen non mea uoluntas fiat*, sont puisées successivement dans Mt 26,39. 42 et Lc 22,42. Confronté à des citations de ce genre dans les sermons attribués à l'évêque arien Maximinus, Capelle supposait que celui-ci se référerait à une harmonie évangélique¹⁹. Nous ne partageons pas son opinion. Improvisant, au moins pour une part, et citant de mémoire, n'importe quel prédicateur fait constamment de tels rapprochements, souvent inconscients ; il ne s'astreint pas à discriminer les parallèles avec la même rigueur qu'un exégète d'aujourd'hui, ou même qu'un de ses contemporains traitant ex professo du problème synoptique. On ne saurait donc en tirer aucune conclusion quand au type de manuscrit évangélique qu'il utilisait²⁰. Du reste, certains de ces amalgames se retrouvent dans des évangélistes ; parmi ceux qui ont été collationnés par B. Fischer²¹, cinq ajoutent, comme l'anonyme (S. 13,14. 32), les mots *ipsum audite*, qui viennent de Mt 17,5, aux paroles prononcées par la voix céleste d'après Mt 3,17.

On ne s'étonnera pas davantage de voir le même verset apparaître sous des formes quelque peu différentes, parfois à très courte distance. Ce n'est pas un argument contre l'unité d'auteur. Les écrivains latins connaissaient généralement plusieurs versions concurrentes du texte biblique, qui avait été soumis, au fil des siècles, à de multiples révisions. Ils choisissaient tantôt l'une, tantôt l'autre, au gré des fluctuations et des caprices de la mémoire. Ils n'hésitaient pas à remanier le texte d'une citation, pour en accuser la pointe ou pour mieux l'adapter au contexte.

Prenons comme exemple ce passage du S. 9 (lignes 28 et suiv. ; je corrige le texte ainsi qu'il a été proposé plus haut) : *Cum desponsata esset mater eius Maria Ioseph... Cur «desponsatam» esse, non «coniunctam» ante nominat matrem, quam Christum genuisset ? Cur ? Ne quis existimaret carnale aliquid esse iuxta hanc generationem. Ideoque dicit : Priusquam conuenirent in unum, – priusquam adpropinquassent in unum, – iruenta est praegnans. A quo inuenta est ? Primo scilicet a Gabrielo, qui bene nuntiauit ei dicens : Aue gratia plena, Dominus tecum, et illud : Spiritus sanctus ueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit te. Inuenta est etiam praegnans casto Ioseph, id est significatum est ei ab Spiritu sancto, qui omnes sanctos illuminat et instruit et ad agnitionem Christi ducit. Inuenta est in utero <habens> de Spiritu sancto. Sed cum audieris de Spiritu sancto, noli putare quia de Paraclito ... etc.* Le texte de Mt 1,18 se présente d'abord sous la forme *inuenta est praegnans*. Le participe *praegnans* (pour ἐν γαστρὶ ἐχουσα) est rare ; parmi les manuscrits de Jülicher, il se trouve seulement dans le *Colbertinus*. Mais il s'explique peut-être simplement par le fait que l'homéliste interrompt la citation avant la fin de la phrase, pour en commenter les premiers mots. *Habens* appelle normalement un complément, tandis que *praegnans* se suffit à soi-même. Il n'est même pas sûr que l'homéliste connaissait le texte attesté dans le

19. B. CAPELLE, «Les homélies *De lectionibus evangeliorum* de Maximin l'Arien», *Revue bénédictine*, 40, 1928, p. 49-86.

20. Voir notre article cité plus haut (n. 17), p. 62-68.

21. *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert*, 4 vol. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 13, 15, 17, 18), Freiburg 1988-1991.

Colbertinus ; il a pu tirer ce synonyme de son propre fonds. En tout cas, lorsqu'il reprend le fil du texte à la ligne 36, on retrouve la leçon courante *in utero habens*. C'est également celle-ci qui figure en S. 10,32. En revanche, une particularité commune à la citation du S. 9 et du S. 10 mérite d'être relevée : les mots *in unum* ne se lisent à cet endroit dans aucun manuscrit vieux latin.

Cela dit, le texte des citations évangéliques n'est pas moins particulier que celui des autres livres de l'Écriture.

Mt 3,14 (S. 12,19) *Ego necesse habeo a te baptizari et <tu> uenis ad me*. L'expression *necesse habeo* (pour $\chi\rho\varepsilon\iota\alpha\nu \xi\chi\omega$) ne se trouve dans aucun manuscrit des évangiles ; la plupart ont *ego a te debeo baptizari* ; seul *f* traduit (plus littéralement) *ego opus habeo a te baptizari*, tandis que *d* a, dans l'ordre inverse, *ego abs te opus habeo baptizari*.

Mt 3,15 (S. 12,21) *Sine nunc, sic enim decet...* (la suite est problématique, voir plus haut). *Nunc* ne se trouve dans aucun manuscrit des évangiles ; tous lisent *modo*.

Mt 3,17 (S. 13,13) *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacuit*. La proposition relative ne se rencontre sous cette forme que dans un manuscrit du VI^e siècle, originaire de l'Italie du Nord, peut-être d'Aquilée (*Jj* dans FISCHER), où la terminaison du verbe n'est toutefois plus lisible. Le verbe à la troisième personne, qui ne paraît pas être une faute de copiste, car il réapparaît plus loin (S. 13,32), se retrouve dans deux autres évangéliques de l'antiquité tardive, qui sont originaires, eux aussi, de l'Italie du Nord (*Jm* et *Jn*), ainsi que dans quelques manuscrits carolingiens.

Mt 27,3. 4 (S. 21,24) *Hoc uiso Iudas, qui tradiderat eum, quia ad iudicium ductus est, paenitentia motus reuocauit tringinta argenteos sacerdotibus et senioribus dicens : Peccauit in memetipsum tradens sanguinem innocentem*. Tous les manuscrits de Jülicher commencent cette phrase en écrivant *Tunc uidens Iudas, qui eum tradidit* (ou *tradidit eum*)... Seul *f* lit *ad iudicium ductus est* (tous ont *damnatus est* ou *esset*, à l'exception de *h*, qui porte *iudicatus est*). Tous lisent *paenitentia ductus* (et non *motus*). Seul *f* lit *reuocauit* (tous ont *rettulit*, à l'exception de *d*, qui porte *misit*). Tous lisent *principibus sacerdotum* (et non *sacerdotibus*). Aucun ne fait suivre *peccauit* des mots *in memetipsum*. Tous lisent *sanguinem iustum*, et non *innocentem*.

Mc 14,44 (S. 21,18) *Hic est, tenete eum et ducite fortiter*. R. É. renvoie à Mt 26,48, mais c'est dans Mc seulement que Judas invite la troupe chargée d'arrêter Jésus à la prudence : $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon \acute{\alpha}\sigma\phi\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$. Encore une fois, tous les manuscrits (nous disposons ici non seulement de l'édition de Jülicher, mais aussi des collations de B. Fischer) commencent cette phrase en écrivant *ipse est* (non *hic est*), et aucun ne lit *fortiter* ; la plupart des manuscrits vieux latins ont *diligenter*, la Vulgate *caute*, certains omettent ce mot ; le plus proche de l'anonyme, quant au sens, est *f*, qui porte *firmissime*.

Lc 12,15 (S. 18,8) *Attendite et custodite uos ab omni auaritia, quia non <in> abundantia ulli uita est ex substantia eius*. Au lieu de *attendite et custodite*, tous les manuscrits ont *uidete et cauete* (*obserbate* dans le *Codex Bezae*) ; en grec, il y a $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$. Seul *f* ajoute ensuite *uos*, qui ne se trouve pas dans le grec. Aucun manuscrit ne lit *ulli* (pour $\tau\upsilon\iota$) ; ils rendent le pronom indéfini par *alicui*, *cuiquam*, *cuiusquam*. Enfin, la plupart traduisent $\acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\omega}\nu \acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\chi\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}$ par une périphrase (*ex his quae habet, ex his quae possidet*) ; on lit cependant *de facultate sua* dans *a* et *de substantia eius* dans *d*.

Jo 19,11 (S. 21,27) *Non haberes in me ullam potestatem nisi tibi datum fuisset desuper ; propterea qui tradidit me tibi maius peccatum habet*. Ici encore, l'anonyme est plus proche de *f* que d'aucun autre manuscrit. Seul *f* lit au début de la phrase : *Non haberes in me ullam potestatem* ; dans tous les autres, l'ordre des mots, généralement conforme au grec, est différent ; en outre, la plupart ont *aduersus* ou *aduersum me* (= $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$). La seule différence est que *f* porte *data* au lieu de *datum*.

En conclusion, le texte biblique de l'anonyme, pour autant qu'on puisse le cerner, est tout à fait *sui generis*. Sauf dans le psautier, il abonde en variantes rares, voire uniques. Une partie de ces variantes se retrouve dans des traductions latines d'ouvrages grecs. Il semble bien que l'anonyme se réfère au moins occasionnellement à la Bible grecque. En tout cas, il est impossible de rattacher son texte à une couche précise de la vieille latine, si ce n'est dans les évangiles,

où l'affinité avec le *Codex Brixianus* et, parfois, avec d'autres manuscrits contemporains de l'Italie du Nord est indéniable. Comment interpréter ce dernier fait ? On répète communément aujourd'hui que le *Codex Brixianus* reproduit la partie latine d'un bilingue gotique-latin ; cette opinion, fondée en bonne partie sur une soi-disant « préface » qui est, en réalité, étrangère à cet évangélique vieux latin, est erronée²². Néanmoins, il est incontestable que le texte latin de ce manuscrit a été contaminé par la version gotique. Chose curieuse : là où la comparaison est possible, – car on sait que le gotique est lacuneux, – le texte de l'anonyme est parfois plus proche encore du gotique que le *Codex Brixianus*. En Mt 27,3. 4, par exemple, *quia ad iudicium ductus est* (pour κατεκρίθη), qui vient du gotique (*patei du stauai gatauhans warth*), est aussi la leçon de *f*. Mais, alors que tous les manuscrits latins, y compris *f*, portent *sanguinem iustum* (= δίκαιον B¹L^Θ sy^s sa^{mss} mae bo), l'anonyme lit *sanguinem innocentem*, comme le gotique (*bloth swikn*). On dira sans doute qu'ils reflètent indépendamment l'un de l'autre la leçon grecque majoritaire (αἷμα ἀθῶν). Une telle explication ne vaut plus pour la variante singulière *peccau in memetipsum*, qui n'a de correspondant qu'en gotique ; dans cette langue, en effet, le verbe « pécher » se construit parfois, et notamment dans ce passage (*frawaurhta mis*), avec un pronom réfléchi, comme on dit en français « se méprendre, se fourvoyer, s'égarer, s'abuser, s'illusionner », etc. Certes, l'anonyme a pu se souvenir de la formule du psalmiste qu'il cite plus haut, en S. 21,14 : *Dixit iniquus ut delinquat in semetipso* (Ps 35,2). Encore faut-il expliquer pourquoi il est seul à interpoler, dans le texte de Matthieu, les mots en cause. On peut se demander si la citation du psaume, dans le sermon, n'est pas plutôt appelée par la présence de ces mots dans le texte de l'anonyme. En tout cas, il est indéniable qu'il connaissait la version gotique des évangiles ou, à tout le moins, qu'il utilisait un texte latin contaminé par celle-ci.

La langue

Étudier la langue de l'anonyme n'est pas chose aisée, étant donné l'état du texte dans l'unique manuscrit qui nous l'a conservé. On ne saurait imputer à l'auteur tous les barbarismes et solécismes qui le déparent. Sans atteindre à l'aisance et à l'éloquence des grands prédicateurs de l'antiquité chrétienne, notre homme n'était certainement pas un inculte. Dans quelle mesure ces fautes de langage sont-elles imputables à une transmission défectueuse ou ont-elles échappé à la négligence, à la maladresse, à l'ignorance de l'orateur ? Il est impossible d'en décider. Nous nous abstenons donc de porter un jugement sur son style et nous nous bornerons ici à l'étude du vocabulaire et de quelques phénomènes syntaxiques.

Ce qui frappe à la première lecture est le grand nombre de vocables ou d'acceptions rares, en particulier dans la catégorie des substantifs.

(S. 9,22) *Misit Deus Filium suum ad mortaliu renouationem* (pour rendre la vie aux hommes promis à la mort), *ad errantium conuersationem* (pour ramener dans le droit chemin les égarés), *ad eorum qui ceciderunt ereptionem* (pour relever ceux qui étaient tombés), *misit*

22. Voir notre article «La version gotique des évangiles. Essai de réévaluation», *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990, p. 3-31, spéc. p. 22-27.

eum ad perditorum inquisitionem (pour rechercher ceux qui étaient perdus).

(S. 10,1) *Valde me prouocant patrum promissa et legis praecepta prophetarumque dicta atque iustorum laetitia et sanctorum gloriatio, pauperum excitatio et inopum exultatio, errantium conuersatio perditorumque inuentio, infirmorum sanatio et surdorum auditio*. Le prédicateur se sent pressé de parler par le fait qu'en ce jour où s'accomplissent les promesses et les prophéties de l'Ancien Testament, les justes sont dans l'allégresse et les saints rendent gloire, les pauvres sont relevés et les indigents sautent de joie, les égarés rentrent dans le droit chemin et les brebis perdues sont retrouvées, les malades sont guéris et les sourds entendent. Comme dans la citation précédente, l'idée est claire, mais sa formulation, en particulier l'accumulation des substantifs en *-tio*, sonne bizarrement en latin. On a le sentiment que l'auteur n'y recourt que faute de pouvoir employer substantivement, comme en grec, le verbe à l'infinif.

(S. 10,24) *Cum autem uenisset plenitudo temporis* (cf. Gal 4,4), *id est suppletio eorum quae dicta sunt ad Abraham...* Je ne connais pas d'autre cas dans lequel *suppletio* s'entende ainsi au sens d'«accomplissement». Le terme d'usage courant est *adimpletio*.

(S. 19,21) *Bonum est enim mensura potatuum, sanitas corporis, exultatio animae; incontinentia autem potatuum ruinas multiplicat, corpus debilitat, locutionem minuat, oculos turbat*. Cette phrase contient plusieurs expressions curieuses. La plus originale est certainement *locutionem minutare*. Le verbe *minutare* signifie, au sens propre, «réduire en menus morceaux». Je ne vois pas qu'il soit jamais employé ailleurs, au sens figuré, pour évoquer le discours incohérent, «haché», qu'engendre l'usage immodéré de la boisson.

(S. 21,5) *Reppulit a se auctorem uitae et recepit seculum* (il faut négliger ce mot ou, peut-être, lire *secum*) *malum cohabitorem diabolum*. Il s'agit de Judas. La même expression se retrouve en S. 23,20 : *Suscepit malum cohabitorem diabolum, abiecit autem a se hominum dilectorem Spiritum sapientiae*. Ici encore, je n'ai pas trouvé d'autre texte dans lequel ce terme soit appliqué au diable, que le pécheur accueille en lui lorsqu'il cède à la tentation. Il y a peut-être dans cette phrase un jeu de mots, fondé sur une étymologie fantaisiste, qui nous échappe. J'observe que, dans le *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, le nom *Eubulus* est interprété *cohabitator* (éd. Lagarde, p. 79, 9).

L'explication de telles particularités me paraît être que l'auteur est un polyglotte, qui, comme tous les polyglottes, ne s'exprime pas toujours de manière parfaitement adéquate dans les différentes langues qu'il pratique parallèlement ; il lui arrive de confondre leurs systèmes lexicaux et d'importer des tours caractéristiques de l'une dans l'autre. J'en trouve la confirmations dans diverses expressions qui sont soit des hellénismes caractérisés, soit des doublets trahissant la démarche de quelqu'un qui, par moments, pense en grec ou se réfère à un texte grec, et qui cherche à serrer au plus près le sens d'un mot grec.

J'ai déjà relevé plus haut la curieuse citation de Ps 117,26. 27 : *Benedictus qui uenit in nomine Domini ! Deus Dominus et apparuit nobis uel illuxit aut manifestauit se nobis* (S. 13,8). Elle ne peut pas s'expliquer au niveau de la Bible latine. En effet, tous les psautiers liturgiques latins et toutes les citations patristiques lisent *inluxit*. Seul le psautier *iuxta Hebraeos* lit *apparuit*, mais il est très peu connu au V^e siècle et, autant que nous sachions, il n'est jamais entré dans l'usage liturgique. Quant à *manifestauit se*, cette leçon est absente de la tradition latine. Il semble que l'anonyme connaissait le psautier romain, mais qu'il avait en tête également le psautier de la Septante et qu'il a cherché à rendre au mieux toute la richesse de sens du verbe ἐπέφανε.

Lorsque l'anonyme déclare : *Hodie autem prophetae illum qui baptizatus est magnifice praedicauerunt aut alta uoce laudauerunt* (S. 14,12), il cherche probablement à rendre au mieux le sens du verbe grec μεγαλύνειν. Un autre terme grec, sans doute un composé, doit se cacher derrière le doublet suivant : *Hii qui terrae potentatum gerunt uel terram in potestate habent sub manu sacerdotis accedere non contemnunt* (S. 14,22). J'observe au passage que les «puissants de la terre», dans le milieu de l'auteur, sont loin d'être tous baptisés.

Dans cette phrase : *A quo inuenta est ? primo scilicet a Gabrielo, qui bene nuntiauit ei dicens «Aue gratia plena», etc.* (S. 9,31), comme dans cette autre : *In natiuitate pastores per noctes stantes supra gregem suum bene nuntiauerunt* (sc. angeli ; S. 14,8), l'expression *bene*

nuntiare, qu'on est tenté d'écrire en un mot, est un calque du grec εὐαγγελίζειν. Elle sonne d'autant plus curieusement en latin que, dans le premier cas, le verbe reste «en l'air», sans complément d'objet, et que, dans le second, il est construit avec l'accusatif de la personne à qui la bonne nouvelle est annoncée ; on rencontre cette construction souvent en grec biblique, et même en grec classique, où le verbe est parfois construit avec un double accusatif.

L'apostrophe *Deo amabilis* (*Deo amabiles christiani*, S. 13,30), équivalent du grec θεοφιλής (voir *Patristic Greek Lexicon*, s. u., 1d), ne se trouve en latin, à ma connaissance, que dans des textes traduits du grec. Il en va de même (presque toujours, cf. *Thesaurus linguae latinae*, 7/1, 669, 33 et suiv.) pour le tour *impossibilis sum aliquid facere* (cf. S. 7,18), signifiant «je suis incapable de faire telle chose», qui est un hellénisme (ἀδύνατος εἰμί τι ποιεῖν).

Dans la péroration du premier sermon sur la Passion : *Haec audientes cum timore et tremore nostram salutem aeternam perficiamus et † de domesticationem † digni habeamur in Christo Iesu, per quem...* etc. (S. 21,30), les mots corrompus se résolvent très simplement en *de<i> domesticatione*, pour peu que l'on songe au grec οἰκειότης (voir ci-dessus p. 000). Il n'y a rien à changer au manuscrit si on lit, en songeant au nom du mercredi en grec, *tetrate inputatur* en S. 23,24 (voir ci-dessus p. 000 et 000).

Des citations scripturaires apparemment aberrantes, comme celle de Prv 4,23 (*omnis custodia seruet tuum cor*), peuvent s'expliquer, elles aussi, par une mauvaise compréhension du texte grec, de la part de l'auteur, plutôt que par l'incurie ou l'incompétence des copistes qui nous ont transmis son œuvre (voir ci-dessus p. 000).

On pourrait même se demander si les sermons n'ont pas été traduits du grec. Cette hypothèse ne me paraît pas devoir être retenue. L'usage régulier du psautier romain suffit à la rendre improbable. Les particularités de langage qui ont été relevées ne se présentent pas de manière suffisamment constante pour offrir l'image d'une véritable langue de traduction. La situation de l'anonyme doit être la même que celle de l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, dont on s'est longtemps demandé s'il était sorti d'une plume grecque ou latine. Il s'agit de quelqu'un qui vit dans un milieu bilingue, où les langues concurrentes, inévitablement, s'influencent mutuellement, et qui puise à des sources situées dans l'un et l'autre domaine linguistique.

La doctrine

L'auteur anonyme des sermons était arien. Cela est évident à la première lecture. Cependant, il est difficile d'isoler des points de doctrine caractéristiques qui permettraient de l'identifier ou, du moins, de le situer. Je ne vois guère de rapprochements à faire, en particulier, avec les textes ariens latins que j'ai moi-même édités. À quelques détails près, l'arianisme de l'auteur est un arianisme banal, – on serait tenté de dire «classique».

Pour lui comme pour tous ses coreligionnaires, le Père seul est vraiment Dieu, parce qu'il est seul inengendré. Rien ne borne l'infinie plénitude de son être, qui échappe totalement à notre regard : *Unus erat ingenuus atque innatus et inuisibilis, qui lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum uidit nec uidere potest* (1 Tm 6,16)... *Ubi erat omnipotens Deus Pater, per quem omnia ? Scilicet, quia ingenuus est, ubique ; quia immensus est, cel<or>um <superans> summitatem, <ubique> ; quia interminatus est et infinitus, ubique, ac finem <non> habet secundum quod scriptum est : A summo caelo egressio eius <et occursus eius> usque ad summum eius* (Ps 18,7 ; S. 8,10-11. 19-22 ; cf. S. 8,26 ; 9,8 ; 13,30). Tous ces attributs négatifs se retrouvent dans les écrits ariens latins. *Ingenitus* et *inuisibilis* sont archicommuns. *Innatus* est fréquent chez

Maximinus ; *interminatus, infinitus, immensus* se rencontrent à la fois chez Auxentius et chez Maximinus. La citation de 1 Tm 6,16 est fréquemment alléguée par les ariens, notamment dans les fragments de Bobbio. En revanche, je n'ai vu nulle part Ps 18,7 cité à propos de l'incircscriptibilité du Père ; d'ordinaire, ce verset évoque la carrière du Verbe incarné.

La génération du Fils, – qui n'est jamais appelé «Verbe» dans les sermons, – est le fait du Père seul. *Unus unum genuit Pater* (S. 14,2) ; la même formule se retrouve dans la bouche de Maximinus (*Collatio Augustini cum Maximino arianorum episcopo*, 2,13 ; PL 42, col. 730). Cet acte a lieu sans intermédiaire et sans témoin : *Ego quidem ante saecula sine mediatore genui te et sine teste constitui* (S. 7,35 ; cf. S. 8,26 ; 10,13). Dans le fragment 21 de Bobbio, il est dit que l'Esprit seul adore le Fils *sine mediatore*, et de même le Fils le Père, mais cette formule ne se rencontre pas dans les écrits ariens latins à propos de la *génération* du Fils.

La génération du Fils est antérieure à tout autre événement, en particulier à la création du monde ou d'un être quelconque ; elle est antérieure au temps lui-même. Elle se situe *ante saecula* (S. 7,32. 35 ; 8,7. 25 ; 9,14. 17 ; 10,13. 14. 16), *ante tempora et saecula* (S. 14,2), *ante saeculorum facturam* (S. 7,31 ; 8,12), *ante omnem facturam* (S. 9,8 ; 10,13), *ante constitutionem mundi* (S. 9,13), *ante orbis constitutionem* (S. 7,31). Les deux premières formules sont banales, les deux dernières sont d'origine biblique et largement attestées ; en revanche, *ante saeculorum facturam*, *ante omnem facturam* ne se rencontrent pas dans les écrits ariens latins.

Si l'on demande où se trouvait le Fils avant d'être engendré, l'anonyme n'a pas de peine à répondre : *In uoluntate et praescientia et potestate Patris* (S. 8,27). Il souligne qu'avant cela, le Fils n'a pas d'existence «réelle», mais seulement «virtuelle» (*non pre<exi>stentem in substantia Pater Filium genuit...*). Il indique aussi que la génération du Fils est un acte conscient et libre, qui n'a aucun caractère de nécessité ; c'est en toute indépendance que le Père décide de mettre à exécution ce dessein qu'il avait préalablement formé (*...nec necesse ipsum genuit, sed quem in uoluntate praescius habuit, hunc omnipotens apud se genuit ; nec enim ignorans Pater Filium genuit, sed praescius sciuit qualem quantumque generaturus erat*). Si le Fils commence seulement à connaître le Père au moment où il est engendré, il n'en va pas de même en sens inverse (*Pater namque non coepit Filium scire, Filius autem Patrem scire coepit*). L'anonyme ajoute que, même engendré, le Fils n'accède pas à une existence pleinement autonome ; il demeure «dans le sein du Père» (cf. Jo 1,18), non qu'il y soit enfermé comme dans une prison, mais parce qu'il y est retenu par l'amour (*ut carissimus Filius in sinu genitoris manens, non hic conclusus, sed dilectione detentus*). Ce dernier trait rappelle, mais de loin, les professions de foi ariennes qui situent dans l'amour le principe d'unité de la Trinité divine ; les trois sont un en raison de l'accord parfait qui existe entre eux, disait déjà la deuxième formule d'Antioche (τῆ δὲ συμφωνίᾳ ἔν) ; le Père, le Fils et l'Esprit ne font qu'un *in consensu, in conuenientia, in charitate, in unanimitate*, répète Maximinus dans son débat avec Augustin (1,12 ; PL 42, col. 715). C'est en vain qu'on chercherait des parallèles plus nets. Les écrits ariens latins ne parlent pas d'une *praescientia* de la génération du Fils par le Père. Auxentius indique que

celle-ci a lieu «par le seul effet de la volonté et de la puissance du Père» (*sola uoluntate et potestate*, Scolies ariennes, fol. 304v,36), mais la perspective n'est pas la même que chez l'anonyme. Celui-ci dénie au Fils une existence éternelle et autonome, celui-là souligne que la génération du Fils est un acte de volonté souveraine dans lequel rien ni personne n'interfère, et qui n'affecte nullement l'immutabilité du Père.

Le Fils est seul à recevoir l'existence directement du Père. C'est ce qu'exprime le titre d'«unique-engendré» (*unigenitus*), qui lui est donné très fréquemment, et qui peut suffire à le désigner. Nous avons relevé treize occurrences de ce terme dans les sermons. À trois reprises, il est épithète de *Deus* (S. 7,16 ; 12,7. 20). Pas plus que les autres ariens, l'anonyme ne refuse donc au Fils le titre de Dieu, même s'il ne le situe pas au même rang que le Père, comme nous le verrons plus loin.

Les deux verbes caractérisant l'acte par lequel le Père fait exister le Fils sont *gignere* et *constituere* ; ils sont traités sinon comme synonymes, du moins comme équivalents. Le premier est commun. Le second est absent des écrits ariens latins. Bien qu'il cite à trois reprises Prv 8,22 (et suiv.) : *Dominus creauit me initium (principium, in principio) uiarum suarum*, etc. (S. 7,33 ; 8,12 ; 9,9), l'auteur parlant en son nom propre ne dit jamais que le Fils a été «créé» ou «fait» par le Père ; il réserve ces deux termes à la création du monde par le Fils. Les ariens d'Occident, dans l'ensemble, évitent généralement d'employer à propos du Fils le terme de «créature», qui avait valu tant de difficultés à Arius, mais ils ne le récusent pas lorsqu'on les presse sur ce point, comme on le voit au concile d'Aquilée (*Gesta* 41-43, coll. «Sources chrétiennes», vol. 267, p. 360-362 ; *Scolies ariennes*, fol. 338v,1-7 ; 341r,26 – 341v,41).

Il est à peine besoin de dire que la génération du Fils par le Père, qui n'a rien de commun avec le processus de la reproduction animale ou humaine, n'affecte en rien l'être immuable du Père et s'accomplit «sans passion» (*impassibiliter*, S. 14,2). L'anonyme, au contraire d'Auxentius ou de Maximinus, ne croit pas devoir insister sur ce point.

La génération du Fils est en relation étroite avec la création. *Genui te ut creares mundum* (S. 9,17) : telles sont les paroles que l'anonyme met dans la bouche du Père, en paraphrasant le verset du Psaume 2 chanté à Noël. Le Père l'a appelé à l'existence «en vue de ses œuvres», pour en être l'artisan : *Ipse Filius principium operum Patris in opificem se ante saecula natum per Salomonem testatur dicens...* (S. 7,32 ; suit la citation de Prv 8,22) ; le terme *opifex* se retrouve aussi bien chez Ulfila, Palladius et Maximinus que dans les sermons du *Veronensis LI* et dans les fragments de Bobbio ; Prv 8,22 est un texte-clé dans l'arsenal scripturaire des ariens.

«Principe de toutes les œuvres de Dieu» (*principium omnium operum Dei*, S. 8,31 ; cf. Prv 8,22), le Fils est donc le créateur de tout ce qui existe, *creator ac conditor naturarum* (S. 23,29 ; cf. S. 13,35), en ce sens que c'est par son intermédiaire que le Père a créé toutes choses : *Filius meus es tu, per quem omnia creauit et feci, uisibilia et inuisibilia, quae sunt in caelis et quae in terra* (S. 9,13 ; cf. Col. 1,16). Premier-né de la création (S. 8,16 ; 9,12 ; cf. Sir 24,5 et Col 1,15), il est aussi le Seigneur de tout l'univers (*Dominus uniuersae creaturae*, S. 22,2 ; cf. S. 13,33).

L'homme créé à l'image de Dieu a été abusé par le diable ; lui qui était incorruptible est tombé sous le pouvoir de la mort ; aucune autre créature n'était capable de l'en délivrer (S. 7,1-6). Pour que son dessein se réalise malgré tout, Dieu a donc envoyé son Fils afin de remettre les égarés dans le droit chemin et de ramener à la vie ceux qui étaient voués à la mort (S. 7,6-8 ; 8,22-24). Lorsque fut venue la «plénitude des temps», c'est-à-dire l'époque où devaient s'accomplir les promesses contenues dans la loi et les prophètes (S. 8,33-37 ; 9,19-22), celui qui était né du Père avant tous les siècles, est né d'une vierge parmi les hommes. Il a voulu mener personnellement, contre le démon, le combat que nous-mêmes étions incapables de remporter. En lui, le Dieu invisible a pris forme visible, du moins au regard de la foi (*ad uidentum homo erat exterior, ad intelligendum autem Deus erat interior* ; S. 7,12). Sous les apparences d'un homme se dissimulait celui dont nous n'aurions pu contempler sans voile l'essence divine (*Dei unigeniti formam nudam intueri... diuinam eius formam contemplare impossibiles eramus* ; S. 7,16. 18).

Cependant, l'incarnation n'est ni la condition nécessaire ni la condition suffisante de notre salut. Dieu n'avait pas besoin de prendre un corps pour nous sauver; ce n'est pas le corps du Christ qui nous sauve, mais Dieu (*non ideo adsumpsit Dominus corpus quia sine eo non potuisset peccatum auferre mundo, nec enim corporis erat possibilitas auferre peccata, sed Dei fuit* ; S. 7,18). D'autre part, le fait que le Seigneur ait pris un corps, en soi, ne sauve pas l'humanité, mais seulement ceux qui croient en lui; l'incarnation n'a d'efficacité que pour les croyants; elle a une vertu avant tout pédagogique; elle nous permet de reconnaître en Jésus Dieu qui nous sauve, et d'adhérer par la foi au salut qui nous est offert en lui (*quando enim Dominus corpus adsumpsit, non sunt omnes homines saluifaci, nisi tantum qui crediderunt in eum, quia in corpore uenit, et sui eum non receperunt* ; S. 7,20).

L'anonyme insiste fortement sur l'identité du Fils «unique-engendré» du Père et de l'enfant né de la Vierge : *Is ergo qui ante saecula sine teste et sine mediatore genitus est et ante omnem facturam constitutus, is etiam hodie pro nostra salute incarnatus est. Non enim alius est qui ante saecula natus est et alius qui hodie genitus est, sed idem ipse primogenitus ex Patre sine matre et Unigenitus ex uirgine sine patre carnali. Ipse igitur qui eum ante saecula sine matre genuit, idem etiam in nouissimis temporibus ex uirgine eum sine coitu uiri procreauit, sicut et ipse Filius hodie in praesenti decantato psalmo clamauit dicens : Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te* (S. 10,13-19). Ou encore : *Ego ante saecula genui te Deum sine humana carne et regem sine militis indumento et Dominum sine forma serui, hodie autem genui te eundem Dominum in forma serui et eundem regem in militis indumento et eundem Deum in hominis carne* (conieci ; non ad ignominia cod.). *Ante saecula genui te ut creares mundum, hodie autem ut saluos facias quos creasti* (S. 9,14-18). La naissance virginale du Sauveur apparaît comme l'expression visible, dans le temps, de la naissance antérieure à la création, dans le sein du Père : *Propterea, inquit, dico : Filius meus es tu, ego hodie genui te, ut credant homines quia <sicut> ego quidem ante saecula sine mediatore genui te et sine teste constitui, ego etiam nunc in nouissimis temporibus genui te et uoluntate ac potestate. Qui etsi uelut infans in cunabulis inuolutus es, Filius meus es tu. Qui indueris*

lumine sicut uestimento et uelut paruulus in praesepe positus es, Filius meus es tu (S. 7,34-38). C'est cette double naissance qu'évoque conjointement le verset du psaume souvent répété par l'anonyme : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Ps 2,7). Pas plus qu'un autre texte fameux, Ps 109,3 (*in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te*), il ne saurait s'entendre uniquement d'une génération *ante saecula*, car alors n'existaient ni les «splendeurs des saints», ni l'aurore, ni quoi que ce soit de créé (S. 8,3-9). La première naissance appelle en quelque sorte la seconde, et celle-ci renvoie nécessairement à celle-là. L'une comme l'autre sont pareillement étrangères aux mouvements de la chair. Les plus éminents prédicateurs de l'antiquité, tels S. Augustin ou S. Jean Chrysostome, ne s'exprimaient pas autrement à ce propos ; l'anonyme arien s'inscrit ici dans le droit fil de la grande tradition patristique²³.

Comme on a déjà pu le constater, l'anonyme parle généralement de l'incarnation en disant que le Fils de Dieu a pris ou, plus exactement, «assumé» un corps humain (*humanum corpus adsumpsit* ; S. 7,9. 10. 11. 19. 20. 24. 30 ; 8,4), qu'il a «revêtu» un corps humain (*humanum se induit corpus* ; S. 10,20), qu'il est né, qu'il est apparu, qu'il a demeuré «dans un corps humain» (*in humano corpore natus est, apparuit, uisus est, constitutus est* ou, tout simplement, *erat* ; S. 7,25. 28 ; 10,5. 21 ; 12,7. 9 ; 13,23 ; 18,41). Plus poétiquement, il dit aussi que le «soleil de justice» (cf. Sap 5,6 ; Mal 4,2) s'est manifesté «dans la nuée d'un corps» (S. 14,4). Cette métaphore n'a rien d'original. Beaucoup de Pères, commentant le verset d'Isaïe : *Ecce Dominus uenit super nubem leuem...* (19,1), entendent ce nuage du corps de Jésus voilant sa divinité. L'anonyme recourt également une fois à l'image du temple, dont on sait qu'elle était particulièrement en faveur chez les Antiochiens : *Ipse sanctificauit tabernaculi sui corpus secundum quod dictum est : Sanctificauit tabernaculum suum Altissimus* (Ps 45, 5) ; *ipse sibi aedificauit templum : Sapientia, inquit, aedificauit sibi domum* (Prv 9, 1 ; S. 10,36). Il parle moins souvent de la «chair» que du «corps» du Christ, mais il n'a pas d'exclusive contre ce terme ; il lui arrive occasionnellement de dire que le Fils de Dieu «a assumé une chair humaine» (S. 9,12) ou qu'il «est apparu dans une chair humaine» (S. 13,16). Dans la littérature apollinariste et pseudo-apollinariste, également, σῶμα et σάρξ sont pratiquement synonymes.

Au reste, le problème christologique ne semble guère préoccuper notre auteur, à moins qu'il ait jugé inutile d'en entretenir ses fidèles, et contre-indiqué d'employer dans un sermon des termes techniques qui leur étaient étrangers. Lorsqu'il condamne ceux qui disent que le Christ n'est qu'un homme comme les autres, un homme sans plus (*homo purus* ; S. 7,25 ; 10,21 ; 14,19 ; cf. S. 12,20), il paraît viser les Juifs plutôt que de mauvais chrétiens. Peut-être avait-il également en vue, cependant, une forme extrême de christologie diphysite, selon laquelle la divinité du Fils n'est pas concernée par la passion que le Christ a endurée dans son humanité ; l'*Opus imperfectum in Matthaëum* assimile précisément de tels hérétiques aux Juifs : *Quando uides eos dicentes purum hominem crucifixum et anima et corpore, non Deum in corpore solum, in quo nulla esset diuinitas, scito quoniam implent mensuram Iudaeorum patrum suorum* (hom. 45 ; PG 56, col. 889).

23. Voir J. LEMARIÉ, *La manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Épiphanie* (Lex orandi 23), Paris, 1957, p. 98-102.

La seule hérésie christologique formellement dénoncée par l'anonyme concerne la question de l'âme du Christ, à propos de laquelle il est catégorique : *Confundantur ergo haeretici qui dicunt quod Christus animalem hominem suscepisset ex uirgine ; non enim animam adsumpsit, sed corpus tantummodo* (S. 7,23). L'anonyme partageait donc sur ce point la conception d'Apollinaire, mais on sait que celui-ci la devait à ses adversaires ariens. La christologie arienne refusait traditionnellement une âme humaine au Christ et entendait au sens le plus strict la parole de l'Écriture selon laquelle le Verbe s'est fait *chair* ; cela permettait d'imputer directement au Verbe, seul principe d'animation de cette chair, toutes les marques de la fragilité humaine que les évangiles relèvent à propos de Jésus, et d'y voir la preuve de son infériorité par rapport au Père immuable, impassible, immortel.

À deux reprises (S. 9,36; 10,35), l'auteur, après avoir cité Lc 1,35 et Mt 1,18 (*Spiritus sanctus ueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit te... Inuenta est in utero habens de Spiritu sancto*), explique que l'Esprit doit s'entendre, dans ces textes, non du Paraclet, mais de la divinité du Fils unique venant habiter son corps. C'est ce que signifie également l'image de la Sagesse qui se construit une maison (Prv 9,1). Comme l'a observé R. É. (p. 174-175), les ariens ont gardé à ce propos le souvenir d'une vieille *Geistchristologie*²⁴. La raison pour laquelle ils tiennent à cette pièce de musée est transparente : à leurs yeux, la conception du Christ ne peut s'être faite par l'opération du Saint-Esprit, puisque celui-ci est subordonné au Fils. En sens inverse, lorsque le Christ en croix «remet son esprit entre les mains du Père» et «rend l'esprit» (selon Lc 23,46 et Jo 19,30), il s'agit, disent les ariens (par exemple *Sermo arianorum*, 7 ; PL 42, col. 679), de sa divinité abandonnant le corps où elle avait demeuré.

Cela mis à part, l'anonyme ne dit rien de très banal – de la part d'un arien, évidemment – au sujet de l'Esprit-Saint. Le rôle de celui-ci est de sanctifier et d'illuminer les élus, de les instruire et de les conduire au Christ, afin que celui-ci les conduise à son tour au Père : *...sanctos illuminat et instruit et ad agnitionem Christi ducit* (S. 9,35) ; *... sanctificantem habentem uirtutem, illuminatorem, monstratorem, doctorem, <ducatorem> ad scientiam Christi, sicut et Christus ad notitiam Dei Patris omnipotentis* (S. 13,36). Les principaux parallèles dans la littérature arienne latine ont été relevés par R. É. (p. 160).

Les hérétiques, – c'est-à-dire les nicéens, – prétendent que le Père, le Fils et l'Esprit sont une seule substance (*unam dicunt esse substantiam Patrem et Filium et Spiritum sanctum*, S. 13,3), mais la scène du baptême montre bien que ceux-ci ne sont pas égaux. Le Père reste invisible, le Fils est vu dans un corps d'homme, l'Esprit-Saint se manifeste sous l'apparence d'une colombe. Or, l'homme a pouvoir sur la colombe, et Dieu a pouvoir sur l'homme. Le Christ a donc pouvoir sur l'Esprit, et le Père a pouvoir sur le Christ (S. 13,15). Le commentaire arien sur Luc n'est pas conservé pour ce passage (une longue lacune va de Lc 1,58 à Lc 4,5). L'*Opus imperfectum in Matthaëum* le commente dans la même perspective : *Filio Dei baptismum recipiente et Spiritu descendente, unus*

24. Outre l'article du P. Barré cité par R. É., voir G. KRETSCHMAR, «Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie», dans (éd. W. Kasper) *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (Quaestiones disputatae 85), Freiburg/Basel/Wien 1979, p. 92-130.

in forma stabat humana, alter in specie descendebat columbae, tertius autem nec in forma stabat humana nec in specie descendebat columbae, sed in uoce tantum audiebatur de sursum descendente (hom. 4 ; PG 56, col. 660). La distinction des rôles manifeste la différence des substances.

L'Unique-engendré ne saurait être consubstantiel à l'Inengendré ; il ne peut être que le second après lui (...*nec unius substantiae <cum> Patre, sed alterum post Patrem*, S. 13,33). À Gethsémani, il s'est soumis humblement à sa volonté (S. 13,25). En accomplissant fidèlement le service qui lui a été confié, il témoigne de la supériorité de celui qui l'a envoyé (*maior est enim mittens misso*, S. 9,7). Palladius au concile d'Aquilée (*Gesta* 39, éd. citée, p. 358 ; *Scolies ariennes*, fol. 337r,6 ; 347v,4-5. 20-23), Maximinus dans son débat avec Augustin (PL 42, col. 714. 735), n'argumentent pas autrement. Quant à l'Esprit-Saint, il n'est ni Dieu ni Seigneur, puisqu'il n'est pas créateur. Il n'est pas l'égal du Père, et il n'est pas non plus au même rang que le Fils (...*non Deum nec Dominum nec creatorem nec Patri coequalem nec Filio parem*, S. 13,35). Il rend gloire à celui-ci, parce qu'il tient de lui sa fonction (S. 13,28, citant Jo 16,14).

En dehors de la doctrine trinitaire et christologique, la théologie de l'anonyme ne présente guère de traits caractéristiques. Deux points méritent cependant d'être relevés. Dire que Marie a enfanté le Christ sans douleur (S. 14,3) et sans que sa virginité en soit affectée (S. 9,26), devient banal à partir de la fin du IV^e siècle; auparavant, en revanche, rares sont les docteurs qui soutiennent cette opinion, entachée, à l'origine, de docétisme et, pour ce motif, féroce combatte par Tertullien. Le fait que l'auteur des sermons la donne comme allant de soi ne plaide certainement pas en faveur d'une datation haute dans le cours du IV^e siècle. D'autre part, la façon dont l'auteur s'exprime à propos du baptême des enfants est tout à fait étrangère à la polémique anti-pélagienne. Il lui paraît normal que les tout-petits, qui sont sans péché, reçoivent le baptême, puisque le Christ, qui était sans péché, l'a reçu (S. 14,23). Il ignore manifestement cette querelle qui a divisé l'Occident chrétien au V^e siècle. On croirait entendre parler Jean Chrysostome, qui disait, lui aussi, baptiser les petits enfants, bien qu'ils n'aient pas de péché, pour leur procurer l'avantage de devenir frères et cohéritiers du Christ, et d'accueillir en eux l'Esprit-Saint (*Catéchèses baptismales*, 3,7 ; éd. A. Wenger, coll. «Sources chrétiennes», vol. 50, p. 154).

Conclusion

L'auteur anonyme des sermons ariens découverts par R. Étai est un polyglotte, qui, plus d'une fois, s'exprime en latin de manière passablement approximative. Les hellénismes, les doublets, les néologismes d'usage trahissent quelque un qui ne peut pas toujours s'empêcher de penser en grec. Le texte biblique qu'il cite, sort à maintes reprises du cadre de la Bible latine, telle qu'on la connaît par ailleurs. L'auteur se réfère manifestement, dans certains cas, à la Bible grecque, qu'il retraduit pour son compte. La version gothique des évangiles lui est également familière. Dans son Église, la lecture de l'Apôtre à la messe de Noël était tirée du chapitre 4 de l'épître aux Galates, comme dans le lectionnaire constantinopolitain. L'Épiphanie, pour lui comme pour les Orientaux, est la

commémoraison du baptême de Jésus. À côté du prêtre et du diacre, il mentionne parmi les officiers ecclésiastiques le psalmiste, qui n'est connu comme tel, sauf le cas particulier des *Statuta Ecclesiae antiqua*, qu'en Orient. Sa chronologie de la Passion reflète une vieille tradition orientale d'origine judéo-chrétienne, conservée dans les constitutions pseudo-apostoliques du domaine syro-byzantin. La controverse anti-pélagienne lui est étrangère. L'image du roi «en tenue de combat» pour caractériser le Fils incarné, par opposition au Fils avant l'incarnation, trahit un État organisé militairement. Dans le milieu de l'auteur, les puissants sont loin d'être tous baptisés, car il les exhorte à «courber la tête sous la main de l'évêque». Cet ensemble d'indices convergents conduit à situer nos sermons ariens dans une région limitrophe de l'Orient et de l'Occident, où les cultures grecque et latine s'interpénètrent, c'est-à-dire en Illyricum oriental, et plus précisément dans une des nombreuses communautés gotiques qui se sont établies dans cette région à partir du milieu du IV^e siècle.

Les sermons ariens ne sont pas antérieurs au dernier quart du IV^e siècle, car c'est alors que la fête de Noël a commencé de s'introduire en Orient, que le jeûne quadragésimal se généralise, que la doctrine de la virginité de Marie *in partu* devient commune. D'autre part, ils ne sauraient avoir été prononcés très tard dans le cours du V^e siècle. En effet, à mesure que le fossé se creusait entre l'Orient, resté seul héritier de la légitimité impériale, et l'Occident submergé par les barbares, et que les Visigoths migraient en direction de l'Italie, puis de la Provence et de l'Espagne, des hommes lisant la Bible aussi bien en latin qu'en grec ou en gotique, comme les correspondants réels ou fictifs, mais certainement pas tout à fait imaginaires, auxquels est adressée la lettre 106 de Jérôme, ou comme l'éditeur de la Bible gotique annotée dont la préface a été conservée dans l'évangélaire de Brescia, ont dû se faire de plus en plus rares. D'autre part, à la fin du V^e siècle, la plupart des tribus germaniques sont christianisées, et la chronologie courte des événements de la Passion s'est imposée universellement.

Il serait vain de chercher à percer l'anonymat de l'auteur des sermons. Nous savons qu'Ulfila avait laissé de nombreux sermons prononcés tant en latin qu'en grec et en gotique, mais nous n'avons gardé de lui que les quelques lignes de sa profession de foi testamentaire, qui fut gravée sur son monument funéraire. Parmi ses disciples, dont certains devinrent après lui responsables des communautés gotiques établies en Illyricum oriental, d'autres devaient être pareillement versés dans les trois langues. N'ayant pratiquement rien conservé de leur héritage littéraire, nous n'avons aucun point de comparaison pour tenter une attribution. Nous devons donc nous résigner à ne pas pouvoir nommer cet obscur témoin d'une foi dont le dynamisme missionnaire, déjà à cette époque, ne s'est pas laissé arrêter par les barrières linguistiques et culturelles.

Roger GRYSO

«Buisson aux Alouettes» B-1360 Orbais

RÉSUMÉ : Les sermons ariens découverts par R. Étaix dans le Clm 6329 sont l'œuvre d'un évêque goth vivant en Illyricum oriental dans le dernier quart du IV^e ou la première moitié du V^e siècle.