

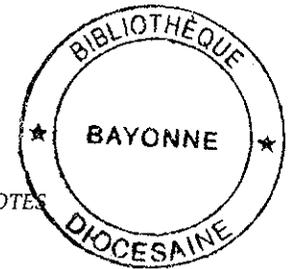
281
TYC

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 488

TYCONIUS

LE LIVRE DES RÈGLES



INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Jean-Marc VERCRUYSSÉ

Maître de conférences à l'Université d'Artois

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD LATOUR-MAUBOURG, PARIS

2004

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(U.M.R. 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique).
http://www.mom.fr/sources_chretiennes/

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2004
<http://www.editionsducerf.fr/>
ISBN 2-204-07739-9
ISSN 0750-1978

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

- AL : *Augustinus Lexicon*, Bâle
ASE : *Annali di Storia dell'Esegesi*, Bologne
AugStud : *Augustinian Studies*, Villanova
BA : *Bibliothèque Augustinienne*, Paris
BJ : *Bible de Jérusalem*, Paris
CCM : *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*,
Turnhout
CCL : *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout
CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*,
Vienne
CUF : *Collection des Universités de France*, Paris
DECA : *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme
Ancien*, Paris
DB : *Dictionnaire de la Bible*, Paris
DSp : *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris
DTC : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris
GCS : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ers-
ten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig
JThS : *Journal of Theological Studies*, Oxford
LThK : *Lexikon für Theologie und Kirche*, Fribourg-en-
Brisgau

- LXX : LXX. *La Bible d'Alexandrie*, Paris
 PG : *Patrologia Graeca* (J.-P. Migne), Paris
 PL : *Patrologia Latina* (J.-P. Migne), Paris
 PW : Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart
 Prosop. : *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1. Afrique (303-533)*, Paris
 RBén : *Revue Bénédictine*, Maredsous
 REAug : *Revue des Études Augustiniennes*, Paris
 RechAug : *Recherches Augustiniennes*, Paris
 RecSR : *Recherches de Science Religieuse*, Paris
 RevSR : *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg
 RBib : *Revue Biblique*, Paris
 RSLR : *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Florence
 RThL : *Revue Théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve
 SC : *Sources Chrétiennes*, Paris
 SP : *Studia Patristica*, Berlin / Leuven
 StSR : *Studi Storico-Religiosi*, Rome
 TLL : *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich
 TU : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig
 Vg : Vulgate
 VigChr : *Vigiliae Christianae*, Amsterdam
 VL : *Vetus Latina*, Beuron / Fribourg-en-Brigau

TÉMOINS DU COMMENTAIRE SUR L'APOCALYPSE

Le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius n'est connu pour l'essentiel qu'à travers les exégètes du haut Moyen Age qui l'ont utilisé et parfois cité. Lorsque plusieurs auteurs présentent un texte commun ou très proche, il est possible d'y déceler la pensée, si ce n'est les mots, de l'original donatiste. Afin d'éclairer certains passages du *Liber regularum*, nous donnons en notes des parallèles possibles avec le *Commentaire* et indiquons les références des auteurs selon la liste ci-dessous. On trouvera les principaux extraits réunis dans l'édition de *l'Explanatio Apocalypseos* de Bède qu'a établie R. Gryson (et que nous signalons sous l'abréviation : CCL 121 A). Le volume du « Corpus Christianorum » présente l'avantage de citer en pages paires, au regard de l'exégèse de Bède, les différents témoins du texte tyconien. C'est une nouvelle étape vers une éventuelle reconstitution du *Commentaire* perdu.

BÈDE, *Expositio Apocalypseos*, éd. R. Gryson, CCL 121 A (*Bedae Opera Pars II/5*), Turnhout 2001.

BÈDE XI, 335, 19-21 = chapitre XI, page 335, lignes 19 à 21

CÉSAIRE : *Expositio in Apocalypsi sancti Iohannis*, dans *Opera omnia*, éd. G. Morin, Maredsous 1942, vol. II, p. 210-277.

CÉSAIRE A¹ XI, 248, 5 = manuscrit A, section XI, page 248, ligne 5

PRIMASE : *Commentarius in Apocalypsin*, éd. A.W. Adams, CCL 92, Turnhout 1985.

PRIMASE XIX, 263, 70-78 = chapitre 19, page 263, lignes 70 à 78

BUDAPEST : R. Gryson, « Fragments inédits du Commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse », *Revue Bénédictine* 107, 1997, p. 189-226.

BUDAPEST 43 = ligne 43 du texte donné aux pages 224-226

TURIN : F. Lo Bue (et G. G. Willis), *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation*, coll. « Texts and Studies » N.S., vol. VII, Cambridge 1963.

TURIN § 228 = paragraphe 228

BEATUS : *Beati in Apocalypsin libri duodecim*, éd. H.A. Sanders, coll. « Papers and Monographs of the American Academy in Rome » 7, Rome 1930.

BEATUS V, 415, 2, 22 = livre V, page 415, chapitre 2, paragraphe 22

Le signe = marque les rapprochements possibles entre les différents témoins mais n'implique pas forcément un filiation directe, ni un texte strictement identique :

CÉSAIRE A IV, 221, 23-24 = PRIMASE V, 61, 4-6 = BÈDE VI, 287, 4-5 = BEATUS III, 305, 4, 2 (CCL 121 p. 286).

1. Nous précisons le manuscrit pris en compte. Voir dans l'introduction générale I, p. 29, n. 3.

INTRODUCTION

I. TYCONIUS, UN DONATISTE DISSIDENT

Les témoignages sur Tyconius¹ se révèlent peu nombreux. Deux écrivains seulement ont évoqué l'homme et ses idées dans l'Antiquité. Augustin, que l'on peut considérer en partie comme son contemporain, le mentionne notamment dans le *Contra epistolam Parmeniani* et le *De doctrina christiana*. D'autres renseignements nous sont parvenus par Gennade,

1. La tradition manuscrite est très hétérogène sur l'orthographe du nom et propose respectivement *Thiconius* (V, P), *Ticonius* (M), ou encore *Tichonius* (O). Le manuscrit d'Oxford présente même deux leçons : *Tichonii* (f. 70v^o) et *Tyonii* (f. 101r^o). Les œuvres d'AUGUSTIN qui citent Tyconius renferment de semblables variantes (voir appareil critique du *C. epis. Parm.* - CSEL 51, p. 1908 ; et du *De doct. christ.* - CCL 32, p. 102). L'édition *princeps* (1569) avait opté pour la forme *Tichonius*, reprise dans les *Bibliotheca Patrum*. Mais le plus ancien manuscrit du *Liber regularum* (R), qui date du IX^e siècle, donne *Tyconius* que F.C. Burkitt a adopté dans son édition de 1894 (Appendix II/4, p. 103). C'est la leçon aujourd'hui utilisée dans les index de références (cf. CPL, Turnhout 1995³, n° 709-710, p. 245-246 ; et H.J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichmis und Sigel*, Fribourg 1995⁴, p. 774-775) que nous suivons également. Néanmoins, dans la bibliographie et les citations, nous respectons celle qu'emploie chacun des auteurs.

au cinquième siècle. Continuateur de Jérôme¹, le prêtre marseillais consacre à Tyconius une courte notice dans son recueil sur les personnalités chrétiennes². En revanche, le *Liber regularum* ne nous livre aucune confiance personnelle et la littérature donatiste, telle qu'elle nous a été conservée, n'en parle jamais. Tyconius est d'ailleurs totalement absent des débats de la conférence de Carthage réunie en 411. L'épigraphie ne le connaît pas davantage. La moisson est mince, et de nombreux pans de la biographie tyconienne restent couverts d'épaisses ténèbres. Seuls quelques traits saillants de son existence peuvent être mis en lumière.

1. JÉRÔME ne cite pas Tyconius dans son *De viris illustribus* (TU 14, 1a, p. 1-56) qui date pourtant de 393 et évoque Donat et Optat. Il ne l'a pas davantage utilisé dans sa révision du *Commentaire* de Victorin (cf. M. DULAËY, « Jérôme 'éditeur' du *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio », *REAug* 37, 1991, p. 216 et 223).

2. GENNADE, *Liber de uiris illustribus* 18 (TU 14, 1a, p. 68-69). Le passage est traduit et commenté par J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, Berlin 1989, t. II, p. 305-307 (document 120 C).

1. DATES ET FORMATION

Sans doute d'origine grecque¹, Tyconius est un auteur africain² qui vécut dans la seconde moitié du quatrième siècle.

Optat de Milève ne le signale pas dans son *Contra Parmenianum Donatistam* rédigé dans les années 364-367, ce qui nous conduit à situer le début de l'activité littéraire de Tyco-

1. Cf. K. B. STEINHAUSER, « Tyconius : was he Greek ? », *SP* 27, Louvain 1993, p. 394-399. A compléter par l'article de W.H.C. FRENK, « A Note on the Influence of Greek Immigrants on the Spread of Christianity in the West », dans *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster 1964, p. 125-129. M.G. COX, qui a cherché d'éventuels éléments puniques dans le *Liber regularum*, a vainement émis l'hypothèse que le nom de Tyconius pouvait lui-même se rattacher à une racine berbère ou punique, vu l'hapax qu'il constitue dans l'onomastique romaine (« Augustine, Jerome, Tyconius and the 'Lingua Punica' », *Studia Orientalia* 64, 1988, p. 102). Il semble préférable d'y voir le nom latinisé d'un mot de racine grecque (à l'image de Τύχικος, compagnon de Paul cité dans Ac 20, 4. Voir aussi M.J. OSBORNE et S.G. BYRNE, *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford 1994, p. 436) dont on trouve des équivalents romains sous la forme *Fortunatus* ou *Fortunatianus*. Dans l'onomastique africaine d'époque tardive, la règle générale est le nom unique. Quant aux noms d'origine grecque, ils sont encore attestés à l'époque chrétienne et en particulier dans les grandes villes cosmopolites. Que l'on pense à Alypius et Nebridius, amis d'Augustin, ou à Evodius, l'évêque d'Uzalis (cf. N. DUVAL, « Observations sur l'onomastique dans les inscriptions chrétiennes d'Afrique du Nord », dans *L'Onomastique latine*, Paris 1977, p. 451-452 ; et J.-M. LASSÈRE, *Vbique populus*, Paris 1977, p. 66-69, p. 379 note 118, p. 405). C. PIETRI a, par ailleurs, recensé, à Rome, à la même époque, de très nombreux cas de noms composés sur la Tchè (« Onomastique chrétienne à Rome », dans *L'Onomastique latine*, Paris 1977, p. 439).

2. « Natione Afer » qu'il faut comprendre par « né en Afrique » suivant l'habitude de GENNADE d'utiliser cet ablatif pour indiquer le lieu de la naissance (*De uiris illustribus* 18 - TU 14, p. 68, 21). Néanmoins, S. LANCEL a fait remarquer que pour Augustin « Africa » désigne habituellement l'ensemble des provinces africaines et pas seulement l'Afrique proconsulaire, et que le mot « Afer » est couramment employé pour désigner quelqu'un qui a son *origo* en *Africa*, entendue au sens large (s.v. « Afer, Afri », *ALI*, 1986-1994, col. 164-166).

nius après cette date¹. Sa mort est certainement à fixer vers 395². Augustin ne laisse jamais entendre qu'il ait pu le rencontrer³ et distingue même son époque de la sienne⁴. Il le présente comme un esprit vif et éloquent⁵ tandis que Gennade souligne sa culture profane et sa connaissance des

1. On peut aussi prendre en compte que Parménien a nécessairement rédigé son *Epistula contra Tyconium* avant 393, date à laquelle Primien est cité à sa place comme titulaire du siège donatiste de Carthage (cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas Empire/1. Afrique*, s.v. « Parmenianus », Paris 1982, p. 821). Optat n'évoque pas non plus cette lettre : témoignage supplémentaire pour situer la controverse avec Tyconius après 367 ; et il est même possible que la lettre ait été écrite après l'édition augmentée du *Contra Parmenianum Donatistam*, dans laquelle on ne trouve pas la moindre allusion à cet épisode (cf. SC 412, introduction p. 32-56 et p. 136-141 ; SC 413, p. 192-244 pour le texte).

2. GENNADE écrit à la fin de son article sur Tyconius : « Floruit hic uir aetate qua et ante memoratus Rufinus, Theodosio et filiis eius regnantibus » (p. 69, 9-10). Rufin, né vers 345, connut la célébrité à la fin du siècle et mourut en 410. Théodose fut empereur de 379 à 395 ; Arcadius, l'aîné de ses deux fils, devint Auguste en 383 et Honorius en 393. Si l'on interprète la datation de Gennade au sens strict, la notoriété de Tyconius correspond à la période 393-395, ce qui paraît particulièrement court. Il faut sans doute comprendre « sous les règnes de Théodose et de ses fils », autrement dit de 379 à 395, ce qui donne une fourchette plus large. La formule demeure approximative et le pluriel *filiis* sujet à caution. La notice confirme simplement la dernière décennie du IV^e siècle comme *terminus ad quem*.

3. En 392, le prêtre AUGUSTIN adresse sa Lettre 23 à Maximinus, évêque donatiste de Siniti (cf. *Epist.* 105,4) qui était accusé d'avoir rebaptisé un catholique – premier témoignage de sa lutte contre l'hérésie. Il participe au concile d'Hippone du 8 octobre 393 où l'on décide de réagir vigoureusement contre la menace donatiste et rédige à la fin de la même année un premier écrit, *Psalmus contra partem Donati* et une *Contra epistolam Donati haeretici*, perdue (cf. Y. M.-J. CONGAR – BA 28, p. 139 et 197). Tyconius est cité pour la première fois par AUGUSTIN dans l'*Epist.* 41 à Aurèle, évêque de Carthage, vers 396. C'est aussi la première référence au *Liber regularum* : *Epist.* XLI, 2 (CSEL 34/2, p. 83, 16-18 et CSEL 58, p. 16).

4. AUGUSTIN, *De doctr. christ.* III, XXXIII, 46 : « Il (Tyconius) n'avait pas eu l'expérience de l'hérésie (= pélagianisme) qui a surgi de notre temps » (BA 11/2, p. 300). La fin du *De doctrina christiana* à laquelle appartient la présentation de Tyconius date de 426 ou 427.

5. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* I, 1, 1 (BA 28, p. 208).

Écritures¹. Bien que laïc², Tyconius s'est servi abondamment de l'argumentaire scripturaire dans ses relations tumultueuses avec le parti donatiste³.

2. LE MOUVEMENT DONATISTE

L'Église d'Afrique a été divisée pendant trois siècles et demi – de la fin du règne de Dioclétien à l'invasion musulmane – par un schisme, le donatisme, qui a entraîné l'intervention de la force impériale en faveur de l'orthodoxie catholique. Le mouvement tire son nom de Donat, son véritable organisateur et principal défenseur. Il est né entre autres d'une contestation à propos de l'élection de l'évêque de Carthage, Cécilien, suspecté pour ses activités lors de la persécution de 303-305. L'affaire s'est durcie quand on accusa l'un des trois consécrateurs, Félix d'Abthugni, d'avoir remis aux autorités païennes les livres des Écritures pour les

1. GENNADE, *De uiris illustribus* 18 : « In diuinis litteris eruditus iuxta historiam sufficienter, et in saecularibus non ignarus fuit » (TU 14, p. 68, 21-22). L'expression « iuxta historiam sufficienter » demeure ambiguë. Puisqu'elle semble se rapporter à la connaissance des Écritures, on peut comprendre que Tyconius n'a pas cédé à l'interprétation allégorique systématique.

2. G. BAREILLE a présenté Tyconius comme un « évêque » du mouvement donatiste (s.v. « donatisme », DTC IV, 1911, col. 1709-1710). Mais rien ne permet de l'affirmer et il est même difficile de le supposer (comme le fait J. RATZINGER, s.v. « Ticonius », LThK X, 1965, col. 180-181). Aucune source antique ne lui attribue une charge ecclésiastique et aucune ville qui pourrait être assimilée à un siège épiscopal n'est mise en relation avec son nom. Ni Augustin, ni Gennade ne le présentent comme un évêque, et on peut légitimement penser que ce dernier n'aurait pas manqué de signaler dans les rangs des donatistes la présence d'un évêque ou même d'un prêtre d'une telle liberté d'esprit, si tel avait été le cas. Cette attribution sacerdotale s'explique sans doute par une interprétation excessive de l'expression de Gennade : « in ecclesiasticis quoque negotiis studiosus » (TU 14, p. 68, 22-23).

3. Dans sa réponse à Parménien, AUGUSTIN signale que la critique de Tyconius à l'égard des donatistes était due à l'enseignement des Écritures et qu'il y a puisé les preuves de sa démonstration (*C. epist. Parm.* I, 1, 1 – BA 28, p. 208-210).

détruire¹. Par opposition, soixante-dix évêques numides se réunirent et procédèrent à l'élection d'un clerc local, Majorin. Dès lors, deux Églises rivales s'affrontèrent, parfois violemment : celle qu'Augustin appelle la « catholica » et celle des donatistes qui se présente comme l'Église des martyrs et des saints, la seule véritable Église du Christ.

Il ne nous appartient pas de retracer le schisme en détail. Rappelons simplement les trois grandes phases de son histoire à l'époque de Tyconius. La première concerne les origines du mouvement que nous venons de résumer et sa condamnation par les autorités ecclésiastiques à Rome et à Arles, puis par le pouvoir civil en la personne de Constantin. Le refus des donatistes de se soumettre et leur entrée dans la voie de la résistance ouvrent une deuxième période. Devant les désordres engendrés par cette attitude, l'empereur renonça à sévir et un édit de tolérance, en 321, accorda finalement aux donatistes la pleine liberté religieuse. Donat, qui avait rapidement succédé à Majorin, rentra à Carthage et gouverna habilement son Église. Mais en 347 le pouvoir politique revint sur sa position et inaugura une nouvelle décennie de tension. L'empereur Constant promulgua un édit d'union ordonnant la fusion des deux Églises rivales. Le refus fut vif du côté donatiste, particulièrement en Numidie. Les circoncensions furent impliqués dans la rébellion contre

1. La bibliographie sur le donatisme est abondante. E. ROMERO POSE en a établi un bilan provisoire qui couvre les années 1923-1982 dans « Medio siglo de estudios sobre el donatismo – de Monceaux a nuestros dias » (*Salmanticensis* 29, 1982, p. 81-89). En dernier lieu, on se reportera à l'article « Donatistae » de S. LANCEL (histoire) et J.S. ALEXANDER (théologie) dans *Augustinus-Lexicon* II, 1999, col. 606-638. La copieuse introduction de Y.-M. CONGAR aux *Traité anti-donatistes* d'Augustin reste essentielle notamment dans le domaine théologique (BA 28, p. 9-124).

l'État romain¹. L'armée intervint avec brutalité. Donat lui-même fut envoyé en exil avec ses partisans (sans doute en Espagne ou en Gaule) où il mourut après 355. La troisième période commence en 361 avec l'annulation par Julien des décisions de son prédécesseur et le rétablissement des dissidents dans tous leurs droits. Parménien succède à Donat et se présente comme le nouveau chef du mouvement. Intelligent et respecté, il réorganise l'Église schismatique au point d'en devenir pour un temps l'éponyme. Face à l'essor du mouvement qui va connaître son apogée en cette seconde moitié du quatrième siècle, les catholiques réagissent. Ces années sont marquées par l'intervention doctrinale d'Optat de Milève (366-367) puis d'Augustin (à partir de 392). Le camp donatiste est pourtant affaibli par des divisions internes : Maximianus conteste la primatie de Primien qui a succédé à Parménien et crée un autre schisme dont l'influence se fera surtout sentir en Byzacène.

En juin 411, les évêques catholiques et donatistes se réunirent à Carthage en présence du commissaire impérial Marcellinus pour une conférence contradictoire². Finalement, les catholiques l'emportèrent. L'éloquence et la conviction d'Augustin eurent raison des interventions énergiques de Pétilien. De nouvelles lois anti-donatistes furent promulguées et contribuèrent à réduire le schisme sans l'éradiquer totalement puisqu'il survivra de manière sporadique jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand³.

1. Sur la question fort débattue de la nature sociale des circoncensions et de leur implication dans le mouvement donatiste, voir C. LEPALLEY, s.v. « Circumcelliones », *AL* I, 1992, col. 930-936 (notamment « Interprétations modernes du phénomène » col. 934-935).

2. Cf. *Actes de la Conférence de Carthage en 411* (SC 194-195-224-373).

3. Voir S. LANCEL, « Le sort des évêques et des communautés donatistes après la Conférence de Carthage en 411 », dans C. MAYER et K.H. CHELIUS (éds), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, p. 149-167.

La doctrine donatiste, simple mais sectaire, est fidèle dans son rigorisme à la tradition africaine. Elle porte essentiellement sur la nature de l'Église et sur la validité des sacrements. Pour les donatistes, l'Église – société de saints d'où sont exclus les pécheurs – est par nature indivisible, à l'image de ce qu'avaient revendiqué en leur temps les novatiens. Toutefois, à la différence de ces derniers qui excluaient définitivement les chrétiens fautifs et les abandonnaient à la justice divine, les donatistes accueillaient largement les repentants. Cette conception n'en réduisait pas moins l'Église des Purs à la seule communauté schismatique d'Afrique. Les sacrements n'avaient de valeur que s'ils étaient reçus des mains de leurs propres ministres d'où la controverse sur le baptême des *lapsi*. Les catholiques comme les donatistes se référaient dans ce domaine à l'Épître aux Éphésiens (Ep 4, 5) où Paul prêche l'unité autour d'« un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ». Mais à la suite des persécutions sous Dioclétien se posa le problème du rôle du clergé dans l'effet du baptême. Pour les donatistes, tout sacrement conféré par un ministre indigne était invalide. Il fallait nécessairement rebaptiser les chrétiens qui avaient été accueillis dans l'Église par un *traditor*. Cette position extrême s'inspirait de la théologie de Cyprien lors de la controverse sur le baptême des hérétiques qui l'opposa au pape Étienne. Le primat de Carthage et la majorité des évêques africains avaient subordonné la validité du sacrement à l'orthodoxie du ministre, estimant que les hérétiques ne pouvaient conférer le baptême¹. Ils imposaient de rebaptiser les apostats qui revenaient dans l'Église catholique. Mais contrairement à l'attitude

1. TERTULLIEN, le premier, avait souligné le lien étroit qui unit le baptême et l'Église. Le baptême est un don accordé par le Christ aux seuls membres de son Église (cf. *Bapt.* XV, 2 - SC 35, p. 88).

radicale des donatistes, Cyprien laissait entière liberté à ses collègues d'agir en leur âme et conscience¹.

A partir d'un différend sur la sainteté d'une Église locale, le donatisme a provoqué l'intervention du pouvoir politique au nom de l'ordre social. Pendant plus d'un siècle le schisme a divisé et enflammé l'Église d'Afrique du Nord opposant communautés, clergés et fidèles. Au cœur de ce débat parfois violent et toujours passionné, Tyconius fait figure à la fois d'arbitre et de marginal.

3. DE BELLO INTESTINO ET EXPOSITIONES DIVERSARVM CAUSARVM

D'après Gennade, Tyconius a d'abord écrit deux ouvrages – le *De bello intestino* (en trois livres) et les *Expositiones diuersarum causarum* – dans lesquels (ou dans l'un desquels) il évoquait d'anciens conciles favorables aux donatistes. Les deux traités sont aujourd'hui perdus². Augustin semble y faire allusion dans sa longue lettre à l'évêque rogatiste Vincent lorsqu'il prend à témoin Tyconius³ (sans préciser de quel écrit il s'agit) pour avoir signalé un surprenant concile de

1. CYPRIEN, *Epist.* 70, 71, 72 et 73 (CUF t. II, p. 252-279). Cf. S. HÜBNER, « Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian », *Zeitschrift für katholische Theologie* 84, 1962, p. 49-84 et p. 171-215. Pour la filiation entre Cyprien et les donatistes, voir R.A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge 1970, p. 110. Mais G. BONNER a insisté sur le fait que l'évêque de Carthage avait toujours milité pour l'universalité de l'Église et son union avec Rome, alors que les donatistes se sont rapidement écartés de cette prétention (« Quid Imperatori cum Ecclesia ? St. Augustine on History and Society », *Aug-Stud* 2, 1971, p. 236-268).

2. GENNADE, *De uiris illustribus* 18 (TU 14, p. 68, 23-25). Il est hasardeux d'avancer, comme l'a fait P. MONCEAUX, que « les deux ouvrages (*De bello intestino* et *Expositiones*) se complétaient l'un l'autre » (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, Paris 1920, p. 232).

3. AUGUSTIN, *Epist.* XCIII, x, 43 - CSEL 34/2 p. 486, 19-p. 497, 10.

deux cent soixante-dix évêques donatistes¹. Après soixante-quinze jours de délibération, l'assemblée décida que les donatistes ne rejetteraient pas les traditeurs s'ils ne demandaient pas à être rebaptisés, et Tyconius aurait ajouté qu'à ce titre Donat était resté en relation avec son collègue Deutérius de Macriana et avec les évêques de Maurétanie bien que ces derniers eussent admis sans distinction une multitude de traditeurs dans leurs églises. Il est vraisemblable que la notice de Gennade, malgré le pluriel employé (*antiquorum synodorum*), se réfère au même concile. Mais il est plus difficile de comprendre dans quelle mesure Tyconius mentionnait ce synode « pour défendre les siens » (*ob suorum defensionem*), à moins qu'il n'ait voulu mettre en avant la tolérance dont faisaient en réalité preuve les donatistes à l'égard des catholiques. En tout cas, Augustin ne l'a pas compris dans ce sens puisqu'il rappelle le passage pour montrer l'incohérence du comportement des schismatiques et cite à l'envi la question que Tyconius leur aurait posée : « Notre volonté est-elle donc une loi sainte² ? », soulignant ainsi le caractère intransigeant des donatistes. L'évêque d'Hippone signale aussi à plusieurs reprises que le parti était secoué par de nombreuses rivalités³ et que Tyconius en a relaté « de nombreux faits ». Vers 370, Rogatus, évêque de Cartennae en Maurétanie Césarienne, s'opposa à Parménien et brisa l'unité en entraînant dans son sillage un certain nombre de

1. A la suite de P. MONCEAUX (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, Paris 1912, p. 333-334) et de S.L. GREENSLADE (*Schism in the Early Church*, Londres 1953, p. 152 et note 18), J.-P. BRISSON situe avec une grande probabilité ce concile en 336 (*Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1958, p. 218-222).

2. AUGUSTIN : « Quod uolumus sanctum est ? » (*Epist.* XCIII, IV, 14 et X, 43 - CSEL 34/2, p. 459, 1 et p. 486, 18-19 / *C. epist. Parm.* II, XIII, 31 - BA 28, p. 350 / *C. Cresc.* III, xxxii, 36 ; III, XL, 44 et IV, xxxvii, 44 - BA 31, p. 342, 358 et 560).

3. AUGUSTIN, *Epist.* XCIII, 8 (CSEL 34/2, p. 452) ; *C. epist. Parm.* III, IV, 24 (BA 28, p. 454) ; *De baptismo* I, VI, 8 et II, XI, 16 (BA 29, p. 76 et 164).

ses collègues. Le *De bello intestino* se faisait-il l'écho de ces dissensions au sein du parti donatiste¹ ou envisageait-il, plus globalement, la déchirure de l'Église chrétienne – « tunique sans couture » ? En l'absence de tout autre témoignage transmis par les auteurs anciens il est difficile de répondre avec certitude. Il se peut également que ce soit dans l'un de ces deux ouvrages que Tyconius ait présenté un exposé capable de résoudre la question d'ordre ecclésiologique que Restitutus, diacre catholique, se posa plusieurs années plus tard. Le correspondant de l'évêque d'Hippone, vers 411, se demandait en effet jusqu'où la sauvegarde de l'unité de l'Église devait engager le chrétien dans la voie de la tolérance. Augustin répondit à Restitutus qu'il trouverait chez notre auteur matière à réflexion même si tout ne devait pas y être approuvé². Toujours est-il que le *De bello intestino* et les *Expositiones diuersarum causarum* sont probablement à l'origine du conflit que connut Tyconius avec les siens.

4. LA LETTRE DE PARMÉNIEN CONTRE TYCONIUS

Au dire de Gennade, les deux premiers ouvrages de Tyconius révélaient de manière manifeste son appartenance au donatisme³. Cependant, certaines de ses positions déplurent à ses coreligionnaires. A une date difficile à établir, Parménien adressa à Tyconius une longue lettre pour le réfuter et montrer la fausseté de ses appréciations. Cet écrit ne nous

1. Dans un article truffé d'hypothèses, A. PINCHERLE a donné une interprétation très précise au titre de cette œuvre et l'a appliqué à la lutte entre Ésaü et Jacob dans le sein de Rébecca (« Da Ticonio a sant'Agostino », *Ricerche Religiose* 1, 1925, p. 447). Même si l'épisode biblique est effectivement présent et commenté dans le *Liber regularum*, notamment dans la Règle III, il manque cruellement de preuves pour y voir l'unique sujet du *De bello intestino*, comme le remarquait déjà E. BUONAIUTI (*Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, Bari 1928, p. 335, note 4).

2. AUGUSTIN, *Epist.* CCXLIX (CSEL 57, p. 592, 6-12).

3. GENNADE, *De uiris illustribus* 18 (TU 14, p. 68, 25-26).

est pas parvenu mais il est connu par Augustin qui vers 400, après la mort des deux protagonistes, décida de répondre aux objections qu'il renfermait. L'évêque d'Hippone rédigea les trois livres du *Contra Epistulam Parmeniani* où il fut amené à exposer certaines idées de Tyconius en répondant point par point à l'argumentation du primat de Carthage¹.

La réponse d'Augustin permet de lire en filigrane ce que devaient être les grandes orientations du débat². Que reprochait Parménien à Tyconius en termes néanmoins courtois puisqu'il l'appelle « frère très cher³ » ? L'évêque dissident le « blâmait de proclamer que l'Église est répandue dans l'univers » et lui enjoignait « d'éviter pareille audace⁴ ». A ses yeux, l'universalité de l'Église était seulement acceptable dans le contexte de son intégrité. De plus, Tyconius soutenait que la faute d'un homme, quelque grande qu'elle fût, ne pouvait lui enlever les promesses divines. Aucune impiété n'entamait la fidélité de Dieu au sujet de l'Église vouée à l'universalité. A une telle affirmation, Parménien opposait une litanie de citations scripturaires qu'Augustin lui reprocha d'avoir mal interprétées. Il cherchait à prouver que le péché était la faillite de l'Église visible et refusait l'idée que les bons doivent par amour de la paix tolérer les mauvais dans l'unité de l'Église jusqu'à ce que le Jugement dernier les

1. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* I, I, 1 (BA 28, p. 208). Pour la date du traité, voir S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, p. 394 et 709 note 13. Sur le choix des passages bibliques déjà commentés par Tyconius, on renverra à E. ROMERO POSE, « Ticonio y san Augustin », *Salmanticensis XXXIV*, 1987, p. 5-16.

2. Voir néanmoins les nuances qu'apporte M.A. TILLEY, « From Separatist Sect to Majority Church : The Ecclesiologies of Parmenian and Tyconius », *SP 33*, Louvain 1997, p. 260-265.

3. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* II, XXI, 40 (BA 28, p. 376).

4. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* I, I, 1 (BA 28, p. 210). Également, *Ep.* 93, X, 44 (CSEL 34, p. 487, 14-16).

sépare¹. Il ressort que l'évêque donatiste et le laïc contestataire défendaient une vision de l'Église fort différente. Parménien assimilait l'Église donatiste à une institution qui avait reçu du Christ une série de dons plutôt qu'à une communauté d'individus². Tyconius insistait davantage sur la responsabilité individuelle des chrétiens et sur la nécessité de la repentance personnelle. En conclusion de sa lettre, alléguant un passage de l'*Écclésiaste*, le primat donatiste incitait Tyconius « à supporter jusqu'au bout les persécutions et à ne pas rejoindre de son plein gré ceux avec qui même sous la contrainte de la persécution les donatistes ne se sont pas unis³ ».

5. LA CONDAMNATION DE TYCONIUS

Malgré cet appel Tyconius ne se laissa pas convaincre. Le *Contra epistulam Parmeniani*⁴ annonce dans une phrase lapidaire que « plus tard, à ce que l'on dit, Tyconius aurait même

1. Supposant que cette thèse a été défendue par TYCONIUS dans le *De bello intestino*, M. LABROUSSE écrit dans son introduction au *Traité contre les donatistes* de l'évêque catholique de Milève : « Il est tout à fait possible qu'Optat, trouvant un appui inespéré dans les écrits de Tyconius, ait tenté, une dernière fois, de ramener les schismatiques à l'Église en manifestant un esprit de conciliation qui a pu aller jusqu'à l'excuse du péché de *traditio* » (SC 412, p. 54). Ce serait l'une des raisons de l'évolution d'Optat à l'égard des schismatiques dont témoigne le septième livre de son traité, ajouté après 384.

2. D'après OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les Donatistes* II, 2-9 (SC 412, p. 244-262).

3. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* III, VI, 29 (BA 28, p. 470).

4. AUGUSTIN, *C. ep. Parm.* I, I, 1 : « Postea uero etiam concilio eorum perhibent esse damnatum » (BA 28, p. 210). L'édition bénédictine reprise par Migne donne *perhibet*, qui ne peut s'entendre que de Parménien et d'un autre écrit du chef donatiste postérieur à la *Lettre contre Tyconius* puisque celle-ci se limite à une menace de condamnation. Mais, dans ce cas, Augustin aurait certainement cité et examiné en détail cet autre ouvrage. Et il aurait écrit *concilio suorum* et non *eorum*. C'est pourquoi le texte de M. Petschenig dans le CSEL, reproduit par la BA, opte pour *perhibent*, ce qui paraît plus logique et confirmé par *postea*, d'où notre traduction : « à ce que l'on dit ».

été condamné par un de leurs conciles¹. Augustin est le seul à indiquer cette excommunication qu'il rapporte par oui-dire et uniquement en cet endroit. Gennade ne la mentionne pas et l'on peut s'étonner qu'il ait négligé un tel fait. L'absence d'Augustin hors d'Afrique à cette époque (383-388) ne justifie pas complètement une information si lacunaire. Si l'on comprend facilement que les donatistes ne reviennent ni sur l'événement ni sur un personnage aussi gênant lors de la conférence de Carthage en 411, il est surprenant que les catholiques n'y fassent même pas allusion². Tyconius s'est-il simplement éloigné du mouvement donatiste sans pour autant en avoir été rejeté officiellement ? Une telle attitude expliquerait un silence par omission de la part des schismatiques et l'amplification d'une rumeur que les catholiques se seraient plu à entretenir à partir des dissensions entre Tyconius et Parménien.

6. LA DATE DU *LIBER REGVLARVM*

Dans la liste des œuvres dressée par Gennade vient ensuite le *Liber regularum*. La présentation des différents titres dans la notice ne semble pas répondre forcément à un ordre chronologique précis. La conjonction de coordination employée (*et*) est peu significative. Pourtant il est possible d'envisager que Tyconius ait quitté le genre polémique, dans lequel peuvent être rangés le *De bello intestino* et les *Expositiones diuersarum causarum*, pour se consacrer à l'exégèse

1. La date de ce concile incertain oscille entre 380 et 385 dans les reconstructions biographiques, comme en conclut E.L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964, p. 155.

2. Dans la lettre CCXLIX, Augustin recommande la lecture du *Liber regularum* au diacre Restitutus (CSEL 57, p. 592, 6-12). La datation de cette missive est imprécise ; mais il est sûr qu'elle a été écrite à partir de l'épiscopat d'Augustin, c'est-à-dire après 395 (cf. *ibidem* p. 62) et sans doute avant juin 411 (cf. MANDOUZE, *Prosop.*, s.v. « Restitutus 7 », p. 973). Tyconius restait donc présent à l'esprit d'Augustin.

scripturaire sous la forme de ce que l'on considère habituellement comme le plus ancien manuel d'herméneutique biblique occidental, le *Liber regularum*.

F.C. Burkitt a cherché à préciser la date de sa rédaction à partir d'un passage de la Règle V sur les temps¹. Tyconius y explique que « quelquefois, 'un jour' représente cent ans, comme il a été écrit de l'Église gisant *durant trois jours et demi dans la cité où son Seigneur aussi a été crucifié* (Ap 11, 8-9) ; et aussi : *Il faut que le Fils de l'homme aille à Jérusalem, et souffre beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, qu'il soit tué, et, qu'après trois jours, il ressuscite* (Mt 16, 21) car il ressuscita lui-même le troisième jour² ». D'après cet extrait, Burkitt comprend que les tribulations de l'Église prendront fin trois jours et demi, c'est-à-dire trois cent cinquante ans, après la Passion. Suivant la date traditionnelle de la crucifixion³, Tyconius aurait envisagé la fin des temps pour 383 au plus tard et son ouvrage aurait comme *terminus ad quem* cette échéance fatidique. Cependant le contexte général de la Règle V éclaire d'un autre jour cette citation. Suivant la figure de la synecdoque, Tyconius y montre que l'Écriture décrit de brefs moments pour désigner en réalité des périodes indéterminées. Les nombres ne doivent pas être lus *stricto sensu* mais interprétés dans un sens spirituel, en particulier dans les textes apocalyptiques. L'année 350 après la Passion représente moins la date précise de la fin des temps qu'une perspective

1. F.C. BURKITT, Introduction, p. XVII-XVIII.

2. Règle V § 6.7.

3. Chez les auteurs chrétiens, l'année de la crucifixion est habituellement fixée sous le consulat de Caius Fufius Geminus et Lucius Rubellius Geminus, c'est-à-dire lors de la quinzième année du règne de Tibère, autrement dit en 29. Par exemple, TERTULLIEN, *Adv. Jud.* VIII, 18 (CCL 2, p. 1363-1364) ; LACTANCE *Inst. Div.* IV, x, 18 (SC 377, p. 90) ; QUINTUS IULIUS HILARIANUS, *De ratione Paschae et mensis* (PL 13, 1114 A-B) ; AUGUSTIN, *De civ. Dei* XVIII, LIV, 1 (BA 36, p. 685). F.C. Burkitt prend en compte la date extrême de l'année 33, suivant la tradition moderne.

eschatologique capitale pour l'Église. D'ailleurs la Règle V se termine par le commentaire d'une longue citation de Jérémie qui cherche à prouver que l'important pour l'Église est de préparer son entrée dans la Jérusalem céleste en entretenant sa foi. Comme ce passage est le seul qui puisse être invoqué pour définir sa date de rédaction, mieux vaut s'abstenir de toute hypothèse¹.

7. LE COMMENTAIRE SUR L'APOCALYPSE

Tyconius écrit aussi un *Commentaire sur l'Apocalypse*. Dans le *De doctrina christiana*, lorsque Augustin analyse l'œuvre du donatiste, il lui reproche de n'avoir pas appliqué les « règles » à un passage « particulièrement obscur » du livre de Jean où il s'agit de savoir « comment il faut entendre les sept anges des Églises auxquelles l'Apôtre reçoit l'ordre d'écrire² ». Cette remarque laisse croire que le *Commentaire* succéda au *Liber regularum* et qu'il fut, en quelque sorte, la mise en pratique du traité herméneutique.

On peut se demander pourquoi Tyconius choisit de commenter, parmi tous les livres de la Bible, l'*Apocalypse* de Jean. Inspiré librement de Victorin de Poetovio³, le commentaire de Tyconius renonce à une interprétation millénariste et eschato-

1. Sur la dimension eschatologique de l'œuvre tyconienne, nous renvoyons à l'article de P. FREDRIKSEN LANDES, « Tyconius and the End of the World », *REAug* 28, 1982, p. 59-75, et présentement p. 61-63. Voir aussi A. SCHINDLER, « Quelques remarques sur l'attitude des donatistes envers le temps », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (Colloques internationaux du CNRS 604)*, Paris 1984, p. 143-147.

2. AUGUSTIN, *De doct. christ.* III, xxx, 42 (BA 11/2, p. 292-294). Précisons que le passage incriminé (Ap 1, 20) n'est pas cité dans le *Liber regularum*.

3. Cf. M. DULAËY, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris 1993, vol. I, p. 339-343.

logique¹. Alors que les autres écrits du Nouveau Testament renvoient la communauté chrétienne à elle-même, l'*Apocalypse* montre l'Église aux prises avec les nations païennes. Si le temps des persécutions romaines à l'encontre des chrétiens est désormais révolu, pour Tyconius l'Église est combattue de l'intérieur par les forces du mal. La Règle VII est entièrement consacrée à cette présence du diable et de ses partisans. Les dissensions qui secouaient l'Afrique du quatrième siècle offraient de nombreux parallèles avec les temps décrits par Jean². La nouveauté apportée par le *Commentaire* résidait dans la lecture actualisante et spirituelle de l'*Apocalypse*. Elle influencera toute l'exégèse postérieure. Les Écritures servent à expliciter les événements présents. Le règne du Christ et de l'Église est perçu comme une anticipation du Royaume à venir. Tyconius se sert du livre de Jean pour démontrer comment l'Église, à la fois universelle et bipartite, avance dans l'Histoire. Le caractère mystérieux et symbolique de l'*Apocalypse*, manifesté en particulier par les nombres, invitait également à mettre en œuvre la Règle V. De même la structure du texte permettait de faire appel à la notion rhétorique de récapitulation expliquée dans la Règle VI. L'*Apocalypse*, que Tyconius explique intégralement³, lui est apparue comme le livre le plus approprié pour comprendre le sens biblique de l'Histoire et mieux appréhender le temps de l'Église.

1. Cf. P. FREDRIKSEN LANDES, « Tyconius and the End of the World », *REAug* 28, 1982, p. 70-75 ; et E. ROMERO POSE, « El milenio en Ticonio : Exegesis al Apoc. 20, 1-6 », *ASE* 12, 1995, p. 327-346. Pour l'influence sur Augustin, M. DULAËY, « L'Apocalypse : Augustin et Tyconius », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 381.

2. Dans la lettre préface à son propre *Commentaire sur l'Apocalypse*, BÈDE reproche justement à Tyconius ses parallèles avec les persécutions de son époque (CCL 121A, p. 231, 116-118).

3. D'après GENNADE, *De uiris illustribus* 18 (TU 14, p. 68, 28-29).

L'abbaye de Saint-Gall possédait encore un « vieil » exemplaire de l'*Expositio Tichonii in Apocalypsim* au IX^e siècle¹. C'est la dernière localisation connue de l'ouvrage. Il n'est pas impossible que l'on retrouve un jour le texte intégral du *Commentaire* original, mais la tradition directe se limite aujourd'hui à l'exégèse d'Ap 6, 6-13, transmise par trois morceaux de parchemin originaire du sud de l'Allemagne et datant du premier quart du IX^e siècle². Quant aux deux cahiers conservés à Bobbio, ils appartiennent désormais à la Bibliothèque Nationale Universitaire de Turin. Copiés en Italie du Nord dans la première moitié du X^e siècle, ils se rapportent à Ap 2, 18-4, 1 et 7, 16-12, 6. La comparaison avec les commentaires inspirés de Tyconius fait apparaître une version abrégée, qui n'est pas forcément une refonte catholiciante comme l'affirmait son éditeur F. Lo Bue³.

Le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius a été très prisé en Italie et en Espagne mais aussi en Angleterre et en Gaule.

1. D'après P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Munich 1918, vol. I, p. 77. Voir R. GRYSO, « Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse », *RThL* 28, 1977, p. 311-317.

2. La découverte est due à L. MEZEY, « Egy Korai Karoling Kodextöredék », *Magyar Könyvszemle* 92, 1976, p. 15-24 ; repris dans « Un fragment de codex de la première époque carolingienne (Tyconius in *Apocalypsin* ?) », dans *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata*, Gand 1979, vol. 1, p. 41-50. A. PINCHERLE lui a consacré deux articles : « Nuovi frammenti di Ticonio », *RSLR* 5, 1969, p. 756-757, et « Alla ricerca di Ticonio », *StSR* 2, 1978, p. 355-365. R. GRYSO a donné une édition diplomatique et classique des trois extraits (*RBén* 107, 1997, p. 189-226). Le fragment C (S.Fr.1.m.150) appartient à la Bibliothèque du séminaire central catholique de Budapest. La localisation actuelle des deux autres - A et B - est inconnue.

3. Cote : F. IV. 1. 18. Cf. F. LO BUE, *The Turin Fragments of Tyconius Commentary on Revelation (Text and Studies, N.S. III)*, Cambridge 1963. Elle remplace désormais celle d'Amelli publiée dans *Spicilegium Casinense* III/1, Montecassino 1897, p. 261-331, qu'a reprise A.-G. HAMMAN pour le premier supplément à la *Patrologie de Migne* dans la *partie Fragmenta Commentarii in Apocalypsim (PLS 1, 622-652 ; corrections d'après LO BUE, ibid., 1749-1750)*.

En dehors d'Apringius, tous les exégètes précarolingiens s'en sont largement inspirés et témoignent, avec plus ou moins de fidélité, de ce que devait être le texte original¹. Au début du sixième siècle, entre 510 et 537, Césaire d'Arles, ancien moine de Lérins, est le premier à donner des extraits de Tyconius mais expurgés dans le sens catholique lorsqu'il rédige son *Expositio de Apocalypsi sancti Iohannis*². H. Vogels, suivi par K.B. Steinhauser, distingue deux manuscrits différents de Tyconius³ que Césaire révisé en même temps qu'il rédige ses homélies. Quelques décennies plus tard, vers 552, Primase d'Hadrumète écrivit un imposant *Commentaire* en cinq livres où l'*Apocalypse* est analysée verset par verset⁴. Dans sa préface il désigne Tyconius comme l'une de ses sources et se sent obligé de préciser qu'il a recueilli avec précaution la perle tombée dans le fumier afin de la nettoyer et de lui rendre tout son éclat⁵ ! De fait, Tyconius n'est mentionné qu'une seule fois dans le *Commentaire* même si Primase s'en inspire constamment. Cassiodore, son contemporain, se retira peu après 540 en Italie du Sud dans le monastère de Vivarium qu'il avait lui-même fondé. Il s'adonna aux activités intellectuelles et à l'enseignement des moines. Tyconius est nommé à quatre reprises dans son œuvre, pour l'essentiel dans les

1. Cf. K.B. STEINHAUSER, *The Apocalypse Commentary of Tyconius. A History of its Reception and Influence (European University Studies 23)*, Francfort-Berne-New York 1987. Et R. GRYSO, « Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse », *RThL* 28, 1997, p. 305-337 et 484-502.

2. *Expositio in Apocalypsim*, dans *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, éd. G. Morin, vol. II (*Opera varia*), Maredsous 1942, p. 209-277.

3. Cf. H.J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse Übersetzung*, Düsseldorf 1920, p. 61-62 ; et K.B. STEINHAUSER, *op. cit.*, p. 53. Nous avons repris cette distinction dans nos références à Césaire.

4. PRIMASIS episcopus Hadrumetinus, *Commentarius in Apocalypsim*, éd. A.W. Adams, CCL 92, Turnhout 1985.

5. Primase reprend ici une image de Virgile citée par DONAT dans sa *Vita Vergilii* 31 (CCL 92, p. 2, 2-5).

*Complexiones actuum apostolorum et Apocalypsis Joannis*¹. Dans les *Institutiones*, Cassiodore nous apprend que son monastère possédait un exemplaire du *Commentaire* qu'il avait annoté de sa main pour indiquer aux moines les passages recommandables et ceux à éviter². Le dessein de Cassiodore est bien spécifique ; il désire écrire un résumé de l'*Apocalypse* pour en faciliter la lecture à ses étudiants. Il n'est donc pas d'un grand secours pour la reconstruction du *Commentaire*. Vient ensuite Bède le Vénérable. Son *Expositio Apocalypseos*, composée entre 703 et 710, est l'un de ses premiers écrits exégétiques. Dans sa lettre liminaire, le moine de Jarrow déclare qu'il tient Tyconius en grande estime. Il l'utilise très souvent dans son long commentaire et le cite nommément à dix reprises³.

Au milieu du VIII^e siècle, Ambroise Autpert rédigea un commentaire de l'*Apocalypse* en dix livres. Ambroise se sert des commentateurs antérieurs dont il donne la liste dans sa préface : Victorin (revu et corrigé par Jérôme)⁴, Tyconius, Primase et Grégoire le Grand. A propos de Tyconius qu'il nomme chaque fois en l'affublant de l'étiquette donatiste⁵, Ambroise Autpert fait remarquer qu'il a corrigé ses erreurs. Assez libre avec ses sources, Ambroise a eu sous les yeux l'original tyconien.

Enfin, vers 785, Beatus de Liébana, moine des Asturies, écrivit un volumineux commentaire de l'*Apocalypse* en

1. CASSIODORE, *Complexiones* Prologue (PL 70, 1382 A), *Complexiones* 14 (Ap 9 - PL 70, 1410 C) et 16 (Ap 12 - PL 70, 1411 B).

2. CASSIODORE, *Institutionum diuinarum et humanarum lectionum libri duo* 1, 9, 3 (éd. R.A.B. Mynors, Oxford 1961², p. 33, 14-20).

3. BÈDE, *Expositio Apocalypseos*, éd. R. Gryson, CCL 121 A, Turnhout 2001. Voir introduction p. 153-154.

4. VICTORIN est l'auteur du premier commentaire latin sur l'*Apocalypse* de Jean, dans la seconde moitié du III^e siècle (SC 423). Cf. M. DULAËY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, Paris 1993.

5. On compte trois mentions de Tyconius dans le *Commentaire* d'AMBROISE AUTPERT : préface (CCM 27, p. 5, 15 et 21) ; IV, 9, 16 (p. 359, 24) ; VII, 15, 6a (p. 589, 10).

douze livres précédé d'une introduction dont l'essentiel relève de ce que l'on appelle habituellement la *Summa dicendorum*. Il s'agit d'une espèce de résumé dont la source est un abrégé de Tyconius. Dans le commentaire proprement dit, Beatus utilise abondamment le donatiste et de nombreux passages semblent être directement issus de l'original, mais la comparaison est souvent rendue impossible en l'absence de parallèles avec les auteurs antérieurs¹.

Ces différents témoins permettent de se faire une idée plus précise de ce que devait être le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius. Ils nous informent sur certains aspects de sa théologie et éclairent en plusieurs passages le *Liber Regularum*. Signalons que le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius, après celui de Victorin de Poetovio, n'a pas été sans influencer aussi l'iconographie chrétienne, l'art monumental comme les enluminures des manuscrits².

8. ŒUVRES FAUSSEMENT ATTRIBUÉES À TYCONIUS

Trois autres œuvres ont été faussement attribuées à Tyconius : le *Commentaire sur treize Épîtres de saint Paul*, les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* et le sermon *In natali sanctorum innocentium*. L'auteur du *Commentaire sur treize Épîtres de saint Paul*³, désigné depuis Érasme sous le nom d'Ambrosiaster en raison de la référence inexacte dans la

1. La dernière édition de Beatus est due à E. ROMERO POSE (*Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin - Scriptores graeci et latini consilio Academiae Lynceorum editi*, Rome 1985, 2 vol.). Elle comporte un important glossaire des termes tyconiens (II, p. 465-545) et un appareil des sources, mais le texte reste sujet à caution. Voir les réserves formulées par R. GRYSO, *art. cit.*, RThL 28, 1997, p. 499-501.

2. Voir M.-L. THEREL, *Les symboles de l'«Ecclesia» dans la création iconographique de l'art chrétien du III^e au VI^e siècle*, Rome 1973, notamment p. 109-119 ; et Y. CHRISTE, « Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques », dans *L'Apocalypse de Jean*, Genève 1979, p. 109-133.

3. Le texte a été publié au CSEL 81/I (Rm), 81/II (1 et 2 Co) et 81/III (Ga, Ep, Ph, Col, 1 et 2 Th, 1 et 2 Tm, Tt, Phm) - éd. H.J. Vogels.

plupart des manuscrits à Ambroise de Milan, a fait l'objet de nombreuses identifications (le prêtre romain Faustus, le juif converti Isaac, Decimius Hilarianus Hilarius, Évagre d'Antioche, Émilium Dexter...). Il est admis aujourd'hui que le texte a été écrit à Rome sous le pape Damase (366-384), mais l'exégèse subtile qu'il contient, où le sens typologique n'est pas absent, a conduit, au XVIII^e siècle, l'abbé français Jean-Baptiste Morel à proposer Tyconius comme auteur de l'ouvrage¹. A l'exception de Dom Clément², l'hypothèse n'a pas été retenue par la critique postérieure ; on lui a reproché d'être surtout linguistique et peu convaincante³. Il est vrai que les seuls jugements portés contre les donatistes qui sont qualifiés d'hérétiques et logés à la même enseigne que d'autres sectes condamnées sans indulgence, paraissent difficilement concevables de la part d'un donatiste, fût-ce Tyconius⁴. D'autre part, et surtout, il n'y a affinité ni de style ni de doctrine entre les deux œuvres⁵. J.-B. Morel, après avoir prouvé que l'Ambrosiaster était « le même auteur individuel » que celui des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* – accordées jusqu'alors au Pseudo-Augustin⁶ – attribua également l'ouvrage à Tyconius⁷. La démonstration a aujourd'hui perdu toute pertinence.

1. Cf. J.-B. MOREL, *Dissertation sur le véritable auteur des commentaires sur les Épîtres de S. Paul, faussement attribuées à S. Ambroise, et sur l'Auteur de deux autres Ouvrages, qui sont dans l'Appendice du troisième Tome de S. Augustin*, Auxerre-Paris 1762.

2. Dans ses *Notes et observations diverses sur le tome troisième de l'Histoire Littéraire de la France par les bénédictins de la congrégation de S. Maur*, Paris 1866, p. 759.

3. Cf. A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, p. 44.

4. Rm 2, 16 (CSEL 81/1, p. 78-81) ; 1 Co 1, 13-14 (CSEL 81/2, p. 10-12).

5. Cf. C. MARTINI, *Ambrosiaster De auctore, operibus, theologia*, Rome 1944, p. 150.

6. CSEL 50, éd. A. Souter.

7. Cf. G. MORIN, « Le commentaire homilétique de S. Césaire sur l'Apocalypse », *RBén* 45, 1933, p. 50-51.

Le plus ancien sermon sur la fête de Noël, *In natali sanctorum innocentium*, découvert au début du XX^e siècle¹, a d'abord été placé sous le nom d'Optat de Milève pour la simple raison qu'il se trouvait dans le même manuscrit que ses écrits contre les donatistes. L'origine catholique du texte fut bientôt remise en cause, et A. Pincherle proposa d'y voir l'œuvre de l'évêque donatiste Optat de Thamugadi². F. Scorza Barcellona suggéra certains rapprochements avec la pensée de Tyconius, mais sans se prononcer de manière ferme sur l'auteur³ alors qu'E. Romero Pose s'est montré plus déterminé à prouver la conformité de l'exégèse et de l'ecclésiologie du sermon avec certains passages tyconiens du *Commentaire sur l'Apocalypse* que l'on peut lire chez Beatus⁴. Dans une analyse détaillée, K.B. Steinhauser, a sérieusement contesté la validité de la démarche et les preuves apportées⁵. La nature homilétique du texte empêche d'attribuer le sermon à un laïc, et l'absence de réelles similitudes stylistiques entre les deux écrits oblige à juste titre à rejeter la paternité tyconienne⁶.

1. Cf. PLS I, 289-294 - éd. A. Wilmart.

2. Dans deux articles : « Un sermone donatista attribuito a s. Ottato di Milevi », *Bilychnis* 12, 1923, p. 54-68 et « Due postille sul donatismo », *Ricerche Religiose* 18, 1947, p. 161-164.

3. Cf. F. SCORZA BARCELLONA, « L'interpretazione dei doni dei Magi nel sermone natalizio di (Pseudo) Ottato di Milevi », *StSR* 2, 1978, p. 129-149.

4. E. ROMERO POSE, « Ticonio y el sermón 'in natali sanctorum innocentium' (Exegesis de Mt. 2) » *Gregorianum* 60, 1979, p. 513-544.

5. Cf. K.B. STEINHAUSER *The Apocalypse Commentary of Tyconius. A History of its Reception and Influence*, Francfort-Berne-New York 1987, p. 222-239. L'auteur propose de situer ce sermon d'« un évêque donatiste inconnu d'un diocèse de Numidie » durant la persécution de Macaire, entre les années 347-362. L'influence que le texte a pu avoir sur Tyconius quant aux idées sur le martyre et la persécution d'après un passage du fragment de Turin (§ 453-454) et deux extraits de BEATUS (*Praef.* 23, 5, 6 et VI, 461, 2, 11) reste très hypothétique. L'argumentation se limite à quelques références textuelles qui n'entraînent guère l'adhésion (*op. cit.*, p. 222-239).

6. E. ROMERO POSE a également cherché à établir des similitudes entre le *De montibus Sina et Sion* et les préoccupations donatistes, parti-

Tels sont les fragments épars d'informations que l'on peut rassembler aujourd'hui sur l'homme et son œuvre, dont le *Liber regularum* est le seul témoin conservé.

II. HERMÉNEUTIQUE ET EXÉGÈSE

Tyconius n'est pas le seul laïc à s'être occupé d'exégèse biblique. Avant lui Lactance, Firmicus Maternus et Marius Victorinus ont expliqué les Écritures comme le feront ensuite Pélage ou Prosper d'Aquitaine. Cependant Tyconius se démarque par son indépendance d'esprit et son approche systémique¹. Le *Liber regularum* semble participer du genre des *Quaestiones*² mais son ambition est en réalité plus grande.

culièrement celles de Tyconius en matière ecclésiastique (« El tratado 'de montibus Sina et Sion' y el donatismo », *Gregorianum* 63, 1982, p. 273-299). Traité pseudo-cyprien, l'œuvre est habituellement datée de la fin du II^e siècle ou du début du troisième. Elle fut sans doute composée en Afrique (CSEL 3/2, p. 104-119). Mais E. Romero Pose ne s'attarde pas sur ces questions ; il fonde sa comparaison uniquement sur des rapprochements exégétiques qui ne sont pas forcément l'apanage de notre auteur. Les deux textes peuvent s'inscrire dans la même tradition sans pour autant appartenir à la même époque. De plus, l'auteur s'appuie sur une connaissance de l'hébreu que Tyconius ne maîtrisait pas. Et le style comme la langue marquée de solécismes n'ont guère de points communs avec ce que le *Liber regularum* nous donne à lire.

1. H.-I. MARROU l'explique en ces termes : « Tyconius (...) m'apparaît bien laïc par son esprit frondeur, son goût de l'indépendance ; je ne veux pas dire qu'un laïc ne puisse être orthodoxe, mais il y a toujours chez lui un certain goût de l'aventure intellectuelle, une liberté et si l'on veut une légèreté, que s'interdira un clerc (à quelque Église qu'il appartienne) car le laïc ne pense et ne parle qu'en son nom propre, l'ecclésiastique est solidaire de toute son Église et sent peser sur lui une bien plus lourde responsabilité » (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 384, n. 2). Voir aussi A. FAIVRE, *Les premiers laïcs lorsque l'Église naissait au monde*, Paris 1999, p. 238-239.

2. Cf. sur les origines du genre littéraire L. PERRONE, « Sulla preistoria delle 'quaestiones' nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec. », *ASE* 8, 1991, p. 485-505. Et, pour un panorama complet, G. BARDY, « La littérature patristique des 'Quaestiones et responsiones' sur l'Écriture sainte », *RBib* XLI, 1932, p. 210-236, 341-369, 515-537 ; XLII, 1933, p. 14-30, 211-229 et 328-352.

Ni scholies qui sont de brèves notes d'exégèse sur des passages détachés et ardues, ni commentaires dont la vocation est d'expliquer le texte continu d'un livre biblique, le *Liber regularum* se veut exhaustif et regroupe, en quelque sorte, les difficultés par thèmes. En même temps, il est davantage qu'un simple manuel théorique ; il se donne pour mission de guider le lecteur dans sa vie chrétienne.

1. L'ESPRIT SAINT, RÉDACTEUR DE LA BIBLE

La Bible a été écrite par l'Esprit saint. Paul affirme dans la *Seconde Épître à Timothée* : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile » (2 Tm 3, 16). Forts d'une déclaration aussi explicite, les Pères n'ont cessé de s'y référer, et Tyconius pose l'inspiration divine des Écritures comme présupposé herméneutique à son œuvre¹. Le texte biblique jouit d'un statut spécial : Dieu est vérité, et sa Parole ne peut enseigner l'erreur. Toute contestation de sa validité serait blasphématoire. Ce caractère sacré confère aux Écritures une pertinence permanente. Il motive toute la démarche exégétique des Pères puisqu'il implique que rien n'a été transcrit dans la Bible sans une intention précise et que toute l'inspiration s'y trouve également répartie. Il oblige à toujours y trouver un sens qui soit digne de Dieu et salutaire à l'homme. Tyconius le rappelle lorsqu'il se trouve confronté à une divergence dans les évangiles synoptiques à propos de l'heure de la résurrection du Christ². Non seulement le Nouveau Testament ne peut se tromper, mais la confrontation entre les différents livres qui le composent atteste l'inerrance des Écritures.

1. Cf. Règle IV § 1 et Règle VI § 3.2.

2. Cf. Règle V § 3.3-3.7.

2. LES SCEAUX DES ÉCRITURES

Néanmoins le texte biblique n'est pas sans difficultés. Il est même en certains endroits abscons. Tyconius signale les obscurités (*obscura*) qu'il renferme. Elles correspondent aux « σκάνδαλα » d'Origène, aux pierres d'achoppements placées à dessein par l'Esprit pour inciter à une lecture plus approfondie¹. S'il n'utilise pas les citations scripturaires dont la tradition a constitué un véritable dossier sur le sujet, dans lequel se trouvent invoqués Moïse, David, Paul et Jean², Tyconius fait allusion dans son préambule au passage d'Isaïe où Dieu promet « des trésors obscurs et des secrets invisibles » (Is 45, 3), et surtout il reprend à son compte l'image du sceau qui ferme les Écritures. Cette métaphore apparaît dans l'Ancien Testament en *Daniel* 12, 4 et *Isaïe* 29, 11-12. Tyconius n'ignorait sans doute pas ces textes, mais c'est au « livre roulé et scellé de sept sceaux » dont parle l'Apocalypse qu'il fait manifestement référence à deux reprises dans le *Liber regularum*³. De même que les sceaux préservent le livre céleste, des règles mystiques gardent caché le message biblique⁴. Le début de la *Règle* VI revient sur cette idée fondamentale : « Parmi les règles dont l'Esprit a scellé la Loi pour défendre la voie de la lumière, le sceau de la récapitulation défend certaines choses avec tant de subtilité qu'il donne l'impression de continuité narrative plutôt que

1. Cf. Prologue. Et M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique », *VigChr* 36, 1982, p. 334-371.

2. Il s'agit essentiellement de Pr 1, 6 et Ps 50, 8; 77, 2; 118, 18. Voir M. HARL, *art. cit.*, p. 337-339.

3. Ap 5, 1 évoqué dans le préambule et au début de la *Règle* VI. Dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, TYCONIUS affirmait que le livre était écrit à l'intérieur et à l'extérieur, et il identifiait l'extérieur avec l'Ancien Testament et l'intérieur avec le Nouveau Testament contenu dans l'Ancien (CÉSAIRE A IV, 221, 23-24 = PRIMASE V, 61, 4-6 = BÈDE VI, 287, 4-5 = BEATUS III, 305, 4, 2 / CCL 121A p. 286).

4. *Règle* IV § 1.

de récapitulation¹. » Bède le Vénérable ne manquera pas de remarquer qu'il y a sept sceaux comme il y a sept règles². L'arithmologie biblique associe le nombre sept à une idée qualitative et désigne par là l'universalité. C'est pourquoi l'exorde peut promettre que « tout ce qui était fermé s'ouvrira et tout ce qui était obscur sera éclairci ». Les sept règles sont les sept sceaux qui servent à cacher sept enseignements essentiels contenus dans toute la « Loi ».

3. LOI ET PROPHÉTIES

Tyconius souhaite que son ouvrage permette « de pénétrer les secrets de la Loi » et il évoque à ce sujet « l'immense forêt de la prophétie³ ». Comment faut-il comprendre ces deux expressions et à quel domaine appartiennent-elles ? Dans la *Règle* III, *De promissis et lege*, le terme « Loi » fait naturellement référence aux préceptes mosaïques, mais renvoie aussi au message délivré par le Christ. On peut même dire que l'exégèse joue sur les deux acceptions. Ailleurs, Moïse est toujours distingué des prophètes⁴ qui n'ont cependant pas l'exclusivité de la parole oraculaire. Le départ de Lot dans la *Genèse* est qualifié par Tyconius de « prophétie⁵ » et la *Règle* VI élargit son champ au Nouveau Testament. Traitant de l'attitude à adopter dans l'attente de la Parousie, l'illustration scripturaire recourt à quelques passages des Psaumes et surtout aux livres néotestamentaires, entre autres au chapitre 24 de Matthieu où il est fait allusion au « signe » annoncé

1. Cf. *Règle* VI § 1.

2. BÈDE, *Expositio Apocalypseos*, Praefatio (CCL 121A, p. 223, 37).

3. *Préambule*.

4. *Règle* III § 2.3. Jonas énonce une prophétie (*Règle* IV § 13.1). Nahum est appelé prophète (*Règle* IV § 13.1) ainsi que Sophonie (*Règle* IV § 13.2). Jérémie prophétise (*Règle* IV § 20.3 ; voir § 14.2). Et Daniel s'exprime avec un esprit prophétique (*Règle* VII § 10.1).

5. *Règle* VII § 18.3.

par le prophète Daniel¹. C'est donc l'ensemble de la Bible qui est pris en compte. Le terme « Loi » recouvre à la fois l'Ancienne et la Nouvelle Alliance au même titre que les prophéties. Et aucune des deux n'échappe aux règles présentes dans toute l'Écriture².

4. LES « REGVLAE MYSTICAE »

La volonté de l'Esprit d'obscurcir le message biblique justifie l'épithète « mystique » employée par Tyconius à propos des règles³. L'étymologie rapproche les termes « mystique » et « mystère⁴ ». Les règles sont par essence « mystiques » car l'Esprit saint, qui a sa propre manière de s'exprimer⁵, les a délibérément utilisées dans les Écritures pour préserver certains mystères aux yeux du profane. L'objet principal du préambule est d'énoncer cette vérité essentielle⁶. Tyconius le notera à nouveau au début de la Règle IV, *De specie et genere*. Dès les premières lignes, il affirme qu'il parlera « selon les mystères de la sagesse céleste d'après l'enseignement de

1. Dans le Nouveau Testament, il arrive aussi que l'ensemble de l'Ancien Testament soit désigné par le terme « Loi » du nom de sa partie la plus importante. Paul, cher à Tyconius, pratique cette synecdoque. Par exemple, dans la *Première Épître aux Corinthiens* (1 Co 14, 2), il introduit une citation d'Isaïe qui appartient aux Prophètes par la formule « Il est écrit dans la Loi... », et dans Rm 3, 10-19, la mention de la Loi se réfère à quatre fragments des Psaumes et d'Isaïe. Jésus fait de même en citant les Psaumes sous le nom de la Loi (Jn 15, 25).

2. Cf. Règle II, § 1, 13 et 14.

3. Cf. C. KANNENGISSER, « Quintilian, Tyconius and Augustine », *Illinois Classical Studies* XIX, 1994, p. 246-247.

4. Tyconius évoque souvent le « mystère » qui préside à l'écriture de la Bible (Règle IV § 1.1 ; Règle II § 11 ; Règle II § 13).

5. Règle IV § 4 : « genus locutionis ».

6. *Préambule*. Il est remarquable que le verbe employé, *obtineo*, soit le même que l'on trouve dans 2 Th 2,7 qui évoque le « mystère d'iniquité » : « qui obtinet modo, donec de medio fiat » tel que le cite Tyconius (cf. Règle IV § 25). Les autres témoins de la *Vetus Latina* et la *Vulgate* ont, en effet, à cet endroit la forme simple *tenet*. Or, le mystère d'iniquité, comme on le verra, tient une place essentielle dans l'exégèse tyconienne.

l'Esprit saint » ; car l'Esprit ayant « établi la foi comme prix de la vérité a donné un récit marqué de mystères, en dissimulant le genre dans l'espèce¹ ». C'est pourquoi le lecteur pressé ne pourra comprendre la réponse apparemment scandaleuse et contradictoire d'Isaac à Ésaü dans le livre de la *Genèse*, quand le père semble approuver la ruse de Jacob qui prive l'aîné de la bénédiction divine. Mais Tyconius de préciser qu'il s'agit d'une « expression mystique » vouée à montrer qu'en Jacob existent deux natures, l'une bonne et l'autre mal-faisante, d'après la règle sur l'Église bipartite². On retrouve l'adjectif « mystique » dans le chapitre suivant pour qualifier la mesure du temps dans les Écritures³. Les chiffres, les dates et les durées sont marqués de la même façon par le sceau de l'obscurité. Les *regulae mysticae* sont des structures interprétatives qui articulent toute la Loi dans la mesure où celle-ci devient histoire vécue dans l'Église en devenir. Elles constituent la pierre angulaire de l'herméneutique tyconienne⁴.

1. Règle IV § 1.

2. Cf. Règle III § 26.

3. Cf. Règle V § 1.

4. On trouve dans la littérature rabbinique, au cœur de l'interprétation midrashique, un recueil de règles attribuées à Hillel dit l'Ancien ou le Babylonien, contemporain du roi Hérode le Grand (cf. M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Paris 1999). Il serait tentant d'y voir une source possible pour Tyconius, car l'on rapporte qu'Hillel « mit au point sept méthodes d'interprétation » (*Dict. Ency. Judaïsme, s.v. « Herméneutique »*, Paris 1993, p. 514-515). En fait, seules les deux premières règles ont été écrites de son vivant, et les autres sont apparues plus tard. Ismaël ben Elisha, l'un de ses nombreux disciples, mort en 135, développa la méthode et en rédigea treize. La perspective est totalement différente car les règles sont toutes humaines et relèvent de la logique grecque. Il n'y pas chez Hillel de dimension « mystique ». Ses principes d'interprétations soulignent essentiellement l'importance du contexte et la nécessité de repérer les similitudes textuelles, pour une interprétation des Écritures plus satisfaisante. Cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, p. 80-83 ; et C. COLAFEMMINA, « Le regole ermeneutiche di Helle », *ASE* 8, 1991, p. 443-454.

5. UNE EXPRESSION RICHE DE SENS

Emprunté au vocabulaire architectural où il indique toute barre droite de bois ou de métal et utilisé par les juristes romains pour désigner une définition abrégée de principes en vigueur, le terme « *regula* » a aussi une forte connotation chrétienne. Il entre notamment dans l'expression « *regula fidei*¹ ». Avant Nicée la règle de foi, liée au symbole baptismal, est d'une manière générale un ensemble de repères pour la réflexion et la conduite des croyants sans lesquels ils seraient condamnés à l'errance spirituelle. Tout porte à croire que le mot, auréolé qu'il était de ce nimbe chrétien, a été sciemment choisi. Pour Tyconius, Dieu s'adresse aux chrétiens du IV^e siècle et les prophéties qui parcourent toute l'Écriture sont autant de messages d'une actualité permanente. Le *Livre des Règles* doit permettre de se conformer davantage au dessein divin et de mieux cerner la nature spécifique de l'Église, son caractère bipartite. L'herméneutique se met au service de l'ecclésiologie. Toutefois, en revêtant les « règles » de l'adjectif « mystiques », Tyconius leur donne une acception particulière. Les règles ne sont pas des prescriptions formulées par l'exégète. Le préambule désigne l'ouvrage sous l'expression *libellus regularis* dans laquelle l'adjectif, rare et précieux, semble suggérer l'originalité de l'entreprise². Les *regulae mysticae* sont inhérentes aux Écritures et appartiennent à ce que l'on pourrait appeler la stylistique biblique. Il ne s'agit pas, comme pour les *Regulae* des juristes romains, de lois humaines. Elles restent en soi inaccessibles. Grâce aux « clefs » proposées par Tyconius, le

1. Cf. B. HÄGGLUND, « Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen », *Studia Theologica* 12, 1958, p. 1-44.

2. A côté du titre traditionnel *Liber regularum* dont on peut légitimement se demander s'il est de Tyconius car l'expression ne se rencontre nulle part dans l'ouvrage, le manuscrit d'Oxford présente une formulation plus explicite *Liber Tyconii de VII regulis* (Oxford, Bodleian Library, Marshall 21, f. 70v^o).

lecteur pourra percer la logique (*ratio*) qui les sous-tend, condition indispensable pour accéder à l'intelligence des Écritures et vivre pleinement le message évangélique¹.

6. DES CLEFS ET DES LAMPES

Dans la lecture de la Bible, la question essentielle est de savoir à qui s'adresse telle ou telle prophétie. Pour répondre à cette interrogation récurrente, Tyconius a décidé de « fabriquer, pour ainsi dire, des clefs (*claves*) et des lampes (*luminaria*) ». La double métaphore désigne le matériel herméneutique présenté et explicité en fonction des sept règles. Ces dernières ne sont pas soumises à une investigation systématique quant à leur nature ou à leur signification théologique. Tyconius présente sept catégories ecclésiologiques qu'il attribue à l'Esprit et, de là, il forge avec le langage humain les outils requis par une meilleure compréhension qu'il puise dans la rhétorique traditionnelle. Les termes qui lui servent à établir la dimension typologique de la Bible – *figura*, *allegoria*, *similitudo* – sont utilisés par les grammairiens pour désigner les figures de style au même titre que *tropus*, *genus locutionis*, ou *synonyma*. L'adjectif « bipertitus », employé pour qualifier la nature profonde de l'Église, se rencontre fréquemment dans les traités de grammaire et désigne une forme de cas². Cicéron souligne que la distinction entre

1. C'est par synecdoque que nous employons dans cette édition le terme « Règles » (avec une majuscule et en italique) pour désigner les différents chapitres qui composent le traité herméneutique et qui examinent la *ratio* de chaque « règle mystique » (sans majuscule) puisque les deux sont liées par un rapport de nécessité.

2. L'index établi par V. LOMANTO et N. MARINONE à partir des œuvres de grammairiens que nous a transmises l'Antiquité prouve que l'adjectif faisait partie du lexique spécialisé (*Index grammaticus. An index to Latin Grammar Text*, Hildesheim-Zürich-New York 1990, t. I, p. 249-250). Pour *bipertitus*, voir CHARISIUS, *Instit. Gram.* I (éd. H. Keil, p. 150, 22-

le genre et l'espèce est un élément important dans la division (*partitio*), partie de l'éloquence qui expose les points à traiter dans le discours¹. La figure de la synecdoque, dont Tyconius donne la définition classique telle qu'on peut la lire chez Quintilien, est l'une des clés pour comprendre les « nombres mystiques » dans la Règle V². Et la notion de récapitulation, développée dans la Règle VI, est également empruntée à la rhétorique³. On ne saurait toutefois réduire le *Liber regularum* à un simple manuel de tropes. L'enjeu est tout autre. Mais il y a là sous-jacente la délicate problématique de l'expression du message divin à travers le langage humain et la question des préceptes interprétatifs qui en découlent.

7. « RENDRE LA VÉRITÉ PLUS DÉSIRABLE À CEUX QUI LA CHERCHENT »

Toute la Bible n'est pas recouverte de ce voile que Moïse porta sur son visage et que Paul interprète comme l'image du sens caché des Écritures⁴. Parfois, l'Esprit s'exprime « de

23 et 34-35), même emploi chez DIOMEDES, *Art. Gramm.* I (*ibid.*, p. 308, 8). DONAT l'utilise aussi pour mettre en parallèle nom et pronom (*Ars Min.* 2 et *Ars Mai.* II, 2, 3 - éd. L. Holtz, p. 585, 1 et p. 614, 6).

1. CICÉRON, *De inv.* I, XXII, 32-XXIII 33 (CUF, p. 88-89).

2. C'est une figure essentielle de l'ensemble du *Liber regularum*. M. DULAËY écrit à son sujet : « La synecdoque peut apporter de la variété dans le discours (*uariare*), en faisant entendre plusieurs objets par un seul (*ex uno plures* : Reg. I et VII), le tout par la partie (Reg. V), le genre par l'espèce (Reg. IV), ce qui suit par ce qui précède (*praecedentibus sequentia*, cf. Reg. VI), ou inversement » (cf. « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 102). Voir aussi K. POLLMANN, « La genesi dell'ermeneutica nell'Africa del secolo IV », Rome 1994, p. 144. Il faut néanmoins insister sur le fait que la Règle IV ne peut se réduire à une distinction entre la partie et le tout. Elle s'inscrit dans une lecture typologique.

3. M. DULAËY écrit dans le même article : « (l'idée de récapitulation) est avant tout l'application à l'herméneutique biblique des catégories de la rhétorique ancienne » (*ibid.*, p. 100).

4. Ex 34, 33-35 et 2 Cor 3, 13-16. TYCONIUS y fait allusion dans la Règle III § 11.

manière évidente » ou « manifestement », voire « plus ouvertement ». Il « montre » ce qu'il faut entendre. Dans *Isaïe* (Is 43, 27-44, 1), quand Dieu dit qu'il livre Jacob à la mort et Israël à la malédiction, l'Écriture nous fait comprendre qu'il s'agit de la partie mauvaise que chacun d'eux renferme¹. Dans d'autres circonstances, la lecture n'est pas aussi aisée. Lorsque l'*Épître aux Galates* déclare que « le juste vit de la foi », Tyconius avoue que le sens est « moins clair² ». Un enchevêtrement de deux citations scripturaires dans la Règle IV parle de « la subtilité de l'Esprit » qui oblige le lecteur à prêter la plus grande attention à ses multiples manières de faire³. Cette caractéristique déterminante est rappelée à plusieurs reprises⁴. L'inconvénient majeur découle de la concision de l'Écriture (*magna breuitas*). L'Esprit évoque deux réalités à la fois, le Christ et son corps, le Diable et ses partisans ; il condense un temps donné en un nombre donné⁵, ou il abrège la formulation de « l'espèce⁶ ». Tyconius s'exclame d'admiration devant Jean capable de désigner en même temps un seul corps et de le diviser⁷, mais cette brièveté ne facilite pas la tâche du lecteur.

Pourtant en raison de la nature divine du texte biblique et de son autorité⁸, il convient de toujours chercher une signification. Si l'Esprit a délibérément obscurci la compréhension de la « loi universelle », il n'en a pas oblitéré totalement le

1. Règle II § 5.

2. Règle III § 6. Également Règle I § 10.

3. Règle IV § 1.2.

4. Le début de la Règle V § 1 explique aussi que les nombres consacrés ont été placés dans la Bible « de multiples façons » (*multis modis*). Et le sceau de la récapitulation a été lui-même appliqué avec beaucoup de subtilité (*ea subtilitate*) - Règle VI § 1 (voir aussi § 4.1). Dans la Règle IV, l'Esprit rattache « subtilement » le genre à l'espèce (§ 18.1).

5. Règle V § 5.

6. Règle IV § 1.1.

7. Règle III § 22.

8. Cf. Règle III § 1. TYCONIUS parle aussi de la force de la vérité (Règle I § 1).

sens. Vu son importance, la Règle sur le corps bipartite du Seigneur demande d'être examinée avec un soin tout particulier, et le lecteur, nous dit Tyconius, doit l'avoir constamment « sous les yeux ». Les divers passages de l'espèce au genre, d'une extrême variété, réclament la foi qui recherche la grâce de Dieu¹. Les Écritures ne se livrent pas au premier regard ; leurs « trésors de vérité² » sont réservés aux chrétiens dignes de les recevoir³. Les difficultés rencontrées prennent l'allure d'une véritable épreuve spirituelle. L'Esprit sollicite la foi de son lecteur pour l'inviter à atteindre la vérité divine. Sans elle, les mystères de Dieu resteront impénétrables. La récompense est à la hauteur de l'effort demandé. La Règle VI précise que l'Esprit a agi de cette manière : « pour rendre plus désirable la vérité en la cachant à ceux qui la cherchent⁴ ».

8. DU BON USAGE DE LA RAISON ET DE LA GRÂCE

Dans cette perspective, il est nécessaire que le lecteur fasse preuve d'initiative personnelle et mette à contribution sa raison, ou plus simplement son bon sens (*ratio*⁵). Un raisonnement logique ouvre la voie à l'acuité intellectuelle et distingue ce qu'il convient de saisir (*quid cui conueniat*). D'ailleurs, l'Esprit n'est pas toujours réticent à se faire comprendre ; il avertit parfois qu'il faut chercher un autre

1. Règle IV § 2.2.

2. Preamble.

3. Cf. la réponse de Jésus à propos des paraboles en Mc 4, 11-12 qui cite Is 6, 9-10. Dans le *Commentaire sur l'Apocalypse*, Tyconius paraphrasait le texte évangélique à propos d'Ap 9, 5 (BEATUS V, 425, 6, 20). Le fragment de Turin est plus succinct (TURIN § 198).

4. Règle VI § 2. La phrase fait référence à Is 45, 1-3 que TYCONIUS cite ailleurs à deux reprises (Règles I § 7 et II § 2). Il est possible d'y voir aussi une allusion à la parabole matthéenne du trésor caché (Mt 13, 44) qu'ORIGÈNE utilise pour indiquer que le sens spirituel a besoin de l'aide de Dieu pour être trouvé (*De princ.* IV, 3 – SC 268, p. 382-384).

5. Règle I, § 1 et 3. Lors de la controverse sur le jour et l'heure de la mort du Christ, c'est aussi à la raison qu'il revient de « tempérer la discussion » (Règle V § 3.7).

sens à ce qui est écrit¹. Dans le verset d'Isaïe où il est dit que le roi siégera sur une haute montagne (Is 14, 13), l'Écriture indique manifestement qu'il ne peut s'agir du Très-Haut puisque Dieu ne réside pas dans ce type de lieu. Et l'exégète se rend compte que l'Esprit dénonce, à travers Lucifer, la prétention diabolique de l'homme qui cherche à rivaliser avec Dieu.

D'un point de vue plus stylistique, on constate que le *Liber regularum* est émaillé d'une série de questions dont la réponse souvent implicite est négative : ces interrogations de nature rhétorique ont pour vocation d'attirer l'attention sur les passages les plus subtils². Dans la Règle II, quand l'Esprit dit à travers Isaïe (48, 8-9) : *Je sais que tu seras assurément repoussé ; à cause de mon nom je te montrerai ma dignité et je t'ajouterai ma magnificence*. Tyconius demande : « Est-ce que Dieu montre sa dignité à un réprouvé et le couvre en même temps de magnificence ? ». La question entraîne une réponse négative au risque de tomber dans l'incohérence ; elle trouve sa solution dans la distinction de deux parties au sein d'un même corps. La partie bonne est aimée de Dieu, la mauvaise condamnée³. Cet appel au discernement est de rigueur dans toute la Bible car la compréhension dépend le plus souvent du contexte et s'adaptera à chaque péricope⁴.

Mais il arrive que la raison humaine s'avoue incapable d'accéder à la vérité. Le recours à la grâce de Dieu (*gratia Dei*)

1. Cf. Règle VII § 3.1.

2. Il s'agit de la tournure interrogative introduite par « *Numquid...* ». Dans l'Ancien Testament, Ezéchiel l'emploie à trois reprises pour dénoncer l'orgueil du roi de Tyr au début du chapitre 28, qui constitue l'une des deux citations majeures de la Règle VII, § 8. Dans le Nouveau Testament, on retrouve le terme dans l'Épître aux Romains (Rm 11, 1), utilisée à la fin de la Règle II § 13.

3. Règle II § 7.

4. Règle VII § 3.3 et § 6.

s'avère alors indispensable¹. Celle-ci est particulièrement sollicitée lorsque le texte biblique utilise une même expression qui convient à la fois au corps et à la tête, ou dans certains emplois particulièrement ambigus de l'espèce pour le genre. Il n'y a pas de concurrence entre la grâce et la raison. Les deux sont complémentaires. Les biens que le Christ a révélés à son Église sont perceptibles par la grâce de Dieu, mais Tyconius précise qu'ils le sont aussi parfois un peu plus facilement par la raison².

Enfin, un dernier partenaire est à chercher auprès de l'autorité des apôtres (*auctoritas apostolica*). Quand il est utile de confirmer que c'est le corps qui grandit et non la tête, l'apologue des membres développé dans l'*Épître aux Éphésiens* apporte la caution de l'apôtre Paul³. Raison, grâce, autorité apostolique s'associent pour que le lecteur, porté par sa foi, puisse utiliser efficacement les clefs herméneutiques qui permettent de découvrir les trésors invisibles, « que Dieu a révélés à son Église par l'intermédiaire de l'Esprit saint », dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

9. UNE LECTURE TYPOLOGIQUE

La Bible est parcourue de signes et de figures. D'après Tyconius, Ésaü est partout le signe et le nom des mauvais. La nature bipartite de Jacob est la figure de la double descendance d'Abraham, à l'image d'Isaac et d'Ismaël. Salomon est lui-même la figure de l'Église bipartite. La terre de Judée est la figure du monde que Dieu renouvellera comme le désert d'Égypte est celle du peuple délaissé⁴. Ces exemples mettent en relief le terme et la notion de « figure », caractéristiques

1. Règle I § 8. Également au début de la Règle IV § 1.1.

2. Règle I § 7. Voir aussi § 2.2 (à propos de Pierre).

3. Règle I § 4.2.

4. Pour Ésaü : Règle III § 27, pour Jacob : Règle III § 25 et 27, pour Salomon : Règle IV § 9.3. La Judée est traitée dans la Règle IV § 3.5 et l'Égypte au paragraphe 6.

d'une lecture typologique des Écritures. Paraphrasant Paul dans l'*Épître aux Galates*, Tyconius écrit : « De même que dans le passé, la nouvelle Alliance, révélée dans le Seigneur, est restée cachée sous la proclamation de l'ancienne, de même aujourd'hui où la nouvelle alliance est établie, les fils de la servitude enfantés par Agar ne manquent pas, comme le révélera le Christ juge¹ ». Il y a pour lui une continuité qui rattache les événements, les réalités et les personnages du Nouveau Testament à ceux de l'Ancien. La venue du Christ a apporté la plénitude à ce qui n'était encore que partiel. La métaphore de la croissance l'autorise à comparer l'Ancien Testament à un enfant et le Nouveau à un adulte ; le potentiel que renferme la jeunesse se développe et prend toute sa dimension à l'âge mûr². Dite en d'autres termes, l'image devient synecdoque : l'Ancien Testament dévoile en partie ce que le Nouveau révèle totalement. La Règle III explique que la foi et la grâce avant et après la venue du Christ se distinguent par leur ampleur et non par leur nature³. La démarche est résumée en une formule saisissante : « Tout est nouveau, les figures sont passées⁴. » Avec le Christ s'ouvre le temps de la vérité car le Seigneur est venu accomplir ce qui avait été prédit. Le message biblique révèle son sens plénier.

10. PRIVILÉGIER LE SENS SPIRITUEL

Pour expliciter cette lecture typologique de la Bible, Tyconius a recours à une formulation particulière à travers les notions de « species » et de « genus » placées au centre de son herméneutique et définies dans la Règle IV⁵. L'« espèce » représente les peuples, les événements ou les choses de la

1. Cf. Règle III § 28.

2. Cf. Règle III § 16.

3. Cf. Règle III § 11.

4. Règle V § 3.7.

5. M. DULAËY, s.v. « Sens de l'Écriture. I. Le sens de l'Écriture chez les Pères. ii. Les Pères latins. 7. Tyconius », *DBiS* XII, 1992, col. 448-450.

Bible considérés dans leur individualité. Elle s'apparente à ce qu'on appelle habituellement le sens historique (mais le *Liber regularum* ne présente aucun emploi des termes « littera » et « historia »). Certains passages ne peuvent être compris autrement qu'au premier degré. Dans la Règle V, la longue analyse sur « les trois jours et les trois nuits », durée de l'ensevelissement du Christ, grâce à la clef herméneutique que constitue la synecdoque, aboutit finalement à défendre une lecture *ad litteram* du texte biblique¹.

Mais souvent le sens particulier est insuffisant. Lorsque Tyconius est amené à commenter l'attitude de Jonas à Ninive, il précise que l'Esprit a introduit des éléments qui dépassent le cas d'espèce afin de montrer que la cité n'est pas simplement la ville située sur les bords du Tigre². Elle est la figure de l'Église bipartite sur le chemin de la conversion. D'un point de vue typologique, il y a passage du « type » à « l'antitype », et le « genus » correspond au sens spirituel. Le verset 7 du chapitre 14 d'Isaïe sur la mort du roi de Babylone, où il est dit que « le roi n'a pas relâché ses captifs », peut convenir à l'espèce, mais Tyconius s'empresse d'ajouter que « ces choses ont été faites et dites selon la figure de la généralité et qu'elles sont accomplies spirituellement³ ». Le « species » est la figure (*figura*) du « genus », car « dans l'espèce est caché le genre⁴ ». Ce qui avait été dit en figure dans l'Ancien Testament, par exemple dans le livre de l'Exode, « arrive aujourd'hui de manière spirituelle⁵ ». Le cadavre des deux témoins dont parle l'Apocalypse « gît sur la place de la grande ville » que Tyconius interprète « dans un sens spirituel, comme étant Sodome et Égypte⁶ ».

1. Cf. Règle V § 3.2.

2. Règle IV § 13.1. Dans la seule Règle IV, on ne compte pas moins de huit occurrences de l'expression « *cedere speciem* ».

3. Règle VII § 5.3. Voir aussi § 10.2.

4. Règle IV § 1.1.

5. Règle V § 8.1.

6. Règle IV § 17.

Ce sens spirituel concerne davantage le corps du Christ que la tête : « Il est tout à fait indispensable de savoir que chacune des cités ou provinces d'Israël et des nations, auxquelles l'Écriture s'adresse ou dans lesquelles elle rapporte un événement, est la figure de l'Église¹. » La « vieille Jérusalem » (*species*), qui tout entière se trouve maintenant répandue à travers le monde (*genus*), en est sans doute le meilleur exemple². La partition n'est pas toujours franche, et certains versets s'entendent à la fois du « species » et du « genus³ ».

Toujours est-il que l'Écriture doit être appréhendée en terme de « Parole ». La Bible est un texte vivant, une parole que Dieu profère aujourd'hui encore. Les annonces de l'Ancien Testament sont les figures du futur⁴. Même si le texte rapporte une prophétie d'ordre eschatologique, comme lorsque Luc rappelle l'attitude de la femme de Lot⁵, il a aussi un sens prégnant pour le chrétien du IV^e siècle. La mise en garde le concerne en premier lieu. La lecture typologique de Tyconius s'exerce au niveau de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais intéresse aussi la relation entre l'ensemble de la Bible et le monde. L'apôtre Paul ne lisait pas les Écritures différemment lorsqu'il affirmait : « *De même que dans le passé le fils né selon la chair persécutait le fils né selon l'esprit, de même en est-il aujourd'hui*⁶. »

1. Règle IV § 11.

2. Règle V § 1.1 et § 6.7.

3. Règle IV § 2.2 et Règle VII § 12.1. Voir aussi § 12.1 à propos d'Ez 28, 11-13.

4. Règle V § 7.3 à propos du sabbat.

5. Cf. Règle VI § 2.

6. Ga 4, 28-29 (Règle III § 28).

III. CONTENU ET STRUCTURE

Le *Liber regularum* s'organise autour d'un préambule suivi de sept chapitres. Les titres donnés à chacun d'entre eux peuvent se ranger en deux catégories distinctes. La première relève de la théologie et rassemble les Règles I (*De Domino et corpore eius*), II (*De Domini corpore bipertito*), III (*De promissis et lege*) et VII (*De diabolo et eius corpore*). La seconde intéresse la grammaire et la rhétorique : Règles IV (*De specie et genere*), V (*De temporibus*) et VI (*De recapitulatione*). On remarquera que les titres des Règles I, III, IV et VII reposent sur deux termes qu'il convient de distinguer¹. Cette dualité répond à la double vocation de l'œuvre, herméneutique et théologique, que le lecteur est invité à découvrir en parcourant l'ouvrage.

1. ANALYSE DE L'OUVRAGE

Le préambule présente dès l'abord le *Liber Prooemion regularum* comme un ouvrage à caractère didactique concernant la Bible qu'il s'agit de comprendre et de vivre. Tyconius met en place la thématique de l'obscurité des Écritures et de la vérité cachée. Elle offre une riche matière à l'antithèse entre l'ombre et la clarté qui s'apparente ici au passage des ténèbres de l'ignorance à la lumière de la révélation textuelle². Le *Liber regularum* recherche la signification profonde que renferment les passages bibliques les plus difficiles. Pour ce faire, le *prooemion* met en place la notion de « règles mystiques », éléments constitutifs de l'Écriture elle-même, et dresse la liste des fonctions herméneutiques de chacune d'entre elles. L'apport de Tyconius consistera à donner les outils nécessaires pour détecter

1. Cf. G. GAETA, « Le Regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino », ASE 4, 1987, p. 113.

2. L'antithèse entre lumière et ténèbres pour désigner deux mondes, celui des justes et celui des pécheurs, est ancienne dans la Bible (cf. Is 5, 20 ; 9, 1 ; Jn 8, 12 ; 1 Jn 1, 5). Voir aussi Règle V § 3.3.

la logique des règles mystiques, singulièrement dans les textes qui rappellent les menaces à l'encontre des pécheurs. Le but est d'assurer au chrétien un cheminement éclairé et juste dans sa lecture de la Bible¹.

La première règle mystique porte sur le Règle I « Seigneur et son corps », c'est-à-dire le Christ et son Église. L'Écriture mêle constamment les deux réalités. Tyconius ne s'attarde pas sur le mystère proprement dit que constitue l'union du Christ et de l'Église selon la théologie paulinienne². Il reconnaît implicitement que ce mystère est à l'origine de sa démarche et se préoccupe de discerner de qui parlent les Écritures³. Pour mettre en œuvre le critère de convenance, il a recours à la raison. Une prophétie qui en son début concerne le Christ peut se poursuivre par des caractéristiques ou des prérogatives qu'il est impossible, en toute logique, de lui attribuer. Pour dépasser cette impasse sémantique, la raison se doit de rapporter les versets problématiques à une autre dimension de la personne, en l'occurrence l'Église. Mais la « personne » est double puisqu'elle réunit la tête et le corps. C'est donc ce passage (*transitus*), au sens fort d'un transfert de signification, qu'il est nécessaire de repérer. Chez Isaïe, par exemple, dans le quatrième chant du Serviteur souffrant, les évangélistes et les Pères reconnaissent traditionnellement la figure du Seigneur

1. Cf. C. KANNENGISSER, « Augustine and Tyconius : A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible*, Notre-Dame 1999, p. 155-157.

2. La bibliographie sur le sujet est abondante. Nous nous limiterons à renvoyer à l'étude très fouillée de L. MALEVEZ, « L'Église Corps du Christ : sens et provenance de l'expression chez saint Paul », *Science Religieuse* 1944, p. 27-94.

3. Tyconius ne cherche pas à cerner la personne du locuteur. Son *corpus scripturaire* ne comporte d'ailleurs que très peu de textes à la première personne. On ne peut évoquer *stricto sensu* la méthode prosopologique comme le fait remarquer M.-J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, Rome 1985, t. 2, p. 367.

(Is 53, 4-6). Néanmoins, lorsque Dieu promet de montrer la lumière à son Fils (Is 53, 10-11), le verset ne peut convenir au Christ puisque lui-même est déjà la « Lumière » qui éclaire le monde (cf. Mt 4, 16 ; Jn 1, 4-9). Pour dénouer cette difficulté, le lecteur comprendra que c'est le corps du Christ qui est concerné par cette promesse¹.

D'autres passages se révèlent plus ardues parce que le texte peut être appliqué aux deux, au Seigneur et à son corps. La raison ne suffit plus à les éclairer, et Tyconius en appelle alors à « la plus grande grâce de Dieu² ». L'expression « Fils de l'Homme » est de ce point de vue révélatrice. Matthieu, rapportant les paroles du Christ, annonce à quelques versets de distance que la « venue du Fils de l'Homme » est effective et en même temps qu'elle ne se réalisera qu'au dernier jour³. En fait, la première prophétie concerne l'Église constamment présente dans le monde alors que la seconde se rapporte au Christ qui viendra seulement à la fin des temps⁴. Une telle interprétation oblige à considérer le corps tout entier à partir de la mention d'une seule personne. La démarche est loin d'être sans conséquence, car, précise ensuite Tyconius⁵, « Fils de Dieu », « un seul homme » et même « Dieu » sont des appellations qu'utilise l'Esprit saint pour nommer l'Église. Cet emploi multiple de la synecdoque sous la forme d'un singulier collectif (sur lequel reviendra la Règle V) est très fréquent dans la Bible.

1. Règle I § 2.2.

2. Cf. Règle I § 7. Tyconius précise en fait que les « trésors cachés et invisibles » promis par Dieu à son peuple sont décelables à la fois par la grâce et par la raison, mais cette dernière offre une compréhension plus facile (§ 6).

3. Règle I § 7 : Mt 26, 64 et 24, 30.

4. L'occasion est alors donnée à Tyconius de passer du thème de la venue du Fils de l'Homme à celui de la venue de l'Antichrist, d'autant plus facilement que le diable a aussi un corps, comme l'analysera amplement la Règle VII.

5. Règle I § 8.

Le concept théologique de l'Église comme corps du Christ avait été mis en place dans les épîtres pauliniennes et la tradition patristique n'avait pas manqué de l'analyser. Néanmoins, il revient à Tyconius d'avoir souligné que l'Écriture peut en certains endroits parler en même temps du Seigneur et de son corps, et surtout d'avoir proposé une double « clef » pour assurer la compréhension de la logique de cette règle, à savoir les notions de « personne » (*persona*) et de passage (*transitus*), qui permettent de distinguer ce qui est propre au corps du Seigneur comme étant l'Église. Les membres du corps font l'objet de la Règle suivante.

La thématique de la deuxième règle mystique

Règle II (*De Domini corpore bipertito*) s'inscrit dans le sillage de la première¹ : elle reprend l'image organique de l'Église-corps du Christ et met en place une nouvelle distinction à déceler dans les Écritures à son sujet. La clef interprétative de la Règle I a permis de repérer ce qui revenait au *Corpus Christi*, c'est-à-dire à l'Église. Mais cette dernière s'avère elle-même bipartite à l'image de tout corps composé de parties symétriques, d'un bras droit et d'un bras gauche, d'une jambe droite et d'une jambe gauche. Elle est constituée à la fois de bons (*corpus bonum*) et de mauvais chrétiens (*corpus malum*)². C'est le mystère de l'union de tous les baptisés dans le corps du Christ³. La clef herméneutique repose sur le « passage » (*transitus*) et le « retour » (*reditus*) de l'une à l'autre partie. En usant d'une image spatiale, on pour-

1. Le début de la Règle II exprime cette continuité. La deuxième phrase est construite sur une tournure comparative (*sicut... ita...*) dont le premier membre rappelle le contenu de la première Règle.

2. Cette opposition est exprimée de différentes manières : « dextera et sinistra » (§ 1) ; « fusca et decora » (§ 10) ; « dilecti et inimici » (§ 12). La Règle VII réaffirmera la distinction : « Duae sunt partes in Ecclesia » (§ 4.2).

3. Le terme *mysterium* est employé à deux reprises dans la Règle (§ 11.1 et 12).

rait dire que la Règle I se manifeste verticalement (le corps et la tête) quand la Règle II se déploie horizontalement (le corps possède deux parties).

La composition et la tonalité de la Règle II se démarquent des autres chapitres. Tyconius enchaîne huit citations extraites d'Isaïe et du *Cantique des Cantiques*¹. Les différents passages donnent lieu à un commentaire très bref sous la forme d'une question soulignée par la répétition d'un même terme interrogatif². Le caractère lapidaire de l'ensemble met en relief l'apparente contradiction d'une lecture trop littérale du texte et oblige à se demander quelle partie du *Corpus Christi* l'Esprit a voulu indiquer. Le verset « Je suis brune et belle (Ct 1, 5) » était particulièrement éloquent pour définir la nature bipartite de l'Église et appartenait à un livre souvent sollicité par les donatistes. A ce premier dossier scripturaire tiré de l'Ancien Testament succèdent trois citations du Nouveau Testament, respectivement de l'*Apocalypse*, de *Matthieu* et de l'*Épître aux Romains*, introduites par la même expression « hoc mysterio » (par ce mystère). La dernière phrase évoque le cas d'Abraham sans le commenter. Elle interpelle le lecteur en lui signifiant l'apparente invraisemblance d'un élu de Dieu destiné à mourir et cherche à emporter sa conviction par la mise en avant de la descendance bipartite du patriarche³. C'est avec le passage paulinien cité juste avant une habile transition vers la Règle III, *Des promesses et de la Loi*. Malgré leur brièveté, ces pages présentent un traitement tout à fait original, tant rhétorique que biblique, au sein même de l'œuvre. Le soin que Tyconius a apporté à leur rédaction confirme la portée de la règle mystique qu'il a lui-même soulignée dès les premières lignes.

1. Règle II § 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10. Les citations sont reliées par l'anaphore « Et de nouveau » (*iterum*).

2. Règle II § 2 ; 3 ; 4 ; 6 ; 7 ; 11.2 ; 12. L'interrogatif est « numquid ».

3. Règle II § 13.

L'apparente opposition qui se manifeste dans les *Épîtres aux Galates* et *aux Romains* à l'encontre de la loi mosaïque sert à introduire la Règle III (*De promissis et lege*). Si les œuvres de la Loi n'ont jamais justifié personne, pourquoi la Bible atteste-t-elle qu'il y a toujours eu des justes qui ont accompli la Loi ? Contrairement à son habitude, Tyconius pose d'abord la contradiction pour la résoudre dans une démonstration serrée et riche en références scripturaires.

Il commence par s'interroger sur la place de la Loi dans la justification puisque la Loi a été donnée pour multiplier le péché. Se référant à Paul (Ga 3 et Rm 7), il introduit la notion de promesse. La descendance d'Abraham, antérieure à la Loi, est demeurée ininterrompue depuis Isaac. Elle est spirituelle et non pas charnelle¹, elle ne procède pas de la Loi mais relève de la foi en la promesse de Dieu. La distinction est fondamentale. Loi et foi ont leur existence propre, mais elles se renforcent mutuellement. La Loi est une mise à l'épreuve de la foi qu'elle cherche à aiguillonner, mais aussi une servante de la mort² lorsqu'elle apprend au croyant que le simple respect de ses œuvres ne suffit pas. Il est nécessaire de chercher un autre chemin spirituel puisque Dieu qui a créé l'homme pour la vie ne peut l'abandonner pour la mort. Cette nouvelle orientation est la foi. La Loi conduit les hommes à la grâce à travers la foi³. Telle est la valeur pédagogique que Tyconius, à la suite de l'apôtre Paul, assigne à la Loi et décrit dans un style très imagé. C'est pourquoi les justes de l'Ancien Testament appartiennent déjà au corps du Christ.

Toutefois, assujettir la promesse à une condition serait l'affaiblir. La promesse de Dieu est totale et inaltérable à tel point que l'on peut parler, après la mort d'Abraham, de dette de Dieu à l'égard de sa descendance, ce qui n'exclut pas la

1. Règle III § 3, 4 et 11.

2. Règle III § 7.

3. Règle III § 10 (Ga 3, 24).

prescience divine de ce que les hommes feront de leur liberté¹. On trouve pourtant dans l'Écriture des promesses soumises à condition. Ces conditions s'adressent à ceux qui demeurent sous la Loi. Elles entraînent deux attitudes opposées. Les uns saisissent la possibilité qui leur est offerte de se repentir et de « se réfugier auprès de la grâce » pour être sauvés. Les autres, au contraire, exerçant leur libre arbitre, ignorent Dieu et seront condamnés².

En fait, la promesse conditionnelle n'est pas aisée à comprendre car elle semble se rapporter au corps tout entier alors qu'en réalité elle n'intéresse que la partie pécheresse. La difficulté est résolue grâce à la notion de corps bipartite analysée dans la Règle II. Trois arguments sont successivement avancés. D'abord, la condition concerne avant tout ceux qui n'ont pas encore répondu à l'appel de Dieu dans la foi³. Ensuite le concept de corps bipartite explique qu'un petit nombre d'Israël, « le reste », a été sauvé suivant l'élection de la grâce⁴. Enfin, Tyconius reprend les figures d'Ésaü et de Jacob. La double (*duplisis*) descendance d'Isaac est une figure manifeste des deux peuples qui se battent dans le sein de leur mère Rébecca.

La Règle III est ainsi légitimée⁵ par rapport à ce nouvel aspect de l'Église qu'est la présence continue de la promesse et de la Loi dans l'ensemble du texte sacré. La « clef » de la

1. Règle III § 18.

2. Règle III § 20.1.

3. Règle III § 22 (avec l'exemple de la manne tiré d'Ex 16, 28).

4. Règle III § 24.

5. La troisième Règle a fait l'objet de nombreuses critiques. Sa place dans le *Liber regularum* est apparue injustifiée à plusieurs commentateurs qui en ont contesté la validité herméneutique. Déjà AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, XXXIII, 46. A l'époque moderne, P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris 1920, p. 182 et 184, suivi par G. BARDY, s.v. « Tyconius », *DTC* XV/2, 1950, col. 1933-1934, W.S. BABCOCK, « Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396) », *Aug-Stud.* 10, 1979, p. 68, et M. SIMONETTI, *Initiation aux Pères de l'Église* 4, Paris 1986, p. 170.

règle mystique relève de la dialectique paulinienne qui s'articule autour du thème de l'Alliance. Tyconius transcende le clivage traditionnel entre juifs et chrétiens pour défendre l'idée d'un peuple bipartite dès l'origine et jusqu'à la fin des temps.

La quatrième Règle, *De specie et genere*, trône au centre du *Liber regularum*. Pourtant, à aucun moment Tyconius ne donne explicitement

l'acception respective des deux termes, et les premières phrases du chapitre n'en proposent qu'une définition négative¹. Aussi est-ce grâce à l'analyse des citations scripturaires – extraites principalement d'Isaïe, d'Ézéchiel et de Jérémie, et de leur commentaire – que l'on peut en cerner la signification. Les prophéties concernent trois destinataires différents : soit le peuple choisi (Israël), soit des personnages individualisés (comme Salomon), soit surtout des villes (Babylone, Ninive ou Jérusalem) ou des nations étrangères (Égypte). Dans ces passages, l'espèce (*species*) relève de la réalité historique de l'oracle contenue par exemple dans la promesse que Dieu fait à Israël, à travers Ézéchiel, de réunifier le pays². Quand la prophétie dépasse ce référent contingent³ en raison de qualités ou de caractéristiques qui ne peuvent plus lui être attribuées, comme le fait qu'elle nomme David « berger unique » du peuple où demeurera « à jamais » le Seigneur⁴, le texte passe au genre (*genus*) et intéresse le Christ et surtout son Église. Toute la difficulté réside dans la distinction entre le genre et l'espèce, car l'Esprit se plaît à multiplier les différentes combinaisons possibles de passage (nous trouvons ici

1. Tyconius procède de la même façon dans la Règle VI avec la notion de « récapitulation ».

2. Ez 37, 21-23 (§ 5.1).

3. Règle IV § 2.1. Voir dans l'index herméneutique « *excedere speciem* ».

4. Ez 37, 24-28 (§ 5.2).

le terme « *translatio* ») de l'un à l'autre, que Tyconius appelle d'une expression générale : « *narratio multiformis* ». En tant qu'« espèce » Salomon est le personnage décrit dans l'Ancien Testament, mais comme « genre » il correspond au corps bipartite de l'Église¹.

Tyconius ne dit rien non plus sur la manière dont l'espèce peut contenir le genre, ni sur le moment où le lecteur doit supposer qu'une telle signification est présente. Toutefois, à l'examen des citations, il est possible d'énumérer trois critères pour distinguer le passage de l'espèce au genre². Le temps des verbes est un premier indice. En règle générale, l'emploi du passé indique que l'action est historique et première alors que le futur concerne l'Église. Les indications temporelles et géographiques sont aussi précieuses. Elles aident à discerner dans l'oracle de Jérémie la contrée d'Élam (*species*) de l'Église (*genus*) à laquelle l'expression « ce sera dans les derniers jours³ » s'applique nécessairement. Enfin, le genre est décelable lorsque l'oracle fait allusion à la nature bipartite de l'Église. Plus d'une fois, la prophétie annonce, de manière imagée, la présence de bons et de mauvais au milieu de telle ou telle cité. Aussi, à l'instar des autres clefs interprétatives, c'est avant tout la raison qui guidera le lecteur aidé, en certains endroits, par l'Écriture elle-même⁴. D'où la nécessité « d'une foi demandant la grâce de Dieu », une foi à l'aune de la recherche de la vérité⁵.

L'herméneutique de Tyconius affirme sa spécificité en ce qu'elle emploie les termes « *species* » et « *genus* » non pas dans le sens traditionnel et grammatical de « particulier » et « général » mais dans une perspective typologique. Trois

1. Règle IV § 9.1.

2. Cf. M.A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis 1997, p. 121.

3. Règle IV § 16 (Jr 25, 19 LXX).

4. Règle IV § 20.2.

5. Règle IV § 2.2.

strates temporelles se dessinent ainsi sous les yeux du commentateur : la première intéresse la vérité historique des événements accomplis dans la Bible, la deuxième concerne la vie présente de l'Église où les prophéties se réalisent « de manière spirituelle », la dernière sollicite l'aspect eschatologique des promesses divines.

Intitulée *De temporibus*, la cinquième Règle porte sur les « obscurités » relatives aux indications temporelles dans la Bible. L'importance accordée aux nombres est partagée par toute l'Antiquité ; la démarche tyconienne relève davantage de l'arithmologie exégétique face aux réels problèmes posés par les mentions de durée (*temporis quantitas*) que d'une préoccupation mathématique ou géométrique¹. Pour Tyconius, tous les nombres n'ont pas une nature « mystique » et la majorité se comprend simplement en fonction du contexte², mais souvent l'Esprit saint affecte à certains d'entre eux un caractère particulier. Deux nouvelles « clefs » herméneutiques, le trope de la synecdoque et la notion de « nombres consacrés », vont aider à déchiffrer ces subtilités.

La synecdoque invite à prendre la partie pour le tout ou le tout pour la partie, C'est une figure de rhétorique fondée sur la condensation. Il revient au lecteur de compléter ce qui est implicite et de rétablir l'intégrité de ce qui n'est que partiellement désigné. Pour illustrer son emploi, Tyconius analyse, de manière littérale, le cas épineux de la durée de l'ensevelissement du Christ et propose la synecdoque pour résoudre cette question fort délicate. Il explique, avec minutie et en réfutant différentes solutions avancées avant lui, que les « trois jours et trois nuits » ne peuvent être trouvés que si l'on considère comme un jour entier respectivement celui où le Christ est

1. Cf. R. ABELLIO et C. HIRSCH, *Introduction à une théorie des nombres bibliques*, Paris 1984, p. 13.

2. Règle V § 8.2.

mort et celui où il est ressuscité, bien que Jésus soit mort à la sixième heure du vendredi et ressuscité dans les dernières heures de la nuit du dimanche. Le premier et le dernier jour sont une partie d'un tout, et seul le deuxième est complet.

D'autre part, Tyconius met en avant ce qu'il appelle les « nombres consacrés » (*legitimi numeri*¹). Il s'agit de nombres auxquels l'Écriture a fixé une valeur spécifique. Ils ne correspondent pas à leur quantité habituellement admise et sont parés d'une dimension spirituelle que Tyconius interprète dans un sens ecclésial. Et il énumère le sept, le dix et le douze auquel il ajoute ensuite le trois. Ces nombres consacrés et leurs multiples signifient soit la perfection comme lorsque le Psaume dit « *Sept fois par jour je te louerai* » qu'il faut interpréter dans le sens d'une louange exemplaire car constante à l'égard du Seigneur, soit la totalité, par exemple dans les soixante-dix ans d'exil à Babylone, image du temps de l'Église jusqu'à la fin, soit encore une simple somme.

La Règle V envisage également toute une série de passages où un laps de temps peut être exprimé de différentes manières. Les notions d'espèce et de genre viennent aider à la compréhension. Il y a le cas où l'Écriture évoque plusieurs événements appartenant à « l'espèce » et qui, décrits séparément, semblent se succéder chronologiquement dans le temps. En réalité, ces faits ne correspondent qu'à une seule et même période et sont à ranger dans la catégorie du « genre ». A l'inverse l'Esprit divise parfois une période unique en plusieurs moments qui représentent chacun la totalité. Les sept générations d'Adam à Hénoch ou les dix entre Noé et Abraham symbolisent toute la durée du temps de l'Église au même titre que les cent ans de la construction de l'arche. Par synecdoque, ce sont autant de représentations de l'histoire de l'Église. L'évocation de ces récapitulations

1. Règle V § 1 et 4.1.

partielles (*partes recapitulationis*) conduit naturellement le lecteur vers la Règle suivante qui en porte le titre.

Tyconius prévient d'emblée son lecteur que la sixième Règle, *De recapitulatione*, a fait l'objet d'un traitement délicat de la part de l'Esprit. Le terme « récapitulation » fait penser à l'hymne de l'Épître aux Éphésiens où il est dit que le dessein de Dieu sur le monde est de « tout récapituler dans le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre¹ ». C'est Irénée de Lyon qui le premier développera à partir de cette péricope une interprétation axée sur le mystère du salut². Le Christ reprend et résume en lui tout l'homme³. Alors qu'Irénée donne une dimension théologique au concept⁴, Tyconius emploie le terme dans un contexte herméneutique.

La Règle VI s'organise en trois parties nettement délimitées. Dans la première, les termes comme « *Alors, En cette heure-là, En ce jour-là, En ce temps* » qu'utilise l'Esprit pour récapituler et qui définissent *stricto sensu* un moment déterminé sont à interpréter dans le sens d'une durée. Ils avisent le lecteur de l'actualité de la prophétie. Néanmoins la récapitulation peut être aussi « une analogie concernant l'avenir » (*futura similitudo*). Lorsque Matthieu décrit la grande tribula-

1. Ep 1, 10.

2. Voir J.-M. DUFORT, « La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères » (*Sciences Ecclésiastiques* 12), 1960, p. 21-38. Et G. DORIVAL, « Nouvelles remarques sur la forme du traité des principes d'Origène », *RechAug* 22 1987, p. 67-108, qui retrace, dans sa seconde partie, l'évolution historique du terme « récapitulation » dans l'Antiquité païenne et chrétienne (p. 98-107).

3. Voir J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961, p. 156-169.

4. Il n'y a pas de trace dans le *Liber regularum* du principe théologique tel qu'il est défini dans l'Épître aux Éphésiens, ni de son interprétation. Lorsque TYCONIUS cite le célèbre verset dans la Règle III § 11, il emploie « *restaurare* » et non pas « *recapitulare* », comme le fait pour la première fois TERTULLIEN dans la littérature latine chrétienne (*Adu. Marc.* V, 17, 1 - CCL 1, p. 712, 18-21).

tion de Jérusalem par référence à la prophétie de Daniel sur l'abomination de la désolation, il annonce aussi la fin du monde (Mt 24, 15.16). Ces deux premières parties constituent deux facettes de la récapitulation. L'une est la concentration dans un seul moment de toute une durée où nous retrouvons le sens classique de résumé, l'autre réside dans l'analogie qui peut exister entre des événements essentiels de périodes différentes, ce qui la rapproche de l'interprétation typologique.

La troisième partie de la Règle est la plus longue. Cette importance s'explique par le nombre de citations scripturaires qui servent à étayer la définition de la récapitulation que l'Esprit utilise dans certains cas sans mystère, et surtout par le rapprochement que met en place Tyconius entre le message contenu dans la *Première Épître johannique* et les antagonismes qui déchirent les chrétiens d'Afrique au IV^e siècle. La charge rhétorique et scripturaire semble s'adresser en premier lieu aux catholiques. Tyconius ne leur reproche pas de nier l'incarnation du Christ et d'être des hérétiques, mais il voit dans leur recours à la force pour ramener les donatistes dans le giron de l'Église officielle avec l'aide du pouvoir impérial¹ la marque de l'Antichrist. Au-delà de l'accusation cinglante, il s'agit d'inviter les catholiques à vivre pleinement le message évangélique. D'autre part, l'avertissement lancé à chacun de se méfier des faux prophètes qui hanteront les rangs des disciples du Christ jusqu'à la fin des temps ne pouvait satisfaire la vision donatiste d'une Église de purs. Il semble que Tyconius, en vertu de son indépendance d'esprit, condamne pareillement la violence dont les donatistes ont eux-mêmes pu faire preuve à l'égard de leurs adversaires.

1. Il est significatif que dans le *De doctrina christiana* cette partie de la Règle soit complètement éclipsée par AUGUSTIN, qui ne cite la *Première Épître de Jean* qu'à travers un verset « anodin » (1 Jn 2, 18) - *De doct. christ.* II, 36, 54 ; BA 11/2, p. 314.

L'obscurité de la Règle VI vient de l'absence d'une véritable définition du terme récapitulation¹. En fait, la notion fut définie progressivement par Tyconius, d'abord dans la Règle VI où elle s'enracine dans une tradition rhétorique enrichie par la patristique, puis dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* qui le conduit à en élargir la pertinence².

Du point de vue de la méthode à suivre, la Règle VII Règle VII est présentée, dès son titre et ses lignes liminaires, comme la parente de la Règle I. Leur distinction essentielle réside dans le sujet auquel elles s'intéressent : la Règle I traitait du Seigneur et de son corps (*De Domino et corpore eius*), la Règle VII concerne le Diable et son corps (*De diabolo et eius corpore*). De même que le Seigneur est la tête de l'Église, le diable entraîne les hommes mauvais qui composent son corps³. Comme il arrive que l'Écriture attribuée au diable ce qui s'applique davantage à ses suppôts, il faut faire preuve de discernement et user de la même « clef » que celle qui est définie au début du livre. Le

1. Ce qui explique sans doute les divergences que l'on trouve chez les spécialistes même s'ils s'accordent sur le fait que le terme ne doit pas toujours être pris dans son acception courante de résumé chronologique. Il revient à M. DULAEY d'avoir proposé l'analyse la plus complète de la notion tyconienne de récapitulation (« La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 83-103. Les principales interprétations y sont rappelées p. 83-84).

2. Voir M. DULAEY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986 p. 377 ; et *Victorin de Poetovio Premier exégète latin*, Paris 1993, t. I, p. 103 et p. 339.

3. A deux reprises, le Nouveau Testament mentionne à côté du diable des « anges » qui lui appartiennent. Lorsque le Christ évoque le Jugement Dernier, il parle du feu éternel « qui a été préparé pour le diable et ses anges » (Mt. 26, 41) et dans l'*Apocalypse*, le chapitre 12 décrit une bataille dans le ciel où « Michel et ses Anges » affrontent « le Dragon avec ses Anges » qui seront finalement tous vaincus et jetés sur la terre (Ap 12, 7-9). Voir le *Commentaire de Tyconius* (CÉSAIRE A IX, 242, 25-28 = PRIMASE XII, 183, 103-109 et 184, 130-133 = BEDE XX, 391-392, 1-13 = BEATUS VI, 466-467, 2, 41-42).

lecteur sera sensible au passage (*transitus*) d'une réalité à l'autre pour repérer ce qui revient à chacune d'elles¹.

Alors que ses prédécesseurs cherchaient à définir l'origine et la nature du diable ou le moment et les causes de sa chute², Tyconius aborde la question sous l'angle particulier du *corpus diaboli*. Le thème n'est pas inconnu. Hilaire de Poitiers, Ambroise ont recours à l'idée, s'ils n'emploient pas l'expression³. Mais, chez les latins du moins, il revient à Tyconius d'avoir rendu familière la formule dans le *Liber regularum*. Sa réflexion sur le diable et son corps repose sur le commentaire de deux longues citations extraites d'Isaïe (Is 14, 12-21) et d'Ézéchiël (Ez 28, 2-19), tirées des oracles contre les nations étrangères. La première décrit la chute du roi de Babylone, qui voulait placer son trône dans les cieus, en le comparant à

1. Règle VII § 2.

2. Si l'on excepte le *De Antichristo* d'HIPPOLYTE DE ROME, vers 200, où l'Antichrist est assimilé à la quatrième puissance de la vision de Daniel et dans lequel l'auteur déclare que sa venue n'est pas imminente (GCS 1, p. 1-47), il faut attendre AUGUSTIN pour lire les premières pages d'un traité synthétique sur le diable, à la fois dans *De Genesi ad litteram* (XI, XII, 16 - XXVI, 33 - BA 48, p. 254-286) et dans *Ciu. Dei* (XI, XI-XIII ; XII, I-IX et XXII, 1 - BA 35 p. 68-78 ; 148-180 et BA 37, p. 524-530). Voir la note complémentaire n° 46 de P. AGAESSE et A. SOLIGNAC dans BA 49, p. 545-553. A côté de cet aspect catéchétique, la démonologie a parallèlement donné lieu à des pages apologétiques où il s'agit de défendre la doctrine chrétienne face aux idoles et aux cultes païens. Cf. l'anthologie établie par A.M. CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole 1996 ; et J. RIES, « Cultes païens et démons dans l'apologétique chrétienne de Justin à Augustin », dans *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve 1989, p. 337-352.

3. HILAIRE, *In Ps.* 139, 14 (CSEL 22, p. 786). AMBROISE a recours à l'opposition « membra Christi et membra diaboli » (*In Ps.* 35, 27 et 37, 9 - CSEL 64/6, p. 68 et p. 143). En des termes semblables, mais quelques années plus tard (avant 423), CYRILLE D'ALEXANDRIE commentant Ha 2, 7 rappelle que tous ceux qui adhèrent à Dieu sont un seul esprit avec lui et que, pour une semblable raison, tous ceux qui adhèrent au diable forment également un seul corps avec lui (*In Habacuc* 23 - PG 71, 877A). Pour une recension plus large de l'expression « corpus diaboli » dans la littérature chrétienne, notamment au Moyen Âge, voir S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia*, t. 1 *Introductio generalis*, Rome 1946², p. 160-166.

Hélel ben Shahar, « Étoile du matin, fils de l'aurore » que le latin traduit par *Lucifer, qui mane oriebaris*. La seconde fustige l'orgueil du roi de Tyr et sa prétention à être Dieu « dans le cœur de la mer¹ ». Parallèlement à la démarche exégétique sur ce qui convient au diable et à son corps, Tyconius développe une lecture originale des deux complaints comme illustration du thème récurrent dans le *Liber regularum* de la présence mystérieuse de l'Antichrist dans le monde.

La Règle VII apparaît plus complexe et plus spécifique que ne le laisse entendre le simple parallèle établi avec la Règle I par l'auteur lui-même. Finalement il y est moins question de la seule distinction entre le diable et son corps que de rapprochements entre le diable et le Christ ou entre le corps du Christ et celui du diable. Le terme « corps » se trouve employé tantôt pour évoquer les disciples du diable, tantôt pour signifier l'ensemble des éléments hostiles à l'Église (*corpus ad usum*), diable compris. Le recours à la Règle IV et aux notions d'espèce et de genre n'atténue pas, en certains endroits, le raffinement ingénieux du commentaire. Le parti pris de focaliser l'apparat scripturaire sur deux longues citations donne également à la Règle un caractère particulier et un rythme assez lent². Le lecteur n'y retrouve pas la vivacité de la deuxième Règle avec ses questions incisives. Tyconius, après avoir cité intégralement chaque passage, les étudie

1. Les deux extraits offrent des analogies qui sont sans doute à l'origine de la description de l'Antichrist que fait PAUL dans 2 Th 2, 4 (verset que cite Tyconius dans la Règle I - § 10). A partir de la relation entre Carthage et Tyr courante dans la littérature latine (cf. *Énéide*, I, 12-13 - CUF t. I, p. 6), OPTAT DE MILÈVE établit un rapprochement entre le prince de Tyr et Donat le Grand qui revendiquait le principat de Carthage pour se moquer de ses prétentions et surtout l'accabler du sort qui lui est prédit dans Ézéchiël (III, 3 - SC 413, p. 20-36). AUGUSTIN reprend, non sans ironie, l'accusation dans *Epist. ad catholicos* XVI, 42 (BA 28, p. 624-626). Mais on ne trouve aucune trace de cette polémique dans le commentaire de Tyconius.

2. Cf. J.-M. VERCRUYSSSE, « L'illustration scripturaire dans la Règle VII du *Liber Regularum* de Tyconius », SP 34, Leuven 2001, p. 511-517.

scrupuleusement, verset par verset, selon la pure tradition rhétorique, et l'analyse est parfois insistante. La Règle VII permet de préciser l'ecclésiologie de Tyconius et l'idée que les opposants ou les traîtres à l'Église sont, dans l'histoire, des membres de l'Antichrist. De fait, la dimension eschatologique du *Liber regularum* se révèle ici plus prégnante. Peut-être faut-il y voir comme une annonce du *Commentaire sur l'Apocalypse* que Tyconius aurait déjà eu à l'esprit en rédigeant ce dernier chapitre ?

2. UNE DOUBLE STRUCTURE SIGNIFIANTE

L'architecture interne du *Liber regularum* ne se laisse pas facilement déchiffrer. Elle est pourtant signifiante. Une double structure est repérable. La première, concentrique, s'organise à partir de la Règle IV dont les premières lignes reprennent en écho la thématique de l'obscurité des Écritures et de la rédaction par l'Esprit saint annoncée dans le *prooemion*. Autour de ce pivot herméneutique gravitent les six autres Règles qui se répartissent ainsi :

| | | |
|---------------|--------------|----------------|
| a - Règle I | | c' - Règle V |
| b - Règle II | - Règle IV - | b' - Règle VI |
| c - Règle III | | a' - Règle VII |

Cette organisation circulaire met en place trois couples de Règles¹. Comme on l'a vu, Tyconius établit lui-même le rapprochement entre les Règles I et VII. Leur titre respectif est fondé sur une expression similaire (*De Domino et corpore eius / De Diabolo et eius corpore*) avec un effet de chiasme produit par le pronom de rappel au génitif et le terme « corpore ». De plus, le début de la Règle VII s'appuie explicitement sur la même clef herméneutique que la Règle I, à

1. Cf. P. BRIGHT, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, Notre-Dame 1988, p. 89-117.

savoir le « passage » du corps à la tête, et fait appel à la raison. Enfin, dans les deux chapitres, l'image de la pierre (Règle I / Dn 2, 34-35) et de la montagne (Règle VII / Is 14, 13-14) sert à illustrer la venue constante de l'Église à travers le monde et l'usurpation par le diable du trône divin au sein même de l'Église.

La présence des bons et des mauvais dans le corps du Christ rapproche les Règles II et VI. Les sept anges de l'Apocalypse dans la Règle II illustrent pour Tyconius le « mystère » de l'Église bipartite car ils sont tantôt les gardiens des commandements, tantôt coupables de nombreux crimes. Et la Règle VI précise que « l'abomination de la désolation » prédite par Daniel se déroule aujourd'hui en Afrique, même si la séparation n'aura lieu qu'à la fin des temps (§ 3.1). Cette Règle reprend aussi en détail la *Première Épître de Jean* qui évoque les faux frères dont la haine trahit la véritable nature. On a donc affaire à un nouveau diptyque. Ici, Tyconius indique ce qui attend chacune des deux parties du corps – les uns sont voués au salut, les autres à la damnation –, là, il révèle les signes extérieurs qui permettent de les distinguer, la persécution exercée par les mauvais et l'amour de Dieu que les justes confessent sincèrement.

Le troisième parallèle concerne les Règles III et V et repose sur la présence trompeuse du diable. La Règle III rappelle que la nature bipartite de l'Église découle de la double descendance d'Abraham, l'une spirituelle, fruit de la promesse, l'autre charnelle que régit la Loi. Les deux lignées vivent ensemble, et Tyconius souligne que Jacob, qui représente l'Église, « n'est jamais venu sans être accompagné de la ruse, c'est-à-dire de faux frères » (§ 26). Dans la Règle V, une longue citation de Jérémie (Jr 17, 19-27) à propos des exigences du sabbat permet d'introduire l'image de « Jérusalem bipartite, et de ses portes elles-mêmes bipartites » (§ 7.2). Les portes basses sont celles du diable et de ses suivants alors que les portes saintes représentent le Christ. La métaphore

n'est pas sans rappeler celle de la prison que Tyconius utilise pour dépeindre la Loi dans la Règle III (§ 10). Enceinte infranchissable, la Loi n'offre qu'une seule porte, la grâce. Cette double image resserre les liens qui unissent les deux Règles.

Quant à la Règle IV, elle donne sa spécificité à l'herméneutique tyconienne en développant une typologie fondée sur l'espèce et le genre. Elle renferme également nombre de prophéties que Tyconius interprète comme preuve de la nature bipartite de villes, d'individus ou de nations. Telle est l'organisation concentrique du *Livre sur les Règles* où le nombre sept trouve une nouvelle justification.

Conjointement à cette composition circulaire, le *Liber regularum* développe une structure linéaire, qui conduit de la Règle I à la Règle VII. Chaque chapitre se termine sur le thème du « mystère de l'iniquité » au sein de l'Église. En même temps que Tyconius établit une transition avec la Règle suivante, il insère dans les quelques phrases conclusives cette thématique récurrente qui constitue le fil d'Ariane de l'ensemble. Ainsi résumant le contenu de la Règle I, Tyconius évoque-t-il le « temple saint de Dieu » (Ep 2, 21) dans lequel grandit le Fils de l'Homme pour préciser que le temple est bipartite (annonce de la Règle II) et il s'empresse d'ajouter qu'il faut se méfier de sa partie mauvaise « jusqu'à ce que l'Église s'en aille de son milieu » (2 Th 2, 7 / § 13). La fin de la Règle II affirme, pour sa part, que « l'unique corps de la descendance d'Abraham s'accroît et fleurit, mais meurt également », comme en témoigne le Seigneur dans toutes les Écritures. Particulièrement lapidaire, cette phrase introduit le thème de la descendance d'Abraham que la Règle suivante va amplement développer et suggère également que cette lignée apparemment unique est en réalité bipartite, puisque Abraham engendre des fils selon la Promesse et des fils selon la chair qui, eux, sont voués à périr. La figure emblématique de Lot quittant Sodome clôt la Règle III. Et Tyconius précise que « le temps est arrivé où ces choses peuvent être dites

ouvertement » (§ 29). La Règle IV avertit que le combat des saints n'est pas mené contre les puissances humaines mais « contre les puissances spirituelles de la méchanceté » (d'après Ep 6, 12 / § 20.3). L'image du Déluge permet de réactiver le thème à la fin de la Règle V où sont expliqués les nombres mystiques. L'herméneute écrit : « Les cent ans durant lesquels l'arche a été construite représentent la totalité du temps où l'Église est construite, et durant ce temps elle est dirigée dans le déluge où tous périssent » (§ 8.3). C'est une nouvelle mise en garde extraite de la *Première Épître de Jean* que rapporte la Règle VI : « Petits enfants, gardez-vous des apparences » (1 Jn 5, 21 / § 4.4) car l'Antichrist simule les gestes et les paroles du Christ et se fait passer pour lui. Enfin, la Règle VII se terminait sans doute¹ sur le commentaire du verset d'Ézéchiel qui prédit au diable qu'il « ne sera pas dans l'éternité », car il est « devenu objet de perdition » (Ez 38, 19 / § 19). Le *Liber regularum* s'ouvre ainsi sur le concept théologique du Christ et de son corps et se referme sur celui du Diable et de ses séides. Aux deux extrémités de son ouvrage, Tyconius a placé le Christ et le Diable, ce dernier luttant au sein de l'Église pour s'emparer du « trône » de Dieu. Et continûment, la fin de chaque Règle est scandée par un appel au repentir qui exhorte le lecteur à rester fidèle à l'enseignement évangélique, témoignage de la dimension théologique de l'ouvrage.

1. Sur la fin du *Liber regularum*, nous renvoyons au chapitre VII de l'introduction générale consacré à l'histoire du texte, p. 114-115.

IV. ASPECTS THÉOLOGIQUES

1. L'ÉGLISE BIPARTITE

La place centrale réservée à l'Église constitue l'aspect théologique le plus important du *Liber regularum*. Comme la pierre qui, dans le songe de Nabuchodonosor, finit par couvrir toute la terre en devenant une grande montagne, le « corps du Christ » se répand progressivement à travers le monde¹. Tyconius était sur ce point en accord avec les catholiques. Optat et après lui Augustin voyaient dans l'Église une « communion avec tout l'univers »² tandis que les donatistes revendiquaient pour leur communauté le titre de *catholica* au nom de la « plénitude des sacrements » et de la pureté de leurs membres ; l'Église sainte se limitait à l'Afrique où les chrétiens véritables s'étaient séparés des « traditeurs »³.

La composition même du *Corpus Christi* était sujet à débat et Tyconius se démarquait là encore de ses coreligionnaires. Lorsque le *Liber regularum* évoque Jérusalem, il ne la décrit pas comme la cité sainte de l'Apocalypse ni comme la cité des purs. Il s'agit de la Jérusalem terrestre caractérisée par la présence simultanée de membres bons, fidèles au Christ, et de membres mauvais, guidés par le Diable. Sa nature profonde, *hic et nunc*, est d'être « bipartite » à l'image de l'Égypte, de Ninive et de Tyr qui, dans l'Ancien Testament, sont autant

1. Dn 2, 34-35 (Règle I § 4.1). La Règle VII réaffirme que l'Église est « dans le monde entier » (§ 4.3). Cf. P. CAMASTRA, *Il Liber regularum di Ticonio*, Rome 1998, p. 260-264.

2. OPTAT, *Traité contre les donatistes* VII, 5, 1 (SC 413, p. 234). Sur l'emploi du mot *communio* par Optat, voir l'introduction de M. Labrousse (SC 412, p. 106-107).

3. D'après AUGUSTIN, Parménien affirmait : « La séparation du froment et de l'ivraie s'est accomplie... et du champ du Seigneur il ne reste que l'Afrique », dans *Breu. coll.* III, III, 3 (BA 32, p. 134), et *C. epist. Parm.* II, II, 5 (BA 28, p. 274). Il existait néanmoins quelques petites communautés donatistes en dehors de l'Afrique, notamment à Rome (OPTAT, *Traité contre les donatistes* II, 4 - SC 412, p. 246, 1-3).

de figures de l'Église¹. Ce dualisme est exprimé successivement sous la forme de deux peuples, de deux portes dans la cité de Jérusalem et de deux vents, l'Auster et l'Aquilon². Lucifer est lui-même formé d'une partie sainte due à sa naissance et d'une partie déchue, le *corpus aduersum*³. La thématique de la Règle II, *De Domini corpore bipertito*, est de la plus haute importance et Tyconius raille le lecteur qui ne l'aurait pas à l'esprit⁴.

C'est l'une des raisons pour lesquelles le *Livre des Règles* ne répond pas de prime abord à une attente eschatologique ; il est davantage tourné vers la réalité présente⁵. Ézéchiel n'intéresse Tyconius que lorsqu'il énonce les jugements contre les nations (ch. 20-39). Les chapitres sur la reconstruction du Temple (Ez 40-48) sont absents de l'œuvre. Et dans l'*Apocalypse*, les lettres aux sept Églises (ch. 1-2) et les passages sur l'Antichrist (ch. 6-8) font seuls l'objet de citations. L'interprétation de la parabole du bon grain et de l'ivraie renforce cette dimension théologique. Les catholiques justifiaient l'attente de la moisson par la présence de pécheurs au sein de l'Église jusqu'au Jugement dernier⁶. Les donatistes y voyaient la confirmation scripturaire que le « monde » était le lieu où les bons et les mauvais cohabitaient alors que l'ivraie, semée par le

1. Règle V § 14.1 (Égypte) ; Règle IV § 13.1 (Ninive) ; Règle V § 15.2 (Tyr). Dans la prophétie d'Ézéchiel contre Tyr, le terme *commixtio* révèle précisément la figure de l'Église (Règle IV § 19).

2. Règle III § 26 (les deux peuples) ; Règle V § 7.2 (les deux portes) ; Règle VII § 4.2-3 (les deux vents).

3. Règle VII § 3.2.

4. « Il est en effet particulièrement stupide et impudent de croire que ce qui est dit du corps bipartite s'applique à tout le corps » (Règle III § 20.1).

5. A ce sujet, voir la distinction qu'opère Tyconius entre *modo* et *tunc* lors d'une analyse très rhétorique dans la Règle I § 9. Également, dans la Règle VI § 3.2.

6. Cf. *Actes de la conférence de Carthage*, *Gesta* I, 55 (SC 195, p. 656, 184-202). Voir aussi *C. litt. Parm.* I, XIV, 21 et II, XIX, 38 (BA 28, p. 260-262 et p. 374) / *C. litt. Pet.* III, II, 3 (BA 30, p. 590) / *C. Cresc.* II, XXII, 27 et III, LXV, 75 (BA 31, p. 212-214 et 426).

diable, n'avait pas sa place dans l'Église¹. Deux passages de la parabole sont cités dans le *Liber regularum* et Tyconius les commente en affirmant : « Il est inéluctable que les deux croissent ensemble jusqu'à la moisson² ». La divergence avec les donatistes est nette. Pour ces derniers, l'Église sainte devait être constituée immédiatement et elle reflétait déjà ce que serait l'Église de la Parousie³. Tyconius, au contraire, n'envisageait pas de partage entre bons et méchants avant la fin des temps⁴.

2. LE « MYSTÈRE D'INIQUITÉ »

Dans le corps bipartite du Seigneur, c'est la présence du mauvais – « l'homme du péché », « le corps adverse » – qui focalise l'attention de Tyconius⁵. Si le Christ vient chaque jour dans son Église, la partie mauvaise s'introduit aussi dans le temple de Dieu, à l'instar du Prince de Tyr dans la Règle VII qui est installé « au milieu des pierres de feu, c'est-à-dire des saints⁶ ». Tel est le « mystère » de la vie de l'Église révélé par la Bible, le « mystère d'iniquité » comme l'appelle

1. Cf. *Actes de la conférence de Carthage*, Gesta III, 258 (SC 224, p. 1198-1200, 57-83). Voir aussi III, 274 (p. 1234).

2. Mt 13, 28 (Règle VII § 9.2) et Mt 13, 30 (Règle III § 28) pour la citation.

3. D'après AUGUSTIN, Parménien recourait au prophète Jérémie (23, 28) pour défendre cette conception (C. *epist. Parm.* III, III, 17 - BA 28, p. 434).

4. L'interprétation tyconienne du *Cantique des Cantiques*, lorsque la Bien-Aimée déclare qu'elle est « noire et belle » (Ct 1, 5), est également signifiante. Pour TYCONIUS (Règle II § 10), le passage décrit la situation présente de l'Église, composée simultanément de bons et de mauvais, alors qu'ORIGÈNE (*In Cant.* 1, 6 - SC 37 bis, p. 86) et GRÉGOIRE D'ELVIRE (*In Cant.* 1, 24 - CCL 69, p. 177, 186-191), par exemple, y voient deux états différents qui doivent se succéder dans le temps.

5. Règle I § 9, Règle III § 29, Règle V § 17 et Règle VI § 3.1. Pour l'emploi dans le *Commentaire de l'Apocalypse* d'après Beatus, voir E. ROMERO POSE, « 2 Tes 2, 7 en la literatura donatista », *Burgense* 37, 1996, p. 247-263.

6. Règle VII § 15.

l'apôtre Paul¹ dans un verset difficile². Faire prendre conscience au lecteur de cette présence funeste est l'une des ambitions du *Liber regularum*. La Règle VII explique qu'avant sa chute Lucifer était proche de Dieu et qu'il s'en est éloigné délibérément par vanité et présomption. Les hommes sont seuls responsables de leurs actes. Il ne tient qu'à eux de suivre le Christ ou de satisfaire le diable. Tyconius rappelle, par allusion au récit de la création, que « tout ce que Dieu a fait est bon : le diable en a changé l'usage mais pas la nature³ ». Rien n'est définitivement figé. Le péché est vu comme une condition de la volonté humaine et individuelle. Liberté est laissée aux membres du corps du diable de revenir vers le Christ en se conformant à l'enseignement de l'Église⁴.

Quant aux justes, ils servent Dieu volontairement⁵ et se reconnaissent à l'adéquation entre leur foi sincère et leur

1. Le passage de 2 Th 2, 3-4.6-9 où PAUL traite du « mystère d'iniquité » (*mysterium facinoris*) est cité dans cinq des sept Règles. Mais de manière symptomatique, Tyconius n'utilise pas une seule fois le verset 10 du même chapitre où ceux qui ont suivi l'Impie « sont voués à la perte pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité qui leur aurait valu d'être sauvés » (BJ p. 1712). Seuls les versets qui appellent aujourd'hui au repentir sont invoqués ; la condamnation finale est omise.

2. L'expression et l'ensemble du passage n'ont pas cessé d'intriguer les Pères (cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei* XX, XIX, 4 - BA 37, p. 284). Les nombreux commentaires patristiques peuvent en la matière se réduire à trois groupes. Les uns, comme JÉRÔME (*Epist.* CXXI, 11 - CSEL 56, p. 54, 18), y voient la persécution des empereurs, et notamment de Néron alors que PÉLAGE (*Comm. in Epist. II ad Thess.* - PL 82, 665) et d'autres auteurs considèrent que le verset fait référence aux hérésies qui constituent une menace insidieuse pour l'orthodoxie. Un troisième groupe lit la phrase dans un sens plus large. C'est le cas, par exemple, de THÉODORE DE MOPSUESTE qui assimile le « mystère d'iniquité » aux activités secrètes de Satan contre la piété des croyants (*In Epist. Posteriores Pauli ad Thess. Commentarii Fragmenta* - PG 66, 936). La conception tyconienne pourrait entrer dans cette troisième catégorie (cf. P.H. FURFEY, « The Mystery of Lawlessness », *The Catholic Biblical Quarterly* VIII, 1946, p. 179-191).

3. Règle VII § 14.2.

4. Règle VII § 12.2, et surtout § 14.2.

5. Cf. Règle III § 20.2.

comportement extérieur. Dans l'attente du Royaume éternel, ils doivent chaque jour se prémunir contre les séductions du diable. La Loi les concerne en ce qu'elle est « un exercice pour leur foi » et leur baptême est perçu comme une seconde naissance. Cependant Tyconius ne s'attarde pas sur la validité des sacrements qui oppose si farouchement catholiques et donatistes. Il y fait à peine allusion¹ et préfère s'attarder sur la figure de Lot. Le neveu d'Abraham est habituellement perçu dans la Bible (cf. 2 P 2, 7-8) et par les Pères² comme un juste. Pour Tyconius, il représente surtout l'homme vertueux parce qu'il vit à Sodome au milieu de l'impiété et de la corruption comme le chrétien véritable séjourne parmi les pécheurs au cœur de l'Église. Lot incarne aussi la confiance en Dieu lorsqu'il obéit à son appel et quitte Sodome sans regret alors que sa femme ne peut s'empêcher de regarder en arrière, tout attachée qu'elle est à son passé. L'épisode est cité au début de la Règle VI comme une mise en garde : ce n'est pas seulement aux derniers jours mais dès maintenant qu'il faut se préparer à quitter le monde pécheur. Au moment venu, le chrétien partira, lui aussi, « du milieu » du Temple que l'Antichrist a usurpé³.

A travers les prophéties bibliques, Tyconius avertit son lecteur de la menace que constitue la présence du mal à l'œuvre dans le monde et l'exhorte à la repentance individuelle que nourrit la promesse en une vie éternelle pour ceux qui sauront retrouver le chemin de l'enseignement évangélique. La

1. Cf. Règle I § 9. Sur cette question, voir K. FORSTER, « Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius », *Münchener Theologische Zeitschrift* 7, 1956, p. 173-183 qui complète et nuance l'étude de J. RATZINGER, « Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber regularum' », *REAug* 2, 1956, p. 173-185.

2. Cf. M. DULAËY, « Le salut de Lot. Genèse 19 dans l'Église ancienne », *ASE* 14, 1997, p. 327-353 et « Des forêts de symboles ». *L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles)*, Paris 2001, p. 229-241.

3. Règle I § 8. Également Règle VII § 4.3.

période qui sépare la Venue du Seigneur de son retour est justement appelée par l'Apôtre « le jour du salut ». Il importe de rester éveillé en ce temps de pèlerinage voué à la conversion car, en attendant le « jour de la récompense », l'Église bipartite est le lieu conflictuel où s'affrontent spirituellement le Christ et le diable, par l'intermédiaire de leurs propres membres¹. Il y a là l'esquisse d'une démonologie que Tyconius intègre à sa vision de l'Église et qui fait pleinement partie de l'expérience chrétienne.

3. PLACE POUR UNE CHRISTOLOGIE

Pour autant, le *Liber regularum* n'oblitére pas la figure du Christ. Tyconius adhère à l'enseignement de Nicée même s'il n'y fait que rarement allusion². La Règle V indique que les événements de l'Ancien Testament sont les figures des choses que Dieu accomplit dans le Christ³. Les portes saintes de l'Église, en tant que nouvelle Jérusalem, « représentent le Christ⁴ ». Et c'est en raison des promesses faites à nos Pères qu'aujourd'hui Dieu révèle au corps du Christ des trésors invisibles⁵. Les sceaux peuvent être ouverts et la logique des règles mystiques dévoilée parce que le Christ est venu et qu'il a accompli ce que les prophètes avaient prédit. En fait, Tyconius s'intéresse à l'Église dans son rapport au Christ. A ce titre, il choisit d'examiner en tête du *Liber regularum* les relations « du Seigneur et de son corps », et le *Commentaire sur*

1. Cf. Règle V § 5. Tyconius considère que les hérétiques, au même titre que les persécuteurs, font aujourd'hui partie de l'Église, qui réunit en fait tous ceux qui se rangent sous le nom de chrétien. Cf. J.S. ALEXANDER, « Some Observations on Tyconius' Definition of the Church », *SP* 18/4, Kalamazoo-Louvain 1990, p. 117-119.

2. Cf. Règle I, § 12.1). On y trouve aussi une évocation de la kénose (§ 4.1). Et dans la Règle VI, Tyconius évoque le Christ incarné et le Verbe fait chair (§ 4.2).

3. Cf. Règle V § 3.3.

4. Cf. Règle V § 7.2.

5. Règle I § 6.

l'Apocalypse interprétait les quatre animaux de la vision d'Ézéchiel à la fois comme la figure du Christ et celle de l'Église. Selon une lecture qui remontait à Irénée, Tyconius appliquait d'abord le tétramorphe au Seigneur : homme par sa naissance, veau par la Passion, lion par son règne (Primase limite le parallèle à la victoire sur la mort) et aigle par l'Ascension¹. Mais pour Tyconius, les quatre animaux convenaient également au corps du Christ : l'homme représentait l'humilité de l'Église qui « ne se flatte en rien bien qu'elle possède l'adoption des fils », le veau les souffrances partagées avec le Seigneur², le lion sa force, et l'aigle l'Église « élevée au-dessus de la terre par deux ailes comme par les gouvernails des deux Testaments³ ». Néanmoins il est clair que pour Tyconius le Christ et l'Église ne sont pas des réalités interchangeables. Le Christ est la tête du corps qui est l'Église. Si l'on peut dire que le corps est le Christ lui-même puisqu'il en est la manifestation, le Christ est également le Seigneur de l'Église, antérieur à son corps, notion qui est empruntée à Paul.

1. IRÉNÉE, *Haer.* III, 11, 8 (SC 211, p. 160-170) d'après Ez 1, 5-10. Certains détails de l'interprétation (le lion et l'aigle) sont sans doute empruntés au *Commentaire de l'Apocalypse* de Victorin (cf. M. DULAËY, *Victorin de Poetovio*, Paris 1993, t. I, p. 340). Voir CÉSAIRE A III, 220, 16-19 = PRIMASE IV, 54-55, 195-199.

2. La Règle VI insiste sur ce point : maltraiter les membres du corps, c'est haïr le Christ (§ 4.2). Une équivalence est mise en place entre les « membres », les « serviteurs », et les « frères », autant de synonymes qui désignent le corps dans sa relation au Christ. Également dans la Règle III, § 29.

3. CÉSAIRE A III, 220, 9-16 = PRIMASE IV, 53-54, 173-178 = BÈDE V, 283, 76-79 = BEATUS III, 282-283, 3, 22-27.

4. LOI, FOI ET GRÂCE

La Règle III est la plus paulinienne de toutes par le nombre de références aux *Épîtres*¹ et par le traitement de thèmes chers à l'Apôtre des Gentils : la promesse et la Loi (titre de la Règle), les œuvres et la foi, et la grâce². On y retrouve aussi en filigrane une histoire du salut en trois périodes : la première concerne Abraham et sa descendance, c'est le temps de la promesse ; Israël et la Loi représentent la deuxième étape ; et la troisième commence avec le Christ venu accomplir la promesse par-delà le temps de la Loi. Tout au long de ce cheminement durant lequel la grâce et la foi restent les mêmes, comme l'Esprit est à la fois l'Esprit de Dieu et celui du Christ³, l'Église se constitue progressivement⁴. Tyconius se démarque de l'apôtre Paul par l'attention qu'il prête à la prière de demande⁵ et surtout par la place qu'il réserve aux

1. Principalement les *Épîtres aux Romains* (chapitres 3, 4, 7 et 8) et aux *Galates* (surtout chapitres 3 et 4). Néanmoins, dans son analyse de l'*Épître aux Romains*, Tyconius s'intéresse uniquement à la révélation de la Loi et ne s'attarde pas sur la question de ses exigences pratiques.

2. Cet intérêt pour Paul n'est pas propre à Tyconius. P. BROWN a pu parler de « the generation of S. Paul » à propos des dernières décennies du IV^e siècle dans l'Église latine vu le nombre d'auteurs qui ont commenté les *Épîtres* (*La Vie de saint Augustin*, Paris 1971, p. 177). Le constat est confirmé par B. LOHSE, « Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts » dans A. MARTIN RITTER (éd.), *Kerygma und Logos*, Göttingen 1979, p. 351-353. Paul a été souvent utilisé par les donatistes (cf. W.H.C. FREND, « The Donatist Church and St Paul », coll. *Sussidi Patristici* 5, 1989, p. 85-123). Cependant il n'est pas possible de relier cet engouement pour les écrits pauliniens avec le culte qui a pu être rendu à l'apôtre par les donatistes. L'idée en a été défendue par W.H.C. FREND, « The Memoriae Apostolorum in Roman North Africa », *Journal of Roman Studies* XXX, 1940, p. 32-49, mais P.-A. FÉVRIER l'a vivement contestée dans « Martyrs, polémique et politique en Afrique (IV^e-V^e siècle) », *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* 1, 1966, p. 8-18.

3. Règle III § 8.

4. Règle III § 13.2.

5. Règle III § 9.

justes de l'Ancien Testament. Si les Pères ont très vite montré le caractère provisoire de l'ancienne Alliance, ils ne se sont guère attachés à expliquer pourquoi les anciennes observances étaient caduques. Il semble que ce soit Cyrille de Jérusalem, au début du quatrième siècle, qui le premier ait analysé le concept de la grâce¹. A une époque où la question de la Trinité occupe la pensée théologique, l'analyse reste floue. Dans ce contexte, la Règle III constitue un moment privilégié dans la réflexion sur la grâce, avant les développements importants que lui apportera Augustin. Tyconius la place sur le même plan que le libre arbitre. Il s'oppose de cette manière au gnosticisme et au manichéisme, sans annoncer pour autant le pélagianisme. Il défend l'idée que la foi est avant tout le fait de l'homme : « Tout notre travail réside dans la foi », écrit-il en une véritable devise tout en précisant qu'« elle est d'autant plus grande que Dieu travaille en nous² ». Cette caractéristique de la théologie tyconienne est contestée par Augustin. Il a échappé à Tyconius, note l'évêque d'Hippone dans le *De doctrina christiana*, que « la foi est un don de Celui qui en répartit à chacun sa mesure³ ». Mais Tyconius insiste sur l'importance de la grâce divine⁴ qui est plus qu'une simple aide venue suppléer ce que nous avons de trop faible, comme le pensaient les semi-pélagiens. Elle est aujourd'hui « un don du Christ, accordé en plénitude à toutes les nations⁵ ». La pensée se résume en une proposition : la justification n'est possible que par la grâce à travers

1. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse XVII, Sur le Saint-Esprit II* (PG 33, 990).

2. Cf. Règle III § 13.1. Voir W.S. BABCOCK, « Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul », *SP* 17/3, Oxford 1982, p. 1209-1215, qui complète et précise l'analyse plus succincte de P. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York-Toronto 1983, p. 144-146.

3. AUGUSTIN, *De doct. christ.* III, xxxiii, 46 (BA 11/2, p. 300).

4. Règle III § 6.

5. Règle III § 13.2.

la foi. La grâce dépend aussi de l'accueil qui lui est réservé. Elle requiert la collaboration du croyant. D'où la nécessité de nourrir sa foi car nul ne connaît sa destinée, à l'image de l'Apôtre qui craint d'être un réprouvé¹. Cette part de choix laissée à l'homme dans sa foi peut être rapprochée de l'initiative individuelle que l'herméneutique tyconienne revendique, à travers la raison, pour le lecteur de la Bible. Exégèse et théologie se rejoignent à nouveau. L'unité de l'Église d'ici-bas est le fruit d'une dialectique subtile entre la Loi, source de péché, et la grâce, source de justification par la foi, à la suite de l'action de l'Esprit saint.

C'est l'expérience intérieure du peuple de Dieu, dans ses tentations et ses espérances, ses faiblesses et ses combats, qui se déroule devant le lecteur de la Bible. La foi dans la promesse est la seule attitude idoine pour atteindre la justification. Cette promesse a d'abord été faite à Abraham. Tyconius, à l'instar de la tradition chrétienne, privilégie le rôle capital du Patriarche dans l'histoire du salut plutôt qu'il n'insiste sur le modèle de perfection que ce dernier pouvait aussi représenter². La dimension historique d'Abraham, en qualité de père du peuple de la Nouvelle Alliance, est un thème essentiel de la théologie paulinienne. Dans l'histoire de la Révélation, cette promesse initiale et permanente a été en quelque sorte confortée par d'autres promesses que Dieu a formulées à ceux qui l'écoutaient. Dans la Règle V, Tyconius rappelle que, si le Seigneur menace le riche de la famine, il promet la satiété aux pauvres³. Et dans la Règle VII, par le biais de la citation d'Isaïe, est évoquée la promesse selon laquelle le corps du Christ sera orné par les saints⁴. A deux

1. Règle III § 21.

2. Voir J. DANIELOU, « Abraham dans la tradition chrétienne », *Cahiers Sioniens* 2, 1951, p. 68-87 (160-179), et surtout p. 81 (168-173) : « Le Père des croyants ».

3. Règle V § 8.1. Cf. Lc 6, 20-21.24-25.

4. Règle VII § 14.2.

reprises Tyconius précise que les promesses sont adressées à l'Église elle-même¹. Et aujourd'hui, le Christ est présent dans son Église comme il le sera au Jugement Dernier.

5. PERSPECTIVE ESCHATOLOGIQUE

Sans être primordiale, l'attente eschatologique n'est pas absente du *Liber regularum*. La Règle VI y fait allusion à partir d'une citation de Matthieu sur « l'abomination de la désolation » annoncée par le prophète : « *Quand vous verrez ce qui a été annoncé par le prophète Daniel, alors, que ceux qui sont en Judée fuient dans les montagnes*² ». Ces versets traitent de la fin des temps et ce qu'a annoncé Daniel se déroule actuellement en Afrique. Pourtant ce n'est pas la Parousie en raison de la règle sur la récapitulation qui peut exprimer des similitudes avec ce qui adviendra. La fin des temps se produira de la même façon mais « l'abomination de la désolation » concernera alors le monde entier, et non plus simplement l'Afrique.

Après avoir pris l'aspect de la Bête aux dix cornes et sept têtes (Ap 13, 1), qui représente actuellement « tous les rois et les royaumes ennemis du Christ³ », l'Antichrist va s'incarner dans un souverain pire que ses prédécesseurs. Ce « dernier roi » (*rex nouissimus*) se prendra pour Dieu et cherchera à installer sa domination à la place de l'Église⁴. Viendra enfin le Jugement dernier où Dieu séparera les bons des mauvais, et alors seulement l'Église aura son vrai visage puisque « dans

1. Règle VII § 14.1.

2. Mt 24, 15a.16 (Règle VI § 3.1). Ce qu'a annoncé le prophète Daniel est l'abomination de la désolation (Dn 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11) que Tyconius a citée dans la Règle I (§ 10) pour signifier qu'elle prendrait place en Dieu, c'est-à-dire dans l'Église. Ici, elle sert à prouver les occurrences temporelles d'une même prophétie.

3. Cf. CÉSAIRE A X, 244-245, 31-1 = PRIMASE XIII, 193, 11-12 = BÈDE XXI, 399, 2-3 = BEATUS VI, 475, 3, 17-18 (CCL 121A, p. 398). Et aussi BÈDE, XXI, 467-468, 6-8.

4. Règle I § 8 (Dn 11, 31).

le monde à venir personne ne sera mêlé au chœur des saints pour ensuite en être exclu¹ ». Gennade nous précise que si Tyconius distinguait deux résurrections, la première s'accomplit dans la croissance de l'Église par le baptême « quand Dieu fait sortir des cadavres de leurs péchés ceux qui ont été justifiés », alors que la seconde sera celle de toute chair à la fin des temps². La Règle IV confirme cette distinction. On y lit, à propos de la prophétie sur la vallée des os desséchés chez Ézéchiël (Ez 37, 11-14), que « la première résurrection », c'est-à-dire le baptême, « est comme signifiée dans la dernière³ ».

Selon Tyconius, la Parousie correspondra au septième millénaire, celui du sabbat. Cette perspective découle de la conception millénariste de la semaine⁴. La Règle V se réfère à l'équivalence d'un jour pour mille ans et évoque le sixième millénaire, ce qui laisse supposer que Tyconius en admettait le schéma général⁵ même s'il y voyait une durée symbolique. Le Christ est venu durant le sixième millénaire dont la fin constitue le temps de l'Église, depuis la Résurrection jusqu'à la Parousie⁶. Le septième millénaire désigne le monde futur béni par Dieu⁷, il est identifié à un sabbat qui n'aura pas de soir. Tyconius n'adhère pas à l'interprétation chiliaste d'Ap 20, 3 sur un premier règne de mille ans du Christ avec les saints, et toute allusion à un éventuel huitième millénaire est absente de son œuvre. La perspective eschatologique

1. Règle VII § 16.2.

2. GENNADE, *De uiris illustribus* 18 (TU 14, p. 69, 3-8).

3. Cf. Règle IV § 8.1. Dans la Règle I § 7, Tyconius parle des chrétiens comme des *renati*.

4. Règle V § 7.1. Cf. J. DANIÉLOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif », *VigChr* 2, 1948, p. 1-16. et « La typologie de la semaine au IV^e siècle », *RecSR* 35, 1948, p. 382-411.

5. Règle V § 6.7 et § 3.1.

6. Règle V § 3.1. L'expression *illa hora* en Lc 17, 29-32 définit, selon la *ratio* de la règle sur la récapitulation, cette période (cf. Règle VI § 2).

7. Règle V § 6.7.

dans le *Liber regularum* se trouve donc limitée à ces considérations. L'attention du lecteur est essentiellement portée sur la validité de l'engagement du chrétien face à la première résurrection que représente son baptême en conformité avec le message délivré par toute la Bible.

V. LA BIBLE UTILISÉE PAR TYCONIUS

La Bible est seule citée dans le *Liber regularum*. L'Ancien et le Nouveau Testament offrent à la fois les questions et les réponses aux problèmes exégétiques soulevés au fil des sept Règles. Ce huis clos biblique invite à s'interroger sur le texte des Écritures utilisé dans l'ouvrage.

1. PARMIS LES VETERES LATINAE

Tyconius a-t-il eu connaissance de la Vulgate ? La chronologie n'incite pas à le supposer. Le travail de Jérôme se situe essentiellement entre 390 et 405, la révision des *Évangiles* se plaçant en 383 et celle du *Psautier* sur le texte hexaplaire après 386¹. Les délais de diffusion de la nouvelle traduction et surtout le fait que l'on ne trouve pas de passages manifestes appartenant à la Vulgate dans le corpus scripturaire du *Liber regularum* obligent à refuser toute relation avec la version hiéronymienne.

Le texte biblique que Tyconius a sous les yeux appartient à la branche africaine (K) de la *Vetus latina*, qui apparaît à Carthage avant 250, et comme un rameau souvent solitaire avec ses propres variantes (C). La comparaison des passages empruntés à Isaïe montre que le texte de Tyconius est assez proche de celui de Cyprien². Cette traduction latine repose

1. Cf. P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RThL* 19, 1988, p. 156-159.

2. Cf. F.C. BURKITT, *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge 1894, Introduction p. LIII-LX.

sur la Septante sans doute révisée en quelques endroits sur l'une de ses éditions chrétiennes dites « lucianiques » (L)¹. Le fait est commun. En Orient, la Bible grecque d'Alexandrie a été la référence majeure du christianisme ancien, et il en fut de même en Occident jusqu'à Augustin à travers justement les « vieilles (versions) latines² », dont la caractéristique majeure est la fidélité au texte grec qui s'apparente souvent au littéralisme et n'évite pas toujours l'obscurité. La traduction latine de Tyconius est d'ailleurs souvent plus littérale que celle de Cyprien.

Cette traduction est même dans certains cas à l'origine de l'exégèse tyconienne. Dans la Règle V consacrée aux nombres, Tyconius cite le verset 18 du chapitre 13 de l'*Exode* : « *Quinta autem generatione ascendit populus ex Aegypto* » pour indiquer que le terme « génération » peut équivaloir à cent années³. Or l'expression *quinta generatione* n'apparaît pas dans la Bible hébraïque qui dit : « bien équipés, les fils d'Israël montèrent du pays d'Égypte ». La « cinquième génération » est une interprétation spécifique de la LXX du mot hébreu *hamushîm*⁴. C'est parce que le texte latin de Tyconius traduit littéralement le grec que la démonstration peut être élaborée. La langue grecque n'était pas étrangère à Tyconius si l'on en croit plusieurs passages du *Commentaire sur l'Apocalypse*. A propos d'*Apocalypse* 2, 1 où le texte dit :

1. D'après les conclusions que tire R. GRAYSON dans le volume de la *Vetus latina* de Beuron consacré à Isaïe (*Vetus Latina* 12 : *Isaïas*, Fribourg-en-Brisgau 1987-1993, t. II, p. 1658-1661).

2. Cf. M. HARL, G. DORIVAL et O. MUNNICH, *La Bible des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 321-334. Voir aussi P.-M. BOGAERT, « Les Études sur la Septante. Bilan et perspectives », *RThL* 16, 1985, p. 174-200.

3. Cf. Règle V § 6.5.

4. E. DHORME précise en note de sa traduction que l'expression « bien équipés » signifie littéralement « groupés en cinq » et que l'on y trouve peut-être l'origine d'une confusion dans la version des LXX (cf. E. DHORME, *Ancien Testament*, t. I, Paris 1956, p. 213). Consulter également LXX : 2.*Exode*, Paris 1989, ch. 13, v. 18, p. 160.

« *Angelo Ephesi Ecclesiae scribe* », notre auteur s'interroge sur le cas du mot Église (*Ecclesiae*) et remarque qu'en latin il est difficile de distinguer le génitif et le datif alors qu'en grec la confusion n'est pas possible ; et pour preuve il cite le verset dans sa langue d'origine¹.

2. UNE RECENSION SUR L'HÉBREU ?

Tyconius est-il pour autant remonté jusqu'à l'hébreu, et tenté par la *ueritas hebraica* chère à Jérôme, a-t-il révisé certains passages vétéro-testamentaires sur l'original juif ? Un passage de la Règle IV donne à penser le contraire. Le texte latin du *Premier livre des Rois* 11, 11-12 transcrit un idiotisme hébraïque fréquent : « *Disrumpens disrumpam regnum tuum de manu tua, ueruntamen in diebus tuis non faciam* ». La répétition *Disrumpens disrumpam* a une valeur intensive mais Tyconius l'interprète à la lumière de sa démonstration. Il accorde au participe présent *Disrumpens* une valeur spécifique (*species*) et à la forme verbale au futur *disrumpam* une dimension typologique (*genus*), pour conclure : « *Je vais arracher* aurait pu suffire ; pourquoi a-t-il dit *Arrachant, je vais arracher* ? Et comment cela peut-il être *de la main de Salomon, s'il dit Je ne le ferai pas durant tes jours mais je le prendrai de la main de ton fils* ? En fait, *Arrachant, je vais arracher* indique une action continue, comme *Bénissant, je te bénirai et multipliant je multiplierai ta descendance* (Gn 22, 17)² ». Le pléonasme étymologique issu d'un sémitisme biblique et transmis par l'intermédiaire du grec n'a pas été identifié en tant que tel par Tyconius. Celui-ci pouvait-il ignorer cette caractéristique de l'hébreu s'il maîtrisait un tant soit peu la langue ? Un autre passage plaide à

1. BEATUS I, 91, 5, 51-52 = PRIMASE II, 23, 1-5. K.B. STEINHAUSER signale aussi que Tyconius « even uses various inflections of *hic* to translate the Greek articles into Latin » (« Tyconius : was he Greek ? », SP 27, Louvain 1993, p. 397).

2. Règle IV § 9.4. Également « *Sciens scies quia peregrinum erit semen tuum in terra non sua* (Gn 15, 13) » dans la Règle V § 2.

nouveau en faveur de la méconnaissance. Dans l'analyse détaillée du passage d'Ézéchiel contre le roi de Tyr (Ez 28, 2-19) est évoquée, au verset 16, l'action du « chérubin ». Or la *Vetus latina* donne la forme *cherubim* qui est un pluriel en hébreu alors que Tyconius le considère constamment comme un singulier dans la suite de son exégèse¹. C'est là une réalité grammaticale qu'il est difficile de négliger quand on fréquente l'Ancien Testament dans l'original. En l'état actuel de la recherche, il faut donc penser que Tyconius a hérité d'un texte latin qui s'accorde en général avec la Septante mais qui présente des traces de révision partielle à partir de l'hébreu, langue qu'il ne connaît pas². L'intégralité de cette version africaine de la *Vetus latina* demeure insaisissable. La question ne peut être traitée en termes généraux. La Bible latine n'est pas homogène et chaque livre biblique possède sa propre tradition manuscrite³.

3. LE CANON BIBLIQUE UTILISÉ PAR TYCONIUS

Voué à « parcourir l'immense forêt de la prophétie », Tyconius emprunte ses citations tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament. Mais il ne précise pas quel canon il adopte, ni le nombre de livres que réunissait sa Bible. Il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble des citations scripturaires présentes dans l'œuvre pour tenter de reconstituer, non sans

1. Règle VI § 16.2 : « *Cherubim ministerium Dei est.* » De même, TYCONIUS reprend sans sourciller des épithètes divines mi-latines, mi-hébraïques, comme *Adonai Dominus* (Ez 36, 32 – Règle IV, § 3.5), ou *Dominus Sabaoth* (Is 10, 16 – Règle IV § 21.1), alors que par ailleurs il cite *Dominus uirtutum* dans le *Psaume* 15, 16 (Règle I § 9).

2. F.C. BURKITT a consacré une grande partie de son introduction au *Liber regularum* à étudier le texte biblique de Tyconius et il écarte formellement l'hypothèse d'une maîtrise de l'hébreu par TYCONIUS (Introduction, p. CXV).

3. Les variantes que l'on ne manque pas de repérer à propos d'un même passage cité plusieurs fois dans le *Liber regularum* ne facilitent pas la tâche.

lacunes, la composition des Écritures dont Tyconius avait l'usage.

Parmi les citations du *Pentateuque* il ne manque que les *Nombres* et le *Deutéronome*. Mais deux épisodes relatés dans ces livres sont évoqués aux Règles IV et VII et laissent croire que Tyconius les connaissait. Les livres historiques sont peu utilisés¹, et plusieurs sont totalement absents : *1 Samuel*², *Ruth*, *2 Chroniques*³, *Tobie*, *Judith*, *Esther*, et *1 Maccabées*. Le cas du livre d'*Esdras* est particulier. On sait que la Septante réunit en un seul volume (appelé *2 Esd*) le livre d'*Esdras* et celui de *Néhémie* que les chrétiens distinguent depuis Jérôme, et qu'elle le fait précéder d'un premier tome (*1 Esd*) qui correspond dans la Vulgate à *3 Esd* mais que le canon n'a pas retenu. C'est ce premier livre d'*Esdras*, aujourd'hui qualifié d'apocryphe, qui fait l'objet d'une allusion dans le *Livre des Règles*. Mosaïque de passages tirés du *Deuxième livre des Chroniques*, d'*Esdras* et de *Néhémie*, *1 Esd* ne compte qu'une seule partie originale (3, 1-5, 6), où l'histoire de Zorobabel sert à montrer que la vérité, c'est-à-dire la sagesse, triomphe en toute circonstance. La Règle VII fait justement référence à cet épisode à propos de la reconstruction du Temple⁴. Les livres sapientiaux apparaissent tous au moins une fois⁵, et les *Psau- mes* y occupent une place non négligeable. Parmi les

1. Le livre de *Josué*, par exemple, n'est cité que deux fois dans la Règle IV § 10.

2. Il faut signaler qu'à l'instar des *Veteres latinae* traduites de la LXX, TYCONIUS ne distingue pas *Samuel* et *Rois*. Il n'envisage que les quatre *Libri Regnorum* (cf. Règle IV § 9).

3. Le *Premier livre des Chroniques*, cité dans la Règle VII, y est appelé suivant l'usage habituel à cette époque *Paralipomena*, d'après la Septante, « les événements omis (aux Livres des Rois) ».

4. Règle VII § 14.1.

5. TYCONIUS cite un passage du *Siracide* mais dans un texte très confus auquel se trouve mêlé, semble-t-il, un verset du livre de la *Sagesse* (Règle IV § 1). Le rapprochement peut s'expliquer du fait que la tradition latine, qui a un titre propre pour désigner le *Siracide*, *Ecclesiasticus* (non attesté en grec), le désigne comme partie d'un ensemble, celui des Sapientiaux.

prophètes, Tyconius se sert abondamment d'Isaïe et d'Ézéchiel ainsi que de Jérémie avec un passage des *Lamentations*, mais très rarement de Daniel. Les douze petits prophètes sont tous nommés, à l'exception de Habaquq. Zacharie est le plus sollicité avec neuf versets.

Pour le Nouveau Testament, le *Liber regularum* puise chez les quatre évangélistes. Il a une prédilection pour Matthieu dont il cite surtout les sections eschatologiques, tandis que Marc est invoqué seulement deux fois. Tyconius fait appel à un autre évangéliste uniquement quand ce dernier ajoute une précision ou présente une divergence notable avec le récit matthéen¹. On trouve ensuite deux citations explicites empruntées aux *Actes*. Quant au corpus paulinien, il a la place d'honneur et représente près de la moitié des citations du Nouveau Testament. Manquent toutefois à l'appel la *Première Épître aux Thessaloniens*, l'*Épître à Philémon* et celle aux *Hébreux*. L'absence de cette dernière n'est pas surprenante si l'on se rappelle que les donatistes n'y ont pas recouru², et qu'elle a connu de nombreuses hésitations en Occident. Seules les *Premières Épîtres de Pierre et de Jean* font l'objet d'une mention parmi les *Épîtres catholiques*.

1. Cf. Th. O'LOUGHLIN, « Tyconius'Use of the Canonical Gospels », *RBén* 106, 1996, p. 229-233. L'analyse repose sur l'index scripturaire de l'édition Burkitt qui n'a pas fait l'objet d'un nouvel examen.

2. Cf. *Vetus Latina* 25/2 : *Epistulae ad Titum, Philemonem, Hebraeos*, H.J. Frede éd., Fribourg-en-Brisgau 1983-1991, p. 1051-1062. AUGUSTIN cite bien He 6, 8-9 dans le *Contra Cresconium* III, LXXIV, 86 (BA 31, p. 446) mais rien n'indique que la citation apparaissait dans les écrits de son adversaire. On peut croire, suivant une opinion habituellement admise, que l'évêque d'Hippone avait introduit l'usage de cette lettre en Afrique. Aucune trace chez Tertullien, ni dans les *Testimonia* de Cyprien. S'il ne cite pas l'*Épître aux Hébreux*, l'évêque de Carthage la connaît (*Epist.* 63, 3-4 - CUF II, p. 200-202) - cf. H.J. FREDE, « Lateinische Texte und Texttypen im Hebräerbrief », *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* 19, 1987, p. 143.

De même si la *Première Épître de Jean* est abondamment exploitée, surtout dans la *Règle VI*, les deux autres sont absentes sans doute parce qu'elles n'apportent rien de vraiment nouveau à la grande épître, car leur canonicité est affirmée lors du concile de 397 à Carthage. Enfin, on trouve quinze versets extraits du livre de l'*Apocalypse* que l'Occident, contrairement à l'Orient, a admis très tôt comme inspiré.

Tel est l'inventaire scripturaire que l'on peut dresser dans le *Livre des Règles*. Tyconius ne se trouvait pas obligé de faire état de toute la Bible. Et on ne peut réellement savoir s'il a omis tel ou tel livre pour des raisons d'authenticité ou simplement parce qu'il n'entrait pas dans son exégèse. L'importance de cet ensemble – plus de six cent cinquante versets différents¹ – invite à le comparer avec les témoignages contemporains.

4. LES CANONS AFRICAINS CONTEMPORAINS

Nous connaissons deux « canons » africains datés du IV^e siècle, et l'œuvre de Cyprien, abondante en références bibliques, permet aussi d'établir un parallèle avec le *Livre des Règles*. Considérons d'abord la liste de Cheltenham. Du nom d'un manuscrit découvert par T. Mommsen en 1885 dans la ville anglaise en question, elle date des années 359-365². Ce canon paraît d'origine africaine, même si R.-M. Grant y a repéré des « usages plus typiquement syriens³ ». La liste se subdivise en deux parties. Tous les livres de l'Ancien Testament absents du *Liber regularum* y sont nommés ; en revanche

1. Notre index scripturaire recense 422 versets différents de l'Ancien Testament explicitement cités par Tyconius, et 236 versets du Nouveau Testament.

2. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 3, Paris 1905, p. 229-237.

3. Cf. R.-M. GRANT, *La formation du Nouveau Testament*, Paris 1969, p. 178.

on ne trouve mentionné aucun des livres d'*Esdras*¹. Les œuvres que la tradition attribue au fils de David (Pr, Ct, Qo, Sg, Si) sont simplement signifiées par le génitif de Salomon sans autre précision, et il est difficile de savoir à quoi il est fait allusion. En ce qui concerne le Nouveau Testament, l'*Épître aux Hébreux*, celles de Jacques et de Jude n'apparaissent pas. Pour les autres épîtres catholiques, la comparaison est malaisée car l'expression « una sola » après le signalement des trois lettres de Jean et des deux lettres de Pierre reste énigmatique. C'est probablement une protestation du rédacteur pour réduire Jean et Pierre à une seule épître et atteindre le chiffre symbolique de 24, ou peut-être le signe d'une admission récente dans le canon. Le parallèle de la liste de Cheltenham avec le *Liber regularum* n'est guère concluant.

Le concile d'Hippone de 393 avait établi un canon des Écritures dont les actes sont connus par une sorte de répétition qu'en fit le concile de Carthage du 28 août 397 sous la forme d'un abrégé (*Breviarium Hipponense*²). La liste, identique au canon actuel dans sa composition si ce n'est dans sa présentation, comprend tous les livres que Tyconius ne cite pas. Elle est similaire à celle qu'Augustin place au livre II du *De doctrina christiana*, avant 397³. Il est difficile d'en tirer des conclusions définitives. L'argument *a silentio* à propos du *Liber regularum* est en la matière délicat à manier.

1. Les *Lamentations* et les prophéties de *Baruch* constituent une exception. Elles étaient si étroitement rattachées au livre de Jérémie que les listes du IV^e siècle ne les nomment pas. TYCONIUS ne déroge pas à cette habitude dans la *Règle V* § 6.5.

2. Sur l'histoire de ces deux conciles, voir C. MUNIER, « La tradition manuscrite de l'Abbrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines », *Sacris Erudiri* 21, 1972-1973, p. 43-55 ; et « La tradition littéraire des canons africains (345-525) », *RechAug* 10, 1975, p. 3-22. Le texte se trouve dans *Concilia Africae a. 345-525*, éd. C. Munier, CCL 149, p. 340.

3. AUGUSTIN, *De doct. christ.* II, VIII, 13 (BA 11/2, p. 152-154).

La filiation que les donatistes ont toujours revendiquée avec Cyprien conduit finalement à examiner les écrits de l'évêque de Carthage. Les livres suivants de l'Ancien Testament ne figurent pas dans son œuvre : *Ruth*, *1 Chroniques*, *Judith*, *Esther*, *Lamentations*, *Abdias*, *Jonas* et *Nahum*¹. Pour le Nouveau Testament, il manque les *Épîtres à Philémon*, aux *Hébreux*, de *Jacques* et de *Jude*, et la *Seconde lettre de Pierre* ainsi que la *deuxième* et la *troisième de Jean*. Y a-t-il convergence avec Tyconius ? Seuls les livres de *Ruth*, de *Judith* et d'*Esther* – les deux derniers étant deutérocanoniques – sont communément absents dans le corpus des deux auteurs. Tyconius utilise par exemple des prophètes que l'œuvre cyprianique ne connaît pas. La concordance n'est pas parfaite. Mais pour le Nouveau Testament, on constate qu'à l'exception de la *Pre-mière aux Thessaloniens* incertaine dans le *Liber regularum*, Cyprien et Tyconius utilisent et ignorent les mêmes livres. La parenté se manifeste là plus nettement et abonde davantage dans le sens de P. Monceaux, qui écrivait : « Tant qu'il y eut des donatistes, leur Bible fut presque exclusivement celle de Cyprien². »

Il ressort que les livres bibliques présents dans le *Liber regularum* n'entrent parfaitement dans aucun canon contemporain. Le constat demande toutefois à être relativisé par le fait que nous ne possédons pas le sommaire exhaustif de la Bible reconnue par Tyconius. Et à la fin du IV^e siècle, de nombreuses Églises locales d'Afrique, d'Italie ou de Gaule, constituaient encore librement leur *liber canonum*. La secte donatiste, comme pour la traduction latine des Écritures, a dû se constituer son propre canon en relation avec celui de Cyprien, surtout si l'on se rappelle que c'est l'usage liturgi-

que qui garantissait la canonicité des Écritures. On peut seulement conclure que le *Liber regularum* reconnaît les livres bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament que la tradition approuve à son époque, suivant la dénomination transmise par la Septante. Il contient même un certain nombre de livres deutérocanoniques et ne recourt à aucun texte considéré comme apocryphe. Tyconius fait preuve d'une grande orthodoxie en la matière. L'unité de l'Église autour d'un même canon est aussi un signe de son universalité. Il y a peut-être là une autre manière pour Tyconius de défendre une idée qui lui est chère.

VI. LA DESTINÉE DU LIVRE DES RÈGLES

Nombreux sont les auteurs qui ont évoqué sous une forme ou sous une autre l'œuvre de Tyconius. Il ne s'agit pas ici d'en faire un inventaire exhaustif, mais de signaler les principaux ouvrages où le *Liber regularum* se trouve mentionné afin de montrer l'attrait constant qu'il a suscité au fil des siècles jusqu'à et y compris la Renaissance.

1. L'INFLUENCE D'AUGUSTIN

L'intérêt qu'Augustin porta à Tyconius se manifeste après sa conversion et son retour en Afrique. Le *Liber regularum* est signalé pour la première fois dans une lettre écrite vers 396¹. Augustin s'apprête à rédiger le *De doctrina christiana* et s'informe sur les écrits qui l'ont précédé. En la matière, l'ouvrage de référence semble bien être celui de Tyconius. Malgré plusieurs tentatives infructueuses, Augustin sollicite à nouveau le primat de Carthage Aurelius pour lui demander

1. Cf. M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 9), Tübingen 1971, p. 40-43.

2. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* V, Paris 1920, p. 154.

1. AUGUSTIN, *Epist.* XLI (CSEL 41/2, p. 83, 16-18 et CSEL 58, p. 16 pour la datation). On peut sans doute avancer qu'Augustin a lu le *Liber regularum* « au début de l'été 395 » (cf. M. DULAËY, « A quelle date Augustin a-t-il pris ses distances avec le millénarisme ? », *REAug* 46, 2000, p. 58, note 139).

son avis. L'origine donatiste de l'auteur obligeait le jeune évêque à aborder le *Liber regularum* avec précaution. La question posée portait peut-être aussi sur la démarche herméneutique elle-même qu'Augustin cherchait à mieux cerner. Nous ignorons s'il y a jamais eu une réponse d'Aurelius¹. Le *De doctrina christiana* fut composé en deux temps et à trente ans de distance. Augustin rédigea d'abord les trois premiers livres qu'il compléta à la fin de sa vie, en 426-427². C'est en reprenant son ouvrage pour terminer le livre III qu'il présente le *Liber regularum*³.

Après la Conférence de Carthage en 411 et les mesures impériales contre l'Église de Donat, l'hommage rendu par l'évêque d'Hippone à Tyconius n'est pas sans réserves⁴. Augustin souligne l'incohérence de son comportement et lui

1. E. HILL a suggéré que l'absence de réponse d'Aurélius aurait laissé Augustin dans l'expectative, ou que, si réponse il y a eu, le primat aurait indiqué au jeune évêque qu'il n'était pas recommandé de citer Tyconius vu les relations conflictuelles avec l'Église donatiste à l'époque. Dans les deux cas, Augustin aurait décidé d'interrompre la rédaction de son traité. Cf. « *De doctrina christiana* : A Suggestion », *SP* 6 (TU 81), Berlin 1962, p. 443-446.

2. C. KANNENGISSER a proposé de compter Tyconius dans la troisième catégorie des détracteurs dont parle le préambule du *De doctrina christiana* (Prologue 2 – BA 11/2 p. 66) et il explique l'interruption de l'ouvrage par le manque d'aisance d'Augustin face à la question des expressions figurées dont traite justement le *Liber regularum*. Cf. « Local Setting and Motivation of *De doctrina christiana* », dans J.T. LIENHARD, E.C. MÜLLER et R.J. TESKE (éds), *Augustine Presbyter factus sum*, New-York 1993, p. 331-339 ; et « The Interrupted *De doctrina christiana* », dans D.W.H. ARNOLD et P. BRIGHT (éds), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*, Notre-Dame-Londres 1995, p. 3-13. Mais cette identification a été contestée (voir par exemple la recension d'H. SAVON, *REAug* 44, 1998, p. 134). Il semble difficile d'intégrer Tyconius parmi ceux qui veulent lire la Bible sans l'aide de règles.

3. AUGUSTIN, *Retractationes* II, IV, 1 (BA 12, p. 456) et *De doct. chr.* III, xxx, 42-xxxvii, 56 (BA 11/2, p. 292-318).

4. Dans le *Contra epistolam Parmeniani*, sous couvert de défendre Tyconius et de se placer, en quelque sorte, comme arbitre entre lui et Parménien, Augustin développe ses propres arguments et ne le cite jamais textuellement.

reproche d'être resté dans le parti schismatique alors qu'il en avait contesté les fondements ecclésiologiques. Pour les *Règles* II et III, il propose un titre plus approprié à ses yeux et remet en cause le contenu de la troisième. Il voit aussi de l'outrecuidance dans l'ambition avouée de l'auteur d'expliquer toutes les Écritures grâce aux seules *Règles*¹. Le comble, s'exclame-t-il, est que Tyconius ne les a même pas toutes appliquées dans son propre *Commentaire sur l'Apocalypse*². C'est pourquoi la plus grande circonspection s'impose de la part des novices en Écritures auxquels s'adresse le *De doctrina christiana*³. Et Augustin de se justifier en écrivant : « Aussi ai-je cru bon de faire cette remarque, d'une part pour que le livre soit lu par les esprits studieux, car il est d'un précieux secours pour l'intelligence des Écritures, et d'autre part pour qu'on n'attende pas de lui plus qu'il ne contient⁴ ». Ce n'est donc pas sans scrupules que l'évêque d'Hippone a finalement jugé utile d'insérer à la fin du livre III un compte-

1. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxx, 43 : « S'il avait dit : 'Il y a en effet des règles d'interprétation mystique qui maintiennent certains replis secrets de la loi', ou du moins, 'qui maintiennent les grands replis secrets de la loi', et non ce qu'il dit : 'les replis secrets de la loi tout entière', et s'il n'avait pas dit : 'toute porte fermée s'ouvrira', mais 'bien des portes fermées s'ouvriront', il eût dit vrai, et, en n'accordant pas à son œuvre, si travaillée et si utile, plus qu'il ne lui est dû, il n'eût pas induit en une fausse espérance le lecteur qui cherche à le connaître » (trad. M. Moreau - BA 11/2, p. 295-297).

2. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxx, 42 (BA 11/2, p. 292-294).

3. Sur le public visé par Augustin dans le *De doctrina christiana*, A. MANDOUZE considère que les deux destinataires que l'on oppose souvent, à savoir les clercs destinés au ministère de la parole et tout intellectuel chrétien désireux d'approfondir sa foi, ne sont pas forcément incompatibles et peuvent très bien avoir retenu pareillement l'attention de l'évêque d'Hippone (*Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 596). La discussion est reprise par G.A. PRESS dans « The Content and Argument of Augustine's *De Doctrina Christiana* », *Augustiniana* 31, 1981, p. 165-168 et 180-181.

4. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxx, 43 (BA 11/2, p. 297). Même précaution lorsque l'évêque d'Hippone recommande la lecture de Tyconius au diacre Restitutus (*Epist.* 249 – CSEL 57, p. 592, 7-8).

rendu détaillé mais assez personnel du *Liber regularum*¹. Son œuvre exégétique témoigne aussi de l'influence que Tyconius a pu avoir sur lui². Augustin a en quelque sorte conféré au traité d'herméneutique un *nihil obstat* qui a assuré aux « règles » une postérité qu'elles n'auraient sans doute pas connue sans lui. Qu'on se rappelle à ce sujet le décret du pseudo-Gélase, au début du VI^e siècle, qui cite Tyconius parmi les auteurs que « l'Église romaine, catholique et apostolique » ne peut admettre en aucune façon et que « les catholiques doivent éviter³ ». La stature et l'autorité morale d'Augustin furent telles que sa version abrégée du *Livre des Règles* évita à son auteur de tomber dans l'oubli mais dispensa pour longtemps de recourir à l'original⁴.

2. LA POSTÉRITÉ DU LIBER REGVLARVM

Dans la première moitié du V^e siècle, Eucher de Lyon rédigea durant son épiscopat deux œuvres exégétiques adressées à chacun de ses enfants, les *Formulae spiritualis intelligentiae*, dédiées à Véranus, et les *Instructiones* à Salonius. Dans ce dernier traité, Eucher cherche à expliquer les difficultés d'interprétation littérale rencontrées à travers toute la Bible.

1. Voir note complémentaire n° 3.

2. Cf. A. BASTIAENSEN, « Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens », dans J. DEN BOEF et J. VAN OORT (éds), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au colloque international d'Utrecht (13-14 novembre 1986) (Études augustiniennes : Antiquité 119)*, Paris 1987, p. 52-54 ; P. MARONE, « L'uso delle regole di Ticonio nella produzione letteraria di Agostino », *Studi e materiali di storia delle religioni* 24, 2000, p. 241-254 ; et E. HILL, « A Possible Debt of Augustine's to Tyconius : The 'male' contemplative and 'female' active functions of the human mind, *De Trinitate XII* », dans M.F. WILES et E.J. YARNOLD (éds), *SP XXXVIII*, Leuven 2001, p. 181-183.

3. *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* 5, 7 (TU 38 p. 48 et p. 56, 321. La notice explicative sur Tyconius est à la page 316).

4. H. de LUBAC a résumé cette survie de l'œuvre en une phrase lapidaire : « Les sept 'règles mystiques' formulées jadis par Tyconius, autorisées par saint Augustin, (furent) vulgarisées par saint Isidore » (*Exégèse médiévale*, Première partie, Paris 1959, p. 43).

Pour ce faire, il utilise singulièrement les *Règles* I, II et V. L'évêque gaulois a connu le *Liber regularum* et il cite le donatiste directement plutôt que par le biais du résumé d'Augustin¹.

La Règle V sur les nombres est ensuite signalée chez trois auteurs postérieurs du V^e et VI^e siècles. Le premier témoignage se lit chez Cassien. Écrivain important de la Gaule du V^e siècle, Jean Cassien fonda deux monastères en Provence, après avoir vécu pendant une dizaine d'années parmi les moines de Palestine et d'Égypte. En 430, avant le troisième concile œcuménique d'Éphèse, il rédigea, à la demande de l'archidiacre de Rome, Léon, un ouvrage en sept livres contre l'hérésie nestorienne, le *De incarnatione Domini contra Nestorium*. C'est dans le livre VI que l'on trouve une allusion à la première partie de la Règle V, bien que Tyconius n'y soit pas explicitement nommé. Cassien utilise la synecdoque mais ne limite pas son emploi aux seuls nombres mystiques². La figure a pour lui une portée plus générale. Il est possible qu'il ait lu directement Tyconius car son premier exemple concerne la durée du séjour des Hébreux en Égypte que le *Liber regularum* donne à cet endroit³.

La paternité des œuvres de Quodvultdeus a suscité de nombreux débats parmi les modernes. Ami d'Augustin, Quodvultdeus fut évêque de Carthage et mourut à Naples en

1. CSEL 31, p. 63-161. Voir C. MANDOLFO, « Le Regole di Ticonio e le 'Quaestiones et responsiones' di Eucherio di Lione », *ASE VIII*, 1991, p. 535-546 qui complète l'article précédent du même auteur : « Osservazioni sull'esegesi di Eucherio di Lione », *ASE VI*, 1989, notamment p. 224-225 et p. 228-229.

2. CASSIEN, *De incarnatione Domini contra Nestorium VI*, 23 (CSEL 17, p. 349, 24-p. 350, 2). Sur l'analyse du passage, voir P. CAZIER « Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius », *REAug* 22, 1976, p. 287-289.

3. AUGUSTIN ne le reprend pas dans le *De doctrina christiana*, mais il analyse le problème dans les *Quaestiones in Heptateuchum* et cite incidemment Tyconius. Cf. *Quaestiones in Heptateuchum : Quaest. Exodi 47*, 3 (CCL 33, p. 89, 701).

454 où il avait fui le roi vandale Genséric. L'ouvrage qui nous intéresse est le *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* que l'on a longtemps attribué à Prosper d'Aquitaine¹. C'est un recueil de *testimonia scripturaires* rédigé en exil, cheminement dans l'histoire sainte à visée catéchétique. A propos du sabbat éternel, Quodvultdeus fait référence à la Règle V et indique que notre auteur a beaucoup écrit sur le sujet². Il poursuit au sujet de la consommation et de l'achèvement des temps en établissant l'équivalence entre « trois ans et six mois » et « mille deux cent soixante jours » qui correspondent, dit-il, à quarante-deux mois. Cette exégèse mathématique se lit également dans la Règle V à partir d'*Apocalypse* 11, 2 auquel Quodvultdeus fait lui-même allusion.

Le troisième auteur est plus mystérieux. Il s'agit d'un certain Jean, diacre de Rome dans la seconde moitié du VI^e siècle, que J.-B. Pitra, son éditeur, a identifié avec le pape Jean III³. Dans sa compilation d'écrivains antérieurs, intitulée *Expositum in Heptateuchum*, on trouve une application de la Règle V à propos du chapitre 12 de l'*Exode* (Ex 12, 40). Et comme dans le *Liber regularum*, cette première illustration scripturaire est suivie de celle sur les « dix mois » de grossesse (Sg 7, 1-2)⁴. Il est légitime d'envisager une consultation directe du *Liber regularum*.

Cassiodore recommandait le *Commentaire sur l'Apocalypse* à ses moines. Le *Livre des Règles* fait également partie des ouvrages que, d'après lui, tout étudiant en Écritures Saintes

1. Il revient à G. MORIN, contre toute la tradition antérieure, d'avoir le premier établi des rapprochements avec Quodvultdeus. Cf. « Pour une édition future des opuscules de saint Quodvultdeus, évêque de Carthage au V^e siècle », *RBén* 31, 1914, p. 156-162.

2. QUODVULTDEUS, *Dimidium Temporis* XIII, 22 (SC 102, p. 634).

3. Dom J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, tome I, Paris 1852, *Prolegomena* : *articulus II*, p. LV-LXIV.

4. Dom J.-B. PITRA, *op cit.*, p. 294-295 (cf. Règle V § 2.1).

doit avoir lus. Les *Institutiones* n'en détaillent pas le contenu¹. Et dans la préface à l'*Expositio psalmodum*, Cassiodore explique que les *Psaumes* s'expriment de trois manières différentes à propos du Seigneur, et que l'une d'elles consiste à parler du Christ à travers les « membres de son Église », référence plausible à la Règle I².

Vient ensuite un jalon important dans la notoriété du *Liber regularum* au Moyen Age en la personne d'Isidore de Séville. L'écrivain espagnol donne au début du VII^e siècle un exposé détaillé des sept Règles dans ses *Sentences*³. Tyconius n'y est pas directement nommé mais se trouve inclus parmi « certains sages » qu'Isidore n'hésite pas à évoquer. Son souci premier est d'offrir au lecteur un résumé des Règles qui soit le plus clair possible. Un épitomé anonyme pourrait être « la source intermédiaire » entre Isidore et Augustin⁴. Si tel est le cas, l'archevêque espagnol n'a sans doute pas eu accès à l'original tyconien⁵.

Il existe un autre résumé du *Liber regularum*, plus ample, dans un manuscrit du IX^e (ou du X^e) siècle de la bibliothèque

1. CASSIODORE, *Institutiones* I, x (éd. R.A.B. Mynors, Oxford 1937, p. 34-35).

2. CASSIODORE, *Praef.* 13 (CCL 97, p. 16, 13-14). Mais l'éditeur de Cassiodore au *Corpus Christianorum*, M. Adriaen, juge interpolée la phrase qui nomme explicitement Tyconius et que donne PL 70, 18B. On trouve néanmoins dans ce passage un écho de la Règle I.

3. ISIDORE DE SÉVILLE, *Sententiae* 19 (CCL 111, p. 65-71).

4. Le texte a d'abord été publié par J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, tome III, Paris 1855, p. 397-398. P. CAZIER en a établi une édition critique à partir de huit manuscrits et a proposé Cassien comme auteur possible en raison de l'interprétation semi-pélagienne de la Règle III (« Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius », *REAug* 22, 1976, p. 266-272).

5. P. CAZIER, « Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d'Isidore de Séville », *REAug* 19, 1973, p. 241-261, et « Tyconius et l'Apocalypse dans la crise donatiste », *Graphè* 1, 1992, p. 112, note 16. Mais la filiation avec Isidore reste discutée (cf. M. DULAËY, « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 91-95).

de la cathédrale de Monza, près de Milan (M). Placé à la fin du codex, après le commentaire des épîtres pauliniennes de l'*Ambrosiaster*, l'épitomé rassemble des extraits empruntés aux six premières Règles et à deux passages augustiniens (*Enchiridion* 103 et *De doctrina christiana* III, 36). La Règle VII y est absente. Les citations bibliques sont pour la plupart omises ou très sensiblement réduites et données d'après le texte de la Vulgate¹. La comparaison de la présentation du *Liber regularum* par Augustin dans le *De doctrina christiana* avec ces deux épitomés prouve que le *Livre des Règles* n'était déjà plus lu pour lui-même. Alors que les citations bibliques choisies par Tyconius convergent vers un vaste appel au repentir, le changement opéré dans le choix des passages scripturaires pour illustrer le contenu des Règles ne répond plus à cette vocation essentielle².

Signalons enfin un dernier épitomé très postérieur – sans doute du XIV^e siècle – partiellement publié par J.-B. Pitra dans son *Spicilegium Solesmense*³. L'auteur anonyme s'inspire d'Augustin de manière très symptomatique. Il ajoute aux sept chapitres tyconiens trois règles supplémentaires tirées des premières lignes du livre III du *De doctrina christiana* qu'il nomme « De Distinctione, de Percunctatione, et de Observatione⁴ ». Les « règles mystiques » se voient ainsi incorporées dans l'œuvre augustiniennne et comptées au titre de ses « praecepta ».

Lorsque Bède écrivit son *Expositio Apocalypseos*, entre 703 et 710, il rédigea une préface sous la forme d'une lettre adres-

sée à Eusèbe dans laquelle il juge utile de rappeler les sept règles de Tyconius « qui aident considérablement ceux qui les étudient à comprendre les Écritures¹ ». En quelques phrases, le moine de Jarrow présente chacune des Règles en suivant l'interprétation du *De doctrina christiana*. Il se montre néanmoins bienveillant à l'égard du donatiste dont il loue la méthode herméneutique qu'il utilise constamment dans son commentaire sur l'Apocalypse.

Sous le règne de Charlemagne, le moine de Corbie Paschase Radbert fut l'un des plus grands théologiens du Haut Moyen Âge, particulièrement versé en patristique. Son explication des *Lamentations de Jérémie*, en cinq livres, dédiée à Odilmann Sévère, se veut avant tout édifiante. Elle tient compte de Tyconius. Paschase Radbert y invoque la Règle I pour discerner ce qui revient à la tête et ce qui revient au corps, avec en filigrane l'Épître aux Éphésiens 1, 22-23². Et dans son *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, il utilise la Règle IV, *De specie et genere*, pour l'appliquer conjointement à l'Église et à Marie, suivant un parallèle fréquent dans les écrits contemporains³. A la même époque, Tyconius apparaît également dans les anthologies. Smaragde de Saint-Mihiel (sur la Meuse), moine du IX^e siècle, est l'auteur d'une *Expositio libri comitis*, ouvrage exégétique constitué d'une imposante compilation d'écrits antérieurs où les textes bibliques de la liturgie sont commentés à l'aide des Pères. Le prologue énumère les sources utilisées, et Smaragde n'hésite pas à citer le

1. Cf. F.C. BURKITT, *Introduction*, p. XXXVII-XXXVIII. Le texte est reproduit dans l'édition du *Liber regularum* de Burkitt en appendice p. 89-98. Voir aussi, *Introduction*, p. XXXVII-XXXVIII.

2. Le parallèle a été mené par P. BRIGHT, « Tyconius and his Interpreters : A Study of the Epitomes of the Book of Rules », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible*, Notre-Dame 1999, p. 109-128.

3. « Apparatus anonymi cuiusdam scholastici » XXXV-XXXVI, dans J.-B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. III, 1855, p. 445.

4. Cf. *De doct. chr.* III, II, 3-5; III, 6-7; IV, 8 (BA 11/2, p. 236-246).

1. CCL 121A, p. 223, 37 - p. 231, 113. Cf. J.-M. VERCRUYSSÉ, « Bède lecteur de Tyconius dans l'*Expositio Apocalypseos* », dans S. LEBECQ, M. PERRIN et O. SZERWINIACK (éds), *Bède le Vénérable. Bilan et perspectives*, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 17-26.

2. PASCHASE RADBERT, *Expositio in lamentationes Hieremiae libri quinque*, livre III (CCM 85, p. 140).

3. PASCHASE RADBERT, *In Matth.* (PL 120, 85C-D, 136B, 137A, 138A, 144 A-C, 155B, 210C, 304A, 383C, 464B, 540B). Cf. C. MAUS, « De modo, quo Paschasius Radbertus regulam 'de specie et genere' circa Mariam et Ecclesiam usurpavit », dans *Maria in Sacra Scriptura*, Rome 1967, p. 173-177.

donatiste, sans la moindre réserve, aux côtés d'Hilaire, Jérôme, Jean Chrysostome ou encore Bède et Primase, alors qu'il nomme avec plus de circonspection Pélage et Origène¹.

La scolastique n'a pas non plus ignoré notre auteur. Hugues, dans la première moitié du XII^e siècle, enseigna dans le prestigieux monastère parisien de Saint-Victor. Ami de Bernard, il émerveilla tellement Bonaventure par la profondeur de ses connaissances patristiques que ce dernier le surnomma le « nouvel Augustin ». L'un de ses premiers ouvrages, aujourd'hui aussi le plus connu, est le *Didascalicon*, rédigé autour de 1128². Le sous-titre, *De studio legendi*, nous renseigne davantage sur son contenu. Hugues de Saint-Victor veut transmettre un art de lire, au sens d'enseignement et d'étude. Trois livres sont consacrés aux arts libéraux que l'auteur tient en haute estime, et trois autres à la science supérieure qu'est celle de l'Écriture. Après avoir présenté la Bible, les textes canoniques et les auteurs sacrés, Hugues rappelle largement, au livre V, les sept règles que « certains sages ont données³ », au nombre desquels il faut bien sûr compter Tyconius. Mais le texte comme la formule initiale sont empruntés à l'abrégé d'Isidore avec quelques omissions et adaptations. Les règles y sont recommandées comme un guide sûr pour la direction à imprimer à l'exégèse spirituelle⁴.

Le plus puissant des papes du Moyen Age, Innocent III (1198-1216), fut aussi un théologien fécond. Son œuvre com-

1. SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Collectiones in epistolas et evangelica*, Préface (PL 102, 13 C).

2. L'édition de référence est celle de C.H. Buttmer, Washington 1939 (à défaut PL 176). La traduction anglaise de J. TAYLOR comprend des notes abondantes (*The 'Didascalicon' of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, New York-Londres 1968²).

3. Il existe une traduction française que l'on doit à M. Lemoine : HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de Lire. Didascalicon*, Paris 1991, p. 191-195.

4. Voir aussi dans le même *Didascalicon*, au livre VI, le chapitre 7, « L'ordre de la narration ». Sans citer Tyconius, HUGUES DE SAINT-VICTOR

prend des lettres, plusieurs traités et un grand nombre de sermons. Dans le *De sacro altaris mysterio libri sex*, au livre IV où il étudie le mystère de l'eucharistie, Innocent III recourt à la Règle II pour l'appliquer assez maladroitement à la transsubstantiation. Pour lui, le corps du Christ doit être compris « dans sa totalité suivant la règle de Tyconius¹ ».

Entre 1322 et 1330, Nicolas de Lyre, « dernier herméneute de la grande tradition médiévale », compose sa *Postilla litteralis*. Dans un premier prologue, il affirme la supériorité de la Bible sur tout autre écrit et rappelle les quatre sens des Écritures à partir du célèbre distique d'Augustin de Dacie. Dans un second prologue, « sur l'intention de l'auteur et sur sa façon de procéder », il commence par « les sept règles d'exposition de l'Écriture sacrée, dont parle Isidore dans son *Souverain bien* », c'est-à-dire dans les *Sentences* (I, 20) citées d'après leur *incipit*. Et il précise : « Certains appellent ces règles des clés, parce qu'elles ouvrent en beaucoup d'endroits l'intelligence de l'Écriture² ». Le résumé assez détaillé emprunte bien sûr à Augustin mais aussi à Grégoire le Grand de sorte que l'illustration scripturaire n'a plus guère à voir avec celle du *Liber regularum*. De toute façon, Nicolas de Lyre déclare qu'il ne fera que « rarement quelques brefs commentaires mystiques » pour donner le maximum d'importance au sens littéral³.

parle des déplacements temporels, qui sont inspirés des Règles V et VI (tr. Lemoine, *op. cit.*, p. 224-225).

1. INNOCENT III, *De sacro altaris mysterio libri sex*, livre VI, ch. XVII (PL 217, 869).

2. Nicolas De LYRE, *Postilla litteralis*, Second Prologue (PL 113, 31). Voir P.C. BORI, *L'interprétation infinie*, Paris 1991, p. 90-91.

3. PL 113, 31-34. Les deux prologues de NICOLAS DE LYRE sont rangés dans les *Prolegomena* de la *Glosa ordinaria* de Walafrid Strabon. Une traduction française en a été donnée par Y. DÉLÈGUE, dans *Les Machines du Sens*, Paris 1987, p. 109-114.

Nous terminerons ce rapide panorama aux portes du XVI^e siècle avec Érasme. Dans la *Ratio verae theologiae*, publiée en 1518, l'humaniste hollandais rappelle que le Christ et l'apôtre Paul autorisent l'allégorie. Il fait allusion aux auteurs les plus compétents en la matière : Denys l'Aréopagite dans le *De divinis nominibus*, Augustin dans le troisième livre du *De doctrina christiana*, et Tyconius¹. L'*Ecclesiastes*, appelé aussi *De ratione concionandi*², revient sur notre auteur. Il énumère les sept Règles du donatiste d'après Augustin, comme une sorte d'appendice, mais n'en fait pas usage dans son propre texte³.

La constitution d'une *memoria technica* des sept Règles est significative de cette utilisation constante du *Liber regularum* à travers les siècles. Écrite en hexamètres dactyliques, cette version versifiée nous est connue par un manuscrit du XIII^e siècle conservé à Laon⁴. Le texte peut être ainsi traduit :

La première règle réunit notre tête avec le corps.

La deuxième parle du corps, vrai et mêlé.

La troisième décrit ce que la Loi et ce que la grâce peuvent faire.

La quatrième examine le genre et l'espèce, le tout et la partie.

1. ÉRASME, *Ratio verae theologiae* (éd. H. et A. Holborn, Munich 1933, p. 283, 29-34).

2. ÉRASME, *Ecclesiastae liber III*, dans *Opera omnia Desiderii Erasmi Rotodami*, tome V/5 (éd. J. Chomarat), Amsterdam 1994, p. 280-286.

3. Nous renvoyons pour une étude plus détaillée de cette postérité littéraire des Règles à l'étude de P.C. BORI qui a établi une comparaison des principaux utilisateurs des Règles (Augustin, épitomé de P. Cazier, Isidore, Bède, Hugues de Saint-Victor, Nicolas de Lyre et Érasme) dans « La ricezione delle 'Regole' di Ticonio, da Agostino a Erasmo », *ASE* 5, 1988, p. 125-142.

4. Cf. *Catalogue général des Manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, vol. I (in-4°), Paris 1849, Bibliothèque de Laon, p. 88, n° 89. Le manuscrit, un in-folio sur vélin, provient de Notre-Dame de Laon. Il renferme l'Évangile selon saint Luc « cum glossa ». Au verso du dernier feuillet se trouvent quelques vers latins, dont les « regulae Ticonii ».

La cinquième distingue les temps plus grands et plus petits.

La sixième rapporte à nouveau les faits qui ont d'abord eu lieu.

La septième détruit pour toi la tête et les membres du serpent¹.

La *memoria* découle ici davantage des *Sentences* d'Isidore que du seul *De doctrina christiana*. Plusieurs éléments sont communs aux deux sources. Pour la Règle II, l'auteur reprend la correction du titre proposée par Augustin que cite également Isidore. Dans la définition de la Règle III, le terme *promissae* n'apparaît pas alors que l'anonyme insiste sur la grâce à l'instar de ses deux illustres prédécesseurs. Et la Règle IV associe la distinction entre le genre et l'espèce à celle de la partie et du tout comme le font les deux évêques. En revanche, la formulation de la Règle V est fondée sur l'opposition entre *majora* et *minora* qui est propre à Isidore de Séville et à l'épitomé de P. Cazier.

Ainsi, le *Liber regularum*, même galvaudé, n'a pas été sans influencer le Moyen Age. Nombre d'auteurs, dans des écrits de nature assez diverse, témoignent de son rayonnement. Néanmoins, l'œuvre a été essentiellement lue à travers le double filtre augustiniens et isidorien. Si l'on ne peut pas parler d'une *damnatio memoriae*, force est de constater qu'il y a eu une occultation de l'original au détriment de l'herméneuti-

1. Regula prima caput nostrum cum corpore iungit.

Corpore de uero loquitur mixtoque secunda.

Tertia describit quid lex quid gratia possit.

Quarta genus speciem totum partemque rependit.

Tempora disiungit maiora minoraque quinta.

Sexta refert iterum quae primo facta fuerunt.

Septima serpentis tibi membra caputque resoluit. (cf. F.C. Burkitt, *Liber Regularum*, p. 86).

Le texte se retrouve avec quelques variantes dans deux manuscrits romains plus tardifs, du XIV^e (*Pal* 481) et du XV^e siècle (*Vat* 4296). Pour d'autres références, voir H. WALTER, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum*, Göttingen 1969, n° 16552.

que de son auteur, qui explique sans doute aussi le faible nombre de manuscrits conservés aujourd'hui.

VII. HISTOIRE DU TEXTE

1. LA TRADITION MANUSCRITE

La première édition scientifique du *Liber regularum* a été établie par F.C. Burkitt, en 1894. Elle repose sur quatre manuscrits. Un cinquième (C) était déjà perdu à cette époque¹. Il s'agit du codex de l'abbaye cistercienne de Clairmarais près de Saint-Omer dont la bibliothèque fut incendiée par les Français durant le siège de la ville en 1638. Nous en connaissons l'existence grâce aux annotations que le jésuite André Schott a insérées en marge de sa propre édition de 1632².

Le *codex Remensis* (R) est le plus ancien témoin. Conservé à la bibliothèque municipale de Reims sous la cote Ms. 384 (E. 254), il date du IX^e siècle³. Le manuscrit a appartenu à Hincmar, évêque de Reims de 845 à 882, comme le signalent deux mentions ajoutées ultérieurement. C'est un parchemin de 35 feuillets à deux colonnes, écrits en petites carolines. Le texte s'arrête brutalement au milieu d'une phrase de la Règle VII § 4.2 et porte ensuite le colophon « Finit liber Tyconii ». Il manque à peu près les deux tiers du dernier chapitre tel que nous le connaissons par ailleurs. La dernière

1. Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements* : t. III, Paris 1861, avertissement p. 8-9. Et F.C. BURKITT, *Introduction*, p. xxvii.

2. On peut lire, en effet, au volume XV de la *Bibliotheca Coloniensis*, en marge de la page 125F : « Tichoni m.s. Claromarisci Abbatiae iuxta Andomaropolim quem contulit P. And. Schottus Soc. Iesu an. 1618 ». L'indication est reprise dans l'*Index Alphabet. Author. et Opusc. mag. biblioth.*

3. Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. XXXVIII, Paris 1904, p. 503-504. Et F.C. Burkitt, *Introduction*, p. xxiv-xxvi. Le savant anglais indique par erreur « Cod. Lat. 364 ».

colonne du folio 35v° est blanche. Le texte est divisé en courts paragraphes avec une lettre en capitale au début de chacun d'eux. F.C. Burkitt le considère comme le plus ancien et le meilleur manuscrit connu. Nous en avons fait nous-même la vérification. Notons que dans la première partie de son édition de la vieille Bible latine, P. Sabatier cite Tyconius d'après la *Maxima Bibliotheca* de 1677, mais à partir du livre de Jérémie (Jr 25, 35), il s'appuie sur sa propre recension du codex de Reims.

Vient ensuite le *Codex Vaticanus Reginensis* 590 (V) du IX^e-X^e siècle¹. Il fait partie d'un manuscrit qui contient une *Vie de Saint Fulgence* et les deux livres du *De Remissione Peccatorum*. Le texte se déroule sur une seule colonne avec quelques interlignes peu sûrs qui ne correspondent pas à ceux du codex de Reims. Un correcteur contemporain (Vcorr) en a amélioré la grammaire et l'orthographe, et y a inséré plusieurs corrections personnelles².

Le *Codex Parisiensis* (P) du XI^e ou XII^e siècle est aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale. Il a appartenu au Monastère de Saint-Martin des Champs. Les rubriques sont en capitales et les initiales en couleurs³.

Le *Codex Oxoniensis* (O) date du XII^e siècle⁴. C'est un parchemin de 104 folios. La lettre initiale du début de chaque Règle est enluminée. Le texte de Tyconius y est précédé du *Commentaire sur Matthieu* d'Hilaire de Poitiers.

1. Vaticano, BAV, Reg. lat. 590, f. 91-146v. Cf. F.C. BURKITT, *Introduction*, p. xxvi.

2. Cf. F.C. BURKITT; *Introduction* : « V. The Genealogy of the MSS. », p. xxix-xxxv.

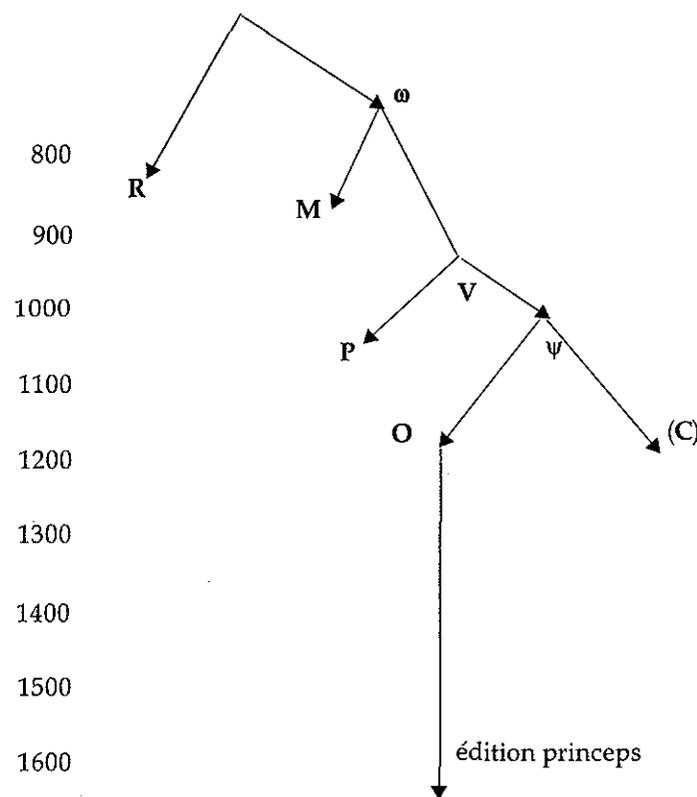
3. Paris, BN, latin 2359, f. 72-97bis. Cf. Ph. LAUER, *Bibliothèque Nationale : Catalogue général des manuscrits latins*, tome II, Paris 1940, p. 425 ; et F.C. BURKITT, *Introduction*, p. xxvi.

4. Oxford, Bodleian Library, Marshall 21 (Madan 5256), f. 70v°-100. Cf. F. MADAN, H.H.E. CRASTER et N. DENHOLM-YOUNG, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, vol. II, part II, Oxford 1937, p. 994 ; et F.C. BURKITT, *Introduction*, p. xxvii.

Le résumé du *Liber regularum* que renferme la bibliothèque de la cathédrale de Monza, près de Milan, est aussi à prendre en compte (M). Il appartient à un manuscrit de 210 folios du IX^e (ou du X^e) siècle qui renferme le commentaire de l'Ambrosiaster sur les épîtres pauliniennes, y compris celle aux Hébreux. Les cinq derniers folios sont réservés au résumé. Le titre se limite à « VII · TICONII REGVLAE ». Et on lit à la fin le colophon : « Ego Liuthprandus scripsi hoc librum. » Il manque la Règle VII, et quelques citations bibliques sont données d'après la Vulgate¹. L'auteur a sous les yeux l'original donatiste car il cite des passages de Tyconius qu'on ne lit pas chez Augustin. Monza (p. 92, 6-10) reprend, par exemple, textuellement le début de la Règle II (§ 1) dont Augustin a contesté la validité, et l'incipit de la Règle IV (§ 1.1) qui n'apparaît pas dans le *De doctrina christiana* (Monza p. 95, 7-15). Cependant l'épitomé de Monza se réfère pour la Règle VI à la présentation augustinienne (Monza p. 98, 1-15 = *De doct. chr.* § 52 et 54 - BA 11/2, p. 310-312 et 314).

1. Cf. F.C. BURKITT, *Introduction*, p. XXXVII-XXXVIII. Le texte est reproduit dans son édition du *Liber regularum* en appendice p. 89-98. Nous donnons nos références d'après ces pages.

On peut dresser le stemma suivant¹ :



F.C. Burkitt estimait que la rareté des manuscrits et l'état corrompu du texte dans les éditions antérieures à la sienne étaient deux raisons majeures qui expliquaient le manque

1. Voir l'argumentation codologique et philologique de F.C. BURKITT, *Introduction*, p. XXIX-XXXV.

d'intérêt pour les études tyconiennes à son époque¹. Le *Livre des Règles* a pourtant été plusieurs fois imprimé et reproduit durant cette période qui va du XVI^e à la fin du XIX^e siècle.

2. LES ÉDITIONS ANTÉRIEURES

Dès la Renaissance, le *Liber regularum* est présent dans les différentes collections d'écrits des Pères. Elles découlent toutes du manuscrit d'Oxford (O). L'édition *princeps* a été établie, en 1569, par le professeur de théologie Joran Jacob Grynaeus, dans ses *Monumenta S. Patrum orthodoxographa*², à Bâle où avait vu le jour quarante ans plus tôt le premier recueil patristique imprimé. Le titre des *Règles* y est donné au début de chaque partie avec l'indication de son numéro d'ordre. Aucune référence scripturaire n'apparaît dans un quelconque apparat et l'éditeur n'a pas eu le souci de répartir le texte en paragraphes. Suivant toute la tradition manuscrite, Grynaeus fait commencer la *Règle* VI par la phrase « *Recapitulationes sunt istae* » que F.C. Burkitt a pertinemment replacée à la fin de la *Règle* précédente³. Cette édition *princeps* va conditionner, comme souvent avec l'invention de l'imprimerie, un état du texte tyconien pour de nombreuses décennies. Quelques années plus tard, Margarin de la Bigne, qui désirait opposer aux protestants la doctrine des Pères, entreprit de réunir l'ensemble des œuvres patristiques. Si nombre d'écrits lui doivent leur première impression, le chanoine et théologal de Bayeux reproduit pour le *Liber regularum* le texte de Grynaeus dans sa *Sacra Bibliotheca sanctorum*

1. F.C. BURKITT, *Preface* p. VII, et *Introduction* p. XXVIII.

2. J.J. GRYNÆUS, *Monumenta S. Patrum orthodoxographa, hoc est theologiae... Doctores numero circiter LXXV, ... Authores partim Graeci, partim Latini*, Basileae 1569, en quatre volumes *in-folio*. Le *Liber regularum* est rangé dans la seconde partie qui concerne les auteurs latins, au tome V (*sacrae doctrinae hos habent Authores*), sous le titre : « *Tichonii liber de septem regulis* » (vol. III, p. 1352-1387).

3. Cf. *Règle* V § 8.3.

Patrum (1575)¹. La présentation est toutefois moins nette, pour ne pas dire désordonnée. Seuls le préambule et la *Règle* I sont séparés par la mention : « *De Domino et eius corpore, regula prima* » ; ensuite les *Règles* s'enchaînent sans véritable distinction, si ce n'est, en marge, l'indication de leur titre et numéro. La confusion s'aggrave dans les en-tête où la mention « *De promissis et lege* » est presque constante, même quand il ne s'agit plus de la *Règle* III ! On trouve une seule fois, « *De temporibus* » à la page où commence la *Règle* V, et « *De Diabolo et eius corpore* » pour annoncer la *Règle* VII. Le texte se termine sur le verset d'Ézéchiel sans aucune remarque sur le caractère inachevé du texte alors que Grynaeus signalait la fin de l'œuvre. Les références scripturaires sont très sporadiques. Dès la deuxième édition, en 1589, le *Livre des Règles* ne figure plus dans la table des matières. Sous les critiques des aristarques romains, La Bigne avait dû retirer de sa *Bibliothèque* les écrits d'orthodoxie douteuse ou hérétique². Tyconius n'échappa pas à la censure.

En 1622 le jésuite Andreas Schott, dont l'œuvre est considérable dans le domaine de la patristique notamment sur

1. MARGARINUS DE LA BIGNE, *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum supra ducentos*, Parisiis 1575, en trois volumes. Le tome VI, consacré aux « *Commentarii in Scripturam* », accueille « *Tyonii liber de septem regulis* » (vol. II, col. 79C-122C). Thomas ITTIG (1643-1710) indique par erreur le tome 7 dans son répertoire des œuvres patristiques intitulé *De bibliothecis et catenis Patrum, variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus... tractatus*, Leipzig 1707, p. 41.

2. Plus d'un siècle plus tard, *Le Livre des Règles* sentait toujours le soufre. Dom Vincent THULLIER, dans son ouvrage consacré aux œuvres de Mabillon (*Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon* [livre IV], Paris 1724, p. 367), rapporte que Girolamo Ceppi, traducteur et éditeur de la version italienne de son *Traité des études monastiques* à Rome, en 1701, eut des difficultés à obtenir l'imprimatur en raison de l'éloge de Théodoret et de Tyconius qui se trouvait dans l'œuvre (Paris 1691, p. 353) – cité par M. ALEXANDRE, « *De la lecture et de l'étude des Pères de l'Église*. Rancé, Bonaventure d'Argonne, Mabillon », dans E. BURY et B. MEUNIER (éds.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris 1993, p. 317 note 108.

Basile, Cyrille d'Alexandrie, Jérôme et Isidore de Péluse, édite le *Liber regularum* au sein du quinzième volume – assimilé à un *Supplément* – de la *Magna Bibliotheca Veterum Patrum* de l'université de Cologne¹, qu'il faut considérer comme la quatrième édition augmentée de La Bigne, pour laquelle l'ordre chronologique des textes a été adopté. La présentation et la typographie dans la *Bibliotheca Coloniensis* sont soignées. La notice de Gennade et plusieurs extraits d'Augustin se rapportant à Tyconius précèdent le texte des *Règles* dont les citations bibliques sont imprimées en italiques et les références données en marge. Mais l'intérêt majeur de cette édition est ailleurs. Lors de ses vingt ans de pérégrinations à l'étranger, A. Schott a accumulé un riche matériel de notes et d'observations, et il a, en particulier, collationné l'édition *princeps* du *Liber regularum* avec le manuscrit, aujourd'hui perdu, de l'Abbaye de Saint-Omer. Aussi, en marge, indique-t-il plusieurs variantes et corrige-t-il en quelques endroits l'édition de Grynaeus², mais il conserve la même disposition du texte pour la Règle VI. Plusieurs notes s'efforcent également d'éclairer le sens du texte par des renvois à d'autres auteurs antiques³.

1. *Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum... Tomus decimus quintus, siue supplementum, vel appendix, continens scriptores plurimos et opuscula, in prioribus Tomis desiderata*, Coloniae Agrippinae 1622, p. 125A-141B.

2. Par exemple, dans la citation de Mt 24, 48. 51 de la Règle II § 12, Schott (p. 127F) rétablit le terme *nequam* que Grynaeus (p. 1356) avait omis malgré la lecture de tous les manuscrits.

3. A propos des pierres précieuses dont se pare le prince de Tyr (Ez 28, 13 - Règle VII § 14.2), A. Schott renvoie par exemple à Ovide et Strabon pour définir le *lyncurium* (p. 140 C).

A la fin du siècle, le tome VI de la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* reprend le texte d'A. Schott sur deux colonnes et donne en marge les références à l'édition du jésuite belge ainsi que l'apparat scripturaire et quelques variantes de la Vulgate¹. Il est précédé de la notice de Gennade et de différents extraits d'Augustin à propos de Tyconius. Les *Règles* III, IV et VII font l'objet d'un sous-titre qui mentionne les principaux auteurs bibliques cités.

A l'époque des Lumières, l'oratorien André Galland (1709-1779) publie à Venise une collection patristique qu'il veut « plus riche et soignée » que les précédentes. Sa *Bibliotheca Veterum Patrum* rassemble trois cent quatre-vingts écrivains, nombre jamais atteint jusque-là². Les œuvres sont précédées d'une introduction biographique et bibliographique pour chaque auteur. Tyconius est édité dans le volume VIII, paru en 1772. Sa notice réunit toutes les informations habituelles, puisées chez Gennade et Augustin, dans la synthèse établie par Le Nain de Tillemont³. Les *Regulae* (*sic*) sont présentées à travers le *De doctrina christiana*, longuement cité. Galland donne ensuite les principaux témoignages sur Tyconius que l'on trouve chez l'évêque d'Hippone, Cassiodore et Isidore. L'édition de Galland est fondée sur le texte établi par Schott avec quelques corrections. Le *Liber* est imprimé sur deux colonnes et les citations bibliques sont en italique. Il est pré-

1. *Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum primo quidem a Margarino de la Bigne (...) in lucem edita. Deinde celeberrimorum in Universitate Coloniensi (...) disposita*, Lyon 1677, tome VI, p. 49B-67C. Une notice biographique et bibliographique du donatiste est donnée dans l'*index authorum* du tome I sous la mention « Tichonius saec. V ». Cette édition a d'abord été utilisée par P. Sabatier pour sa Bible. F.C. Burkitt donne dans la marge gauche du texte tyconien les pages correspondantes de cette *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*.

2. *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum... cura et studio Andreae Gallandii*, Venise 1765-1781, 14 vol.

3. *Caput II De Tichonio Afro*, p. V. Cf. L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VI, Paris 1706, p. 145-150.

cédé du titre de la règle et de son numéro. L'apparat scripturaire apparaît en bas de page, au-dessus de quelques remarques diverses sur des variantes de la Vulgate ou des conjectures sporadiques. C'est le texte d'André Galland qu'a reproduit Migne au volume XVIII de sa *Patrologie Latine*¹.

La présente édition repose sur le texte critique établi par F.C. Burkitt en 1894 pour la collection « Texts and Studies² ». Nous avons ajouté un numéro aux paragraphes qui composent les différentes parties du *Liber regularum* avec le souci de faire apparaître la structure interne de chaque Règle. A ce titre, nous avons été amenés à regrouper certains paragraphes et à opérer d'autres coupures que celles proposées par F.C. Burkitt. Les majuscules ont été rétablies en début de phrase et la ponctuation revue.

Pour le texte, nous avons pris en compte la petite liste d'*errata* placée en tête de l'édition anglaise (p. X) et procédé à quelques corrections dont voici la liste :

Règle II – § 4, 31 (éd. Burkitt p. 9, lignes 11-12) : *in gloriam meam* pour *in gloria mea*

Nous adoptons l'accusatif (*in gloriam meam*) en conformité avec le commentaire qui suit (*in gloriam suam*) et surtout avec les deux manuscrits R et M (= Vg).

– § 6, 43 (éd. Burkitt p. 9, ligne 24) : *eius* à la place de *cuius*. *Cuius* est impossible dans l'interrogative.

Règle IV – § 3.4, 55 (éd. Burkitt p. 33, ligne 10) : *aqua munda* à la place de *aquam mundam*

Il semble qu'il y ait eu ici dittographie et que le « m » initial de *mundam* ait été repris comme forme d'accusatif pour *aquam*.

1. PL 18, col. 15-66.

2. *Texts and Studies Contributions to Biblical and Patristic Literature*, éd. J. Armitage Robinson, vol. II/ 1, Cambridge 1894.

– § 14.2, 350 (éd. Burkitt p. 43, ligne 23) : *Libyes* à la place de *Lybies*

Sans doute à cause de *Lydii* qui précède.

– § 15.3, 461 (éd. Burkitt p. 47, ligne 24) : *relinquentur* à la place de *relinquetur*

Simple faute typographique. Le manuscrit R donne bien *relinquentur* (f. 24 v°).

Règle V – § 3.5, 102 (éd. Burkitt p. 58, ligne 17) : *quae si* plutôt que *quasi*

– § 3.6, 119 (éd. Burkitt p. 59, ligne 5) : *ebdomada* au lieu de *ebdomadas*

Confusion probable entre (*h*)*ebdomas* et (*h*)*ebdomada*.

– § 5, 156 (éd. Burkitt p. 60, ligne 14) : *appellatum* pour *appelatum*

Le manuscrit de Reims l'écrit correctement (f. 29r°), comme dans la Règle I (§ 11.1) et VII (§ 12.1). La forme *appellatum* est une coquille mais qui a été recopiée dans les éditions postérieures.

– § 5, 160 (éd. Burkitt p. 60, ligne 18) : *acceptabilis* au lieu de *acceptabilem*

Il s'agit d'une faute de transcription. Le manuscrit de Reims donne le cas correct (f. 29r°).

Règle VII – § 13, 313 (éd. Burkitt p. 80, ligne 15) : nous rétablissons la forme *narrans narrabis*

Le texte grec d'Ez 28, 9 donne λέγων ἐπεῖς. La forme a d'abord été rendue dans la citation complète du passage par *dicturus es* (§ 8) et elle apparaît dans l'analyse détaillée du verset sous la variante *narrans narrabis*. Cette dernière est-elle le décalque original du grec ? F.C. Burkitt note que λέγειν n'est jamais traduit par *narrare* dans la Bible (la Vulgate dit : *dicens loqueris*) mais le cas est fréquent ailleurs. De plus, il ne peut s'agir d'une paraphrase du simple *dicturus es* puisque l'expression *narrans narrabis* fait écho à un idio-

tisme hébraïque que l'on rencontre par exemple dans 1R 11, 11 (*Règle* IV § 9, 3). Aussi F.C. Burkitt, après avoir considéré que *narrans* relevait d'une dittographie, explique-t-il : « I believe Tyconius was influenced (consciously or unconsciously) by the familiar verse Ps XXI, 23 : '*narrabo nomen tuum fratribus meis*' » (Introduction, p. LI). Cela ne nous semble pas une raison suffisante pour supprimer le participe présent. Nous respectons donc la leçon des manuscrits, notamment (V), et conservons la forme *narrans narrabis*.

3. UN TEXTE INCOMPLET ?

La *Règle* VII semble incomplète dans les manuscrits. L'ouvrage se termine soudainement sur la citation du dernier verset de la péricope d'Ézéchiel (Ez 28, 19). Cette fin brutale est inattendue car tous les autres versets ont fait l'objet d'un commentaire. En fonction des phrases qui concluent les six *Règles* précédentes et qui traitent toutes du « mystère d'iniquité », on a pu penser que le *Liber regularum* nous était parvenu intégralement et qu'il se terminait sur une « solennelle dénonciation de la destinée » du diable et de ses partisans¹. Cette hypothèse séduisante renforcerait l'originalité de l'œuvre tyconienne. On aurait là en quelque sorte le pendant en matière de péroraison du célèbre exorde *ex abrupto* de Cicéron dans la *Première Catilinaire*². Mais il nous semble que cette façon de conclure, qu'un esprit moderne pourrait effectivement envisager, ne correspond guère aux

1. Cf. P. BRIGHT *The Book of Rules of Tyconius : Its Purpose and Inner Logic*, Notre-Dame 1989, p. 114-117. D.L. ANDERSON, tout en n'écartant pas totalement l'idée d'une lacune, avait déjà suggéré que « Tyconius may have considered this the most appropriate way to conclude his discussion about the devil : an abrupt and humiliating ending for one who is soon to come to an ignominious end » (*The Book of Rules of Tyconius : an Introduction and Translation with Commentary*, Ann Arbor 1980, p. 234).

2. CICÉRON, *Cat. I*, 1 (CUF *Discours* tome X, p. 5).

habitudes antiques, ni à la manière de faire de notre auteur. Il paraît plus probable que Tyconius analysait au moins le verset 19 du chapitre 28 d'Ézéchiel sans forcément donner d'autres citations bibliques. L'existence d'une péroraison est moins sûre, surtout si l'on considère que la *Règle* VII peut elle-même faire office de conclusion¹. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse d'une lacune est loin d'être improbable quand on se rappelle que le manuscrit de Reims (R), le plus ancien et le plus fidèle des témoins, s'arrête subitement au milieu d'une citation d'Amos qui illustre le commentaire d'Isaïe. Pourquoi le manuscrit du Vatican dont dépend notre connaissance de la fin de la *Règle* ne souffrirait pas à son tour d'une regrettable amputation² ? Il n'en demeure pas moins que terminer la septième *Règle* sur une condamnation définitive du diable, à travers le verset : « Tu es devenu objet de perte, et tu ne seras pas dans l'éternité », commenté ou non, a une forte valeur symbolique. C'est une dernière fois réitérer l'appel à la conversion des pécheurs et mettre à l'horizon spirituel du lecteur la perspective du Jugement dernier, et le temps où la partition entre les justes et les mauvais sera effective.

1. Cf. Notre communication « La composition rhétorique du *Liber regularum* de Tyconius », donnée au Congrès d'Oxford en 2003 (à paraître dans *Studia Patristica*).

2. Dans le manuscrit de Reims, le texte est présenté sur deux colonnes. Au folio 35 v°, la première colonne se termine sur *Amos* 8, 9 : « Iterum : *Occidit sol meridie et tenebricabit super terram* », et sur la mention « FINIT LIBER TYCONII », la seconde colonne étant laissée vierge (*Règle* VII § 4.2). Il manque l'équivalent d'une dizaine de pages imprimées (P. Bright omet de le signaler lorsqu'elle évoque le manuscrit – p. 114). Le codex *Vaticanus Reginensis* 590 donne, pour sa part, au verso du folio 146, après le verset d'Ézéchiel, la souscription suivante : « EXPLICIT DE DIABOLO ET CORPORE EIVS LIBER SEPTIMVS ».

BIBLIOGRAPHIE

1. TYCONIUS ET SON ŒUVRE

- ALEXANDER J.S., s.v. « Donatistae / Tyconius », *AL* 2, 1999, col. 629-631.
- BARDY G., s.v. « Tyconius », *DTC* 15/2, 1950, col. 1932-1934.
- COX M.G., « Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punic », *Studia Orientalia* 64, 1988, p. 83-105.
- DINKLER E., s.v. « Ticonius », *PW* 6/1, 1936², col. 849-856.
- DULAËY M., s.v. « Tyconius », *DSp* XV, 1991, col. 1349-1356.
- KANNENGISSER C., *A Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden-Boston 2003, vol. II, p. 1139-1148.
- MANDOUZE A., s.v. « Tyconius », dans *Prosopographie du Bas Empire 1. Afrique (303-533)*, Paris 1982, p. 1122-1127.
- MARIN M., « Orientamenti di esegesi biblica dei Padri / II. Di alcune regole per l'interpretazione della Scrittura », dans A. QUACQUARELLI, *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rome 1989, p. 293-296.
- MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, Paris 1920, p. 165-219 (réimpr. Bruxelles 1963).
- ROMERO POSE E., s.v. « Tyconius », *DECA*, 1990 (1983), t. II, p. 2495-2497.

ROMERO POSE E., « Ticonio y el sermón 'In natali sanctorum innocentium' (Exégèse de Mt. 2) », *Gregorianum* 60, 1979, p. 513-544.

—, « El tratado 'de montibus Sina et Sion' y el donatismo », *Gregorianum* 63, 1982, p. 273-299.

SIMONETTI M., « Ticonius », dans J. QUASTEN et A. DI BERARDINO, *Initiation aux Pères de l'Église IV. Les Pères latins*, Paris 1986, p. 169-173.

STEINHAUSER K.B., « Tyconius : was He Greek ? », dans E.A. Livingstone (éd), *SP XXVII*, Leuven 1993, p. 394-399.

TILLEY M.A., « From Separatist Sect to Majority Church : The Ecclesiologies of Parmenian and Tyconius », dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *SP XXXIII*, Leuven 1997, p. 260-265.

VAN DER LOF L.J., « Warum wurde Tyconius nicht katholisch ? », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, p. 260-283.

2. SUR LE LIVRE DES RÈGLES

Édition de référence

BURKITT F.C., *The Book of Rules of Tyconius, newly edited from the mss with an introduction and an examination into the text of the biblical quotations (Texts and Studies III/1)*, Cambridge 1894 (réimp. Nendeln 1967).

Traductions

ANDERSON D.L., *The Book of Rules of Tyconius : an Introduction and Translation with Commentary*, Ph.D. Diss., Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (KY) 1974 / University Microfilms International, Ann Arbor 1980.

BABCOCK W.S., *Tyconius : The Book of Rules (coll. Texts and Translations 31)*, (*Early Christian Literature 7*), Atlanta (GA) 1989.

FROELICH K., « Tyconius. The Book of Rules, I-III », dans *Biblical Interpretation in the Early Church (Sources of Early Christian Thought)*, Philadelphia 1984, p. 104-132.

LEONI L. et D., *Ticonio, sette regole per la Scrittura (Epifania della Parola. N.S. Testi ermeneutici 4)*, Bologne 1997.

Études

ALEXANDER J.S., « Some Observations on Tyconius' Definition of the Church », dans E.A. LIVINGSTONE (éd), *SP XVIII/4*, Kalamazoo-Leuven 1990, p. 115-119.

BRIGHT P., *The Book of Rules of Tyconius : Its Purpose and Inner Logic*, Notre-Dame (Ind.) 1989 (version revue et complétée de la thèse : *'Liber regularum Tyconii' : A Study of the Hermeneutical Theory of Tyconius - Theologian and Exegete of the North African Tradition*, Diss., University of Notre-Dame 1987 / University Microfilms International, Ann Arbor 1987).

—, « The Church and the 'Mystery of Iniquity' : Old Testament Prophecy in Fourth Century African Exegesis », *Consensus* 23, 1997, p. 39-49.

—, « 'The Spiritual World which is the Church' : Hermeneutical Theory in the *Book of Rules* of Tyconius », dans E.A. LIVINGSTONE (éd), *SP XXII*, Leuven 1989, p. 213-218.

CAMASTRA P., *Il Liber Regularum di Ticonio. Contributo alla lettura (Tradizione e vita 8)*, Rome 1998.

CONLEY T., « Rhetoricae immensam silvam perambulans », dans W. WUELLNER (éd), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 56-59.

DULAËY M., « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *RÉAug* 35, 1989, p. 83-103.

—, s.v. « Sens de l'Écriture / I. Le sens de l'Écriture chez les Pères / II. Les Pères latins / 7. Tyconius », *DBiS XII*, 1992, col. 448-450.

- FORSTER K., « Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im *Liber Regularum* des Tyconius », *Münchener theologische Zeitschrift* 7, 1956, p. 173-183.
- FREDRIKSEN LANDES P., « Tyconius and the End of the World », *REAug* 28, 1982, p. 59-75.
- GAETA G., « Il *Liber Regularum* di Ticonio. Studio sull'ermeneutica scritturistica », *ASE* 5, 1988, p. 103-124.
- HAHN T., *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Bd. 6, Heft 2)*, Leipzig 1900 (rééd. Aalen 1971).
- KANNENGIESSER C., « A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine », dans W. WUELLNER (éd.), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Colloquy 58 (16 october 1988), Berkeley (CA) 1989, p. 1-22. Revu et complété sous le titre : « Augustine and Tyconius : A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible (The Bible through the Ages 2)*, Notre-Dame (Ind.) 1999, p. 149-177.
- , « Quintilian, Tyconius and Augustine », *Illinois Classical Studies* XIX, 1994, p. 239-252.
- , « Tyconius crux interpretorum : A Response to Karla Pollmann », *AugStud* 29, 1998, p. 99-108.
- , « Tyconius of Carthage, the Earliest Latin Theoretician of Biblical Hermeneutics. The Current Debate », dans M. MARITANO (éd.), *'Historiam Perscrutari'. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, Rome 2002, p. 297-311.
- O'LOUGHLIN Th., « Tyconius' Use of the Canonical Gospels », *RBén* 106, 1996, p. 229-233.
- PINCHERLE A., « L'ecclesiologia nella controversia Donatista », *Ricerche Religiose* 1, 1925, p. 35-55.
- POLLMANN K., « La genesi dell'ermeneutica nell'Africa del secolo IV » dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino [sec. IV-VI]. XII Incontro di studiosi*

- dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Rome 1994, p. 137-145.
- , *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus 'De Doctrina christiana' (Paradosis 41)*, Fribourg 1996, p. 32-65.
- QUACQUARELLI A., « La concezione della storia in Ticonio », dans *Studi di Storia Medievale e Moderna in onore di Ettore Rota (Bibliotheca storica 3)*, Rome 1958, p. 11-30.
- RATZINGER J., « Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber regularum' », *REAug* 2 (Mémorial Gustave Bardy), 1956, p. 173-185 (repris dans *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos-Düsseldorf, 1969).
- RAUH H.D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter : Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 9)*, Münster 1973, p. 102-121.
- REARDON B., *The Function of Tyconius's Third Hermeneutic Rule*, Lic. (Pontificio Istituto Biblico), Rome 1968.
- ROMERO POSE E., « Ciuitas como figura ecclesial en Ticonio », dans *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostelle 1990, p. 643-647.
- , « 2 Tes 2, 7 en la literatura donatista », *Burgense* 37, 1996, p. 247-263.
- , « Ratio et Gratia en Ticonio », *ASE* 15, 1998, p. 205-215.
- TILLEY M. A., *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis 1997 (version revue et complétée de la thèse : *The Use of Scripture in Christian North Africa : An Examination of Donatist Hermeneutics*, Diss., Duke University 1989 / University Microfilms International, Ann Arbor 1989).
- VERCRUYSSSE J.-M., « Auster et Aquilon : géographie biblique et lectures patristiques du *Cantique des Cantiques* », *Graphè* 8, 1999, p. 71-102.

VERCRUYSSÉ J.-M., « Les Pères de l'Église et la chute de l'Ange (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », *RevSR* 75, 2001, p. 147-174.

—, « L'illustration scripturaire dans la Règle VII du *Liber regularum* de Tyconius », dans M.F. WILES et E.J. YARNOLD (éds), *SP XXXIV*, Leuven 2001, p. 511-517.

—, « La composition rhétorique du *Liber regularum* de Tyconius », dans *SP* (Oxford 2003), Leuven (à paraître).

3. SUR LE COMMENTAIRE DE L'APOCALYPSE

BONNER G., « Towards a Text of Tyconius », dans F.L. CROSS (éd), *SP X/1 (Texte und Untersuchungen 107)*, Berlin 1970, p. 9-13.

CAZIER P., « Tyconius et l'Apocalypse dans la crise donatiste », *Graphè* 1, 1992, p. 105-129.

CHRISTE Y., « Apocalypse et traditio legis (et le commentaire de Tyconius) », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 71, 1976, p. 42-55.

—, « Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques », dans *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e-XIII^e siècles. Actes du colloque de la Fondation Hardt (29 février-3 mars 1976)*, Genève 1979, p. 109-137.

—, « Beatus et la tradition latine des commentaires de l'Apocalypse », dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, Madrid 1978, 53-73.

DULAËY M., « Note augustinienne : les donatistes et les grenouilles », *REAug* 46, 2000, p. 199-204.

FREDRIKSEN P., « Apocalypse and Redemption in Early Christianity from John of Patmos to Augustine of Hippo », *VigChr* 45, 1991, p. 151-183.

GÓMEZ I. M., « El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis. Principios de crítica literaria y textual para su

reconstrucción », dans *Miscellanea Biblica B. Ubach (Scripta et Documenta I)*, Monserrat 1953, p. 387-411.

GRYSON R., « Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse », *RThL* 28, 1997, p. 305-337 (Tyconius, p. 311-317).

—, « Fragments inédits du commentaire de Tyconius sur l'Apocalypse », *RBén* 107, 1997, p. 189-226.

HARVEY P.B., « Approaching the Apocalypse : Augustine, Tyconius and John's Revelation », *AugStud* 30, 1999, p. 133-151.

MÉZEY L., « Egy Korai Karoling Kodextöredék », *Magyar Könyvzemle* 92, 1976, p. 15-24; repris sous le titre « Un fragment de codex de la première époque carolingienne (Ticonius in *Apocalypsin* ?) », dans P. COCKSHAW, M.-C. GARAND et P. JODOGNE (éds.), *Miscellanea codicologica F. Masai (Les publications de Scriptorium VIII)*, Gand 1979, vol. I, p. 41-50.

PINCHERLE A., « Nuovi frammenti di Ticonio », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 5, 1969, p. 756-757.

—, « Alla ricerca di Ticonio », *Studi Storico-Religiosi* 2, 1978, p. 355-365.

RAMSAY H.L., « Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana », *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* VII, 1902, p. 419-447.

ROMERO POSE E., *Símbolos eclesiales en el comento a Apoc. 1,13-3,22 de Ticonio (Hacia la reconstrucción del Comentario donatista)*, Thèse Univ. Pont. Grég., Rome 1978 (un extrait de la thèse est paru sous le même titre à Saint-Jacques de Compostelle en 1984).

—, « La Iglesia y la mujer del Apoc. 12 (Exégeseis Ticoniana del Apoc. 12, 12) », *Compostellanum* 24, 1979, p. 293-307.

—, « Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégeseis ticoniana de Apocalipsis 4, 1 », *Augustinianum* 19, 1979, p. 469-486.

—, « Una nueva edición del Comentario al Apocalipsis de S. Beato de Liebana. Su importancia para la

- reconstrucción del Comentario de Ticonio », *Bolletino dei classici* 3, 1980, p. 221-231.
- , « Ecclesia in Filio Hominis (Exégésis ticoniana al Apoc. 1, 13-16) », *Burgense* 25, 1984, p. 43-82.
- , « Ticonio y su Comentario al Apocalipsis », *Sal-manticensis* XXXII, 1985, p. 35-48.
- , « El Comentario al Apocalipsis de Ticonio », *Cristianesimo nella storia* XI, 1990, p. 179-186.
- , « Los ángeles de las Iglesias (Exégésis de Ticonio al Apoc. 1,20-3,22) », dans « Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara », *Augustinianum* XXXV, 1995, p. 119-136.
- , « El milenio en Ticonio : Exégésis al Apoc. 20, 1-6 », *ASE* 12, 1995, p. 327-346.
- , « La Biblia de Alcuino y el perdido comentario al Apocalipsis de Ticonio », *Revista española de teología* 55, 1995, p. 391-397.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 23)*, Rome 1985, p. 289-303.
- SOUTER A., « Tyconius's Text of the Apocalypse : a Partial Restoration », *JThS* 14, 1913, p. 338-358.
- STEINHAUSER K. B., « The Structure of Tyconius' Apocalypse Commentary : A Correction », *VigChr* 35, 1981, p. 354-357.
- , *The Apocalypse Commentary of Tyconius. A History of its Reception and Influence (European Univ. Stud. Series XXIII, Theology 301)*, Francfort/M-Berne-New York 1987.
- VERCRUYSE J.-M., « Bède lecteur de Tyconius dans l'Expositio Apocalypseos », dans S. LEBECQ, M. PERRIN et O. SZERWINIACK (éds), *Bède le Vénérable. Bilan et Perspective*, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 17-26.

4. TYCONIUS ET AUGUSTIN

- ALEXANDER J.S., « Tyconius' Influence on Augustine : A Note on their Use of the Distinction *corporaliter / spirita-*

- liter* », dans *Atti del Congresso Internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, t. II (Sezioni di studio), Rome 1987, p. 205-211.
- AYRES L., « Agustín y Ticonio sobre metafísica y exégésis », *Augustinus* XL, 1995, p. 13-30.
- BABCOCK W.S., « Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396) », *AugStud* 10, 1979, p. 55-74.
- , « Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul », dans E.A. LIVINGSTONE (éd), *SP XVII/3*, Oxford 1982, p. 1209-1215.
- BASTIAENSEN A., « Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens », dans J. DEN BOEF et J. VAN OORT (éds), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au colloque international d'Utrecht (13-14 novembre 1986) (Études augustiniennes : Antiquité 119)*, Paris 1987, p. 52-54.
- BOCHET I., « Le 'Liber regularum' de Tyconius et sa présentation par Augustin », dans la note complémentaire n° 17 à l'édition de *La Doctrine chrétienne d'Augustin*, BA 11/2, 1997, p. 562-581.
- CHADWICK H., « Tyconius and Augustine », dans W. WUELLNER (éd), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 49-55.
- BRIGHT P., « Augustine and the Thousand Year Reign of Saints », dans J.T. LIENHARD, E.C. MULLER et R.J. TESKE (éds), *Augustine Presbyter factus sum (Collectanea Augustiniana 3)*, New-York 1993, p. 447-453.
- , « Biblical Ambiguity in African Exegesis », dans D.W.H. ARNOLD et P. BRIGHT (éds), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture (Christianity and Judaism in Antiquity 9)*, Notre-Dame-Londres 1995, p. 25-32.
- COLISH M.L., « Augustine's Use and Abuse of Tyconius », dans W. Wuellner (éd), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 42-48.
- DULAËY M., « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible (Bible de tous les temps 3)*, Paris 1986, p. 369-386.

- GAETA G., « Le Regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino », ASE 4, 1987, p. 109-118.
- GRABOWSKI St.J., « Sinners and the Mystical Body of Christ according to St. Augustine », *Theological Studies* IX, 1948, p. 47-84.
- HILL E.H., « *De doctrina christiana* : A Suggestion », dans F.L. CROSS (éd.), *SP VI (Texte und Untersuchungen 81)*, Berlin 1962, p. 443-446.
- , « A Possible Debt of Augustine's to Tychonius : The 'male' centemplative and 'female' active functions of the human mind, *De Trinitate XII* », dans M.F. WILES et E.J. YARNOLD (éds), *SP XXXVIII*, Leuven 2001, p. 181-183.
- KANNENGIESSER C., « Local Setting and Motivation of *De doctrina christiana* », dans J.T. LIENHARD, E.C. MULLER et R.J. TESKE (éds), *Augustine Presbyter factus sum (Collectanea Augustiniana 3)*, New-York 1993, p. 331-339.
- , « The Interrupted *De doctrina christiana* », dans D.W.H. ARNOLD et P. BRIGHT (éds), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture (Christianity and Judaism in Antiquity 9)*, Notre-Dame-Londres 1995, p. 3-13.
- KUGLER R.A., « Tyconius's Mystic Rules and the Rules of Augustine », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible (The Bible through the Ages 2)*, Notre-Dame (Ind.) 1999, p. 129-148.
- MARONE P., « L'uso delle regole di Ticonio nella produzione letteraria di Agostino », *Studi e materiali di storia delle religioni* 24, 2000, p. 241-254.
- MURPHY J.J., « Pedagogic Paradigms as Factors in Assessing Augustine's Use of Tyconius », dans W. WUELLNER (éd.), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 60-61.
- PINCHERLE A., « Da Ticonio a sant'Agostino », *Ricerche religiose* 1, 1925, p. 443-466.
- , *La formazione teologica di S. Agostino*, Rome 1947, p. 175-205.
- POLLMANN K., *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer*

- Berücksichtigung von Augustinus 'De Doctrina christiana' (Paradosis 41)*, Fribourg 1996, p. 196-215.
- , « African and Universal Elements in the Hermeneutics of Tyconius and Augustine », dans P.-Y. FUX, J.-M. ROESSLI et O. WERMELINGER (éds), *Augustinus Afer, Actes du colloque international « Saint Augustin : africanité et universalité »*, Alger-Annaba, 1-7 avril 2001, (*Paradosis 45/2*), Fribourg 2003, p. 353-362.
- PRESS G.A., « Tyconius in Augustine's *De doctrina Christiana* », dans W. WUELLNER (éd.), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 62-66.
- ROMERO POSE E., « Ticonio y San Agustín », *Salmanticensis XXXIV*, 1987, p. 5-16.
- SHARPE A. B., « Tichonius and St. Augustine », *The Dublin Review* 264, 1903, p. 64-72.
- STEINHAUSER K.B., « *Recapitulatio* in Tyconius and Augustine », *AugStud* 15, 1984, p. 1-5.
- STUDER B., « Augustinus and Tyconius im Licht der patristischen Exegese », *AugStud* 29, 1998, p. 109-117.
- TILLEY M. A., « Understanding Augustine Misunderstanding Tyconius », dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *SP XXVII*, Leuven 1993, p. 405-408.
- VAN BAKEL H.A., « Tyconius, Augustinus ante Augustinum », *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 19, 1930, p. 36-57 (repris dans *Circa sacra. Historische Studien*, Haarlem 1935, p. 114-135).
- 5. POSTÉRITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE TYCONIENNE**
- BORI P. C., « La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo », ASE 5, 1988, p. 125-142.
- BRIGHT P., « Tyconius and his Interpreters : A Study of the Epitomes of the *Book of Rules* », dans W. WUELLNER (éd.), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley (CA) 1989, p. 23-39. Repris et complété sous le titre « The Preponderating Influence of Augustine' : A Study of the Epitomes of the

- Book of Rules of the Donatist Tyconius* », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible (The Bible through the Ages 2)*, Notre-Dame (Ind.) 1999, p. 109-128.
- CAZIER P., « Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d'Isidore de Séville », *REAug* 19, 1973, p. 241-261.
- , « Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius », *REAug* 22, 1976, p. 262-297.
- MACKAY T.W., « Bede's Biblical Criticism. The Venerable Bede's Summary of Tyconius' *Liber regularum* », dans *Saints, Scholars and Heroes. Studies in honore of C.W. Jones*, Collegeville 1979, tome 1, p. 209-231.
- MANDOLFO C., « Le Regole di Ticonio e le 'Quaestiones et responsiones' di Eucherio di Lione », *ASE* 8, 1991, p. 535-546.
- MAUS C., « De modo, quo Paschasius Radbertus regulam 'de specie et genere' circa Mariam et ecclesiam usurpavit », dans *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati*, vol. III, Rome 1967, p. 173-177.
- ROSCHINI G.M., « De usu regulae quartae Tychonii in mariologia biblica », dans *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati*, vol. III, Rome 1967, p. 141-171

TEXTE ET TRADUCTION

PROOEMIION

Necessarium duxi, ante omnia quae mihi uidentur, libellum regularem scribere et secretorum legis ueluti clauas et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae quae uniuersae legis recessus obtinent et ueritatis
5 thesauros^a aliquibus inuisibiles faciunt ; quarum si ratio regularum sine inuidia ut communicamus^b accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur^c, ut quis

a. Cf. Is 45, 3 b. Cf. Sg 7, 13 c. Cf. Mt 10, 26-27

1. L'expression est malheureusement vague. On pense au *Commentaire sur l'Apocalypse* dont le *Livre des Règles* serait comme l'avant-propos théorique.

2. En plusieurs passages, les Écritures sont présentées comme des textes fermés qui nécessitent des clefs pour être compris (cf. Lc 11, 52 ; Ap 3, 7). On trouve dans la patristique une version plus développée de cette métaphore à propos du Psautier mais qui peut être élargie à toute la Bible. L'Écriture y est comparée à une grande demeure à laquelle on accède grâce à une seule clef : l'Esprit saint. À l'intérieur, chaque pièce possède sa propre serrure. Il est indispensable de retrouver la clef correspondante pour ouvrir une à une les salles, c'est-à-dire pour accéder à

PRÉAMBULE

J'ai estimé nécessaire, avant toute autre occupation¹, d'écrire un petit livre sur les règles et de fabriquer, pour ainsi dire, des clefs² et des lampes concernant les secrets de la Loi. Il y a en effet des règles mystiques qui maintiennent cachés les recoins de l'ensemble de la Loi et rendent invisibles à certains les trésors de la vérité^{a3}. Si la logique de ces règles est reçue, telle que nous la transmettons, sans malveillance^b, tout ce qui était fermé s'ouvrira et tout ce qui était obscur sera éclairci^{c4}. Ainsi quiconque parcourra l'immense forêt

chacun des psaumes ou des livres. ORIGÈNE rattache l'image à la tradition hébraïque. Cf. *Selecta in Psalmos* 1 (PG 12, 1080 B-C), repris dans la *Philocalie* 2, 3 (SC 302, p. 244). Le thème est également présent dans les *HomEz* 14, 2 (SC 352, p. 436). Voir aussi JÉRÔME, *Tract. in Psalm.*, *Prol.* (CCL 78, p. 3). Chez HILAIRE de POITIERS, la demeure devient une immense ville aux nombreuses maisons (*In Psalm.*, *Prol.* 24 - CSEL 22, p. 18).

3. Le début de la *Règle VI* précise cette affirmation. Les règles mystiques y sont présentées comme des sceaux qui enferment les trésors de la Loi (§ 1) afin de rendre la vérité plus désirable à ceux qui la cherchent (§ 2).

4. Cf. Augustin, *Sermon Dolbeau* 22, 17 (F. DOLBEAU, *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 569, 389-390).

prophetiae inmensam siluam perambulans his regulis quodam modo lucis tramitibus deductus ab errore defendatur.

- 10 Sunt autem regulae istae :
- I. De Domino et corpore eius
 - II. De Domini corpore bipertito
 - III. De promissis et lege
 - IV. De specie et genere
 - 15 V. De temporibus
 - VI. De recapitulatione
 - VII. De diabolo et eius corpore

1. La métaphore de la forêt pour évoquer les Écritures se rencontre chez ORIGÈNE (*HomEz* 4, 1 - SC 352, p. 156). Voir également TERTULLIEN (*Adu. Val.* 39, 2 - SC 280, p. 154) et AUGUSTIN qui s'appuie sur le Ps 28, 9 (*Conf.* XI, II, 3 - BA 14, p. 274). On trouve aussi l'image de la forêt de l'erreur obscurcissant la vérité chez TERTULLIEN (*Nat.* 2, 9, 2 - CCL 1, p. 55, 8 ; et *Coron.* 10, 7 - CCL 2, p. 1055, 40-41).

de la prophétie¹, guidé par ces règles comme par des sentiers de lumière², sera préservé de l'erreur³.

Ces règles portent sur :

- I. Le Seigneur et son corps
- II. Le corps bipartite du Seigneur
- III. Les promesses et la Loi
- IV. L'espèce et le genre
- V. Les temps
- VI. La récapitulation
- VII. Le diable et son corps

2. Cf. TERTULLIEN, *Apol.* 47, 9 (CUF p. 99). La thématique de la lumière est reprise au début de la Règle VI.

3. AUGUSTIN cite intégralement le *prooemion* dans le *De doctrina christiana* III, 30, 43 (BA 11/2, p. 294), mais reproche à Tyconius sa prétention à expliquer la totalité des passages obscurs contenus dans la Loi.

I

DE DOMINO ET CORPORE EIUS

1. Dominum eiusne corpus, id est Ecclesiam, Scriptura loquatur, sola ratio discernit, dum quid cui conueniat persuadet uel quia tanta est uis ueritatis extorquet.

2. Alias una persona conuenitur quam duplicem esse
5 diuersa duorum officia edocent.

3. Sic per Esaïam : « *Hic, inquit, peccata nostra feret et pro nobis dolet. Ipse uulneratus est propter facinora nostra... Et Deus tradidit eum pro peccatis nostris^a* », et cetera quae in Dominum conuenire omnis Ecclesiae ore celebratur. Sequitur autem et

a. Is 53, 4.5.6

1. Dans une formule très ramassée, Tyconius indique que l'Écriture peut parler d'une seule personne mais qu'elle lui attribue des fonctions diverses qui incombent en réalité à deux facettes (*duplicem*) de la personne. Ces *diuersa duorum officia* distinguent le Christ éternel dans le Ciel de l'Église sur la terre, la tête du corps. La notion est mise en perspective par Y. M.-J. CONGAR, « La personne 'Église' », *Irénikon* LXXI, 1971, p. 613-616.

I

DU SEIGNEUR ET DE SON CORPS

Logique de la règle mystique

1. Seule la raison peut distinguer si l'Écriture traite du Seigneur ou de son corps, c'est-à-dire de l'Église, en montrant ce qui convient à chacun ou plutôt, tant est grande la force de la vérité, en l'imposant.

I. DUALITÉ D'UNE SEULE PERSONNE

2. Dans certains cas, le texte mentionne une seule personne, mais ses fonctions différentes relevant de deux personnes indiquent qu'elle est double¹.

Le Serviteur souffrant

3. Ainsi par la bouche d'Isaïe : « *Il portera nos péchés et souffre pour nous... Il a été blessé à cause de nos iniquités... Et Dieu l'a livré pour nos péchés^a* » ; ce passage et sa suite sont habituellement reconnus par toute l'Église comme convenant au Seigneur².

2. Cf. dans le Nouveau Testament, Mt. 8, 17 et 1 P 2, 24. Chez les Pères latins, TERTULLIEN, *Adu. Marc.* III, 17, 5 et IV, 8, 4 (CCL 1, p. 531 et 557), chez CYPRIEN, *Ad Quirin.* II, 13 et *Laps.* 17 (CCL 3, p. 45 et 230).

- 10 dicit de eodem : « *Et Deus uult purgare illum a plaga et uult Deus a dolore auferre animam eius, ostendere illi lucem et formare illum prudentia^b.* » Numquid ei quem tradidit pro peccatis nostris uult ostendere lucem, et eum formare prudentia, cum ipse sit lux et sapientia Dei^c, et non corpori eius ? Qua re manifestum est
15 sola ratione uideri posse quando a capite ad corpus transitum facit.

4.1. Danihel quoque lapidem de monte praecisum et inpegisse in corpus regnorum mundi et in puluerem commoluisse Dominum dicit, montem uero effectum et impleuisse uniuersam
20 terram^d corpus eius. Non enim – sicut quidam dicunt in contumeliam regni Dei inuictaeque hereditatis Christi, quod non sine dolore dico – Dominus totum mundum potestate et non sui corporis plenitudine occupauit. Dicunt enim eo monte mundum impletum, quod liceat Christiano in omni loco,
25 quod antea non nisi in Sion licebat, offerre^e. Quod si ita est, non opus erat dicere ex lapide montem effectum et incrementis mundum cepisse. Dominus enim noster Christus ante mundi constitutionem hanc habuit claritatem^f, et cum homo in illo

b. Is 53, 10-11 c. cf. Lc 2, 32 d. Dn 2, 34-35 e. cf. Jn 4, 21-24
f. Jn 17, 5 (17, 24)

1. La pierre qui se détache d'elle-même signifie la toute-puissance divine. Mais lorsqu'elle devient montagne, il ne peut plus s'agir du Seigneur, mais de son corps, l'Église. Le fait qu'elle emplit toute la terre symbolise l'universalisme du Royaume de Dieu. Le commentaire ajoute une dimension ecclésiale à la simple interprétation christologique qu'avait pu faire JUSTIN, *Tryph.* LXXVI, 1 (éd. Archambault, t. II, p. 6).

2. Tyconius s'en prend aux donatistes. L'universalité de l'Église est l'un des points de divergence essentiels avec la secte. AUGUSTIN cite Daniel dans l'*Epistula ad Catholicos* en reprochant aux donatistes de ne pas entendre les « témoignages si lumineux et si évidents » qui montrent l'Église dans tout l'univers et de préférer aller « les yeux fermés heurter la pierre détachée du mont sans la main de l'homme, qui a grandi, est devenue une immense montagne et a rempli toute la terre »

Or il poursuit en disant au sujet du même : « *Et Dieu veut le purifier de son affliction, et Dieu veut éloigner son âme de la douleur, lui montrer la lumière et le façonner par sa sagesse^b.* » Est-il vraisemblable que Dieu veuille montrer la lumière à celui qu'il a livré pour nos péchés, et qu'il veuille le façonner par sa sagesse, alors qu'il est lui-même lumière et sagesse de Dieu^c ? N'est-ce pas plutôt de son corps qu'il s'agit ? Cet exemple montre clairement que seule la raison peut percevoir quand il y a passage de la tête au corps.

La pierre détachée de la montagne

4.1. Quand Daniel dit qu'une pierre détachée de la montagne écrasa le corps des royautes du monde et le réduisit en poussière, c'est du Seigneur qu'il parle ; mais quand il dit que, devenue une montagne, elle a empli toute la terre^d, c'est de son corps¹. Car il n'est pas vrai que le Seigneur a occupé le monde entier par son pouvoir plutôt que par la plénitude de son corps – comme certains le prétendent en outrageant le royaume de Dieu et l'héritage invaincu du Christ (propos que je ne rapporte pas sans douleur²). Ils disent en effet que le monde est empli de cette montagne parce qu'il est permis à un chrétien d'offrir partout le sacrifice alors qu'auparavant ce n'était permis qu'à Sion^e. S'il en est ainsi, ce n'était pas la peine de dire que la pierre devenue une montagne avait pris possession du monde progressivement. Le Christ notre Seigneur a eu cette gloire avant la création du monde^{f3} ; et puisqu'en

(XVI, 40 – BA 28, p. 620). Également C. *epis. Parm.* III, 5, 27 (BA 28, p. 464), C. *litt. Petil.* II, 38, 91 (BA 30, p. 351) et *Sermon* 45, 7 (CCL 41 p. 522-523).

3. Il s'agit ici de la tête, du Christ éternel « engendré non pas créé ». A. LAURENTIN classe l'interprétation tyconienne parmi celles d'origine alexandrine (Origène, Marcel d'Ancyre, Athanase, Apollinaire de Laodicée) qui insistent « sur la toute-puissance du Christ qui étend son corps aux dimensions du monde » (*DOXA : Problèmes de Christologie Jean 17. 5 et ses commentaires patristiques*, Paris 1972, vol. I, p. 98 et p. 100, note 32 ; vol. II, p. 156 texte 30).

Dei filius fieret non paulatim ut lapis sed uno tempore accepit omnem potestatem in caelo et in terra. Lapis autem incrementis factus est mons magnus et crescendo terram omnem texit. Quod si potestate implesset uniuersam terram non corpore, lapidi non compararetur. Potestas res est inpalpabilis, lapis uero corpus palpabile.

35 4.2. Nec sola ratione manifestatur corpus non caput crescere, sed etiam apostolica auctoritate firmatur : « Crescimus, inquit, per omnia in eum qui est caput, Christus, ex quo omne corpus constructum et conexum per omnem tactum subministrationis in mensuram unius cuiusque partis incrementum corporis facit in aedificationem suis^g. » Et iterum : « Non tenens caput, ex quo omne corpus per tactus et coniunctiones constructum et subministratum crescit in incrementum Dei^h. » Non ergo caput, quod ex origine idem est, sed corpus crescit ex capite.

5. Ad propositum redeamus. Scriptum est de Domino et eius corpore – quid cui conueniat ratione discernendum : « Angelis suis mandauit de te ut custodiant te in omnibus uis tuis, in manibus ferant te ne offendas ad lapidem pedem tuum. Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem. Quoniam in me sperauit eripiam eum, protegam illum quoniam cognouit nomen meum. Inuocabit me et exaudiam eum, cum ipso sum in tribulatione, eripiam et glorificabo eum. Longitudine dierum adimplebo eum et ostendam illi salutare meumⁱ. » Numquid de cuius obsequio mandauit angelis suis Deus eidem ostendit salutare suum, et non corpori eius ?

g. Ep 4, 15-16 h. Col 2, 19 i. Ps 90, 11-16

1. Le commentaire se limite à une question introduite par *Numquid*. Tyconius a déjà utilisé cette tournure à propos de la citation d'Isaïe (53, 10-11) et l'emploie très régulièrement dans l'ensemble de l'ouvrage. La forme interrogative souligne l'évidence du sens : le Psaume ne peut s'appliquer dans son ensemble au Christ car c'est seulement à l'Église qu'il est utile de voir le salut de Dieu.

lui le Fils de Dieu est devenu homme, la toute puissance dans le ciel et sur la terre ne lui a pas été donnée peu à peu comme à la pierre, mais en une seule fois. La pierre, quant à elle, est devenue progressivement une grande montagne et c'est en croissant qu'elle a couvert toute la terre. Si le Seigneur avait empli toute la terre par son pouvoir et non par son corps, il ne serait pas comparé à une pierre. Le pouvoir est une chose intangible alors que la pierre est un corps tangible.

4.2. Ce n'est pas seulement la raison qui révèle que c'est le corps, non la tête, qui grandit, mais aussi l'autorité de l'Apôtre : « Nous grandissons, dit-il, en toutes choses en union avec celui qui est la tête, le Christ, par qui le corps, tout entier constitué et uni par les jointures qui le desservent selon la mesure d'activité assignée à chaque partie, réalise sa croissance organique pour s'édifier^g. » Et à nouveau : « Ne s'attachant pas à la tête, par qui le corps tout entier constitué et assemblé par les jointures et les ligaments, tire la croissance que lui donne Dieu^h. » Ce n'est donc pas la tête – car elle est la même dès l'origine –, mais le corps qui croît à partir de la tête.

5. Mais revenons à notre propos. Du Seigneur et de son corps – la raison doit distinguer ce qui convient à chacun – il est écrit : « Il a donné ordre à ses anges de te garder dans toutes tes voies, de te porter sur leurs mains de crainte que, de ton pied, tu ne heurtes la pierre. Sur l'aspic et la vipère tu marcheras et tu écraseras le lion et le dragon. Puisqu'il a mis son espoir en moi, je le délivrerai, je le protégerai puisqu'il connaît mon nom. Il m'invoquera et je l'exaucerai, je suis avec lui dans la détresse, je le délivrerai et le glorifierai. De longs jours je le rassasierai et je lui ferai voir mon salutⁱ. » Dieu montre-t-il son salut à celui que ses anges ont ordre de servir ? N'est-ce pas plutôt à son corps¹ ?

55 6. Iterum : « *Sicut sponso imposuit mihi mitram et sicut sponsam ornavit me ornamento* ». Vnum corpus dixit utriusque sexus sponsi et sponsae, sed quid in Dominum quid in Ecclesiam conueniat ratione cognoscitur. Et idem Dominus dicit in Apocalypsi : « *Ego sum sponsus et sponsa*^k. » Et iterum :
60 « *Exierunt obuiam sponso et sponsae*^l. »

7. Et iterum quid capitis quid corporis ratione discernendum sit per Esaiam declaratur : « *Sic dicit Dominus Christo meo Domino cuius ego tenui dexteram ut exaudiant eum gentes*^m. » Sequitur et dicit quod non nisi corpori conueniat : « *Et dabo tibi thesauros absconditos, inuisibiles aperiam tibi, ut scias quoniam ego sum Dominus qui uoco nomen tuum Deus Israhel, propter Iacob puerum meum et Israhel electum meum*ⁿ. » Propter testamenta enim quae disposuit patribus ad cognoscendum se Deus aperit corpori Christi thesauros inuisibiles, « *quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit*^o », sed obdurati hominis qui non est in corpore Christi ; Ecclesiae « *autem reuelauit Deus per Spiritum suum*^p ». Ista quidem, quamuis hoc quoque Dei gratia sit, adhibita tamen ratione aliquando facilius uidentur.

j. Is 61, 10 k. Ap 22, 16.17 l. Mt 25, 1 m. Is 45, 1 n. Is 45, 3-4
o. 1 Co 2, 9 p. 1 Co 2, 10

1. F.C. BURKITT suggère que le début du verset 17 (*sponsus et sponsa*) a pu être inclus dans le v. 16 (*Ego sum*) en une citation particulièrement ramassée car ils sont cités intégralement dans la Règle VII § 3.2 (Introduction, p. XLVII s.). On retrouve dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius la même interprétation. CÉSAIRE (A XIX, 276, 11-12 = PRIMASE XXII, 309, 248 = BEDE XXXVIII, 573, 72-73 = BEATUS XII, 644, 29).

L'époux et l'épouse

6. Et à nouveau : « *Comme l'époux il m'a coiffé d'un diadème et comme l'épouse il m'a orné d'une parure* ». Il a parlé d'un seul corps ayant deux sexes, celui de l'époux et celui de l'épouse, mais ce qui convient au Seigneur et ce qui convient à l'Église est reconnu par la raison. Et le même Seigneur dit dans l'Apocalypse : « *Je suis l'époux et l'épouse*^{k1}. » Et à nouveau : « *Elles sortirent à la rencontre de l'époux et de l'épouse*^l. »

Les trésors cachés

7. Et de nouveau, par Isaïe, il est clairement montré ce que la raison doit distinguer de la tête et du corps : « *Ainsi parle le Seigneur au Christ, mon Seigneur, dont j'ai saisi la main droite pour que les nations l'écoutent*^{m2}. » Mais il poursuit en disant quelque chose qui convient seulement au corps : « *Et je te donnerai des trésors cachés, invisibles, que j'ouvrirai pour toi afin que tu saches que je suis le Seigneur, le Dieu d'Israël, qui t'appelle par ton nom, à cause de Jacob, mon serviteur, et d'Israël, mon élu*ⁿ. » Dieu, qui a établi des alliances avec nos pères pour qu'ils puissent le connaître, ouvre en effet au corps du Christ des trésors invisibles : « *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté dans le cœur de l'homme*^o », c'est-à-dire de l'homme endurci qui n'est pas dans le corps du Christ, mais à l'Église Dieu (les) a révélés à travers son Esprit^p. En vérité, ces trésors sont parfois perçus un peu plus facilement lorsque la raison est employée, bien que cela soit aussi une grâce de Dieu.

2. Le texte de la LXX établit une distinction entre κύριος (le Seigneur) et Κύρος (Cyrus), mais la *Vetus latina* a confusément traduit les deux mots par *Dominus* d'où l'obscurité du verset. La confusion se rencontre déjà chez TERTULLIEN (*Prax.* XI, 8 et *Iud.* VII, 2 - CCL 2, p. 1172 et 1354) et CYPRIEN (*Quir.* I, 21 - CCL 3, p. 23). Elle est critiquée par JÉRÔME (*in Es.* XII, 45, 1-7 - CCL 73 A, p. 504, 17-24). Tyconius considère que le datif *Domino* désigne la Tête.

75 8. Sunt alia in quibus huiusmodi ratio minus claret, eo quod siue in Dominum siue in corpus eius recte conueniat dictum; quam ob rem sola et maiore Dei gratia uideri possunt.

9. Sic in Euangelio: « *A modo, inquit, uidebitis filium hominis* 80 *sedentem ad dexteram uirtutis et uenientem in nubibus caeli*^a » Alio loco dicit non uisuros uenientem in nubibus caeli nisi in nouissimo tantum die: « *Plangent se omnes tribus terrae, et tunc uidebunt filium hominis uenientem in nubibus caeli*^b » Vtrumque autem fieri necesse est, sed primo corporis est aduentus, id 85 est Ecclesiae, iugiter uenientis in eadem claritate inuisibili, deinde capitis, id est Domini, in manifesta claritate. Si enim diceret « *Modo uidebitis uenientem* », solius corporis intellegendus esset aduentus; si autem « *Videbitis* », capitis aduentus. Nunc uero « *A modo, inquit, uidebitis uenientem* », 90 quoniam corpore suo iugiter uenit natiuitate et similibus passionum claritate. Si enim renati Christi membra efficiuntur et

a. Mt 26, 64 b. Mt 24, 30

1. Si jusqu'à présent la raison pouvait suffire, il y a maintenant nécessité d'en appeler à la grâce du Seigneur. Tyconius se fait ainsi l'héritier de toute la tradition. JUSTIN, après d'autres (Paul, Ps-Barnabé, Clément d'Alexandrie), affirme que l'intelligence des Écritures requiert une grande grâce de Dieu (*Tryph.* XCII, 1 – éd. G. Archambault, t. II p. 90).

2. On trouve à plusieurs reprises l'adjectif *iugis* et surtout l'adverbe *iugiter* dans le *Liber regularum* (cf. index). C. MOUSSY a montré que les deux termes jouissaient d'une grande faveur chez les auteurs chrétiens, sans doute en raison de leur présence dans la *Vetus latina*, puis dans la *Vulgate* (« Les emplois de 'iugis' et 'iugiter' dans la latinité tardive », dans L. CALLEBAT [éd.], *Actes du 4^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Hildesheim-Zürich-New York 1995, p. 237-249). Tyconius les emploie pour signifier l'idée de présence constante du Seigneur dans son Église, ou la permanence de la foi et de la promesse depuis Abraham (dans la *Règle III*).

3. Le rapprochement des versets matthéens (Mt 26, 64 et 24, 30) fait apparaître une contradiction que soulignent les adverbes de temps: *a modo* (« dorénavant ») et *tunc* (« alors »). Les événements, pourtant identiques, semblent annoncés à deux moments différents, mais la dif-

II. ADÉQUATION AUX DEUX PERSONNES

8. Il y a d'autres cas où raisonner de cette manière est moins probant parce que ce qui a été dit s'applique convenablement aux deux, au Seigneur et à son corps. C'est pourquoi ces textes ne peuvent être compris que par une plus grande grâce de Dieu¹.

9. Ainsi dans l'Évangile: « *Dorénavant, dit* 9. « *Fils de l'Homme* » *Jésus, vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel*^a. » Dans un autre passage, il dit qu'ils le verront venir sur un nuage du ciel seulement au dernier jour: « *Toutes les tribus de la terre se lamenteront, et alors elles verront le Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel*^b. » Or les deux événements doivent se produire; mais il y a d'abord la venue du corps, c'est-à-dire de l'Église, qui se réalise constamment² dans une même gloire invisible, et ensuite la venue de la tête, c'est-à-dire du Seigneur, dans une gloire manifeste³. Car s'il disait: « *Maintenant vous le verrez venir* », il faudrait comprendre qu'il s'agit uniquement de la venue du corps; et, s'il disait: « *Vous verrez* », il faudrait comprendre la venue de la tête. Mais en réalité, il dit: « *Dorénavant vous le verrez venir* », puisque le Seigneur vient constamment par son corps à travers la naissance et à travers la gloire de souffrances comme les siennes⁴. En effet, si ceux qui renaissent deviennent membres

faculté est levée quand on comprend que le titre de « Fils de l'Homme », commun aux deux, concerne d'une part le corps, d'autre part la tête. En fait, Matthieu annonce deux venues: la première, celle de l'Église, est permanente grâce à la « renaissance » qu'offre le baptême aux chrétiens, la seconde, glorieuse, sera celle du Christ au dernier jour.

4. Formulation très allusive. Il s'agit de la seconde naissance que constitue symboliquement le baptême pour les membres de l'Église. Dans la phrase suivante, on trouve le terme *renati* pour désigner les baptisés (cf. Jn 3, 5 et 1 P 1, 23) Ceux-ci, à travers les souffrances qu'ils peuvent connaître, partagent la même gloire que le Christ lors de sa venue sur la terre.

membra corpus efficiunt, Christus est qui uenit, quoniam natiuitas aduentus est sicut scriptum est : « *Inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*^c » Et iterum : « *Generatio uadit et generatio uenit*^d » Et iterum : « *Sicut audistis quia anti-christus uenit*^e » Iterum de eodem corpore : « *Si enim iste qui uenit alium Iesum praedicat*^f. » Vnde Dominus cum de signo aduentus sui interrogaretur, de illo aduentu suo coepit disputare qui ab inimico corpore signis et prodigiis imitari potest.

100 « *Cauete, inquit, ne quis uos seducat; multi enim uenient in nomine meo* », id est in nomine corporis mei. Nouissimo autem aduentu Domini, id est consummationis et manifestationis totius aduentus eius, nemo ut aliqui putant mentietur. Sed quo plenius ista dicantur ordini suo relinquimus.

105 10. Nec illud erit absurdum quod ex uno totum corpus uolumus intellegi, ut filium hominis Ecclesiam; quoniam Ecclesia, id est filii Dei redacti in unum corpus, dicti sunt filius Dei, dicti unus homo, dicti etiam Deus sicut per Apostolum : « *Super omne qui dicitur Deus aut quod colitur* », (qui dicitur

c. Jn 1, 9 d. Qo 1, 4 e. 1 Jn 2, 18 f. 2 Co 11, 4 g. Mt 24, 4

C'est à travers le baptême et les épreuves de son corps que le Christ est continuellement présent dans le monde. Le thème de la souffrance rejoint celui de la persécution ; il réapparaît un peu plus loin dans la Règle où il est commenté à travers la citation de Col 1, 24. Certes, la notion de martyr et de persécution est caractéristique de la pensée donatiste, mais on peut noter que chez Cyprien la patience chrétienne n'est pas seulement endurance dans les épreuves et les souffrances, elle devient, elle aussi, conformité à la passion du Christ – cf. CYPRIEN, *Quir.* III, 95 et 106; *Fort.* 11; *Op.* 5; *Orat.* 32 (CCL 3, p. 135 et 173 ; p. 201-211 et 3A, p. 57-58 ; p. 110).

1. Dans *Qohélet*, ce verset est la marque de la vanité de toute chose. Ici, au contraire, il sert à illustrer la marche de l'Église vers le Règne final de Dieu.

2. Tyconius renvoie sans doute à la Règle V sur « Les temps » ou peut-être a-t-il déjà le projet de son *Commentaire sur l'Apocalypse*.

3. L'Église représente un grand nombre de fils de Dieu – forme de synecdoque : le singulier pour le pluriel – mais les *filii Dei* sont *unus corpus*

du Christ et si ces membres constituent le corps, alors c'est le Christ lui-même qui vient, puisqu'une naissance est une venue, comme il est écrit : « *Il éclaire tout homme venant en ce monde*^c. » Et aussi : « *Une génération va, une génération vient*^{d1}. » Et encore : « *Comme vous avez entendu dire que l'Anti-christ vient*^e. » Et également au sujet du même corps : « *En effet, si celui qui vient prêche un autre Jésus*^f ». C'est pourquoi, quand on interrogeait le Seigneur sur le signe de sa venue, il commençait par parler de cette venue – la sienne – qu'un corps ennemi peut imiter au moyen de signes et de prodiges. « *Prenez garde, a-t-il dit, que quelqu'un ne vous abuse; car beaucoup viendront sous mon nom* », c'est-à-dire sous le nom de mon corps. Cependant, lors de la dernière venue du Seigneur, c'est-à-dire de l'achèvement des temps et de l'entière manifestation de sa venue, personne, comme certains le pensent, ne parlera faussement. Mais nous nous réservons de parler de cela plus abondamment en son lieu².

« Dieu » 10. Notre volonté de concevoir le corps tout entier à partir d'une seule personne, par exemple l'Église dans le Fils de l'Homme, ne sera pas absurde ; car l'Église, c'est-à-dire les fils de Dieu rassemblés en un seul corps, a été appelée 'fils de Dieu' ; elle a aussi été appelée 'un seul homme', et même 'Dieu'³, par exemple, lorsque l'Apôtre⁴ dit : « *Au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou qui est*

et appelés soit *filii Dei*, soit *unus homo*, soit *Deus*. P.-M. HOMBERT a souligné l'influence de ce passage dans l'élaboration de l'ecclésiologie augustinienne du *Christus totus* (« L'exégèse augustinienne de Jo. 3, 13 entre Orient et Occident », dans *L'exegesi dei Padri latini [Studia Ephemeridis Augustinianum 68]*, Rome 2000, t. I, p. 341-342). L'explication est également citée par CASSIODORE dans le remaniement orthodoxe du *Commentaire de Pélagie sur les Épîtres de saint Paul*, transmis sous le nom de Primasius (PL 68, 648 C-D et PLS 4, 1207) – d'après A. SOUTER, « An Unrecorded Reference to the 'Rules' of Tyconius », *JThS* 11, 1910, p. 562-563.

4. Les Pères latins désignent fréquemment saint Paul sous le titre d'*Apostolus*.

- 110 *Deus Ecclesia est, quod autem colitur Deus summus est), « ut in templum Dei sedeat ostendens se quod ipse est Deus^h », id est quod ipse sit Ecclesia. Quale si diceret : « In templum Dei sedeat ostendens se quod ipse sit Dei templum. » Aut : « In Deum sedeat ostendens se quod ipse sit Deus. » Sed hunc intellectum synonymis uoluit obscurare. Danihel de rege nouissimo : « In Deum, inquit, locus eius glorificabiturⁱ », id est clarificabitur; ueluti Ecclesiam in loco Ecclesiae, in loco sancto abominationem uastationis^j in Deum, id est in Ecclesiam, subornabit.*
- 120 11.1. Et Dominus totum populum sponsam dicit et sororem^k; et Apostolus uirginem sanctam^l, et aduersum corpus hominem peccati^m. Et Dauid totam Ecclesiam « Christum » dicit : « Faciens misericordias Christo suo Dauid et semini eius in aeternumⁿ ». Et apostolus Paulus corpus Christi Christum
- 125 appellat dicens : « Sicut enim corpus unum est, membra autem habet multa, omnia autem membra ex uno corpore cum sint multa unum corpus est, sic et Christus^o », id est Christi corpus quod est Ecclesia. Iterum : « Gaudeo in passionibus pro uobis et repleo quae desunt pressurarum Christi^p », id est Ecclesiae. Nihil enim
- 130 defuit Christi passionibus, quoniam « sufficit discipulo ut sit sicut magister^q ». Sic ergo aduentum Christi pro locis accipiemus.

h. 2 Th 2, 4 i. Dn 11, 36 j. Mt 24, 15 (Dn 11, 31) k. Ct 5, 1
 l. 2 Co 11, 2 m. 2 Th 2, 3 n. Ps 17, 51 o. 1 Co 12, 12
 p. Col 1, 24 q. Mt 10, 25

1. Il y a synonymie parce que le texte paulinien appelle Dieu ce qui correspond en réalité à l'Église. Les deux termes sont équivalents.

2. Glose du verbe *glorificabitur* qui met l'accent sur l'idée de lumière, et fait peut-être écho aux paroles d'adieu de Jésus que rapporte Jean (Jn 13, 31). Cf. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, I, Rome 1961, p. 284-286 et A.J. VERMEULEN, *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin*, Nimègue 1956.

3. La description sert à indiquer que ce que l'on cherche à imiter en Dieu ne peut concerner que son corps.

honoré » (ce qui est appelé Dieu désigne l'Église, et ce qui est honoré désigne le Dieu suprême), « pour s'asseoir dans le temple de Dieu, proclamant qu'il est lui-même Dieu^h », autrement dit qu'il est lui-même l'Église. C'est comme s'il disait : « Pour s'asseoir dans le temple de Dieu proclamant qu'il est lui-même le temple de Dieu. » Ou : « Pour s'asseoir en Dieu se proclamant lui-même Dieu. » Mais il a voulu obscurcir ce sens par des synonymes¹. Parlant du roi de la fin des temps, Daniel dit : « en Dieu, sa place deviendra glorieuseⁱ », c'est-à-dire deviendra illustre²; comme une Église à la place de l'Église, dans le lieu saint, il installera l'abomination de la désolation^j en Dieu, c'est-à-dire dans l'Église³.

Autres appellations de l'Église

11.1. Le Seigneur nomme aussi tout le peuple « épouse et sœur^k ». L'Apôtre l'appelle « vierge sainte^l », mais il désigne le corps adverse par l'homme d'iniquité^m. David nomme aussi l'Église entière « l'Oint » : « Accordant sa miséricorde à son Oint, David, et à sa descendance à jamaisⁿ ». Et l'apôtre Paul appelle « Christ » le corps du Christ lorsqu'il dit : « En effet, de même que le corps est un, et cependant possède plusieurs membres, et qu'inversement tous les membres de ce seul corps, tout en étant plusieurs, ne constituent qu'un seul corps, ainsi en est-il aussi du Christ^o », c'est-à-dire du corps du Christ qui est l'Église. Et à nouveau : « Je me réjouis des souffrances que j'endure pour vous et je complète ce qui manque aux épreuves du Christ^p », autrement dit de l'Église⁴. En effet, rien n'a manqué aux souffrances du Christ puisque « c'est assez pour le disciple d'être traité comme le maître^q ». Ainsi comprendrons-nous la venue du Christ en fonction du contexte.

4. On peut se demander si la citation est volontairement ou non elliptique, car le verset se termine en grec par : ὁ ἐστιν ἡ ἐκκλησία (Vg : quod est Ecclesia). La « clef » herméneutique est donnée par Paul lui-même. Cf. *Vetus Latina* 24/2 : *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, H.J. Frede éd., Fribourg-en-Brisgau 1966-1971, p. 381.

11.2. Item in Exodo omnes filios Dei unum filium et omnes primogenitos Aegypti unum primogenitum esse sic Deo dicente cognoscimus : « Dices, inquit, Pharaoni : Haec dicit Dominus : Filius meus primitivus Israel. Dixi autem : Dimitte populum ut serviat mihi ; tu autem noluisti dimittere eum. Vide ergo, ecce ego occido filium tuum primitivum^r. » Et David vineam Domini unum filium sic ait : « Deus virtutum conuertere, respice de caelo et uide, uisita vineam tuam. Et perfice eam quam plantauit dextera tua et in filium conroboraisti tibi^s. »

12.1. Et Apostolus filium Dei dicit qui filio Dei mixtus est : « Paulus seruus Iesu Christi, uocatus apostolus, segregatus in euangelium Dei quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est filius Dei in uirtute secundum Spiritum sanctitatis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri^a. » Si diceret de filio suo ex resurrectione mortuorum, unum filium ostenderat ; nunc autem « De filio, inquit, suo ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri ». Sed « qui factus est filius Dei ex resurrectione Christi » apertius ostendit dicens « de filio qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est filius Dei. » Dominus autem noster non est Dei filius praedestinatus (quia Deus est et coequalis

r. Ex 4, 22-23 s. Ps 79, 15-16

a. Rm 1, 1-4

1. L'adjectif *coequalis* est traditionnellement utilisé pour parler des personnes de la Trinité. Cf. HILAIRE de POITIERS, *Trin.* VII, 26 (SC 448), p. 336, 28-30 ; voir aussi *Trin.* X, 6 (SC 462), p. 180-182, ou GAUDENTIUS, *Tract. VI in Ex.* (CSEL 68), p. 48, 3-5. Les historiens, dans leur ensemble, considèrent que la menace arienne en Afrique du Nord n'existe pas avant l'invasion vandale en 429. Cf. G. FOLLIEF, « L'épiscopat africain et la crise arienne au IV^e siècle », *Revue des études byzantines* 24, 1966, p. 196-223, et F.B. MAPWAR, « La résistance de l'Église catholique à la foi arienne en Afrique du Nord : un exemple d'une église locale inculturée ? », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Rome 1994, p. 189-213. Néanmoins, l'épiscopat donatiste entretint des relations ambi-

11.2. De même, dans le livre de l'Exode, nous savons que tous les Fils de Dieu sont un seul fils et que tous les premiers-nés d'Égypte sont un seul premier-né, car Dieu parle en ces termes : « Tu diras, déclare-t-il, à Pharaon : Ainsi parle le Seigneur : Mon fils premier-né, c'est Israël. Et je t'ai dit : Laisse partir le peuple pour qu'il me serve ; mais toi, tu as refusé de le laisser partir. Eh bien moi, je vais faire périr ton fils premier-né^r. » David parle aussi de la vigne du Seigneur comme de son seul fils, quand il dit : « Dieu des armées reviens, regarde du haut du ciel et vois, visite ta vigne. Et parachève celle que ta main droite a plantée et que tu as fortifiée comme un fils pour toi-même^s. »

12.1. Et l'Apôtre appelle « fils de Dieu » celui qui a été uni au fils de Dieu : « Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à être un apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Écritures saintes au sujet de son fils, qui est issu pour lui, selon la chair, de la descendance de David et qui a été prédestiné, selon l'esprit de sainteté, fils de Dieu en puissance, à la suite de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur^a. » S'il avait dit « au sujet de son fils à la suite de la résurrection des morts », il aurait évoqué un seul fils ; mais en réalité, il dit : « Au sujet de son fils à la suite de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur ». Toutefois, l'expression « qui est devenu fils de Dieu à la suite de la résurrection du Christ » s'avère plus claire en précisant : « au sujet de son fils qui est issu pour lui de la descendance de David selon la chair et a été prédestiné fils de Dieu. » Car, notre Seigneur, puisqu'il est Dieu et totalement égal au Père¹, n'est pas le fils prédestiné de Dieu qui n'est

gués avec ses collègues ariens dès le concile de Sardique en 343 et Donat, selon Augustin et Jérôme, aurait composé un traité de tendance arienne sur le Saint-Esprit ou sur la Trinité. Voir AUGUSTIN, *De haeresibus* 69 (CCL 46, p. 331-333) et JÉRÔME, *De uiris ill.* 93 (TU 14, 46). Il est donc possible de voir dans cette phrase un élément de la polémique contre les donatistes, et dans l'emploi de *coequalis* par Tyconius

155 est Patri) qui ex quo natus est hoc est, sed ille cui secundum
Lucan dicit in baptismo : « *Filius meus es tu, ego hodie generaui*
te^b. » Qui ex semine David mixtus est principali Spiritui^c et fac-
tus est ipse filius Dei ex resurrectione Domini nostri Iesu Christi,
id est dum resurgit in Christo semen David ; non ille de quo
160 ait ipse David : « *Sic dicit Dominus Domino meo*^d. »

12.2. Itaque facti sunt duo una caro. *Verbum caro factum est*
et caro Deus, quia non ex sanguine sed ex Deo nati^e sumus.
Apostolus dicit : « *Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc*
magnum est, ego autem dico in Christum et in Ecclesiam^f. » Vnum
165 namque semen promisit Deus Abrahae, ut quicumque
Christo miscerentur unus esset in Christo, sicut Apostolus
dicit : « *Omnes uos unus estis in Christo Iesu. Si autem uos unus*
estis in Christo Iesu, ergo Abrahae semen estis et secundum pro-
misionem heredes^g. » Distat autem inter « *unum estis* » et
170 « *unus estis* ». Quotiescumque alter alteri uoluntate miscetur
unum sunt, sicut Dominus dicit : « Ego et pater unum sumus^h. »
Quotiens autem et corporaliter miscentur et in unam carnem
duo solidantur *unus sunt*.

b. Lc 3, 22 c. Ps 50, 14 d. Ps 109, 1 e. Jn 1, 14.13 f. Ep
5, 31-32 g. Ga 3, 28-29 h. Jn 10, 30

une reconnaissance de la christologie nicéenne, à l'image de l'Église catholique d'Afrique qui resta constamment attachée à la foi orthodoxe. Trois conciles se réunirent en effet, à la fin du IV^e siècle, pour confirmer cette adhésion unanime au symbole de Nicée (à Carthage en 390, à Hippone en 393, à Carthage en 397).

1. La Vulgate et de nombreux manuscrits grecs de Luc ne connaissent pas cette parole prononcée par Dieu lors du baptême de Jésus (cf. Ps 2, 7), mais elle est présente chez de nombreux Pères (dont Lactance, Hilaire de Poitiers, Augustin, mais pas Tertullien). Le texte tyconien présente *generaui* au lieu de *genui*. Variante que l'on retrouve dans les *Testimonia* 2, 8 de CYPRIEN (CCL 3, p. 40).

2. Ce passage sur Ep 5, 32 a sans doute influencé Augustin. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* d'Ephés. 5, 3 », *RechAug* 12, 1977, p. 16.

3. Distinction subtile entre le masculin (*esse unus*) « être un » et le neutre

cela que depuis qu'il est né ; il est plutôt celui à qui, selon Luc, Dieu dit lors du baptême : « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré*^{b1}. » Celui qui, issu de la descendance de David, a été uni à l'Esprit primordial^c et est devenu lui-même fils de Dieu à la suite de la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, c'est-à-dire quand la descendance de David ressuscite dans le Christ ; mais ce n'est pas celui dont David dit lui-même : « *Ainsi parle le Seigneur à mon Seigneur*^d. »

12.2. C'est pourquoi les deux sont devenus une seule chair. *Le Verbe s'est fait chair* et la chair s'est faite Dieu parce que nous ne sommes pas nés du sang mais de Dieu^e. L'Apôtre dit : « *Les deux seront dans une seule chair. Grand est ce mystère, j'entends par rapport au Christ et à l'Église*^f. » Car Dieu a promis à Abraham une seule descendance pour que soient un seul dans le Christ tous ceux qui seront unis au Christ, comme l'Apôtre dit : « *Vous tous êtes un dans le Christ Jésus. Et si vous n'êtes qu'un dans le Christ Jésus, alors vous êtes la descendance d'Abraham et les héritiers selon la promesse*^{g2}. » Néanmoins il y a une différence entre « vous ne faites qu'un » et « vous êtes un »³. Chaque fois que l'un est uni à l'autre par la volonté, ils ne font qu'un comme le Seigneur dit : « *Le Père et moi, nous ne faisons qu'un*^h. » Mais chaque fois que deux êtres sont unis corporellement et qu'ils sont soudés en une seule chair, ils sont un.

(*esse unum*) « ne faire qu'un ». Sont ainsi opposées l'union issue de la volonté (*uoluntate*) et l'union de nature corporelle (*corporaliter*). La première (*unum*) concerne le mystère de la Trinité, présentement entre le Père et le Fils, la seconde (*unus*) désigne l'Église visible (*corporaliter*) où se mêlent, sur terre, les bons et les mauvais. L'exégèse tyconienne se démarque des préoccupations christologiques de son époque. A partir de Jn 10, 30, HILAIRE DE POITIERS expliquait, pour sa part, que le Père et le Fils sont un seul (*unum*) Dieu mais qu'ils ne sont pas une seule personne (*unus*), et il n'appliquait pas la distinction à l'Église (*Traité sur la Trinité*. I, 7 - SC443, p. 238, 13-19). Cf. R. ARNOU, « Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée », *Gregorianum* 15, 1934, p. 242-254.

13. Corpus itaque in capite suo filius est Dei, et Deus in
 175 corpore suo filius est hominis, qui cotidie nascendo uenit et
*crescit in templum sanctum Dei*ⁱ. Templum enim bipertitum est,
 cuius pars altera quamuis lapidibus magnis extruatur des-
 truitur, neque in eo *lapis super lapidem relinquitur*ⁱ. Istius nobis
 180 Ecclesia. *donec de medio*^k eius discedat

i. Ep 2, 21 k. Mt 24, 2 l. 2 Th 2, 7

1. Le terme *bipertitum* appliqué au temple (cf. 1 Co 3, 16) fait la transi-
 tion avec la deuxième Règle. La partie qui est en train d'être détruite
 (importance du présent de l'indicatif) – parce que le combat entre les
 forces du bien et celles du mal est constant dans le corps du Christ –
 représente les infidèles au sein de l'Église.

**Le temple est
bipartite**

13. C'est pourquoi, dans sa tête, le
 corps est le fils de Dieu et, dans son corps,
 Dieu est le Fils de l'Homme qui chaque jour
 vient par la naissance et *grandit pour devenir le temple saint de
 Dieu*ⁱ. Mais le temple est bipartite¹ ; l'une des deux parties,
 bien que bâtie en grosses pierres, est détruite et aucune *Pierre
 ne subsiste sur une autre Pierre*ⁱ. Nous devons nous méfier de sa
 venue continuelle *jusqu'à ce que l'Église s'en aille de son
 milieu*^{k2}.

2. Première occurrence de ce verset comme mise en garde contre le
 diable. Son œuvre destructrice et constante au sein de l'Église ne ces-
 sera qu'à la fin des temps, lorsque les fidèles, à l'image de Lot abandon-
 nant Sodome, quitteront « le milieu » du temple où sera détruite la
 partie mauvaise. Jusque-là, le chrétien doit faire preuve de la plus
 grande vigilance.

II

DE DOMINI CORPORE BIPERTITO

1. Regula bipertiti corporis Domini multo necessarior et a nobis tanto diligentius perspicienda et per omnes Scripturas ante oculos habenda est. Sicut enim ut supradictum est a capite ad corpus ratione sola uidetur, ita a parte corporis ad partem, a dextera ad sinistram uel a sinistra ad dexteram, transitus reditusque ut in supradicto capite claret.

2. Dum enim dicit uni corpori : « *Thesaurus inuisibiles aperiam tibi, ut scias quoniam ego sum Dominus, et assumam te^a* », et adiecit : « *Tu autem me non cognouisti quoniam ego sum Deus et non est absque me Deus, et nesciebas me^b*. » Numquid, licet unum

a. Is 45, 3.4 b. Is 45, 4-5

1. L'adjectif *bipertitus* est attesté en latin classique, chez CICÉRON, *De inv.* I, 37, 67 et 40, 72 (CUF p. 113, 116), QUINTILIEN, *Inst. Orat.* V, XIV, 5 (CUF III, p. 202) et dans la *Rhét. Her.* IV, 10 (CUF p. 138). Dans la Vulgate, une seule occurrence est répertoriée en Si 47, 21. Faut-il y voir la source du titre de la Règle II ? Rien ne permet de l'affirmer, mais il n'est pas indifférent que cet unique emploi dans la Bible latine s'applique justement au schisme d'Israël lorsque Roboam régna sur Juda alors que Jéroboam se dressait contre lui faisant de la ville de Sichem la capitale d'Israël.

2. Pour illustrer la continuité entre les Règles I et II, Tyconius utilise une tournure comparative et reprend la citation d'Isaïe déjà commentée

II

DU CORPS BIPARTITE DU SEIGNEUR

Logique de la règle mystique 1. La règle sur le corps bipartite¹ du Seigneur est bien plus nécessaire ; nous devons l'examiner avec d'autant plus de soin, et l'avoir constamment sous les yeux quand nous lisons les Écritures. De même que, comme on l'a dit plus haut, seule la raison voit le passage de la tête au corps, de même comme dans la section précédente, il y a une évidence du passage et du retour d'une partie du corps à l'autre, de la droite à la gauche ou de la gauche à la droite.

Reprise d'un passage d'Isaïe 2. Quand le Seigneur dit à un seul corps : « *J'ouvrirai pour toi des trésors invisibles afin que tu puisses savoir que je suis le Seigneur, et je te prendrai avec moi^{a2}* », il ajoute : « *Mais toi, tu ne m'as pas reconnu, que je suis Dieu et qu'il n'est pas de Dieu en dehors de moi, et tu ne me connaissais pas^{b3}*. » Bien qu'elles s'adressent

(Règle I § 7). Il distingue maintenant la tête (Is 45, 3) et le corps (Is 45, 4-5). Le futur du verbe *assumam* est emprunté à la LXX (προδέξομαι τε). La Vg présente un parfait (cf. *Vetus Latina* 12 : *Esaias*, R. Gryson éd., Fribourg-en-Brigau 1993, p. 1066).

3. Le texte biblique présente une construction difficile autour du verbe *cognouisti* qui s'explique par un calque servile de la LXX. La traduction s'efforce de rendre cette syntaxe cahoteuse.

corpus adloquatur, in unam mentem conuenit « *Thesaurus inuisibiles aperiam tibi, ut cognoscas quia ego sum Deus, propter puerum meum Iacob* », et « *Tu autem me non cognouisti* » in eandem ? Et non accepit Iacob quod Deus promisit ? Aut in unam mentem conuenit « *Tu autem me non cognouisti* » et « *Nesciebas me* » ? *Nesciebas enim non dicitur nisi ei qui iam scit, non cognouisti autem illi dicitur qui, licet ad hoc uocatus sit ut cognosceret, et eiusdem corporis sit uisibiliter, et Deo labiis adpropinquet, corde tamen longe separatus^c sit. Huic dicit : « Tu autem me non cognouisti. »*

3. Iterum : « *Ducam caecos in uiam quam non nouerunt, et semitas quas non nouerunt calcabunt, et faciam illis tenebras in lucem et praua in directum. Haec uerba faciam et non derelinquam eos. Ipsi autem conuersi sunt retro^d.* » Numquid quos dixit « *Non derelinquam* » idem conuersi sunt retro, et non pars eorum ?

4. Iterum dicit Dominus ad Iacob : « *Noli metuere quia tecum sum. Ab Oriente adducam semen tuum et ab Occidente colligam te. Dicam Aquiloni adduc, et Africo noli uetare ; adduc filios meos de terra longinqua et filias meas a summo terrae, omnes in quibus uocatum est nomen meum. In gloriam enim meam parauit illum et finxi et feci illum, et produxi plebem caecam, et oculi eorum sunt similiter caeci et surdas aures habent^e.* » Numquid quos in gloriam suam parauit idem sunt caeci et surdi ?

c. Is 29, 13 d. Is 42, 16-17 e. Is 43, 5-8

1. Première citation d'une série construite sur le même schéma rhétorique. En tête, l'adverbe *Iterum* qui suggère la multitude des exemples, puis le texte scripturaire, enfin une question introduite par l'habituel interrogatif *numquid* pour souligner l'apparente contradiction et aboutir, de la part du lecteur, à l'idée d'une Eglise bipartite.

à un seul corps, est-ce que ces paroles conviennent à un seul esprit : « *J'ouvrirai pour toi des trésors invisibles, afin que tu saches que je suis Dieu, à cause de Jacob, mon serviteur* » ainsi que « *Mais tu ne m'as pas reconnu* » ? Et Jacob n'a-t-il pas reçu ce que Dieu lui a promis ? Et convient-il de dire à un seul esprit : « *Mais, toi, tu ne m'as pas reconnu* » et « *Tu ne me connaissais pas* » ? Car « *Tu ne me connaissais pas* » ne peut être employé que pour quelqu'un qui maintenant connaît, alors que « *Tu ne m'as pas reconnu* » est employé pour celui qui, bien qu'il ait été appelé à reconnaître Dieu, qu'il appartienne apparemment au même corps et qu'il s'approche de Dieu avec les lèvres, en est pourtant très éloigné par le cœur^c. C'est à ce dernier que Dieu dit : « *Mais, toi, tu ne m'as pas reconnu.* »

I. JUSTIFICATION VÉTÉROTESTAMENTAIRE

Première illustration : retourner en arrière ?

3. Et de nouveau : « *Je conduirai les aveugles dans un chemin qu'ils ne connaissent pas ; ils chemineront dans des sentiers qu'ils ne connaissent pas, et, pour eux, je transformerai les ténèbres en lumière et les détours en ligne droite. Je tiendrai parole et je ne les abandonnerai pas. Mais ils retournèrent en arrière^d.* » Est-ce que ceux dont il dit : « *Je ne les abandonnerai pas* » sont ceux-là même qui retournèrent en arrière et non pas seulement une partie d'entre eux¹ ?

Deuxième illustration : rester sourd à la gloire de Dieu ?

4. Et de nouveau, le Seigneur dit à Jacob : « *Ne crains rien car je suis avec toi. De l'est j'amènerai ta race, et de l'ouest je te rassemblerai. Je dirai à l'Aquilon : Amène-les ! et à l'Africus : Ne les retiens pas ! Amène mes fils des terres lointaines et mes filles de l'extrémité de la terre, tous ceux chez qui mon nom est invoqué. Car (cette race) je l'ai préparée, je l'ai formée et je l'ai faite pour ma gloire ; et j'ai conduit un peuple aveugle et leurs yeux sont également aveugles et ils ont des oreilles sourdes^e.* » Est-ce que ceux qu'il a préparés pour sa gloire sont aussi aveugles et sourds ?

35 5. Iterum : « *Patres tui primo et principes eorum facinus admiserunt in me et inquinaverunt principes tui sancta mea, et dedi perire Iacob, et Israhel in maledictum. Nunc audi me puer meus Iacob, et Israhel quem elegi^f.* » Ostendit illum Iacob dedisse perire et Israhel in maledictum quem non elegerat.

40 6. Iterum : « *Finxi te puerum meum, meus es tu Israhel, noli obliuisci mei. Ecce enim deleui uelut nubem facinora tua et sicut nimbium peccata tua. Conuertere ad me et redimam te^g.* » Numquid eius peccata deleuit, cui dicit : « *Meus es tu* » et ne sui obliuiscatur commemorat, eidem dicit « *Conuertere ad me* » ?
45 Aut alicuius antequam conuertatur peccata delentur ?

7. Iterum : « *Scio quoniam reprobatus reprobaberis ; propter nomen meum ostendam tibi dignitatem meam, et praeclara mea superducam tibi^h.* » Numquid reprobo ostendit dignitatem suam et praeclara inducit ei ?

50 8. Iterum : « *Non senior non angelus, sed ipse conseruauit eos, propter quod diligeret eos et parceret illis ; ipse redemit eos et assumpsit illos et exaltauit illos omnes dies saeculi. Ipsi autem contumaces fuerunt et exacerbauerunt Spiritum Sanctumⁱ.* » Quos omnes dies saeculi exaltauit quo tempore contumaces fue-
55 runt aut exacerbantes Spiritum Sanctum ?

f. Is 43, 27 - 44, 1 g. Is 44, 21-22 h. Is 48, 8-9 i. Is 63, 9-10

1. Alors que le passage précédent mettait en scène deux figures, Jacob et Israël, pour lesquelles il était nécessaire de distinguer deux aspects, celui-ci ne s'adresse qu'à Israël. Tyconius passe manifestement en revue tous les cas possibles où se révèle une apparente contradiction que résoudra la connaissance de la logique de la règle mystique.

Troisième illustration :
Jacob et Israël
contre Dieu ?

5. Et de nouveau : « *D'abord tes pères et leurs princes ont commis un crime contre moi ; et tes princes ont souillé mon sanctuaire, et j'ai livré Jacob à la mort et Israël à la malédiction. Maintenant écoute moi, Jacob, mon serviteur, et Israël que j'ai choisi^f.* » Il montre qu'il a livré à la mort et qu'il a maudit le Jacob et l'Israël qu'il n'avait pas choisis.

Quatrième illustration :
des péchés effacés
avant la conversion ?

6. Et de nouveau : « *Je t'ai façonné comme mon serviteur ; tu es mien, Israël, ne m'oublie pas ! Car voici que j'ai détruit comme un nuage tes crimes et comme une nuée tes péchés. Tourne-toi vers moi et je te rachèterais.* » Peut-il effacer les péchés de celui à qui il dit : « *Tu es mien* », et dire : « *Tourne-toi vers moi* » à celui à qui il rappelle de ne pas l'oublier ? Ou les péchés de quelqu'un sont-ils effacés avant qu'il ne se tourne¹ ?

Cinquième illustration :
un réprouvé comblé
par Dieu ?

7. Et de nouveau : « *Je sais que tu seras assurément réprouvé ; à cause de mon nom je te montrerai ma dignité et je t'ajouterai ma magnificence^h.* » Est-ce qu'il montre sa dignité à un réprouvé et le couvre de magnificence ?

Sixième illustration :
des rebelles honorés ?

8. Et de nouveau : « *Ni un ancien ni un ange, mais lui-même les a sauvés parce qu'il les aimait et avait pitié d'eux ; lui-même les a rachetés et s'est chargé d'eux, et Il les a honorés tous les jours de leur vie. Mais ils furent rebelles et ils ont irrité l'Esprit saintⁱ.* » Ceux qu'il a honorés tous les jours de leur vie, quand ont-ils été rebelles et ont-ils irrité l'Esprit saint ?

9. Iterum aperte Deus uni corpori firmitatem et interitum promittit dicens : « Hierusalem ciuitas diues, tabernacula quae non commouebuntur, neque agitantur pali tabernaculi tui in aeternum tempus, neque funes eius rumpenturⁱ. » Et adiecit :
60 « Rupti sunt funes tui quia non ualuit arbor nauis tuae, inclinauerunt uela tua et non tollet signum donec tradatur in perditionem^k. »

10. Iterum breuiter bipartitum ostenditur Christi corpus : « Fusca sum et decora^l. » Absit enim ut Ecclesia « quae non habet maculam, aut rugam^m », quam Dominus suo sanguine
65 sibi mundauit, aliqua ex parte fusca sit nisi in parte sinistra per quam « nomen Dei blasphematur in gentibusⁿ ». Alias tota speciosa est, sicut dicit : « Tota speciosa es proxima mea et reprehensio non est in te^o. » Etenim dicit qua de causa sit fusca et speciosa : « Ut tabernaculum Cedar ut pellis Salomonis^p ». Duo
70 tabernacula ostendit, regium et seruire : utrumque tamen semen Abrahae ; Cedar enim filius est Ismahel. Alio denique loco cum isto Cedar, id est cum seruo ex Abraham, diuturnam mansionem sic ingemescit Ecclesia dicens : « Heu me quoniam peregrinatio mea longinqua facta est, habitauit cum tabernaculis Cedar, multum peregrinata est anima mea. Cum odientibus
75 pacem eram pacificus, cum loquebar illis debellabant me^q. » Non

j. Is 33, 20 k. Is 33, 23 l. Ct 1, 5 m. Ep 5, 27 n. Rm 2, 24
o. Ct 4, 7 p. Ct 1, 5 q. Ps 119, 5-7

1. Passage fameux interprété ici comme caractéristique de l'Église bipartite. Conforme à la LXX et la VL, la conjonction *et* est capitale. C'est la Vulgate qui introduira une idée d'opposition en lui substituant un *sed*. Cf. G. GAETA, « Nera e bella. L'esegesi antica di Cantico 1, 5-6 », ASE 2, 1985, p. 115-123 (notamment p. 121).

2. Dans le corps bipartite du Christ, Tyconius interprète le côté gauche comme néfaste. Cette symbolique trouve notamment son origine en Mt 25, 34-40 où Jésus décrit le Jugement dernier.

3. Ce verset sera repris – ainsi que Ep 5, 27 cité plus haut – par l'évêque donatiste d'Habetdeum lors de la Conférence de Carthage de 411 pour plaider en faveur de la pureté de l'Église (III, 258, 48-49 et 54-55 – SC 224, p. 1198. Pour Ep 5, 27, voir aussi III, 75, 3 p. 1038 et III, 249, 10 p. 1186).

Septième illustration :
**Jérusalem enrichie
et détruite ?**

9. Et de nouveau, Dieu promet ouvertement à un seul corps la solidité et la destruction, quand il dit : « Jérusalem, cité opulente, dont les tentes ne seront pas agitées ; les pieux de ta tente ne seront jamais arrachés, ses cordes ne seront pas détachéesⁱ », et qu'il ajoute : « Tes cordes ont été rompues parce que le mât de ton navire ne valait rien, tes voiles s'inclinèrent et le pavillon ne se déploiera plus jusqu'à tomber en ruine^k. »

Huitième illustration :
**« Je suis brune
et belle »**

10. Et de nouveau, le corps bipartite du Christ est montré dans cette brève citation : « Je suis brune et belle^l. » On ne peut admettre en effet que l'Église, « qui n'a ni tache ni ride^m » et que le Seigneur a purifiée pour lui-même de son propre sang, soit brune quelque part si ce n'est du côté gauche² par lequel « le nom de Dieu est insulté chez les nationsⁿ ». Ailleurs elle est toute belle, comme il est dit : « Tu es toute belle, ô ma bien aimée, et il n'y a rien à reprocher en toi^o ». A la vérité, elle dit pourquoi elle est brune et belle : « Comme la tente de Qédar⁴, comme la tenture de peau de Salomon^p ». Elle montre ainsi deux tentes, l'une royale, l'autre servile : cependant l'une et l'autre sont la semence d'Abraham, car Qédar est le fils d'Ismaël. De plus, dans un autre passage, l'Église déplore son long séjour avec ce même Qédar, c'est-à-dire avec l'esclave issu d'Abraham, en ces termes : « Malheureuse que je suis, mon voyage fut très long ; j'ai habité au milieu des tentes de Qédar, mon âme a longtemps voyagé. Avec ceux qui haïssent la paix, j'étais pacifique ; quand je leur parlais, ils me combattaient^q ». Cependant, nous

4. La distinction repose sur la double descendance d'Abraham (Gn 17, 19-21). Elle sert à justifier les deux parties constitutives de l'Église.

5. AUGUSTIN cite le verset 7, avec quelques légères variantes, pour regretter l'attitude des donatistes qui n'ont pas daigné répondre à ses lettres de réconciliation dans le C. *litt. Pet.* I, 1, 1 (BA 30, p. 133).

possumus autem dicere tabernaculum Cedar praeter Ecclesiam esse. Ipse autem dicit tabernaculum « Cedar et Salomonis unde fusca sum, inquit, et decora ». Non enim Ecclesia in his qui foris sunt fusca est.

11. Hoc mysterio Dominus in Apocalypsi septem angelos dicit, id est Ecclesiam septiformem, nunc sanctos et praeceptorum custodes, nunc eosdem multorum criminum reos et paenitentia dignos ostendit^r.

85 12. Et in Euangelio unum praepositorum corpus diuersi meriti manifestat dicens : « *Beatus ille seruus quem adueniens dominus illius inuenerit ita facientem^s* », et de eodem : « *Si autem nequam ille seruus, quem Dominus diuidit in duas partes^t*. » Dico numquid omnem diuidet aut findet ? Denique non totum sed
90 « *partem eius cum hypocritis ponet^u* », in uno enim corpus ostendit.

13. Hoc itaque mysterio accipiendum est per omnes Scripturas sicubi Deus dicit ad merita Israhel periturum aut hereditatem suam execrabilem. Apostolus enim copiose ita disputat, maxime ad Romanos, in parte accipiendum quicquid de toto corpore dictum est. « *Ad Israhel, inquit, quid dicit ? Tota die expandi manus meas ad plebem contradicentem^v*. »

r. cf. Ap 1, 4 - 3, 22 s. Mt 24, 46 t. Mt 24, 48.51 u. Mt 24, 51
v. Rm 10, 21 (Is 65, 2)

1. Cette longue démonstration à partir du *Cantique des Cantiques* sert à prouver que l'Église n'est pas seulement l'Église des purs, prônée par les donatistes, mais qu'elle est composée de bons et de mauvais chrétiens.

2. PRIMASE (II, 29, 155-158) nous rapporte dans son l'exégèse d'Ap 2, 13 l'interprétation tyconienne (= BÈDE III, 243, 26-28 = BEATUS II, 190, 3, 2). Cf. E. ROMERO POSE, « Los ángeles de las Iglesias (Exégésis de Ticonio al Apoc. 1, 20-3, 22) », *Augustinianum* XXXV/1, 1995, p. 119-136.

ne pouvons pas affirmer que la tente de Qédar est en dehors de l'Église. Le texte parle lui-même de la tente « *de Qédar et de Salomon* » ; d'où l'expression : « Je suis brune et belle. » Car ce n'est pas en la personne de ceux qui sont à l'extérieur que l'Église est brune¹.

II. JUSTIFICATION NÉOTESTAMENTAIRE

Première illustration : les sept anges 11. C'est par ce mystère que dans l'*Apocalypse* le Seigneur parle des sept anges, qui représentent l'Église septiforme ; tantôt il les montre saints et gardiens des commandements, tantôt coupables de nombreux crimes et voués à la pénitence^{r2}.

Deuxième illustration : le mauvais serviteur 12. Et dans l'Évangile, il exprime clairement les différents mérites d'un seul corps d'intendants en disant d'abord : « *Heureux ce serviteur que son maître en arrivant aura trouvé occupé de la sorte^s* », puis en continuant au sujet du même serviteur : « *Mais si ce serviteur mauvais...* » pour ajouter : « *le Seigneur le partage en deux parties^t*. » Je me demande s'il le partagera ou s'il le séparera entièrement. En fait, ce n'est pas l'ensemble mais une « *partie qu'il placera avec les hypocrites^u* ». Ainsi, en une seule personne, l'Écriture montre le corps (bipartite).

Troisième illustration : Israël bipartite 13. C'est par ce mystère qu'il faut ainsi interpréter dans toutes les Écritures les passages où Dieu annonce qu'Israël périra comme il l'a mérité ou que son héritage est maudit. En effet, l'Apôtre soutient souvent, et tout particulièrement aux Romains, que ce qui est dit au sujet du corps tout entier doit être interprété comme s'appliquant à une partie. Aussi demande-t-il : « *A l'adresse d'Israël, que dit-il ? Tout le jour j'ai tendu les mains vers un peuple rebelle^v*. » Et

Et ut ostenderet de parte dictum, « *Dico, inquit, Numquid repulit Deus hereditatem suam ? Absit. Nam et ego Israhelita sum ex semine Abraham tribu Benjamin. Non repulit Deus plebem suam quam praesciuit*^w. » Et postquam docuit quem ad modum haec locutio intellegenda esset, eodem genere locutionis ostendit unum corpus et bonum esse et malum dicens : « *Secundum Euangelium quidem inimici propter uos, secundum electionem autem dilecti propter patres*^x. » Numquid idem dilecti qui inimici, aut potest in Caïfan^y utrumque conuenire ?

14. Ita Dominus in omnibus Scripturis unum corpus seminis Abrahae in omnibus crescere et florere atque perire testatur.

w. Rm 11, 1-2 x. Rm 11, 28 y. cf. Jn 11, 49-52

1. Ces différentes citations de l'Épître aux Romains et le thème de l'élection divine annoncent la Règle III dans laquelle l'apôtre Paul sera la référence scripturaire essentielle.

2. Allusion à l'attitude et aux paroles de Caïphe lorsque les chefs juifs et les Pharisiens se réunissent pour décider du sort de Jésus. Malgré son indignité, Caïphe s'avère le porte-parole de Dieu. Sa décision de faire mourir un seul homme plutôt que la nation tout entière apparaît ambivalente par rapport à ce qu'il représente et à ce qu'il accomplira par la suite (cf. Mt 26, 64-68). Il y a donc dans le même personnage et suivant les situations deux aspects foncièrement différents.

pour montrer que cette parole ne concerne qu'une partie, il ajoute : « *Je demande donc : 'Est-ce que Dieu a rejeté son héritage ?' Certes non ! Car je suis, moi-même, Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a d'avance choisi*^w. » Et après avoir enseigné de quelle façon il fallait comprendre cette expression, il montre avec le même mode d'expression que le même corps est à la fois bon et mauvais : « *Selon l'Évangile, ils sont en vérité ennemis à cause de vous ; selon l'élection, ils sont chéris à cause des pères*^{x1}. » Les mêmes sont-ils à la fois choisis et ennemis ? L'un et l'autre termes peuvent-ils s'appliquer à Caïphe^{y2} ?

Conclusion et transition

14. Ainsi le Seigneur atteste-t-il dans toutes les Écritures que l'unique corps issu d'Abraham, en tout, s'accroît, fleurit et meurt³.

3. La phrase finale de la Règle II revient sur l'exemple d'Abraham cité plus haut (§ 10) et lui donne une portée générale. Abraham est à l'origine de deux lignées mais qui constituent un seul corps : l'une, celle d'Isaac, est vouée à grandir, l'autre, celle d'Ismaël, est condamnée à mourir. Il s'agit aussi d'une transition avec la Règle suivante dans laquelle la descendance d'Abraham fait l'objet d'une rigoureuse analyse théologique.

III

DE PROMISSIS ET LEGE

1. Auctoritas est diuina neminem aliquando ex operibus legis iustificari potuisse. Eadem auctoritate firmissimum est numquam defuisse qui legem facerent et iustificarentur.

2.1. Scriptum est : « *Quaecumque lex loquitur his qui in lege sunt dicit, ut omne os obstruatur et subditus fiat omnis mundus Deo, quia non iustificabitur ex lege omnis caro in conspectu eius. Per legem enim cognitio peccati*^a. » Iterum : « *Peccatum uestri non dominabitur, non enim estis sub lege*^b. » Iterum : « *Et nos in Christum*

a. Rm 3, 19-20 b. Rm 6, 14

1. La justification est, au sens strict du terme, le passage de l'état de péché à celui de justice. Cf. A. TRAPÉ, s.v. « Justification », DECA II, 1990, p. 1380-1382.

2. Tyconius met en place l'apparente contradiction que posent les Écritures : les œuvres de la Loi n'ont jamais justifié personne et pourtant la Bible atteste qu'il y a toujours eu des justes qui ont accompli la Loi. Ce dilemme va être abondamment illustré avant d'être discuté et résolu.

3. Un certain nombre de citations pauliniennes servent d'abord à étayer le fait que personne ne peut être justifié par la Loi. Chacune ajoute une nuance supplémentaire à la démonstration. La Loi n'apporte pas le salut mais seulement la connaissance du péché (Rm 3, 19-20), d'où

III

DES PROMESSES ET DE LA LOI

Apparente contradiction à propos de la justification 1. Selon l'autorité divine, jamais personne n'a pu être justifié¹ par les œuvres de la Loi.

Mais la même autorité affirme très fermement qu'ont toujours existé des hommes qui ont accompli la Loi et ont été justifiés².

Témoignages scripturaux 2.1. Il est écrit³ : « *Tout ce que dit la Loi, elle l'exprime pour ceux qui sont sous la Loi, afin que toute bouche soit fermée et que le monde entier soit soumis à Dieu, puisqu'à sa vue aucune chair ne sera justifiée par la Loi. En effet, c'est à travers la Loi qu'est donnée la connaissance du péché*^a. » Et encore : « *Le péché n'aura pas d'emprise sur vous, car vous n'êtes pas sous la Loi*^b. » Et encore :

l'idée que libéré de la Loi, l'homme n'est plus incité au péché. La Loi est alors inutile. Mais on est en droit de se demander comment l'on peut ignorer le péché (Rm 6, 14). La réponse est christologique : le péché n'a plus sa place chez le chrétien parce que le Christ est venu. Seule la foi justifie (Ga 2, 16) car, si la Loi donnait la vie, elle mettrait en cause la justification par la foi. Cette dernière citation, par le biais d'une hypothèse absurde, prouve la nécessité de la foi (Ga 3, 21-22).

credimus ut iustificemur ex fide et non ex operibus legis, quia non
 10 iustificabitur omnis caro ex operibus legis^c. » Iterum : « Si enim
 data esset lex quae posset uiuificare, omni modo ex lege esset iusti-
 tia. Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato ut promissio ex fide
 Iesu Christi daretur credentibus^d. » Sed dicit quis : « A Christo
 et infra non iustificat lex, suo tamen tempore iustificauit ».
 15 Huic occurrit auctoritas apostoli Petri, qui cum gentes a fra-
 tribus sub iugo legis cogentur sic ait : « Quid temptatis
 Dominum inponere uolentes iugum super collum discentium quod
 neque patres nostri neque nos potuimus portare^e ? » Et apostolus
 Paulus : « Cum essemus, inquit, in carne passionem peccatorum
 20 quae per legem sunt operabantur in membris nostris ut fructum
 afferrent morti^f. »

2.2. Et contra idem Apostolus dicit : « Iustitia quae ex lege
 est conuersatus sine querella^g. » Quodsi tanti apostoli auctori-
 tas deesset, quid dici potuit contra testimonium Domini
 25 dicentis : « Ecce uere Israhelita in quo dolus non est^h ». Quod
 etsi Dominus hoc testimonium non dignaretur perhibere,
 quis tam sacrilegus, quis tam tumore stuporis elatus diceret
 Mosen et prophetas uel omnes sanctosⁱ legem non fecisse aut
 iustificatos non esse ? Cum et Scriptura dicat de Zacharia et
 30 uxore eius : « Erant iusti ambo in conspectu Dei ambulantes in
 omnibus mandatis et iustificationibus sine querella^j » ; et Domi-
 nus non uenerit uocare iustos sed peccatores^k.

c. Ga 2, 16 d. Ga 3, 21-22 e. Ac 15, 10 f. Rm 7, 5 g. Ph
 3, 6 h. Jn 1, 47 i. cf. Ap 18, 20 j. Lc 1, 6 k. Mt 9, 13

1. A la place de *morti* peut-être faut-il lire le génitif *mortis*. L'apparat critique de F.C. Burkitt ne donne pas cette leçon (p. 12, 23), mais on peut penser à une contamination avec la Vg : « *ut fructificarent morti* ». Les deux citations (Ac 15, 10 et Rm 7, 5) rejettent l'idée d'une justification possible par la Loi dans l'Ancien Testament.

2. D'autres passages scripturaux attestent qu'il y a toujours eu des

« Nous aussi, nous croyons au Christ afin d'être justifiés par la foi et non par les œuvres de la Loi, puisqu'aucune chair ne sera justifiée par les œuvres de la Loi^c. » Et encore : « Si en effet une loi capable d'apporter la vie avait été donnée, la justice procéderait par tous les moyens de la Loi. Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché pour que la promesse, par la foi en Jésus Christ, soit donnée à ceux qui croient^d. » Mais quelqu'un pourra dire : 'Depuis le Christ et à sa suite, la Loi ne justifie plus, mais elle a justifié en son temps'. A cette affirmation s'oppose l'autorité de l'apôtre Pierre, qui demanda, lorsque les gentils étaient poussés par des frères sous le joug de la Loi : « Pourquoi tentez-vous le Seigneur en voulant imposer sur le cou de disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons pu supporter^e ? » Et l'apôtre Paul dit à son tour : « Quand nous étions dans la chair, les passions des péchés qui passent par la Loi agissaient dans nos membres pour produire des fruits de mort^f1. »

2.2. Or, le même Apôtre affirme à l'inverse² : « Au regard de la justice qui résulte de la Loi mon comportement a été irréprochable^g. » Et même si l'autorité d'un si grand apôtre faisait défaut, que pourrait-on dire contre le témoignage du Seigneur lorsqu'il déclare : « Voici vraiment un Israélite en qui il n'y a pas de tromperie^h » ? Et même si le Seigneur n'avait pas jugé bon de présenter ce témoignage, qui pourrait être assez sacrilège, qui pourrait être assez emporté par un orgueil stupide pour dire que Moïse et les prophètes et tous les saintsⁱ n'ont pas accompli la Loi ou n'ont pas été justifiés ? En particulier quand l'Écriture déclare au sujet de Zacharie et de sa femme : « Tous les deux ils étaient justes devant Dieu, suivant tous ses commandements et ses observances de façon irréprochable^j. » Et le Seigneur n'est pas venu appeler les justes mais les pécheurs^k.

justes qui ont accompli la Loi. Et la confession personnelle de Paul prouve que l'on peut être aussi justifié même sous la Loi.

3. Lex autem quomodo iustificare potuit a peccato, quae ad hoc data est ut peccatum multiplicaretur ? Sicut scriptum est : « *Lex autem subintravit ut multiplicaretur peccatum*^a. » Illud autem scire debemus et tenere : numquam omnino interceptum esse semen Abrahae ab Isaac usque in hodiernum diem. Semen autem Abrahae non carnale sed spiritale, quod non ex lege sed ex promissione est. Alterum enim semen carnale est, quod est ex lege a monte Sina quod est Agar in servitutem generans. Ille quidem qui de ancilla carnaliter natus est, qui autem ex libera ex promissione^b. Non esse autem semen Abrahae nisi quod ex fide est Apostolus dicit : « *Cognoscitis ergo quoniam qui ex fide sunt hi sunt filii Abrahae*^c ? » Et iterum : « *Vos autem fratres secundum Isaac promissionis filii estis*^d. » Semen ergo Abrahae non ex lege sed ex promissione est, quod ex Isaac iugiter mansit.

4. Si autem constat semen Abrahae ante legem fuisse, et illud esse semen Abrahae quod ex fide est, constat et quia numquam fuit ex lege. Non enim potuit et ex lege esse et ex fide. Lex enim et fides diuersa res est, quia lex non est fidei sed operum sicut scriptum est : « *Lex non est ex fide, sed qui fecerit ea uiuet in eis*^e. » Abraham ergo fide filios semper habuit, lege numquam. « *Non enim per legem promissio est Abrahae aut semini eius ut heres esset mundi, sed per iustitiam fidei. Si enim qui per legem ipsi sunt heredes, euacuata est fides,*

a. Rm 5, 20 b. Ga 4, 24.23 c. Ga 3, 7 d. Ga 4, 28 e. Ga 3, 12 (Lv 18, 5)

1. Une nouvelle contradiction apparaît : si l'on a pu être justifié par la Loi, pourquoi cette dernière a-t-elle été donnée pour faciliter les transgressions ?

I. LA VÉRITABLE FONCTION DE LA LOI

La descendance d'Abraham procède de la promesse

3. Mais comment la Loi aurait-elle pu justifier du péché, quand elle a été donnée pour que se multipliât le péché¹ ? Car il a été écrit : « *Mais la Loi est interuenue pour que se multipliât le péché*^a. » Toutefois, nous devons savoir et garder à l'esprit que la descendance d'Abraham n'a absolument jamais été interrompue depuis Isaac jusqu'à ce jour. Or la descendance d'Abraham n'est pas charnelle mais spirituelle, car elle ne procède pas de la Loi, mais de la promesse. L'autre descendance est charnelle, car elle procède de la Loi du mont Sinaï qui est Agar enfantant pour la servitude. En vérité, l'enfant de la servante est né selon la chair, mais celui de la femme libre est né selon la promesse^b. L'Apôtre dit même qu'il n'y a pas de descendance d'Abraham excepté celle qui procède de la foi : « *Savez-vous donc que ceux qui procèdent de la foi sont les fils d'Abraham ?*^c » Et à nouveau : « *Mais vous, mes frères, à la manière d'Isaac vous êtes les fils de la promesse*^d. » Donc la descendance d'Abraham, qui s'est toujours perpétuée depuis Isaac, ne procède pas de la Loi mais de la promesse.

La Loi et la foi sont foncièrement différentes

4. Mais s'il est vrai que la descendance d'Abraham a existé avant la Loi et que c'est la descendance d'Abraham qui procède de la foi, il est vrai aussi qu'elle n'a jamais procédé de la Loi. Car elle n'aurait pu procéder en même temps de la Loi et de la foi. Loi et foi sont deux réalités différentes parce que la Loi n'appartient pas à la foi mais aux actes, comme il a été écrit : « *La Loi ne procède pas de la foi, mais celui qui pratiquera ces préceptes vivra par eux*^e. » De ce fait, Abraham a toujours eu des fils par la foi, jamais par la Loi. « *Car ce n'est pas par la Loi qu'existe la promesse faite à Abraham ou à sa descendance d'être les héritiers du monde, mais par la justice de la foi. Car si les héritiers sont ceux qui relèvent de la Loi, la*

abolita est promissio ; lex enim iram operatur^f. » Si ergo nec fides nec promissio Abrahæ destrui ullo modo potest, ab ortu suo iugiter mansit. Nec data lege inpedita est quo minus Abrahæ filii secundum promissionem fide generarentur. Dicit enim
 60 *Apostolus post CCCC et XXX annos^g datam legem non obfuisse nec destruxisse promissionem. « Si enim ex lege, non iam ex promissione ; Abrahæ autem per repromissionem donavit Deus^h.* » Et alio loco : « *Lex ergo aduersus promissa ? Absitⁱ.* »
 65 *Videmus legem ad promissionem non pertinere nec aliquando alteram in alteram inpegisse sed utramque ordinem suum tenuisse. Quia sicut lex numquam fidei obfuit, ita nec fides legem destruxit, sicut scriptum est : « Legem ergo destrui-*
 70 *mus per fidem ? Absit : sed legem statuimus^j », id est firmamus, inuicem namque firmant. Ergo filii Abrahæ non ex lege sunt, sed ex fide per repromissionem.*

5.1. Quaerendum autem quem ad modum hi qui ex operibus legis negantur potuisse iustificari, in lege positi et legem operantes iustificati fuerint. Quaerendum præterea cur post
 75 *promissionem fidei, quæ nullo modo destrui potest, data est lex quæ non est ex fide, ex cuius operibus nemo iustificaretur quia « quotquot ex operibus legis sunt sub maledicto sunt. Scriptum est enim : Maledictus qui non permanserit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis ut faciat ea^a. »*

f. Rm 4, 13-15 g. cf. Ga 3, 17 (Ex 12, 40) h. Ga 3, 18 i. Ga 3, 21
 j. Rm 3, 31
 a. Ga 3, 10 (Dt 27, 36)

1. La durée du séjour des Patriarches dans le pays de Canaan fait l'objet d'un examen approfondi au début de la Règle V (§ 2,1).

foi est vaine et la promesse abolie ; en effet la Loi a pour œuvre la colère^f. » Donc si la foi et la promesse à Abraham ne peuvent être en aucune façon détruites, elles demeurent ininterrompues depuis leur origine. Et le don de la Loi n'a pas empêché la naissance des fils d'Abraham par la foi selon la promesse. L'Apôtre dit que la Loi, donnée *quatre cent trente ans plus tard^g*, n'a ni altéré ni détruit la promesse¹. « *Car si (l'héritage) vient de la Loi, il ne procède désormais plus de la promesse ; or c'est par la promesse que Dieu l'a donné à Abraham^h.* » Et dans un autre passage : « *La Loi est-elle alors contraire à la promesse ? Pas du toutⁱ !* » Nous voyons ainsi que la Loi ne concerne pas la promesse ; l'une ne s'est jamais opposée à l'autre, chacune a conservé sa propre place. Car, de même que la Loi n'a jamais empêché la foi, la foi n'a pas détruit la Loi, comme il est écrit : « *Par la foi détruisons-nous donc la Loi ? Pas du tout ; nous la confirmons^j* », c'est-à-dire nous la fortifions, parce qu'elles se fortifient mutuellement. Donc les fils d'Abraham ne procèdent pas de la Loi, mais de la foi à travers la promesse².

Pourquoi la Loi a-t-elle été donnée ?

5.1. Or, il faut se demander de quelle manière ceux dont on dit qu'ils n'ont pu être justifiés d'après les œuvres de la Loi, une fois placés sous la Loi et l'avoir respectée, ont été justifiés. Il faut aussi se demander pourquoi, après la promesse de la foi qui ne peut être en aucune façon détruite, a été donnée la Loi qui ne procède pas de la foi et dont les œuvres n'ont jamais justifié personne, puisque « *tous ceux qui se réclament des œuvres de la Loi encourent la malédiction. Car il a été écrit : Maudit soit celui qui ne s'attache pas à tout ce qui a été écrit dans le livre de la Loi pour le pratiquer^a !* »

2. Moins surprenante que dans l'Épître paulienne, car patiemment amenée, la réponse de Tyconius n'en garde pas moins toute sa force. La foi n'abolit pas la Loi, mais chacune a sa place dans l'économie divine et exerce une influence réciproque.

80 5.2. Apostolus denique huic quaestioni prospiciens, cum assereret omni modo filios Abrahae dono Dei semper fuisse per fidem non per legem factorum, ex alterius persona respondit sibi dicens : « *Quid ergo lex factorum^b ?* », id est, si ex fide filii cur data est lex factorum, cum sufficeret promissio
85 generandis filiis Abrahae et fide nutriendis, « *quia iustus ex fide uiuit^c ?* » Ante quam enim se interrogasset : « *Quid ergo lex factotum* », iam dixerat ut uiuerent qui ex lege iustificari non possent, hoc modo : « *Quoniam autem ex lege nemo iustificatur apud Deum, iustus autem ex fide uiuit^c.* » Ostendit
90 propterea dictum esse per prophetam *ex fide uiuit*, ut manifestum fieret quem ad modum uiuerent qui legem facere non potuissent.

6. Sed minus liquet quid sit « *iustus ex fide uiuit^c* ». Non enim potuit quisquam iustus in lege positus uiuere nisi opera
95 legis fecisset et omnia opera ; sin minus maledictus esset. Dedit Deus legem ; dixit « *Non concupisces^d* ». Statim « *occasione accepta peccatum per mandatum operatum est omnem concupiscentiam^e* ». Necesse est enim « *passiones peccatorum quae per legem sunt operari in membris^f* » eius qui in lege est.
100 Propterea enim data est « *ut abundaret peccatum^g* » quia « *uirginitas peccati lex^h* ». « *Venundatus autem sub peccato iam non quod uult operatur bonum, sed quod non uult malum, consentit enim legi secundum interiorem hominemⁱ* ». Expugnatur autem altera lege membrorum trahiturque captiuus neque aliquando

b. Ga 3, 19 c. Ga 3, 11 (Ha 2, 4) d. Rm 7, 7 (Ex 20, 17) e. Rm 7, 8 f. Rm 7, 5 g. Rm 5, 20 h. 1 Co 15, 56 i. Rm 7, 14.15.22

1. Par ce centon de plusieurs versets de l'Épître aux Romains, Tyconius montre que la Loi – qui aurait dû conduire à un idéal de sainteté et de religion – a en fait exaspéré la concupiscence de l'homme. Le commandement est devenu un aiguillon du péché qui habite en lui et lui fait faire

5.2. L'Apôtre devance cette question. Tandis qu'il affirmait que de toute façon il a toujours existé des fils d'Abraham par le don de Dieu à travers la foi et non à travers la Loi des œuvres, il se répondit à lui-même par la personne d'un autre : « *Pourquoi alors la Loi des œuvres^b ?* » Autrement dit, si les fils procèdent de la foi, pourquoi la Loi des œuvres a-t-elle été donnée, quand la promesse était suffisante pour faire naître les fils d'Abraham et les nourrir de la foi, *parce que le juste vit de la foi^c* ? En effet, avant que l'Apôtre se soit demandé « *Pourquoi alors la Loi des œuvres ?* », il avait déjà précisé comment vivaient ceux qui ne peuvent être justifiés par la Loi de la manière suivante : « *Puisque, par la Loi, nul n'est justifié devant Dieu, le juste vit de la foi^c.* » Et il a aussi montré que le prophète a dit : « *Il vit de la foi* » pour rendre évidente la façon de vivre de ceux qui n'ont pas pu accomplir la Loi.

6. Mais ce que signifie « *le juste vit de la foi^c* » est moins clair. Car un homme juste, soumis à la Loi, n'a pu vivre à moins d'avoir accompli les œuvres de la Loi et toutes les œuvres ; autrement il aurait été maudit. Dieu a donné la Loi ; il a dit : « *Tu ne convoiteras pas^d !* » Aussitôt, « *saisissant l'occasion, le péché a produit toute espèce de convoitise par le biais du commandement^e* ». Car les passions pécheresses qui passent par la Loi agissent inévitablement dans les membres^f de celui qui est dans la Loi. En effet, la Loi a été donnée « *pour que le péché abonde^g* » parce que « *la puissance du péché est la Loi^h* ». Cependant, « *celui qui est vendu au pouvoir du péché ne fait plus le bien qu'il veut mais le mal qu'il ne veut pas, car il s'accorde avec la Loi selon l'homme intérieurⁱ* ». Mais il est combattu par une autre loi de ses mem-

le mal que « l'homme intérieur » ne voudrait pas accomplir. On notera que contrairement à l'Épître où Paul parle en son nom, le texte est présenté à la troisième personne.

105 liberari potuit nisi sola gratia per fidem]. Est autem crimen
magnum perfidiae non adtendisse genus armorum quibus
violencia peccati expugnaretur ; contra magnificae fidei est
inquisisse et uidisse. Est ergo sacrilega mens et male de Deo
110 et ad ulciscendum paratam uideret, non intellexit esse ali-
quod remedium uitae, nec fieri potuisse ut bonus Deus qui
sciebat legem non potuisse fieri alterum uitae aditum non
reliquisset, et aduersum homines quos ad uitam fecerat undi-
que uersum uitae uias clusisset.

115 7. Hoc fides non tulit, non admisit, sed cum infirmitate
carnis et uirtute peccati urgueretur dedit Deo claritatem.
Sciens Dominum bonum et iustum et uiscera miserationis^k
suae contra opera manuum suarum non clusisse, intellexit
esse iter ad uitam et faciendae legis remedium uidit. Deus
120 enim cum diceret : « *Non concupisces*¹ », non nudauit quem ad
modum id prouenire posset, sed seuerè atque decise dixit :
« *Non concupisces* » : quoniam id fide repperiendum reliquit.
Si enim mandaret a se prouentum postulari, et legem des-
truxerat et fidem. Vt quid enim legem daret, si legem in omni-

j. cf. Rm 7, 23 k. cf. Ph 2, 1 l. Ex 20, 17 = Dt 5, 21 (repris en Rm 7,7)

1. Longue phrase, inhabituelle dans l'ouvrage, dont nous avons essayé de rendre le mouvement. Elle souligne l'attitude sacrilège de ceux qui se sont enfermés dans la Loi et dans le péché qu'elle engendre et qui n'ont pas compris qu'il existait une porte de salut – pour reprendre la métaphore – à travers la foi.

2. C'est-à-dire que Dieu ait pu empêcher que la vie ne se réalisât complètement. On appréciera la belle allégorie de la foi dans ce passage.

3. Les *uiscera* désignent, chez les Anciens, le siège des passions de tout ordre sans précision de qualité. L'expression est une image classique dans l'Ancien Testament (Is 63, 15 ; Jr 31, 20). Elle se retrouve à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament, chez Luc 1, 78 et surtout

bres, il est entraîné comme *captif* et il ne peut être libéré que par la grâce au travers de la foi. Cependant, c'est une grande marque d'infidélité que de ne pas avoir prêté attention au genre d'armes par lesquelles la violence du péché est vaincue ; à l'inverse, c'est le fait d'une foi glorieuse que de l'avoir cherché et l'avoir vu. C'est donc un esprit sacrilège et mal pensant envers Dieu qui n'a pas compris – alors qu'il se rendait compte qu'il était humainement impossible d'accomplir la Loi mise en place pour punir – qu'il existait un autre remède de vie et qu'il n'était pas possible qu'un Dieu bon – qui savait que la Loi n'avait pu être accomplie – n'ait pas laissé un autre accès à la vie, et qu'à des hommes qu'il avait créés pour la vie il ait fermé de tous côtés les chemins de vie¹.

La Loi servante de la foi 7. La foi n'a pas supporté, ni accepté cette idée² ; néanmoins quand elle a été pressée par la faiblesse de la chair et la puissance du péché, elle a rendu gloire à Dieu. Sachant que le Seigneur est bon et juste et qu'il n'a pas fermé les entrailles³ de sa *compassion*^k aux œuvres de ses mains, elle a compris qu'il existait une route de vie et elle a vu un remède pour accomplir la Loi. Car quand Dieu a dit : « *Tu ne convoiteras pas*^l », il n'a pas dévoilé de quelle manière pouvoir y parvenir, mais il a prononcé cette parole sévère et tranchante – « *Tu ne convoiteras pas* » – laissant le soin de le découvrir par la foi. En effet, s'il avait ordonné de lui demander les moyens de réussir, il aurait détruit et la Loi et la foi. Pourquoi donc aurait-il donné la Loi, s'il avait préalablement promis de la

dans les épîtres pauliniennes où elle est souvent associée à l'idée de miséricorde (Ph 1, 8 ; 2, 1 et Col 3, 12). Bel exemple d'« innutrition » tyconienne. AMBROISE évoque les « entrailles de l'Église » (*Exp. Evang. sec. Lucam V, 92 - SC 45 bis, p. 216*), de même AUGUSTIN autour du thème de la manducation (*En. In Ps. 98, 5 et 103, 3, 2 - CCL 39, 1382 et 40, 1500*).

125 bus facturum polliceretur ? Aut quid fidei relinqueret, si
 fidem auxilium pollicendo praeueniret ? Nunc autem bono
 fidei dedit legem ministram mortis, ut amatores uitae fide
 uitam uiderent, et iusti fide uiuerent qui opus legis non ex
 sua uirtute sed ex Dei dono fieri posse crederent. Lex enim a
 130 carne fieri non potest ; quaecumque facta non fuerit punit.

8. Quae ergo spes homini faciendae legis et fugiendae
 mortis nisi opis et misericordiae Dei, quam fides inuenit ?
 « *Caro legi Dei subiecta non est, neque enim potest. Qui autem in*
 135 *carne sunt Deo placere non possunt. Vos autem non estis in carne*
sed in spiritu, si quidem Spiritus Dei in uobis est. Si quis autem Spi-
ritum Christi non habet, hic non est eius^m. » Ostendit Spiritum
 Dei et Christi idem esse. Ostendit praeterea qui Spiritum Dei
 habuerit in carne non esse. Si ergo unus est Spiritus Dei et
 Christi, prophetae et sancti qui Spiritum Dei habuerunt Spi-
 140 ritum Christi habuerunt. Si Spiritum Dei habuerunt, in carne
 non fuerunt ; si in carne non fuerunt, legem fecerunt : quia
 caro est inimica in Deum et *legi eius subiecta non est* ; qui ergo
 ad Deum confugit accepit Spiritum Dei, quo accepto mortifi-
 cata est caro ; qua mortificata potuit facere legem spiritualis,
 145 liberatus a lege : « *quia iusto non est lex positaⁿ* » ; et iterum :
 « *Si Spiritu Dei agimini non estis sub lege^o.* »

m. Rm 8, 7-9 n. 1 Tm 1, 9 o. Ga 5, 18

1. A travers cette démonstration très serrée, Tyconius vient d'expliquer pourquoi il a toujours existé des justes qui ont observé la Loi et ont été justifiés, comme « l'autorité de l'Écriture » l'affirme. Il répond ainsi, en partie, à la contradiction mise en lumière au début de la Règle.

réaliser en chacun ? Et qu'aurait-il laissé à la foi s'il avait devancé la foi en promettant son aide ? En réalité, pour le bien de la foi, Dieu a donné la Loi comme servante de mort afin que les amoureux de la vie puissent voir la vie par la foi, et les justes avoir la vie par la foi, tout en ayant la conviction qu'ils ne peuvent accomplir l'œuvre de la Loi de leur propre chef mais seulement grâce au don de Dieu. Car la Loi ne peut être accomplie par la chair ; et elle punit tout ce qui n'a pas été accompli.

**L'Esprit de Dieu et
l'Esprit du Christ**

8. Quel espoir a donc l'homme d'accomplir la Loi et de fuir la mort si ce n'est celui de l'aide et la miséricorde de Dieu que trouve la foi ? « *La chair n'a pas été soumise à la Loi de Dieu ; et en effet elle ne le peut pas. Et ceux qui sont dans la chair ne peuvent pas plaire à Dieu. Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu est en vous. Car si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas^m.* » L'Apôtre montre que l'Esprit de Dieu et celui du Christ sont identiques. Il montre en outre que celui qui a l'Esprit de Dieu n'est plus dans la chair. Si donc l'Esprit de Dieu et celui du Christ ne font qu'un, les prophètes et les saints, qui ont eu l'Esprit de Dieu, ont eu l'Esprit du Christ. S'ils ont eu l'Esprit de Dieu, ils n'étaient pas dans la chair ; s'ils n'étaient pas dans la chair, ils ont accompli la Loi, car la chair est hostile à Dieu et « *elle n'a pas été soumise à sa Loi* ». Par conséquent, celui qui s'est réfugié auprès de Dieu a reçu l'Esprit de Dieu ; une fois l'Esprit de Dieu reçu, la chair a été mortifiée ; et une fois la chair mortifiée, l'homme spirituel, libéré de la Loi « *parce que la Loi n'a pas été établie pour le justeⁿ* », a pu accomplir la Loi ; et aussi : « *Si vous êtes conduits par l'Esprit de Dieu, vous n'êtes pas sous la Loi^{o1}.* »

9. Qua re manifestum est quia patres nostri qui Spiritum Dei habuerunt non fuerunt sub lege. Quamdiu enim quis in carne est, id est Spiritum Dei non habet, dominatur eius lex. Si autem tradiderit se gratiae, moritur legi et facit in illo legem Spiritus, mortua carne quae legi Dei subiecta esse non potest. Quod enim gerebatur id etiam nunc geritur. Non enim quia sub lege non sumus cessauit interdictio illa concupiscentiae et non magis aucta est; sed nos in reuelatam gratiam concurrimus per fidem, edocti a Domino opus legis de eius misericordia postulare et dicere: « *Fiat uoluntas tua* » et « *Libera nos a malo* »; illi autem in non reuelatam per eandem fidem coacti metu mortis, quam ministra lege parato gladio intentari uidebant.

10. Lex data est « *donec ueniret semen cui promissum est* » et euangelizaret fidem. Antea uero lex cogebat in fidem, quia sine lege non possit exprimi fides ad exquirendam Dei gratiam, eo quod peccatum uirtutem non haberet. Data uero lege « *passiones quae per legem sunt operabantur in membris nostris* » urgentes in peccatum, ut uel necessitate urgueremur in fidem quae imploraret gratiam Dei in auxilium tolerantiae. Custodiam carceris passi sumus, legem minantem mortem et undique uersum insuperabili muro ambientem, cuius ambitus sola una ianua fuit gratia. Huic ianuae custos fides praesidebat, ut nemo illum carcerem effugeret, nisi cui fides aperuisset; qui hanc ianuam non pulsaret intra septum legis

La révélation de la grâce

9. De ce fait, il est évident que nos pères qui ont eu l'Esprit de Dieu n'ont pas été sous la Loi. Aussi longtemps que quelqu'un est dans la chair, c'est-à-dire sans l'Esprit de Dieu, la Loi le domine. Mais s'il s'est livré à la grâce, il meurt pour la Loi et l'Esprit fait en lui la Loi, puisque la chair, qui ne peut se soumettre à la Loi de Dieu, est morte. Ce qui se passait se passe encore maintenant. Ce n'est pas parce que nous ne sommes plus sous la Loi que le commandement qui interdit la convoitise a pris fin et qu'il ne s'est pas encore renforcé; mais nous, à travers la foi, nous accourons dans la grâce qui nous a été révélée, instruits par le Seigneur à demander de sa miséricorde l'accomplissement de la Loi et à dire: « *Que ta volonté soit faite* » et « *Délivre-nous du mal* » alors que nos pères, à travers la même foi, accouraient dans une grâce qui ne leur avait pas été révélée, poussés par la peur de la mort qu'ils voyaient brandie avec la Loi comme serviteur, l'épée dégainée.

La Loi a été notre pédagogue

10. La Loi a été donnée « *jusqu'à ce que vienne la descendance à qui la promesse a été faite* », et proclame la bonne nouvelle de la foi. Auparavant, c'était la Loi qui poussait vers la foi car, sans la Loi, le péché n'avait pas de pouvoir, et par conséquent la foi ne pouvait pas sortir pour rechercher la grâce de Dieu. Or, une fois la Loi donnée, « *les passions qui sont dans la Loi opéraient dans nos membres* », nous pressant vers le péché, pour que, fût-ce par nécessité, nous nous pressions vers la foi afin qu'elle réclamât la grâce de Dieu pour nous aider à les endurer. Nous avons supporté l'enfermement de la prison, c'est-à-dire la Loi qui nous menaçait de mort et qui nous encerclait de toutes parts d'un mur infranchissable dont l'enceinte ne présentait qu'une seule et unique porte: la grâce. C'est à cette porte que la foi se tenait en gardienne pour que personne ne s'enfuît de cette prison, à moins que la foi ne lui eût ouvert. Celui qui ne frappait pas à la porte mourait à l'intérieur de la

moreretur. Legem paedagogum passi sumus, qui nos cogeret studere fidei, qui nos cogeret in Christum. Dicit enim Apostolus propterea datam legem, ut nos custodia sui
 175 concluderet, in fidem quam futurum erat reuelari in Christum qui est *finis legis*^s, quo uixerunt omnes qui fide gratiam Dei exquisierunt. « Prius, inquit, quam ueniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quam futurum erat reuelari. Lex itaque paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide
 180 iustificaremur^t. »

11. Lex, inquam, fidei erat demonstratrix. Sed dicit quis : « Si in utilitate fidei data est lex, cur non ab origine seminis Abrahæ, si quidem iuge fuit ? » Re uera iuge fuit : iugis et fides ut genitrix filiorum Abrahæ, iugis et lex per dinoscentiam
 185 boni et mali. Sed post promissionem filiorum Abrahæ, multiplicatis eis secundum carnem, multiplicandum erat et semen Abrahæ quod non est nisi ex fide. Quæ multiplicatio euenire non posset sine adiutorio legis multiplicatae, ut multitudo in fidem necdum reuelatam ut iam dictum est uel necessitate
 190 deduceretur. Prouidentia itaque Dei factum est augendo gubernandoque semini Abrahæ, ut seueritate et metu legis multi compellerentur in fidem, et semen fulciretur usque ad fidei reuelationem. « Lex autem subintroiuit ut multiplicaretur peccatum. Vbi, inquit, multiplicatum est peccatum superabundauit

s. cf. Rm 10, 4 t. Ga 3, 23-24

1. Tyconius a usé d'une longue allégorie, particulièrement suggestive, inspirée de Ga 3, 13 pour exprimer le rôle transitoire de la Loi. La Loi est assimilée à un vaste mur qui n'offre qu'une seule porte de sortie. Cette porte est la grâce, remède de vie que Dieu a procuré à ceux qui s'efforcent de dépasser les observances décevantes de la Loi. Elle est soigneusement gardée par la foi, conviction profonde que Dieu procure autrement la vie. On notera que l'initiative de quitter l'enceinte insurmontable de la Loi revient à l'homme, à son libre arbitre.

2. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. contre les Juifs* 2, 2 (PG 48, 860).

clôture qu'était la Loi¹. Nous avons supporté la Loi comme un *pédagogue*², qui nous poussait à rechercher la foi et qui nous poussait vers le Christ. L'Apôtre dit que la Loi a été précisément donnée pour que sa prison nous enferme, en vue de la foi qui devait être révélée dans le Christ, lui-même *terme de la Loi*^s, et par lequel tous ceux qui ont recherché la grâce de Dieu par la foi ont eu la vie. « Avant la venue de la foi, dit-il, nous étions sous la garde de la Loi enfermés pour cette foi qu'il devait révéler. Ainsi la Loi fut-elle notre pédagogue dans le Christ pour que nous soyons justifiés par la foi^t. »

Pourquoi la Loi ne fut pas donnée dès le début

11. Je dis que la Loi fut la démonstratrice³ de la foi. Mais quelqu'un demande : « Si la Loi a été donnée pour être utile à la foi, pourquoi ne l'a-t-elle pas été dès le commencement de la descendance d'Abraham, si celle-ci fut vraiment ininterrompue ? » Et il est vrai qu'elle fut ininterrompue : la foi fut ininterrompue en tant que mère des fils d'Abraham, et la Loi aussi à travers le discernement du bien et du mal. Mais après la promesse de fils faite à Abraham, quand ces derniers se sont multipliés selon la chair, la descendance d'Abraham qui n'existe que par la foi dut aussi se multiplier. Et cet accroissement n'aurait pu se produire sans le secours de la Loi qui s'est accrue, afin que la multitude puisse être conduite, même par nécessité, dans la foi qui n'était pas encore révélée – comme je l'ai montré précédemment. Ce fut un acte de la providence divine pour augmenter et guider la descendance d'Abraham, afin que beaucoup soient contraints à la foi par la sévérité et la crainte de la Loi et que la descendance puisse être soutenue jusqu'à la révélation de la foi. « La Loi est intervenue pour que se multipliât le péché. » Et Paul ajoute :

3. Forme rare que l'on retrouve dans la traduction latine qu'a faite Jérôme du *Traité sur le Saint Esprit* de DIDYME L'AVEUGLE § 10 (SC 386, p. 150).

195 *gratia*^u. » Non dixit « data est » sed « *superabundauit* ». Ab initio enim data est per Christum fugientibus legis molestias atque dominium. Abundauit autem multiplicata lege, *superabundauit* uero in omnem carnem reuelata in Christum, qui ueniens « *restaurare quae in caelo et quae in terra euangelizauit*
 200 *fidem his qui proxime et qui longe*^v », id est peccatoribus Israhel et gentibus. Iusti enim Israhel ex fide in eandem fidem uocati sunt. Idem namque Spiritus, eadem fides, eadem gratia per Christum semper data est, quorum plenitudinem ueniens remoto legis uelamine omni genti largitus est^w, quae modo
 205 non genere a futuris differebant. Aliter enim numquam fuit semen Abrahae.

12. Quod si quisquam praeter haec iustificatus est, filius Abrahae non fuit. Quoniam filius Abrahae dici non potest, si ex lege et non sicut Abram ex fide iustificatus est. Ab
 210 eadem namque imagine gratiae et spiritus in eandem transisse Ecclesiam docet Apostolus dicens : « *Nos autem omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes in eandem imaginem commutatur a claritate in claritatem*^a. » Dicit et ante passionem Domini gloriam fuisse et negat ex lege excludi, id est exprimi,
 215 produci, effici, potuisse. Vnde manifestum est ex fide fuisse. « *Vbi ergo, inquit, gloriatio ? Exclusa est. Per quam legem ? Numquid operum ? Non : sed per legem fidei*^b. » « *Quid enim Scriptura*

u. Rm 5, 20 v. Ep 1, 10 et 2, 17 w. cf. 2 Co 3, 14
 a. 2 Co 3, 18 b. Rm 3, 27

1. Pour rendre le grec ἀνακεφαλαιώσασθαι, le texte biblique de Tyconius utilise le verbe *restaurare* au lieu de *recapitulare*, à l'image d'Hilaire de Poitiers, Grégoire d'Elvire et Pélage. Le codex Claromontanus (v^e-vi^e s.) atteste cette variante. Augustin présente la forme *instaurare* qui sera reprise par la Vulgate (cf. *Vetus Latina* 24/1 : *Epistula ad Ephesios*, H.J. Frede éd., Fribourg-en-Brisgau 1962, p. 21-24). Cf. JÉRÔME, *In Ephes. I, 1* (PL 26, 453 D).

2. Pour une comparaison avec d'autres Pères, voir R.N. ENO, « Some Patristic Views on the Relationship of Faith and Works in Justification », *RechAug* XIX, 1984, p. 1-27.

« *Où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé*^u. » Il n'a pas dit : « Elle a été donnée », mais « *Elle a surabondé* ». Car, depuis le début la grâce a été donnée à travers le Christ à ceux qui fuyaient les contraintes et la domination de la Loi. Elle a abondé en même temps que la Loi s'accroissait, mais elle a surabondé quand elle a été révélée pour toute chair dans le Christ, qui en venant « *résumer*¹ *ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre a annoncé la bonne nouvelle de la foi à ceux qui étaient proches et à ceux qui étaient loin*^v », c'est-à-dire aux pécheurs d'Israël et aux nations. En effet, les Israélites justes de par leur foi ont été appelés pour la même foi. Car l'Esprit, la foi et la grâce donnés à travers le Christ ont toujours été les mêmes. Par sa venue, une fois le voile de la Loi *enlevé*^w, le Christ a accordé à toutes les nations la plénitude de ces dons qui diffèrait de ce qui devait advenir seulement par la mesure et non par la nature. Il n'y a jamais eu autrement de descendance d'Abraham².

II. TOUTE GLOIRE VIENT DE DIEU

Être appelé
 « fils d'Abraham »

12. Mais si quelqu'un a été justifié en dehors de ces dons, il n'est pas fils d'Abraham. Parce qu'on ne peut être appelé 'fils d'Abraham' si l'on a été justifié par la Loi et non par la foi comme Abraham. Et de fait, l'Apôtre enseigne que l'Église est passée de l'image de la grâce et de l'Esprit à la même image, lorsqu'il dit : « *Et nous tous qui, à visage découvert, contemplons la gloire de Dieu, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire*^a. » Il implique qu'il y a même eu une gloire avant la passion du Christ et il nie qu'on ait pu la faire sortir de la Loi – c'est-à-dire la faire jaillir, la produire, la réaliser. De là, il est évident qu'elle procédait de la foi. « *Où donc, dit-il, est le droit de se glorifier ? On l'a fait sortir. Par quel genre de Loi ? Celle des œuvres ? Non : mais par la Loi de la foi*^b. » « *Que dit en effet l'Écriture ? Abraham crut Dieu et*

dicit ? *Credidit Abraham Deo et deputatum est ei ad iustitiam^c.* »
 « *In gloriam ex eadem gloria^d* » transiuimus quae non fuit ex
 220 lege. « *Si enim ex operibus, fuit gloria, sed non ad Deum^e.* »

13.1. Etenim impossibile est sine gratia Dei habere aliquem gloriam. Vna est enim gloria et uno genere semper fuit. Nemo enim uicit nisi cui Deus uicerit, quod non est in lege sed qui fecerit. In fide autem infirmum facit Deus aduersarium nostrum, propterea *ut qui gloriatur in Domino gloriatur^f.*
 225 Si enim quod uincimus nostrum non est, non est ex operibus sed ex fide, et nihil est quod ex nobis gloriemur. Nihil enim habemus quod non accepimus^g. Si sumus, ex Deo sumus, ut
 230 magnitudo uirtutis sit Dei et non ex nobis. Omne opus nostrum fides est, quae quanta fuerit tantum Deus operatur nobiscum.

13.2. In hoc gloriatur Salomon, scisse se non ex homine sed ex Dei dono esse continentiam. « *Cum sciui, inquit, quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus dederit, et hoc ipsum autem erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum, adii Dominum et deprecatus sum^h.* » Iudicio Salomonis credendum est non ex operibus sed gratia Dei omnes iustificatos, qui scierunt opus legis a Deo impetrandum quo possent gloriari. Dicit autem Apostolus quem ad modum « *omnis caro non gloriatur in conspectu Deiⁱ* » : mali omni modo quod Deum non cognouerint, iusti quod non suum sed opus Dei sint. « *Inutilia,*

c. Rm 4, 3 (Gn 15, 6) d. 2 Co 3, 18 e. Rm 4, 2 f. 1 Co 1, 31
 g. cf. 1 Co 4, 7 h. Sg 8, 21 i. 1 Co 1, 29

1. P.-M. HOMBERT a bien montré l'influence de cette page tyconienne sur Augustin à l'époque de l'*Ad Simplicianum* et du Sermon 160 (daté par l'auteur de 397) mais aussi en 429 (*Gloria gratiae*, Paris 1996, p. 85-86, 101-103, 106 note 281, p. 108-109 note 290 et la conclusion p. 157).

ce lui fut compté comme justice^c. » Nous sommes passés « *dans la gloire à partir de la même gloire* » qui ne procédait pas de la Loi^d. « *Car si elle procédait des œuvres, certes il y avait gloire, mais pas au regard de Dieu^e.* »

La grâce demeure
 toujours la même

13.1. De fait il est impossible, sans la grâce de Dieu, de recevoir une quelconque gloire. La gloire est unique et elle a toujours été d'une seule nature. Car personne ne remporte la victoire à moins que Dieu ne l'ait remportée pour lui – parce qu'elle n'appartient pas à la Loi mais à celui qui l'accomplit. Or, dans la foi, Dieu rend impuissant notre adversaire précisément « *pour que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur^f* ». Puisque la victoire ne nous appartient pas, elle ne résulte pas des œuvres, mais de la foi ; et il n'y a rien dont nous tirions gloire de nous-mêmes. Car nous ne possédons rien que nous n'ayons reçu^g. Si nous existons, nous le devons à Dieu de telle sorte que la grandeur de notre pouvoir lui appartient et ne procède pas de nous. En fait, toute notre œuvre réside dans la foi, qui sera d'autant plus grande que Dieu opère avec nous¹.

13.2. Salomon se glorifie de savoir que la tempérance ne vient pas de l'homme mais d'un don de Dieu : « *Lorsque j'ai su, dit-il, que je ne pouvais pas être tempérant autrement que si Dieu me l'accordait – et c'était déjà une marque de sagesse de savoir de qui venait ce don –, je me suis tourné vers le Seigneur et je l'ai supplié^h.* » D'après l'opinion de Salomon, il nous faut croire que ce n'est pas par leurs œuvres mais par la grâce de Dieu qu'ont été justifiés tous ceux qui ont su que l'œuvre de la Loi – par laquelle ils pouvaient être glorifiés – devait être obtenue de Dieu. D'ailleurs, l'Apôtre dit comment « *aucune chair ne peut se glorifier face à Dieuⁱ* » : les mauvais de toute façon ne le peuvent pas puisqu'ils n'ont pas connu Dieu, et les justes non plus parce qu'ils ne sont pas leur propre œuvre mais celle

inquit, et abiecta elegit Deus, quae non sunt ut quae sunt euacua-
ret, ut non glorietur omnis caro in conspectu Dei. Ex ipso autem uos
245 estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia à Deo et iustitia
et sanctimonia et redemptio, ut secundum quod scriptum est : Qui
glorietur in Domino glorieturⁱ. » Et iterum : « Gratia estis saluati
per fidem. Et hoc non ex uobis, Dei donum est ; non ex operibus ne
forte quis glorietur. Ipsius enim sumus figmentum creati in
Christo^k. » Sic nulla caro aliquando ex lege, id est ex operibus,
250 iustificari potest, ut omnis iustus ex Deo gloriam haberet.

14. Est aliud quo nemo glorietur in conspectu Dei. Deus
enim sic suis operatur ut sit quod et dimittat, « nemo est enim
mundus a sorde nec si unius diei sit uita eius^l ». Et Dauid dicit :
« Non introeas in iudicio cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur
255 coram te omnis uiuens^m. » Et Salomon in prece dedicationis
templi : « Non est, inquit, homo qui non peccauitⁿ. » Iterum :
« Tibi soli deliqui^o », et : « Quis enim gloriabitur castum se habere
cor, aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato^p ? » Parum fuit
de casto corde, id est a cogitationibus, nisi et a peccato mun-
260 dum se nemo gloriaretur. Omnis uictoria non ex operibus
sed Dei miseratione conceditur, sicut scriptum est : « Qui
coronat te in misericordia et miseratione^q. » Et mater martyrum
filio suo sic dicit : « Vt in illa miseratione cum fratribus te
recipiam^r ». Iusti autem perfecerunt uoluntatem Dei uoto
265 atque conatu quo nituntur et concupiscunt Deo seruire.

j. 1 Co 1, 28-31 (Jr 9, 22-23) k. Ep 2, 8-10 l. Jb 14, 4, 5
(LXX) m. Ps 142, 2 n. 1 R 8, 46 o. Ps 50, 6 p. Pr 20,
9 q. Ps 102, 4 r. 2 M 7, 29

1. Le thème du martyre conduit à penser aux donatistes qui l'ont
considéré et même recherché comme la plus glorieuse des morts. Mais
Tyconius laisse entendre que même dans ce cas de figure la justification
est davantage obtenue par la « compassion » divine que par le martyre
lui-même.

de Dieu. « Dieu, dit-il, a choisi ce qui est inutile et méprisé, ce qui
n'existe pas pour réduire à rien ce qui est afin qu'aucune chair ne se
glorifie face à Dieu. Car c'est par lui que vous êtes en Jésus Christ,
qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctifi-
cation et rédemption, afin, comme il a été écrit, que : celui qui se
glorifie se glorifie dans le Seigneurⁱ. » Et encore : « Par la grâce
vous avez été sauvés à travers la foi. Et ceci ne vient pas de vous,
c'est un don de Dieu ; non pas des œuvres afin que nul ne puisse
jamais se glorifier. Nous sommes en effet son ouvrage, ayant été
créés dans le Christ^k. » Ainsi aucune chair n'est jamais justi-
fiée par la Loi, c'est-à-dire par ses œuvres, de sorte que
chaque juste peut tirer sa gloire de Dieu.

L'homme a toujours à se faire pardonner 14. Mais il y a une autre raison pour laquelle personne ne peut se glorifier devant Dieu. Dieu agit pour les siens de telle manière qu'il lui reste toujours quelque chose à pardonner, « car personne n'est pur de toute souillure, pas même si sa vie ne dure qu'un seul jour^l ». Et David dit : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur car nul vivant ne sera justifié devant toi^m. » Et Salomon, dans une prière de dédicace au Temple, déclare : « Il n'y a aucun homme qui n'ait pas péchéⁿ. » Et de nouveau : « C'est contre toi seul que j'ai commis une faute^o », et « Qui en effet se glorifiera d'avoir un cœur chaste, ou qui se glorifiera d'être pur de tout péché^p ? » C'était peu de chose que de se glorifier d'avoir un cœur chaste, c'est-à-dire libre de mauvaises pensées, à moins qu'il ne soit vrai aussi que personne ne puisse se glorifier d'être pur de tout péché. Chaque victoire est accordée par la miséricorde de Dieu et non par les œuvres, comme il a été écrit : « Il te couronne avec compassion et miséricorde^q. » Et la mère des martyrs parle ainsi à son fils : « Afin que dans cette miséricorde je puisse t'accueillir à nouveau avec tes frères^r ». Les justes ont accompli la volonté de Dieu par leur prière et par leurs efforts grâce auxquels ils s'attachent et tiennent à servir Dieu.

15. Non est bene et melius in lege, quae si iustificasset omnes iusti unius essent meriti, quia parem de omnibus exigit obseruationem. Sin minus operaretur maledictio. Sin autem disparis erant meriti – quis quantum credidit sibi dari tantum gratiae Dei miserantis accepit, – ergo transformati « *a gloria in gloriam sicut a Domini Spiritu^s* », id est ex eodem in eundem. Tale est enim quia post Christum fides data est quale quia et Spiritus Sanctus, cum semper omnes prophetae et iusti eodem Spiritu uixerint. Non enim aliter uiuere potuerunt quam Spiritu fidei. Quotquot enim sub lege fuerunt occisi sunt, quia *littera occidit Spiritus autem uiuificat^t*. Et tamen dicit Dominus de eodem Spiritu : « *Nisi ego abiero ille non ueniet^u* », cum et apostolis iam dedisset eundem Spiritum. Apostolus autem sic dicit eundem Spiritum apud antiquos fuisse : « *Habentes autem eundem Spiritum fidei, sicut scriptum est : credidi propter quod locutus sum^v*. » Eundem Spiritum fidei dixit habuisse eundem qui dixit : « *Credidi propter quod locutus sum* », et id confirmat dicens : « *Et nos credimus ideoque et loquimur*. » Dicendo « *et nos* » ostendit et illos eodem Spiritu fidei credidisse. Vnde manifestum est quia haec iusti non ex lege sed Spiritu fidei semper habuerunt.

16. Et quicquid per Dominum uenit plenitudo est, cuius pars fuit per eundem, sicut paruulus qui, cum nihil minus habeat a uiro, tamen uir non est, et per incrementa non nouorum sed eorundem membrorum in eum uenit plenitudo corpo-

s. 2 Co 3, 18 t. 2 Co 3, 6 u. Jn 16, 7 v. 2 Co 4, 13 (Ps 115, 1)

**L'Esprit de foi
chez les Anciens**

15. Il n'y a de place ni pour le bon ni pour le meilleur dans la Loi. Si la Loi avait justifié, tous les justes auraient partagé le même mérite, parce qu'elle réclame en tout la même observance ; et s'il avait été fait moins, il y aurait eu malédiction. Mais si les justes étaient d'un mérite inégal – chacun ayant reçu de la grâce compatissante de Dieu autant que ce qu'il croyait qu'on lui avait donné –, ils auraient alors été transformés « *de gloire en gloire comme par l'Esprit du Seigneur^s* », c'est-à-dire du même au même. Car, après le Christ le don de la foi fut de la même nature que celui de l'Esprit saint puisque tous les prophètes et les justes ont toujours vécu par le même Esprit. Ils n'auraient pas pu vivre autrement que par l'Esprit de foi. Tous ceux qui furent sous la Loi ont été tués, parce que « *la lettre tue, mais l'Esprit vivifie^t* ». Et le Seigneur dit encore du même Esprit : « *Si moi je ne pars pas, il ne viendra pas^u* », bien qu'il ait déjà donné aux apôtres le même Esprit. L'Apôtre dit aussi que le même Esprit était chez les anciens : « *Puisque nous possédons le même Esprit de foi, comme il a été écrit : J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé^v*. » Paul dit que celui qui a affirmé : « *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé* » possède le même Esprit de foi, et il le confirme en ces termes : « *Nous aussi, nous croyons, et de ce fait nous parlons*. » En disant « *Nous aussi* », il montre également que les anciens ont cru au même Esprit de foi. Dès lors, il est évident que les justes ont toujours eu ces dons non de la Loi, mais de l'Esprit de foi.

**La plénitude du don
apportée par le Christ**

16. Ce qui vient à travers le Seigneur, c'est la plénitude dont une partie existait déjà à travers lui, comme un jeune enfant qui, tout en ne possédant rien de moins qu'un adulte, n'est pourtant pas encore un homme ; son corps atteint la plénitude par le développement, non pas de nouveaux membres, mais des membres qu'il possédait déjà,

ris, ut sit perfectus idem tamen qui fuerat paruulus. Re uera non erat Spiritus Sanctus^w ante passionem Domini, sed in illis qui per ipsum praesentem credebant, ut in ipso uictore et cuncta perficiente signati^x perficerentur. Nam iusti quos hic inuenit habuerunt Spiritum Sanctum, ut Symeon et Nathanael et Zacharias et Helisabeth et Anna uidua filia Fanuhel.

17. Promissio ergo a lege separata est, neque cum sit diuersum misceri potest, nam conditio infirmat promissionem. Cogimur autem nos loqui ea quae sine igne doloris audire non possumus. Dicunt enim quidam, qui promissionum firmitatem et quae ex lege est transgressionem nesciunt, promississe quidem Deum Abrahae omnes gentes sed, saluo libero arbitrio, si legem custodissent. Et si pericula imperitiae quorundam in eorum salutem patefacere prodest, sed cum de Deo omnipotente sermo est moderari dicenda debemus, ne silenda refutando memoremus, et ex ore nostro aliena liceat audiantur. Quare cum tremore loquentes sua cuique pericula consideranda relinquimus.

w. Jn 7, 39 x. cf. Ep 1, 13

1. La métaphore peut être inspirée de la parabole du grain de sénévé (Mt 13, 31-32). Les stoïciens avaient aussi « l'idée d'un progrès conçu comme une croissance biologique à partir d'un germe primitif » (G. VERBEKE, « Les Stoïciens et le progrès de l'histoire », *Revue philosophique de Louvain* 62, 1964, p. 7). TERTULLIEN reprend l'image pour désigner le passage de la loi mosaïque à la loi évangélique (*Adv. Marc. IV*, 11, 11 - SC 456, p. 150-152). Cf. T.P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nimègue 1967, p. 71 et J.-Cl. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, p. 256-257 et 286.

2. Syméon (Lc 2, 25-35), Nathanaël (Jn 1, 45-51), Zacharie (Lc 1, 5-23), Élisabeth (Lc 1, 39-45), et la veuve Anne (Lc 2, 36-38) sont autant de justes qui prouvent que l'Esprit a agi à travers toutes les Écritures.

3. Certains (*quidam*) affirment que Dieu a promis toutes les nations à Abraham à condition qu'elles observent la Loi. Tyconius rejette une telle conception car elle méprise à la fois la certitude de la Promesse divine et la foi véritable d'Abraham. Si la Promesse est sûre, elle ne peut être conditionnée au libre arbitre de ceux qui ont été promis à Abraham puisque ce seraient eux, alors, qui détermineraient si la Promesse de Dieu doit

pour que le même homme qui a d'abord été jeune enfant atteigne ensuite sa pleine maturité¹. En vérité, il n'y avait pas d'Esprit saint^w avant la passion du Seigneur, mais il existait chez ceux qui croyaient grâce à sa présence, pour que « marqués du sceau^x » par lui, qui est le vainqueur et la perfection de toute chose, ils puissent eux-mêmes être conduits à la perfection. Car les justes que le Seigneur a rencontrés ici - comme Syméon, Nathanaël, Zacharie, Élisabeth et la veuve Anne, fille de Phanouel - ont reçu l'Esprit saint².

III. DES PROMESSES CONDITIONNELLES

Une interprétation blasphématoire

17. La promesse est donc indépendante de la Loi, et, puisqu'elles sont différentes, elles ne peuvent être mêlées, car toute condition affaiblit la promesse. Cependant nous sommes obligés de dire ce que nous ne pouvons pas entendre sans une peine ardente. Certains, ignorant la fermeté des promesses et la transgression qui découle de la Loi, soutiennent que Dieu a promis à Abraham toutes les nations mais, pour préserver leur libre arbitre, à condition qu'elles observent la Loi. Sans doute est-il utile de dévoiler les dangers de l'ignorance de certains dans l'intérêt de leur salut ; mais quand le propos porte sur Dieu tout-puissant, nous devons atténuer ce qu'il nous faut dire de peur de rappeler en le réfutant ce qu'il faut taire, et de permettre que des propos inconsidérés soient entendus de notre bouche. C'est donc avec appréhension que nous parlons et nous laissons à chacun le soin de considérer les dangers qu'il court³.

être conservée ou non. On serait tenté d'identifier ces exégètes avec les Pélagiens dont on sait l'importance qu'ils accordaient au libre arbitre. Mais Pélage ne vint en Afrique qu'après 410 et AUGUSTIN lui-même signale que Tyconius n'a pas connu cette hérésie (*Doct. chr.* III, XXIX, 43 - BA p. 300). De plus, dans les *Commentaires sur les Épîtres de Paul de PÉLAGE* qui « peuvent remonter vers 395-405 » (cf. P. Th. Camelot, *s.v.* « Pélage », *Catholicisme X*, 1985, p. 1091) notamment *Sur l'Épître aux Romains*, on ne trouve aucune trace de l'affirmation rapportée par Tyconius (*PLS* 1, 1110-1181 et à propos de Rm 4, 13-14, col. 1131-1132).

18. Manifestum est praescisse Deum futuros de libero
 310 arbitrio quos Abrahae promisit aut non futuros. Alterum est
 duorum : si futuros finita quaestio est, si non futuros fidelis
 Deus non promitteret. Aut si hoc est statutum apud Deum
 tunc promissos dare si promissi uelint, profecto diceret, ne
 seruus eius *credens quia quod promisit Deus potens est et facere*^a
 315 ludificaretur Abraham. Promissio autem illa est quae nihil
 conditionis incurrit, sin minus nec promissio est firma nec
 fides integra. Quid enim stabile remanebit in Dei promissio-
 ne aut in Abrahae fide, si id quod promissum et creditum
 est in eorum qui promissi sunt penderet arbitrio ? Ergo et
 320 Deus alienum promisit et Abraham incaute credidit.

19.1. Vt quid etiam ipsa promissio debitum post modum
 facta est dicente Deo : « *Benedicentur in te omnes gentes terrae,
 pro eo quod audisti uocem meam et non pepercisti filio tuo dilecto
 propter me*^b ? » Quia autem ex his quibusdam facile est et
 325 aduersum Abrahae meritum liberi arbitrii calumnia strepere,
 etiam post mortem ipsius Abrahae debitorem se eius confir-
 mat Deus, et propter eum se statuturum quod eius filio
 promittebat dicens : « *Ero tecum et benedicam te : tibi enim et
 semini tuo dabo terram hanc ; et statuam iurationem meam quam
 330 iuraui Abrahae patri tuo, et multiplicabo semen tuum sicut stellas*

a. Rm 4, 21 b. Gn 22, 18.16

1. W.S. BABCOCK a justement souligné que dans cette alternative le libre arbitre de l'homme est présent dans les deux possibilités. De fait, c'est la prescience divine qui rend la promesse de Dieu inconditionnelle et non pas l'absence de libre arbitre chez l'homme. Cf. « Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396) », *AugStud* 10, 1979, p. 71 note 71, et aussi « Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul », *SP* 17/3, Oxford 1982, p. 1209-1215.

**La promesse garantit
le libre arbitre**

18. Manifestement Dieu savait
 d'avance si ceux qu'il avait promis à
 Abraham existeraient de par leur
 libre arbitre ou non. De deux choses l'une : ou bien ils
 allaient exister et la question est close, ou bien ils n'allaient
 pas exister, et Dieu ne se serait donc pas montré fidèle à sa
 promesse¹. Ou si c'était la décision de Dieu de donner les
 peuples promis seulement si ces derniers voulaient l'être²,
 assurément il aurait parlé pour que son serviteur Abraham
 ne soit pas trompé, lui *qui croit que Dieu a le pouvoir d'accom-
 plir ce qu'il a promis*^a. Mais, une telle promesse n'est soumise
 à aucune condition, sinon ce n'est ni une promesse solide ni
 une foi totale. Car, que restera-t-il de ferme dans la promesse
 de Dieu ou dans la foi d'Abraham si ce qui a été promis et cru
 dépend du libre arbitre de ceux qui ont reçu la promesse ? Il
 s'en suivra que Dieu a fait une promesse qui dépend d'autrui
 et qu'Abraham a cru imprudemment.

**La dette de Dieu à
l'égard d'Abraham**

19.1. Comment la promesse est-
 elle alors devenue plus tard une dette,
 lorsque Dieu dit : « *En toi seront bénies
 toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix et que
 tu n'as pas épargné ton fils préféré par égard pour moi*^b ? »
 D'ailleurs, à partir de ces paroles, il est facile à certains de
 railler le mérite d'Abraham sous le prétexte calomnieux du
 libre arbitre ; c'est pourquoi, même après la mort d'Abra-
 ham, Dieu confirme qu'il est son débiteur et qu'à cause de lui
 il réalisera ce qu'il avait promis à son fils : « *Je serai avec toi et
 je te bénirai : car à toi et à ta descendance je donnerai cette terre ;
 et je tiendrai le serment que j'ai prêté à Abraham ton père, et je multi-*

2. Cette troisième possibilité se rattache en réalité à la deuxième puisqu'elle relèverait d'une infidélité de Dieu à l'égard de sa promesse. Or, si Dieu avait exprimé une promesse soumise à condition, il l'aurait fait connaître à Abraham.

caeli, et dabo tibi et semini tuo omnes gentes terrae, pro eo quod audiuit Abraham pater tuus uocem meam^c. » Ecce firmatum est debitum Abrahae, non enim potuit per liberum arbitrium post mortem amittere quod uiuus meruerat.

335 19.2. Noluerunt autem gentes credere. Quid faciet Abraham cui debetur? Quomodo accipiet fidei et temptationis suae debitum, cuius debitore Deo securus fuit? Cui si dictum esset: « Dabo quod promisi et reddam quod iuravi si uoluerint gentes », non crederet sed expectaret fortuitum. Si
340 conditione opus est cum operario esse potest non cum mercede. Operarius enim potest uelle accipere aut nolle, non merces reddi aut non reddi^d. Omnes enim gentes in mercedem fidei datae sunt Abrahae sicut Deus dicit: « *Merces tua multa est^e.* » Non enim si futuri essent et non quia futuri erant
345 promisit. Quia non propter fidem Abrahae placuit Deo saluas fore omnes gentes, quas non ante fidem Abrahae sed ante mundi constitutionem possedit. Sed quaesiuit fidelem cui id donaret ex quo esset quod futurum statuerat. Abraham ergo non id meruit ut essent sed ut per ipsum essent qui
350 futuri erant quos Deus elegerat, *et conformes imaginis filii sui^f* futuros esse praeuiderat. In Genesi namque de praescientia Dei omnes gentes Abrahae promissas Scriptura testatur dicens: « *Abraham autem fiens fiet et erit in gentem magnam et multam, et benedicentur in eo omnes gentes terrae. Sciebat enim*

c. Gn 26, 3-5 d. cf. Rm 4, 4-5 e. Gn 15, 1 f. Rm 8, 29

1. La promesse faite par Dieu à Abraham est restée ferme et irrévocable. Elle est assimilée à une dette et non à une condition dont la réalisation serait incertaine. Elle ne peut dépendre du libre arbitre des hommes qui sont par ailleurs libres ou non de l'accepter.

2. Abraham apparaît comme l'intermédiaire par lequel le dessein de Dieu s'accomplit. Sa descendance n'est pas seulement Isaac mais l'ensemble des générations qui grâce à lui pourra exister. Tyconius attribue la même vocation à David dans la Règle IV, § 9.

plierai ta descendance comme les étoiles du ciel et je donnerai à toi et à ta descendance toutes les nations de la terre, parce qu'Abraham, ton père, a écouté ma voix^c. » Voilà comment la dette d'Abraham a été affermie; car, après sa mort, Abraham n'a pas pu perdre à cause du libre arbitre ce qu'il avait mérité de son vivant¹.

Abraham est
l'homme de foi
cherché par Dieu

19.2. Cependant, les nations n'ont pas voulu croire. Que fera donc Abraham, lui à qui il est dû? Comment recevra-t-il ce qui est dû à sa foi et à son épreuve, lui qui était confiant puisque Dieu était le débiteur? Si Dieu lui avait dit: « Je donnerai ce que j'ai promis et je m'acquitterai de ce que j'ai juré si les nations le veulent », Abraham n'aurait pas cru, mais aurait attendu au hasard. Car, s'il est besoin d'une condition, elle peut s'appliquer à un travailleur mais pas à une récompense. Le travailleur peut, en effet, vouloir ou non recevoir son dû, la récompense, elle, ne peut être ou non versée^d. Or toutes les nations ont été données à Abraham en récompense de sa foi, car Dieu dit: « *Ta récompense sera importante^e.* » Dieu n'a pas fait sa promesse à condition que les nations existent ni parce qu'elles allaient exister. Ce n'est pas en raison de la foi d'Abraham qu'il a plu à Dieu de sauver toutes les nations; car Dieu les possédait toutes non seulement avant la foi d'Abraham mais avant la création du monde. En fait, il chercha un homme de foi à qui il pût faire le don à partir duquel existerait ce qu'il avait résolu de faire exister un jour. Abraham n'a donc pas mérité l'existence de ceux que Dieu avait choisis et dont il avait prévu qu'ils deviendraient *semblables à l'image de son Fils^f*, il a seulement mérité qu'ils existent à travers lui². Car dans la *Genèse*, l'Écriture atteste que, selon la prescience de Dieu, toutes les nations ont été promises à Abraham: « *Abraham va assurément devenir et être une nation grande et nombreuse, et en lui seront bénies toutes les nations de la terre. Car*

355 *quia disponebat Abraham filiis suis et domui suae post se, et custodiet vias Domini facere iustitiam et iudicium, ut superducat Deus in Abraham quaecumque locutus est ad eum.* »

20.1. Inuenimus autem et conditiones ut : « *Si me audieritis et uolueritis*^h. » Vbi praesentia Dei, ubi firmitas promissionis in huiusmodi conditionibus ? Dicit etiam Apostolus propterea ex fide et non ex lege datam esse promissionem ut firma esset promissio. « *Lex, inquit, iram operatur ; ubi enim non est lex neque transgressio est. Propterea ex fide ut secundum gratiam firma esset promissio omni semini*ⁱ. » Recte « *ut firma esset promissio* », adiecta enim conditione non est firma. Satis enim stultum est et proteruum credere in totum corpus conuenire quod bipertito corpori dicitur. Absit ut his dicat Deus « *si me audieritis* » quos sciebat audituros, et quos antequam faceret nouerat in imagine Dei perseueraturos, quos et
370 promisit. Non est data conditio, id est lex, nisi *impiis et peccatoribus*^j ut aut ad gratiam confugiant aut iustius puniantur si irritam fecerint.

20.2. Vt quid lex ad iustos quibus *lex posita non est*^k, qui propitio Deo legem sine lege faciunt, qui liberi Deo seruiunt, qui ad imaginem et similitudinem Dei et Christi

g. Gn 18, 18-19 h. Is 1, 19 i. Rm 4, 15-16 j. cf. 1 Tm 1, 9 k. 1 Tim 1, 9

1. Le texte du verset 19 est quelque peu obscur. L'imparfait *disponerat* et ensuite le futur *custodiet* font particulièrement problème là où la LXX présente deux futurs. Le littéralisme de la traduction latine conduit à des constructions et des acceptions rares, comme *dispono* + datif sans complément d'objet ou *superduco*.

2. C'est la notion de corps bipartite, développée dans la Règle précédente, qui permet à Tyconius de justifier la condition apparente exprimée dans la citation d'Isaïe. La Règle III intéresse une autre facette de ce « mystère ». Si condition il y a, elle ne peut s'appliquer à ceux qui sont

(Dieu) savait qu'Abraham commandait à ses fils et à sa maison après lui, et qu'ils garderaient les voies du Seigneur pour faire justice et jugement afin que Dieu ajoute en faveur d'Abraham tout ce qu'il lui a dit^g. »

La condition ne s'applique qu'aux pécheurs

20.1. Cependant, nous trouvons aussi des propos conditionnels, par exemple : « *Si vous m'écoutez et si vous le voulez*^h. »

Où est la prescience de Dieu, où est la fermeté de sa promesse dans de telles conditions ? L'Apôtre, aussi, dit que la promesse a été donnée par la foi et non par la Loi pour que précisément elle puisse être ferme. « *La Loi, dit-il, produit la colère ; en effet, là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de transgression. C'est pourquoi la promesse procède de la foi afin que, selon la grâce, elle puisse être ferme pour toute la descendance*ⁱ. » Il dit à juste titre : « *pour que la promesse puisse être ferme* », car la promesse ne peut être ferme si une condition lui est attachée. Il est en effet particulièrement stupide et impudent de croire que ce qui est dit du corps bipartite s'applique à tout le corps². Dieu pourrait difficilement dire : « *Si tu m'écoutes* » à ceux qui, comme il le savait, écouteront et dont il connaissait, même avant qu'il ne les crée, la persévérance future dans l'image de Dieu, à ceux aussi à qui il a fait la promesse. La condition, c'est-à-dire la Loi, a seulement été donnée pour *les impies et les pécheurs*^j, afin qu'ils puissent soit se réfugier auprès de la grâce, soit être punis plus justement s'ils l'ont méconnue.

20.2. Qu'est-ce donc que la Loi aux yeux des justes pour qui la Loi n'a pas été instituée^k ? Les justes agissent, avec la bienveillance de Dieu, selon la Loi sans aucune Loi ; ils servent Dieu librement, ils vivent en accord avec l'image et la ressemblance de Dieu et du Christ. C'est parce qu'ils le veu-

les enfants de la promesse ; elle concerne uniquement « les impies et les pécheurs ».

uiuunt ? Volentes boni sunt. Qui enim sub lege est metu mortis non est apertus homicida ; non est talis misericors, non est imago Dei. Displicet illi lex sed metuet ultricem, nec perficere potest, quod non uoto sed necessitate faciendum
 380 putat. Tradatur necesse est propriae uoluntati, ut uoluntatis profecto praemium recipiat qui animam non miscuit uoluntati Dei. Displicet illi quod Deus uoluit. Etenim uoluntate malus est qui necessitate bonus est. Lex operi inpedimento est non uoluntati. Non est coniunctus Deo qui si mali poena
 385 non esset malum sequeretur ; nec uoluntatem Dei facit qui gemit quod non suam faciat. Et non est misericors qui timet esse crudelis : sub lege est, seruus est. Non furtum odit sed poenam metuit. Furetur autem necesse est persuasus et uictus, quia carnalis est sub uirtute peccati, Spiritum Dei non
 390 habens.

20.3. Qui autem amat bonum imago Dei est et fide dominica uiuit, ut heres iam non sit ancillae filius qui accipit legem in timorem¹, sed liberae secundum Isaac qui non accipit spiritum seruitutis in timorem sed adoptionis filiorum clamantem Abba pater^m. Qui diligit Deum non timet seruuliter. Scriptum est : « Timor non est in dilectione, sed consummata dilectio foras mittit timorem. Quoniam timor poenam habet, qui autem timet non est consummatus in dilectioneⁿ. » Timor enim seruilis cum odio est disciplinae, filii autem cum honore
 400 patris.

21. Aliud est timere, ex lege, aliud honorare, pro ueneratione tremendae Dei maiestatis. Eiusmodi similes sunt patri

1. cf. Ga 4, 30 m. Rm 8, 15 n. 1 Jn 4, 18

lent qu'ils sont bons. Car celui qui est sous la Loi n'est pas ouvertement un meurtrier parce qu'il craint la mort ; un tel homme n'est pas une personne compatissante, il n'est pas l'image de Dieu. La Loi lui déplaît mais il craindra sa vengeance ; et il ne peut accomplir ce qu'il pense devoir faire non par conviction mais par nécessité. Celui qui n'a pas uni son âme à la volonté de Dieu se trouve nécessairement livré à sa propre volonté pour recevoir la juste récompense due à sa volonté. Ce que Dieu a voulu lui déplaît. En fait, il est mauvais par volonté celui qui est bon par nécessité. La Loi est une entrave pour l'action mais pas pour la volonté. Il n'est pas uni à Dieu celui qui suivrait le mal, si le mal n'était pas puni ; et il ne fait pas la volonté de Dieu celui qui gémit de ne pas faire la sienne. Et il n'est pas davantage compatissant celui qui craint d'être cruel : il est sous l'empire de la Loi, il est esclave. Il ne hait pas le vol mais redoute le châtement. Il est inévitable que, persuadé et vaincu, il vole parce qu'il est charnel et se trouve sous le pouvoir du péché, ne possédant pas l'Esprit de Dieu.

20.3. Au contraire, celui qui aime le bien est l'image de Dieu et vit par la foi dans le Seigneur, pour que l'héritier ne soit pas le fils de la servante, qui reçoit la Loi par crainte¹, mais le fils de la femme libre, comme Isaac, qui a reçu non pas l'esprit de servitude dans la crainte mais l'esprit d'adoption, ainsi que des fils criant « Abba, Père »^m. Celui qui aime Dieu ne craint pas comme un esclave. Il a été écrit : « Il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait jette dehors la crainte. Puisque la crainte implique un châtement, celui qui craint n'est pas parvenu à la perfection dans l'amourⁿ. » En effet, la crainte de l'esclave est unie à la haine de la discipline, alors que la crainte du fils est unie à l'honneur du père.

Exercice pour
la foi du juste

21. Craindre, à cause de la Loi, est une chose, autre chose est d'honorer, par vénération pour la majesté redoutable de

suo qui in caelis est, commemorati et edocti amanti bonum oderunt malum. Non metu fugiunt malum, non necessitate
 405 faciunt bonum ; sine lege sunt, liberi sunt, ipsi promissi sunt. Non ipsis dicitur : « *Si me audieritis*^o ». Cui dicitur « *Si me audieritis* » potest et non audire. Numquid conuenit in eum quem Deus ante mundum praeuidit auditurum ? Et iusti quidem quos Deus praeosciuit^p sunt in ista lege. Dicitur et ipsis
 410 « *Si me audieritis* », sed alia causa, non quia possunt non audire, sed ut semper solliciti sint suae salutis, incerti exitus sui. Non enim securus est unusquisque ex numero se esse praescitorum, Apostolo dicente : « *Ne ipse reprobus fiam*^q ». Non est ergo illis irae operatrix ista lex sed fidei exercitium,
 415 quo iugiter Dei gratiam quaerant laborantes ut perficiatur quod in illis Deus praeuidit, et de libero arbitrio fuerint ad uitam destinati. Alias impossibile est non audire eum quem Deus auditurum praeuidit, promisit, iurauit.

22. In quam uero partem lex proprie conueniat, licet uni
 420 detur corpori, Dominus in Euangelio declarat dicens apostolis : « *Si haec scitis, beati estis si feceritis ea. Non de omnibus uobis dico ; ego scio quos elegi*^r. » Magna breuitas ostendentis unum corpus et separantis ! Si enim diceret : « Non de uobis dico », aut : « Non de omnibus dico », non

o. Is 1, 19 p. cf. Rm 8, 29 q. 1 Co 9, 27 r. Jn 13, 17-18

1. Il appert de ce passage que Dieu n'a pas d'avance sauvé certains et condamné d'autres. Certes Dieu connaît toute l'histoire humaine mais Il ne provoque pas pour autant les événements de cette histoire. Si Dieu participe aux affaires humaines c'est pour aider les hommes à trouver leur salut. Dans ce cas, la Loi n'est là que pour rappeler la nécessité de la bonne conduite. Elle n'est plus comminatoire mais a pour fonction de préserver de l'erreur.

2. Annoncée au § 20.1 et reprise au § 21 de manière allusive à propos du commentaire du verset d'Isaïe (« Si tu m'entends... »), la notion de corps bipartite – explicitée dans la Règle II – va être mise au service de la

Dieu. Ceux qui agissent ainsi sont semblables à leur Père qui demeure dans le ciel ; se souvenant (de lui) et instruits (par lui), ils aiment le bien et détestent le mal. Ils ne fuient pas le mal par crainte, ils ne font pas le bien par nécessité ; ils sont sans la Loi, ils sont libres, c'est à eux qu'il a été promis. Et il ne leur est pas dit : « *Si vous m'écoutez*^o ». Car celui à qui il est dit : « *Si vous m'écoutez* » peut choisir de ne pas écouter. Cela s'applique-t-il à celui que Dieu, avant que le monde ne commence, avait prévu qu'il écouterait ? En vérité, même les justes que Dieu a prévus^p sont sous cette Loi. Il leur est dit aussi : « *Si vous m'écoutez* » ; mais pour une autre raison, non pas parce qu'ils peuvent ne pas écouter, mais afin qu'ils soient toujours en souci de leur salut et dans l'incertitude de leur destinée. Car personne n'est assuré d'être compté parmi les prédestinés, puisque même l'Apôtre dit : « *de peur que je ne sois moi-même rejeté*^q ». Cette Loi n'est donc pas pour eux une manifestation de colère mais un exercice pour la foi par lequel ils cherchent constamment la grâce de Dieu en travaillant pour achever ce que Dieu a prévu en eux et pour être destinés à la vie par leur propre libre arbitre. D'ailleurs, il est impossible que celui que Dieu a prévu, promis et juré qu'il l'entendrait ne l'entende pas¹.

La Loi et le corps bipartite

22. Bien que la Loi soit donnée à un seul corps², le Seigneur indique dans l'Évangile à quelle partie elle s'applique précisément, lorsqu'il dit aux apôtres : « *Sachant cela, heureux êtes-vous si vous le faites. Je ne parle pas de vous tous ; je sais ceux que j'ai choisis*^r. » Quelle concision pour désigner en même temps un seul corps et le diviser ! Car s'il avait dit : « Je ne parle pas de vous », ou « Je ne parle pas de tous », il n'aurait

réflexion sur la loi et la promesse. Tyconius l'applique précisément au problème de la promesse conditionnelle et légitime ainsi la valeur herméneutique de sa règle dans la question de la justification.

425 ostenderet unum corpus. Nunc autem « *non de omnibus uobis dico* » ostendit quia et si non de omnibus de illis tamen dixit, sicut quis dicat : « Non de toto te dixi. » Duo autem corpora mixta sunt uelut unum, et in commune unum corpus laudatur aut increpatur. Sicut in Exodo, cum quidam contra uetitum sabbati exissent manna colligere, ait Deus Moysi :
 430 « *Quousque non uultis audire legem meam^s* », cum Moses semper audierit ?

23. Quid de illa lege dicemus quae aperte promissioni uidetur aduersa ? Sicut scriptum est in Esaïa : « *Si me audisses*
 435 *Israhel, esset sicut harena maris numerus tuus^t*. » Ecce increpatur Israhel quod uitio suo non fuerit factus sicut harena. Superest intellegere quia si semper non audierit semper exiguus erit. Et ubi firmitas promissionum ? Sed hoc fit quia prius uolumus intellegere quam credere et fidem rationi subicere.
 440 Si autem credamus omni modo ita fieri ut Deus iurauit, dabit rationem fides quam perfidum est rationem quaerere, et intellegemus firmitatem magis esse promissionum quam putamus infirmitatem. Hoc enim dictum « *si me audisses Israhel* » commemoratio est iustitiae Dei et conformatio promissionum, ne quis putaret non libero arbitrio sed
 445 dispositione Dei quosdam factos ad mortem quosdam uero ad uitam. Propterea praesentibus dixit « *si me audissetis* », ut manifestum fieret post promisit, ut harenam futuros quia praeuidit audituros. Ante Dominum enim Christum, cum de
 450 hoc dictum est, numquam fuit semen Abrahae sicut harena

s. Ex 16, 28 t. Is 48, 18-19

1. Dans cette phrase difficile où la citation est donnée au pluriel, Tyconius substitue *post* à *postquam*, selon un usage propre au latin tardif. Sur le passage, voir W.S. BABCOCK, « Augustine's Interpretation of Romans (A.D. 394-396) », *AugStud* 10, 1979, p. 67-74.

pas désigné un seul corps. Mais, en disant « *Je ne parle pas de vous tous* » il montre que, même s'il n'a pas parlé de tous, néanmoins il a parlé d'eux, comme lorsque quelqu'un dit : « Je n'ai pas parlé de toute ta personne. » Mais les deux corps ont été mêlés comme en un seul et le corps unique est loué ou blâmé en commun. Ainsi, dans l'Exode, comme certains étaient sortis pour ramasser la manne malgré l'interdit du sabbat, Dieu a dit à Moïse : « *Jusques à quand refuserez-vous d'écouter ma Loi ?^s* », alors que Moïse l'a toujours écoutée.

Israël comme le sable de la mer 23. Mais que dirons-nous de cette Loi qui semble ouvertement opposée à la promesse ? Il a été écrit dans Isaïe : « *Si tu m'avais écouté, Israël, ton nombre serait comme le sable de la mer^t*. » Voilà comment Israël est blâmé parce que, par sa propre faute, il n'est pas devenu comme le sable. Reste à comprendre que, si Israël n'écoute jamais, il demeurera petit en nombre. Où est alors la fermeté des promesses ? En fait, la question se pose parce que nous voulons comprendre avant de croire et que nous voulons soumettre la foi à la raison. Mais si nous croyons de toute façon que les choses se déroulent comme Dieu en a fait le serment, alors la foi nous donnera la raison qui prouve que c'est incrédulité que de chercher une raison, et nous comprendrons que la fermeté des promesses est plus grande que la faiblesse que nous imaginions. En effet, cette parole « *Si tu m'avais écouté, Israël* » est un rappel de la justice de Dieu et une forme de promesse pour que personne ne puisse penser que c'est par une disposition de Dieu et non pas par leur libre arbitre que certains sont destinés à mourir tandis que d'autres sont destinés à vivre. A ceux qui étaient présents Dieu a dit : « *Si vous m'aviez écouté* », pour qu'il soit manifeste, après le don de la promesse, qu'ils deviendraient comme le sable puisqu'il avait prévu qu'ils écouterait¹. Avant le Seigneur Jésus-Christ, chaque fois que l'on a parlé à ce sujet, la descendance d'Abraham n'a jamais été

maris. Quod probare facile est. Primum quia in Christo promisit hanc multitudinem : « *Non in seminibus quasi in multis sed quasi in uno, et semini tuo quod est Christus*^u. » Deinde quia omnes gentes promisit, quod ante Christum fieri non potuit.

455 Et si fuit ante Dominum numerus filiorum Israhel sicut harena maris, sed cum falsis fratribus qui non sunt filii Abrahæ. Non enim quia omnes ex Abraham omnes filii Abrahæ aut quia ex Israhel ii Israhel. Sicut Apostolus, cum se *anathema optaret* pro Israhel *quorum esset filiorum adoptio et*

460 *testamenta*^v, ostendit non esse huiusmodi filios Abrahæ, sed de affectu carnalis necessitudinis doleret quod ex ipso numero non essent, non quod promissio Dei excidisset, dicens : « *Non tamen excidit sermo Dei, non enim omnes qui sunt ex Israhel hi sunt Israhel neque quia sunt semen Abrahæ omnes*

465 *filii, sed in Isaac uocabitur tibi semen ; id est non qui sunt filii carnis hi sunt filii Dei, sed filii promissionis deputantur in semen*^w. » Ergo in antiqua multitudine non fuit Abrahæ semen, nisi illi qui secundum Isaac fidei et promissionis filii erant.

24. Etiam hoc exemplum inducit : « *Si fuerit numerus filiorum Israhel sicut harena maris, reliquiae liberabuntur*^x », id est

u. Ga 3, 16 v. cf. Rm 9, 3-4 w. Rm 9, 6-8 x. Rm 9, 27 (Is 10, 22 LXX)

1. Dans cette explication très structurée, Tyconius veut prouver qu'avant la venue du Christ, l'alliance était limitée aux hommes de foi qui vivaient dans la nation d'Israël, mais que dès lors la promesse s'adresse à toutes les nations. Elle n'est pleinement accomplie qu'avec le Seigneur. Cf. sur l'histoire de l'interprétation E. NORELLI, « La sabbia e le stelle. Gen 13, 16 ; 15, 5 ; 22, 17 nell'esegesi cristiana dei primi tre secoli », *Augustinianum* 22, 1982, p. 284-312.

2. Dans le judaïsme, le « reste d'Israël » représente le petit groupe des Juifs restés fidèles à Dieu qui survivra, après le châtement final et la destruction du peuple juif par ses péchés, pour conserver l'alliance de

comme le sable de la mer. Il est facile de le prouver. D'abord, parce que c'est dans le Christ que Dieu a promis cette multitude : « *Non pas à ses descendants comme s'il s'agissait de plusieurs, mais, comme s'il s'agissait d'un seul, et à ta descendance qui est le Christ*^u. » Ensuite, parce qu'il a promis toutes les nations, ce qui n'a pu être réalisé avant le Christ¹. Et si le nombre des fils d'Israël était vraiment comme le sable de la mer avant la venue du Seigneur, il comptait des faux frères qui ne sont pas des fils d'Abraham. Car il n'est pas vrai que tous ceux qui sont issus d'Abraham sont fils d'Abraham ni que tous ceux qui sont issus d'Israël sont Israël. De même quand l'Apôtre a souhaité être lui-même anathème pour le salut d'Israël à qui appartiennent l'adoption comme fils et les alliances^v, il a montré qu'ils n'étaient pas en ce sens fils d'Abraham. Animé d'un sentiment de lien charnel, il a souffert parce qu'ils sont exclus de ce nombre, et non parce que la promesse de Dieu a failli : « *Cependant ce n'est pas la parole de Dieu qui a failli, car il est vrai que tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël, et ceux qui sont les descendants d'Abraham ne sont pas tous ses fils, mais c'est dans Isaac que ta descendance sera appelée ; ce qui signifie que ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont fils de Dieu, mais que ce sont les enfants de la promesse qui sont reconnus comme sa descendance*^w. » Par conséquent, dans l'ancienne multitude la descendance d'Abraham ne concerne que ceux qui, comme Isaac, sont les fils de la foi et de la promesse.

**Le reste
d'Israël**

24. Paul introduit aussi cet exemple : « *Quand bien même le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, il n'y aura qu'un reste de sauvé*^x », c'est-à-dire très peu². Et il dit également : « *Si*

Dieu avec son peuple (voir Lv 26, 36-45 ; Jr 31, 6-7 ; Ez 11, 13 ; Mi 5, 5-7). Pour Tyconius, il est formé de ceux qui sont promis au sein du corps bipartite d'Israël.

exiguum. Et : « *Nisi Dominus Sabaoth reliquisset nobis semen sicut Sodoma essemus^y.* » Ipsae reliquiae fuerunt semen Abrahæ, ne omnis Iudæa ut Sodoma esset. Iterum cum assereret numquam Deum hereditatem suam reliquisse sed sicut in aduentu Domini pars Israhel salua facta est ita semper fuisse. « *Quid, inquit, dicit responsum ? Reliqui mihi septem milia uiro-
rum qui non curuauerunt genua Bahal. Sic nunc reliquiae secundum electionem gratiae saluae factae sunt^z.* » Dicendo « *sic nunc in hoc tempore* » ostendit et ante sic factum in Israhel ut
480 reliquiae^x, id est modicum, saluum fieret.

25. Si autem nec fides nec ratio persuadet, sed ei qui promissus fuerat dictum est : « *Si me audisses Israhel, esset sicut harena maris numerus tuus^a.* » Et Jacob qui ante quam nasceretur electus est^b, idem de libero arbitrio post modum reprobatus est, sicut Osee dicit : « *Iudicium Domini ad Iudam ut uindictet in Iacob secundum uias eius, et secundum studia eius retribuatur ei. Quia in utero supplantauit fratrem suum et in laboribus suis inualuit ad Deum, et inualuit cum angelo et potens factus est^c.* » Si autem constat in Iacob dilectum consummasse, non
490 est idem qui in laboribus inualuit ad Deum, et supplantator^d, sed duo in uno corpore. Figura est enim duplicis seminis Abrahæ, id est duorum populorum in uno utero matris Ecclesiae luctantium. Vnus est secundum electionem de praescientia

y. Rm 9, 29 (Is 1, 9) z. Rm 11, 4-5 (1R 19, 18)

a. Is 48, 18-19 b. cf. Rm 9, 11-13 c. Os 12, 3-5 d. cf. Gn 25, 23 ; 27, 36

1. Si Israël n'avait pas été bipartite, il aurait été comme Sodome entièrement mauvais d'où la présence nécessaire de fils de la promesse.

2. L'étymologie du nom de Jacob permet un jeu de mots lorsqu'elle est mise en relation avec l'hébreu 'aqab qui signifie « supplanter, tromper » (rappelé en Jr 9, 3 et Os 12, 4).

3. La distinction interne – si l'on peut s'exprimer ainsi – entre deux Jacob, l'un tourné vers le bien, l'autre vers le mal, est à l'image des jumeaux d'Isaac et de Rébecca dont l'un (Jacob) est aimé de Dieu alors

le Seigneur Sabaoth ne nous avait pas laissé une descendance, nous serions devenus comme Sodome^y. » Ce reste était la descendance d'Abraham pour que toute la Judée ne soit pas comme Sodome¹. Paul affirme à nouveau que Dieu n'a jamais abandonné ses héritiers et qu'au contraire la situation a toujours été ce qu'elle fut lors de la venue du Seigneur, quand une partie d'Israël a été sauvée. « *Quelle est sa réponse ?* dit-il. *Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas ployé le genou devant Baal. Ainsi maintenant, un reste a été sauvé, choisi par la grâce^z.* » En disant : « *Ainsi maintenant à présent* », il montre qu'antérieurement en Israël il est arrivé qu'un reste^x, c'est-à-dire un petit nombre, ait été sauvé.

IV. LOI ET PROMESSES FACE À LA NATURE BIPARTITE DU PEUPLE DE DIEU

25. Si cependant ni la foi ni la raison n'arrivent à convaincre, il y a encore les paroles qui ont été adressées à Jacob, celui qui avait été promis : « *Si tu m'avais écouté, Israël, ton nombre aurait été comme le sable de la mer^a.* » Le même Jacob, qui a été choisi avant sa naissance^b, a plus tard été rejeté à cause de son libre arbitre, comme le rapporte Osée : « *Le jugement du Seigneur contre Juda (est) qu'il punira Jacob selon ses voies, et que selon ses occupations il le récompensera. Parce que Dans le sein, il a supplanté son frère, et par ses actes il a prévalu pour Dieu, il a prévalu avec l'ange et il est devenu puissant^c.* » Mais s'il est vrai que l'amour de Dieu a trouvé son accomplissement dans Jacob, ce n'est pas le même Jacob qui par ses actes a prévalu pour Dieu et qui a été le supplantateur^d ; il y en a deux dans un même corps². C'est la figure de la double descendance d'Abraham, c'est-à-dire des deux peuples luttant dans le même sein de leur mère, l'Église³. L'un, choisi selon la prescience, est aimé ; l'autre, par

que l'autre (Ésaü) s'est volontairement détourné de lui. La nature bipartite (*bipertitus*) de Jacob reflète la double descendance (*duplicis*) d'Isaac.

dilectus, alter electione suae uoluntatis iniquus. Iacob autem
495 et Esau in uno sunt corpore ex uno semine. Sed quod perspicue duo procreati sunt « *ostensio est duorum*^e » populorum.

26. Et ne quis putaret ita perspicue fore separatos duos
populos, ostensum est ambos in uno corpore futuros in
Iacob, qui et *dilectus* uocatus est et *fratris supplantator* expres-
500 sus. Itaque in duobus quantitas expressa est non qualitas
separationis. Ceterum ambo qui separati sunt in uno futuri
ante quam diuidantur ostensi sunt. Et Isaac « *Venit, inquit,
frater tuus cum dolo et accepit benedictionem*^f. » Nisi ista locutio
mystica sit breuiter ostendentis duo in uno corpore, nonne
505 contra rationem est ut benedictionem in proximum dolosus
acceperit, Scriptura dicente : « *Qui non iurauit proximo suo in
dolo, iste accipiet benedictionem a Domino* » ? Numquam autem
Iacob, id est Ecclesia, uenit ad benedictionem non comitante
dolo, id est falsis fratribus. Sed non quia innocentia et dolus
510 simul ueniunt ad benedictionem simul benedicentur, quia
qui potest capere^h capit, et unum semen pro qualitate terrae
prouenit.

27.1. Non est autem contrarium quod malum fratrem
uidetur supplantasse, quia non dixit « in utero supplantauit

e. cf. Ga 4, 24 f. Gn 27, 35 g. Ps 23, 4-5 h. cf. Mt 19, 12

1. L'exégèse morale des deux frères apparaît dans le traité africain *De Montibus Sinai et Sion*, au III^e siècle, qui y voit la figure des deux peuples, juifs et gentils (Ps-CYPRIEN, *Mont. 3* – CSEL 3, 3, p. 106, 6 – 107, 7). Également AMBROSIAS, *In Rom. 9, 10* (CSEL 81, p. 311, 20 s). Tyconius situe l'interprétation dans une perspective ecclésiologique pour laquelle Ésaü est la figure des « faux frères » et Jacob celle de la véritable Église. Voir M. DULAËY, « La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne », *RechAug* 32, 2001, p. 82-83.

choix de sa propre volonté, est mauvais. Néanmoins Jacob et Ésaü sont dans un seul corps issus d'une seule lignée. Mais, le fait que deux ont été clairement procréés montre ostensiblement qu'il y a deux peuples^{e1}.

Une expression mystique

26. Et de peur que quelqu'un ne pense que les deux peuples ont été de cette façon clairement séparés, il a été montré que l'un et l'autre se trouvaient dans un seul corps, dans Jacob, qui, en même temps, a été appelé *aimé* et désigné comme le *supplantateur de son frère*. C'est pourquoi dans les deux cas, ce n'est pas la valeur mais le nombre de la séparation qui a été désignée. Du reste, il a été montré que les deux qui ont été séparés demeureraient en un seul corps jusqu'au moment où ils seraient distingués l'un de l'autre. Isaac a dit : « *Ton frère est venu par ruse et a pris ta bénédiction*^f. » A moins qu'il ne s'agisse d'une expression mystique pour montrer brièvement les deux en un seul corps, n'est-il pas contraire à la raison qu'une personne qui trompe son prochain reçoive une bénédiction, alors que l'Écriture dit : « *Celui qui n'a pas juré en trompant son prochain recevra la bénédiction du Seigneur* » ? En réalité, Jacob, c'est-à-dire l'Église, n'est jamais venu pour la bénédiction sans être accompagné par la ruse, c'est-à-dire par de faux frères². Et le fait que l'innocence et la ruse viennent en même temps pour la bénédiction ne signifie pas qu'elles sont bénies en même temps, car (seul) *celui qui peut recevoir*^h reçoit, et l'unique descendance s'accroît selon la qualité de la terre³.

Agar a enfanté pour la servitude

27.1. Néanmoins, il n'est pas contradictoire qu'il semble avoir supplanté le mauvais frère parce que le texte n'a pas dit

2. Cf. BEATUS VI, 476, 3, 20.

3. Belle métaphore pour signifier l'accroissement de la descendance en fonction de la nature du sol, c'est-à-dire de la sincérité et de la profondeur de la foi. Allusion probable à la parabole du semeur (Mt 13, 1-9.18-23).

515 Esau » sed « *fratrem suum*ⁱ ». Esau autem ubique signum est et nomen malorum, Iacob autem utrorumque, illa ratione quod pars mala simulet se Iacob et sint duo sub uno nomine. Pars autem bona non potest se simulare Esau : inde est hoc nomen malorum tantum, illud uero bipertitum. Ceterum de
520 libero arbitrio nec Iacob omne semen bonum nec Esau omne malum, sed ex utroque utrumque.

27.2. Ex Abraham ita bipertitum semen ostensum est. Natum est unum ex ancilla in figura, ut ostenderetur et seruos futuros ex Abraham, et recessit cum sua matre. Post
525 quam uero recessit inuentum est in alterius semine, quod est ex libera, quod est ex Israhel qui accepit legem *in monte Sina, quod est Agar in seruitutem generans*. Illic in eodem populo secundum Isaac ex libera *promissionis filii*^k, id est sancti et fideles, multi procreati sunt. Separatis itaque a credentibus
530 figuris Ismahel et Esau, in uno populo totum post modum provenit. Illic ab origine utrumque Testamentum Agar et Isaac, sed pro tempore alterum sub alterius nomine, delituit et delitescit, quia neque reuelato nouo quiescit uetus generando. Non enim dixit « Agar quae in senectute generauit »,
535 sed « *Quae est Agar in seruitutem generans* ».

i. Os 12, 4 j. Ga 4, 24 k. cf. Ga 4, 28

1. Il y aurait contradiction à prétendre que Jacob ait pu recevoir la bénédiction s'il avait supplanté Ésaü, son aîné. En réalité, dans le corps de Jacob la mauvaise part est intimement liée à la bonne. « Dans le sein il supplanta son frère » signifie que les frères fidèles ont supplanté les frères infidèles à l'intérieur même du corps bipartite de Jacob. Tyconius s'adonne ici à une analyse similaire à celle de Paul à propos du terme « descendance » (cf. Ga 3, 16).

2. Passage délicat à l'image de l'allégorie paulinienne d'Agar et de Sara (Ga 4, 21-31) sous-jacente. On peut d'abord résumer la pensée de l'Apôtre en ces termes : Agar, en tant que mère d'Ismaël, de qui naquirent les Arabes de la région du Sinaï (cf. Gn 25, 12-18), est liée à cette montagne et à l'alliance qui y fut conclue. Or, les Juifs identifient symboliquement les montagnes saintes entre elles ; le Sinaï évoque donc la montagne de Sion, ville de la Loi. De fait, les enfants de la Jérusalem actuelle sont soumis à la Loi et participent de la condition servile d'Agar.

« dans le sein il supplanta Ésaü » mais « *son frère*¹ ». Ésaü est partout le signe et le nom des mauvais alors que Jacob est celui des deux, bons et mauvais. La raison en est que la mauvaise part feint d'être Jacob et que les deux sont sous le même nom. Mais la bonne part ne peut feindre d'être Ésaü ; ce dernier nom n'appartient donc qu'aux mauvais alors que le premier est bipartite. D'ailleurs, par son libre arbitre, Jacob ne représente pas toute la descendance des bons, ni Ésaü toute celle des mauvais, mais les deux (descendances) proviennent des deux (figures).

27.2. Ainsi a-t-il été montré qu'Abraham a eu une descendance bipartite. L'une est, de manière figurée, née d'une servante pour montrer que des esclaves aussi descendraient d'Abraham ; et elle est partie avec sa mère. Mais après son départ, elle a été retrouvée dans la descendance de l'autre, issue d'une femme libre et issue d'Israël, qui a reçu la Loi *sur le mont Sinaï, c'est ce que signifie Agar enfantant pour la servitude*ⁱ. Là, dans le même peuple, de nombreux *filis de la promesse*^k, c'est-à-dire des saints et des fidèles, sont nés, comme Isaac, d'une femme libre². C'est pourquoi, même si les figures d'Ismaël et d'Ésaü ont été séparées des croyants, l'ensemble est venu par la suite dans un seul peuple. Depuis le commencement, les deux Alliances – celle d'Agar et celle d'Isaac –, bien que pour un temps l'une se soit trouvée sous le nom de l'autre, ont été cachées et restent encore cachées, parce que l'ancienne alliance n'a pas cessé d'enfanter quand la nouvelle a été révélée. Car l'Écriture n'a pas dit « Agar qui a enfanté dans la vieillesse », mais « *Celle qui est Agar enfantant pour la servitude* ».

Paul ravale ainsi les Israélites, qui se considéraient comme libres, au rang d'enfants de la servante. Il semble indiquer que la double descendance d'Abraham n'est pas univoque et qu'elle comprend bons et mauvais. A partir de là, Tyconius veut signifier que ceux qui vivent en esclavage sous la Loi, au lieu d'être guidés par leur seule foi, sont comme cachés dans le peuple bipartite de Dieu.

28. Oportet autem *ambos simul crescere usque ad messem*¹. Sicut ergo tunc sub professione ueteris Testamenti latuit nouum, id est gratia quae secundum Isaac promissionis filios generaret ex libera, quod in Christo reuelatum est ; ita et
 540 nunc optinente nouo non desunt seruitutis filii generante Agar, quod Christo iudicante reuelabitur. Confirmat Apostolus id nunc quoque inter fratres geri quod tunc inter illos gerebatur dicens : « Vos autem fratres secundum Isaac promissionis filii estis. Sed sicut tunc qui secundum carnem natus est
 545 *persequatur spiritalem, ita et nunc*^m. » Et necessario addidit : « Quid dicit Scriptura ? Expelle ancillam et filium eius, non enim coheres erit filius ancillae cum filio liberaeⁿ. » Quod autem dixit « sicut tunc persequatur ita et nunc », non est inane. Apostolus enim interpretatus est *persequatur*. Nam Scriptura dicit :
 550 « *Ludebat Ismahel cum Isaac*^o ». Numquid fratres qui circumcisionem Galatis praedicabant aperte illos et non per lusum, id est sine indicio persecutionis, insequantur ? Sicut ergo Ismahel genere ludendi persecutorem dixit, ita et istos, qui filios Dei uelut per communem utilitatem, id est disciplinam
 555 legis, a Christo separare et matris suae Agar filios facere militant.

29. Alia enim non est causa qua filii diaboli inrepant *ad explorandum libertatem nostram*^p, et simulent se fratres et in Paradiso nostro uelut Dei filios ludere, quam ut de subacta
 560 libertate filiorum Dei gloriantur ; qui portabant iudicium qualescumque illi fuerint^q, qui omnem sanctum persecuti sunt, qui prophetas occiderunt^r, qui semper Spiritui Sancto restiterunt^s ;

1. Mt 13, 30 m. Ga 4, 28-29 n. Ga 4, 30 o. Gn 21, 9
 p. Ga 2, 4 q. Ga 5, 10 r. cf. Mt 23, 37 et Ac 7, 52 s. Ac 7, 51

« Jusqu'à
la moisson »

28. Cependant il est inéluctable que les deux croissent ensemble jusqu'à la moisson¹. De même que dans le passé, la nouvelle Alliance, révélée dans le Seigneur – c'est-à-dire la grâce qui enfante les fils de la promesse, comme Isaac, d'une femme libre –, est restée cachée sous la proclamation de l'ancienne, de même aujourd'hui, où la nouvelle alliance est établie, les fils de la servitude enfantés par Agar ne manquent pas, comme le révélera le Christ juge. L'Apôtre confirme que ce qui se produisait alors parmi les frères se produit encore aujourd'hui parmi eux, lorsqu'il dit : « Vous, frères, vous êtes comme Isaac les fils de la promesse. Mais de même que dans le passé le fils né selon la chair persécutait le fils né selon l'esprit, de même en est-il aujourd'hui^m. » Et forcément il ajoute : « Que dit l'Écriture ? Chasse l'esclave et son enfant, car le fils de l'esclave ne sera pas l'héritier avec le fils de la femme libreⁿ. » Et ce n'est pas sans fondement qu'il a déclaré : « De même que dans le passé il persécutait, de même en est-il aujourd'hui. » « Il persécutait » est l'interprétation de l'Apôtre. Car l'Écriture dit : Ismaël « jouait avec Isaac^o ». Or est-ce que les frères qui proclamaient la circoncision aux Galates les harcelaient ouvertement ? Ou le faisaient-ils par jeu, c'est-à-dire sans marque de persécution ? En fait, de même que Paul a appelé Ismaël "le persécuteur" dans l'exercice de son jeu, de même appelle-t-il pareillement ceux qui combattent pour séparer du Christ les fils de Dieu et pour les faire fils de leur propre mère, Agar, selon l'usage commun, c'est-à-dire la discipline de la Loi.

Les fils du diable
sont à l'œuvre

29. La seule raison pour laquelle les fils du diable s'insinuent afin d'épier notre liberté^p, feignent d'être des frères et de jouer dans notre paradis comme des fils de Dieu, est de trouver la gloire en supprimant la liberté des fils de Dieu. Quels qu'ils fussent ils portaient un jugement^q ; ils ont persécuté chaque saint ; ils ont tué les prophètes^r ; ils ont toujours résisté

inimici crucis Christi^t, negantes Christum in carne^u dum eius membra oderunt, corpus peccati, filius exterminii in mysterium
 565 *facinoris, qui ueniunt secundum operationem Satanae in omni uirtute signis et prodigiis falsitatis^v, spiritualia nequitiae in caelestibus^w, quos Dominus Christus quem in carne persecuntur interficiet spiritu oris sui et destruet manifestatione aduentus sui^x. Tempus est enim quo haec non in mysteriis sed aperte*
 570 *dicantur, imminente discessione quod est reuelatio hominis peccati^y, discedente Loth a Sodomis^z.*

t. Ph 3, 18 u. 1 Jn 4, 3 v. 2 Th 2, 3.7.9 w. Ep 6, 12 x. 2 Th 2, 8
 y. 2 Th 2, 3 z. cf. Lc 17, 29-30

1. Sur la portée eschatologique de ce passage, voir P. FREDRIKSEN LANDES, « Tyconius and the End of the World », *REAug* 28, 1982, p. 63-64. La Règle III se termine sur cette vision de départ qui rassemble Ancien et Nouveau Testament. Le message se complète. Comme l'Anti-christ est à l'œuvre aujourd'hui dans l'Église, à l'exemple de Lot quittant

à l'Esprit saint^s ; ennemis de la croix du Christ^t, niant que le Christ s'est fait chair^u, tandis qu'ils haïssent ses membres, il sont le corps du péché, fils de perdition dans le mystère d'iniquité ; ils viennent selon l'œuvre de Satan avec tout le pouvoir, les signes et les prodiges trompeurs^v, ils sont les esprits de méchanceté dans les espaces célestes^w, que le Christ Seigneur, qu'ils persécutent dans la chair, anéantira par le souffle de sa bouche et détruira par la manifestation de sa Venue^x. Le temps est, en effet, arrivé de dire ces choses non par mystères mais ouvertement, puisqu'est imminente l'apostasie, c'est-à-dire la révélation de l'homme du péché^y, quand Lot quitte Sodome^z¹.

Sodome, il faut que les fidèles se détachent de l'emprise du mal. Le personnage de Lot, comme figure de l'Église, sera repris et précisé à la Règle VI, § 2 et à la fin de la Règle VII § 18.2.

IV DE SPECIE ET GENERE

1. De specie et genere loquimur, non secundum artem rhetoricam humanae sapientiae, quam qui magis omnibus potuit locutus non est, *ne crucem Christi fecisset inanem*^a si auxilio atque ornamento sermonis ut falsitas indignisset. Sed loquimur secundum mysteria caelestis sapientiae magisterio Spiritus Sancti^b, qui cum ueritatis pretium fidem constituerit mysteriis narravit in speciem genus abscondens, ut in ueterem Hierusalem totam quae nunc est per orbem, aut in unum membrum totum corpus ut in Salomone. Sed hoc tam occul-

a. 1 Co 1, 17 b. cf. 1 Co 2, 4.5.7

1. Cf. QUINTILIEN, *Inst. orat.* VII, 1, 23-28, à propos des lois de la disposition dans les suasoires (CUF t. IV, p. 113-115).

2. Il s'agit de l'apôtre Paul qui au début de la *Première Épître aux Corinthiens* précise que sa mission n'est pas de baptiser mais d'annoncer l'Évangile sans user d'une sagesse éloquente afin que la croix du Christ ne soit pas vidée de son sens.

3. Tyconius définit la logique de la règle mystique et donne deux exemples rapides. Jérusalem, telle qu'elle est citée dans l'Ancien Testament (*in ueterem Hierusalem*) a un sens précis, historiquement délimité qui correspond au *species*, et, suivant l'identification de Jérusalem à l'Église,

IV DE L'ESPÈCE ET DU GENRE

Les mystères de la sagesse céleste

1. C'est de l'espèce et du genre que nous allons maintenant parler, mais pas selon l'art rhétorique de la sagesse humaine¹. Celui qui² aurait pu le faire mieux que personne n'y a pas eu recours, *par crainte de rendre vaine la croix du Christ*^a si elle avait eu besoin, comme le mensonge, du secours et de l'ornement du discours. Non, nous allons parler selon les mystères de la sagesse céleste d'après l'enseignement de l'Esprit saint^b. Ayant établi la foi comme prix de la vérité, il a donné un récit marqué de mystères, en dissimulant le genre dans l'espèce : par exemple toute la cité qui se trouve maintenant répandue à travers le monde, dans la vieille Jérusalem, ou tout le corps dans un seul membre, tel que Salomon³. Mais ce fait a été caché comme ont été cachés

le même lieu a une dimension typologique (*genus*) et désigne, dans la prophétie, l'Église universelle. Jérusalem est l'expression particulière de la réalité générale qu'est l'Église. De la même façon, Salomon est un personnage individualisé, situé historiquement et membre de l'Histoire sainte, mais aussi le représentant de tous les membres de la communauté chrétienne : Salomon est le « *species* » de l'Église qui représente le « *genus* ».

10 tum est quam cetera quae non solum specie breuiante sed
etiam multiformi narratione occultantur. Quam ob rem Dei
gratia in auxilium postulata elaborandum nobis est, et *Spiri-*
tus multiplicis ingressus legendi eloquiumque subtile, quo,
dum ad inpedimentum intellectus speciei genus aut generi
15 speciem inserit, genus speciesne sit facile uideri possit.

2.1. Dum enim speciem narrat ita in genus transit ut transi-
tus non statim liquido appareat, sed talia transiens ponit
uerba quae in utrumque conueniant, donec paulatim speciei
modum excedat et transitus dilucidetur, cum quae ab specie
20 coeperant non nisi in genus conuenerint. Et eodem modo
genus relinquit in speciem rediens.

2.2. Aliquando autem ab specie in genus non supradicto
modo sed euidenter transit et supradicto more reuertitur. Ali-
quando supradicto modo transit et euidenter reuertitur simili
25 ordinis uarietate, aut ab specie in genere aut a genere in spe-
cie finit narrationem. Aliquando reedit ex hoc in illud non
semel, et omnis narratio nec speciem excedit nec genus prae-
terit in utrumque conueniens. Haec uarietas translationis et
ordinis exigit fidem quae gratiam Dei quaerat.

c. Sg 7, 22 et Si 1, 7

1. Cf. TURIN § 132 = PRIMASE VIII, 135, 9-12 = BEATUS V, 408, 1, 2.

2. Il semble que l'on trouve ici réunies deux citations, l'une empruntée au *Livre de la Sagesse* (Sg 7, 22) qui possède en elle un « esprit » notamment « multiple et subtil » (*Est enim in illa spiritus (...) multiplex, subtilis*), l'autre à l'*Ecclésiastique* (Si 1, 7) où il est question de « la richesse des voies » de l'enseignement de la sagesse (*Disciplina sapientiae cui revelata est et manifestata ? et multiplicationem ingressus illius quis intellexit ?*). On peut attribuer « Spiritus » et « subtile » au livre de la *Sagesse* et *ingressus* à Sirac ; quant à l'adjectif « multiplicis », il est présent dans les deux passages scripturaires. Les sources paraissent singulièrement mêlées dans la phrase de Tyconius et adaptées aux besoins de la grammaire, à moins qu'il ne s'agisse d'une variante de *Vetus latina* qu'il ne nous a pas été possible d'identifier.

3. Après avoir défini un premier cas de figure caractérisé par une phase transitoire où l'espèce et le genre se trouvent confondus (§ 2.1),

les autres non seulement par l'abrégement de l'espèce mais aussi par une narration polymorphe¹. C'est pourquoi, après avoir demandé l'aide de la grâce de Dieu, il faut nous appliquer à lire les *voies* de l'*Esprit multiple* ainsi que son subtil² propos pour être en mesure de discerner facilement s'il s'agit du genre ou de l'espèce, quand l'Esprit introduit, comme un obstacle à la compréhension, le genre dans l'espèce ou l'espèce dans le genre.

Variété des passages de l'espèce au genre

2.1. En effet, alors que l'Esprit saint parle de l'espèce, il passe au genre de telle manière que le passage n'apparaît pas immédiatement avec évidence. Mais, au cours de ce passage, il place des mots qui conviennent aux deux, jusqu'à ce que, peu à peu, il dépasse le mode de l'espèce et que le passage soit apparent quand ce qui avait commencé avec l'espèce ne convient plus qu'au genre. De la même manière, l'Esprit quitte le genre pour revenir à l'espèce.

2.2. Parfois, cependant, il passe de l'espèce au genre non de la manière qui vient d'être décrite mais ouvertement, et il revient à l'espèce selon la façon décrite. Parfois, il passe au genre de la manière indiquée et il revient ouvertement par une variante du même ordre, ou encore il termine dans le genre à partir de l'espèce ou dans l'espèce à partir du genre. Parfois, il revient de l'un vers l'autre à plusieurs reprises et tout le récit ne dépasse pas l'espèce et n'omet pas le genre : il convient aux deux³. Cette variété de transition et d'ordre requiert la foi qui recherche la grâce de Dieu.

Tyconius énumère ensuite des variantes : 1) passage de l'espèce au genre directement et retour du genre à l'espèce par une transition qui réunit les deux aspects ; 2) passage de l'espèce au genre par une transition, mais retour directement : il s'agit bien du même ordre mais avec changement de la phase transitoire ; 3) passage direct de l'espèce au genre et du genre à l'espèce ; 4) passages répétés de l'un à l'autre qui ne permet plus de distinguer l'espèce du genre et vice versa (§ 2.2).

30 3.1. Sic Deus per Ezechielem loquitur et regressui eorum qui ab Hierusalem capti et dispersi fuerunt gentium iungit aduentum, et in terra quam patres nostri possiderunt exprimit mundum. Septem enim gentes Abrahae promissae figura est omnium gentium^d.

35 3.2. « *Factus est, inquit, ad me sermo Domini dicens : fili hominis, domus Israhel habitauit in terra et polluerunt illam in uia sua et in idolis suis et peccatis suis ; secundum immunditiam menstruatæ facta est uia eorum ante faciem meam. Et effudi iram meam super eos, et dispersi illos inter nationes et uentilauit eos in regiones, secundum uias eorum et secundum peccata eorum iudicaui eos. Et ingressi sunt inter nationes quas ingressi sunt illic, et polluerunt nomen meum sanctum, dum dicunt ipsi populus Domini hic, et de terra sui egressi sunt. Et peperci illis propter nomen meum sanctum quod polluerunt domus Israhel in nationibus in quas*
40 *ingressi sunt illic. Propter hoc dicit domui Israhel : haec dicit Dominus, non uobis ego facio domus Israhel, sed propter nomen meum sanctum quod polluistis in nationibus in medio in quas ingressi sunt illic^e.* »

50 3.3. Incipit iungere genus : « *Et sanctificabo nomen meum sanctum illud magnum quod pollutum est inter nationes quod polluistis in medio earum, et scient gentes quoniam ego sum Dominus, dum sanctificor in uobis ante oculos eorum, et accipiam uos de gentibus et congregabo uos ex omnibus terris et inducam uos in terram uestram^f.* »

d. cf. Dt 7, 1 et Ac 13, 19 e. Ez 36, 16-22 f. Ez 36, 23-24

1. La Règle V indique que le chiffre sept fait partie des « nombres consacrés » qui expriment l'idée de la totalité (§ 4).

2. La traduction latine de la LXX est chaotique. Il faut comprendre : « Ils ont profané mon saint nom par le fait qu'on disait d'eux : Ceux-là sont le peuple de Dieu. »

3. Le début de cette longue citation d'Ezéchiel (Ez 36, 16-36), qui appartient aux promesses de salut (ch. 33-48) et en l'occurrence au rétablissement d'Israël (ch. 36), est compris par Tyconius comme une

ANALYSE DES PROPHÉTIES

I. ISRAËL, FIGURE DE L'ÉGLISE BIPARTITE

Le retour des captifs et la venue des nations 3.1. C'est de cette façon que Dieu parle par la voix d'Ézéchiel ; il rattache la venue des nations au retour des captifs qui ont été pris à Jérusalem et dispersés, et dans la terre que possédaient nos pères il représente le monde. Les sept nations promises à Abraham sont ainsi la figure de toutes les nations^{d1}.

3.2. « *La parole du Seigneur, dit-il, m'a été adressée en ces termes : Fils d'homme, la maison d'Israël habitait sur sa terre et ils l'ont souillée par leur conduite, leurs idoles et leurs péchés ; leur conduite devant ma face est devenue comme la souillure d'une femme qui a ses règles. Et j'ai répandu sur eux ma colère, je les ai dispersés parmi les nations et disséminés dans les territoires, je les ai jugés conformément à leur conduite et à leurs péchés. Et ils sont entrés parmi les nations vers lesquelles ils ont marché, et ils ont profané mon saint nom en disant eux-mêmes : C'est le peuple de Dieu et ils sont sortis de leur terre². Et je les ai épargnés à cause de mon saint nom que la maison d'Israël a souillé parmi les nations chez lesquelles ils sont entrés. Pour cette raison, dis à la maison d'Israël : ainsi parle le Seigneur : ce n'est pas à cause de vous que j'agis, maison d'Israël, mais à cause de mon saint nom que vous avez profané parmi les nations au milieu desquelles ils sont entrés³.* »

3.3. Ici, il commence à rattacher le genre : « *Je sanctifierai mon saint nom, ce grand nom qui a été profané parmi les nations, que vous avez profané au milieu d'elles. Et les nations sauront que je suis le Seigneur quand je serai sanctifié en vous devant leurs yeux. Je vous retirerai d'entre les nations, je vous rassemblerai de toutes les terres et je vous conduirai dans la vôtre^f.* »

prophétie adressée à la « maison d'Israël », dans sa dimension historique et particulière (*species*).

55 3.4. Aperte excedit speciem : « *Et aspergam uos aqua munda et mundabimini ab omnibus simulacris uestris, et mundabo uos et dabo uobis cor nouum, et spiritum nouum dabo in uobis, et auferam cor lapideum de carne uestra et dabo uobis cor carneum, et spiritum meum dabo in uos, et faciam ut in iustitiis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et faciatis. Et habitabitis in terra quam dedi patribus uestris, et eritis mihi in populum et ego ero uobis in Deum, et mundabo uos ex omnibus inmunditiis uestris* ». »

3.5. Adtingit speciem non tamen relinquens genus : « *Et uocabo triticum et multiplicabo illud et non dabo in uos famem, et multiplicabo fructum ligni et quae nascuntur in agro, ut non accipiat ultra obprobrium famis in nationibus. Et reminiscemini uias uestras pessimas et cogitationes uestras non bonas, et odio habebitis eas ante faciem eorum in iniquitatibus uestris et in abominationibus eorum. Non propter uos ego facio, dicit Dominus ; notum est uobis, confundimini et reuertimini de uis uestris, domus Israhel. Haec dicit Adonai Dominus : In die qua mundabo uos ab omnibus iniquitatibus uestris et inhabitari faciam ciuitates – in figura terrae Iudae quae bellis uastata fuerat promittit innouari mundum qui a Deo recesserat – et reaedicabuntur deserta et terra quae exterminata fuerit coletur, propter quod fuit exterminata sub oculis omnis praetereuntis. Et dicent : Terra illa quae fuerat exterminata facta est sicut hortus deliciarum, et ciuitates desertae et demolitae munitae consederunt. Et scient gentes quaecumque derelictae fuerint in circuitu uestro quia ego sum Dominus. Aedificaui demolitas et plantaui exterminatas, quia ego Dominus locutus sum et feci^h. »*

g. Ez 36, 25-29a h. Ez 36, 29b-36

1. L'espèce (le retour de l'Exil) est dépassée parce que le genre s'y ajoute avec la mention de toutes les nations et de l'eau qui représente traditionnellement le baptême (par exemple, CYPRIEN, *Epist.* 69 – *CLIF* t. II, notamment § 2 p. 240-241).

2. Que la Judée ait été dévastée par les guerres et que le Seigneur promette qu'elle ne subira plus « le déshonneur de la famille » après l'Exil

3.4. Maintenant il dépasse ouvertement l'espèce¹ : « *Je vous aspergerai d'eau pure et vous serez purifiés de toutes vos idoles. Je vous purifierai. Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau. J'enlèverai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai en vous mon esprit, et je ferai en sorte que vous marchiez dans mes justes préceptes, que vous observiez mes jugements et les accomplissiez. Vous habiterez dans le pays que j'ai donné à vos pères, et vous serez mon peuple, et moi, je serai votre Dieu, et je vous purifierai de toutes vos souillures* ». »

3.5. Il atteint alors l'espèce sans néanmoins quitter le genre : « *Et j'appellerai le blé et le multiplierai ; je ne vous soumettrai plus à la famine et je multiplierai le fruit de l'arbre et ce qui pousse dans le champ pour que vous ne supportiez pas à nouveau le déshonneur de la famine parmi les nations. Vous vous rappellerez vos mauvaises conduites et vos pensées qui n'étaient pas bonnes, et vous les aurez en aversion devant les nations au milieu de vos injustices et de leurs abominations. Ce n'est pas à cause de vous que j'agis, dit le Seigneur. Ceci vous est connu, ayez honte et détournez-vous de votre conduite, maison d'Israël. Ainsi parle le Seigneur Adonai : le jour où je vous purifierai de toutes vos injustices je rendrai les villes habitables – sous la figure de la terre de Judée qui a été dévastée par les guerres, il promet de renouveler le monde qui s'était séparé de Dieu² –, et les ruines seront reconstruites et la terre qui fut dévastée sera cultivée, puisqu'elle a été dévastée sous les yeux de tous ceux qui passaient. Et ils diront : cette terre qui avait été dévastée est devenue comme un jardin de délices, et les cités ruinées et détruites ont été rétablies et fortifiées. Les nations qui ont été laissées autour de vous sauront que je suis le Seigneur. J'ai reconstruit les ruines et j'ai planté les terres dévastées, parce que, moi le Seigneur, j'ai parlé et je l'ai fait^h. »*

est un fait historique et spécifique, mais à partir de l'expression « Ainsi parle le Seigneur : le jour où je vous purifierai... » la prophétie devient ecclésiale (genre).

4. Apostolus quoque in ingressu Iacob promissum esse introitum gentium sic interpretatur dicens : « *Donec plenitudo gentium intret, et sic omnis Israhel saluabitur. Sicut scriptum est : Veniet a Sion qui liberet et auferet impietates ab Iacobⁱ* », et eodem genere locutionis redit in speciem dicens : « *Secundum Euan-gelium quidem inimici propter uos!* »

5. Item in Ezechiele incipit ab specie quae conueniat et in genus, et finit in solo genere ostendens terram patrum mundi esse possessionem. « *Haec dicit Dominus : Ecce ego accipiam omnem domum Israhel de medio gentium in quas ingressi sunt illic, et congregabo eos ab omnibus qui sunt in circuitu eorum et inducam eos in terram Israhel. Et dabo eos in gentem in terra mea et in montibus Israhel, et princeps unus erit eorum. Et non erunt ultra in duas gentes nec diidentur ultra in duo regna, ne contaminentur adhuc in simulacris suis. Et liberabo eos ab omnibus iniquitatibus eorum quibus peccauerunt in eis, et emundabo eos, et erunt mihi in populum et ego Dominus ero illis in Deum^k.* » Aperte transit in genus : « *Et seruus meus Dauid princeps in medio eorum erit, pas-tor unus omnium qui in praeceptis meis ambulabunt et iudicia mea custodient et facient ea. Et inhabitabunt in terra sua quam ego dedi seruo meo Iacob ubi habitauerint patres eorum, et inhabitabunt in ea ipsi, et Dauid seruus meus princeps eorum in saecula. Et disponam illis testamentum pacis et testamentum aeternum erit cum illis, et ponam sancta mea in medio eorum in saecula et erit habitatio mea in eis, et ero illis Deus et ipsi erunt mihi populus. Et scient*

i. Rm 11, 25-26 (Is 59, 20) j. Rm 11, 28 k. Ez 37, 21-23

1. Ce qui est de l'ordre de l'espèce dans l'Ancien Testament (l'entrée de Jacob dans la Terre promise) appartient au genre dans le Nouveau : la promesse (thème de la Règle III) faite aux patriarches comme individus, membres d'une partie du peuple, trouve son accomplissement dans la conversion des nations du monde (= « tout Israël »). Cf. P. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York-Toronto 1983, p. 145. Et il y a retour

L'entrée des nations d'après l'Apôtre

4. L'Apôtre aussi explique de cette manière que dans l'entrée de Jacob a été promise l'entrée des nations, quand il dit : « *Jusqu'à l'entrée de la totalité des nations, et ainsi tout Israël sera sauvé. Comme il a été écrit : De Sion viendra le libérateur, il ôtera les impiétés de Jacobⁱ* » ; et avec la même sorte d'expression il revient à l'espèce en disant : « *Selon l'Évangile, en vérité, ils sont ennemis à cause de vous¹.* »

La terre de nos pères et la possession du monde

5. De même, chez Ézéchiel, il commence avec l'espèce qui convient aussi au genre, et il finit avec le genre seul en montrant que la terre de nos pères représente la possession du monde : « *Le Seigneur dit ces mots : Voici que je vais retirer toute la maison d'Israël du milieu des nations où ils étaient entrés, et je les rassemblerai de tous les alentours et je les conduirai en terre d'Israël. J'en ferai un peuple dans ma terre et dans les montagnes d'Israël et ils auront un seul prince. Ils ne formeront plus deux nations et ne seront plus divisés en deux royaumes de peur qu'ils ne soient encore corrompus par leurs idoles. Et je les libérerai de toutes leurs injustices par lesquelles ils ont péché et je les purifierai, et ils seront mon peuple et, moi le Seigneur, je serai leur Dieu^k.* » Alors, il passe ouvertement au genre : « *Mon serviteur David sera prince au milieu d'eux, un berger unique pour tous ceux qui marcheront dans mes préceptes, observeront mes décisions et les pratiqueront. Et ils habiteront dans leur terre que j'ai donnée à mon serviteur Jacob où habiteront leurs pères, et ils y habiteront eux-mêmes et David, mon serviteur, sera leur prince à jamais. Et j'établirai une convention de paix avec eux, et ce sera une convention perpétuelle avec eux. Je placerai mon sanctuaire au milieu d'eux à jamais et ma demeure sera auprès d'eux, et je serai leur Dieu et eux seront pour moi un peuple. Les*

à l'espèce parce que le verset concerne la réalité présente des Juifs et elle seule. Ils sont ennemis des chrétiens car ils ont refusé le Christ.

gentes quia ego sum Dominus qui sanctifico eos, dum sunt sancti in medio eorum in saecula, dicit Dominus¹. »

6. Item illic regressui dispersionis Israhel gentium inserit
 110 aduentum, et Aegypti heremum figuram populi deserti in
 quo Ecclesia nunc esse manifestatur, et quod idem mali,
 quamuis una cum populo Dei ex gentibus reuocentur in
 terram Israhel, tamen in terra Israhel non sint. « *Viuo ego, dicit*
Dominus, si respondero uobis, et si ascenderit in spiritum uestrum
 115 *hoc. Et non erit quem ad modum dicitis uos : Erimus sicut gentes et*
sicut tribus terrae ut seruiamus lignis et lapidibus. Viuo ego, dicit
Dominus, nisi in manu forti et brachio excelso et in ira effusa
regnabo super uos, et educam uos de populis et recipiam uos de
regionibus in quibus dispersi estis in manu forti et brachio excelso
 120 *< et > in ira effusa, et adducam uos in desertum populorum, et*
disputabo illic ad uos facie ad faciem, quem ad modum disputauit ad
patres uestros in deserto terrae Aegypti sic iudicabo uos, dicit
Dominus. Et redigam uos sub uirgam meam et inducam uos in
 125 *numero, et eligam impios de uobis et desertores, quoniam ex*
transmigratione eorum educam eos et in terram Israhel non
intrabunt, et cognoscetis quia ego sum Dominus^m. »

7. Item illic captiuitati montium Israhel promittit Deus
 ubertatem et multiplicationem populorum usque in finem.
 « ... *Quoniam dederunt, inquit, terram tuam sibi in possessionem*
 130 *cum iucunditate inhonorantes animas, ut exterminarent in uasta-*

1. Ez 37, 24-28 m. Ez 20, 31-38

1. Le Seigneur promet aux Israélites de les faire sortir des pays où ils ont été dispersés et de les ramener en Palestine ; puis il leur annonce la réunification des deux royaumes. Autant de faits historiquement attestés qui appartiennent à l'espèce. Mais le personnage de David, comme prince du peuple unique de Dieu, est la figure du Christ, et ceux qui marcheront dans ses préceptes constituent l'Église.

2. Le retour en Israël après l'Exode, où se mêlent « impies et traîtres », est la figure de l'Église bipartite actuelle. Mais au jugement dernier, seuls

nations sauront que je suis le Seigneur qui les sanctifie, quand les saints seront au milieu d'eux pour toujours, dit le Seigneur¹. »

**Le désert d'Égypte et
le peuple délaissé**

6. Là, de même, l'Esprit introduit
 la venue des nations dans le retour
 d'Israël après la dispersion ; il est
 clair que le désert d'Égypte est une figure du peuple délaissé
 parmi lequel l'Église existe aujourd'hui et que ces mêmes
 peuples mauvais, bien que rappelés des nations en même
 temps que le peuple de Dieu en terre d'Israël, ne sont pas
 pour autant en terre d'Israël. « *Aussi vrai que je suis vivant, dit*
le Seigneur, je ne vous répondrai pas, et ceci ne vous viendra pas à
l'esprit. Et ce que vous dites ne se produira pas : nous serons
comme des nations et comme des tribus de la terre pour servir les
arbres et les pierres. Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, je
régnerai sur vous d'une main forte, d'un bras levé et d'un épanche-
ment de colère ; je vous ferai sortir des nations et je vous
accueillerai des régions dans lesquelles vous avez été dispersés
d'une main forte, d'un bras levé (et) d'un épanchement de colère, et
je vous conduirai dans le désert des nations, et je débattrai là avec
vous face à face. De même que j'ai débattu avec vos pères dans le
désert de la terre d'Égypte, ainsi je vous jugerai, dit le Seigneur. Et
je vous soumettrai sous ma férule et je vous introduirai au nombre
des miens, et j'exclurai de vous les impies et les traîtres, puisque de
leur exil je les ferai sortir et ils n'entreront pas dans la terre d'Israël,
et vous saurez que je suis le Seigneur^m 2. »

**Les montagnes captives et
l'abondance des nations**

7. Là, de même, Dieu promet
 aux montagnes captives d'Israël
 l'abondance et l'accroissement
 de leurs peuples jusqu'à la fin. « ... *Puisque, dit-il, ils ont pris*
possession de ta terre pour la dévaster, déshonorant leur âme avec

les fidèles entreront dans le royaume de Dieu et le châtement s'abattra sur les infidèles qui, eux, en seront définitivement exclus.

tionem. Propterea profetare super terram Israhel et dic montibus et collibus et riuus et nemoribus : haec dicit Dominus : Ecce ego in zelo meo et in ira mea locutus sum, propter quod obprobrium gentium portastis. Ecce ego leuabo manum meam super nationes quae sunt
 135 in circuitu uestro, hi iniuriam suam accipient ; uestri autem montes Israhel uam et fructum uestrum manducabit populus meus qui adpropinquat uenire. Quia ecce ego super uos et respiciam super uos et colemini et semina<bi>mini, et multiplicabo super uos totam domum Israhel usque in finem, et habitabuntur ciuitates, et quae
 140 desolatae erant aedificabunturⁿ. »

8.1. Item illic uelut in nouissima resurrectione prima significatur. « Locutus est, inquit, ad me Dominus dicens : Fili hominis ossa haec omnis domus Israhel est. Ipsi dicunt : arida facta sunt ossa nostra, interiit spes nostra, expirauimus. Propterea profetare
 145 et dic : haec dicit Dominus : Ecce ego aperiam monumenta uestra et educam uos de monumentis uestris et inducam uos in terram Israhel, et scietis quia ego Dominus cum aperiam sepulchra uestra et educam de monumentis populum meum, et dabo Spiritum meum in uos et uiuetis, et ponam uos super terram uestram et scietis quia ego
 150 sum Dominus^o. » Numquid cum perspicue surrexerimus tunc

n. Ez 36, 5c-10 o. Ez 37, 11-14

1. Tyconius ne cite que la fin du verset 5 du chapitre 36 d'Ézéchiel. Il manque le début : « C'est pourquoi ainsi a dit Adonāi Iahvé : En vérité dans le feu de ma jalousie je parlerai contre les autres nations et contre tout Edom, qui se sont attribué mon pays comme possession... » (Ancien Testament, éd. Dhorme, Paris 1959, t. II, p. 572). Volontairement ou non, il comprend le début du verset suivant comme la suite logique de la phrase en qualité de principale alors qu'il s'agit de deux phrases différentes. Les deux versets commencent d'ailleurs par le même mot (*propterea*).

2. A travers les montagnes d'Israël (*species*), c'est l'Église (*genus*) – dans sa partie bonne si l'on remplace la prophétie dans son contexte – qui reçoit la promesse de la protection de Dieu jusqu'à la fin des temps. L'image de la montagne pour figurer l'Église est à nouveau commentée dans la Règle VII § 4.1.

joie¹. A cause de cela, prophétise sur la terre d'Israël et dis aux montagnes et aux collines, aux ruisseaux et aux bois : le Seigneur dit : Voici que dans ma jalousie et ma colère j'ai parlé, parce que vous avez supporté l'outrage des nations. Voici que je lèverai la main sur les nations qui sont autour de vous, ils subiront leur propre injustice. Quant à vous, montagnes d'Israël, mon peuple qui est prêt à revenir mangera votre raisin et vos fruits. Car voici que je suis sur vous et je serai tourné vers vous et vous serez cultivées et ensemencées. Je multiplierai sur vous toute la maison d'Israël jusqu'à la fin, ils habiteront les cités et les lieux détruits seront reconstruits^{n 2}. »

Les deux résurrections

8.1. Là, de même, la première résurrection est comme signifiée dans la dernière³. Il dit : « Le Seigneur m'a parlé en ces termes : Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, nous avons expiré. A cause de cela, prophétise et dis : Ainsi parle le Seigneur : Voici que j'ouvrirai vos tombes, je vous sortirai de vos tombes et vous conduirai dans la terre d'Israël, et vous saurez que je suis le Seigneur quand j'ouvrirai vos tombeaux et que je sortirai mon peuple des tombes, et je vous donnerai mon esprit et vous vivrez, et je vous établirai sur votre terre et vous saurez que je suis le Seigneur^o. » Est-ce que nous connaissons le

3. Doctrine des deux résurrections : la première résurrection est donnée par le baptême ; la seconde est la résurrection universelle de la chair. L'origine de cette conception est paulinienne (cf. Rm 6, 13 et Col 3, 1). ORIGÈNE l'a développée à plusieurs reprises dans son œuvre (*In Lc* fr. 83 – SC 87, p. 540 ; *In Joh.* 10, 243-245 – SC 157, p. 258). GENNADE la résume dans sa notice sur Tyconius (*De uiris illustribus* 18 – TU 14, p. 69). Les témoins postérieurs du *Commentaire sur l'Apocalypse* confirment le témoignage du prêtre marseillais (CÉSAIRE A XVIII, 269, 14-16.18-21 et 272, 3-7 = BÈDE XXXV, 509, 66-71 = BEATUS XI, 605, 5, 14-16). Pour l'influence improbable que Tyconius a pu avoir sur Augustin concernant la doctrine des deux résurrections, nous renvoyons à M. DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 379-381.

sciemus Dominum, et non nunc cum per baptismum resurgimus ? aut mortui poterunt dicere : « *Arida facta sunt ossa nostra* », aut merito mortuis id promissum esse credamus ? Quod est enim sacramenti ne in ambiguum ueniret aperuit
 155 Deus. Nam de nouissima carnis resurrectione neminem Christianum credimus dubitare.

8.2. Et Dominus per Iohannem has resurrectiones manifestat dicens : « *Amen dico uobis quia qui uerbum meum audit et credit ei qui me misit habet uitam aeternam, et in iudicium non uenit sed transit de morte ad uitam. Amen dico uobis quoniam uenit hora et nunc est quando mortui audient uocem filii Dei et qui audierint uiuent. Sicut enim Pater habet uitam in se, sic dedit Filio uitam habere in se. Et potestatem dedit ei et iudicium facere quia filius hominis est*^{p.} » Iungit nouissimam resurrectionem :
 165 « *Nolite mirari hoc, quia ueniet hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient uocem filii Dei, et exient qui bona fecerunt in resurrectionem uitae, qui male fecerunt in resurrectionem iudicii*^{q.} » Primo dixit : « *Mortui qui audierint uiuent* », secundo « *Omnes qui in monumentis sunt exient* ».

170 9.1. Item quod in uno homine totum corpus significetur, in Regnorum promittit Deus Dauid Salomonem dicens : « *Suscitabo semen tuum post te, qui erit ex utero tuo et parabo regnum eius. Ipse aedificabit mihi domum*^{a.} » Ista et in speciem et in genus conueniunt. Excedit speciem dicens : « *Et dirigam thronum eius*

Seigneur seulement quand nous serons ressuscités de manière visible, et non dès maintenant quand nous ressuscitons par le baptême ? Et les morts pourront-ils vraiment dire : « *Nos os sont desséchés* » ? Et devons-nous réellement croire que cette promesse a été faite aux morts ? En réalité, Dieu a dévoilé ce qui est le propre du sacrement pour qu'il ne devienne pas équivoque. Car nous croyons qu'aucun chrétien ne doute de la résurrection finale de la chair.

8.2. Et le Seigneur, à travers Jean, révèle clairement ces résurrections lorsqu'il déclare : « *En vérité je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement mais passe de la mort à la vie. En vérité, je vous le dis, l'heure vient, et c'est maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendu vivront. Comme le Père en effet a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Et il lui a donné aussi le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est Fils d'homme*^{p.} » Et il ajoute la résurrection finale : « *N'en soyez pas étonné parce que viendra l'heure où tous ceux qui sont dans les tombes entendront la voix du Fils de Dieu, et où sortiront ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement*^{q.} » Il a d'abord dit : « *Les morts qui entendront vivront* », et ensuite : « *tous ceux qui sont dans les tombes sortiront* ».

II. PERSONNAGES, FIGURES DE L'ÉGLISE BIPARTITE

A. Représentant toute l'Église : Salomon

Le trône éternel de Salomon (du Christ) est signifié dans un seul homme, Dieu promet à David, dans le
 9.1. De même, puisque tout le corps
 Livre des Rois, qu'il aura Salomon : « *Je susciterai ton rejeton après toi, celui qui sortira de tes entrailles et je préparerai son royaume. C'est lui qui bâtitra une maison pour moi*^{a.} ». Ces paroles conviennent à la fois à l'espèce et au genre. Mais il dépasse l'espèce

p. Jn 5, 24-27 q. Jn 5, 28-29

a. 2 S 7, 12-13a

175 *usque in aeternam*^b. » Iterum in utrumque : « *Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium. Et si uenerit iniustitia eius arguam eum in uirga hominum et in tactibus filiorum hominum ; misericordiam autem meam non auferam ab eo sicut abstuli a quibus abstuli e conspectu meo, et fidelis fiet domus eius*^c. » Iterum
 180 *excedit speciem* : « *Et regnum eius usque in aeternum in conspectu meo, et thronus eius erit confirmatus usque in aeternam*^d. » Quod autem uidetur in excessu speciei thronum Christi promittere in aeternum, thronum filii hominis promittit, ita corporis Christi, id est Ecclesiae. Non enim propter Dauid
 185 *promisit Deus regnaturum Christum, qui ante constitutionem mundi habuit hanc claritatem*^e.

9.2. Et per Esaiam sic dicit Deus Christo : « *Magnum tibi erit istud, ut uoceris puer meus et statuas tribus Iacob et Israhel dispersionem conuertas ; ecce posui te in testamentum generis in lumen gentium, ut sis in salutem usque in nouissimum terrae*^f. » Quid maius filio Dei : uocari puerum eius et Israhel dispersionem conuertere, aut per eum factum esse ipsum Israhel et caelum et terram et quae in eis sunt uisibilia et inuisibilia^g ? Sed ei dicit magnum esse qui filio Dei mixtus est ex semine Dauid.
 195 *Omnis enim promissio Abrahae et Dauid ipsa est, ut semen eorum misceretur ei cuius sunt omnia, et esset coheres in aeternum, non ut propter ipsos regnaret Christus qui est omnium rex a Patre constitutus.*

b. 2 S 7, 13b c. 2 S 7, 14-16a d. 2 S 7, 16b e. Jn 17, 5.24
 f. Is 49, 6 g. cf. Col 1, 16

1. La prophétie concerne à la fois Salomon qui est promis à David par Nathan comme fils et successeur – tel est son sens historique (espèce) – et le Christ – sens universel de la prophétie (genre). Dès lors que la prophétie parle d'éternité, elle relève du genre, car le trône est temporaire comme Salomon est mortel.

2. La Règle III a analysé en détail la promesse faite à Abraham. La citation d'Isaïe permet de rappeler celle qu'a reçue David. Le rapprochement

lorsqu'il dit : « *J'établirai son trône à jamais*^b. » A nouveau, il convient aux deux de dire : « *Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils. Et s'il y a injustice de sa part, je le corrigerai avec le bâton des hommes et par les coups des fils des hommes ; mais je ne lui retirerai pas ma compassion comme je l'ai retirée à ceux que j'ai retirés de ma vue, et sa maison deviendra fidèle*^c. » Mais il dépasse une nouvelle fois l'espèce en disant : « *Et son royaume sera devant moi à jamais, et son trône sera stable à jamais*^d. » Or, puisqu'il semble promettre à jamais le trône du Christ en dépassant l'espèce, il promet en fait le trône du Fils de l'Homme, et ainsi du corps du Christ, c'est-à-dire de l'Église. Car ce n'est pas à cause de David que Dieu a promis que le Christ régnerait, lui qui *avant la constitution du monde a eu cette gloire*^{e1}.

9.2. Et, à travers Isaïe, Dieu parle au Christ en ces termes : « *Il sera grand pour toi d'être appelé mon serviteur, d'établir les tribus de Jacob et de ramener Israël dispersé ; voici que je t'ai établi pour être l'alliance de ta race et la lumière des nations, pour que tu sois leur salut jusqu'à l'extrémité de la terre*^f. » Qu'y a-t-il de plus grand pour le Fils de Dieu : être appelé son serviteur et ramener la dispersion d'Israël, ou être celui à travers lequel Israël lui-même a été fait à l'instar du ciel, de la terre et de ce qu'ils contiennent de visible et d'invisible^g ? Mais il lui dit que la grandeur appartient à celui qui a été mêlé au Fils de Dieu, en tant que descendant de David. Car, chacune des promesses adressées à Abraham et à David reste la même afin que leur descendance soit mêlée à celui de qui toute chose procède et qu'elle soit sa cohéritière dans l'éternité ; mais le Christ, qui est roi de toutes choses par la volonté du Père, ne règne pas à cause d'eux².

des deux figures est aussi une habile transition avec la suite de la Règle. Comme la descendance d'Abraham était bipartite, le lecteur peut s'attendre à ce que celle de David soit de la même nature (cf. Règle III § 23).

9.3. Quid dicemus de Salomone ? Cum Deo est, an post
 200 idolatriam^h reprobatus est ? Si cum Deo dixerimus, impunitatem spondebimus idolorum cultoribus. Non enim dicit Scriptura paenitentiam egisse Salomonem, aut recepisse sapientiam. Si autem reprobatum dixerimus, occurrit uox Dei quae dicit ne terrae quidem regnum Salomoni auferre
 205 propter Dauid, sicut scriptum est in Regnorum :
 « *Disrumpens disrumpam regnum tuum de manu tua et dabo eum seruo tuo. Verum in diebus tuis non faciam haec propter Dauid patrem tuum ; de manu filii tui accipiam eum. Verum omne regnum non accipiam, sceptrum unum dabo filio tuo propter Dauid seruum*
 210 *meum, et propter Hierusalem ciuitatem quam elegiⁱ.* » Quid enim prodest Dauid, si propter eum filius eius regnum terrae consequeretur caeleste perditurus ? Quo manifestum est cum Deo esse Salomonem, cui ne regnum quidem terrae ablatum est propter Dauid, quod et dixerat : « *Arguam in uirga hominum delicta eius, misericordiam autem meam non auferam ab eo^j.* »
 215 Quod si neque reprobatus est neque idolorum cultores regnum Dei possident, manifestum est figuram fuisse Ecclesiae bipertitae Salomonem, cuius *latitudo cordis et sapientia sicut harena maris^k* et idolatria horribilis.

220 9.4. « *Disrumpens, inquit, disrumpam regnum tuum de manu tua, uerumtamen in diebus tuis non faciam ; de manu filii tui accipiam illud^l.* » Sufficeret *disrumpam*, quid *disrumpens disrumpam* ? aut quomodo de manu Salomonis, si dicit *Non faciam in diebus tuis sed de manu filii tui accipiam illud* ? iugis
 225 operationis est *disrumpens disrumpam*, sicut « *Benedicens benedicam et multiplicans multiplicabo semen tuum^m.* ». Ostendit enim semper futurum Salomonem in filio, id est in posteris,

Salomon figure de
 l'Église bipartite

9.3. Que dirons-nous de Salomon ?
 Est-il avec Dieu ou a-t-il été rejeté après son idolâtrie^h ? Si nous disons qu'il est avec Dieu, nous promettons l'impunité aux adorateurs des idoles. Car l'Écriture ne dit pas que Salomon a fait pénitence, ou qu'il a reçu la sagesse. Si nous disons, au contraire, qu'il a été rejeté, la voix de Dieu s'interpose pour dire qu'à cause de David il n'a même pas enlevé à Salomon son royaume terrestre, comme il a été écrit dans le *Livre des Rois* : « *Arrachant, je vais arracher ton royaume de ta main et je le donnerai à ton serviteur. Toutefois, je ne le ferai pas durant tes jours à cause de David, ton père ; mais je le prendrai de la main de ton fils. D'ailleurs, je ne prendrai pas tout le royaume, je donnerai un sceptre à ton fils à cause de David mon serviteur, et à cause de la ville de Jérusalem que j'ai choisieⁱ.* » Qu'y a-t-il de bon en effet pour David si à cause de lui son fils obtient un royaume terrestre tout en perdant celui du ciel ? Dès lors, il est clair que Salomon, dont le royaume terrestre n'a même pas été enlevé à cause de David, est avec Dieu puisqu'il avait dit aussi : « *Je corrigerai ses fautes avec un bâton d'homme, mais je ne lui enlèverai pas ma miséricorde^j.* » Et s'il n'a pas été rejeté et si les adorateurs des idoles ne possèdent pas le royaume de Dieu, il est clair que Salomon est une figure de l'Église bipartite : son *grand cœur* et sa *sagesse* sont comme le *sable de la mer^k* et son idolâtrie effroyable.

9.4. « *Arrachant, dit-il, je vais arracher ton royaume de ta main. Et cependant je ne le ferai pas durant tes jours ; je le prendrai de la main de ton fils^l.* » Or, « *Je vais arracher* » aurait pu suffire ; pourquoi a-t-il dit : « *Arrachant, je vais arracher* » ? Et comment cela peut-il être *de la main de Salomon, s'il dit Je ne le ferai pas durant tes jours mais je le prendrai de la main de ton fils* ? En fait, *Arrachant, je vais arracher* indique une action continue, comme « *Bénissant, je te bénirai et multipliant je multiplierai ta descendance^m.* ». Il montre en effet que Salomon sera toujours

h. cf. 1 R 11, 1-8 i. 1 R 11, 11-13 j. 2 S 7, 14 (cf. Ps 88, 33)
 k. 1 R 5, 9 (ou 4, 29) l. 1 R 11-12 m. Gn 22, 17

cuius postumis Salomonis temporibus non auferet Deus regnum sub promissa patrum, sed corrigit illud usque in
 230 aeternum et aufert iugiter, secundum idolatriam Salomonis in suo peccato perseuerantis. Alias quomodo de manu Salomonis disrumpens disrumpit aut non disrumpit, si non nunc est Salomon in filiis bonus aut malus ? Quod autem dicit :
 235 « *Verum non omne regnum accipio* » in speciem redit, incipiens aliam figuram in filio Salomonis et seruo.

10. In Hiesu Naue quoque sic Dominus manifeste in uno homine futurum corpus ostendit, sed hoc loco malum tantummodo. « *Peccauit, inquit, populus et transgressus est testamentum quod disposui ad illos, furati sunt de anathemate,*
 240 *miserunt in uasa suaⁿ* », cum solus Achar de tribu Iuda id fecisset. Quod corpus semper futurum intellegens Hiesus sic ait, cum eum occideret : « *Exterminet te Deus sicut et hodie^o.* »

11. Illud etiam multo necessarium est scire, omnes omnino ciuitates Israhel et gentium uel prouincias, quas
 245 Scriptura alloquitur aut in quibus aliquid gestum refert, figuram esse Ecclesiae : aliquas quidem partis malae, aliquas bonae, aliquas uero utriusque. Ergo si sunt aliqua quae etiam

n. Jos 7, 11 o. Jos 7, 25

1. Le participe présent (*disrumpens*) s'applique aux descendants immédiats de Salomon (espèce) et la forme verbale au futur (*disrumpam*) à la partie mauvaise de l'Église bipartite (genre).

2. Il s'agit d'Akân (que la LXX comme la Vg nomment Akar). En enfouissant sous sa tente une partie du butin, il viola l'anathème qui vouait à Dieu tout ce qui tombait entre les mains des Hébreux entrés en vainqueurs à Jéricho.

3. Cas particulier, exprimé au parfait, d'une prophétie qui concerne Israël. Josué emploie le pluriel (pour le peuple d'Israël) alors qu'en réalité un seul homme est fautif, Akar. Ce pluriel indique la figure typologique d'Akar qui représente la partie mauvaise de l'Église bipartite. Pour

présent dans son fils, c'est-à-dire dans sa postérité. Suivant la promesse faite à nos pères, Dieu n'enlèvera pas à Salomon son royaume dans les temps postérieurs, mais il le corrige à jamais et l'enlève constamment, en fonction de l'idolâtrie de Salomon qui persévère dans son propre péché. D'ailleurs, comment, arrachant, arrache-t-il ou n'arrache-t-il pas le royaume de la main de Salomon si Salomon n'est pas maintenant dans ses fils, bon ou mauvais¹ ? Or, lorsqu'il dit : « *Mais je ne prends pas tout le royaume* », il revient à l'espèce et commence une nouvelle figure dans le fils de Salomon et dans le serviteur.

B. Représentant la partie mauvaise de l'Église : Akar

10. Dans Josué, fils de Noun, le Seigneur a aussi clairement montré que le corps apparaîtra dans un homme unique, mais, dans ce cas, seulement le corps mauvais. Il dit : « *Le peuple a péché, et il a violé l'alliance que je leur ai prescrite ; ils ont dérobé de l'anathème, et ils l'ont mis dans leurs bagagesⁿ* », bien qu'Akar² de la tribu de Juda l'ait fait seul. Josué comprend que ce corps sera toujours présent et il dit puisqu'il le tuera : « *Dieu te détruira comme il le fait aussi aujourd'hui^{o3}.* »

III. CITÉS ET PROVINCES D'ISRAËL ET DES GENTILS, FIGURES DE L'ÉGLISE

Différentes figures de l'Église

11. Il est tout à fait indispensable de savoir que chacune des cités ou provinces d'Israël et des gentils, auxquelles l'Écriture s'adresse ou dans lesquelles elle rapporte un événement, est la figure de l'Église : certaines de la partie mauvaise, d'autres de la partie bonne, d'autres encore des deux parties à la fois. S'il y a donc quelques faits qui semblent

avoir transgressé l'anathème, Akar est lapidé et « brûlé par le feu » avec tous les siens. Les deux aspects, espèce et genre (la partie mauvaise du Christ), sont révélés par l'emploi du présent et du futur.

in gentes quae foris sunt uideantur conuenire, in parte tamen quae intus est conuenitur omne corpus aduersum, sicut in
 250 Israhel captiuo promittitur gentibus ad Dominum reditus. Inpossibile est enim legem loqui ei qui in lege non est ; de eo loqui potest, non tamen ad ipsum. Et si alicubi sine ista occasione nominis Israhel specialiter alienigenas alloquitur, intus
 255 omni modo credendi sunt, quoniam, et si eueniebat specialiter quod profetatum est, Ecclesia tamen est. Proprietas denique non omnibus speciebus euenit. Nam et Damascus et Tyrus – quae et Sor – et aliae multae usque nunc extant, quas Dominus penitus tolli nec restaurari dixerat.

12. In alienigenis autem ciuitatibus Ecclesiam conueniri
 260 apertum est in Ezechiele, cui cum Deus diceret praedicere interitum in Theman, quae est Esau, et in Dagon, quod est idolum Allophylorum, intellexit parabolam esse aduersus Hierusalem et templum. « *Factus est, inquit, sermo Domini ad me dicens : Fili hominis, confirma faciem tuam super Theman, respice*

1. L'expression se rapporte suivant les témoignages de Bède (XII, 339-341, 25-28 et XIX, 389, 51-53) et de Beatus (V, 410, 2, 1-2 et VI, 463, 22) à ceux qui étant en dehors de l'Église. Cf. J.S. ALEXANDER, « Some Observations on Tyconius' Definition of the Church », *SP* 18/4, Louvain 1990, p. 117-118.

2. Il y a ici une antanaclase sur le terme loi. La première occurrence désigne les Écritures, la seconde les commandements reçus par Moïse. L'homonymie du mot « loi » chez Paul avait déjà attiré l'attention d'Origène (*Philocalie* IX – SC 302, p. 350-359).

3. Damas fait l'objet d'oracles funestes de la part d'Isaïe (Is 17, 1-3), de Jérémie (Jr 49, 23-27) et d'Amos (Am 1, 3-5). Le célèbre épisode du « chemin de Damas » suffit à rappeler que la ville existait encore au temps du Christ (Ac 9, 3-9 ; 22, 6-10, 26 ; 12-18). Tyr est située sur une île rocheuse de la côte phénicienne, d'où son nom hébreu : *Sour*, « le rocher » (cf. L. FILLION, art. « Tyr », *DB* V, 1912, col. 2337). Dans le Psaume 83, 8, Tyr est citée parmi les ennemis d'Israël sur lesquels le Psalmiste appelle la vengeance de Dieu. Ézéchiel décrit sa chute et sa destruction (Éz 26, 15 ; 27 ; 28, 1-19) Voir aussi Jr 25, 22 / Jl 4, 4-8 / Am 1,

s'appliquer aussi aux nations de l'extérieur¹, néanmoins le corps hostile tout entier est représenté dans la partie qui est à l'intérieur, comme le retour vers le Seigneur est promis aux nations dans la captivité d'Israël. Car il est impossible que la Loi parle de quelqu'un qui n'est pas dans la loi² ; elle peut parler à son sujet sans cependant lui parler directement. Et si elle s'adresse quelque part en l'espèce à des étrangers sans mentionner le nom d'Israël, il faut croire qu'ils sont de toute façon à l'intérieur puisque, même si ce qui a été prophétisé revient à l'espèce, il s'agit malgré tout de l'Église. Enfin, ce caractère propre ne se trouve pas dans tous les cas d'espèce. En effet, Damas, Tyr – également appelée Sor – et de nombreuses autres cités existent encore aujourd'hui alors que le Seigneur avait dit qu'elles seraient complètement détruites et pas reconstruites³.

A. Représentant toute l'Église

Theman et Dagon, figure de Jérusalem

12. Cependant, il est manifeste que l'Église est représentée dans les cités étrangères chez Ézéchiel.

Quand Dieu lui dit d'annoncer la destruction de Theman, qui est Ésaü⁴, et de Dagon, qui est l'idole des Allophyles⁵, il a compris que c'était une parabole⁶ adressée contre Jérusalem et contre le Temple. Il affirme : « *La parole du Seigneur m'a été adressée et m'a dit : Fils d'homme, porte ton attention vers Theman,*

9-10. Notons qu'Isaïe prédit sa ruine (Is 23, 1-16) mais aussi son relèvement futur (Is 23, 17-18).

4. Theman est connue comme l'une des principales localités édomites dont l'ancêtre éponyme était un petit-fils d'Ésaü (voir Gn 36, 10-11.15.42).

5. Les Allophylites sont les Philistins qui pratiquaient le culte de Dagon, divinité amorrhéenne, dont Samson ébranle les colonnes.

6. L'emploi du terme *parabola* est unique dans l'ouvrage. Emprunté à la citation qui suit (Ez 21, 5), il est perçu comme l'expression d'une dimension typologique de la prophétie.

265 *in Dagon, profetare in siluam summam Nageb, et dices saltui Nageb : audi uerbum Domini ; haec dicit Dominus : Ecce ego incendo in te ignem, et comedet in te omne lignum uiride et omne lignum aridum. Non extinguetur flamma incensa, et conburetur in ea omnis facies in ea a Subsolanano usque ad Aquilonem, et cognoscent*
 270 *omnis caro quia ego Dominus succendi illud, non extinguetur ultra. Et dixi : non, Domine. Ipsi dicunt ad me : nonne parabola est haec quae dicitur ? Et factus est sermo Domini ad me dicens : Propterea fili hominis profetare et confirma faciem tuam ad Hierusalem, respice in sancta eorum, et profetabis super terram Israhel. Haec dicit*
 275 *Dominus : Ecce ego educam gladium meum de uagina sua, et disperdam de te iniquum et iniustum. Sic exiet gladius meus de uagina sua super omnem carnem a Subsolanano usque ad Aquilonem, et sciet omnis caro quia ego sum Dominus, qui emisi gladium meum de uagina sua, non egredietur ultra^a. » « Confirma, inquit, faciem tuam super Theman et respice in Dagon^b », et interpretatus est dicens : « Confirma faciem tuam ad Hierusalem et respice in sancta eorum^c », et ostendit non omnem Hierusalem dicens : « Disperdam de te iniquum et iniustum^d », et ita futurum generaliter ait : « Sic exiet gladius meus super omnem carnem a Subsolanano usque ad Aquilonem^e. » Ostendit in Hierusalem esse Theman, quam illic Deus interficiet et Dagon et omnia execrabilia gentium, operante filio Dauid Salomone in filiis suis. Quae etiam euidenter deiecta templa Dei et demolita atque spiritaliter exusta proiecit in torrentem^f, id est saeculum, qui nascitur filius Dauid Iosias, ut disrumpatur altare in Bethel, sicut scriptum est : « Altare altare, haec dicit Dominus : Ecce filius nascitur domui Dauid, Iosias nomen illi^g. »*

a. Ez 21, 1-10 (LXX) = Ez 20, 45 - 21, 5 (Vg) b. Ez 21, 2 c. Ez 21, 7
 d. Ez 21, 8 e. Ez 21, 9 f. cf. 2 R 23, 15 g. 1 R 13, 2

1. La citation d'Ézéchiel est visiblement partagée en deux mouvements distincts par Tyconius. La transition s'établit avec « à cause de cela » (*propterea*), au verset 7. La première partie met en scène les cités étrangères, la seconde, à travers Jérusalem, est interprétée comme étant l'Église.

regarde vers Dagon, prophétise contre la plus haute forêt du Négeb et tu diras à la région boisée du Négeb : Écoute la parole du Seigneur ; le Seigneur dit ces mots : Voici que j'allume en toi un feu, et il calcinera en toi tout bois vert et tout bois aride. La flamme ardente ne sera pas éteinte, et chaque visage en elle se consumera du Subsolanus jusqu'à l'Aquilon en elle, et toute chair saura que moi, le Seigneur, je l'ai allumée, et elle ne sera jamais éteinte. Et j'ai dit : Non, Seigneur ! Eux me disent : N'est-ce pas une parabole qui est dite ? Et la parole du Seigneur m'a été adressée et m'a dit : A cause de cela, Fils d'homme, prophétise et porte ton attention vers Jérusalem, regarde leur sanctuaire et prophétise contre le pays d'Israël. Le Seigneur dit ces mots : Voici que je vais tirer mon épée de son fourreau et retrancher de toi l'inique et l'injuste. Ainsi mon épée sortira de son fourreau sur toute chair de Subsolanus jusqu'à l'Aquilon, et toute chair saura que je suis le Seigneur qui a dégainé mon épée de son fourreau, et elle ne ressortira plus^a. » Il dit : « Porte ton attention vers Theman et regarde vers Dagon^b », et il l'interprète de cette manière : « Porte ton attention vers Jérusalem et regarde leur sanctuaire^c 1. » De plus, il montre qu'il ne s'agit pas de toute la ville de Jérusalem lorsqu'il dit : « Je retrancherai de toi l'inique et l'injuste^d » ; et il précise que l'événement se déroulera selon le genre : « Ainsi mon épée sortira sur toute chair de Subsolanus jusqu'à l'Aquilon^e. » Il montre aussi que dans Jérusalem se trouve Theman que Dieu tuera là ainsi que Dagon et tout ce qu'il y a de détestable chez les nations, quand Salomon, le fils de David, est au travail dans ses fils. Et Josias – qui est né fils de David pour que l'autel de Béthel puisse être brisé, comme il a été écrit : « Autel ! Autel ! Ainsi parle le Seigneur : Voici qu'un fils est né de la maison de David, Josias est son nom^g » – projette dans le torrent, c'est-à-dire dans le monde présent, ces temples de Dieu visiblement renversés, démolis et spirituellement consumés².

2. La vision de l'autel de Béthel renversé par Josias est à rapprocher de la thématique du mystère d'iniquité au sein de l'Église et de sa destruction, telle que la fin de la Règle I l'évoquait déjà au § 13.

13.1. Nīneue ciuitas alienigenarum bipertitae Ecclesiae
 figura est, sed quia ordine lectionem interpretando persequi
 295 longum est, sat erit id quod in speciem conuenire non potest
 dici. « *Erat, inquit, Nīneue ciuitas magna Deo^a* », cum esset
 aduersa Deo, ut metropolis Assyriorum quae et Samariam
 deleuit et omnem Iudaeam semper obpressit. Sed in figura
 Ecclesiae praedicante Iona, id est Christo, omnis omnino
 300 liberata est. Eadem Nīneue omnino in sequenti profetia^b
 peritura describitur, cui praedicans Dominus *signum est Ioniae*
in uentre ceti^c. Atque ut et ipse profeta ostendat non esse
 illam ciuitatem specialem, interponit aliqua quae speciei
 modum excedant. « *Non erat, inquit, finis gentilibus illius^d* »,
 305 cum esset ciuitas unius gentis. Et iterum : « *Multiplicasti*
mercatus tuos super astra caeli^e », id est super Ecclesiam. Et
 iterum : « *Super quem non euenit malitia tua semper^f ?* »
 Numquid potuit unius ciuitatis malitia super omnem
 hominem aut semper uenisse, nisi illius quam Cain fratris
 310 sanguine fundauit *nomine filii sui^g*, id est posteritatis ?

13.2. Manifestius adhuc docet profeta Ecclesiam esse
 Nīneue. « *Et extendet, inquit, manum suam in Aquilonem* – id est
 populum solis alienum aduersum Meridiano – *et perdet Assy-*

a. Jon 3, 3 b. cf. Jon 3, 4 c. Mt 12, 39.40 d. Na 3,
 3 e. Na 3, 16 f. Na 3, 19 g. Gn 4, 17

1. Augustin partagera cette interprétation de Ninive comme image de l'Église (cf. Y.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, t. II, Paris 1973, p. 516).

2. Tyconius va prouver que le verset « *Ninive est une grande ville pour Dieu* » ne peut être compris en l'espèce puisque historiquement la cité n'a cessé de s'attaquer à Dieu. Il convient donc au genre, et Ninive représente l'Église. L'explication réside dans la conversion de la ville.

3. Allusion à la ville qu'a bâtie Caïn après le meurtre d'Abel et à laquelle il donne le nom de son premier fils, Hénoch. Cette ville est perçue par Tyconius comme mauvaise car elle fait suite à la malédiction de Dieu sur lui. Dans le contexte, la ville de Caïn symbolise toutes les cités

Ninive, figure de l'Église bipartite

13.1. Ninive, la cité des étrangers, est une figure de l'Église bipartite¹. Mais parce qu'il serait trop long de suivre le texte et de l'expliquer au fur et à mesure, on se contentera de dire qu'il ne peut s'appliquer à l'espèce². Il dit en effet que « *Ninive était une ville importante pour Dieu^a* » bien qu'elle s'opposât à Dieu comme principale cité d'Assyrie qui détruisit la Samarie et opprima constamment toute la Judée. Mais, en tant que figure de l'Église, toute la cité a été totalement délivrée grâce à la prédication de Jonas, c'est-à-dire du Christ. Dans la suite de la prophétie^b, la même Ninive est décrite comme étant vouée à périr totalement ; mais, en prêchant pour elle, le Seigneur est « *le signe de Jonas dans le ventre de la baleine^c* ». Et afin de montrer que cette cité ne doit pas être interprétée selon l'espèce le prophète introduit lui-même des éléments qui dépassent le cas d'espèce. Il dit : « *Il n'y avait pas de limite pour les peuples de celle-là^d* » bien qu'elle fût la cité d'un seul peuple. Et aussi : « *Tu as multiplié tes négoce plus que les étoiles du ciel^e* », c'est-à-dire plus que l'Église. Et encore : « *Sur qui ta méchanceté n'est-elle pas un jour passée^f ?* » Est-ce que la méchanceté d'une seule cité a pu atteindre chaque homme ou a-t-elle toujours existé, à moins que ce ne fût la cité que Caïn a fondée dans le sang de son frère et à qui il a donné le nom de son fils^g, c'est-à-dire de sa postérité³ ?

13.2. Le prophète⁴ enseigne plus clairement encore que Ninive est l'Église. « *Et il étendra, dit-il, la main contre l'Aquilon* – c'est-à-dire un peuple étranger au soleil et situé à l'opposé

mauvaises des gentils qui sont les représentants des mauvais membres de l'Église bipartite.

4. Il s'agit maintenant de Sophonie. On remarquera que Tyconius s'attache plus à la vocation de prophète qu'à l'individualisation de chacun d'eux, puisqu'il a nommé Nahum de la même manière.

315 rium, et < ponet > illam Nineue exterminium sine aqua in deser-
tum, et pascentur in medio eius greges, omnes bestiae terrae. Et
chameleontes et hericii in laquearibus eius cubabunt, et bestiae
uocem dabunt in fossis eius, et corui in portis eius, quoniam cedrus
320 altitudo eius. Ciuitas contemnens quae habitat in spe, quae dicit in
corde suo : Ego sum, et non est post me adhuc ! Quomodo facta est
in exterminium pascua bestiarum ! Omnis qui transit per illam sibi-
lilabit, et mouebit manus suas. O inlustris et redempta ciuitas,
columba quae non audit uocem, non recepit disciplinam. In Dom-
325 ino non est confisa, et ad Deum suum non adpropinquauit,
principes eius in ea ut leones frementes, iudices eius ut lupi Arabiae
non relinquebant in mane. Profetae eius spiritu elati uiri contemp-
tores, sacerdotes eius profanant sacra et conscelerant legem.
Dominus autem iustus in medio eius non faciet iniustum^h. »

330 14.1. Aegyptus item bipertita est. « Ecce, inquit, Dominus
sedet super nubem leuem et uenit in Aegyptum^a » – nubes corpus
est spiritale post baptisma et claritas filii hominis ; primus
est enim aduentus Domini iugiter corpore suo uenientis,
sicut dicit : « A modo uidebitis uenientem in nubibus caeli^b. » –
« Et comminuentur manufacta Aegypti a facie illius, et cor ipsorum
335 minorabitur in illis. Et exurgent Aegypti super Aegyptios, et expug-
nabit homo fratrem suum et homo proximum suum, et expugnabit
ciuitas supra ciuitatem », et exurget id est Aegyptus super
Aegyptum, « et lex supra legem », sensus scilicet diuersitate sub

h. So 2, 13 – 3, 5

a. Is 19, 1 b. Mt 26, 64

1. Cette géographie symbolique qui oppose l'Aquilon à l'Auster, le Nord au Sud, est amplement développée dans la Règle VII § 4.2.

2. « Quoniam cedrus altitudo eius » reste une proposition obscure. Le TM comme la LXX ne l'éclaircissent pas (cf. LXX : 23. Les douze prophètes 4-9, Paris 1999, p. 357).

3. Cf. Règle I § 7.

4. L'expression sibylline « la loi contre la loi » s'explique sans doute par une confusion dans la traduction du texte des LXX. On y trouve en

du Midi¹ – et il anéantira l'Assyrie et < il exposera > Ninive à la
dévastation sans eau dans le désert ; au milieu d'elle iront paître les
troupeaux, toutes les bêtes de la terre. Les caméléons et les héris-
sons dormiront dans ses plafonds lambrissés, et les bêtes feront
entendre leur voix dans ses fossés, les corbeaux dans ses portes,
puisqu'elle a la hauteur du cèdre². Cité méprisante qui habite dans
l'espoir, qui dit dans son cœur : Moi, j'existe et il n'y a rien d'autre
après moi. Comme elle est devenue dans son anéantissement un
pâturage pour des bêtes ! Quiconque la traverse sifflera et agitera
ses mains. Ô cité brillante et rachetée, colombe qui n'écoute pas la
voix, qui n'a pas accepté la leçon ! Dans son Seigneur elle n'a pas
mis sa confiance, et de son Dieu elle ne s'est pas rapprochée ; ses
princes, en elle, comme des lions rugissants, ses juges, comme des
loups d'Arabie, ne gardaient rien pour le matin. Ses prophètes
entraînés par leur esprit sont des hommes contempteurs, ses prê-
tres profanent ce qui est saint et violent la loi. Cependant, le
Seigneur est juste, au milieu d'elle il ne commettra rien d'injuste^h. »

L'Égypte est bipartite

14.1. De la même façon, l'Égypte est
bipartite. « Voici, dit Isaïe, que le Seigneur se
tient sur un nuage léger et vient en Égypte^a. »

Le nuage représente le corps spirituel après le baptême et la
gloire du Fils de l'homme ; car il s'agit de la première venue
du Seigneur, qui vient continuellement par son corps³,
comme il dit : « Dès ce moment vous le verrez venir sur les nuées
du ciel^b. » Isaïe continue : « Et les idoles d'Égypte fabriquées par
l'homme seront brisées devant sa face, et leur cœur se rétrécira en
eux. Et les Égyptiens se lèveront contre les Égyptiens, chaque
homme soumettra son frère, et chaque homme son voisin, et ils
s'attaqueront cité contre cité, et ils s'élèveront, c'est-à-dire
l'Égypte contre l'Égypte, et la loi contre la loi⁴, à cause, bien sûr,

effet après πόλις ἐπὶ πόλιν la formule καὶ νόμος ἐπὶ νόμον, ce qui invite à penser qu'il y a eu méprise sur les deux termes νόμος (loi) et νομός (territoire) à partir de l'hébreu (Vg : regnum aduersus regnum). Cf. *Vetus latina* 12 : *Esaias*, R. Gryson éd., Fribourg-en-Brigau 1987, p. 451.

una lege, « et turbabitur spiritus Aegyptiorum in ipsis, et cogitationes eorum dispargam^c. » Et postquam nunc generi speciem
 340 nunc genus speciei miscuisset adiecit dicens : « Die autem illo erit altare Domini in regione Aegyptiorum, et tituli ad terminos eius Domino. Erit autem in signum in aeternum Domino in regione Aegyptiorum^d. » Non dixit 'Decebit esse altare ad terminos Aegypti in aeternum', sed « Erit ».

345 14.2. Ezechiel uero apertius ostendit totum mundum esse Aegyptum dicens : « O dies ! quia prope est dies Domini, dies finis gentium erit. Et ueniet gladius super Aegyptios^e. » Et iungit speciem : « Et erit tumultus in Aethiopia, et cadent uulnerati in Aegypto, et cadent fundamenta eius, Persae et Cretes et Lydii et
 350 Libyes et omnes commixticii, et filii testamenti mei gladio cadent in ea cum ipsis^f. » Hoc autem factum est, cum post excidium Hierusalem descenderent in Aegyptum et occiderentur illic a Nabuchodonosor secundum Hieremiae profetationem^g. Fiet autem et generaliter nouissimo die, quando cum Aegyptiis
 355 filii testamenti ceciderunt, Aegyptiorum more uiuentes.

14.3. Item per Ezechielem minatur Deus regi Aegyptiorum et eius multitudini quod essent terribiles in sanctos, inter incircumcisos deputari, quod non conuenit nisi in eos qui sibi circumcissione, id est sacris, blandiuntur. « Quoniam, igitur,
 360 dedit timorem suum super terram uitae, dormiet in medio incircumcisorum cum uulneratis gladio Farao et omnis multitudo eius cum ipso, dicit Dominus^h. »

c. Is 19, 1-3 d. Is 19, 19-20 e. Ez 30, 2.3.4 f. Ez 30, 4-5
 g. cf. Jr 49-50 et 26, 13-26 (LXX) = 42-43 et 46, 13-26 (Vg) h. Ez 32, 32

1. La circoncision était le signe de l'appartenance à l'ancienne Alliance, le baptême est celui de la nouvelle Alliance. L'Égypte ayant été assimilée à l'Église, Tyconius comprend à travers la circoncision le baptême.

de la diversité d'interprétation sous une loi unique, et l'esprit des Égyptiens sera agité en eux, et j'embrouillerai leurs pensées^c. » Et, après avoir mêlé tantôt l'espèce au genre, tantôt le genre à l'espèce, il ajoute : « En ce jour-là, il y aura un autel consacré au Seigneur dans le pays des Égyptiens, et des inscriptions consacrées au Seigneur à ses frontières. Et ce sera un signe à jamais pour le Seigneur dans le pays des Égyptiens^d. » Et il n'a pas dit : 'Il conviendra qu'il y ait un autel aux frontières de l'Égypte à jamais', mais : « Il y aura ».

Le monde entier est l'Égypte 14.2. Mais Ézéchiël montre plus manifestement encore que le monde entier est l'Égypte, lorsqu'il dit : « O jour ! Car le jour du Seigneur est proche, le jour qui donnera une fin aux nations. Et l'épée viendra en Égypte^e. » Et il joint l'espèce au genre : « Et ce sera le désordre en Éthiopie, les victimes tomberont en Égypte, et ses fondations tomberont ; les Perses et les Crétois, les Lydiens, les Libyens, tous les peuples mêlés, et les fils de mon alliance avec eux tomberont en elle par l'épée^f. » Cependant, c'est arrivé, puisqu'après la chute de Jérusalem ils descendirent en Égypte et là ils furent tués par Nabuchodonosor selon la prophétie de Jérémie^g. Mais, ceci arrivera aussi selon le genre au dernier jour, quand les fils de l'alliance qui vivent à la manière des Égyptiens tomberont avec les Égyptiens.

Le roi des Égyptiens et les incirconcis 14.3. De même, à travers Ézéchiël, Dieu menace le roi des Égyptiens et sa multitude d'être comptés parmi les incirconcis parce qu'ils ont eu un comportement effrayant envers les saints ; cette menace s'applique seulement à ceux qui se flattent de leur circoncision, c'est-à-dire de leurs sacrifices. « Puisque donc il a répandu sa terreur sur la terre des vivants, il dormira au milieu des incirconcis avec les victimes de l'épée, Pharaon et toute sa multitude avec lui, dit le Seigneur^h. »

14.4. Item illic a genere ad speciem : « Haec dicit Dominus :
 365 *Circumiaciam super te retia populorum multorum, et extraham te
 in hamo meo, et extendam te super terram. Campi < replebuntur >*
tui, et constituam super te omnes aues caeli, et saturabo omnes bes-
tias uniuersae terrae, et dabo carnes tuas super montes, et satiabo
sanguine tuo colles, et rigabitur terra ab his quae de te procedunt. A
 370 *multitudine tua in montibus uepres inplebo abs te, et cooperiam*
caelum cum extingueris, et obscurabo astra eius; solem in nube
contegam et luna non lucebit lumen eius. Omnia quae lucent lumen
in caelo obscurabuntur super te, et dabo tenebras super terram
tuam, dicit Dominusⁱ. » Iungit speciem : « Et exasperabo cor
 375 *populorum multorum, cum ducam captiuitatem tuam in nationes in*
terram quam non noueras^j. » Excedit speciem : « Et contristabun-
tur super te multae nationes, et reges earum mentis alienatione
stupebunt cum uolabit gladius meus super facies eorum in medio
eorum, † erit ad † ruinam suam ex die ruinae tuae^k. » Redit ad spe-
 380 *ciem : « Quoniam haec dicit Dominus : Gladius regis Babylonis*
uenit tibi in gladiis gigantum, et deiciam uirtutem tuam, pestes a
nationibus omnes, et perdent contumeliam Aegypti et conteretur
omnis uirtus eius^l. » In genus : « Et perdam omnia pecora eius ab
 385 *aqua multa, et non turbabit eam pes hominis ultra, et uestigium*
pecorum non calcabit eam. Tunc requiescent aquae eorum, et flu-
mina eorum ut oleum abibunt, dicit Dominus^m. » Species : « Et

i. Ez 32, 3-8 j. Ez 32, 9 k. Ez 32, 9-10 l. Ez 32, 11-12
 m. Ez 32, 13-14

1. La frontière entre le genre et l'espèce est franchie avec la phrase « Je couvrirai le ciel quand tu seras éteint » comprise comme une pré-diction particulière.

2. Ce verset concerne l'espèce car Tyconius considère que la captivité à Babylone est la réalisation effective de la prophétie.

3. La chute de Babylone constitue l'espèce alors que la chute générale des nations est l'image apocalyptique du jour du Seigneur (le genre).

L'Égypte et les nations

14.4. Là, de même, il passe du genre à
 l'espèce : « Ainsi parle le Seigneur : Je placerai
 autour de toi les filets de nombreux peuples, je
 te tirerai au dehors avec mon crochet, et je t'étendrai sur la terre.
 Tes champs < seront remplis > de toi, et je placerai sur toi tous les
 oiseaux du ciel ; je rassasierai toutes les bêtes de la terre entière, et
 je mettrai ta chair sur les montagnes, et j'assourirai les collines de
 ton sang, et la terre sera baignée par ce qui s'écoule de toi. De ta
 multitude je remplirai les montagnes de buissons épineux avec toi,
 et je couvrirai le ciel lorsque tu l'éteindras, et j'obscurcirai ses
 étoiles ; je couvrirai le soleil d'un nuage et la lune ne donnera plus
 sa lumière. Toutes les lumières qui brillent dans le ciel seront obs-
 curcies au-dessus de toi, et je couvrirai ta terre de ténèbres, dit le
 Seigneurⁱ 1 ». Il adjoint l'espèce : « Et j'irriterai le cœur de nom-
 breuses nations quand je conduirai ta captivité parmi les nations
 dans une terre que tu ne connais pas². » Et il dépasse l'espèce :
 « Et toutes les nations seront consternées à ton sujet, et leurs rois
 seront frappés de démence quand mon épée planera sur leur face au
 milieu d'eux. Leur chute les « entraînera » dès le jour de ta
 chute^k 3. » Et il revient à l'espèce : « Car ainsi parle le Seigneur :
 L'épée du roi de Babylone vient pour toi parmi les épées des géants,
 et j'abattraï ta vaillance, tous les fléaux des nations, et ils anéanti-
 ront l'affront d'Égypte et tout son pouvoir sera détruit^l 4. »
 Retourne au genre : « Et j'anéantirai tout son bétail avec beaucoup
 d'eau, et le pied de l'homme ne la troublera plus, et le sabot des bes-
 tiaux ne la foulera plus. Alors leurs eaux seront calmes, et leurs
 fleuves couleront comme de l'huile, dit le Seigneur^m 5. » L'espèce :

4. Retour à l'espèce à cause de l'accomplissement de la prophétie dans la défaite infligée par le roi Nabuchodonosor au deuxième Pharaon de la XXVI^e dynastie, Nécho, en 605 av. J.-C., à Carchémish sur l'Euphrate (cf. Jr 46, 2-28 et 2 Ch 35, 20).

5. Les deux versets appartiennent au genre en ce qu'ils décrivent une vision extrême et idyllique que l'Égypte n'a pu connaître dans l'Histoire.

dabo Aegyptum in interitum, et desolabitur terra cum plenitudine sua et dispargam omnes inhabitantes eamⁿ. Genus : « *Et scient quia ego sum Dominus^o*. »

390 14.5. « *Operiam, inquit, caelum cum extingueris, et obscurabo astra eius ; solem in nube contegam, et luna non lucebit lumen eius. Omnia quae lucent lumen in caelo obscurabuntur super te, et dabo tenebras super terram tuam^p*. » In passione Domini non in terra Aegypti tantum fuerunt tenebrae, sed in toto orbe^q. Sed nec
395 *capta Aegypto obstipuerunt gentes, expectantes ruinam suam ex die ruinae^r eius*.

15.1. Nam et de Sor scriptum est : « *Haec dicit Dominus ad Sor : Nonne a uoce ruinae tuae in gemitu uulneratorum, dum interficiuntur gladio in medio tui, commouebuntur insulae ? Et descendunt a sedibus suis omnes principes maris, et auferent mitras et uestem uariam suam despoliabunt se. In stupore mentis stupebunt et timebunt in interitu tuo, et ingemescent super te, et accipient super te lamentationem, et dicent tibi : Quomodo destructa est de mari ciuitas illa laudabilis, quae dedit timorem suum omnibus inhabitantibus in ea ! Et timebunt insulae ex die ruinae tuae^a*. » Iterum de eadem : « *In die ruinae tuae ad clamorem uocis tuae gubernatores tui timore timebunt, et descendunt de nauibus omnes remiges tui, et uectores et proretae maris super terram stabunt, et ululabunt super te uoce sua, et clamabunt amarum super te, et inponent super caput suum terram, et cinerem sternerent, et accipient super te lamentationem filii eorum, lamentam Sor : Quantum*

n. Ez 32, 15ab o. Ez 32, 15c p. Ez 32, 7-8 q. cf. Lc 23,
45 r. Ez 32, 10
a. Ez 26, 15-18

1. Retour à l'espèce dès lors que le texte parle de la dispersion, conséquence de la guerre.

2. Toutes les nations prendront conscience que le Seigneur est Dieu au

« *Et je mettrai l'Égypte en désolation, et la terre, avec sa multitude, sera dévastée et je disperserai tous ses habitants^{n 1}*. Le genre : « *Et ils sauront que je suis le Seigneur^{o 2}*. »

14.5. « *Je couvrirai, dit-il, le ciel lorsque tu l'éteindras, et j'obscurcirai ses étoiles ; je couvrirai le soleil d'un nuage et la lune ne donnera plus sa lumière. Toutes les lumières qui brillent dans le ciel seront obscurcies au-dessus de toi, et je couvrirai ta terre de ténèbres^p*. » Lors de la passion du Seigneur, les ténèbres n'ont pas seulement recouvert le pays d'Égypte, mais le monde entier^q. En revanche, les nations ne furent pas frappées de stupeur lorsque l'Égypte fut captive, attendant leur chute à partir du jour de sa chute^r.

Sor (Tyr) est
le monde

15.1. Au sujet de Sor³ il est également écrit : « *Ainsi parle le Seigneur à Sor : Au bruit de ta chute, dans le gémissement des victimes, les îles ne seront-elles pas ébranlées quand on les massacrera par l'épée au milieu de toi ? Et tous les princes de la mer descendront de leurs trônes, ils enlèveront leurs mitres, ils se dépouilleront de leurs manteaux chamarrés. Dans la stupeur de leur esprit ils resteront interdits et terrifiés par ta destruction, ils se lamenteront sur toi, et ils élèveront sur toi des lamentations, et te diront : Comment cette cité renommée, qui a répandu la panique sur tous ses habitants, a-t-elle été détruite à partir de la mer ! Et les îles seront terrifiées du jour de ta chute^a*. » Et à nouveau au sujet de la même cité : « *Au jour de ta chute, du cri de ta voix, tes timoniers seront dans la terreur, tous tes rameurs descendront de leurs navires, les passagers et les vigies de la mer resteront à terre, et de leur voix ils crieront sur toi, et s'exclameront amèrement sur toi, et ils mettront de la terre sur leur tête, ils répandront de la cendre, et leurs fils élèveront des lamentations sur toi, une lamentation de Sor : Quel profit tu tiras de*

moment de sa venue et grâce à la propagation de l'Église à travers le monde.

3. Sor = Tyr (cf. § 11).

inuenisti mercedem de mari ! Satiasti gentes multitudinem tuam, et a commixtione tua locupletasti omnes reges terrarum. Nunc autem contrita es in mari, in profundo aquae commixtio tua, et omnis congregatio tua in medio tui. Ceciderunt omnes remiges tui, omnes
 415 qui inhabitant insulas contristati sunt super te, et remiges eorum mentis alienatione stupuerunt, et lacrimatus est uultus eorum super te. Mercatores de gentibus exhibebunt te ; perditio facta es, et ultra non eris in aeternum, dicit Dominus^b. » Numquid in unam insulam conueniunt quae dicta sunt, aut sola potuit locupletare
 420 omnes reges terrarum ? Sed aliqua relinquimus locis oportunis, quibus etsi strictim dicantur uideri possunt.

15.2. Tyrus bipertita est, sicut per Esaiam, qui post multa speciei et generis hoc quoque adiecit dicens : « *Erit post septuaginta annos Tyrus sicut canticum fornicariae. Accipe citharam, uagulare, ciuitas fornicaria oblita ; bene citharizare, multa canta, ut tui commemoratio fiat. Et erit post septuaginta annos respectio faciet Deus Tyri, et iterum restituetur in antiquum < et erit commercium omnibus regnis terrarum^c>.* » Numquid credibile est uniuersa regna terrarum Tyrum uenire negotiandi causa ?
 430 Quod si ueniant, quae utilitas praedixisse futura Tyro commercia omnibus regnis terrarum, si non Tyrus Ecclesia est in qua orbis terrarum negotium est aeternae uitae ? Sequitur

b. Ez 27, 27-36 c. Is 23, 15-17

1. La réponse est négative. Tyr se présente, au même titre que Ninive et l'Égypte, comme une figure de l'Église dans le monde. C'est l'accumulation de faits et de personnages, l'ampleur de la description, l'abondance des détails, l'emploi constant du pluriel qui doivent conduire le lecteur à dépasser une simple lecture historique limitée à la capitale phénicienne pour voir derrière cette prophétie un message adressé à l'Église tout entière dont le dernier verset intéresse précisément la partie mauvaise, puisque l'on apprend juste après que Tyr est également bipartite.

2. Allusion au début de l'oracle contre Tyr dans Isaïe (Is 23, 1-14) qui annonce la ruine inattendue et spectaculaire de la ville, et en même temps, pour Tyconius, le châtement qui attend la partie mauvaise de l'Église bipartite.

la mer ! Tu as comblé les nations avec ton abondance, et tu as enrichi tous les rois de la terre par la variété de ton commerce. Mais à présent, tu es brisée dans la mer, la variété de ton commerce est dans les profondeurs de l'eau, ainsi que toute la foule qui était en ton milieu. Tous tes rameurs sont tombés, tous les habitants des îles sont consternés à cause de toi, et leurs rameurs ont été frappés de révolusion et leur visage a pleuré sur toi. Les marchands des nations te siffleront ; tu seras devenue une ruine, et à jamais tu seras abolie, dit le Seigneur^b. » Est-il vraisemblable que ce qui a été dit s'applique à une seule île, ou qu'une seule île soit capable d'enrichir tous les rois de la terre¹ ? Mais nous laissons certains faits à leur place, où ils peuvent être identifiés, même s'ils sont mentionnés brièvement.

Tyr est
bipartite

15.2. Tyr est bipartite, comme dans Isaïe qui, après avoir relaté des faits qui conviennent à l'espèce et au genre², continue en disant : « *Après soixante-dix ans, il en sera de Tyr comme (dans) la chanson de la prostituée. Prends une cithare, promène-toi, cité prostituée tombée dans l'oubli ! Joue de beaux airs, chante beaucoup pour qu'on se souvienne de toi. Et il adviendra après soixante-dix ans que Dieu visitera Tyr, et de nouveau elle sera restaurée dans son ancienne situation < et elle commercera avec tous les royaumes de la terre^c>.* » Est-il vraisemblable que l'ensemble des royaumes de la terre vienne faire du commerce à Tyr ? Et s'ils venaient, quel intérêt y avait-il de prédire que Tyr ferait du commerce avec tous les royaumes de la terre, si Tyr n'est pas l'Église dans laquelle le commerce du monde entier est celui de la vie éternelle³ ? En effet, il poursuit et montre

3. Dès lors que Tyr représente l'Église bipartite, sa vocation commerciale est interprétée comme la proclamation de la bonne nouvelle à toutes les nations de la terre. Voir à propos des marchands et de Joseph l'interprétation d'AMBROISE, *De Joseph* 3, 14 - CSEL 32/2, p. 80-82.

enim et ostendit quod sit eius negotium dicens : « *Et erit negotiatio eius et merces sancta Domino. Non enim illis colligitur, sed* 435 *illis qui habitant in conspectu Domini. Omnis negotiatio eius edere et bibere et repleri in signum memoriale in conspectu Domini*^d. » Si ergo negotiatio eius sancta Domino, quomodo potest omnibus esse regnis, nisi ubique fuerit ista Tyrus ?

15.3. Sequitur enim et aperte ostendit quid sit Tyrus 440 dicens : « *Ecce Dominus corrupet orbem terrarum et uastabit illum et nudabit faciem eius. Disparget eos qui inhabitant in eo, et erit populus sicut sacerdos, – num illius orbis cuius negotiatio sancta Domino ? – et famulus sicut dominus et famula sicut domina. Et erit emens sicut uendens, et qui debet sicut ille cui debetur,* 445 *et qui fenerat sicut ille cui feneratur. Quia corruptione corrupetur terra et uastatione uastabitur terra, os enim Domini locutum est ista. Planxit terra, corruptus est orbis terrae, planxerunt alti terrae. Terra autem facinus admisit propter eos qui habitant in ea, quia* 450 *propterea ergo maledictio comedit terram, quia peccauerunt qui inhabitant in ea. Propter hoc egentes erunt qui inhabitant terram*^e », – numquid illi egentes esse possint, quibus in omnibus regnis terrae negotiatio est edere et bibere et repleri, non quodam tempore, sed in signum memoriale in conspectu 455 *Domini*^f ? – « *et relinquentur homines pauci. Lugebit uitis, lugebit uinum, gement omnes quarum iucundatur anima. Cessauit iucunditas tympanorum, cessauit impudicitia et diuitiae impiorum*^g. » Numquid sanctorum cessabit citharae ? « *Confusi sunt, non biberunt uinum, amarum factum est sicera eis qui bibunt illud.* 460 *Deserta est omnis ciuitas, claudent domos ne introeant. Vlulate de*

d. Is 23, 18 e. Is 24, 1-6 f. Is 23, 18 g. Is 24, 7-8

1. La question traditionnelle trouve sa réponse dans la partie bonne de l'Église bipartite, nommée ici sous la forme d'une périphrase élogieuse (« le signe mémorable à la vue du Seigneur »).

quelle est la nature de son commerce en disant : « *Et il adviendra que son négoce et son salaire seront sanctifiés par le Seigneur. En effet, il n'est pas ramassé pour eux mais pour ceux qui résident à la vue du Seigneur. Tout son négoce est de manger, de boire et d'être rassasiés comme un signe mémorable à la vue du Seigneur*^d. » Si donc son négoce est saint pour le Seigneur, comment peut-il être partagé avec tous les royaumes à moins que cette Tyr ne soit partout ?

15.3. Car il poursuit et montre ouvertement ce que représente Tyr lorsqu'il dit : « *Voici que le Seigneur détruira le monde entier, le dévastera et mettra sa face à nu. Il dispersera ses habitants, et le peuple sera comme le prêtre, – n'appartiennent-ils pas à ce monde dont le commerce est saint pour le Seigneur ? – le serviteur comme le maître, et la servante comme la maîtresse. Et l'acheteur sera comme le vendeur, celui qui doit comme celui à qui l'on doit, celui qui prête comme celui à qui il est prêté. La terre sera complètement détruite et elle sera complètement dévastée, car la bouche du Seigneur a prononcé ces paroles. La terre se lamente, le monde entier a été détruit, les hauteurs de la terre se lamentent. Mais la terre a permis cet outrage à cause de ses habitants, parce qu'ils ont transgressé la loi et changé les commandements, l'éternelle alliance. C'est pourquoi la malédiction consume la terre parce que ses habitants ont péché. A cause de cela les habitants de la terre seront dans le besoin*^e » – est-ce que ceux dont le négoce dans tous les royaumes de la terre est de manger, de boire et d'être rassasiés non pas pour un temps, mais comme un signe mémorable à la vue du Seigneur^f, peuvent être dans le besoin¹ ? – « *et il restera quelques hommes. La vigne pleurera, le vin pleurera, tous ceux dont l'âme se réjouit gémiront. L'allégresse des tambourins a cessé, l'impudicité et les richesses des impies ont cessés.* » Est-ce que le son de la cithare des saints cessera vraiment ? « *Ils ont été mélangés, ils ne boiront plus de vin, la boisson enivrante est devenue aigre à ceux qui la boivent. Chaque cité est désertée, ils fermeront leurs maisons pour en interdire l'accès. Criez partout au*

uino ubique, cessauit omnis iucunditas terrae, et relinquentur ciuitates desertae, et domus derelictae peribunt. Haec omnia erunt terrae in medio gentium^h. » Si deserta est omnis ciuitas, quae sunt gentes in quarum medio ista sunt ?

465 15.4. Etsi aliqua horum uidentur et iam perspicue fieri, tamen omnia spiritalia sunt. Omnem ciuitatem desertam spiritaliter mortuam dicit, sed Tyri illius meretricis, non cuius est negotiatio sancta toto orbe. Quod autem dixit :
 « Relinquentur homines pauciⁱ » – saluo utique statu – eorum
 470 qui peribunt, pauci relinquuntur ex eis quos spiritaliter mortuos dicit, qui per recordationem uixerint, quos Ecclesia non interfecerit, sicut multis in locis legimus. Sed quia propositum nobis implendum est duobus contenti sumus exemplis. Minatur Deus ignem ex igni Israhel regi Assyriorum, id est
 475 aduerso corpori, et dicit arsurum uelut stipulam, paucosque ignem fugituros. « Mittet, inquit, Dominus Sabaoth in tuum honorem ignominiam, et in claritatem tuam ignem ardentem † et ardebit † lumen Israhel † et erit ibi † ignis, et sanctificabit illud in flamma ardente – scilicet lumen Israhel – et manducabit quasi faenum siluam. In illo die ardebunt montes, et per praeripia fugient,
 480 quasi qui fugit a flamma ardenti. Et qui remanserint ab illis erunt numerus, et puer scribebit illos. » Qui remanserit, inquit, ab illis, non ab igni, non enim potest ignis qui conburit ardere ; qui autem ex combustis superauerint ignis efficientur.

h. Is 24, 9-13 i. Is 24, 6 j. Is 10, 16-19

1. Les derniers mots d'Isaïe sont à rapprocher de 2 Th 2, 7 à propos du mystère d'iniquité. Ils éclairent toute la prophétie. Les nations sont l'Église au sein de laquelle les deux parties coexistent et luttent.

sujet du vin, toute la joie de la terre a cessé, et il restera des cités désertes, et les maisons abandonnées disparaîtront. Tout cela arrivera sur la terre au milieu des nations^h 1. » Si chaque cité est désertée, quelles sont les nations au milieu desquelles ces événements prennent place ?

15.4. Même si quelques-uns de ces faits semblent déjà s'être clairement produits, néanmoins ils sont tous de nature spirituelle. L'Esprit dit que chaque cité est abandonnée, spirituellement morte, mais il veut parler des cités de cette Tyr prostituée et non pas de Tyr dont le négoce est saint dans le monde entier. Cependant puisqu'il a dit : « Il restera quelques hommesⁱ » – à la condition assurément inchangée – parmi ceux qui périront, il reste quelques hommes parmi ceux qu'il dit morts spirituellement, qui auront vécu en se souvenant et que l'Église n'aura pas fait mourir, comme nous le lisons en de nombreux passages². Mais puisque nous devons mener à bien notre propos, nous nous contenterons de deux exemples. Dieu menace du feu le roi des Assyriens, c'est-à-dire le corps adverse, avec le feu d'Israël, et il dit qu'il le brûlera comme de la paille et que peu de personnes échapperont au feu. « Le Seigneur Sabaoth, dit-il, enverra l'opprobre sur ton honneur et sur ta splendeur un feu ardent, et la lumière d'Israël < brûlera >, < et là elle sera > comme un feu, et il la sanctifiera dans la flamma ardente – c'est-à-dire la lumière d'Israël – et il dévorera la forêt comme du foin. Ce jour-là, les montagnes brûleront, elles fuiront le long des rives, comme quelqu'un qui fuit la flamma ardente. Et ceux d'entre eux qui subsisteront formeront un nombre, et mon enfant les enregistrera. » « Ceux, dit-il, qui resteront d'entre eux », non pas du feu, car un feu, qui consume, ne peut brûler ; mais ceux qui survivront parmi les brûlés deviendront feu.

2. Cf. TURIN § 199 et BEATUS V, 426, 6, 24.

485 15.5. Et in Zacharia legimus illos remanere quos Ecclesia non occiderit, quod ad se conuertantur; ceteros uero spiritaliter cruciatibus interficere, si quidem stantibus oculos eruat, et carnes tabescere^k faciat. « Habitabit, inquit, in Hierusalem confidens. Et haec erit strages qua caedet Dominus populos, 490 quotquot militauerunt aduersus Hierusalem: tabescent carnes eorum stantibus eis super pedes suos, et oculi eorum fluent a foraminibus eorum, et lingua eorum tabescet in ore eorum. Et erit in illa die alienatio magna super illos, et adprehendet unusquisque manum proximi sui, et implicabitur manus eius manui proximi eius, – id est caecus caecum ducens^l. Et Iudas proeliabitur in Hierusalem, et colliget uires omnium populorum, aurum et argentum et uestem in multitudinem nimis. Et haec erit strages equorum et mulorum et camelorum et asinorum et omnium pecorum quae sunt in castris illis, secundum stragem istam. Et erit quicumque 500 relictus fuerint ex omnibus gentibus uenientibus super Hierusalem, et ascendent quotquot annis adorare regem Dominum omnipotentem, celebrare diem festum scenopegiae^m. »

16. Aelam alienigenarum est. Huic speciali iungit generalem, monstratque bipertitam. « Haec dicit Dominus: Confringantur arcus in Aelam principatus eorum^a. » Excedit speciem: « Et superducam quattuor uentos a quattuor cardinibus caeli, et dispergam illos per omnes uentos caeli, nec erit gens quae illuc non ueniat, quae expellat Aelam^b. » Redit in speciem: « Et terreo

k. Za 14, 12 l. cf. Mt 15, 14 m. Za 14, 11-16

a. Jr 25, 15 (LXX) = 49, 35 (Vg) b. Jr 25, 16 (LXX) = 49, 36 (Vg)

1. La royauté du Seigneur est universelle puisqu'elle touche toutes les nations. Elle est fondée sur « un reste » parmi les étrangers. « Quelques-uns qui resteront parmi toutes les nations » représentent les rachetés qui honoreront le Seigneur jusqu'à la fin des temps.

2. Du nom d'un fils de Sem (Gn 10, 22), Élam est un territoire de hauts plateaux, situé à l'est de Babylone. Sa puissante capitale est Suse. Élam constitue le dernier exemple de ville bipartite, figure de l'Église. La

15.5. Dans Zacharie aussi, nous lisons que restent ceux que l'Église n'a pas fait périr, puisqu'ils se sont tournés vers elle; mais les autres sont tués spirituellement par les supplices, puisqu'on arrache les yeux à ceux qui sont debout et on fait se putréfier leur chair^k. « Il habitera, dit-il, à Jérusalem en confiance. Et voici le massacre que le Seigneur abattra sur les peuples, autant qu'il y en a eu contre Jérusalem: leurs chairs se putréfieront tandis qu'ils seront debout sur leurs pieds, et leurs yeux pendront de leurs orbites, et leur langue se putréfiera dans leur bouche. Et il adviendra que ce jour-là il y aura une grande folie chez eux, et chacun saisira la main de son voisin et sa main s'attachera à la main de son voisin – c'est-à-dire comme un aveugle conduisant un autre aveugle^l. Et Juda livrera bataille contre Jérusalem, et elle rassemblera les forces de toutes les nations, or, argent, et vêtements en très grande quantité. Et ce sera le massacre des chevaux, des mulets, des chameaux, des ânes, et de toutes les bêtes qui sont dans ces camps, suivant ce massacre. Et il y en aura quelques-uns qui resteront parmi toutes les nations qui marchent sur Jérusalem, et ils monteront d'année en année pour honorer le roi Seigneur tout puissant, pour célébrer le jour de la fête des Tabernacles^m 1. »

Élam, figure de l'Église bipartite

16. Élam² est une nation étrangère. A celle-ci, qui est un cas d'espèce, il ajoute le genre, et il montre qu'elle est bipartite. « Ainsi parle le Seigneur: Que les arcs soient brisés sur Élam, garants de leur primauté^a 3 ! » Et il dépasse l'espèce: « Et je ferai venir quatre vents des quatre extrémités des cieux, et je les disperserai à tous les vents du ciel, et il n'y aura pas de nation qui ne viendra ici pour chasser Élam^b. » Il revient à l'espèce: « Et je les

citation s'organise autour de la structure: espèce/genre/espèce/genre et espèce.

3. Allusion historique (espèce) aux archers élamites dont la réputation était grande et qui formaient une armée d'élite (cf. Is 22, 6).

510 *illos coram inimicis eorum qui quaerunt animas eorum, et superdu-*
cam in eos secundum iram indignationis meae, et mittam post eos
gladium meum, donec consumat eos^c. » lungit genus : « Et ponam
sedem meam in Aelam, et perdam inde regem et potentes ; eritque
in nouissimis diebus auertam captiuitatem Aelam, dicit
 515 *Dominus^d. » Numquid credendum est non fuisse gentem*
quae non uenerit ad expugnandam Aelam, aut illic sedem
Domini, cuius captiuitatem auertit, nisi Ecclesiae sit figura ?

17. Aliquae uero species sinistrae tantum sunt, ut Sodoma,
 sicut scriptum est : « *Audite uerbum Domini, principes*
Sodomorum^a », et : « *Quae uocatur spiritualiter Sodoma et Aegyp-*
 520 *tus, ubi et Dominus eorum cruci fixus est^b »*. Ex his Sodomis
 exiet Loth, quod est, *Discessio, ut reueletur homo peccati^c.*

18. Babylon ciuitas aduersa Hierusalem totus mundus est,
 qui in parte sua, quam in hac Hierusalem habet, conuenitur.
 « *Visio, inquit, aduersus Babyloniam^d »*, et dicit aduersum
 orbem terrarum uenturos sanctos Dei milites. « *Tollite signum*
 525 *et exaltate uocem illis. Nolite timere exhortamini manus, aperite*
magistratus, quia ecce ego praecipio. Sanctificati sunt, et uoco eos ;
gigantes ueniunt iram meam lenire, gaudentes simul et iniuriam
facientes. Vox multarum gentium in montibus similis gentium mul-

c. Jr 25, 17 (LXX) = 49, 37 (Vg) d. Jr 25, 18-19 (LXX) = 49, 38-39 (Vg)

a. Is 1, 10 b. Ap 11, 8 c. 2 Th 2, 3 d. Is 13, 1

1. Le cas d'espèce est dépassé en raison de la valeur générale de l'expression « des quatre extrémités des cieux » et surtout parce qu'il paraît impossible que chaque nation soit venue soumettre Élam. L'expression temporelle « dans les derniers jours » et singulièrement la situation du trône divin à Élam permet ensuite à Tyconius d'interpréter la prophétie comme relevant du genre. Élam est la figure de l'Église bipartite puisqu'elle reçoit des menaces à la suite de ses infidélités mais aussi la promesse que Dieu y installera son trône.

effrayerai en présence de leurs ennemis qui attendent à leur vie, et sous la colère de mon indignation je ferai venir sur eux et je lâcherai derrière eux mon glaive jusqu'à ce qu'il les achève^c. » Et il joint le genre : « Et j'établirai mon trône à Élam, et j'anéantirai leur roi et leurs puissants ; et ce sera dans les derniers jours que je détournerai la captivité d'Élam, dit le Seigneur^d. » Faut-il croire qu'il n'y a pas eu de nation qui ne soit venue soumettre Élam ou que le trône du Seigneur est établi ici, parmi celles qu'il a ramenées de captivité, à moins qu'il ne s'agisse de la figure de l'Église¹ ?

B. Représentant la partie mauvaise

Sodome 17. Mais d'autres cas d'espèce représentent
 seulement la partie mauvaise, par exemple Sodome, comme il a été écrit : « *Entendez la parole du Seigneur, princes de Sodome^a »* et : « *Celle qui est appelée, dans un sens spirituel, Sodome et Égypte, là où leur Seigneur aussi a été crucifié^b »*. De cette Sodome, Lot partira, et c'est le départ pour que l'homme du péché puisse être révélé^c.

Babylone représente la mauvaise part dans le monde 18. Babylone, en tant que cité
 opposée à Jérusalem, est le monde entier qui est représenté à travers cette partie de lui-même que l'on trouve dans cette Jérusalem². Le Seigneur annonce : « *Une vision contre Babylone^d »* ; et il dit que les saints, les soldats de Dieu, marcheront contre toute la terre. « *Dressez un étendard et élevez la voix pour eux. N'ayez pas peur, exhortez les troupes, ouvrez, magistrats, car voici que je suis au commandement. Ils ont été sanctifiés, et je les appelle ; des géants viennent adoucir ma colère, ils sont aussi joyeux et en même temps ils commettent des méfaits. La voix de nombreuses nations sur les montagnes semblable à de nombreuses nations, la voix des rois et des nations rassem-*

2. Contrairement à Jérusalem qui représente l'ensemble de l'Église bipartite, Babylone est uniquement la figure de ses membres mauvais.

tarum, uox regum et gentium collectarum^e », cum Babylonem
 530 gens et rex Medorum euerterit. Sequitur enim et dicit qui
 sunt isti reges, et quae Babylon. « *Deus Sabaoth praecepit genti
 bellatrici uenire de longinquo de summo fundamento caeli, Deus et
 bellatores eius corrumpere uniuersum orbem terrae. Ululate, proximus
 est enim dies Domini, et contritio a Deo aderit. Propter hoc*
 535 *omnes manus resoluentur, et omnis anima hominis trepidabit.*
*Turbabuntur legati, parturitiones enim illos habebunt quasi mulieris
 parturientis, et patientur circumstantiam; alius ad alium expauescent,
 et facies eorum sicut flamma commutabuntur. Ecce enim dies Domini
 insanabilis uenit indignationis et irae, ponere*
 540 *orbem terrarum desertum, et peccatores perdere ex eo^f.* » Diem
 Domini ex quo passus est dicit, ex quo spiritaliter interficitur
 mundus, interficiente exercitu Dei, dum eius lumen iniqui
 non uident, sicut sequitur dicens : « *Stellae enim caeli et Orion
 et omnis ornatura caeli lumen non dabunt, et tenebrescet oriente*
 545 *sole † lumen et † non permanebit lumen eius. Et infligam orbi terrae
 mala et iniustus peccata eorum, et perdam iniuriam scelestorum et
 iniuriam superbiorum humiliabo. Et erunt qui remanserint – id est
 quos supradicti milites non occiderint – honorati magis quam
 aurum quod non tetigit ignem, et homo honoratus erit magis quam*
 550 *lapis ex Sufir. Caelum enim indignabitur et terra commouebitur a
 fundamentis suis propter animationem irae Domini, in die qua aderit
 indignatio eius^g.* » Iungit speciem : « *Et erit qui relictis sunt
 quasi capreola fugiens, et sicut ouis errans et non erit qui colligit, ut
 homo ad populum suum conuertatur, et uenire in tribum suam festinet.*
 555 *Qui enim inciderit superabitur, et si qui collecti sunt*

e. Is 13, 2-4ab

f. Is 13, 4c-9

g. Is 13, 10-13

1. Ces premiers versets annoncent historiquement l'invasion des Mèdes, qui aboutira à la prise de Babylone en 539 av. JC.

2. Ce passage précise l'identité des rois : ce sont les saints, soldats du Christ, véritable armée du Christ. Quant à Babylone, elle est la terre entière. La prophétie relève du genre.

blées^e », quand le peuple et le roi des Mèdes auront ruiné Babylone¹. En effet, il continue et dit qui sont ces rois et qui est Babylone. « *Dieu Sabaoth a commandé à une nation belliqueuse de venir de loin, de la plus grande extrémité du ciel, Dieu et ses guerriers, de détruire la terre entière. Criez car le jour du Seigneur est proche, et le malheur viendra de Dieu. C'est pourquoi chaque main s'affaiblira, et chaque cœur d'homme tremblera. Les lieutenants seront bouleversés, les douleurs les accableront comme celles d'une parturiente, et ils souffriront de la situation. Ils s'effrayeront les uns les autres, et leur face sera changée comme en une flamme. Car voici que le jour du Seigneur vient irrémédiable, d'indignation et de colère pour faire de la terre un désert, et en exterminer les pécheurs^f 2.* » Il appelle jour du Seigneur, le jour où il a souffert, où le monde est tué spirituellement, tué par l'armée de Dieu, aussi longtemps que les injustes ne voient pas sa lumière, car il poursuit en disant : « *En effet, les étoiles du ciel, Orion et chaque ornement du ciel ne donneront plus de lumière, et au lever du soleil < la lumière > s'obscurcira et sa lumière ne demeurera pas. Et je ferai subir au monde des malheurs et aux injustes leurs péchés, je mettrai fin à l'arrogance des malfaisants et j'abaisserai l'arrogance des présomptueux. Et ceux qui resteront – c'est-à-dire ceux que les soldats cités plus hauts n'auront pas tués – seront plus honorés que l'or qui n'est pas altéré par le feu, et l'homme sera plus honoré que la pierre de Sufir. Car le ciel sera indigné et la terre bouleversée dans ses propres fondations à cause de l'animosité de la colère du Seigneur, au jour où son indignation éclatera^g 3.* » Et il joint l'espèce : « *Et ceux qui restent seront comme une gazelle en fuite ou comme un mouton vagabond et il n'y aura personne capable de les rassembler, pour qu'un homme puisse retourner vers son propre peuple, et se hâter d'aller vers sa tribu. Car celui qui tombera sera vaincu, et s'ils sont*

3. Description à travers la ruine de Babylone (l'espèce) du châtiment de Dieu sur les réprouvés (le genre).

gladio cadent. Et filiae eorum in conspectu eorum † cadent † et domos eorum diripient, et uxores eorum habebunt. Ecce excito uobis Medos, qui non computant pecuniam, neque auro opus est illis^h ». Subtiliter adstringit genus ; cui enim hosti non opus
560 est auro nisi Ecclesiae quae spiritali fruitur uita ?
« Sagittationes iuuenum confringent, et filiis uestris non miserebuntur, et super nepotes uestros non parcent oculi eorumⁱ. »

19.1. Omnia spiritaliter, sicut de eadem Babylonia scriptum est : « Felix est qui obtinebit et conlidet paruulos tuos ad
565 petram^a. » Neque enim regem Medorum quod obtinuerit aduersum Babylonem dixit felicem, et non Ecclesiam quae obtinet et conlidet filios Babylonis ad petram scandali. Obtinet autem, sicut scriptum est : « Qui obtinet modo, donec de medio fiat^b. »
Et post multa speciei et generis in clausula periochae aperte
570 ostendit omnes gentes esse Babylonem et eas in terra atque in montibus suis^c, id est in Ecclesia, perdere. « Haec dicit Dominus : Ponam Babylonem desertam, ut inhabitent hericii in illa, et erit in nihilum, et ponam illam luti uoraginem in perditionem. Haec dicit Dominus Sabaoth dicens : Quomodo dixi sic
575 erit, et quomodo cogitavi sic perseuerabit, ut perdam Assyrios in

h. Is 13, 14-17 i. Is 13, 18

a. Ps 136, 9 b. 2 Th 2, 7 c. Is 14, 25

1. L'espèce est ajoutée au genre car le texte décrit les conséquences de la prise de Babylone avec la fuite de la population et la panique générale, mais le genre reste présent, notamment dans le verset 17 : « Voici que je suscite contre vous les Mèdes qui ne s'intéressent pas à l'argent, et qui n'ont pas besoin d'or. » Suivant l'image traditionnelle, l'ennemi recherche après la victoire l'or et l'argent, son butin de guerre. Mais la prophétie dit que les Mèdes ne s'intéressent pas à l'argent ; ils seront pourtant victorieux et s'empareront de Babylone. De fait, le dernier verset ne peut avoir une signification particulière, historique ; il se rattache au genre, c'est-à-dire à l'Église, seul royaume délivré de ce type de trophée, et dont la jouissance est toute spirituelle grâce à la première résurrection apportée par le baptême, telle qu'elle a été définie plus haut (cf. § 8.1).

pris ils succomberont par l'épée. Et leurs filles < tomberont > devant leurs yeux et ils pilleront leurs maisons et ils posséderont leurs femmes. Voici que je suscite contre vous les Mèdes qui ne s'intéressent pas à l'argent, et qui n'ont pas besoin d'or^h ». De manière subtile il rattache le genre ; car à quel ennemi l'or n'est-il pas nécessaire si ce n'est à l'Église qui jouit de la vie spirituelle¹ ? « Ils briseront les flèches des jeunes hommes, et ils ne montreront pas de compassion à l'égard de vos fils, et leurs yeux n'épargneront pas vos petits-filsⁱ. »

CONCLUSION

19.1. Tout arrive de manière spirituelle, comme il est écrit au sujet de la même Babylone : « Heureux celui qui maintiendra et brisera tes tout jeunes enfants contre la pierre^{av} En effet, il n'a pas dit que le roi des Mèdes était heureux parce qu'il maintenait Babylone, mais c'est plutôt l'Église qui maintient et brise les fils de Babylone sur la pierre d'achoppement². Et Il maintient, comme il a été écrit : « Celui qui à présent maintient jusqu'à ce qu'il soit écarté du milieu^b. » Et après de nombreux cas d'espèce et de genre, il montre ouvertement dans la conclusion du passage cité que Babylone représente toutes les nations et qu'il les anéantit sur sa terre et dans ses montagnes^c, c'est-à-dire dans l'Église. « Ainsi parle le Seigneur : Je ferai de Babylone un désert pour que les hérissos y habitent, et elle sera réduite à rien, et je ferai d'elle un gouffre de boue en ruine. Ainsi parle le Seigneur Sabaoth par ces mots : Il en sera comme j'ai dit, et cela durera comme je l'ai décidé, pour que je puisse anéantir les

2. Il faut comprendre que les enfants brisés contre la pierre sont les incrédules que l'Église maintient en son sein et qui se heurtent au Christ. Le Seigneur s'est en effet lui-même désigné comme la pierre rejetée par le bâtisseur qui est devenue la pierre d'angle et il a prédit que celui qui tomberait sur cette pierre serait brisé (Lc 20, 17-18) ; il est donc la pierre d'achoppement annoncée par les prophètes (cf. Is 8, 14 ; Rm 9, 32-33 ; 1 Co 1, 23 ; Ga 5, 11 ; 1 P 2, 8).

terra mea et in montibus meis, et erunt in conculcationem. Et auferetur ab eis iugum eorum, et gloria ab umeris eorum auferetur. Haec cogitatio quam cogitauit Dominus in orbem terrae totum, et haec manus alta super omnes gentes orbis terrae. Deus enim sanctus quod cogitauit quis disparget, et manum illam fortem quis auertet ?^d »

19.2. Quotiescumque autem post excidium minatur ruinae ciuitatis habitationem bestiarum et auium inmundarum, spiritus inmundos dicit habituros in hominibus quos Spiritus Sanctus deseruerit. Non enim hanc iniuriam possunt interfecti habitatores aut ruina sentire. « Sermones, inquit, Amos, quos uidit super Hierusalem^e » ; et coepit : « In tribus impietatibus Damasci et in quattuor non auersabor eam, eo quod secabant serris ferreis in utero habentes^f. » Et iterum : « In tribus impietatibus Idumaeae et in quattuor non auersabor eam propter quod persecutus est in gladio fratrem suum^g. » Et multas alias ciuitates alienigenarum in Ecclesiae figuram conuenit. Vbicumque autem Idumaeam, Theman, Bosor, Seir nominat, fratres malos significat ; sunt autem possessiones Esau^h. Serras uero ferreas homines dicit duros et asperos, qui secant parturientes Ecclesias.

20.1. Item omnes gentes quae sub caelo sunt in ciuitate Dei iram Dei bibere et illic percuti Hieremias testatur dicens : « Sic dicit Dominus Deus Israhel : Accipe calicem uini meri de manu mea, et potabis omnes gentes ad quas ego mitto te, et uoment

d. Is 14, 22-27 e. Am 1, 1 f. Am 1, 3 g. Am 1, 11 h. cf. Gn 36, 1.8.11.33

1. Pour Theman cf. § 12, note 4 ; Bosor est cité en Am 1,12 ; Séir ne semble pas évoqué par Amos mais se trouve en Is 21, 11 et Ez 25, 8. Il est souvent employé comme synonyme d'Édom.

2. L'acte cruel reproché à Damas se voit interprété comme l'image des infidèles qui martyrisent l'Église, assimilée à une parturiente. Le rapprochement est pour le moins original.

Assyriens sur ma terre et sur mes montagnes, et ils seront piétinés. Et leur joug leur sera retiré et leur orgueil sera retiré de leurs épaulés. Tel est le dessein que le Seigneur a conçu contre le monde entier, et cette main est levée sur toutes les nations du monde. Car Dieu est saint ; qui ruinera ce qu'il a conçu et qui détournera cette main forte ?^d »

19.2. Par ailleurs, chaque fois qu'il menace une cité en ruine de devenir, après sa chute, le séjour des bêtes et des oiseaux impurs, il précise que des esprits impurs habiteront dans les hommes que l'Esprit saint aura abandonnés. Car des habitants morts ou des ruines ne peuvent se rendre compte de cette injustice. Il dit : « Paroles d'Amos, ce qu'il a vu sur Jérusalem^e » ; et il commence : « A cause des trois impiétés de Damas, et des quatre, je ne détournerai pas ma colère d'elle parce qu'ils ont coupé avec des scies en fer des femmes enceintes^f. » Et à nouveau : « A cause des trois impiétés d'Idumée, et des quatre, je ne détournerai pas ma colère d'elle parce qu'il a poursuivi son frère avec l'épée^g. » Et il considère de nombreuses autres cités étrangères comme des figures de l'Église. Mais chaque fois qu'il nomme Idumée, Theman, Bosor ou Séir¹, il désigne de mauvais frères qui sont la propriété d'Ésau^h. En fait, il appelle les hommes cruels et farouches des scies en fer qui coupent les églises en train d'accoucher².

Toutes les nations dans la cité de Dieu

20.1. De même, Jérémie atteste que toutes les nations qui sont sous le ciel dans la cité de Dieu³ boivent la colère de Dieu et y sont châtiées, lorsqu'il dit : « Ainsi parle le Seigneur, Dieu d'Israël : Reçois de ma main la coupe de vin pur, et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'envoie ; elles

3. L'expression est à souligner en raison de son emploi par Augustin. Pour Tyconius la cité de Dieu désigne l'Église sur terre, fût-elle bipartite.

et insanient a facie gladii, quem ego mitto in medio illarum. Et
 accipi calicem de manu Domini, et potavi gentes ad quas misit me
 Dominus ad ipsas : Hierusalem et ciuitates Iudae et reges eius et
 principes eius, ut ponerentur in desolationem et in deuastationem
 605 et in sibilationem ; et Faraon regem Aegypti et pueros eius et
 potentes eius et uniuersum populum eius et omnes promiscuos
 eius ; et reges omnes alienigenarum, Ascalonem et Gazam et Acca-
 ron et quae contra faciem Azoti ; et Idumaeam, et Moabitatem, et
 filios Ammon, et regem Tyri et regem Sidonis, et reges qui trans
 610 mare sunt, et Dedan et Theman et Bosor, et omnem circumtonsam
 a facie, et omnes promiscuos qui commorantur in deserto, et omnes
 reges Aelam, et omnes régés Persarum, et uniuersos reges a Subsola-
 no qui longe et qui iuxta sunt, unumquemque ad fratrem suum, et
 omnia regna terrae quae supra faciem terrae sunt. Et dices illis : Sic
 615 dicit Dominus omnipotens : Bibite et inebriamini et uomite, et cade-
 tis et non surgetis a facie gladii, quem ego mitto in medio uestrum.
 Et erit si noluerint accipere calicem ita ut bibant, dices : Sic dicit
 Dominus : Bibentes bibetis, quia in ciuitate in qua inuocatum est
 nomen meum super ipsam incipio uexare uos, et uos purgatione
 620 non eritis purgati, quia gladium ego inuoco super inhabitantes
 super terramⁱ. »

20.2. « Potabis, inquit, Hierusalem, ciuitates Iudae et reges eius
 et principes eiusⁱ » ; deinde dicit : « Et uniuersa regna terrae quae
 super faciem terrae sunt^k », ut ostenderet ab speciali Hierusa-
 625 lem transitum fecisse ad generalem, in qua sunt omnes
 gentes terrae quas illic Deus percutiet, sicut et interpretatus
 est dicens : « Quoniam in ciuitate in qua inuocatum est nomen
 meum in ipsa incipio uexare uos, et uos purgatione non eritis
 purgati^l. ».

i. Jr 32, 15-29 (LXX) = 25, 15-29 (Vg)
 (Vg) k. Jr 32, 26 (LXX) = 25, 26 (Vg)
 (Vg)

j. Jr 32, 18 (LXX) = 25, 18
 l. Jr 32, 29 (LXX) = 25, 29

vomiront et elles perdront la tête à la vue de l'épée que j'envoie au
 milieu d'elles. Et j'ai accepté la coupe de la main du Seigneur, et j'ai
 donné à boire aux nations, celles-là même vers lesquelles le Sei-
 gneur m'a envoyé : Jérusalem et les cités de Juda, leur roi et leurs
 princes pour les livrer à la ruine, à la désolation et au persiflage ; et
 Pharaon, roi d'Égypte, ses serviteurs et ses puissants, son peuple
 tout entier et toutes ses populations confondues ; tous les rois des
 pays étrangers, Ascalon, Gaza, Accaron, et le pays opposé à Azot ;
 et Idumée, et Moab, et les fils d'Ammon, et le roi de Tyr et le roi de
 Sidon, et les rois qui sont au-delà de la mer, et Dedan et Theman et
 Bosor et tous ceux à la tempe rasée, et tous les peuples confondus
 qui séjournent dans le désert, et tous les rois d'Élam, et tous les rois
 de Perse, l'ensemble des rois d'Orient qui sont loin et qui sont près,
 chacun contre son frère, et tous les royaumes de la terre qui sont
 sur la face de la terre. Et tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur tout
 puissant : Buvez ! enivrez-vous et vomissez ! Vous tomberez et
 vous ne vous relèverez pas devant l'épée que j'envoie au milieu de
 vous. Et s'ils refusent de prendre ainsi la coupe pour boire, il l'arri-
 vera de dire : Ainsi parle le Seigneur : En buvant vous boirez parce
 que dans la cité même dans laquelle mon nom a été invoqué je com-
 mence à vous maltraiter ; et par une purification vous ne serez pas
 purifiés parce que j'appelle l'épée contre les habitants de la terre^l. »

20.2. « Tu feras, dit-il, boire Jérusalem,
 Prophétie pour les cités de Juda, ses rois et ses princesⁱ » ;
 aujourd'hui puis il ajoute : « Et l'ensemble des royaumes
 de la terre qui sont sur la face de la terre^k » pour montrer qu'il est
 passé de la Jérusalem de l'espèce à la Jérusalem du genre
 dans laquelle sont incluses toutes les nations de la terre que
 Dieu frappera en cet endroit, comme il l'a aussi expliqué en
 disant : « Puisque dans la cité même dans laquelle mon nom a été
 invoqué je commence à vous maltraiter, et par une purification
 vous ne serez pas purifiés^l. »

630 20.3. Numquid Hieremias, cum esset in corpore, qui de
Iudaea et carcere numquam nisi in Aegyptum tractus, perspi-
cuae adiecto mero in calice ut potum dare omnibus gentibus
quae sub caelo sunt, aut nunc praeter Ecclesiam profetat ?
Quodsi tunc quoque et nunc in Ecclesiam locutus est, mani-
635 festum est et omnes gentes illicubi Hieremias loquitur
conueniri in principali eorum parte. Si quid enim summum
Satanas in corpore suo, si quid dextrum, si quid graue habet,
caelestibus miscuit ut bellantium est mos fortibus fortes
opponere. Vnde Apostolus dicit : « non esse sanctis pugnam
640 aduersum humana, sed aduersus spiritalia nequitiae in
caelestibus^m ».

m. Ep 6, 12

1. Allusions à la citerne dans laquelle le roi Sédécias enferma Jérémie pour donner satisfaction aux ennemis du prophète (Jr 38, 1-6) et à l'exil forcé que ce dernier subit en Égypte auprès de Pharaon (Jr 42-44).

2. Les évocations biographiques de Jérémie servent à montrer l'impossibilité de comprendre la prophétie au pied de la lettre. Jérémie n'a pu accomplir l'ordre du Seigneur auprès des villes et des peuples cités puisqu'il n'a pas quitté Juda. Cette contradiction apparente est soulevée si l'on voit derrière ces noms le « corps du diable » - que Tyconius appelle ici Satan, si l'on passe de l'espèce au genre.

20.3. Est-ce que Jérémie, alors qu'il était dans le corps, lui qui n'a jamais quitté Juda et sa prison si ce n'est pour aller en Égypte¹, a un jour prophétisé de donner du vin pur versé ouvertement dans une coupe, telle une boisson, à toutes les nations qui sont sous le ciel ou alors prophétise-t-il aujourd'hui en dehors de l'Église² ? Même si c'est à la fois à cette époque et aujourd'hui qu'il a parlé dans l'Église, il est clair également que toutes les nations sont représentées en leur part éminente à l'endroit où parle Jérémie. Car si Satan³ a dans son corps quelque chose d'excellent, quelque chose de droit, quelque chose de sérieux, il l'a mêlé aux affaires du ciel comme il est de coutume chez ceux qui combattent d'opposer les forts aux forts⁴. C'est pourquoi l'Apôtre dit que les saints « ne mènent pas un combat contre les puissances humaines, mais contre les puissances spirituelles de méchanceté qui sont dans les lieux célestes^m ».

3. C'est la seule fois que Tyconius utilise le terme *Satanas* dans son exégèse (et curieusement il n'apparaît nulle part dans la Règle VII où il est constamment question du diable).

4. Cette phrase résume et actualise définitivement les différentes figures de l'Église bipartite.

V

DE TEMPORIBVS

1. Temporis quantitas in Scripturis frequenter mystica est tropo synecdoche, aut legitimis numeris, qui multis modis positi sunt et pro loco intellegendi ; synecdoche uero est aut a parte totum, aut a toto pars.

1. Pour la définition du terme, voir CICÉRON, *Brutus* XVII, 69 (CUF p. 23-24) et QUINTILIEN, *Inst. orat.* VIII, 6, 1 et IX, 1, 4 (CUF t. V, p. 104 et 157). La rhétorique classique accorde aux tropes une valeur esthétique, d'ornement, ou justifie leur emploi pour éviter une faute de langue alors que Tyconius explique l'usage de la synecdoque – l'un des tropes – par la valeur « mystique » que cette figure de style possède dans le texte sacré – valeur supérieure à ses yeux qui dépasse le simple appareil rhétorique.

2. L'adjectif *legitimus* signifie « légal, fixé par la loi, légitime ». Selon l'essence même de la règle mystique, le caractère *legitimus* du nombre renvoie à l'autorité divine ou à une signification particulière dans le cadre de la révélation. Les nombres en question sont 3, 7, 10 et 12. Aussi,

V

DES TEMPS

Caractère mystique des temps dans l'Écriture

1. La mesure du temps est souvent mystique dans les Écritures selon le trope¹ de la synecdoque, ou selon les nombres consacrés² qui ont été placés de multiples façons et doivent être compris en fonction du contexte ; quant à la synecdoque, elle consiste à prendre la partie pour le tout ou le tout pour la partie³.

arithmétiquement parlant, est-il inexact de traduire par « nombre parfait », d'autant plus qu'il existe, en latin, l'expression *numerus perfectus* (Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* IV, 2, 2-5 – BA 48, p. 280-286). Pour éviter cette confusion, H. de LUBAC suggère « normatif » ou « consacré » (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2^e partie/II, Paris 1959, p. 16). Nous adoptons cette dernière traduction vu le contexte dans lequel Tyconius emploie l'adjectif.

3. Même définition chez QUINTILIEN, *Inst. orat.* VIII, 6, 19 (CUF, t. V, p. 108-109). A propos du style biblique, la synecdoque a été mentionnée notamment par ORIGÈNE (*In Matth.* 12, 28 – GCS 38, p. 155) et par JÉRÔME (*In Jon.* 2, 1 – CCL 76, p. 394 ; *In Matth.* 2 – CCL 77, p. 97).

5 2.1. Hoc tropo CCCC annos seruiuit Israhel in Aegypto. Nam dicit Dominus Abrahae : « *Sciens scies quia peregrinum erit semen tuum in terra non sua, et dominabuntur eorum et affligent annis CCCC^a* ». Exodi autem Scriptura dicit CCCC XXX annos fuisse Israhel in Aegypt^b. An non omne tempus
 10 seruiuit ? Quaerendum ergo, ex quo tempore : quod inuenire facile est. Dicit enim Scriptura non seruisse populum, nisi post mortem Ioseph. « *Mortuus est, inquit, Ioseph et omnes fratres eius et omnes saeculi illius, filii autem Israhel creuerunt et multiplicati sunt et cydaei fuerunt et praeualuerunt nimis, multiplicabat autem eos terra. Exsurrexit autem rex alter super Aegyptum qui ignorabat Ioseph, et dixit genti suae : Ecce gens filiorum Israhel magna multitudo, et ualent super nos ; uenite ergo circumueniamus eos^c.* » Si autem post mortem Ioseph coepit seruire populus, ex CCCC et XXX annis, quibus in Aegypto moratus est, deducimus LXXX annos regni Ioseph – regnauit autem a XXX annis usque in CX^d, – et erunt reliqui seruitutis Israhel anni CCCL, quos Deus dixit CCCC. Si autem omni tempore peregrinationis suae seruiuit Israhel, plus est quam Deus dixit ; si
 20 est. Quo manifestum est centum a toto partem esse, nam post CCC annos pars aliorum centum anni sunt : propterea dixit CCCC annos.

a. Gn 15, 13 b. Cf. Ex 12, 40 c. Ex 1, 6-10 d. Cf. Gn 41, 46 et 50, 22

1. La LXX résout la difficulté. Contrairement au texte massorétique, elle précise que cette durée comprend aussi « le séjour que les fils d'Israël firent (...) dans le pays de Khanaan » (cf. LXX : 1. *La Genèse*, Paris 1986, p. 165 / 2. *L'Exode*, Paris 1989, p. 153).

2. L'adjectif *cydaei* est la transcription latine du grec *χυδαίοι*, qui est un hapax de la LXX (cf. LXX : 2. *L'Exode*, Paris 1989, p. 74-75). Le TTL cite uniquement, avec la référence à Tyconius, *l'Itala* pour le même passage. La Vulgate traduit par *multiplicati sunt* (TTL IV, 1586).

3. A partir de l'incohérence apparente entre Gn 15, 13 et Ex 12, 40, Tyconius montre d'abord que si le peuple d'Israël a vécu quatre cent trente ans en Égypte, il a été en servitude durant trois cent cinquante ans

I. LA SYNECDOQUE

A. Toute période commencée compte pour une période entière

2.1. C'est par ce trope qu'Israël a vécu
 Une année quatre cents ans dans la servitude en Égypte.
 Car le Seigneur dit à Abraham : « *Assurément tu sauras que tes descendants seront étrangers dans une terre qui n'est pas la leur, qu'on les dominera et qu'on les maltraitera durant quatre cents ans^a* », mais dans le livre de l'Exode, l'Écriture affirme qu'Israël est demeuré en Égypte pendant quatre cent trente ans^{b1}. Peut-être n'ont-ils pas vécu dans la servitude durant tout la période ? Il faut donc chercher quand débute l'esclavage, ce qui est facile à trouver. L'Écriture dit en effet que le peuple n'a vécu en servitude qu'après la mort de Joseph : « *Joseph mourut, puis tous ses frères, puis toute cette génération ; mais les fils d'Israël furent féconds et se multiplièrent, ils devinrent foisonnants² et se renforcèrent considérablement, car le pays les multipliait. Or se leva sur l'Égypte un autre roi qui ne connaissait pas Joseph, et il dit à son peuple : Voici que le peuple des fils d'Israël est devenu une grande multitude et qu'ils sont plus puissants que nous ; venez donc et opprimons-les^c !* » Si donc le peuple commence à vivre en servitude après la mort de Joseph, des quatre cent trente années pendant lesquelles il était en Égypte nous déduisons les quatre-vingts années du règne de Joseph – il a effectivement régné de l'âge de trente ans jusqu'à cent dix ans^d – et il reste alors, pour la servitude d'Israël, trois cent cinquante années que Dieu appelle quatre cents. Toutefois, si Israël a vécu en servitude durant toute la période de son exil, il y a plus d'années que Dieu ne l'a dit ; mais si l'on compte à partir de la mort de Joseph, conformément à la foi accordée aux saintes Écritures, il y en a moins. Par conséquent, il est clair qu'une centaine est un tout représentant une partie ; car les années suivant les trois cents premières constituent une partie d'une autre centaine ; c'est pourquoi Dieu a dit quatre cents ans³.

2.2. Sic in omni summa temporis, ut puta post nouem dies
 30 prima hora decimi diei dies est, aut post nouem menses pri-
 mus dies mensis est, sicut scriptum est : « *In utero matris
 figuratus sum caro decem mensuum tempore coagulatus in
 sanguine^e.* »

3.1. Sicut autem in prima parte cuiusque temporis totum
 35 tempus est, ita et nouissima hora totus dies est, aut reliquiae
 mille annorum mille anni sunt. Sex dies sunt mundi aetas, id
 est sex milia annorum. In reliquiis sexti diei, id est M
 annorum, natus est Dominus, passus et resurrexit. Itidem
 reliquiae M annorum dictae sunt mille anni primae
 40 resurrectionis^f. Sicut enim reliquiae sextae feriae, id est tres
 horae, totus dies est, unus ex tribus sepulturae Domini, ita
 reliquiae sexti diei maioris quo surrexit Ecclesia totus dies
 est, id est M anni.

e. Sg 7, 1-2 f. Cf. Ap 20, 4-6

puisque celle-ci commence après la mort de Joseph. Néanmoins, Dieu parle à Abraham d'une durée de 400 ans. Cet écart de cinquante ans ne peut être justifié que par l'emploi de la synecdoque : les cinquante ans qui suivent les trois cents premières années sont assimilés à une centaine d'années complète, d'où la promesse divine des « quatre cents ans » faite au patriarche. Cet exemple de la servitude en Égypte prouve que le début d'une centaine d'années doit être compté comme cent années effectives. AUGUSTIN dans ses *Quaestiones in Heptateuchum* traite du « nombre des Israélites à la sortie de l'Égypte, et de la durée de leur servitude ». Recensant les différentes interprétations possibles, il cite Tyconius mais considère l'explication par la synecdoque comme peu probable (*Quaest. Exodi* 47, 3 - CCL 33, p. 89, 701). Le sujet revient dans la *Cité de Dieu* (XVI, 24 3) mais sans référence explicite à la *Règle V* (cf. BA 36, p. 264-268).

1. L'équivalence d'un jour pour mille ans, évoquée dans le Ps 89, 4, est reprise dans la 2 P 3, 8 d'où l'aspect définitionnel de la phrase. Le sujet concerne toute la patristique, voir A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris 1964, notamment p. 290. Pour Tyconius, à l'image du récit de la Création (cf. Gn 1, 24-31), l'histoire du monde

Un jour
 ou un mois 2.2. Il en est ainsi pour chaque somme
 de temps : par exemple, après neuf jours la
 première heure du dixième jour est comptée
 comme un jour, ou après neuf mois, le premier jour qui suit
 est compté comme un mois, ainsi qu'il est écrit : « *Dans le
 ventre d'une mère j'ai été façonné en un être de chair durant dix
 mois, ayant pris consistance dans le sang^e.* »

B. Toute fin de période compte pour la période entière

Le sixième
 millénaire 3.1. De même que dans la première partie
 de chaque période est comptée la période
 entière, de même la dernière heure est comp-
 tée pour un jour entier, ou encore ce qui reste de mille années
 pour mille ans. L'âge du monde est de six jours, c'est-à-dire
 six mille ans¹. Dans ce qui reste du sixième jour, c'est-à-dire
 des mille ans, le Seigneur est né, a souffert et il est ressuscité.
 Semblablement ce qui reste des mille années est appelé les
 mille années de la première résurrection^f. En effet, de même
 que le reste du sixième jour de la semaine, c'est-à-dire trois
 heures, est compté comme un jour entier - l'un des trois où
 le Seigneur était dans le tombeau -, de même le reste du
 sixième jour plus important où l'Église est ressuscitée est
 compté comme un jour entier, c'est-à-dire mille ans².

s'écoule sur six mille ans dont le sixième millénaire correspond au temps de l'Église, depuis la résurrection du Christ jusqu'à la Parousie. Il semble que cette typologie millénariste de la semaine apparaissait également dans son *Commentaire* à propos d'Ap 20, 3 (CÉSAIRE A XVII, 265, 25-27 = BÈDE XXXV, 505, 17-19 = BEATUS XI, 601, 4, 11 / CCL 121A p. 504). Le septième jour ou septième millénaire, celui du sabbat éternel, sera décrit plus loin dans la *Règle* à propos d'une citation de Jérémie (§ 7.1).

2. On peut résumer ainsi : six jours valent six mille ans ; le sixième jour correspond au sixième millénaire ; et, par synecdoque, ce qui restera du sixième millénaire équivaldra à un millénaire comme la fin du vendredi saint (de neuf à douze heures) doit être comptée pour une journée.

3.2. Hoc enim tropo constant *tres dies et tres noctes*⁸. Noctis autem et diei XXIII horae unus dies est, nec adiciuntur
 45 noctes diebus nisi certa ratione. Alias dies solos dicimus, sicut Apostolus dicit mansisse apud Petrum diebus XV^h: numquid opus erat dicere totidem et noctibus? Sic enim scriptum est: « *Vespera et mane dies unus*ⁱ ». Quod si nox et dies unus dies est, nouissima hora diei et totum diem et noc-
 50 tem transactam retinet. Similiter et nouissima hora noctis totam noctem et diem futuram: hora enim pars est utriusque temporis. Hora qua sepultus est Dominus pars est sextae feriae cum sua nocte quae transierat, et hora noctis in qua resurrexit pars est imminentis diei.

55 3.3. Ceterum si neque in die praesenti nox est praeterita neque in nocte praesenti dies crastinus, non die resurrexit Dominus sed nocte. Quoniam dies ab ortu solis est, sicut scriptum est: « *Luminare maius initium diei*ⁱ », Dominus autem ante solis ortum resurrexit. Nam Marcus dicit: « *Oriente sole*^k », non
 60 orto sed *oriente*, id est ad ortum eunte; Lucas autem: « *Diluculo*^l ». Sed ne de hac locutione ambigeretur alteri euangelistae aperte noctem fuisse testantur. Nam Matheus nocte

g. Mt 12, 40 h. Cf. Ga 1, 18 i. Gn 1, 5 j. Gn 1, 16 k. Mc 16, 2 l. Lc 24, 1

1. Le décompte de ces « trois jours et trois nuits » a souvent sollicité l'attention des Pères, déjà chez Clément d'Alexandrie, Origène et Pamphile d'après le témoignage d'Épiphane de Salamine (cf. K. HOLL, « Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius », dans *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70 Geburtstag*, Tübingen 1927, p. 162, 25-26). De nombreuses et diverses solutions ont été apportées que Tyconius va maintenant analyser et réfuter. Une partie de l'argumentation se trouve déjà chez DENYS d'ALEXANDRIE, mort vers 264, dans sa *Lettre sur le Grand Sabbat à Basilide*, sur la durée du jeûne pascal. Une traduction anglaise en a été donnée par F.C. CONYBEARE, « The Patristic Testimonia of Timotheus Aelurus », *JThS* 15, 1914, p. 436-442.

Les « trois jours et les trois nuits »

3.2. C'est par ce trope que les *trois jours et trois nuits*⁸ sont définis¹. Les vingt-quatre heures d'une journée et d'une nuit sont comptées comme un seul jour, et les nuits ne sont pas mentionnées en plus des journées à moins qu'il n'y ait une raison particulière². Autrement nous parlons seulement de jours, comme lorsque l'Apôtre dit qu'il est resté avec Pierre pendant quinze jours^h: lui fallait-il préciser qu'il était resté autant de nuits? C'est pourquoi il est écrit: « *Soir et matin, un seul jour*ⁱ ». Mais si une nuit et une journée sont comptées pour un seul jour, la dernière heure de la journée représente à la fois la journée entière et la nuit précédente. De la même façon, la dernière heure de la nuit représente à la fois la nuit entière et la journée suivante, car cette heure est une partie des deux périodes de temps. L'heure où le Seigneur a été enseveli est une partie du sixième jour de la semaine avec sa nuit qui est passée et l'heure de la nuit où il est ressuscité est une partie du jour à venir.

3.3. D'ailleurs, si la nuit passée n'appartient pas au jour présent et si le lendemain n'appartient pas à la nuit présente, le Seigneur n'est pas ressuscité durant la journée mais durant la nuit. Car le jour débute avec le lever du soleil, comme il a été écrit: « *le plus grand luminaire comme commencement du jour*ⁱ »; alors que le Seigneur est ressuscité avant le lever du soleil. Marc dit: « *Le soleil se levant*^k » – non pas « levé », mais « se levant », c'est-à-dire s'appêtant à se lever³. Et Luc écrit: « *Au point du jour*^l ». Mais, afin qu'aucune ambiguïté ne subsiste sur cette expression, les autres évangélistes attestent clairement qu'il faisait nuit. Matthieu dit que les femmes

2. Même raisonnement dans l'AMBROSIASIER, *Qu. test.* 64, 1 (CSEL 50, p. 112, 8-19).

3. Tyconius s'appuie sur un texte différent de la version grecque (ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου) et de la Vulgate (*orto iam sole*).

dicat uenisse mulieres ad monumentum et uidisse Dominum^m, Iohannes uero « *cum adhuc tenebrae essentⁿ* ». Si autem
 65 Dominus ante solem, id est ante initium diei resurrexit, nox illa pars est inlucescentis diei. Quod et competit operibus Dei, ut non dies obscuretur in noctem sed nox lucescat in diem. Ipsa enim nox inluminatur et efficitur dies, quod est figura eorum quae facturus erat in Christo, *quoniam Deus qui*
 70 *dixit de tenebris lumen fulgere fulsit in cordibus nostris^o*, qui inluminauit tenebras, sicut scriptum est : « *Tenebrae tuae sicut meridies erunt^p* », et : « *Nox transiuit, dies autem adpropinquauit ; sicut in die decenter ambulemus^q* ». Prius est enim quod carnale est, deinde quod spirituale^r.

75 3.4. Dies ergo primus et nouissimus a toto pars est. Solus medius plenus fuit a uespera in uesperam secundum Dei conditionem atque praeceptum, sicut Mosi dicit in Leuitico « *a uespera in uesperam^s* » obseruari diem sabbatorum. Quidam autem putant ex die computandum, quoniam Dominus
 80 « *tres dies et noctes* » dixit, non « *tres noctes et dies* ». Sed hoc non longa ratione destruitur. Si enim ex die initium sepulturae, in nocte finis ; si autem in die finita est, a nocte coepit. Nam si dies utrimque concluditur, plus erit unus dies. Dicunt praeterea non posse in die noctem esse praeteritam nec in
 85 nocte diem futurum, sed separatos tres dies et noctes oportere adsignari, computantes primum diem quo cruci fixus est, alterum trium horarum separatarum, tertium sabbati – erit dominicus dies quartus !

m. Cf. Mt 28, 1 n. Jn 20, 1 o. 2 Co 4, 6 p. Is 58,
 10 q. Rm 13, 12.13 r. 1 Co 15, 46 s. Lv 23, 32

1. Même solution adoptée par JÉRÔME, *In Ionam* II, 1, b (SC 323, p. 222 ; et note 3 p. 367). Y.-M. Duval situe le *Commentaire* durant l'hiver 396-397. Et par AUGUSTIN, *Ep.* 102, 6, 34 (CSEL 34/2, p. 573, 20-24), *Cons.* III, 66 (CSEL 43, p. 356-358), *Qu. eu.* I, 7 (CCL 44B, p. 10-11), *Trin.* IV, 6 (CCL 50, p. 173-174).

2. L'identification de ces exégètes reste inconnue. Voir la longue note de P.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et*

vinrent de nuit au tombeau et qu'elles virent le Seigneur^m, et Jean « *alors qu'il faisait encore sombreⁿ* ». Dès lors, si le Seigneur est ressuscité avant que le soleil ne se lève, c'est-à-dire avant le début du jour, cette nuit fait partie du jour qui se met à briller. Et ceci s'accorde avec les œuvres de Dieu, dans le sens où le jour ne peut pas être obscurci dans la nuit mais la nuit peut commencer à briller dans le jour. En effet, la nuit elle-même est illuminée et devient jour, figure de ce que Dieu avait l'intention de faire dans le Christ, *puisque Dieu qui a demandé que la lumière resplendisse des ténèbres a resplendi dans nos cœurs^o* ; Dieu qui a illuminé les ténèbres, comme il a été écrit : « *Tes ténèbres seront comme la clarté de midi^p* », et : « *La nuit est avancée, et le jour est tout proche ; comme en plein jour conduisons-nous avec dignité^q* » ; car en premier il y a ce qui est charnel, ensuite ce qui est spirituel^r.

3.4. Le premier et le dernier jour sont donc des parties représentant un tout¹. La seule moitié d'un jour constitue un jour plein, depuis le soir jusqu'au soir suivant, selon l'institution et le précepte de Dieu, quand il dit à Moïse dans le *Lévitique* que le jour du sabbat doit être observé « *depuis le soir jusqu'au soir suivant^s* ». Or, certains² pensent qu'il faut compter à partir d'un jour, puisque le Seigneur a dit « *trois jours et nuits* », et non pas « *trois nuits et jours* ». Mais cette objection est réfutée par une réflexion qui n'est pas longue. Si le temps de la sépulture a commencé de jour, il s'est terminé dans la nuit ; mais s'il a fini dans la journée, il a commencé de nuit. Car si l'on commence et termine par un jour, il y aura un jour de plus. Néanmoins, ils disent que la nuit passée ne peut être comptée dans le jour, ni le jour à venir dans la nuit, et qu'il est nécessaire de distinguer trois jours et trois nuits séparés, en considérant le jour où il a été crucifié comme le premier, les trois heures restantes comme le deuxième, le sabbat comme le troisième – et le jour du Seigneur sera le quatrième !

latine, Paris 1973, p. 243-244 (note 21).

3.5. Qui autem hanc circumventionem uitant consentiunt
 90 a nocte quidem computandum, sed noctes a diebus debere
 separari, dicentes in tribus horis tenebrarum inportunarum
 primam noctem, alteram sabbati, tertiam inluculentis domi-
 nici. Noctes quidem ueluti tres sunt, sed dies duo : primus in
 tribus horis post tenebras, secundus sabbati ! Non enim qui
 95 separatos dies promittit potest dicere in nocte qua resurrexit
 fuisse diem futurum. Quod si in id consensit, consentiat
 necesse est in reliquis diei sextae feriae fuisse noctem praeter-
 ritam. Quae si tenebrae inportunae fuerunt, tres tamen horae
 lucis eiusdem sunt diei, nec amiserunt ordinem suum, quo
 100 minus pars esset diei ac noctis suae.

3.6. Taceo tres horas tenebrarum noctem esse non potuisse,
 quod praeter ordinem fuerint conditionis Dei. Quicquid
 enim signi est non turbat elementorum rationalem cursum.
 Non enim quia stetit sol et luna in diebus Hiesu^t et Ezechiae
 105 solus sol reuersus est^u, aliquid cursus inter solem et lunam
 mutilatum est et detractum uel additum diei ac nocti, et noua
 exinde coepit temporum aut neomeniae supputatio, quam
 statuit Deus in sole et luna esse « *in tempora dies et annos* »^v,
 sicut in Genesi scriptum est. Multo magis in illo die nihil tur-
 110 batum est, cui non sunt adiectae tres horae tenebrarum ut
 esset xv horarum, sed pars ipsius diei obscurata est – sexta in
 nonam. Quod si non solem obscuratum et rursus ostensum

t. Cf. Jos 10, 12-14 u. Cf. 2 R 20, 8-11 et Is 38, 8 v. Gn 1, 14

1. JÉRÔME mentionne également cette interprétation pour la rejeter (*Ion.* II, 1, b - SC 323, p. 222 et note 3 p. 367). Voir aussi Mt 12, 40 (SC 242, p. 254-256).

2. AUGUSTIN fait allusion à ces deux prodiges dans *La Cité de Dieu*, et explique qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner car la puissance de Dieu dépasse l'entendement humain, et seuls les incrédules y voient de la magie (*Civ. Dei* XXI, 8, 2 – BA 37, p. 412-414).

3.5. Or, ceux qui évitent cette trompeuse démonstration s'accordent à dire qu'il faut en réalité compter à partir de la nuit, mais ils pensent que les nuits doivent être distinguées des jours et affirment que la première nuit est à placer dans les trois premières heures des ténèbres intempestives¹, la deuxième dans la nuit du sabbat, et la troisième dans la nuit du jour qui commence à poindre du Seigneur. En fait, il y a bien comme trois nuits, mais seulement deux jours : le premier dans les trois heures après les ténèbres, le second dans le sabbat ! En effet, celui qui défend l'hypothèse de la séparation des jours et des nuits ne peut dire que le jour suivant a été compté dans la nuit où le Seigneur est ressuscité. Car s'il a accepté cette idée, qu'il accepte que la nuit passée soit nécessairement dans le reste du sixième jour de la semaine. Or, même s'il y a eu ces ténèbres intempestives, trois heures de lumière appartiennent encore à ce même jour, et elles n'ont pas perdu leur place pour ne plus faire partie du jour et de sa nuit.

3.6. Je passe sous silence le fait que les trois heures de ténèbres n'ont pu être comptées pour une nuit puisqu'elles se seraient alors placées au-delà de l'ordre de la création de Dieu. Or, aucun prodige ne trouble la course rationnelle des éléments. Ce n'est pas parce que le soleil et la lune se sont arrêtés à l'époque de Josué^t et que le soleil seul a renversé sa course à l'époque d'Ézéchiass^u qu'un temps de la course entre le soleil et la lune a été diminué, retiré ou augmenté d'un jour et d'une nuit et qu'a commencé à partir de là un nouveau décompte des temps ou de la nouvelle lune que Dieu a établi dans le soleil et la lune « *pour les temps, les jours et les années* »^v, comme il a été écrit dans le livre de la *Genèse*². Bien plus, rien n'a été bouleversé ce jour-là; trois heures de ténèbres ne lui ont pas été ajoutées pour qu'il durât quinze heures, mais une partie de jour a été obscurcie – de la sixième à la neuvième heure. Et si nous n'appelons pas 'jour' le temps durant lequel le soleil s'est obscurci et s'est à nouveau mani-

diem dicimus, quod nomen, quem ordinem damus ipsi diei qui fuisse dicitur inter sextam feriam et sabbatum, nisi bis sabbatum fuit et ebdomada illa octo dies habuit ?

115 3.7. Certe, si contentio ratione minime sedari potest, compendio probamus tres horas tenebrarum non pertinere ad sepulturam Domini, eo quod adhuc uiueret. Non enim potuit esse in corde terrae^w nisi ex quo mortuus est et sepultus est, 120 quod factum est in tribus horis sextae feriae intra duodecimam. Quoniam post occasum solis non licebat Iudaeis sepelire, cum esset cena pura initium sabbati, sicut Iohannes dicit : « *Illic ergo propter cenam puram Iudaeorum, quoniam proximum erat monumentum, posuerunt Iesum^x.* » Dies autem 125 noctibus dignitate non nouitatis ordine praeferuntur, ut omnes masculi primogenitis, sicut dictum est : « *Genuit filios et filias et obiit^y* », cum contra legem sit naturae ut omnes ille masculos primum genuisset. Nobis autem totum tempus dies est ; omnia noua sunt, figurae transierunt^z.

w. Mt 12, 40 x. Jn 19, 42 y. Gn 5, 4b et 5b z. Cf. 2 Co 5, 17 et Ap 21, 5

1. L'expression *cena pura* désigne la veille des sabbats et des fêtes. Elle est utilisée par les Juifs, d'après TERTULLIEN, *Nat.* I, 13, 4 (CCL I, p. 32) et *Adv. Marc.* V, 4, 6 (CCL I, p. 672) et AUGUSTIN, *Tract. in Ioh.* 120, 5 (CCL 36, p. 663). Attestée par des témoins africains et quelques européens, elle sera remplacée par *parasceve* ou par *praeparatio*. Le plus souvent, seule la seconde partie se décline ce qui prouve que l'expression était comprise comme un seul mot. Mais l'emploi en deux mots séparés et déclinables se rencontre quelquefois. Le texte tyconien en est la preuve. Cf. P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au moyen âge », *RThL* 19, 1988, p. 144.

festé, quel nom et quelle place donnons-nous à ce jour que l'on dit s'être écoulé entre le sixième jour de la semaine et le sabbat, si ce n'est qu'il fut un second sabbat et que cette semaine a eu huit jours ?

3.7. Assurément, si le débat peut être pour le moins tempéré par la raison, nous allons démontrer, en quelques mots, que les trois heures de ténèbres n'appartiennent pas au temps de la sépulture du Seigneur, parce qu'il était alors encore vivant. En effet, Il n'a pas pu être *dans le cœur de la terre^w* avant d'être mort et enseveli, ce qui est arrivé dans les trois dernières heures du sixième jour précédant la douzième heure. Car, après le coucher du soleil, il n'était pas permis aux juifs d'ensevelir quelqu'un, parce que le sabbat commence par un dîner sans souillure¹, comme dit Jean : « *Donc, à cause du repas sans souillure des Juifs, comme le tombeau était proche, ils déposèrent là Jésus^x.* » Mais les jours sont préférés aux nuits en raison de leur valeur et non d'un ordre fondé sur la nouveauté, comme tous les garçons l'emportent sur les premiers-nés, ainsi qu'il a été dit : « *Il engendra des fils et des filles et il mourut^y* », alors qu'il est contraire à la loi de la nature qu'il ait engendré tous ses enfants mâles en premier. Pour nous, néanmoins, la période entière est un jour; toutes les choses sont nouvelles, les figures sont passées^{z2}.

2. La formule lapidaire qui clôt cette longue démonstration en résume les grandes étapes : tout laps de temps doit être compté pour la période complète à laquelle il appartient (une partie d'un jour pour toute la journée, comme la fin d'un millénaire pour un millénaire entier) ; la venue du Christ et sa résurrection (cf. Rm 6,4) renouvellent tout ce que Dieu avait créé et qui avait été altéré par le péché ; enfin, le temps des figures (prophétiques) est achevé et a laissé la place à celui de la vérité et de l'accomplissement (3.3).

130 4.1. Ex legitimis numeris sunt septenarius, denarius, duodenarius. Idem autem est numerus et cum multiplicatur, ut LXX, DCC; uel totiens in se, ut septies septeni uel decies deni. Sed aut perfectionem significant, aut a parte totum, aut simplicem summam.

135 4.2. Perfectionem, ut VII spiritus Ecclesiae^a, aut ut dicit : « Septies in die laudabo te^b » aut : « Septies tantum recipiet in isto saeculo^c ». Similiter decies, ut alius euangelista dicit : « Centies tantum recipiet in isto saeculo^d. » Et Danihel angelorum et caeli uel Ecclesiae innumerabilem multitudinem
140 denario numero complexus est dicens : « Milies milia apparebant illi et decies milies decies milia circumstisiebant^e. » Et Dauid : « Currus, inquit, Dei decies milies tantum^f. » Et de omni tempore Dauid : « In mille saecula^g ». Item per duodenarium de omni Ecclesia dictum est CXLIII^h. Et duodecim tribus omnes
145 gentes, sicut : « Iudicabitur XII tribus Israelⁱ. »

a. Cf. Ap 1, 4 b. Ps 118, 164 c. Lc 18, 30 d. Mc 10, 30
e. Dn 7, 10 f. Ps 67, 18 g. Ps 104, 8 h. Cf. Ap 7, 4 et 14, 1 i. Mt 19, 28

1. Cf. CÉSAIRE A, II, 216, 1-2 = BÈDE III, 243, 21 = BEATUS I, 94, 5, 64. Le texte de Bède et de Beatus précise que les épîtres pauliniennes sont également écrites à sept Églises mais qu'il ne s'agit pas des mêmes que Jean (= BÈDE III, 243, 24-26 = BEATUS I, 94, 5, 64 / CCL 121A, p. 242).

2. Le texte de Tyconius *septies tantum* se démarque du grec *πολλαπλασιονα* (Vg : *multo plura*), mais le *Codex de Bèze* donne *επταπλασιονα*. Il y a peut-être eu aussi une interférence avec Si 35, 13.

3. 144.000 est le résultat du carré de douze (nombre consacré), multiplié par mille (carré de dix multiplié par dix). Pour Tyconius, il représente la multitude des fidèles du Christ. ORIGÈNE (*In Ioh. comm.* 1, 2-8

II. LES NOMBRES CONSACRÉS

4.1. Parmi les nombres consacrés, il y a le sept, le dix et le douze. Ils gardent cette propriété, même quand ils sont multipliés, comme 70 ou 700, ou, quand ils sont élevés au carré, comme sept fois sept ou dix fois dix, par exemple. Mais, ils signifient soit la perfection, soit la partie pour le tout, soit une simple somme.

A. La perfection

4.2. D'une part, ils signifient la perfection, comme les sept esprits de l'Église^{a1}, ou lorsqu'il est dit : « Sept fois par jour je te louerai^b », ou « Il recevra sept fois autant dans ce siècle^{c2} ». Il en est de même pour dix fois, comme un autre évangéliste dit : « Il recevra cent fois autant dans ce siècle^d. » Daniel aussi a rassemblé la multitude innombrable des anges, du ciel ou de l'église, dans le chiffre dix, lorsqu'il dit : « Mille milliers le servaient et dix mille fois dix mille se tenaient debout autour de lui^e. » Et David affirme : « Les chars de Dieu sont dix mille fois autant^f. » Et, à propos de la totalité du temps, David dit encore : « Pour mille générations^g ». Pareillement, à travers le nombre douze, il a été dit que 144.000 représentait l'Église tout entière^{h3}. Et toutes les nations sont comprises dans les douze tribus, comme par exemple : « Vous jugerez les douze tribus d'Israëlⁱ. »

– SC 120 p. 56-60 et *In Ex. hom.* 1, 2 – SC 321 p. 48) et CYPRIEN (*Quir.* 2, 22 – CCL 3, p. 61) le comprenaient déjà de cette manière. Primase, Bède et Beatus suivent la même lecture (comme le souligne P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen 1959, p. 16 note 2) et dépendent assurément du *Commentaire sur l'Apocalypse* de Tyconius, puisque VICTORIN y voit les différentes composantes du peuple de Dieu (*In Ap. comm.* XX, 1 – SC 423 p. 114, 10-16). Il est fort probable que c'est au *Commentaire* de Tyconius qu'AUGUSTIN fait allusion lorsqu'il évoque cette interprétation dans le *De doct. chr.* III, xxxvi, 51 (BA 11/2, p. 310). Cf. M. DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », dans *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 375 ; et *Victorin de Poetovio*, Paris 1993, t. I p. 194.

4.3. A parte totum est, quoniam certum tempus legitimis numeris definitur ut in Apocalypsi : « *Habebitis pressuram X diesi* », cum significet usque in finem. LXX autem annos in Babylone idem tempus esse importunum est nunc probare.

150 5. Praeter legitimos etiam numeros, quodcumque tempus in quodcumque numero frequenter breuiauit Scriptura, sicut supradictum tempus « hora » appellatum est, dicente apostolo ; « *Nouissima hora est^a* » ; et « dies », sicut : « *Ecce nunc dies saluationis^b* » ; et « annus », sicut per Esaïam :
155 « *Praedicare annum Domini acceptabilem^c* ». Quoniam non ille quo Dominus praedicauit solus fuit acceptabilis, sed et iste quo praedicat, sicut dictum est : « *Tempore accepto exaudiui te^d* », quod Apostolus interpretatur : « *Ecce nunc tempus acceptabile^e* ». Fini denique huius anni diem iudicii iunxit
160 dicens : « *Praedicare annum acceptabilem et diem retributionis^f* ». Et Dauid : « *Benedices, inquit, coronam anni bonitatis tuae^g*. »

6.1. Aliquando hora dies et mensis annus est, sicut in Apocalypsi : « *Parati in horam et diem et mensem et in annum^h* », quod est tres anni et dimidius. Ibidem, menses pro annis :
165 « *Datum est ei laedere homines mensibus quinqueⁱ*. »

j. Ap 2, 10

a. 1 Jn 2, 18 b. 2 Co 6, 2 c. Is 61, 2 d. Is 49, 8 e. 2 Co 6, 2
f. Lc 4, 19 g. Ps 64, 12 h. Ap 9, 15 i. Ap 9, 10

1. CÉSAIRE B, 217, 2-3 (= BÈDE IV, 255, 48-49 qui oppose cette interprétation à un décompte restrictif qui irait de Néron à Dioclétien = BEATUS II, 188, 2, 93).

2. L'expression renvoie aux « dix jours » de l'Apocalypse et aux « soixante-dix années à Babylone ». Il s'agit de la période qui va du moment présent jusqu'à la fin des temps et qui correspond à la fin du sixième jour, du sixième millénaire.

3. Entre le temps de la venue du Christ où il était agréable que l'Apôtre prêchât et celui de son retour s'écoule une période intermédiaire qui reste agréable car le Seigneur, par son Église, continue d'y prêcher et d'inviter à la conversion pour recevoir le salut.

B. La partie pour le tout

4.3. D'autre part, la partie désigne le tout, puisqu'une période précise est définie par des nombres consacrés, comme l'on trouve dans l'Apocalypse : « *Vous aurez dix jours d'épreuvesⁱ* », bien qu'il veuille dire jusqu'à la fin des temps¹. Toutefois, ce n'est pas le moment opportun de prouver que les 70 ans à Babylone ont la même signification temporelle.

III. EMPLOI PARTICULIER D'UN NOMBRE INDÉFINI

A. Pour un temps indéfini

5. Outre les nombres consacrés, l'Écriture a souvent abrégé un temps indéfini en un nombre indéfini. Par exemple, le temps mentionné plus haut² a été appelé une « heure », quand l'apôtre dit : « *C'est la dernière heure^a* », « un jour », comme dans : « *Voici maintenant le jour du salut^b* », ou « une année » chez Isaïe : « *Proclamer l'année accueillante de Dieu^c* ». Non seulement l'année pendant laquelle le Seigneur a prêché a été accueillante, mais aussi celle où il prêche, comme il a été dit : « *Au moment accueillant je t'ai exaucé^d* », ce que l'Apôtre interprète : « *Voici maintenant le temps accueillant^{e3}* ». Enfin, il joint le jour du jugement à la fin de cette année, quand il dit : « *Proclamer une année accueillante et le jour de la récompense^f* ». Et David dit : « *Tu béniras la couronne de l'année avec ta bonté^g*. »

B. Pour une durée précise plus importante

Une heure, un jour,
un mois pour
une année

6.1. Quelquefois, une heure, un jour et un mois équivalent chacun à une année, comme dans l'Apocalypse : « *Prêts pour l'heure et le jour et le mois et pour l'année^h* », qui représente trois années et demi. Dans le même passage, des mois sont mis pour des années : « *Il lui a été donné de blesser les hommes pendant cinq moisⁱ*. »

6.2. Aliquando dies denario numero C dies sunt, sicut in Apocalypsi : « *Dies MCCLXⁱ* » nam milies ducenties centies et sexages centeni centumviginti sex milia dies sunt, qui fiunt anni CCCL mensibus tricenorum dierum. Ibidem, unus mensis denario numero centum menses sunt, ut : « *Ciuitatem sanctam calcabunt mensibus XLII^k* », nam XLII centeni IIII et CC menses sunt, qui sunt anni CCCL.

6.3. Tempus aut annus est aut centum anni, sicut « *Tempus et tempora et dimidium temporis^l* », quod est aut tres anni et dimidius aut CCCL.

6.4. Item unus dies aliquando centum anni sunt, sicut de Ecclesia scriptum est iacere « *in ciuitate ubi et Dominus eius cruci fixus est tres dies et dimidium^m* », et : « *Oportet filium hominis Hierusalem ire, et multa pati a senioribus et principibus sacerdotum et scribis, et occidi, et post tres dies resurgereⁿ* » ; ipse enim tertio surrexit.

j. Ap 11, 3 k. Ap 11, 2 l. Ap 12, 14 m. Ap 11, 8-9 n. Mt 16, 21

1. Tyconius a rapproché différents éléments chronologiques qui renvoient à une période de même durée. 42 mois de 30 jours (selon le système de computation de l'Apocalypse où chaque mois équivalait systématiquement à 30 jours) font 1260 jours ou 3 ans et demi.

2. L'équivalence entre une demi-semaine, trois jours et demi et trois ans et demi se trouve déjà dans les commentaires rabbiniques de Daniel (cf. J. BRAVERMAN, *Jerome's Commentary on Daniel*, Washington 1978, p. 105 et p. 112 note 27). Ce passage ne peut servir à dater la fin des temps - trois cent cinquante ans après la passion du Christ - comme le supposait F.C. BURKITT dans l'introduction à son édition (p. XVII-XVIII). Lorsque la Règle I évoque la venue de l'Antichrist, à la suite de l'épître de Jean (1 Jn 2, 18), l'exégèse tyconienne s'attarde sur l'apparence trompeuse qu'il revêt, mais ne s'interroge nullement sur la date de la seconde venue du Christ. Et à propos d'Ap 20, 6-7, le *Commentaire* développait une analyse similaire (Bède XXXV, 509, 81-88 = CÉSAIRE A XVIII, 269-270, 24-2 et 272, 7-11 = BEATUS XI, 605, 5, 18-19 qui apporte une nuance sur mille comme « numerus perfectus » / CCL 121A p. 508).

Un jour pour cent jours 6.2. Quelquefois, un jour affecté d'un nombre multiple de dix équivalait à cent jours, comme dans l'Apocalypse : « 1260 jours^l ». Car mille deux cent soixante fois cent représentent cent vingt-six mille jours qui constituent trois cent cinquante ans avec des mois de trente jours chacun. Dans le même passage, un mois affecté d'un nombre multiple de dix représente cent mois, comme dans : « *Ils fouleront la cité sainte pendant 42 mois^k*. » Car quarante-deux fois cent représentent quatre mille deux cents mois, qui constituent trois cent cinquante années^l.

Un « temps » pour une année ou un siècle 6.3. L'expression « un temps » équivalait soit à une année soit à cent ans, comme dans : « *Un temps, des temps et la moitié d'un temps^l* », qui représente ou trois années et demi, ou trois cent cinquante ans².

Un jour pour cent ans 6.4. De même, quelquefois, 'un jour' représente cent ans, comme il a été écrit de l'Église exposée « *durant trois jours et demi dans la cité où son Seigneur aussi fut crucifié^m* » ; et : « *Il faut que le Fils de l'homme aille à Jérusalem, et souffre beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, qu'il soit tué, et, qu'après trois jours, il ressusciteⁿ* » ; car lui-même ressuscita le troisième jour³.

3. Le « Fils de l'homme » doit être compris comme l'Église et non le Christ, d'après la Règle I § 9-10. Tyconius opère une subtile distinction entre *tertio* qui concerne la résurrection du Christ « le troisième jour » et *post tres dies* (« après trois jours ») qui ne peut s'appliquer qu'à l'Église ressuscitée après le Christ lui-même. Ainsi se trouve justifiée l'expression de l'Apocalypse (Ap 11, 8-9) où est évoquée la durée de *tres dies et dimidium* (« trois jours et demi ») à propos de l'Église. La source de cette interprétation est le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin (Cf. M. DULAËY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, Paris 1993, t. I, p. 339, t. II, p. 174 notes 3 et 7. Également t. I, p. 192 et t. II, p. 95, note 5 ; t. I, p. 203 et t. II, p. 100 note 111).

6.5. Generatio aliquotiens et C anni sunt, sicut Dominus dicit Abrahæ : « *Quarta autem generatione reuertentur huc*^o. » In Exodo uero non de seruitutis sed de totius peregrinationis tempore dictum est : « *Quinta autem generatione ascendit populus ex Aegypto*^p », id est post CCCC et XXX annos. Item generatio aliquotiens X anni sunt, sicut Hieremias dicit : « *Eritis in Babylonia usque ad generationes VII^q*. »

6.6. Ternarium numerum eundem esse, qui et denarius – id est plenus – in Euangelis deprehenditur. Nam Matheus dicit tribus seruis creditam Domini substantiam^r ; Lucas uero X, quos X in tres redigit, dum et ipse a tribus dicit exactam rationem^s.

6.7. Aliquotiens unus dies M anni sunt, sicut scriptum est : « *Qua die gustaueritis ex arbore morte moriemini*^t. » Et VII dies primi VII anni sunt ; sex diebus operatus est Dominus « *et requieuit ab omnibus operibus suis die septimo, et benedixit et sanctificauit illum*^u ». Dominus autem dicit : « *Pater meus usque nunc operatur*^v. » Sicut enim mundum istum sex diebus operatus est, ita mundum spiritalem, qui est Ecclesia, per sex milia annos operatur, cessaturus die septimo quem benedixit fecitque aeternum.

o. Gn 15, 16 p. Ex 13, 18 (LXX) q. Ba 6, 2 r. Cf. Mt 25, 14-15 s. Cf. Lc 19, 23-26 t. Gn 2, 17 u. Gn 2, 2-3 v. Jn 5, 17

1. « La cinquième génération » est une interprétation propre au texte grec - cf. LXX : 2. *L'Exode*, Paris 1989, p. 160.

2. A l'instar des autres Pères latins et des VL, Tyconius inclut le *Livre de Baruch*, épître comprise, dans l'œuvre de Jérémie. Cf. P.-M. BOGAERT, « Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique », dans W.C. van Unnik (éd.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, Leyde 1974, p. 56-72.

3. Tyconius utilise de manière très allusive les deux récits synoptiques de la parabole des talents. Chez Luc, le maître, avant son départ, convoque dix serviteurs et remet dix mines à chacun (Lc 19, 13). A son

Une génération pour cent ans ou dix années

6.5. Parfois, aussi, une génération représente cent ans, comme le Seigneur dit à Abraham : « *Mais ils reviendront ici à la quatrième génération*^o. » Toutefois, dans le livre de l'*Exode*, il a été dit non pas du temps de la servitude mais de l'ensemble de l'exil : « *Et à la cinquième génération le peuple monta d'Égypte*^p », c'est-à-dire après quatre cent trente ans¹. De la même façon, une génération représente parfois dix années, comme Jérémie² dit : « *Vous resterez à Babylone jusqu'à la septième génération*^q. »

Le nombre trois pour le nombre consacré dix

6.6. Dans les *Évangiles*, on découvre que le nombre trois est le même que le nombre dix, c'est-à-dire qu'il exprime la totalité. Matthieu dit que la fortune du maître a été confiée à trois serviteurs^r ; mais Luc parle de dix qu'il réduit à trois en affirmant aussi que des comptes ont été demandés à trois serviteurs^s3.

Un jour pour mille ans

6.7. Parfois, un jour représente mille ans, comme il a été écrit : « *Du jour où vous aurez goûté de l'arbre, vous mourrez assurément*^t. » Et les sept premiers jours représentent sept mille ans ; le Seigneur a travaillé durant six jours et « *il s'est reposé de tous ses travaux au septième jour ; il a béni ce jour et l'a sanctifié*^u ». Le Seigneur dit encore : « *Mon Père travaille jusqu'à présent*^v. » Comme il a fait ce monde en six jours, il fait le monde spirituel, qui est l'Église, pendant six mille ans, et il s'arrêtera au septième jour qu'il a béni et rendu éternel.

retour, il ne demande des comptes qu'à trois d'entre eux (Lc 19, 16. 18. 20). Matthieu ne parlant que de trois serviteurs (Mt 24, 15), Tyconius établit un rapprochement entre les deux versions – (ainsi qu'il l'avait fait pour le moment de la résurrection § 3.3) – et une équivalence entre les nombres trois et dix. Comme pour le nombre dix, « nombre consacré » qui peut désigner la partie pour le tout, le nombre trois, par synecdoque, désigne la totalité (*plenus*).

7.1. Hoc est quod Dominus inter cetera mandata nihil aliud crebrius praecepit, quam ut obseruemus et diligamus diem sabbatorum^a. Qui autem praecepta Dei facit sabbatum Dei diligit, id est septimum diem quietis aeternae. Propterea Deus hortatur populum non intrare portas Hierusalem cum onere in die sabbati, et minatur portis et intrantibus per eas et exeuntibus, sicut Hieremiae mandat dicens : « *Vade sta in portis filiorum populi tui, in quas ingrediuntur reges Iuda et egrediuntur, et in omnibus portis Hierusalem, et dices ad eos : Audite uerbum Domini qui intratis in portas istas. Haec dicit Dominus, Custodite animas uestras, et nolite tollere onera in die sabbatorum et nolite exire portas Hierusalem et nolite efferre onera de domibus uestris in die sabbatorum, sicut mandauit patribus uestris ; et non audierunt in auribus suis, et indurauerunt ceruicem suam super patres suos, ut me non audirent neque perciperent disciplinam. Eritque si me audieritis, dicit Dominus, ut non inferatis onera per portas ciuitatis huius in die sabbatorum, ut non faciatis omne opus uestrum, et sanctificetis diem sabbatorum, et intrabunt per portas ciuitatis huius reges et principes sedentes in sede Dauid et ascendentes in currus et equos, ipsi et principes eorum, uiri Iuda et qui inhabitant Hierusalem. Et habitabitur ciuitas haec in aeternum, et uenient de ciuitatibus Iuda et † ciuitatibus † Hierusalem, et de terra Beniamin et de terra campestri et de terra quae ad Austrum, adferentes holocausta et incensa et manna et tus, ferentes laudationem in domum Domini. Et si me non audieritis ut sanctificetis diem sab-*

a. Cf. Ex 20, 8-11

1. QUODVULTEUS signale dans son *Dimidium Temporis* XIII, 22 que Tyconius a beaucoup écrit sur le sabbat éternel (SC 102, p. 634, 35). On peut supposer qu'il fait référence à un passage plus long que celui-ci dans le *Commentaire sur l'Apocalypse*.

2. Le texte latin de Tyconius est ici difficile. La LXX donne καὶ κυκλόθεν Ἱερουσαλήμ, d'où notre traduction par « des villes autour de Jérusalem ».

3. *De terra campestri* est censé traduire ἐκ τῆς πεδινῆς καὶ ἐκ τοῦ ὄρους.

C. Réflexion sur le septième jour, le sabbat

La citation
de Jérémie

7.1. C'est cela que, parmi tous les autres commandements, le Seigneur n'a rien prescrit de manière plus fréquente, à savoir observer et aimer le jour du sabbat^a. Celui qui accomplit les préceptes de Dieu aime le sabbat de Dieu, c'est-à-dire le septième jour du repos éternel¹. Aussi Dieu engage-t-il le peuple à ne pas franchir les portes de Jérusalem avec un fardeau le jour du sabbat et menace-t-il les portes aussi bien que ceux qui entrent et sortent en passant par elles. C'est de cette façon qu'il commande à Jérémie : « *Va et tiens-toi aux portes des fils de ton peuple par où entrent et sortent les rois de Juda, et à toutes les portes de Jérusalem. Tu leur diras : Écoutez la parole du Seigneur, vous qui entrez par ces portes. Ainsi parle le Seigneur : Prenez garde à vos âmes, et ne portez pas de fardeau le jour du sabbat, ne sortez pas par les portes de Jérusalem, et ne faites pas sortir de fardeau de vos maisons le jour du sabbat, comme je l'ai commandé à vos pères. Et ils n'ont pas entendu du tout, et ils ont raidi leur nuque contre leurs pères pour ne pas m'entendre et pour ne pas recevoir l'instruction. Si vous m'écoutez, dit le Seigneur, en ne faisant pas entrer de fardeau par les portes de cette cité le jour de sabbat et en ne réalisant aucun de vos travaux, et si vous sanctifiez le jour du sabbat, il adviendra qu'entreront par les portes de cette cité les rois et les princes qui siègent sur le trône de David et qui montent sur les chars et les chevaux, eux et leurs princes, hommes de Juda et habitants de Jérusalem; et cette cité sera habitée à jamais. Et on viendra des villes de Juda et des villes autour de Jérusalem², du pays de Benjamin, du pays plat³ et du pays qui est au Sud, apportant holocaustes et sacrifices, oblations et encens, portant louange dans la maison du Seigneur. Mais si vous ne m'écoutez pas*

En fait, le second complément a été omis dans la Vieille Latine. L'hébreu cite la Shephélah, « pays bas », qui correspond à la région ondulée qui fait la transition entre les collines et la Méditerranée. Cf. Dt 1, 7.

batorum, ut non portetis onera neque intretis per portas Hierusalem in die sabbatorum, et succendam ignem in portis eius, et
 230 consumet itinera Hierusalem et non extinguetur^b. » Sufficeret breuiter mandasse non operari sabbatis ; ut quid « Nolite inferre onera per portas Hierusalem^c » ? aut si opus erat et operis speciem dicere, quid « Nolite inferre per portas » ? Non enim aliqui per muros et tecta infert onera in ciuitatem.

235 7.2. Hierusalem bipertita est, et portae eius bipertitae. Per portas inferorum exitur de Hierusalem sancta, et per easdem intratur in maledicta. Qui autem per portas intrant caeli intrant in aeternam Hierusalem, ut reges in curribus et in equis
 240 sedentes in sede Dauid^d, sicut per Esaiam : « Adducent fratres uestros ex omnibus gentibus donum Domino cum equis et curribus in splendore mulorum cum umbraculis in sanctam ciuitatem^e. » Sanctae portae ciuitatis Hierusalem Christus est, et uicarii eius custodes legis, interficientes uero prophetas et lapidantes
 245 apostoli^g praedicatores legis, clauis regni caelorum^h alto sensu

b. Jr 17, 19-27 c. Jr 17, 21 d. Jr 17, 25 e. Is 66, 20 f. Mt 23, 37
 g. Cf. 1 Co 11, 13 h. Mt 16, 19

1. Le fardeau est métaphoriquement le poids que représentent les mauvais pour l'Église et les différentes portes suggèrent que même ceux qui sont entrés dans l'Église par la grande porte que symbolise le baptême ne sont pas toujours fidèles à leur engagement chrétien. Cette symbolique du fardeau réapparaît dans le *Commentaire sur l'Apocalypse*. Cf. PRIMASE V, 84, 517-518 = BEATUS III, 326, 4, 99.

2. Le texte latin *in splendore mulorum* calque le complément ἐν λαμπήναις ἡμιόνων de la LXX. En grec classique, λαμπήνη signifie « le grand char, le chariot couvert » qu'atteste aussi l'hébreu en cet endroit. Mais à partir du verbe λάμπω (« briller, resplendir »), le traducteur latin a interprété le substantif dans le sens de « splendeur ».

3. On trouve l'expression *uicarii Christi* chez l'AMBROSIASTER à propos des apôtres (par ex. *Comm. I Cor 3*, 9 – CSEL 81, p. 35, 11) et APPONIUS parle des empereurs chrétiens comme des « vicaires du Christ » (*Comm. Cl X*, 33 – SC 430 p. 116, 436) et des hérétiques comme des *daemonum*

pour sanctifier le jour du sabbat, pour ne pas porter de fardeau et ne pas entrer par les portes de Jérusalem le jour du sabbat, alors j'allumerai un feu à ses portes, et il détruira les rues de Jérusalem et il ne sera pas éteint^b. » Commander en quelques mots de ne pas travailler lors du sabbat aurait pu suffire ; pourquoi ajoute-t-il : « Ne faites pas entrer de fardeau par les portes de Jérusalem^c » ? Ou s'il était nécessaire de préciser le type de travail, pourquoi spécifier : « Ne faites pas entrer par les portes » ? Car on ne fait pas entrer de fardeau dans une cité par les murs ou par les toits¹.

Jérusalem bipartite 7.2. Jérusalem est bipartite, et ses portes sont bipartites. Par les portes inférieures on sort de la Jérusalem sainte ; et par les mêmes portes on entre dans des lieux maudits. Mais ceux qui entrent par les portes du ciel pénètrent dans la Jérusalem éternelle, comme les rois sur les chars et sur les chevaux, siégeant sur le trône de David^d, ainsi qu'il est dit dans Isaïe : « Ils ramèneront vos frères de toutes les nations à la cité sainte, comme un don au Seigneur, avec des chevaux et des chars, dans la magnificence² des mulets avec des parasols^e. » Les portes saintes de la cité de Jérusalem désignent le Christ ; et ses vicaires³ sont les gardiens de la loi, mais qui tuent les prophètes et lapident ceux qui sont envoyés à eux^f. Une porte désigne le diable, et ses vicaires sont de faux apôtres^g, qui prêchent la loi en cachant, au sens profond du terme, les clefs du royaume des cieux^h. Ces

uicarii (*Com. Cl II*, 10 – SC 420, p. 246, 210). Pour l'histoire du mot, voir M. MAC-CARRONE, *Vicarius Christi* (*Lateranum*, N.S. 18), Rome 1952, p. 21-58.

4. Il s'agit de l'apostrophe prononcée par le Christ à l'adresse de Jérusalem. Le choix du verset est singulier puisqu'il caractérise les « représentants » du Christ alors qu'on s'attendrait à le voir appliqué au diable, vu la construction symétrique des deux phrases. Il s'agit probablement d'une allusion aux évêques catholiques, censés représenter le Christ, mais dont le comportement à l'égard des donatistes n'est pas conforme à leur vocation évangélique.

abscondentes. Ipsi sunt portae quae non uincunt Ecclesiam, quae supra petram fundata estⁱ, quoniam firmum fundamentum Dei stat, sicut scriptum est : « Cognouit Dominus qui sunt eiusi. » Si quis autem per praecepta praesidentium cathedrae
 250 Mosi^k introit, per Christum intrat – ipsius enim sunt praecepta, ipse exponit onus peccatorum suorum –, et sine illo intrat in requiem sabbati. Si quis uero non per praecepta sed per facta praesidentium cathedrae intrat, fiet *filius gehennae*^l
 255 magis quam illi, et requiescentibus uniuersis, qui ante sabbatum manna collegerunt, ille cum onere suo inuenietur in die sabbati, in quo non est manna colligere neque onus exponere^m. Quia nolunt audire uocem filii Dei clamantis in Ecclesia et dicentis : « Venite ad me omnes qui onerati estis, et ego uos requiescere faciamⁿ. »

260 7.3. Isti sunt fures qui non per ianuam ueram sed per portas suas intrant in suam Hierusalem^o, et succendet Deus ignem in portis Hierusalem, et comburet itinera eius et non extinguetur^p. Ignis enim qui specialis Hierusalem portas exussit extinctus est ; Apostolus autem sabbatum et alia legis
 265 mandata figuram esse futuri sic ait : « Nemo ergo uos iudicet in cibo et potu aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quod est umbra futuri^q. »

8.1. Multis in locis unius temporis diuersi euentus in speciem separatim descripti duo tempora fecerunt, quasi ex ordine

i. Mt 16, 18 ; 7, 25 j. 2 Tm 2, 19 (Nb 16, 5) k. Mt 23, 2
 l. Mt 23, 15 m. Cf. Ex 16, 22-30 n. Mt 11, 28 o. Cf. Jn 10, 1-18
 p. Jr 17, 27 q. Col 2, 16

1. Le Fragment de TURIN (§ 9) et BEATUS (II, 208, 4, 29) rapportent le même commentaire à propos de ce verset : « Le genre est caché dans l'espèce. »

2. Les voleurs représentent les membres mauvais du corps du Christ (suivant la définition donnée dans la Règle II).

3. Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, p. 303-328.

portes ne triomphent pas de l'Église, qui a été fondée sur le roc, car le fondement posé par Dieu reste fermeⁱ, comme il a été écrit : « Le Seigneur connaît les siensⁱ. » Si quelqu'un entre par les préceptes de ceux qui président sur la chaire de Moïse^{k1}, il entre par le Christ – car ces préceptes sont les siens. Il a déposé le fardeau de ses péchés et entre, sans lui, dans le repos du sabbat. En revanche, si quelqu'un n'entre pas par les préceptes mais par les actes de ceux qui président sur la chaire, il deviendra plus encore qu'eux un *fils de la Géhenne*^l ; et tandis que tous ceux qui auront ramassé la manne avant le sabbat trouveront le repos, lui, on le découvrira portant encore son fardeau le jour du sabbat, alors qu'il n'est plus possible de ramasser la manne, ni de déposer son fardeau^m. Car, ces derniers ne veulent pas entendre la voix du Fils de Dieu clamant dans l'Église : « Venez à moi vous tous qui êtes sous le fardeau, et moi je vous donnerai le reposⁿ. »

« Une figure de ce qui est à venir » 7.3. Ce sont les voleurs² qui n'entrent pas par la porte véritable, mais par leurs propres portes dans leur propre Jérusalem^o, et Dieu mettra le feu aux portes de Jérusalem, qui consumera ses rues et ne sera pas éteint^p. Car le feu qui a détruit, en l'espèce, les portes de Jérusalem a été éteint ; mais l'Apôtre précise que le sabbat et les autres commandements de la loi sont une figure de ce qui est à venir : « Dès lors, que personne ne vous juge sur la nourriture et la boisson ou à propos de jour de fête, de nouvelle lune ou de sabbat, qui sont l'ombre des choses à venir^{q3}. »

IV. LES RÉCAPITULATIONS PARTIELLES

A. Plusieurs événements pour un même laps de temps

8.1. En de nombreux passages, pour un même laps de temps, différents événements relevant de l'espèce et décrits séparément apparaissent comme deux périodes de temps qui

270 se insequentia ; in genere autem uno tempore est uterque
 euentus. Sic XIII anni sub Ioseph ubertatis et sterilitatis VII
 anni sunt tantum, id est omne tempus a passione Domini^a, in
 cuius figura factus est Ioseph dominus Aegypti cum esset
 XXX annorum^b ; qui sunt itaque nobis VII anni ubertatis et
 275 saturitatis, id est ceteris VII sterilitatis et famis. Isto enim
 tempore minatur Dominus diuitibus famem, pauperibus
 uero saturitatem promittit^c. Haec bona et mala duplicis tem-
 poris uno tempore futura testatur Scriptura Exodi, qua
 manifestum est omnium plagarum Aegypti immunem fuisse
 280 Israhel, et per tres dies tenebrarum lumen habuisse^d. Quod
 nunc spiritaliter geritur, sicut Deus eidem Faraoni postea
 comminatus est dicens : « *Dabo tenebras super terram tuam*^e. »

8.2. Aliquotiens unum tempus in multas diuidet partes,
 quarum singulae totum tempus sint. Sic annus quo fuit Noe
 285 in arca diuiditur inter omnes numeros^f. Quotiens tamen tem-
 porum mentio est, quaternarius numerus specialiter tempus
 est a Domini passione usque in finem. Quaternarius est autem

a. Cf. Gn 41, 26-32 b. Cf. Gn 41, 46 c. Cf. Lc 6, 20-21.24-25
 d. Cf. Ex 10, 21-23 e. Ez 32, 8 f. Cf. Gn 7, 11 ; 8, 14

1. Commence ici la présentation de la récapitulation qui occupera toute la Règle VI. Les quatorze années, partagées en deux périodes égales d'abondance et de disette, ne représentent en fait que sept ans car les événements qui normalement se succèdent du point de vue de l'espèce ont lieu en fait en même temps quant au genre. De plus, il a été établi plus haut (§ 4) que le nombre sept était un nombre consacré qui représentait la totalité. Aussi les sept années signifient, toujours selon le genre, la totalité du temps de l'Église à partir de la Passion du Christ, qui est lui-même l'antitype de Joseph, conformément à la lecture typologique des Écritures. Tyconius emploie pour ce faire le terme *figura*.

2. GRÉGOIRE d'ELVIRE, à la même époque, propose une lecture chronologique de l'épisode et voit le temps de l'Église dans les sept années où Joseph engrange le blé, puis le temps de l'Antichrist dans les sept an-

se suivent l'une après l'autre. Mais du point de vue du genre, les deux événements appartiennent à la même période de temps. Ainsi les quatorze années d'abondance et de stérilité sous Joseph représentent-elles seulement sept années, c'est-à-dire toute la période de temps qui suit la Passion du Seigneur^{a1} ; et c'est en tant que figure de celui-ci que Joseph est devenu maître de l'Égypte, alors qu'il avait trente ans^{b2}. Pour nous, ce sont sept années d'abondance et de satiété, mais pour les autres ce sont sept années de stérilité et de faim. Car durant ce temps, le Seigneur menace le riche de famine, mais il promet la satiété au pauvre^c. Or, l'Écriture dans l'*Exode* atteste que ces événements bons et mauvais qui se déroulent sur une double période appartiendront à un seul temps, puisqu'il est manifeste qu'Israël a été épargné de toutes les plaies en Égypte et qu'il eut de la lumière pendant les trois jours de ténèbres^d. Et ces événements arrivent aujourd'hui de manière spirituelle, comme Dieu a menacé plus tard le même Pharaon quand il a dit : « *Je mettrai des ténèbres sur ton pays*^e. »

B. Une période unique divisée en plusieurs temps

8.2. Quelquefois, l'Esprit divisera une période unique en plusieurs parties, dont chacune représentera la totalité du temps³. Ainsi l'année que Noé passa dans l'arche est-elle divisée en toutes sortes de nombres^f. Cependant chaque fois qu'il y a la mention de périodes de temps, le nombre quatre, employé d'après l'espèce, représente la période qui va de la Passion du Seigneur jusqu'à la fin. Qui plus est, chaque fois

nées de disette (*Tract. V, 29 - CCL 69, p. 41, 246-253*). Cf. M. DULAËY, « Joseph le Patriarche, figure du Christ », *Cahiers de Biblia Patristica 2, 1989, p. 103-104*.

3. Suivant le principe de la synecdoque, la récapitulation partielle consiste ici à donner la partie pour le tout. Voir M. DULAËY, « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug 35, 1989, p. 87-89*.

quotiens aut plenus est, aut post tertium pars quarti ut CCCL aut tres et dimidium. Ceteri uero numeri pro locis intel-
 290 legendi sunt ; signa sunt enim, non manifestae definitiones. XL ergo dies diluuii tempus est^g. Nam isti sunt CCCC anni in Aegypto, et XL anni in heremo, et XL dies ieiunii Domini et Moysi et Heliae^h, quibus in heremo ieiunat Ecclesia, id est abstinet a mortuorum uoluptatibus ; id est XL dies quibus
 295 manducat et bibit Ecclesia cum Domino post resurrectionemⁱ, id est XL anni quibus erat Ecclesia *manducans et bibens*ⁱ sub Salomone, pace undique uersum profunda, premente tamen eodem bipertito Salomone, sicut eadem Ecclesia dicit : « *Pater tuus oppressit nos*^k. » XL dies fuit aqua
 300 statu suo et totidem defecit dies ; et defectio aquae decimo mense^l, id est perfecto tempore, completur. Sed in genere non ita est, ut quodam tempore inualescat et deinde deficiat : quoniam quo tempore inualescit carnaliter eodem deficit spiritaliter, ut ipsa elatio sit defectio usque dum perficiatur
 305 tempus, sicut mundus regnans ponitur sub pedibus Ecclesiae, id est filii hominis. Qui sunt itaque XL dies^m, id est CL, in Ezechielⁿ ; namque XL diebus exsoluit peccata Iuda, et Israhel CL, quod est unum atque idem. Et *septimo mense sedit arca*^o, idem tempus ; et *deficiebat aqua usque in decimum*
 310 *mensem*^p, idem tempus. Exiuit de arca duodecimo mense ; hic

g. Cf. Gn 7, 4 h. cf. Mt 4, 2 / Ex 34, 28 / 1 R 19, 8 i. Cf. Ac 1, 3-4
 j. 1 R 4, 20 (ou 3 Rg 2, 46a LXX) k. 1 R 12, 4 (ou 3 Rg 12, 24p LXX)
 l. Cf. Gn 7, 17 ; 8, 5 m. Cf. Gn 7, 17 n. Cf. Ez 4, 4-6
 o. Gn 8, 4 p. Gn 8, 5

1. Cf. Règle IV § 9.3.

2. Voir P. BRIGHT, « The Spiritual World, which is the Church' : Hermeneutical Theory in the *Book of Rules* of Tyconius », SP 22, Louvain 1989, p. 217.

que le chiffre quatre apparaît, il désigne soit sa valeur entière, soit une partie de quatre après trois – par exemple 350 –, soit trois et demi. Mais les autres nombres doivent être compris suivant le contexte ; car ce sont des signes, et non des indications évidentes. Le temps du Déluge est donc de quarante jours^g. Ce sont les quatre cents ans en Égypte, les quarante années dans le désert, les quarante jours de jeûne du Seigneur, de Moïse et d'Élie^h, durant lesquels l'Église jeûne dans le désert, c'est-à-dire s'abstient des plaisirs mortels ; autrement dit les quarante jours pendant lesquels l'Église mange et boit avec le Seigneur après sa résurrectionⁱ, à savoir les quarante années où l'Église était en train de *manger et boire*ⁱ sous Salomon, alors qu'une paix profonde régnait de toute part, et bien que le même Salomon bipartite^l l'opprimât, comme la même Église dit : « *Ton père nous a opprimés*^k ». L'eau resta quarante jours et en un même nombre de jours elle se retira ; le retrait de l'eau s'est achevé au dixième mois^l, c'est-à-dire le temps de la perfection. Mais, du point de vue du genre, il n'arrive pas que l'eau augmente un certain temps puis se retire : puisque dans le même temps où elle augmente matériellement, elle se retire spirituellement² de sorte que la montée est elle-même retrait jusqu'à ce que le temps soit achevé, comme le monde en place est mis sous les pieds de l'Église, c'est-à-dire du Fils de l'Homme. C'est pour quoi il y a les quarante jours^m, qui équivalent à cent cinquante jours³ chez Ézéchiélⁿ ; car en quarante jours, il a effacé les péchés de Juda, et en cent cinquante jours ceux d'Israël, qui est un et le même. Et *au septième mois l'arche s'arrêta*^o représente le même temps ; et *l'eau se retira jusqu'au dixième mois*^p le même temps aussi. Noé sortit de l'arche au

3. Le nombre « cent cinquante » pour Israël est propre à la LXX.

est *annus libertatis Domini acceptabilis*⁹, quo completo manifestabitur Ecclesia mundi pertransisse diluuium.

8.3. Vnaquaeque pars huius anni idem annus est. Quale si diceret : Exiuit de arca quadragesimo die, aut, Mense septimo aut decimo ; sunt enim istae partes recapitulationis ab initio usque in finem. Sicut ab Adam usque Enoc, id est Ecclesiae translationem, VII generationes, quod est omne tempus ; rursum ab Adam usque ad Noe, id est mundi reparationem, X generationes, quod est omne tempus ; et a Noe usque ad Abraham X generationes. Nam et C anni quibus arca fabricata est omne tempus est quo Ecclesia fabricatur, et eo tempore in diluio pereuntibus uniuersis gubernatur.

q. Lc 4, 19

1. Sur la lecture typologique du Déluge, voir notamment J.P. LEWIS, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in the Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968, p. 161-166. Et Y. FROT, « L'interprétation ecclésiologique du Déluge chez les Pères des trois premiers siècles », *Augustinianum* 26, 1986, p. 335-348.

2. Le *Codex Vaticanus Reginensis* (V) place ici la fin de la Règle V. Sans doute faut-il imputer cette division singulière à la présence du terme *recapitulationis* dans la phrase suivante qui a dû être compris comme le début de la Règle VI. La forme *ista* pour *istae* témoigne de l'inadvertance du copiste en ce passage. La répartition en paragraphes est d'ailleurs souvent fautive dans ce manuscrit.

3. L'apparition du terme *recapitulatio* esquisse une transition avec la Règle suivante. Le mot doit être pris ici dans son acception courante : condenser tout le temps de l'Église dans une période précise. Elle correspond à la première partie de la définition qu'en donne la Règle VI. Mais ces *partes recapitulationis* ont aussi une spécificité. La période qui résume la totalité du temps peut varier d'une citation à l'autre. L'Écriture peut dire que Noé est sorti de l'arche au « quarantième jour », au « septième » ou au « dixième » – étant donné la valeur « consacrée » de ces

douzième mois ; c'est l'année de liberté du Seigneur, l'année accueillante⁹, et à son achèvement il sera révélé que l'Église a traversé le déluge de ce monde¹.

8.3. Chacune des parties de cette année la représente. C'est comme si le texte disait : Il sortit de l'arche « le quarantième jour », ou « au septième mois » ou « au dixième »². Ce sont en effet des récapitulations partielles³ qui vont du début jusqu'à la fin. Ainsi, d'Adam jusqu'à Hénoch⁴ – c'est-à-dire jusqu'à l'enlèvement de l'Église – il y a sept générations, qui constituent la totalité du temps ; et de nouveau d'Adam jusqu'à Noé – c'est-à-dire jusqu'à la restauration du monde – il y a dix générations, qui constituent la totalité du temps ; et de Noé jusqu'à Abraham dix générations. Car les cent ans⁵ durant lesquels l'arche a été construite représentent la totalité du temps où l'Église se construit, et durant ce temps elle est dirigée dans le déluge où tous périssent.

nombres – car il s'agit de la même année effective du séjour dans l'arche, année qui symboliquement figure la période où l'Église séjourne sur la terre.

4. Hénoch représente l'exemple d'une existence humaine vécue le plus parfaitement possible (Gn 5, 24). Son enlèvement, qui doit être distingué de la mort de tout homme ordinaire, fait de lui le juste à qui sont épargnées les douleurs de la mort et qui est admis à contempler les réalités célestes. Quand Tyconius interprète Hénoch comme « l'enlèvement de l'Église », il signifie la fin des temps lorsque l'Église, juste et fidèle, goûtera elle-même aux promesses du septième jour.

5. La durée de la construction de l'arche n'est pas explicitement mentionnée dans la Bible. Elle provient du rapprochement de deux indications sur l'âge de Noé : cinq cents ans lorsqu'il eut ses trois fils (Gn 5, 32) et six cents ans au début du déluge (Gn 7, 6). Les Pères y voient habituellement la preuve de la bonté et de la patience divines qui laissa aux hommes le temps de se repentir. Cf. notamment DIDYME, *Sur la Genèse* 7, 6 (SC 244, p. 102, 4), AUGUSTIN, *Première catéchèse* 19, 32 (BA 11/1, p. 158).

9. Quod prudentibus plenius inuestigandum data uia
330 relinimus ; quoniam, ne copia Scripturae foret in interpre-
tando et ea quae hunc intellectum forte impediunt
remouendo, singula persequenda non putauimus alio
properantes.

CONCLUSION ET TRANSITION

9. Dans cette voie ouverte, nous laissons à des esprits avisés le soin de mener une recherche plus approfondie, car il y aurait abondance de textes scripturaires à expliquer et d'obstacles à écarter qui empêchent peut-être de comprendre. Nous avons donc pensé qu'il ne fallait pas poursuivre l'étude de détails mais se hâter vers une autre question.

VI DE RECAPITVLATIONE

1. Inter regulas quibus Spiritus legem signauit quo luminis uia custodiretur, non nihil custodit recapitulationis sigillum ea subtilitate, ut continuatio magis narrationis quam recapitulatio uideatur.

5 2. Aliquotiens enim sic recapitulat : 'Tunc', 'Illa hora', 'Illo die', 'Eo tempore' ; sicuti Dominus loquitur in Euangelio dicens : « Die quo exiit Loth a Sodomis pluit ignem de caelo et perdidit omnes ; secundum haec erit dies filii hominis, quo reuelabitur. Illa hora qui erit in tecto et uasa eius in domo non descendat tollere
10 illa, et qui in agro similiter non reuertatur retro, meminerit uxoris Loth^a. » Numquid illa hora qua Dominus reuelatus fuerit aduentu suo non debet quis conuerti ad ea quae sua sunt et

a. Lc 17, 29-32

1. Reprise de la double métaphore du préambule : le sceau et le cheminement vers la lumière.

VI DE LA RÉCAPITULATION

**Subtilité de la
récapitulation** 1. Parmi les règles dont l'Esprit a scellé la Loi pour défendre le chemin de la lumière¹, le sceau de la récapitulation n'est pas le moins important : il défend certains passages avec tant de subtilité qu'il donne l'impression de continuité narrative plutôt que de récapitulation.

I. PREMIER MODE DE RÉCAPITULATION

**Condenser en
un moment précis
un temps plus long** 2. Quelquefois l'Esprit récapitule par ces mots : 'Alors', 'En cette heure-là', 'En ce jour-là', 'En ce temps'. C'est ainsi que le Seigneur dit dans l'Évangile : « Le jour où Lot est sorti de Sodome, il tomba du ciel une pluie de feu qui les fit tous périr ; de même en sera-t-il le jour où le Fils de l'homme se révélera. En cette heure-là, celui qui sera sur la terrasse et aura ses affaires dans la maison, qu'il ne descende pas les prendre ; et pareillement, celui qui sera dans le champ, qu'il ne revienne pas en arrière, qu'il se souvienne de la femme de Lot^a. » Est-ce que la recommandation de ne pas se retourner vers ce qu'on possède et de se souvenir de la femme de Lot

uxoris Loth meminisce, et non antequam reueletur ? Dominus autem illa hora qua reuelatus fuerit iussit ista obseruari, non solum ut abscondendo quaerentibus gratiorem faceret ueritatem, sed etiam ut totum illud tempus diem uel horam esse monstraret. Eadem itaque hora, id est tempore, ista obseruanda mandauit, sed antequam reueletur : eadem quidem hora, sed in qua parte horae ratione cognoscitur.

3.1. Aliquotiens autem non sunt recapitulationes huius modi sed futurae similitudines, sicut Dominus dicit : « Cum uideritis quod dictum est per Danihelem prophetam, tunc qui in Iudaea sunt fugiant in montes^b », et inducit finem. Quod autem Danihel dixit in Africa geritur, neque in eodem tempore finis. Sed quoniam, licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est, propterea « Tunc », dixit, id est cum similiter factum fuerit per orbem, quod est « discessio et reuelatio hominis peccati^c ».

b. Mt 24, 15.16 c. 2 Th 2, 3

1. « La totalité de ce temps » (*totum illud tempus*) conduit de la résurrection du Christ à la Parousie. La recommandation garde une continue validité puisque le Fils de l'homme vient quotidiennement dans le monde (cf. Règle I § 9). A l'heure du Jugement, il sera trop tard pour se rappeler l'avertissement de Luc.

2. La raison n'a pas à déterminer l'heure de la Venue du Seigneur mais le moment à partir duquel, en tant que chrétien, il faut adopter l'attitude qui convient à l'image de Lot. La récapitulation a une portée pédagogique. C'est un bienfait qu'il faut mériter.

3. Dans le langage de la rhétorique classique, *similitudo* désigne l'image (QUINTILIEN, *Inst. orat.* VIII, 6, 8 - CUF t. V, p. 105-106). Le terme est utilisé dans la Vg pour rendre le grec παραβολή (Lc 8, 4). TERTULLIEN l'emploie dans ce sens (*Praescr.* XXVI, 3 - CCL I, p. 207 ; *Paen.* VIII, 4 - CCL I, p. 335). On le trouve également dans un contexte typologique chez CYPRIEN à propos d'Isaac (*Bon. Pat.* 10 - SC 291, p. 206. Cf. M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible*, Tübingen 1971, p. 618) et VICTORIN de POETOVIO (*In Ap. comm.* IV, 1 - SC 423 p. 64, 14-15). A l'instar d'HILAIRE de POITIERS qui l'associe à *futuri* ou *futurorum* (cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, p. 286-287), Tyconius adjoint à *similitudo* le qualificatif *futura*.

serait valable à l'heure de la révélation du Seigneur lors de sa Venue et non pas avant cette révélation ? En fait, le Seigneur nous a ordonné d'observer cette attitude à l'heure de sa révélation non seulement pour rendre plus désirable la vérité en la cachant à ceux qui la cherchent, mais aussi pour montrer que la totalité de ce temps¹ est représentée par une heure ou un jour. C'est pourquoi il nous a prescrit ce commandement *en cette même heure*, qu'il faut comprendre au sens de temps, mais avant sa révélation : *en cette même heure*, certes, mais la raison comprend de quelle partie de l'heure il s'agit².

II. SECOND MODE DE RÉCAPITULATION

Exprimer des analogies entre le passé et l'avenir

3.1. Quelquefois les récapitulations ne relèvent pas de ce type mais sont des analogies concernant l'avenir³, comme lorsque le Seigneur

dit : « Quand vous verrez ce qui a été annoncé par le prophète Daniel⁴, alors que ceux qui sont en Judée fuient dans les montagnes^b » et qu'il introduit le thème de la fin. Or ce qu'a annoncé Daniel se déroule en Afrique, et ce n'est pas le temps de la fin. Mais bien que la fin ne soit pas en ce temps-ci, néanmoins elle se produira conformément à ce même passage, c'est pourquoi le Seigneur dit « Alors », c'est-à-dire quand se produiront des faits semblables - « l'apostasie et la révélation de l'homme d'impie^c » - dans le monde⁵.

4. C'est-à-dire l'abomination de la désolation (Dn 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11) que Tyconius a citée dans la Règle I (§ 19.2) pour signifier qu'elle prendrait place en Dieu, c'est-à-dire dans l'Église.

5. Allusion à la situation de l'Église d'Afrique à la fin du IV^e siècle, et notamment à la persécution des donatistes par les catholiques, que l'on retrouve dans BEATUS (II, 242-243, 6, 80-82 et V, 443, 10, 37-38). Cf. K.B. STEINHAUSER, *The Apocalypse Commentary of Tyconius. A History of its Reception and Influence*, Francfort-Berne-New York 1987, p. 205-206. Ce qu'annonce Daniel se réalise au IV^e siècle en Afrique, mais dans la Règle VI le parallèle avec la situation contemporaine n'est qu'une « similitude » parmi d'autres avec ce qui se produira au dernier jour.

3.2. Hoc genere locutionis dicit Spiritus in Psalmis : « *Cum auerteret Dominus captiuitatem Sion facti sumus uelut consolati. Tunc repletum est gaudio os nostrum et lingua nostra exultatione. Tunc dicent in gentibus : Magnificauit Dominus facere cum illis, magnificauit Dominus facere nobiscum, facti sumus laetantes^d.* » Dicendum erat : 'Cum auerterit Dominus captiuitatem Sion, tunc dixerunt in gentibus' ; nunc autem : « *Cum auerteret, inquit, tunc dicent in gentibus.* » Nos enim gentes quorum captiuitatem auertit. Sicut et illorum in figuram tempus habemus dicentes : « *Magnificauit Dominus facere cum eis, magnificauit Dominus facere nobiscum.* » De similitudine itaque tempus suum et nostrum unum fecit et iunxit dicens : « *Tunc dicent in gentibus* », id est cum similiter gentibus fecerit.

4.1. Nec illud praetereundum puto, quod Spiritus sine mysteriis uel allegoria aliud sonare aliud intellegi uoluit, sicut per Iohannem : « *Multi pseudoprophetae prodierunt in hoc*

d. Ps 125, 1-3

L'adéquation de la prophétie à la réalité historique ne se limite pas aux années 380, la perspective de Tyconius est plus large. Elle embrasse toute l'histoire de l'humanité en marche vers la Parousie et n'intéresse pas seulement le conflit africain. Si la citation a une dimension eschatologique, le dessein de Tyconius ne se situe pas dans une perspective prophétique imminente mais avant tout exégétique. Cf. P. FREDRIKSEN LANDES, « Tyconius and the End of the World », *REAug* 28, 1982, p. 66.

1. Le futur vient de la LXX. Pour les rapatriés, le retour de l'Exil à Babylone préfigure l'avènement de l'ère messianique. Pour les chrétiens, la libération est offerte par le baptême, seconde naissance (cf. Règle I § 9).

2. L'*allegoria* est unanimement définie par les auteurs grecs et latins, d'après son étymologie, comme une figure qui consiste à dire une chose pour en faire comprendre une autre, par exemple QUINTILIEN, *Inst. orat.* VIII, 6, 44 (CUF t. V, p. 116 et IX, 2, 92, p. 197). Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1976, p. 88-89 et p. 491-492. Les Pères la présentent eumêmes en des termes très proches : TERTULLIEN *Scorp.* XI, 4 (CCL 2, p. 1091) et AUGUSTIN, *In Psalm.* 103, 13 (CCL 40, p. 1486). Ce que Tyconius oppose (*Spiritus... aliud sonare aliud intellegi uoluit*) à l'allégorie (*sine mysteriis uel allegoria*) correspond en réalité à la définition habituelle que

3.2. Par le même genre d'expression, l'Esprit dit dans les Psaumes : « *Quand le Seigneur mettait fin à la captivité de Sion, nous étions comme consolés. Alors, notre bouche fut remplie de joie et notre langue d'allégresse. Alors, on dira chez les nations : Le Seigneur fit pour eux des merveilles, le Seigneur fit pour nous des merveilles, et nous avons été emplis de joie^d.* » Il fallait dire : 'Quand le Seigneur eut mis fin à la captivité de Sion, alors on a dit chez les nations', tandis que le texte donne : « *Quand le Seigneur mettait fin, alors on dira¹ chez les nations.* » Nous sommes en effet les nations à la captivité desquelles Dieu met fin. De même, dans la phrase « *le Seigneur fit pour eux des merveilles, le Seigneur fit pour nous des merveilles* » nous avons dans leur temps une figure du nôtre. Ainsi, par analogie, le Psalmiste n'a fait qu'un seul temps du sien et du nôtre et il les a unis en disant : « *Alors, on dira chez les nations* », c'est-à-dire : quand il agira de la même façon pour les nations.

III. DES RÉCAPITULATIONS EXPLICITÉES PAR L'ESPRIT

« Sans mystères ni allégorie » 4.1. Je ne pense pas qu'il faille négliger que l'Esprit a voulu, sans mystères ni allégorie², que l'on entende une chose et que l'on en comprenne une autre, comme lorsqu'il dit par l'intermédiaire de Jean : « *Beaucoup de faux prophètes*

l'antiquité classique comme chrétienne lui attribuée. En Ga 4, 24 le verbe (ἀλληγορεῖν) est un hapax que le latin traduit habituellement par *quae sunt in allegoria*. PAUL avertit qu'il compose une « allégorie » à propos d'Agar et de Sara. Les deux femmes d'Abraham représentent les deux Alliances, l'une selon la chair, l'autre selon l'Esprit. Paul procède en fait à une lecture typologique de l'épisode de la Genèse. Telle était, au IV^e siècle, l'interprétation de JEAN CHRYSOSTOME (*In epist. ad Gal.* IV, 3 - PG 61, 662) et de JÉRÔME (*In epist. ad Gal.* II, 4 - PL 26, 389 C-390 B), voir J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 492-493. Le texte paulinien est cité à la Règle III § 3. On peut penser que Tyconius ne le comprenait pas autrement. L'allégorie est synonyme pour lui de la typologie, alors que le fait de « faire entendre une chose et comprendre une autre », propre à l'écriture de l'Esprit saint, se démarque par l'absence de toute image. Il correspond plutôt à un sous-entendu et relève davantage de l'implicite.

45 *mundo. In isto cognoscite Spiritum Dei : omnis spiritus qui soluit
lesum et negat in carne uenisse de Deo non est, sed hic de anti-
christo est, quod audistis quoniam uenit, et nunc in isto mundo
praesens est^e.* » Numquid omnis qui non negat lesum in carne
uenisse Spiritum Dei habet ? Sed hanc negationem in opere
50 non in uoce esse, et unumquemque non ex professione sed
ex fructibus intellegi debere, in omni ipsa epistula, qua non
nisi de fratribus bonis et malis scripsit, subtiliter admonet
eodem genere locutionis, sicut dicit : « *In isto cognoscimus quo-
niam cognouimus eum, si praecepta eius custodiamus. Qui autem
55 dicit quoniam cognouit eum, et mandata eius non seruat, mendax
est^f.* » Numquid ex professione dixit intellegi fratrem qui
Deum nescit, et non ex operibus ?

4.2. Et iterum : « *Qui dicit se in luce esse, et fratrem suum odit,
in tenebris est usque adhuc^g.* » Et iterum : « *Qui dixerit quoniam
60 diligit Deum, et fratrem suum odit, mendax est^h.* » Si enim ut dicit
diligit Deum, doceat operibus, adhaereat Deoⁱ, diligat Deum in
fratre. Si credit Christum incarnatum, quiescat odisse membra
Christi. Si credit Verbum carnem factum, quid persequitur
Verbum in carne ? Si credit quod dixit Dominus : « *Quamdiu*

e. 1 Jn 4, 1.2.3 f. 1 Jn 2, 3-4 g. 1 Jn 2, 9 h. 1 Jn 4,
20 i. Cf. Ps 72, 28 et 1 Co 6, 17

1. Trois moments sont réunis dans la citation : le passé avec les faux prophètes qui sont venus dans le monde (*prodierunt*), le présent dans l'esprit qui nie l'incarnation du Christ et fait partie de l'Antichrist déjà à l'œuvre dans le monde (*nunc in isto mundo praesens est*), et, à travers l'emploi de ce nom propre, l'avenir comme temps de la lutte finale entre le Christ et les forces du mal. Le passage illustre bien la récapitulation en tant que *similitudo futura* car à chaque époque l'Antichrist est à l'œuvre, même si son dernier combat appartient au futur. L'Antichrist est déjà de ce monde et en même temps ce n'est qu'une préfiguration de la lutte ultime. On perçoit ainsi pourquoi « la désolation et l'abomination » en Afrique n'est pas une annonce de « la fin ».

sont venus dans ce monde. A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui détruit Jésus et nie qu'il soit venu dans la chair n'est pas de Dieu, mais il est de l'Antichrist, parce que vous avez entendu dire qu'il vient, et dès maintenant il est présent dans ce monde^{e1}. » Est-il vrai que tout homme qui ne nie pas que Jésus est venu dans la chair possède l'Esprit de Dieu ? Mais, par le même genre d'expression, il rappelle subtilement dans toute cette Épître – qui ne traite que des bons et des mauvais frères – que cette négation se fait en actes et non pas en paroles et que chacun doit être reconnu à ses fruits et non à sa profession de foi², quand il dit : « *En ceci nous reconnaissons que nous l'avons connu : si nous gardons ses préceptes. Mais celui qui prétend l'avoir connu sans observer ses commandements est un menteur^f.* » Est-ce qu'il dit que le frère qui ignore Dieu est reconnu à sa profession de foi, et non à ses œuvres ?

**Le véritable chrétien
ne peut haïr
son frère** 4.2. Il dit aussi : « *Celui qui prétend
être dans la lumière, tout en haïssant son
frère, est dans les ténèbres jusqu'à
maintenant^g.* » Et encore : « *Celui qui a
prétendu aimer Dieu tout en haïssant son frère est un menteur^h.* »
Car s'il aime Dieu comme il le prétend, qu'il le prouve par ses
actes, qu'il s'attache à Dieuⁱ, qu'il aime Dieu dans son frère !
S'il croit que le Christ s'est incarné, qu'il cesse de haïr les
membres du Christ ! S'il croit que le Verbe s'est fait chair,
pourquoi persécute-t-il le Verbe dans sa chair ? S'il croit ce
que le Seigneur a dit : « *Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un*

2. Le texte de Jean laisse entendre (*aliud sonare*) que la reconnaissance de l'incarnation du Christ suffit à recevoir l'Esprit de Dieu. Mais il faut comprendre (*aliud intellegi*) que l'appartenance au Christ ne se limite pas à cette simple profession de foi. C'est en actes qu'elle doit être confirmée et vérifiée. Car quiconque nie le Christ venu dans la chair appartient à l'Antichrist (également chez JÉRÔME, *In Soph. 2, 12-15* – CCL 76A, p. 693, 622-627). La suite de la Règle développe cette idée qui relève davantage de la théologie polémique que de l'herméneutique.

65 *fecistis uni ex istis fratribus meis minimis in me credentibus, mihi fecistis*) », non operetur malum Christo in carne, id est in seruis eius, quoniam Dominus et Ecclesia *una caro*^k est. In qua carne si credit esse hominem, cur non diligit, aut – quod crudelius est – cur odit, sicut scriptum est : « *Qui non diligit fratrem suum permanet in morte* » et : « *Qui fratrem suum odit homicida est*^l » ? Aliud maius et euidentius signum agnoscendi antichristi non esse dixit, quam qui negat Christum in carne, id est odit fratrem.

4.3. Tale est autem quod dicit : « *Quoniam qui non negauerit Christum in carne de Deo est*^m », quale : « *Nemo potest dicere Dominum lesum, nisi in Spiritu Sancto*ⁿ », cum multi dicant Dominum lesum, ipso contestante : « *Non omnis qui mihi dicit Domine Domine introibit in regnum caelorum*^o. » Sed hoc loco Apostolus neminem posse dicere Dominum lesum nisi in Spiritu Sancto secundum conscientiam dixit, secundum interiorem hominem^p non secundam solam professionem, ut ostenderet illis qui credunt Dominum lesum nihil minus habere ab his qui charismatum generibus extolluntur, sed unum atque eundem Spiritum possidere omnem qui lesum Dominum corde crediderit, id est operibus credidisse monstrauerit. « *Nemo, inquit, potest dicere Dominum lesum nisi in Spiritu Sancto. Diuisiones autem charismatum sunt, idem autem Spiritus ; diuisiones mysteriorum, et idem Dominus*^q. » Soluere autem *Iesum*^r est non facere quod lesum fecisse confitetur, sicut idem

j. Mt 25, 40 k. Cf. Ep 5, 31-32 l. 1 Jn 3, 14.15 m. 1 Jn 4, 2
n. 1 Co 12, 3 o. Mt 7, 21 p. Rm 7, 22 q. 1 Co 12, 3-5
r. Cf. 1 Jn 4, 3

1. Cf. J.S. ALEXANDER, « Some Observations on Tyconius' Definition of the Church », *SP* 18/4, Louvain 1990, p. 115-119. Allusion possible aussi à la persécution dont Tyconius a pu lui-même faire l'objet de la part de ses anciens coreligionnaires.

des plus petits que voici, mes frères qui croient en moi, c'est à moi que vous l'avez fait) », qu'il ne commette pas de mal contre le Christ dans sa chair, c'est-à-dire dans ses serviteurs, puisque le Seigneur et l'Église ne sont qu'une seule chair^k ! S'il croit qu'un homme est dans cette chair, pourquoi ne l'aime-t-il pas, ou – ce qui est plus cruel – pourquoi le hait-il, car il a été écrit : « *Celui qui n'aime pas son frère demeure dans la mort* » et « *Celui qui hait son frère est un meurtrier*^l » ? L'Esprit a affirmé qu'il n'y avait pas de signe plus grand et plus flagrant pour reconnaître l'Antichrist qu'une personne qui nie le Christ dans la chair, autrement dit, qui hait son frère¹.

Être dans l'Esprit 4.3. Et l'affirmation : « *Quiconque ne nie pas le Christ dans la chair est de Dieu*^m » a le même sens que : « *Nul ne peut dire que Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit saint*ⁿ » même si beaucoup disent que Jésus est Seigneur, comme lui-même en témoigne : « *Ce n'est pas tout homme qui me dit : 'Seigneur, Seigneur !' qui entrera dans le Royaume des cieux*^o. » Toutefois, dans ce passage, l'Apôtre a indiqué que personne ne pouvait affirmer que Jésus était le Seigneur si ce n'est dans l'Esprit saint, c'est-à-dire selon sa conscience, selon son homme intérieur^p, et non pas selon sa seule profession de foi. Il l'a indiqué pour expliquer à ceux qui croient que Jésus est le Seigneur qu'ils n'ont rien de moins que ceux qui s'enorgueillissent des différents charismes. Ou plutôt, celui qui a cru dans son cœur que Jésus est Seigneur, c'est-à-dire qui a montré par ses œuvres qu'il a cru, possède cet uni-que et même Esprit. Car l'Apôtre affirme : « *Personne ne peut dire que Jésus est Seigneur s'il n'est dans l'Esprit saint. Il y a certes répartition des charismes mais un même Esprit ; il y a répartition des mystères*², mais un même Seigneur^q. » Or, détruire *Jésus*^r consiste à ne pas faire ce que Jésus a fait, tel qu'on le confesse, comme

2. La forme *mysteriorum* que donnent les manuscrits est inattendue. Il faudrait lire *ministratorum* (« ministères »), comme dans la Vg, qui correspond au grec διακονιών. Migne corrige par *ministeriorum* (PL 18, 55B).

90 Dominus dicit : « Qui soluerit unum ex mandatis istis minimis, et sic docuerit homines, minimus uocabitur in regno caelorum^s. » Et quid sit Soluerit consequentibus aperit dicens : « Qui autem fecerit et sic docuerit ».

4.4. Hanc ergo negationem operum esse non uocis et Paulus apostolus confirmat dicens : « Deum scire confitentur, factis autem negant^t. » Et iterum : « Habentes deformationem pietatis, uirtutem autem eius negantes^u. » Hoc sensu dicit « quosdam fratres non sancte Christum praedicare^v », - sed corde, nam uoce sancta praedicabant. Consentit denique praedicationi eorum et mandat audiri dicens : « Quid interest ? Omni modo siue per occasionem siue per ueritatem Christus adnuntietur^w. » Dominum autem Christum antichristus non uoto sed occasione

s. Mt 5, 19 t. Tt 1, 16 u. 2 Tm 3, 5 v. Ph 1, 17 w. Ph 1, 18

1. Le Seigneur invite à respecter le moindre des commandements de la Loi dont il a parlé dans le verset précédent (v. 18) et à ne pas enseigner autre chose. Il précise lui-même ce qu'il faut comprendre par « violera un seul de ces commandements ». Petilianus, évêque donatiste de Constantine, utilisait cette partie du verset 19 pour accuser les catholiques de faire le contraire de la Loi. Le propos est rapporté par AUGUSTIN (C. litt. Pet. II, 61, 137 - BA 30, p. 401 et p. 774) qui reproche au donatiste de tronquer la citation et d'oublier la proposition « et docuerit sic ».

2. AUGUSTIN, dans son *Commentaire de la première Épître johannique* (4, 3), a repris la distinction entre la confession de la bouche et la négation en actes de la Règle VI pour l'appliquer notamment aux donatistes (Tract. in ep. Iohan. VI, 14 - SC 75, p. 308-310 ; voir aussi *Serm.* 182, 3 - PL 38, 986 avec la leçon *non confitetur*). AUGUSTIN cite également Mt 5, 19 et en donne la même interprétation. Il a recours aussi à Tt 1, 16 (VI, 13 - p. 306) et présente la même leçon textuelle *soluit* (VII, 2 - p. 316). Cf. D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris 1975, p. 128-134.

le même Seigneur dit : « Quiconque détruit un seul de ces commandements les plus petits, et enseigne aux hommes à en faire autant, sera appelé le plus petit dans le Royaume des cieux^{s1}. » Et il révèle ce que signifie *Détruit* en disant ensuite : « Mais celui qui l'accomplira et enseignera à en faire autant ».

Se garder
des apparences

4.4. L'apôtre Paul confirme également que cette négation du Christ se fait par les œuvres et non par la parole : « Ils font profession de connaître Dieu, mais ils le nient par leurs actes^{t2}. » Et ailleurs : « Gardant les dehors de la piété, mais niant ce qui fait sa force^u. » C'est dans ce sens qu'il affirme que certains frères ne proclament pas le Christ saintement^v - il veut dire avec leur cœur, puisque ces frères le proclamaient d'une voix sainte. Car il approuve leur prédication et il recommande qu'on les écoute, quand il dit : « Qu'importe ? Pourvu que de toute manière, pour un faux motif ou en vérité, le Christ soit annoncé^{w3} ! » L'Antichrist, lui, proclamait le Christ comme

3. Le verset a souvent été utilisé dans l'argumentaire catholique pour justifier la répression exercée contre les donatistes dans le seul intérêt de répandre le christianisme. AUGUSTIN le cite dans le C. *Cresc.* (I, 7, 9; IV, 26, 33 - BA 31, p. 86 et 536), et dans le *De bapt.* (IV, 7, 10; IV, 11, 17; VII, 50, 98 - BA 29, p. 256; 274; 562) avec le rappel du commentaire de CYPRIEN (*Epist.* 73, 14, 1-3 - CUF t. II, p. 270). On le trouve aussi dans le C. litt. Pet. (II, 81, 179-180 - BA 30, p. 438-439) et le C. *epist. Parm.* (II, XVIII, 37; et allusion en II, xi, 24 et III, v, 25 - BA 28, p. 371; 332; 458). Lors de la conférence de Carthage en 411, l'évêque donatiste d'Habetdeum refuse la validité de ce verset comme argument scripturaire pour justifier la doctrine catholique « du mélange impur » (*Gesta* III, 258, 198 - SC 224, p. 1211 et la note importante de S. LANCEL dans SC 373, p. 1561-1563). Ce que confirme AUGUSTIN dans le *Breu. conl.* (III, VIII, 11 - BA 32, p. 158).

105 praedicabat. Alio tendens per Christi nomen ingreditur, quo sibi uiam sternat, quo sub Christi nomine uentri pareat^x, et his – quae turpe est dicere – sanctitatis et simplicitatis nomen imponat, signis et prodigiis *cubiculorum* opera Christum esse adseuerans^y. Quos salubri cautione uitare admonet apostolus dicens : « *Filioli, abstinete uos a simulacris*^z. »

x. Cf. Ph 3, 19 y. Cf. Mt 24, 24 z. 1 Jn 5, 21

1. CYPRIEN parle dans les mêmes termes de l'Antichrist qui vient rompre l'unité de l'Église en se faisant passer pour le Christ et qui introduit ses ministres en les présentant comme des ministres de justice (*De unitate* 3 – CCL 3, p. 250-251).

2. Cf. J.-M. VERCROYSE, « Voir le diable derrière l'idole à l'époque patristique », dans R. DEKONINCK et M. WATTHEE-DELMOTTE (éds), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Actes du colloque pluridisciplinaire de Louvain-la-Neuve (3, 4 et 5 avril 2003), coll. « Structures et pouvoirs des imaginaires », Paris 2004. Les faux prophètes et les antichrists sont ceux

Seigneur non par désir mais pour un faux motif. Porté vers un autre dessein, il s'avance grâce au nom de Christ pour se frayer à lui-même un chemin, pour obéir à son ventre sous le nom de Christ^x, et pour donner le nom de sainteté et de simplicité à des actes dont on a honte de parler, affirmant par des signes et des prodiges que les œuvres secrètes représentent le Christ^y¹. L'apôtre avertit d'éviter ces gens-là avec une saine prudence : « *Petits enfants, gardez-vous des apparences*^z². »

qui se mettent « à la place du Christ » et leurs « signes et prodiges » éloignent de Dieu. D'un point de vue rhétorique, il est remarquable que cette *Règle* où les citations sont essentiellement empruntées à la 1 Jn se termine justement sur son dernier verset. Mimétisme frappant. Et la mise en garde qui renvoie à l'antagonisme entre les fils de Dieu et les fils du Diable permet à Tyconius d'annoncer derrière les « idoles » l'œuvre du Malin, objet de la *Règle* suivante.

VII

DE DIABOLO ET CORPORE EIVS

1. Diaboli et corporis eius ratio breuiter uideri potest, si id quod de Domino et eius corpore dictum est in hoc quoque obseruetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur.

5 2. Sicut per Esaiam de rege Babylonis : « *Quomodo cecidit de caelo Lucifer mane oriens ! Contritus est in terra qui mittit ad omnes gentes ! Tu autem dixisti in animo tuo : In caelum ascendam,*

1. La citation reprend l'essentiel d'une satire d'Isaïe contre le roi de Babylone (Is 14, 4-23), habituellement répartie en cinq strophes. La première (v. 4-8) dit le soulagement du prophète face à la disparition du tyran. La deuxième (v. 9-11) raconte la façon dont ce dernier est reçu aux enfers. Avec la troisième strophe (v. 12-15) commence la citation de Tyconius ; les versets opposent à l'orgueil exorbitant du roi qui voulait rivaliser avec Dieu en s'asseyant au-dessus des étoiles son abaissement actuel. La quatrième (v. 16-20c) décrit le sort ignominieux du cadavre du tyran qui est exposé au regard de tous au lieu d'être enseveli. Enfin, la dernière partie (v. 20d-23) rapporte la destruction totale de la race du tyran et la destruction de Babylone. La Règle VII n'en donne que les versets 20 et 21.

2. *Lucifer* signifie étymologiquement « porte-lumière » et s'applique à la planète Vénus car elle accompagne de près le soleil. D'où l'appellation

VII

DU DIABLE ET DE SON CORPS

Un parallèle avec la Règle I 1. La disposition concernant le diable et son corps peut être brièvement indiquée, si l'on observe, ici également, ce qui a été dit du Seigneur et de son corps. En effet, le passage de la tête au corps se reconnaît à la même logique.

I. LA PROPHÉTIE CONTRE LE ROI DE BABYLONE

A. La citation complète d'Isaïe

2. Par exemple, dans Isaïe, il est dit au sujet du roi de Babylone¹ : « *Comment est-il tombé du ciel, Lucifer² qui se lève à l'aurore ? Il a été broyé sur la terre, lui qui envoie vers toutes les nations ! Mais toi, tu as dit en ton cœur : Je monterai au ciel, j'éta-*

donnée au Christ qui porte la lumière au dernier jour (Ap 22, 16) et qui doit se lever dans les cœurs des chrétiens (2 P 19). Dans le passage d'Isaïe, Lucifer se rapporte d'abord au roi de Babylone. Tyconius, à la suite d'autres Pères, l'applique au démon dont la ruine a surpassé toutes les autres en honte et en profondeur. *Lucifer* indique dès lors ce que l'ange déchu était avant sa révolte. Cf. J.-M. VERCRUYSSSE, « Les Pères de l'Église et la chute de l'ange (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », *RevSR* 75, 2001, p. 147-174.

super stellas Dei ponam sedem meam, sedebo in monte alto super montes altos in Aquilonem, ascendam super nubes, ero similis
 10 Altissimo. Nunc autem ad inferos descendes in fundamenta terrae, et qui uiderint te mirabuntur super te et dicent : Hic est homo qui concitat terram, mouet reges ; qui ponit orbem terrae totum desertum ; ciuitates autem destruxit abductosque non soluit. Omnes reges gentium dormierunt in honore, homo in domo sua ; tu
 15 autem proiectus es in montes uelut mortuus abominatus cum omnibus qui ceciderunt inserti gladio et descendunt ad inferos. Quomodo uestimentum sanguine consparsum non erit mundum, ita nec tu eris mundus, quia terram meam perdidisti et plebem meam occidisti. Non eris in aeternum tempus, semen nequam : para
 20 filios tuos interfici peccatis patris tui, ut non resurgant^a. » In rege Babylonis et omnes reges et omnis populus significatur, unum est enim corpus.

3.1. « Quomodo, inquit, cecidit de caelo Lucifer mane oriens ! Confractus est in terra qui mittit ad omnes gentes ! Tu autem dixisti
 25 in animo tuo : In caelum ascendam, super stellas Dei ponam sedem meam^b. » Diabolus hoc sibi non promittit ; non enim sperat renitendo posse in caelum ascendere, qui ne deiceretur resistere non ualuit. Multo magis ista homo sperare non potest ;

a. Is 14, 12-21 b. Is 14, 12-13

1. La LXX présente τοῦ πατρὸς σου que reprend la version latine de Tyconius après d'autres auteurs (cf. ORIGÈNE, *De Princ.* I, 5, 5 – SC 252, p. 190 et la note 26 dans SC 253 p. 88), même si certains témoins de la Septante proposent τοῦ πατρὸς αὐτῶν, plus conforme au sens.

2. Le verset est donné avec le verbe « *confractus est* » alors que dans la citation globale, on lisait « *contritus est* ». « *Contero* » exprime la destruction par l'usure, le frottement, *confringo* suggère davantage l'idée d'une brisure, d'une cassure. On retrouve chez d'autres exégètes grecs et latins ce type de variantes au sein d'un même commentaire, qui sont particulièrement fréquentes dans la Règle VII. Origène cite plusieurs fois le même texte des Évangiles sous des formes différentes (cf. J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, p. 142). Ces divergences peuvent s'expliquer par le fait que l'auteur citait sans doute de mémoire ou par

blirai mon siège au-dessus des étoiles de Dieu, je siégerai sur une haute montagne au-dessus des hautes montagnes qui sont à l'Aquilon, je monterai au-dessus des nuées, je serai semblable au Très-Haut. Mais maintenant tu descendras aux enfers dans les profondeurs de la terre et ceux qui t'auront vu seront dans la stupéfaction à ton sujet et diront : Voici l'homme qui soulève la terre, qui ébranle les rois, qui fait de toute la terre un désert ; il a détruit les villes et n'a pas relâché ses captifs. Tous les rois des nations se sont endormis dans l'honneur, chaque homme dans sa propre maison ; mais toi tu as été jeté dans les montagnes comme un mort détestable avec tous ceux qui ont succombé, percés par le glaive, et qui descendent aux enfers. De même qu'un vêtement trempé de sang ne sera pas pur, ainsi toi non plus tu ne seras pas pur, parce que tu as dévasté ma terre et fait périr mon peuple. Tu n'existeras pas éternellement, race mauvaise ; prépare tes fils à succomber pour les péchés de ton père¹ afin qu'ils ne se relèvent plus^a. » Dans le roi de Babylone ce sont tous les rois et tout le peuple qui se trouvent à la fois désignés, car ils ne forment qu'un seul corps.

B. ANALYSE DÉTAILLÉE DE LA CITATION

Difficulté de compréhension 3.1. « Comment est-il tombé du ciel Lucifer qui se lève à l'aurore ? Il a été brisé sur la terre, lui qui envoie vers toutes les nations !

Mais toi, tu as dit en ton cœur : Je monterai au ciel, j'établirai mon siège au-dessus des étoiles de Dieu^{b2}. » Le diable ne se fait pas une telle promesse ; il n'a aucun espoir de s'élever dans le ciel en brillant à nouveau puisqu'il n'a même pas eu la force de résister pour éviter d'être précipité. De plus, l'homme ne peut rien espérer de la sorte. Pourtant le texte dit bien qu'il

l'utilisation effective de différents manuscrits, ce qui dans le cas présent paraît moins probable vu la perspective tyconienne plus herméneutique et exégétique que philologique. Cf. F.C. BURKITT, *Introduction*, VII. « The Accuracy of Tyconius' Quotations », et particulièrement p. XLV-XLVI. Le problème posé par cette citation est la véritable identité de celui qui prétend remplacer Dieu. CYPRIEN se contente d'évoquer l'Antichrist (*Épist.* 59, III, 2-3 – CCL 3C, p. 341, 73-86).

tamen hominem esse sic dicit : « *Hic est homo qui incitat terram^c.* » Sed praeter hanc rationem qua neque diabolus neque homo sperare potest se posse in caelum ascendere et super stellas Dei sedens similem se Deo fieri, etiam ipsa Scriptura aliud inquirendum admonet. Nam si in caelo et supra stellas Dei dicit sedem suam positurum, quomodo in monte alto sedebit aut super montes Aquilone uel in nubibus, ut similis sit Altissimo ? Non enim Altissimus huius modi habet sedem.

3.2. Caelum Ecclesiam dicit, sicut procedente Scriptura uidebimus. De hoc caelo cadit Lucifer matutinus ; Lucifer enim bipertitum est, cuius pars sancta est, sicut Dominus dicit in Apocalypsi de se et suo corpore : « *Ego sum radix et genus Dauid et stella splendida matutina, sponsus et sponsa^d.* » Item illic : « *Qui uincit, dabo illi stellam matutinam^e* », id est ut sit stella matutina sicut Christus, quem accepimus. Pars ergo Luciferi, id est aduersum corpus quod est diabolus reges et populus, cadit de caelo et confringitur in terra. His regibus dicit Sapientia : « *Audite ergo reges et intellegite ; discite iudices finium terrae, praebete aures qui continetis multitudinem et placeatis uobis in turbis nationum. Quoniam data est uobis potestas a Domino, et uirtus ab Altissimo, qui interrogabit opera uestra, et cogitationes scrutabitur ; quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, neque custodistis legem^f.* »

c. Is 14, 16 d. Ap 22, 16-17 e. Ap 2, 26.28 f. Sg 6, 1-4.

1. Cf. à propos d'Ap 8, 10a : CÉSAIRE A VI, 230, 16-18 et CÉSAIRE B VI, 232, 14-17 = PRIMASE VIII, 140-141, 123-126 = BEATUS Praef., 9, 4, 26 et V, 417, 4, 1.

2. Cf. TURIN § 40 = BÈDE IV, 265, 160-161. Tyconius se démarque ici du *Commentaire sur l'Apocalypse* de VICTORIN de POETOVIO qui voyait dans

s'agit d'un homme : « *Voici l'homme qui bouleverse la terre^c.* » Mais, outre le fait que ni le diable ni l'homme ne peuvent espérer avoir la capacité de monter au ciel et, tout en siégeant au-dessus des étoiles de Dieu, devenir semblables à Dieu, l'Écriture elle-même nous avertit aussi qu'il faut chercher un autre sens. Le diable prétend en effet établir son siège dans le ciel et au-dessus des étoiles de Dieu, mais comment pourra-t-il l'établir sur une haute montagne ou au-dessus des montagnes à l'Aquilon ou encore dans les nuées pour être semblable au Très-Haut puisque le Très-Haut ne siège pas dans ce type de lieu ?

Lucifer est bipartite 3.2. C'est l'Église qu'il appelle « ciel » comme nous le verrons en progressant dans l'Écriture¹. De ce ciel tombe Lucifer du matin ; en effet, Lucifer est composé de deux parties dont l'une est sainte, comme le dit le Seigneur dans l'Apocalypse à propos de son corps et de lui-même : « *Je suis la souche et la racine de David et l'étoile brillante du matin, l'époux et l'épouse^d.* » Et aussi dans le même livre : « *Celui qui obtient la victoire, je lui donnerai l'étoile du matin^{e2}* », c'est-à-dire pour qu'il puisse être l'étoile du matin comme le Christ que nous avons reçu. Par ailleurs, une partie de Lucifer – autrement dit le corps hostile constitué du diable, des rois et du peuple – tombe du ciel, puis est brisée sur la terre. C'est à ces rois que la Sagesse déclare : « *Écoutez donc, ô rois, et comprenez ! Apprenez, ô juges des extrémités de la terre ; prêtez l'oreille, vous qui dominez sur une multitude et qui vous complaisez dans les foules des nations ! Car votre pouvoir vous a été donné par le Seigneur, et votre puissance par le Très-Haut qui examinera vos œuvres et sondera vos desseins ; car, bien que serviteurs de son règne, vous n'avez pas jugé selon le droit, ni observé la loi^f.* »

le don de l'étoile du matin la première résurrection (II, 4 – SC 423, p. 60, 11-12).

3.3. Rex ergo Babylonis totum corpus est, sed pro locis intellegemus in quam partem corporis conueniat. « *Cecidit de caelo Lucifer* » in omne corpus potest conuenire ; « *In caelum ascendam, super stellas Dei ponam sedem meam*^h » similiter in caput et maiores qui stellarum Dei, id est sanctorum, dominandum putant, cum ipsorum minores dominantur sicut scriptum est : « *Maior seruiet minori*ⁱ. » Huic Esau, id est fratribus malis, sic dicit Dominus per Abdiam prophetam : « *Exaltans habitationem suam, dicens in corde suo : Quis me deducet ad terram ? Si exaltatus fueris sicut aquila, et inter stellas ponas nidum tuum, inde detraham te, dicit Dominus* ». »

4.1. « *Sedebo in monte alto super montes altos in Aquilonem, ascendam super nubes, ero similis Altissimo*^a. » Mons altus populus est superbus ; montes alti singuli quique superbi, qui adunati montem faciunt, id est corpus diaboli. Multos enim esse montes malos sic dicit Scriptura : « *Transferuntur montes in cor maris*^b. » Et iterum : « *Fundamenta montium conturbata sunt et commota sunt, quoniam iratus est eis Deus*^c. » Nam et si corpus Domini id est Ecclesia mons dicitur, et singuli qui Ecclesiam faciunt montes, sicut scriptum est : « *Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius adnuntians imperia eius*^d. » Et iterum : « *Perdam Assyrios in terra mea*

g. Is 14, 12 h. Is 14, 13 i. Gn 25, 23 j. Ab 3-4
a. Is 14, 13-14 b. Ps 45, 3 c. Ps 17, 8 d. Ps 2, 6-7

1. Le verset peut s'appliquer à la tête comme au corps. De même que le diable emploie ses dons divins à chercher à surpasser Dieu, les membres de son corps pervertissent leurs qualités en s'efforçant de dominer les saints qui sont les serviteurs de Dieu. La métaphore initiale est filée car les saints sont à leur tour qualifiés de *stellarum dei*.

2. Cf. Règle III § 27-28.

3. La mer dans l'Ancien Testament représente le plus souvent une force hostile, redoutable pour l'homme (cf. Jb 7, 12). Dans les Évangiles, pour traverser la mer sans péril, il faut être avec le Christ. Et l'Apocalypse décrit la Jérusalem céleste comme un lieu où il n'y a plus de mer (Ap 21, 1) – cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzbourg 1964, p. 272-303,

Il faut comprendre suivant le contexte 3.3. Le roi de Babylone représente le corps tout entier, mais suivant le contexte nous comprendrons à quelle partie du corps il convient de se référer. « *Lucifer tomba du ciel* » peut convenir à tout le corps ; pareillement, « *Je monterai au ciel, j'établirai mon siège au-dessus des étoiles de Dieu*^h » peut convenir à la tête et aux aînés¹ qui pensent devoir dominer les étoiles de Dieu, c'est-à-dire les saints, alors que les plus petits les dominent, comme il est écrit : « *L'aîné servira le plus jeune*ⁱ². » A cet Ésaü, c'est-à-dire à ces mauvais frères, le Seigneur parle en ces termes par la bouche du prophète Abdias : « *Élevant sa demeure, disant dans son cœur : Qui me fera descendre sur la terre ? Si tu t'es élevé comme un aigle et si parmi les étoiles tu établis ton nid, je t'en précipiterai, dit le Seigneur* ». »

La montagne de Sion et celle de Seïr 4.1. « *Je siègerai sur une haute montagne au-dessus des hautes montagnes qui sont à l'Aquilon, je monterai au-dessus des nuages, je serai semblable au Très-Haut*^a. » La haute montagne représente le peuple orgueilleux ; les hautes montagnes sont chacun des orgueilleux qui, unis, forment la montagne, c'est-à-dire le corps du diable. L'Écriture atteste en effet que les montagnes mauvaises sont nombreuses : « *Les montagnes sont transportées dans le cœur de la mer*^{b3}. » Et encore : « *Les fondements des montagnes ont été soulevés et déplacés, car Dieu est irrité contre elles*^c. » Et ce, même si la « montagne » sert à désigner le corps du Seigneur c'est-à-dire l'Église⁴ –, et si « les montagnes » désignent également ceux qui forment l'Église, comme il est écrit : « *Et moi j'ai été établi roi par lui, sur Sion, sa montagne sainte, proclamant ses commandements*^d. » Et à nouveau : « *J'anéantirai les Assyriens sur ma terre et sur mes*

et T.P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nimègue 1967, p. 74. Le début du Psaume accumule les images d'un retour au chaos. Tyconius voit dans la métaphore le symbole de la condition spirituelle de l'homme.

4. Cf. Règle I § 4.1 qui commente Dn 2, 34-35.

75 *et in montibus meis^e.* » Et iterum : « *Suscipiant montes pacem populo tuo et colles^f.* » Et iterum : « *Montes exultabunt uelut arietes, et colles uelut agni ouium^g.* » Deus in monte Sion habet sedem et in montibus Israhel et in nubibus sanctis suis, quod est Ecclesia, sicut scriptum est : « *Timeat a facie Domini omnis*
80 *terra, quoniam exsurrexit de nubibus sanctis^h.* » Et iterum : « *Nubibus mandabo ne pluant super eam imbremⁱ.* » Iterum : « *Nimbus et nubes in circuitu eius^j.* » Et quod in monte Sion habitat sic dicit : « *Cognoscetis quoniam ego sum Dominus Deus*
85 *uester, habitans in Sion, monte sancto meo^k.* » Et diabolus in monte sedet, sed Seir qui est Esau, id est fratrum malorum, quem montem Deus increpat per Ezechielem, et dicit « *in laetitia uniuersae terrae desolaturum^l* », quod aduersum Iacob inimicitias exercent. Ipse est mons, ipsi montes Aquilonis. In his diabolus sedet, et nubium caeli ueluti dominatur ; hactenus se similem dicit Altissimo.

4.2. Duae sunt partes in Ecclesia, Austri et Aquilonis, id est meridiana et septentrionalis. In parte meridiana Dominus manet, sicut scriptum est : « *Vbi pascis, ubi manes in meridiano^m* ». Diabolus uero in Aquilone, sicut dicit Dominus

e. Is 14, 25 f. Ps 71, 3 g. Ps 113, 4 h. Za 2, 17 i. Is 5, 6
j. Ps 96, 2 k. Jl 4, 17 (ou 3, 17) l. Ez 35, 14 m. Ct 1, 7

1. Cf. E. ROMERO POSE, « Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exegesis ticoniana de Apocalipsis 4, 1 », *Augustinianum* 19, 1979, p. 483-484.

2. Séir désigne le plateau montagneux situé au sud-est de la mer Morte, en territoire édomite. Il est souvent employé comme synonyme d'Édom et signifie le territoire d'Ésaü (cf. Gn 32, 4 ; Nb 24, 18 ; Jg 5, 4). Or Ésaü représente le corps hostile (cf. Règle III § 27.1 et Règle IV § 19.2).

3. Commence ici un long développement annoncé au paragraphe précédent par le terme *Aquilonis*. Tyconius y décrit sa conception des deux royaumes. A l'Église bipartite va correspondre l'image géographique et antagoniste du monde. DANIEL dans la troisième vision qui met en scène le Temps de la colère et celui de la Fin oppose le roi du Nord et le roi du Midi (Dn 10-12). L'Aquilon est le vent du Nord, l'Auster le vent

montagnes^e. » Et de même : « *Que les montagnes apportent la paix à ton peuple, ainsi que les collines^f !* » Et à nouveau : « *Les montagnes bondiront comme des béliers, et les collines comme des agneaux de brebis^g.* » Dieu a son siège sur la montagne de Sion et sur la montagne d'Israël et dans ses saintes nuées, qui sont l'Église, comme il a été écrit : « *Que toute la terre craigne devant Dieu, car il a surgi des saintes nuées^h.* » Et encore : « *J'ordonnerai aux nuées de ne plus laisser tomber la pluie sur elleⁱ.* » Et aussi : « *Nuage et nuée autour de lui^j.* » Le fait qu'il habite sur la montagne de Sion est affirmé dans ce passage : « *Vous reconnaîtrez que c'est moi, le Seigneur votre Dieu, qui réside à Sion, ma montagne sainte^k.* » Le diable habite aussi sur une montagne, mais sur Séir qui est Ésaü, c'est-à-dire la montagne des mauvais frères². Par l'intermédiaire d'Ézéchiël, Dieu investive contre cette montagne, et dit qu'« *à la joie de toute la terre elle sera une désolation^l* » parce qu'elle entretient une inimitié contre Jacob. Il est la montagne, et ils sont les montagnes de l'Aquilon. Le diable siège sur elles d'où il domine, pour ainsi dire, les nuées du ciel ; c'est en cela seulement qu'il peut se dire semblable au Très-Haut.

L'Auster et l'Aquilon 4.2. Il y a deux parties dans l'Église, l'Auster et l'Aquilon, c'est-à-dire le midi et le septentrion³. Le Seigneur demeure dans la

partie méridionale, comme il a été écrit : « *Où tu fais paître ton troupeau, où tu demeures dans le Midi^{m4}* ». Quant au diable, il demeure du côté de l'Aquilon, comme le dit le Seigneur à son

du midi (ainsi qu'il est habituel dans la Bible où les vents désignent les points cardinaux : 1 Ch 9, 24 ; Jb 37, 17 ; Ct 4, 16 ; Jr 49, 36 ; Ez 37, 9 ; Mt 24, 31 ; Lc 12, 55).

4. Les donatistes ont utilisé plusieurs fois Ct 1, 7 pour démontrer que les Écritures désignaient leur Église, en Afrique, comme la seule fidèle au Christ. Ce verset était interprété comme une question de l'Épouse (l'Église) : « Dis-moi donc, toi que mon cœur aime : Où mèneras-tu paître le troupeau, où le mettras-tu au repos ? » et la réponse de l'Épouse (le

95 *populo suo* : « *Illum ab Aquilone persequar a uobis, et expellam illum in terram sine aqua – id est in suos – et exterminabo faciem eius in mare primum, et posteriora eius in mare nouissimumⁿ* », quod est in populos primos et nouissimos. Ad instar Ecclesiae fabricatus est iste mundus, in quo sol oriens non nisi per
 100 Austrum, id est meridianum, iter habet, et decursa Australi parte inuisibilis uadit in locum suum rediens. Sic Dominus noster Iesus Christus sol aeternus partem suam percurrit, unde et meridianum uocat. Aquiloni uero, id est aduersae parti, non oritur, sicut idem cum in iudicium uenerint
 105 dicent : « *Iustitiae lumen non luxit nobis, et sol non ortus est nobis^o* » ; « *Timentibus autem Dominum oritur sol iustitiae, et sanitas in pinnis eius^p* », sicut scriptum est. Malis uero meridie nox erit, sicut scriptum est : « *Dum sustinent ipsi lumen factae sunt illis tenebrae, dum sustinent fulgorem obscura nocte*
 110 *ambulauerunt ; palpabunt sicut caecus parietem, et quasi cui non sunt oculi palpabunt, et cadent meridie quasi media nocte^q*. » Iterum : « *Occidet sol meridie et tenebricabit super terram dies luminis^r*. » Iterum : « *Propterea nox erit uobis de uisione, et tene-*

n. Jl 2, 20 o. Sg 5, 6 p. Ml 3, 20 q. Is 59, 9-10 r. Am 8, 9

Christ) : « Au midi ». Une telle lecture obligeait à distinguer deux parties dans le texte. AUGUSTIN l'a soigneusement réfutée dans son *Epistula ad Catholicos XVI*, 40-41 (BA 28, p. 618-624). Tyconius donne le verset en entier et le comprend comme émanant uniquement de la fiancée. Il refuse ainsi le découpage sectaire. La suite confirme que les indications géographiques ne sont pas à prendre au sens littéral. Cf. J.-M. VERCRUYSSÉ, « Auster et Aquilon : géographie biblique et lectures patristiques du *Cantique des Cantiques* », *Graphè* 8, 1999, p. 71-102.

1. AUGUSTIN dans les *Confessions* fait également résider le Diable à l'Aquilon et cite Is 14 (*Conf. X*, 36, 59 – BA 14, p. 246-248). La connotation négative associée à l'Aquilon est aussi présente chez ORIGÈNE *In Ez. I*, 14 (SC 352 p. 90).

peuple : « *Celui qui vient de l'Aquilon je l'éloignerai de vous, et je le repousserai vers une terre sans eau – c'est-à-dire vers les siens – et j'anéantirai son avant-garde dans la mer la plus proche et son arrière-garde dans la mer la plus éloignéeⁿ* », c'est-à-dire dans les peuples les plus proches et les plus éloignés¹. Ce monde a été créé à l'exemple de l'Église. Le soleil levant n'y suit pas d'autre course qu'en passant par l'Auster, c'est-à-dire par le midi, et, une fois parcourue complètement la partie australe, il s'avance invisible pour revenir à sa place. De même notre Seigneur Jésus-Christ, soleil éternel, parcourt-il sa propre partie, c'est pourquoi l'Écriture l'appelle aussi midi. Mais il ne se lève pas pour l'Aquilon, c'est-à-dire pour la partie ennemie, comme ces mêmes peuples le diront quand ils viendront au jugement : « *La lumière de la justice n'a pas brillé pour nous, et le soleil ne s'est pas levé pour nous^{o2}*. » Au contraire « *pour ceux qui craignent le Seigneur se lève le soleil de justice, et la guérison est dans ses ailes^{p3}* », ainsi qu'il est écrit. Mais pour les mauvais ce sera la nuit en plein midi, comme il est écrit : « *Tandis qu'ils attendaient la lumière, les ténèbres les ont recouverts, tandis qu'ils attendaient la clarté, ils ont marché dans la nuit obscure ; ils tâtonneront comme l'aveugle le long d'un mur, et comme quelqu'un qui n'a pas d'yeux ils tâtonneront et ils trébucheront en plein midi comme en pleine nuit^q*. » Et à nouveau : « *Le soleil se couchera à midi et le jour lumineux s'obscurcira sur la terre^r*. » Et encore : « *C'est pourquoi ce sera pour vous une nuit*

2. GAUDENTIUS DE THAMUGADI, s'appuyant sur l'ensemble de la péripécopie Sg 5, 1-9, revendiquait pour les donatistes le triomphe des justes. AUGUSTIN, à qui l'on doit le témoignage de la citation, lui refuse une telle appropriation (cf. *Contra Gaud. I*, 36, 46 ; I, 38, 51-52 – BA 32 p. 616, 628-632).

3. Les deux versets – le premier très menaçant, le second porteur d'espérance – s'opposent et définissent les conditions de vie dans les deux royaumes. La relation Sg 5, 6 et Ml 3, 20 sera reprise plusieurs fois par Augustin. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE y voit une influence possible de Tyconius (cf. *Biblia augustiniiana. Le livre de la Sagesse*, Paris 1970, p. 191-192 et note 143).

brae uobis erunt ex diuinatione, et occidet sol super prophetas, et
115 obscurabit super eos dies luminis^s. »

4.3. Huic populo ex Austro comminatur Deus, sicut per
Ezechielem Sor increpat dicens : « *Spiritus Austri contriuit
te*¹. » Si etiam confringere permittit, dicens : « *Exurge, Aquilo,
et ueni Auster perfla hortum meum, et defluent unguenta mea*^u »,
120 exurgenti nequam spiritui resistit Spiritus Sanctus qui
Domini hortum perflat, et eliciuntur unguenta, id est odor
suauitatis^v offertur. Et per Ezechielem iterum ex reliquiis
populi mali sic dicit Deus adducere super populum suum
partem eiusdem populi, quod est mysterium facinoris : « *Ecce
125 ego super te Gog, principem Ros Mesoc et Tobel. Et congregabo te
et deducam te et ponam te a nouissimo Aquilone, et adducam te
super montes Israhel ; et perdam arcum tuum de manu tua sinistra,
et sagittas tuas de manu tua dextera, et deiciam te super montes
Israhel*^w. » Hoc autem geritur a passione Domini, quoadusque
130 de medio eiusdem mysterii facinoris discedat Ecclesia quae
detinet, ut in tempore suo detegatur impietas, sicut apostolus
dicit : « *Et nunc quid detineat scitis, ut in suo tempore detegatur.
Mysterium enim iam operatur facinoris, tantum ut qui detinet
modo, quoadusque de medio fiat ; et tunc reuelabitur ille impius*^x. »
135 Et in Hieremia legimus peccatores Israhel in Aquilone conue-

s. Mi 3, 6 t. Ez 27, 26 u. Ct 4, 16 v. cf. Gn 8, 21 w. Ez
39, 1-4 x. 2 Th 2, 6-8

1. Cf. Règle IV § 11.

2. D'après OPTAT de MILÈVE, Parménien avait écrit que « l'Église était un jardin », image que l'évêque catholique approuve ; mais il regrette que les schismatiques aient mis le jardin de Dieu à l'étroit puisqu'ils le revendiquent pour eux seuls (*Traité contre les donatistes* II, 11, 1 – SC 412, p. 264). Le jardin de Dieu entre ici dans la thématique sur l'universalité de l'Église.

3. En Ap 20, 8, Gog et Magog sont aussi pour Tyconius la figure de l'Église (CÉSaire XVII – 270, 8-11 = BEATUS II, 11, 360, 1-6). La mention de Rosh est propre à la LXX qui cherche à rendre l'expression hébraïque (Vg : *principem capitibus*).

sans vision et ce sera pour vous des ténèbres sans divination, et le
soleil se couchera sur les prophètes et le jour lumineux s'obscurcira
sur eux^s. »

Dans le
monde entier

4.3. De l'Auster Dieu menace ce peuple,
comme il blâme Sor¹ à travers Ézéchiél en
disant : « *Le vent du sud t'a broyé*^t. » Si Dieu
permet aussi au vent du Nord de détruire lorsqu'il dit :
« *Lève-toi, Aquilon ; et viens Auster, souffle à travers mon jardin et
mes aromates se répandront*^u ! », l'Esprit saint qui souffle à tra-
vers le jardin du Seigneur² résiste néanmoins à l'esprit
mauvais qui s'élève, et les aromates sont suscités, c'est-à-dire
que leur parfum suave^v s'exhale. Par l'intermédiaire d'Ézé-
chiél, Dieu dit à nouveau que parmi les survivants du peuple
mauvais il en conduira une partie contre son propre peuple,
ce qui constitue le mystère d'iniquité : « *Voici que je suis contre
toi, Gog, prince de Rosch, Méshek et Tubal*³. Et je te rassemblerai,
te conduirai et te retirerai de l'extrême Aquilon, et je t'amènerai sur
les montagnes d'Israël ; et je détruirai ton arc de ta main gauche et
tes flèches de ta main droite, et je te ferai tomber sur les montagnes
d'Israël^w. » Or ceci se réalise depuis la passion du Seigneur et
jusqu'à ce que l'Église s'en aille du milieu de ce mystère d'ini-
quité, qu'elle retient en elle, pour que l'impiété soit révélée
en son temps, comme le dit l'Apôtre : « *Et maintenant vous
savez ce qui le retient pour qu'il ne se révèle qu'en son temps. Car
déjà le mystère d'iniquité est à l'œuvre, seulement il y a celui qui le
retient maintenant, jusqu'à ce qu'il soit écarté du milieu ; et alors se
révélera l'impie*^x. » Et nous lisons dans Jérémie que les
pêcheurs d'Israël sont rassemblés en Aquilon, lorsque le Sei-

4. Interprétation originale de ces versets, par ailleurs très discutés (cf. D. BUZY, « L'Adversaire et l'Obstacle [II Thess., II, 3-12] », *RecSR* 24, 1934, p. 402-431). L'obstacle (τὸ κατέχον) a été identifié par la plupart des Pères avec l'Empire romain (cf. G. MILLIGAN, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, Londres 1908, p. 154-157 : 'On the Meanings of κατέχον'). Certains Pères grecs, comme Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste

niri, Domino dicente : « *Vade et lege sermones istos ad Aquilonem et dic : Conuertere ad me domus Israhel, dicit Dominus^y.* » Meridianum uero pars est Domini, sicut et in Iob scriptum est : « *A meridiana parte germinabit tibi uita^z* » ; Aquilo diaboli ;
140 utraque autem pars in toto mundo.

5.1. « *Ascendam, inquit, super nubes, ero similis Altissimo. Nunc autem ad inferos descendes in fundamenta terrae. Qui uiderint te mirabuntur super te et dicent : Hic est homo qui concitat terram, commouet reges, qui ponit orbem terrae totum desertum^a.* »
145 Numquid in diabolium conuenit « *Qui uiderint te mirabuntur super te* », aut in regem nouissimum cum ad inferos descenderit ? Ipso enim ad inferos descendente non erit qui miretur mundo finito. Non enim dicent : Hic est homo qui incitauit terram, mouit reges et posuit orbem terrae totum
150 desertum, sed *incitat et commouet et ponit*. Hominem enim totum corpus dicit tam in regibus quam in populis, cuius hominis superbi partem cum Deus percutit et ad inferos deicit dicimus : « *Hic est homo qui incitat terram, commouet reges* », scilicet sanctos.

y. Jr 3, 12 z. Jb 11, 17
a. Is 14, 14-17

ou Théodore, y ont vu les charismes et la grâce du Saint-Esprit. Tyconius semble être le seul à comprendre que l'obstacle est l'Église en raison de sa nature bipartite. C'est elle qui retient (*Ecclesia quae detinet*) pour l'instant la partie mauvaise que révélera le Jugement lorsqu'elle se « sera écartée de son milieu ».

1. Avec cette formule récapitulative se clôt la réflexion sur les deux royaumes. Les appellations d'Aquilon et d'Auster, de nord et de sud, sont comprises comme des nominations génériques et spirituelles et non comme des lieux géographiques précis puisque ces deux royaumes s'étendent au monde entier. Opposition formelle à la prétention donatiste de considérer l'Église véritable (l'Église du Christ, méridionale) cantonnée uniquement en Afrique.

gneur dit : « *Va et crie ces paroles vers l'Aquilon ; et dis : Reviens vers moi, maison d'Israël, dit le Seigneur^y.* » De fait, la partie méridionale est celle de Dieu, comme il a été aussi écrit dans Job : « *Du côté du midi germera pour toi la vie^z.* » Et l'Aquilon est celle du diable ; cependant l'une et l'autre parties sont dans le monde entier¹.

Un homme représente le corps entier 5.1. « *Je monterai, dit-il, au-dessus des nuées, je serai semblable au Très-Haut. Mais maintenant tu descendras aux enfers, dans les profondeurs de la terre. Ceux qui l'auront vu seront dans la stupéfaction à ton sujet et diront : Voici l'homme qui soulève la terre, qui ébranle les rois, qui fait de toute la terre un désert^{a2}.* » Est-ce que « *Ceux qui l'auront vu seront dans la stupéfaction à ton sujet* » s'applique au diable ou au dernier roi lorsqu'il sera descendu aux enfers³ ? En fait, quand le dernier roi descendra aux enfers, il n'y aura plus personne pour être dans la stupéfaction puisque le monde sera fini. Donc on ne dira pas : « *Voici l'homme qui a soulevé la terre, a ébranlé les rois et a fait de toute la terre un désert* », mais qui *soulève, ébranle et fait*. Car l'Esprit appelle le corps entier un homme, chez les rois comme chez les peuples. Et quand Dieu frappe et jette dans les enfers une partie de cet homme orgueilleux, nous disons : *Voici l'homme qui soulève la terre, ébranle les rois, autrement dit, les saints.*

2. Is 14, 16b-17a est cité par CYPRIEN, *Ad Quir.* III, 118 (CCL 3, p. 178, 1-3). Les verbes *conccitat*, *commouet* et *ponit* y sont également au présent, ce qui actualise la prophétie et justifie la suite de l'exégèse, alors que la LXX et la Vg ont des formes au passé (*conturbauit*, *concussit*, *posuit*). COMMODIEN applique également le verset 16 à l'Antichrist avec un parfait (*Instr.* I, LXI, 1 - CCL 128, p. 33, 1-2).

3. Le *Commentaire sur l'Apocalypse* témoigne de la même exégèse (TURIN § 74 = BEATUS II, 243, 6, 83-84), avec sans doute une allusion à VICTORIN (*Sur l'Apocalypse* 13, 4 - SC 423, p. 108-110).

155 5.2. « *Qui ponit orbem terrae totum desertum^b* ». Inridentium
 uox est, non confirmantium, sicuti : « *Qui dissoluit templum et
 in triduo illud suscitac!* » < et : > « *Dixit enim : Fortitudine
 faciam, et sapientia intellectus auferam terminos nationum, et for-
 titudinem illarum uastabo, et comminuam ciuitates cum
 160 habitantibus ; et totam orbem comprehendam manu uelut nidum, et
 uelut oua derelicta auferam, et non erit qui effugiat me aut contra-
 dicat mihi^d.* » Numquid ista quae sibi promittit ualet implere ?
 « *Ponit quidem orbem terrae totum desertum* », sed orbem
 suum. « *Ciuitates autem destruxit^e* », utique sui orbis. Est enim
 165 bipertitus, mobilis et immobilis, sicut < in > Paralipomenon :
 « *Commoueatur a facie Domini omnis terra. Etenim fundauit
 orbem terrae qui non commouebitur^f.* »

5.3. « *Abductosque non soluit^g.* » Potest istud in speciem
 conuenire, quod captiuos in nullo relaxasset, sed inmitis
 170 raptu aestimans principari tota in eos uteretur potestate ;
 quod obiurgat Deus dicens : « *Ego quidem iratus sum modice,
 ipsi autem adiecerunt in mala^h.* » Verumtamen in figuram gene-
 ralitatis facta et dicta sunt, et spiritaliter implentur dum hi
 qui dominantur humilitatis subditos – aut temptationis
 175 causa uel merito sibi subditos – sine respectu pietatis atque
 communis conditionis affligunt, quibus non sufficit potes-
 tas, sed ea inmoderatus uti contendunt, quod culpat dicens :
 « *Persequentes retributionemⁱ* », et iterum : « *Extendit manum
 suam ei in retribuendo^j.* » Parum est enim quod inimicus est ;
 180 adhuc gestit et in subditum uindicare, sicut scriptum est :

b. Is 14, 17 c. Mt 27, 40 d. Is 10, 13-14 e. Is 14, 17 f. 1
 Ch 16, 30 g. Is 14, 17 h. Za 1, 15 i. Is 1, 23 j. Ps 54, 21

1. Bien que Tyconius ait envisagé le verset d'Isaïe comme se rappor-
 tant à un individu, le roi de Babylone, il le commente avec le verset de
 Zacharie qui renvoie, du fait de son pluriel, au corps du diable.

La jactance du roi

5.2. « *Qui fait de toute la terre un désert^b* ». C'est la voix des railleurs qui se fait entendre,
 et non pas celle des approbateurs, comme
 dans : « *Il a détruit le temple et il le relève en trois jours^c* », < et : >
 « *En effet, il a dit : par ma force j'agirai et par la sagesse de mon
 intelligence je supprimerai les limites des peuples, je ruinerai leur
 puissance et je détruirai leurs cités avec leurs habitants ; et toute la
 terre je la saisirai dans ma main comme un nid et je les emporterai
 comme des œufs abandonnés et il n'y aura personne qui m'échap-
 pera ni me contredira^d.* » A-t-il la force d'accomplir de telles
 promesses ? Il fait de toute la terre un désert mais en réalité c'est
 de sa propre terre qu'il s'agit ; et « *il a détruit les cités^e* », c'est-
 à-dire les cités de sa propre terre. En effet, le monde est
 bipartite, mobile et immobile, comme il est dit dans le *Parali-
 pomenon* : « *Que la terre entière soit ébranlée devant le Seigneur.
 Et de fait il a fondé un monde qui ne sera pas ébranlé^f.* »

De l'espèce au genre

5.3. « *Il n'a pas relâché ses captifs^g.* » Ce
 passage peut convenir à l'espèce car le roi
 n'avait nullement relâché ses prisonniers.
 Cruel et pensant gouverner par la déportation, il usait, au
 contraire, de tout son pouvoir contre eux, ce que Dieu répri-
 mande en disant : « *Moi, je suis peu irrité, mais eux se sont livrés
 au mal^h*. » Toutefois, ces actes ont été accomplis et dits selon
 la figure du genre et ils se réalisent spirituellement tant que
 ceux qui dominent les humbles affligent leurs subordonnés –
 subordonnés à eux comme une épreuve ou en fonction de ce
 qu'ils méritent – sans respect pour leur piété ni pour leur
 condition commune. Le pouvoir ne leur suffit pas et ils cher-
 chent à en user avec beaucoup d'excès, ce que Dieu blâme
 lorsqu'il dit : « *Ils recherchent leur punitionⁱ* » ; ou encore : « *Il
 lève la main vers lui pour le punir^j.* » C'est peu de dire que le dia-
 ble est un ennemi. Car il brûle jusqu'à maintenant du désir de
 se venger contre son subordonné, comme il a été écrit : « *C'est*

« *Omnes subditos uobis conpungitis^k* » ; dissimulans odisse Dominum inimicum et uindictorem^l, quod per uindictam, quam soli sibi Deus exceptauit, aliquid deitatis usurpet. « *Scriptum est enim : Mihi uindictam et ego retribuam, dicit*
185 *Dominus^m.* ».

6.1. « *Omnes reges terrae dormierunt in honore, homo in domo sua^a.* » Reges sanctos dixit, nam non omnes reges uel priuati in domo sua dormierunt, sicut sancti in domo quam delegerunt.

190 6.2. « *Tu autem proiectus es in montes uelut mortuus abominatus, cum omnibus qui ceciderunt inserti gladio et descendunt ad inferos^b.* » Diabolo dicit : « *Proiectus es in montes^c* », in quibus sedet. Denique non dixit Mortuus, sed « *Velut mortuus abominatus* » ; adhuc enim uiuit, licet ipse in suis gladio perimatur et ad inferos descendat. Sicut enim Dominus quicquid
195 sui patiuntur se pati dixit, ita et diabolus ipse in suis inculcatur, ipse abominatus confringitur, sicut scriptum est : « *In diminutione populi comminutio principis^d.* » Diabolus ab
200 est potest dicere : « *Ero similis Altissimo^e* », nec de diabolo dici : « *Hic homo qui incitat terram^f* », nisi in homine fuerit. Sicut Dominus homo non dici potest nisi in homine, nec homo Deus nisi in Christo. Sed quid in quem conueniat pro locis obseruandum est.

k. Is 58, 3 l. Ps 8, 3 m. Rm 12, 19 (Dt 32, 25)

a. Is 14, 18 b. Is 14, 19 c. cf. Mt 25, 45 d. Pr 14, 28 e. Is 14, 14 f. Is 14, 16

1. Influence probable de ce passage sur AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* XI, 39, 31 (BA 49, p. 278-280).

pour vous que vous faites souffrir tous vos subordonnés^k » ; et il prétend qu'il n'est pas vrai que le Seigneur hait l'ennemi et le vengeur^l, parce qu'à travers la vengeance, que Dieu a gardée pour lui seul, il usurpe quelque chose de la nature divine. « *En effet il a été écrit : A moi la vengeance ! C'est moi qui rétribuerais, dit le Seigneur^m.* »

La mort du diable 6.1. « *Tous les rois de la terre se sont endormis dans l'honneur, chaque homme dans sa propre maison^a.* » Ce sont les saints qu'il a appelés « rois », car ni les rois dans leur ensemble ni les individus en particulier ne se sont endormis dans leur propre demeure, comme les saints dans la demeure qu'ils ont choisie.

6.2. « *Mais toi, tu as été jeté dans les montagnes comme un mort détestable avec tous ceux qui ont succombé, percés par le glaive, et qui descendent aux enfers^b.* » Il dit au diable : « *Tu as été jeté dans les montagnes^c* », c'est-à-dire dans les montagnes sur lesquelles il siège. Enfin, il n'a pas dit qu'il était « mort », mais « *comme un mort détestable* » ; car il vit encore, bien que, parmi les siens, il soit lui-même détruit par le glaive et qu'il descende aux enfers. En effet, de même que le Seigneur a dit qu'il endurait ce que les siens enduraient, de même le diable est piétiné par les siens, il est lui-même détesté et brisé, comme il a été écrit : « *Dans l'amoindrissement du peuple, il y a l'écrasement du prince^d.* » Le diable n'est pas séparé de l'homme qui lui appartient ; et, à moins que le diable ne soit en lui, il est impossible à l'homme de dire : « *Je serai semblable au Très-Haut^e* » ; et, à moins qu'il ne soit dans l'homme, il est impossible de dire du diable : « *Voici l'homme qui bouleverse la terre^f.* » Comme le Seigneur ne peut être appelé homme, à moins d'être dans l'homme, l'homme ne peut être dit Dieu à moins d'être dans le Christ. Mais ce qui convient à chacun doit être déterminé suivant les cas¹.

205 7. Iterum < in > corpus ipsius diaboli conuenit dicens :
 « Sicut uestimentum sanguine consparsum non est mundum, ita
 nec tu eris mundus, quia terram meam perdidisti et plebem meam
 occidisti. Non eris in aeternum tempus semen nequam ; para filios
 tuos interfici peccatis patris tui, ut non resurgant⁶. » Hic ostendit
 210 non conuenire in speciem. Rex enim Babylonis qui terram
 Domini uastauit et populum occidit, id est Nabuchodonosor,
 mundus obiit, in aeternum uiuit ; corpori dicit sui cuiusque
 temporis parare quos genuerit interfici peccatis eius, quo
 ipse qui conuenitur genitus est. Nouissimus enim rex non
 215 filios sed fratres habere potest, neque uelut mortuus cum ad
 inferos descenderit, sed mortuus.

8. Per Ezechielem sic Deus increpat regem Tyri, id est
 omne corpus aduersum : « Quoniam exaltatum est cor tuum, et
 dixisti : Deus sum ego, habitationem Dei habitauit in corde maris.
 220 Tu autem homo es et non Deus, et dedisti cor tuum tamquam cor

g. Is 14, 20-21

1. Nouvelle variante scripturaire : *quomodo* a été remplacé par *sicut*, et dans la proposition comparative *est* est devenu *erit*. Ce passage fait partie des arguments scripturaires qu'opposent les donatistes aux catholiques, lors de la conférence de Carthage de 411, pour montrer que l'Église ne peut mélanger les bons et les mauvais (*Gesta* III, 258, 203-208 - SC 224, p. 1210 et SC 373, p. 1563).

2. Par la voix du prophète Jérémie, Dieu a plusieurs fois annoncé que Nabuchodonosor II, fils de Nabopolassar, était l'instrument qu'il avait choisi pour accomplir la sentence de sa colère ; il l'appelle même « son serviteur » - cf. Jr 25, 9 ; 27, 6 (LXX 34, 5) ; 43, 10 (LXX 50, 10). Daniel rapporte aussi des propos très positifs de Nabuchodonosor. (Dn 2, 47 ; 3, 28-29 ; 4, 34). Cf. W. E. LEMKE, « Nabuchadrezzar, My Servant », *The Catholic Biblical Quarterly* XXVIII, 1966, p. 45-50. Voir aussi AUGUSTIN, *Ep.* 185, 8 et 19 (CSEL 57, p. 7,22-8,1 et p. 18, 5-6).

3. La phrase, assez difficile, a été diversement comprise. Nous avons tenté de l'éclaircir en la glosant quelque peu.

4. Le passage se termine sur le terme *mortuus*, autrement dit sur l'idée d'une défaite complète puisqu'on a ici une sorte de *deletio memoriae* dans le sens où le diable n'aura plus de descendance (*filios*) mais unique-

Nabuchodonosor 7. A nouveau l'Écriture convient
 < au > corps du diable, quand elle dit :
 « De même qu'un vêtement trempé de sang n'est pas pur, ainsi toi
 non plus tu ne seras pas pur, parce que tu as dévasté ma terre et
 fait périr mon peuple. Tu n'existeras pas éternellement, race
 mauvaise ; prépare tes fils à succomber pour les péchés de ton père
 afin qu'ils ne se relèvent plus¹. » Elle montre que ce passage ne
 convient pas à l'espèce. En effet, le roi de Babylone qui a
 ruiné la terre du Seigneur et qui a tué le peuple, c'est
 Nabuchodonosor ; il est mort sans tache, il vit éternel-
 lement². L'Écriture dit au corps de chaque époque de prépa-
 rer ceux que le diable a engendrés à être tués pour ses
 péchés, dans lesquels a été engendré celui-là même qui est
 mentionné³. Car le dernier roi peut avoir des frères mais pas
 des fils, et ce n'est pas comme un mort qu'il descendra aux
 enfers, mais réellement mort⁴.

II. LA PROPHÉTIE CONTRE LE ROI DE TYR

A. La citation complète d'Ézéchiel

8. Par la bouche d'Ézéchiel, Dieu blâme le roi de Tyr⁵,
 c'est-à-dire tout le corps hostile, en ces termes : « Parce que ton
 cœur s'est enorgueilli, tu as dit aussi : C'est moi qui suis Dieu et j'ai
 habité l'habitation de Dieu au cœur de la mer. Mais toi, tu es un
 homme et non pas Dieu, et tu as rendu ton cœur pareil au cœur de

ment des compagnons (*fratros*) qui périront sans laisser de traces. Le dernier roi est inclus parmi les partisans du diable.

5. La citation d'Ézéchiel est relative au roi de Tyr, identifié à Ithobal III sous le règne duquel la ville fut assiégée par Nabuchodonosor (cf. F. JOSEPH, *Ant. Iud.* X, 11, 1 - Loeb vol. VI, p. 278-284). La tradition chrétienne applique ce texte au diable depuis le III^e siècle. En Orient, elle apparaît avec HIPPOLYTE, *Antichr.* 53 (GCS 1, p. 35-36), puis ORIGÈNE, *De Princ.* I, 5, 4 (SC 252, p. 186) ; III, 2, 1 et III, 3, 2 (SC 268, p. 156 et 186-188). C. Cels. VI, 43-44 (SC 147, p. 286-288) ; *Hom. Ez.* XIII, 1 (p. 400-430). En Occident, TERTULLIEN la mentionne pour la première fois dans le *Adv. Marc.* II, 10, 3-5 (SC 368, p. 74-76).

Dei. Numquid sapientior es tu Danihele ? Sapientes non arguerunt te sapientia sua ? Numquid sapientia tua aut doctrina tua fecisti tibi uirtutem, et aurum et argentum thesauris tuis ? Numquid in multa doctrina tua et mercatu tuo multiplicasti uirtutem tuam < et exaltatum est cor tuum in uirtute tua > ? Propterea haec dicit Dominus : Quoniam dedisti cor tuum sicut cor Dei, propter hoc ecce ego induco super te alienos, pestes et gentibus, et exinanient gladios suos super te et super decorem doctrinae tuae, et uulnerabunt decorem tuum in perditionem, et deponent te, et morieris morte uulneratorum in corde maris. Numquid dicturus es in conspectu interficientium te : Deus sum ego ? Tu uero homo es et non Deus ; in multitudine incircumcisorum peribis in manibus alienorum, quia ego locutus sum, dicit Dominus. < Et factus est sermo Domini ad me dicens : Fili hominis, accipe lamentum super principem Tyri, et dic illi : haec dicit Dominus >, Tu es signaculum similitudinis, et corona decoris in deliciis paradisi Dei fuisti, omnem lapidem optimum habens in te alligatum, — sardium < et > topazium < et > smaragdum et carbunculum et saffirum et iaspin et argentum et aurum et ligureum et achaten et amethystum < et > chrysolithum et beryllum et onychinum, — et auro replesti thesauros tuos et apothecas tuas < in te. Ex qua die creatus es tu > cum cherubim posui te in

1. Le terme latin « sardius » reproduit le grec σάρδιον qui désigne la cornaline, pierre rouge et translucide, liée à la ville de Sardes en Lydie et à Babylone d'après PLINIE L'ANCIEN (cf. *Hist. natur.* XXXVII, 31, § 105 – CUF, p. 79), alors que la sardoine, à laquelle on pourrait également penser, correspond au grec σαρδόνυξ (en latin *sardonix/sardonycha*). Sur cette distinction, voir R. HALLEUX et J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, CUF, p. 329-330, note 8.

2. Le ligurion reste une pierre incertaine car elle n'a pas de correspondant hébreu. Le TTL (s.v. « lyncurium », VII/2, col. 1946-47) distingue le *lyncurium* qu'il assimile à l'ambre (cf. PLINIE, *Hist. Nat.* XXXVII, 13, § 52-53 – CUF p. 56 et R. HALLEUX et J. SCHAMP, *op. cit.*, note 3 p. 339), du *ligyrium* donné par la Bible et cité par Tertullien (*Adv. Marc.* II, 10, 3 – SC 368, p. 74). On rend habituellement l'hébreu par « opale » en français. A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR proposent de traduire par « pierre de Ligurie », en raison de la dépendance possible avec cette province (LXX. *Exode*, p. 287). A l'instar de Tyconius, nous optons pour un simple calque français.

Dieu. Est-ce que tu es plus sage que Daniel ? Les sages ne t'ont-ils pas dénoncé avec leur sagesse ? Est-ce que par ta sagesse et ton enseignement tu t'es rendu puissant et tu as acquis de l'or et de l'argent pour tes trésors ? Est-ce que dans ton grand enseignement et dans ton commerce tu as accru ta puissance < et ton cœur s'est enorgueilli de ta puissance > ? C'est pourquoi le Seigneur dit : Puisque tu as rendu ton cœur pareil au cœur de Dieu, pour cette raison voici que moi je ferai venir contre toi des étrangers, fléau des nations, et ils tireront leurs glaives contre toi et contre la beauté de ton enseignement et ils blesseront ta beauté pour sa perte et ils t'abattront, et tu mourras de la mort des blessés au cœur de la mer. Est-ce que face à tes meurtriers tu t'apprêtes à dire : Moi, je suis Dieu ? En vérité, tu es un homme et non pas Dieu. Tu périras de la main des étrangers parmi la multitude des incircumcisé, parce que j'ai parlé, dit le Seigneur. < Et la parole du Seigneur me fut adressée en ces termes : Fils d'homme, reçois une lamentation sur le prince de Tyr, et dis-lui : Ainsi parle le Seigneur >. Tu es le sceau de la ressemblance et tu fus la couronne de beauté dans les délices du paradis de Dieu, portant toutes sortes de pierres les plus précieuses attachées sur toi – cornaline¹, topaze, émeraude, escarboucle, saphir, jaspe, argent, or, ligurion², agate, améthyste, chrysolithe, béryl et onyx – et tu as rempli d'or tes trésors et tes celliers < chez toi. Depuis le jour où tu as été créé >, avec le chérubin³ je t'ai placé

3. Nous traduisons par un singulier malgré la forme « cherubim ». La LXX donne « μετὰ τοῦ χερουβ ». L'emploi de « cherubim », comme singulier, est attesté dans les *Veteres Latinae* (cf. TTL II, col. 390) – voir la note critique de R. BRAUN dans SC 368, p. 189-190. Et le verset 16, cité plus bas, confirme qu'il s'agit bien ici d'un singulier, ainsi que le commentaire que fait Tyconius dans la suite de la Règle § 16.2. En outre se pose la question de la place de ce complément (« cum cherubim ») dans la phrase. Le texte biblique de Tyconius (« Ex qua die creatus es tu cum cherubim inposui te in monte sancto Dei ») semble respecter la syntaxe de la LXX puisque le verset 14 y commence également avec les deux compléments « ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐκτίσθης σὺ, μετὰ τοῦ χερουβ » (cf. J. ZIEGLER, *Septuaginta*, vol. XVI/1 *Ezechiel*, Göttingen 1952, p. 223). Mais le problème demeure de savoir si *cum cherubim* appartient à la relative ou à la principale. Si l'on s'appuie à nouveau sur la LXX, on est enclin à comprendre que le complément appartient à la principale.

monte sancto Dei, fuisti in medio lapidum igneorum, abisti sine macula < tu > in diebus tuis ex qua die creatus es < tu >, donec inuenirentur iniquitates tuae in te a multitudine negotiationis tuae.

- 245 *Implesti promptuaria tua iniquitate, et peccasti et uulneratus es a monte Dei, <et> abduxit te cherubim de medio lapidum igneorum. Exaltatum est cor tuum in decore tuo, corrupta est doctrina tua cum decore tuo. Propter multitudinem peccatorum < tuorum in terram proieci te, in conspectu regum dedi te dehonestari. Propter multitudinem peccatorum tuorum > et iniquitatem negotiationis tuae contaminaui sancta tua; educam ignem de medio tui, hic te deuorabit. Et dabo te in cinerem in terra tua in conspectu omnium uidentium te, et omnes qui te nouerunt inter nationes contristabuntur super te: perditio factus es, et non eris in aeternum^a.* »

- 255 **9.1.** « *Quoniam exaltatum est, inquit, cor tuum, et dixisti: Deus sum ego, habitationem Dei habitauit in corde maris^b.* » Et in hominem conuenit « *Ego sum Christus^c* » et in diabolum, qui in corde maris, id est populi, habitat, sicut Deus in corde sanctorum suorum sedet. Populus in corde maris, id est in uoluptate uel altitudine saeculi, habitat, sicut in alio loco dicit Deus eidem ciuitati: « *Satiata et onerata es nimis in corde maris. In aqua multa deduxerunt te remiges tui; spiritus Austri contriuit te in corde maris uirtutis tuae^d.* »

a. Ez 28, 2-19 b. Ez 28, 2 c. Mt 24, 5 d. Ez 27, 25-26

1. Le texte latin de Tyconius suit ici fidèlement la LXX alors qu'en hébreu on lit « et je t'ai perdu, (ô) Chérub » que la Vulgate a traduit par: « *perdidisti te, o Cherub* ». Cf. P.-M. BOGAERT, « Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymite) dans un oracle d'Ézéchiél contre le Prince de Tyr (Éz 28, 11-19) », dans *Le Mythe, son langage et son message*, Louvain-La-Neuve 1983, p. 134.

2. On peut distinguer deux temps dans cette longue citation d'Ézéchiél: le premier annonce au prince la plus profonde humiliation car dans son arrogance il se prend pour Dieu et assimile sa résidence au trône divin (v. 2-10). La seconde est une élégie sur sa chute. Alors que le prince phénicien avait reçu de Dieu une place privilégiée dans le monde, comparable à celle du premier homme vivant dans le paradis, avec comme

sur la montagne sainte de Dieu, tu t'es trouvé au milieu des pierres de feu¹. < Toi > tu as été sans tache au long de tes jours depuis le jour de ta création, jusqu'à ce que soient trouvées en toi tes iniquités à cause de l'ampleur de ton commerce. Tu as empli tes réserves d'iniquité, tu as péché et tu as été blessé et rejeté de la montagne de Dieu, < et > le chérubin t'a retiré du milieu des pierres de feu. Ton cœur s'est enorgueilli de ta beauté, ton enseignement s'est corrompu avec ta beauté. A cause de la multitude de tes péchés < je t'ai jeté à terre, je t'ai livré au déshonneur devant les rois. A cause de la multitude de tes péchés > et de l'iniquité de ton commerce j'ai profané tes sanctuaires; je ferai sortir le feu du milieu de toi, et il te dévorera. Et je te réduirai en cendres dans ta terre devant tous ceux qui te voient, et tous ceux qui te connaissent parmi les peuples sont affligés à ton sujet: tu es devenu objet de perdition, et tu ne seras pas dans l'éternité². »

B. Analyse détaillée de la citation

Dans le cœur de la mer 9.1. « Parce que ton cœur, dit-il, s'est enorgueilli, tu as dit aussi: Moi, je suis Dieu et j'ai habité l'habitation de Dieu au cœur de la mer^b. »

« *Moi je suis le Christ^c* » convient à la fois à l'homme et au diable qui habite dans le cœur de la mer, c'est-à-dire dans le cœur de son peuple, comme Dieu siège dans le cœur de ses saints³. Le peuple habite dans le cœur de la mer, c'est-à-dire dans le plaisir et dans la profondeur de ce monde, comme Dieu dit, dans un autre passage, à la même cité: « *Tu as été trop comblée et alourdie dans le cœur de la mer. Tes rameurs t'ont conduite sur les grandes eaux. Le vent d'Auster t'a brisée au cœur de la mer de ta puissance^d.* »

compagnon le chérubin, gardien du lieu, il en fut chassé en raison de son commerce malhonnête et de sa vanité pour devenir la risée des autres rois (v. 11-19). Le passage fait partie des prophéties d'Ézéchiél sur les nations païennes (Amon, Moab, Édom, la Philistie, Sidon et l'Égypte).

3. Cf. § 4.1 (Ps 45, 3). Voir aussi CÉSAIRE A IX, 243, 1-5 = BÈDE XX, 393, 18-21 = BEATUS VI, 467, 2, 46.

9.2. « *Tu autem homo es, et non Deus^e.* » Et diabolus in
265 homine homo dictus est, sicut Dominus dixit in Euangelio :
« *Inimicus homo hoc fecit^f* », et interpretatus est dicens : « *Qui
ea seminat diabolus est^g.* » Homo diaboli Deus esse non potest.
Propterea in utrumque conuenit : « *Tu homo es et non Deus^e.* »

10.1. « *Dedisti cor tuum tamquam cor Dei. Numquid sapientior
270 es tu Danihele^h ?* » In Danihele totum corpus est Ecclesiae,
quia non potest esse homo peccatiⁱ sapientior in negotiis
uitae, sicut ille *sapientior* est in suo *quam filii lucisⁱ*. Potest
etiam in speciem conuenire, quoniam Danihel specialiter
confudit regem Babylonis in figura, qui prophético Spiritu
275 regem superbum ad confessionem unius Dei Ecclesiae
maiestate prostrait, qui confessione suarum uirtutum et
caelesti sapientia Babylonis superstitiones euertit^k.

10.2. « *Sapientes te non arguerunt sapientia sua^l ?* ». Non
solum enim Danihel sapiens, sed etiam tres pueri, qui regem
280 et omne regnum eius cum ipsis diis suis unum Dominum
asserendo eiusdem Dei praesente uirtute confuderunt^m. Idem

e. Ez 28, 2 f. Mt 13, 28 g. Mt 13, 39 h. Ez 28, 2-3 i. cf.
2 Th 2, 3 j. Lc 16, 8 k. cf. Dn 2, 46-48 l. Ez 28, 3 m. cf.
Dn 3

1. Comme dans la Règle I où étaient énumérées les différentes appellations que pouvaient prendre le Christ et son corps (§ 9-12), Tyconius signale que sous le terme « homme » se cache parfois le diable en personne quand celui-ci est présent dans un mauvais chrétien.

2. Le texte hébreu évoque « Danel », personnage célèbre pour sa sagesse que l'on trouve mentionné uniquement dans Ézéchiel en compagnie de Noé et de Job (Ez 14, 14-20 ; 28, 3). Le nom du « prophète Daniel » (Mt 24, 15) tire sans doute son origine de cette figure fameuse pour sa science universelle (cf. Ch. VIROLLEAUD, *La légende phénicienne de Danel*, Paris 1936, p. 121-123 ; G.A. BARTON, *Danel, A Pre-Israelite Hero of Galilee*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 29-37 ; J. DANÉLOU, *Les*

L'homme du diable 9.2. « *Mais tu es un homme, et non pas
Dieu^e.* » Le diable, dans un homme, est aussi
appelé un homme, comme le Seigneur a dit
dans l'Évangile : « *C'est un homme hostile qui a fait cela^f* », puis
a expliqué : « *Celui qui les sème est le diable^g.* » Mais l'homme
qui appartient au diable ne peut être Dieu. C'est pourquoi
« *Tu es homme et non pas Dieu^e* » convient aux deux^l.

La sagesse de Daniel 10.1. « *Tu as rendu ton cœur pareil au cœur
de Dieu. Est-ce que tu es plus sage que
Daniel^h ?* » Le corps entier de l'Église est
dans Daniel², parce que l'homme du péchéⁱ ne peut être plus
sage dans les occupations de la vie *que les fils de lumièreⁱ*,
même s'il est *plus sage* qu'eux dans ses propres affaires. Le
verset peut aussi convenir à l'espèce, puisque Daniel, au
niveau de l'espèce, a confondu le roi de Babylone en tant que
figure. Par son esprit prophétique, il a fait tomber le roi
orgueilleux pour rendre manifeste le Dieu unique en vertu de
la majesté de l'Église ; par la manifestation de ses propres
pouvoirs et par sa sagesse céleste, il a renversé les supersti-
tions de Babylone^k.

Les sages d'aujourd'hui 10.2. « *Les sages ne t'ont-ils pas dénoncé
dans leur sagesse^l ?* » En effet, il n'y a pas seu-
lement le sage Daniel, mais il y a aussi les
trois jeunes gens qui ont confondu le roi et tout son royaume
avec ses dieux propres en confessant un seul Seigneur grâce
à la présence et à la puissance du même Dieu^m. Ce sont eux

saints « païens » de l'Ancien Testament, Paris 1956, p. 73-86). La LXX ne distingue déjà plus les deux hommes et les orthographie de la même manière. De même, Tyconius n'y voit que le sage du festin de Balthazar (Dn 5, 1-30). AUGUSTIN cite également Daniel avec Noé et Job, en référence à Ez 14, 14, dans le C. *Pet. II*, 105, 241 - BA 30, p. 550.

nunc usque generaliter eiusdem tam externas quam internas Babylois tenebras lumine ueritatis dirumpunt.

11. « Numquid in scientia tua aut sapientia tua fecisti tibi uirtutem, et aurum et argentum thesauris tuis ? Numquid in multa scientia et mercatu tuo multiplicasti tibi uirtutem tuam, et exaltatum est cor tuum in uirtute tua^a ? » Putant enim superbi et beneficiorum omnipotentis Dei ingrati sua uirtute aliquid posse et sapientia ditari, nescientes scriptum esse : « Non leuibus cursus, non fortibus proelium, neque sapienti panis^b. » Et iterum : « Numquid magnificabitur securis sine concisore^c ? » Et non quidem prudentibus diuitiae, et non scientibus gratia. Haec enim non sunt in nostra potestate, sed a Deo conferuntur. « Quid enim habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris tamquam non acceperis^d ? » Et iterum : « Non gloriatur sapiens in sapientia sua^e. »

12.1. « Propterea haec dicit Dominus : Quoniam dedisti cor tuum sicut cor Dei, propterea ecce ego induco super te alienos, pestes ex gentibus, et exinanient gladios suos super te et super decorem scientiae tuae^f. » Etsi potest in speciem conuenire, quod reges saeculi per suam superbiam dominos se appellari patiuntur, tamen hoc quoque conuenit in genus. Frequenter enim indu-

a. Ez 28, 4-5 b. Qo 9, 11 c. Is 10, 15 d. 1 Co 4, 7 e. Jr 9, 22
f. Ez 28, 6-7

1. Daniel comme les trois Hébreux jetés dans la fournaise et qui confondent le roi de Babylone sont le *species* de l'Église dont les membres sincères (*genus*) combattent aujourd'hui encore grâce au Christ qui est « lumière de vérité » les superstitions qu'entretient le diable.

2. On trouve à nouveau des variantes dans ces deux versets. D'abord, la présence de la préposition *in* qui n'apparaissait pas dans la citation globale. Plus remarquable, le remplacement de *sapientia* par *scientia*, et de *doctrina* par *sapientia*. On peut penser, pour ce premier cas, qu'il y a eu une simple inversion puisque *sapientia* est commun aux deux et que seul *scientia* a été changé en *doctrina*, ce que confirme, dans la phrase

qui, selon le genre, dispersent jusqu'à aujourd'hui les ténèbres tant extérieures qu'intérieures de cette même Babylone, grâce à la lumière de la vérité¹.

Les biens viennent de Dieu 11. « Est-ce que dans ta science ou dans ta sagesse tu t'es rendu puissant et tu as acquis de l'or et de l'argent pour tes trésors ?

Est-ce que dans ta grande science et dans ton commerce tu as accru ta puissance et ton cœur s'est enorgueilli de ta puissance^{a2} ? » Les orgueilleux et les ingrats envers les bienfaits accordés par la toute puissance de Dieu pensent pouvoir agir de leurs propres forces et s'enrichir par leur sagesse ; ils ignorent qu'il a été écrit : « La course n'est pas pour les agiles, ni le combat pour les vaillants, et il n'y a pas de pain pour le sage^b. » Et aussi : « La hache sera-t-elle louée sans le bûcheron^c ? ». En vérité, il n'y a pas de richesses pour les prudents, ni de reconnaissance pour les savants. Car ces biens ne sont pas en notre pouvoir, mais ils nous sont accordés par Dieu. « Que possèdes-tu en effet que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi te glorifies-tu comme si tu n'avais pas reçu^d ? » Et aussi : « Puisse le sage ne pas se glorifier de sa sagesse^e ! »

Dieu met son peuple à l'épreuve 12.1 « C'est pourquoi le Seigneur dit : Puisque tu as rendu ton cœur pareil au cœur de Dieu, pour cette raison voici que

moi je ferai venir contre toi des étrangers, fléau des nations, et ils tireront leurs glaives contre toi et contre la beauté de ton savoir^f. » Bien que ce passage puisse convenir à l'espèce, puisque les rois de ce monde dans leur orgueil supportent d'être appelés « Seigneur », cependant il convient aussi au genre. Car Dieu

suivante, le remplacement de *doctrina* par *scientia*. Il y a eu changement mais celui-ci est cohérent et laisserait entendre que Tyconius cite de mémoire. La fin du verset 5 que Burkitt avait rétablie dans la citation initiale est ici donnée entièrement (cf. BURKITT, Introduction VI, p. XLVI-XLVII).

cit Deus in Ecclesiam alienigenas, et multos in mortem uulnerant. Sed etiam occulta persecutione multos inducit ex
305 gentibus, in quibus temptet populum suum, et occidat nequam partem simul cum eis sicut Maziam^g.

12.2. « *Et uulnerabunt decorem tuum in perditionem^h.* » Aliquos enim non in perditionem sed cum spe sanitatis uulnerant. « *Et deponent te, id est humiliabunt, et morieris*
310 *morte uulneratorum in corde marisⁱ.* » Non diceret uulnerato morieris morte uulneratorum, nisi quia non aperte uulneratur et moritur ; sed ipse est, in quibus uulneratur.

13. « *Numquid narrans narrabis in conspectu interficientium te : Deus sum ego ?* » Id est numquid diuini generis titulis
315 terrebis eos quibus traditus fueris occidendus tam spiritaliter

g. cf. Nb 25, 1-17 h. Ez 28, 7 i. Ez 28, 8 j. Ez 28, 9

1. *Maziam* est une forme altérée pour *Madian*, selon le phénomène de l'assibilation suivie d'une sonorisation intervocalique. Le *Pentateuchus Turonensis* (G), manuscrit latin du VI-VII^e siècles, donne *mazianitis* pour *madianitin* en Nb 25, 6 (cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* I, Stuttgart 1969, p. 216). Madian est l'un des six fils qu'Abraham eut de Qetura, sa concubine (Gn 25, 1-4). Ses descendants sont désignés sous le même nom de Madian (cf. Gn 36, 35 / Ex 3, 1sq. / Nb 22, 4.7; 25, 18 / Is 9, 4; 10, 26; 60, 6...) ou sous celui de Madianites. Le passage fait allusion aux Israélites qui avaient renié leur religion pour honorer le Baal de Péor en s'unissant avec des filles moabites et madianites (cf. J. DE VAUX, *Les Nombres*, Paris 1972, p. 298-303). Moïse, sur l'ordre de Dieu, ordonna l'extermination des coupables. Or, un notable de la tribu de Siméon, du nom de Zimri, pour narguer Moïse, introduisit dans le camp une femme madianite, appelée Kosbi, et s'adonna à une débauche publique. Phinéas (ou Pinhas), fils d'Éléazar, les châtia tous les deux de manière exemplaire. Tyconius voit dans cet épisode, où une partie d'Israël pêche par syncrétisme, l'image de la présence de mauvais au sein même de son peuple. C'est aussi l'illustration de l'action de Dieu dans l'Église qui tente ses fidèles pour mieux raffermir leur foi. CYPRIEN cite en exemple le courage de Phinéas qui a manifesté du zèle pour la cause du Seigneur (*Ep.* 73, 10, 1-2 - *CUF* t. II, p. 268). Dans les

amène souvent contre l'Église des étrangers qui blessent mortellement beaucoup de personnes. Mais, comme une persécution cachée, il en amène aussi beaucoup venant des nations ; et au milieu d'elles, il met son peuple à l'épreuve et en tue la mauvaise partie en même temps que ces nations, comme il l'a fait avec Maziam^g1.

Blessure et guérison 12.2. « *Et ils blesseront ta beauté pour sa*
perte^h. » Ils blessent en effet certains non pas pour leur perte mais avec l'espoir de les guérir. « *Et ils t'abattront, c'est-à-dire ils t'humilieront, et tu mourras de la mort des blessés au cœur de la merⁱ.* » On ne peut dire de quelqu'un de blessé *tu mourras de la mort des blessés*, à moins qu'il ne soit pas manifestement blessé et mourant ; en réalité il fait partie de ceux dans lesquels le diable est blessé².

Mourir parmi les incircconcis 13. « *Est-ce que face à tes meurtriers tout en parlant tu déclareras³ : Moi, je suis Dieu ?* » Autrement dit, est-ce que tu pourras épouvanter avec tes titres de naissance divine ceux à qui tu auras été livré, pour être tué tant spirituellement que

catacombes de la via Latina à Rome, A. FERRUA a identifié une scène représentant Phinéas - attestée pour la première fois et datée de la première moitié du IV^e siècle. Cf. A. FERRUA, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Cité du Vatican 1960, p. 48 et planche XCH ; et L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, *Die neue Katakomba an der Via Latina in Rom (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 4)*, Münster 1976, p. 85-87 et Tafel 21 a.

2. Le sens de cette phrase n'est que probable. Nous comprenons que le diable est atteint chaque fois que l'un de ses fidèles est lui-même blessé, et qu'il mourra en fait quand l'ensemble de ses membres périra. Le corps entraînera la tête dans sa chute inexorable. Il y a deux catégories de pécheurs : ceux qui sont blessés mais qui, par leur repentir, obtiendront le salut et ceux qui se condamnent à une mort éternelle à cause de leur aveuglement.

3. Le texte grec d'Ez 28, 9 donne λέγων ἐπείς qui a été rendu dans la citation complète par *dicturus es* (§ 8), mais qui ici apparaît sous la variante *narrans narrabis*.

quam carnaliter ? « *Tu uero homo < es > et non Deus ; in multitudine incircumcisorum peribis in manibus alienorum, quia ego locutus sum, dicit Dominus^k.* » Nunc aperuit quo genere se ille dicat Deum, dum minatur et in multitudine incircumcisorum
 320 periturum manibus alienorum, quod non conuenit nisi in eum qui sibi circumcisis uidetur. Rex enim Tyri mortem solam potuit timere, non ne ab incircumcisis aut cum eis moreretur.

14.1. « *Et factus est sermo Domini ad me dicens : Fili hominis, accipe lamentum super principem Tyri, et dic illi : haec dicit Dominus, Tu es signaculum similitudinis, et corona decoris in paradiso Dei fuisti^a.* » Numquid diabolo factus est paradisi, ut ipse quod paradisi perdidit increpetur ? Homo fuit in deliciis paradisi, ipse est signaculum similitudinis, qui ad similitudinem
 330 Dei^b factus est. Signaculum autem ad decorem dixit, sicut per Aggeum dimicantibus huius aduersum se fratribus promittit Deus Ecclesiae dicens : « *Ego commouebo caelum et terram, mare et aridam. Et conuertam currus et sessores, et descendent equi et sessores eorum unusquisque in gladio ad fratrem suum.*
 335 *In illo die, dicit Dominus omnipotens, accipiam te Zorobabel filium Salathiel seruum meum, et ponam te signaculum, quoniam te elegi, dicit Dominus onnipotens^c.* » Zorobabel omne corpus est, etenim exinde nusquam legimus commotis supra se < uniuersis > uenisse Zorobabel. Hic est autem ex tribus, qui

k. Ez 28, 9-10

a. Ez 28, 11-13 b. Gn 1, 27 c. Ag 2, 22-24

1. La présence des circoncis (*circumcisi*) montre que Tyconius évoque maintenant les membres du corps du Christ qui n'appartiennent pas pleinement à l'Église. Ils revendiquent leur titre de chrétiens mais ne sont que des disciples du diable. Les incirconcis (*incircumcisi*) sont la figure des personnes en dehors de l'Église. Cf. Règle IV § 14.3.

charnellement ? « *En vérité, tu < es > un homme et non pas Dieu. Tu périras de la main des étrangers parmi la multitude des incirconcis, parce que moi j'ai parlé, dit le Seigneur^k.* » L'Écriture vient maintenant de rendre clair de quelle manière ce roi se dit lui-même Dieu ; elle le menace aussi de périr de la main des étrangers parmi la multitude des incirconcis, ce qui ne peut convenir qu'à quelqu'un qui se considère comme circoncis. En effet, le roi de Tyr a pu craindre la mort seule, mais il n'a pas pu craindre de mourir de la main des incirconcis ou avec eux¹.

« Le sceau de la ressemblance »

14.1. « *Et la parole du Seigneur me fut adressée en ces termes : Fils d'homme, reçois une lamentation sur le prince de Tyr, et dis-lui : Ainsi parle le Seigneur : Tu es le sceau de la ressemblance et tu fus une couronne de beauté dans le paradis de Dieu^{a2}.* » Est-ce que le paradis a été fait pour le diable afin qu'il soit blâmé de l'avoir perdu ? L'homme a séjourné dans les délices du paradis ; il est le sceau de la ressemblance qui a été fait à la ressemblance de Dieu^b. Et Dieu a parlé de « sceau » en raison de sa beauté, comme lorsque par l'intermédiaire d'Aggée, alors que ses frères se battent entre eux, il fait cette promesse à l'Église : « *Moi j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et le sol aride. Je renverserai les chars et leurs conducteurs ; les chevaux et leurs conducteurs seront abattus, chacun à coup d'épée contre son frère. Ce jour-là, dit le Seigneur tout puissant, je te recevrai, Zorobabel, fils de Salathiel, mon serviteur, et je t'établirai comme un sceau puisque je t'ai choisi, dit le Seigneur tout puissant^c.* » Zorobabel représente tout le corps, mais à vrai dire nous ne lisons ensuite nulle part que Zorobabel soit venu, quand tous se furent affrontés. En tout cas c'est

2. Alors que l'on trouvait « *in deliciis paradisi Dei* » (§ 8, 236) et que l'on aura « *deliciis paradisi* » (§ 14.1, 251), Tyconius écrit ici « *in paradiso Dei* ».

340 sub Dario meruit aedificare Hierusalem^d. Ipse quoque in
 figura fundavit domum Dei et perfecit, sicut idem Domimus
 dixit : « *Manus Zorobabel fundauerunt domum hanc, et manus
 eius perficient eam^e.* » Quod est autem signaculum hoc et corona
 speciei, sic Deus promittit Ecclesiae dicens : « *Videbunt gentes
 345 iustitiam tuam et reges claritatem tuam, et uocabunt nomen tuum
 nouum, quod Dominus nominabit illud. < Et > eris corona speciei
 in manu Domini, et diadema regni in manu Dei tui. Tu etiam non
 uocaberis Derelicta, et terra tua non uocabitur Deserta ; tibi enim
 nomen uocabitur Voluntas mea, et terra tua Orbis terrarum^f.* »
 350 Homo est itaque signaculum similitudinis et corona speciei,
 cuius pars in ipso decore diuinae similitudinis et deliciis
 paradisi^g, id est Ecclesiae, perseuerat. Altera uero pars, ne in
 aeternum uiuat, inter ipsam et arborem flammeus ensis
 euoluitur^h. Adam namque, sicut apostolus dicit, *umbra est*
 355 *futuriⁱ* ; sic et in fratres diuisus est in Cain et Abelⁱ.

d. cf. 1 Esd 4, 13 (LXX) = 3 Esd 4, 13 (Vg) e. Za 4, 9 f. Is 62, 2-4
 g. Ez 28, 12-13 h. Gn 3, 22.24 i. Rm 5, 14 j. cf. Gn 4, 3-15

1. Allusion à la partie originale du premier livre d'Esdras (LXX) – par ailleurs considéré comme apocryphe – qui rapporte l'épisode du pari des trois gardes du corps de Darius. L'enjeu consistait à formuler la plus sage des sentences et à la soumettre au roi pour obtenir ses faveurs. Les deux premiers soldats proposèrent leur version et le troisième, Zorobabel (*hic est autem ex tribus*), affirma que les femmes étaient les plus fortes mais que la vérité émanait de Dieu. L'assemblée, réunie pour juger, acclama le dernier orateur et lui attribua la victoire. Enthousiasmé lui-même, le roi promit au vainqueur d'exaucer tous ses vœux. Zorobabel rappela alors au prince le dessein qu'il avait de relever Jérusalem et de rebâtir le Temple. Darius l'autorisa donc à rentrer dans sa patrie et à entreprendre les travaux de reconstruction aux frais du trésor royal. Alors qu'AUGUSTIN évoque le passage d'Esdras dans la *Cité de Dieu* et se demande s'il faut y voir une prophétie sur le Christ, puisque, selon l'Évangile, la vérité, c'est le Christ (*Civ. Dei* XVIII, 36 – BA 36, p. 610), QUODVULTDEUS explique que le récit d'Esdras a été écrit pour figurer l'Église (*cum in typo ecclesiae haec Esdras scripserit*). Comme il cite par ailleurs Tyconius, il est possible d'y voir l'influence de notre auteur (*Liber Promissionum* II, 38, 86 – SC 102, p. 484-486).

celui des trois (gardes)¹ qui, sous Darius, a obtenu d'édifier Jérusalem^d. Il a aussi fondé, en préfiguration, la maison de Dieu et l'a achevée, comme le même Seigneur a dit : « *Les mains de Zorobabel ont fondé cette maison, et ses mains l'achèveront^e.* » Or ce que représentent ce sceau et la couronne de beauté, Dieu le promet à l'Église lorsqu'il dit : « *Les nations verront ta justice et les rois ta gloire ; et ils appelleront ton nouveau nom, que Dieu désignera. Et tu seras une couronne de beauté dans la main du Seigneur, et un diadème royal dans la main de ton Dieu. Toi aussi, tu ne l'appelleras plus Délaissée, et ton pays ne s'appellera plus Désert ; car, on l'appellera Mon Bon-Plaisir et ton pays l'Univers^f.* » C'est pourquoi l'homme est le sceau de la ressemblance et la couronne de beauté^g dont une partie persiste dans la beauté de la ressemblance divine et dans les délices du paradis, c'est-à-dire de l'Église. Quant à l'autre partie, pour qu'elle ne vive pas dans l'éternité, une épée enflammée est exposée entre elle et l'arbre^h. Car Adam, comme le dit l'Apôtre, est l'ombre de ce qui doit êtreⁱ. C'est ainsi qu'il y a également division entre frères, entre Caïn et Abelⁱ.

2. Le texte grec donne ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. La tradition directe et indirecte est unanime pour proposer *forma* comme équivalent latin de τύπος dans ce verset : *qui est forma futuri* (voir le dossier établi par J. DOIGNON : « La trilogie *forma, figura, exemplum*, transposition du grec ΤΥΠΟΣ, dans la tradition ancienne du texte latin de s. Paul », *Latomus* XVII, 1958, p. 332-333). Seul le traducteur latin d'Irénée fait exception en présentant le calque : *typus futuri* (III, 22, 3 – SC 211, p. 438). On trouve néanmoins, dans d'autres passages pauliniens, des traductions qui substituent à *forma* le terme *figura* ou encore *exemplum*. Mais la leçon de Tyconius (*umbra*) paraît unique, à tel point que J. DOIGNON ne l'a pas recensée lors de son étude (voir également : *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, p. 284). Peut-être y a-t-il eu confusion avec Col 2, 17 où Paul exprime la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament en utilisant l'image de l'ombre : ἃ ἐστὶ σκιά τῶν μελλόντων (*quae sunt umbra futurorum*) pour affirmer : τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (sur l'emploi de ce verset dans la patristique, voir L.J. VAN DER LOF, « The 'Prophet' Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine », *Augustiana* 44, 1994, p. 17-29). Adam est l'ombre de ce qui

14.2. « *Omnem lapidem optimum habens in te alligatum, – sardium et topazium et smaragdum et carbunculum et saffirum et iaspin < et > argentum et aurum et ligyrium et achaten et amethystum et chrysolithum et beryllum et onychinum, – et auro replesti thesauros tuos et apothecas tuas in te^k.* » Haec et in diabolum conueniunt et in hominem. Isti enim duodecim lapides et aurum et argentum omnesque thesauri diabolo adhaerent delegati. Denique *habes in te alligatum*, et iterum *apothecas tuas te*, sicut corpus Domini a sanctis ornatur, promittente Deo et
 365 dicente : « *Extolle oculos tuos in circuitu et uide omnes filios tuos, collecti sunt et uenerunt ad te. Viuo ego, dicit Dominus, quia omnibus illis indueris, et superinpones illos tibi sicut ornamentum nouae nuptae ; quia deserta tua et diruta et quae ceciderunt nunc angustiantur ab inhabitantibus^l.* » Et in Apocalypsi eadem ciuitas
 370 duodecim lapidibus fundata construitur. « *Omnem, inquit, lapidem optimum^m* », et enumerauit duodecim, ut ostenderet in duodenario numero perfectionem. Omnia enim quae fecit Deus bona suntⁿ : horum diabolus usum non naturam mutauit. Et omnes homines excellentis sensus et potentis
 375 ingenii aurum sunt et argentum et lapides pretiosi secundum naturam, sed eius erunt in cuius obsequio < uoluntate non > natura suis fruuntur, *quoniam cui se adsignauerit quis in obedientiam, seruus est eius cui obaudit, siue peccati siue iustitiae^o.* Ita

k. Ez 28, 13 l. Is 49, 18-19 m. Ap 21, 19-20 n. cf. Gn 1, 25
 o. Rm 6, 16

doit être, c'est-à-dire la « figure » ressemblante mais imparfaite. Tyconius semble l'assimiler aux mauvais membres de l'Église à qui était offerte la promesse du paradis et qui l'ont rejetée.

1. Les pierres précieuses que portent le prince de Tyr sont celles du pectoral du grand prêtre qu'énumèrent Ex 28, 17-20 et 39, 10-13 (= LXX 36, 17-21). Dans les deux chapitres, la LXX atteste la présence de l'or et de l'argent au sein de la liste (cf. A. RAHLFS, *Septuaginta*, p. 134, 150 et 820 ; et JÉRÔME, *In Hiez.* IX, 28, 1-10 – CCL 75, p. 389) alors que les deux métaux n'apparaissent ni dans le texte hébreu reçu, ni dans le commen-

Les pierres précieuses

14.2. « *Portant toutes sortes de pierres les plus précieuses attachées sur toi – cornaline, topaze, émeraude, escarboucle, saphir, jaspe, argent, or, ligurion, agate, améthyste, chrysolithe, béryl, onyx¹ – et tu as rempli d'or tes trésors et tes celliers chez toi^k.* » Ces pierres conviennent à la fois au diable et à l'homme. Car, ces douze pierres aussi bien que l'or et l'argent et tous les trésors sont accrochés au diable, comme s'ils lui avaient été attribués. C'est pourquoi le texte dit : « *Tu as sur toi attaché* » et aussi *tes celliers chez toi* ». De la même façon le corps du Seigneur est orné par les saints, comme Dieu le promet quand il dit : « *Lève les yeux à l'entour et vois tous tes fils, ils se sont rassemblés et il sont venus vers toi. Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, tu les revêtiras tous et tu les mettras sur toi comme une parure de jeune mariée ; parce que tes déserts, tes ruines et ce qui s'est écroulé seront maintenant trop petits pour leurs habitants^l.* » Et dans le livre de l'Apocalypse, la même cité est édiflée sur les fondations de douze pierres précieuses. Il a dit : « *Toute pierre très précieuse^m* », et il en a énuméré douze pour montrer la perfection dans le chiffre douze². Car tout ce que Dieu a fait est bonⁿ : le diable en a changé l'usage mais pas la nature. Et tous les hommes d'une éminente intelligence et d'un grand talent sont, par nature, de l'or, de l'argent ou des pierres précieuses ; mais ils appartiendront, par volonté et non par nature, à celui auquel ils obéissent quand ils profitent de leurs biens, *car celui qui s'offre à quelqu'un pour lui obéir est l'esclave de celui à qui il obéit, soit du péché, soit de la justice^o.* Ainsi

taire de Tertullien (*Adv. Marc.* II, 10, 3 – CCL 1 p. 487), ni dans la Vulgate.

2. Le chiffre douze fait partie des « nombres consacrés » définis dans la Règle V § 4.1. Il signifie, entre autres, la perfection. *Eadem ciuitas* désigne non pas une ville réelle mais l'Église, et dans le contexte apocalyptique la Jérusalem céleste. Ses membres sont les « pierres vivantes » de cet édifice spirituel dont le Christ est la « pierre angulaire » (cf. 1 P 2, 4-8).

fit ut et diabolus habeat aurum et argentum et lapides
 380 pretiosos ; omnia quidem non sua secundum originem, sed
 sua secundum uoluntatem. Nam et in Iob scriptum est de
 diabolo : « *Omne aurum maris sub eo est*^p. » Et Apostolus *uasa*
aurea et argentea dicit esse *quaedam in contumeliam*^q. Non enim
 sicut quidam putant omnia *lignea et fictilia* reprobauit, cum ex
 385 eis sint aliqua in honorem, ipso dicente *figulum luti aliud qui-*
dem fingere in honorem aliud uero in contumeliam^r, et ex ligno,
 aliud ad praeparationem escae aliud in sacrilegium. Ex auro
 et argento, id est ex magnis < et > perspicuis, dixit inmundos.
 Nam et in Apocalypsi meretrix, id est corpus aduersum, *pur-*
 390 *pura cocco et auro et argento lapidibusque pretiosis* ornatur,
habens poculum aureum in manu plenum execrationum et inmundi-
tiarum totius terrae^s. Ista sunt ergo diaboli ornamenta,
 lapides pretiosi quibus *lapides igneos* imitatur^t.

14.3. Et homo in se habet thesauros tam facinorum quam
 395 perspicuos. Ipse enim suorum portator est, quem facultates
 suae uelut compedes ligauerunt. Praeter illa quae ab utroque

p. Jb 41, 22 (LXX) q. 2 Tm 2, 20 r. Rm 9, 21 s. Ap 17,
 4 t. Ez 28, 14

1. Cf. ORIGÈNE, dans ses *Homélies sur les Nombres*, défend la même idée, à propos de 2 Tim 2, 20 que Tyconius cite juste après ce passage. Pour lui, la qualité des vases dépend non pas de la volonté divine mais de la liberté laissée à l'homme (*Hom. in Numeros* IX, 6 et XIV, 2, 6 - SC 415, p. 248-250 et SC 442, p. 170).

2. Tyconius évoque sans doute CYPRIEN qui a interprété ce verset en voyant dans les *uasa lignea et fictilia* uniquement les pécheurs que le Seigneur sera seul à punir aux derniers jours (*Ep. LV, xxv - CUF t. II, p. 148* ; voir aussi *Epist. LIV, III, p. 130-131*). AUGUSTIN a d'abord suivi l'interprétation de Cyprien, par exemple dans le *De baptismo* (VII, 51, 99 - BA 9, p. 524) ou dans le *C. Cresc.* (II, 38, 48 - BA 31, p. 262-264). Puis l'évêque d'Hippone a préféré la lecture tyconienne qu'il cite dans ses *Retractationes* II, 18 (BA 12, p. 482). Sur ce changement d'interprétation, voir l'analyse de M.-J. LAGRANGE, « Les rétractations exégétiques

arrive-t-il que le diable possède également de l'or, de l'argent et des pierres précieuses ; en fait, toutes ces choses ne lui appartiennent pas en vertu de leur origine mais en vertu de sa volonté¹. Dans *Job* aussi, il a été écrit au sujet du diable : « *Tout l'or de la mer est sous lui*^p » ; et l'Apôtre dit que parmi *des vases en or et en argent*, il en existe *certaines pour l'opprobre*^q. Car il n'est pas vrai, contrairement à ce que d'aucuns pensent², qu'il ait rejeté tous les vases en bois et en terre ; parmi eux quelques-uns sont pour l'honneur puisqu'il dit lui-même que *le potier façonne à partir de l'argile tel vase pour l'honneur, et tel autre pour l'opprobre*^r ; et à partir du bois, tel vase pour la préparation de la nourriture, et tel autre pour l'idolâtrie. Mais il a affirmé que c'est à partir de l'or et de l'argent, autrement dit de ce qui est grand et remarquable, que proviennent les membres impurs. Car même dans l'*Apocalypse* la prostituée, qui est le corps hostile, est ornée de *pourpre, d'écarlate, d'or et d'argent et de pierres précieuses, tenant dans sa main une coupe d'or remplies des abominations et des impuretés de la terre entière*^s. Ce sont donc les ornements du diable, les pierres précieuses avec lesquelles il imite *les pierres de feu*^t4.

Les trésors de l'homme 14.3. Et l'homme a en lui-même autant de trésors de crimes que de trésors remarquables. Car il est le porteur de ses propres biens, lui que ses richesses ont lié comme des chaînes. Outre

de saint Augustin », dans *Miscellanea Agostiniana* t. II, Rome 1931, p. 394. L'étude de F.G. CLANCY, « St. Augustine, his Predecessors and Contemporaries and the Exegesis of 2 Tim. 2.20 » montre la fréquence de la citation dans l'œuvre d'Augustin à propos des donatistes (*SP* 27, Louvain 1993, p. 242-248).

3. Interprétation similaire dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* où les différents témoins reprennent la même formulation : « id est, omnibus inlecebris simulatae ueritatis » (CÉSAIRE A XIV, 256, 26 = PRIMASE XVII, 241, 114-115 = BÈDE XXX, 465, 26-28 = BEATUS IX, 558, 2, 6).

4. Pour ORIGÈNE, les pierres de feu ont nécessairement un caractère

sexu corporis diaboli ornanda eduntur, etiam his quae defossa habent insitum est cor ; ubi enim erit thesaurus, illic erit et cor^u hominis. Vetus enim homo et terra eius unum corpus est, quoniam ipse quoque terra est^v. Vnde Apostolus non solum ea, quae corpore admitti possunt, sed et auaritiam membrum esse possidentis ita definiuit dicens : « *Mortificate itaque membra uestra quae in terra sunt, – fornicationem, inmunditiam, passionem, concupiscentiam malam, et auaritiam, quae est idolorum seruitus, – propter quae uenit ira Dei^w.* »

15. « *Ex qua die creatus es tu cum cherubim inposui te in monte sancto Dei* », id est in Christo uel in Ecclesia : « *in medio lapidum igneorum fuisti^x* », id est hominum sanctorum, qui adunati montem Dei faciunt. Angeli enim alterius substantiae lapides dici non possunt, quia corpus non habent.

u. Mt 6, 21 v. cf. 1 Co 15, 47 w. Col 3, 5-6 x. Ez 28, 14

divin (*De princ.* I, 5, 4 - SC 253, p. 188). De même, TERTULLIEN les qualifie de « gemmantis siderum ardentium radios » et ajoute : « unde etiam quasi fulgur deiectus est satanas » (SC 368, p. 76). L'interprétation spirituelle de Tyconius paraît d'autant plus originale. Ces pierres de feu représentent pour lui la droiture, la vertu, la rigueur morale ; et un peu plus loin, il les identifiera aux saints (cf. § 15). De fait, les pierres précieuses du diable n'en sont que la pâle imitation.

1. Ce verset rappelle au diable qu'il a vécu, avant sa chute, auprès de Dieu. Le passage est souvent mis en relation avec Gn 2-3 (cf. H.G. MAY, « The King in the Garden of Eden : A Study of Ezekiel 28, 12-19 », dans *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Hon. of J. Muilenburg*, New-York-Londres 1962, p. 166-176). Malgré sa lecture spirituelle du passage, TERTULLIEN ne peut s'écarter du sens littéral et il situe encore la montagne sainte de Dieu dans les hauteurs du ciel (*Adu. Marc.* II, 3-5 - SC 368, p. 74-76). ORIGÈNE oppose montagnes saintes et montagnes ténébreuses (*ComCt* III, 12, 5-11 - SC 376, p. 614-618), tandis que Tyconius donne une interprétation christologique et ecclésiale ; la montagne sainte est le Christ ou son corps, l'Église.

2. Alors que l'existence des anges est une vérité de foi formulée par le Credo de Nicée en 325, la question de leur nature est très controversée à l'époque patristique. Un certain nombre de Pères, sous l'influence

ces biens qui sont produits pour orner l'un et de l'autre sexe dans le corps du diable, le cœur aussi a été inséré avec ces choses que les hommes possèdent comme enfouies dans la terre ; car là où sera le trésor, là aussi sera le cœur^u de l'homme. En effet, le vieil homme et sa terre sont un seul corps, puisque lui-même aussi est la terre^v. De là, l'Apôtre a établi que non seulement ce qui peut être admis par le corps, mais aussi la cupidité sont un membre de celui qui la possède : « *C'est pourquoi mortifiez vos membres qui sont sur terre : la fornication, l'impureté, la passion, le désir coupable et la cupidité qui est une idolâtrie ; c'est à cause de cela que vient la colère de Dieu^w.* »

Les pierres
de feu

15. « *Depuis le jour où tu as été créé avec le cherubin, je t'ai placé sur la montagne sainte de Dieu* », c'est-à-dire dans le Christ ou dans l'Église ; « *tu t'es trouvé au milieu des pierres de feu^x* », c'est-à-dire des hommes saints qui, réunis, forment la montagne de Dieu¹. En effet, les anges, étant d'une autre substance, ne peuvent être appelés « pierres » parce qu'ils n'ont pas de corps².

du Pseudo-Énoch qui avait composé un ouvrage sur la chute du diable, considéré par beaucoup comme canonique, acceptent l'idée d'un corps pour les anges, mais qui n'a rien de commun avec celui des hommes. Par exemple, TERTULLIEN, *De carne Christi* VI, 3, 12 (SC 216, p. 234-238). D'autres, au contraire, considèrent qu'ils sont de nature spirituelle (cf. HILAIRE de Poitiers, *In Psalm.* 137, 5 - PL 9, 786). Sur le sujet, voir G. BAREILLE, art. « Ange. II. Angéologie d'après les Pères, DTC I/1, 1903, col. 1192-1222, et surtout 1195-1196 ; J. MICHL, s.v. « Engel IV (christlich) », *RLAC* V, 1962, col. 109-200. Tyconius, s'appuyant sans doute sur Ps 103, 4 (*qui facis angelos tuos spiritus*), défend également l'idée de l'incorporité des anges mais ne semble pas en faire pour autant de purs esprits. GENNADE écrit dans sa présentation du *Commentaire sur l'Apocalypse* : « In qua expositione dixit angelicam stationem corpus esse » (*De uiris illustribus*, TU 18, p. 68, 30), ce que semble confirmer un passage de BEATUS où l'on peut lire à propos d'Ac 12, 15 : « Quod mihi videtur, angelus hominis anima eius est, id est, homo interior, qui semper Deum puro corde contemplatur per fidem » (I, 90, 5, 44).

16.1. « *Abisti sine macula tu in diebus tuis ex qua die creatus es tu, donec inuenirentur iniquitates tuae in te a multitudine negotiationis tuae*^a. » Lapidés Ecclesiam dicit Petrus : « *Et uos fratres tamquam lapides uiui coaedificamini domus spiritualis*^b », quam
 415 domum igneam esse et hanc in malos fratres ardere sic dicit Deus : « *Erit domus Iacob ignis, domus autem Ioseph flamma, domus uero Esau stipula ; et exardescent in illos et comedent eos, et non erit ignifer in domo Esau, quoniam Dominus locutus est*^c. »
 420 Cum enim peccat homo, deicitur de monte Dei, et non erit ignifer amisso Spiritu, et succenditur in cinerem^d.

16.2. « *Peccasti et uulneratus es a monte Dei, et abduxit te cherubim de medio lapidum igneorum*^e. » Cherubim ministerium Dei est, quod exclusit uniuersos malos de Ecclesia, sed spiritaliter. Qui enim *uestitum nuptiale* non habet, hic in saeculo
 425 excluditur de medio *recumbentium*^f. Denique in tenebras, id est in obdurationem, mittitur, donec in ignem aeternum descendat. Futuro enim saeculo nemo miscebitur choro sanctorum qui postea excludatur.

17.1. « *Exaltatum est cor tuum in decore tuo, corrupta est scientia tua in decore tuo*^g. » Corrupta est enim scientia eius qui sciens prudensque errat, et studio affectatae sapientiae asserit dissimulata ueritate mendacium, sicut Spiritus dicit : « *Cum*

a. Ez 28, 15-16 b. 1 P 2, 5 c. Ab 18 d. Ez 28, 18 e. Ez 28, 16 f. Mt 22, 11 g. Ez 28, 17

1. Tyconius ne commente pas le début du verset 16, pourtant donné dans la citation globale : *implesti promptuarium tuam iniquitate*. Il fait de *a multitudine negotiationis tuae* le complément d'agent du verbe *inuenirentur* au verset 15, alors que ce syntagme constitue habituellement le début du verset 16, mais avec la préposition *ex* chez ORIGÈNE (cf. *De Princ.* I, 5, 4 – SC 252, p. 186, l. 187) ou de chez TERTULLIEN (*Adu. Marc.* II, 10, 3 –

Les pierres vivantes 16.1. « *Tu as été sans tache au long de tes jours, depuis le jour de ta création, jusqu'à ce que soient trouvées en toi tes iniquités à cause de l'ampleur de ton commerce*^a. » Pierre appelle l'Église « pierres » : « *Et vous, frères, comme pierres vivantes réunissez-vous dans la construction de la maison spirituelle*^b. » Dieu dit qu'elle est une maison de feu et qu'elle brûle contre les mauvais frères : « *La maison de Jacob sera un feu, la maison de Joseph une flamme, et la maison d'Ésaü une paille ; et elles s'enflammeront contre eux et elles les consumeront et il n'y aura plus rien à brûler dans la maison d'Ésaü, car Dieu l'a dit*^c. » En effet, quand l'homme commet un péché, il est précipité de la montagne de Dieu, et rien ne sera plus à brûler, puisque l'Esprit l'a abandonné, et qu'il est réduit en cendres^d.

Le rôle du chérubin 16.2. « *Tu as péché et tu as été blessé et rejeté de la montagne de Dieu, et le chérubin t'a retiré du milieu des pierres de feu*^{e1}. » Le chérubin représente le serviteur de Dieu qui a exclu de l'Église l'ensemble des mauvais, mais de manière spirituelle. Car, en ce monde, celui qui n'a pas le *vêtement nuptial* est exclu du milieu des *convives*^f. Et il est envoyé dans les ténèbres, c'est-à-dire dans l'endurcissement, jusqu'à ce qu'il descende dans le feu éternel. En effet, dans le monde à venir personne ne sera mêlé au chœur des saints pour ensuite en être exclu.

Les différentes formes de corruption 17.1. « *Ton cœur s'est enorgueilli de ta beauté, ton savoir s'est corrompu dans ta beauté*^g. » A été corrompu, en effet, le savoir de celui qui, bien que savant et avisé, s'égaré et qui, poussé par une apparente sagesse, défend le mensonge en dissimulant la vérité, comme l'Esprit dit : « *Alors qu'ils connais-*

SC 368, p. 74, l. 31). On lit en effet dans la LXX : ἀπό πλήθους τῆς ἐμπορίας σου ἐπλησας τὰ ταμειᾶ σου ἀνομίας.

cognouissent Deum, non ut Deum magnificauerunt aut gratias egerunt, sed nugati sunt in cogitationibus suis, dicentes se esse sapientes^h. » Corrupta est scientia eius qui alios docet, se ipsum non docetⁱ. Corruptus est decor < eius > qui generi suo operum similitudine non respondet.

17.2. « Propter multitudinem peccatorum tuorum in terram proieci te, in conspectu regum dedi te dehonestari^j. » Et diabolus proiectus est in terram, id est in hominem, et homo de sublimitate Ecclesiae in conculcationem, sicut Hieremias dicit : « Deiecit de caelo in terram gloriam Israhel. In conspectu regum^k » : Christianorum dixit, quorum pedibus conculcatur diabolus et homo eius.

18.1. « Propter multitudinem peccatorum tuorum et iniquitatem negotiationis tuae contaminaui sancta tua^a. » Videtur ueluti principalem titulum exprobrasse corpori diaboli negotiationes – magis dicit et thesauros – spiritalis nequitiæ. Sicut enim spiritalis iustitiæ negotiatio est thesaurus, ut Dominus dicit : « Simile est regnum caelorum homini negotiatori^b », et iterum : « Thesaurizate uobis thesauros in caelo^c » ; iterum : « Dedit seruis suis substantiam suam^d » ut negotiarentur, iterum « Negotiationes Carthaginenses^e » resistent tibi, iterum : « Negotiatio eius et

h. Rm 1, 21-22 i. cf. Rm 2, 21 j. Ez 28, 17 k. Lm 2, 1

a. Ez 28, 18 b. Mt 13, 45 c. Mt 6, 20 d. Mt 25, 14 e. Ez 27, 12, 25 ; 38, 13

1. La LXX traduit l'hébreu Tharsis chez Ezéchiel par l'adjectif Καρχηδόνας qui a donné la forme latine Carthaginiensis. M. G. COX voit dans la citation de Tyconius une preuve de la tradition africaine, même punique dans l'interprétation biblique (cf. « Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica », *Studia Orientalia* 64, 1988, p. 101). Peut-être faut-il l'imputer à une version « donatiste » de la Bible, dont une série de capitula de la fin du IV^e siècle, émanant de la secte et concernant le chapitre 23 d'Isaïe, applique précisément à Carthage la prophétie contre Tyr. On peut y lire en guise de sommaire : « Sermo domini

saient Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ils ne lui ont pas rendu grâce, mais ils ont plaisanté dans leurs réflexions, tout en se disant sages^h. » A été corrompu le savoir de celui qui instruit les autres, mais qui ne s'instruit pas lui-mêmeⁱ. A été corrompue la beauté de celui qui ne conforme pas ses actions avec sa naissance.

La chute vertigineuse du diable

17.2. « A cause de la multitude de tes péchés, je t'ai jeté à terre, je t'ai livré au déshonneur devant les rois^l. » Le diable a été jeté à terre, c'est-à-dire dans l'homme, et l'homme a été jeté de la hauteur de l'Église pour être piétiné, comme Jérémie dit : « Il a précipité la gloire d'Israël du ciel sur la terre^k. » Devant les rois : il a voulu dire devant les chrétiens sous les pieds desquels le diable et son homme sont piétinés.

Commerce et trésors

18.1. « A cause de la multitude de tes péchés et de l'iniquité de ton commerce j'ai profané tes sanctuaires^a. » Il semble que le principal chef d'accusation porté contre le corps du diable soit le reproche de son commerce de méchanceté spirituelle – il parle même de trésors. Car, le commerce de la droiture spirituelle est de même un trésor, comme le Seigneur dit : « Le royaume des cieux est semblable à un marchand^b » ; et aussi : « Thésaurisez-vous des trésors dans le ciel^c » ; et encore : « Il confia ses biens à ses serviteurs^d » pour qu'ils puissent commercer ; et à nouveau : « Les négoce carthaginois^{e1} » te résisteront ; et encore :

super Cartaginem » et « Quod septuaginta annis esset deserta Carthago et restitueretur ». Cf. VR t. XIII, p. 17 (series A, colonne de gauche) et P.M. BOGAERT, « Les particularités éditoriales des Bibles comme exégèse implicite ou proposée. Les sommaires ou capitula donatistes », dans *Lectures bibliques*, Bruxelles 1982, p. 10. La citation reste malgré tout énigmatique. Dans la Règle IV, Tyconius avait interprété *multiplasti mercatus tuos super astra caeli* (Na 3, 19) par « id est super Ecclesiam » (§ 13.1). Pour sa part, OPTAT de MILÈVE, cherchant à assimiler Donat de Carthage au prince de prince de Tyr, écrit : « L'Esprit-Saint,

merces sancta Domino^f », et Apostolus « *Est, inquit, negotiatio magna pietas^g* » ; ita spiritalis nequitia negotiatio est, thesaurus peccatorum, sicut Dominus dicit : « *Homo malus de thesauro cordis emittit mala^h* », et Apostolus : « *Thesaurizas tibi iram in die iraeⁱ*. » « *Propter iniquitatem, inquit, negotiationis tuae contaminetur sancta tua^j*. » Qui enim non recte sanctitate Dei utitur, suam efficit, sicut Deus dicit de sabbatis suis :
460 « *Sabbata uestra odit anima mea^k*. »

18.2. « *Educam ignem de medio tui, hic te deuorabit^l*. » Ignis Ecclesia est, quae cum discesserit e medio mysterii facinorism tunc pluet ignem Dominus a Domino de Ecclesia, sicut scriptum est : « *Sol exortus est super terram, et Loth intrauit in Segor. Et pluit Dominus super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem a Domino de caeloⁿ*. » Hic est ignis quem supra dixit : « *Domus Iacob ignis, domus autem Esau stipula ; et exardescunt in eos et comedent illos, et non erit ignifer in domo Esau^o* ». In Genesi iterum scriptum est : « *Cum contereret Deus omnes ciuitates in circuitu, commemoratus est Deus Abrahae, et emisit Loth e medio subuersionis, cum subuerteret Deus ciuitates in quibus habitabat in eis Loth^p*. » Numquid Loth non merebatur propria iustitia liberari, ut diceret Scriptura : « *Commemoratus est Deus Abrahae, et*

f. Is 23, 18 g. 1 Tm 6, 6 h. Mt 12, 35 i. Rm 2, 5 j. Ez 28, 18
k. Is 1, 13.14 l. Ez 28, 18 m. 2 Th 2, 7 n. Gn 19, 23-24
o. Ab 18 p. Gn 19, 29

par la bouche d'Ézéchiël, admoneste le prince de Tyr, c'est-à-dire le prince de Carthage (...) Isaïe, d'abord, prouve que Tyr représente Carthage, car on peut lire dans ses livres : 'Vision sur Tyr', et ensuite : 'Hurlez, navires de Carthage (Is 23, 1)' » (III, 3, 10 - SC 413, p. 27, trad. M. Labrousse).

1. Après la définition du terme *negotiationes*, reprise de l'interprétation générale du même verset. La citation est abrégée - il manque (*propter multitudinem peccatorum tuorum* - et le verbe n'est pas au même temps : *contaminetur* pour *contaminaui*. C'est une condamnation de l'idolâtrie et de l'hypocrisie.

« *Son commerce et ses gains seront saints pour le Seigneur^f* » et l'Apôtre dit : « *Le commerce est un acte de grande piété^g* » ; ainsi la méchanceté spirituelle est un commerce, un trésor des péchés, comme dit le Seigneur : « *L'homme mauvais tire de mauvaises choses du trésor de son cœur^h*. » Et l'Apôtre : « *Tu thésaurises contre toi la colère pour le jour de colèreⁱ*. » « *A cause de l'iniquité, dit-il, de ton négoce que soit souillé ton sanctuaire^j*. » Car celui qui n'use pas correctement de la sainteté de Dieu met en place la sienne, comme Dieu dit au sujet de leurs sabbats : « *Mon âme hait vos sabbats^k*. »

Le départ de Lot 18.2. « *Je ferai sortir le feu du milieu de toi, et il te dévorera^l*. » Le feu est l'Église, et quand elle sera partie du milieu du mystère du crime^m, le Seigneur fera alors pleuvoir du feu d'auprès du Seigneur, depuis l'Église, comme il a été écrit : « *Le soleil se leva au-dessus de la terre, et Lot entra dans Segor. Et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès du Seigneur, depuis le cielⁿ*. » Il s'agit du feu qui a été mentionné plus haut : « *La maison de Jacob sera un feu (...) et la maison d'Ésaü une paille ; et elles s'enflammeront contre eux et elles les consumeront et il n'y aura plus rien à brûler dans la maison d'Ésaü^o*. » Dans la Genèse il a été écrit aussi : « *Quand Dieu eut anéanti toutes les villes aux alentours, Dieu se souvint d'Abraham et fit échapper Lot du milieu de la destruction, lorsque Dieu détruisit les cités dans lesquelles habitait Lot chez les siens^p*. » Est-ce que Lot ne méritait pas d'être épargné en raison de sa droiture pour que l'Écriture dise : « *Dieu se souvint d'Abraham et fit échapper Lot du milieu*

2. Le verset est repris avec une coupure (*domus autem Ioseph flamma*) et de légères variantes (*autem* au lieu de *uero* ; *eos* à la place de *illos* et vice versa) mais qui n'altèrent pas le sens puisque Jacob et Joseph représentaient l'Église (cf. § 16.1).

3. Pour la troisième fois, Tyconius fait appel à Lot, en tant que figure de l'Église (cf. Règle III § 29 et Règle VI § 2). Jésus l'avait présenté comme un modèle de la foi (Lc 17, 32-33) et Pierre l'avait célébré

emisit Loth e medio subuersionis » ? Aut in ciuitatibus habitabat, et non in ciuitate, ut diceret : « Ciuitates in quibus Loth habitabat » ? Sed prophetia est futurae discessionis. Memor enim Deus promissionis ad Abraham eiecit Loth de omnibus ciuitatibus Sodomorum, quibus ueniet ignis ex igni Ecclesiae, quae de medio eorum educetur.

480 18.3. « Et dabo te in cinerem in terra tua^q », id est in hominibus, uel ipsos homines in terra sua, qui in terra Dei esse noluerunt. In conspectu omnium uidentium te, id est intellegendum. Numquid diabolus uideri potest nisi in homine ?

485 19. « Et omnes qui te nouerunt inter nationes contristabuntur super te^r. » Cum enim Dominus percutit aut detegit malos, contristantur qui eorum auxilio fulciri solent, corporis sui parte debilitata.

« Perditio facta es, et non eris in aeternum^s. » * * *

q. Ez 28, 18 r. Ez 28, 19 s. Ez 28, 19

(2 P 2,7). La référence au départ de Lot doit être maintenant comprise comme l'expression de la volonté de Dieu d'écarter son Église du monde du péché et de la sauver de la destruction.

1. Par cette série de questions posées sur Gn 19, 29, Tyconius veut montrer qu'il s'agit d'une prophétie qui concerne à la fois « le genre et l'espèce ». Sodome et Gomorrhe sont deux villes qui ont réellement existé dans l'Histoire mais elles représentent aussi toutes les villes qui

de la destruction » ? Ou alors habitait-il dans des cités plutôt que dans une cité pour qu'il puisse être dit : « Les cités dans lesquelles Lot habitait » ? Mais la prophétie est celle d'un départ futur. Car, Dieu, se souvenant de sa promesse à Abraham, fit partir Lot de toutes les cités de Sodome dans lesquelles le feu viendra du feu de l'Église qui sera sorti de leur milieu¹

L'activité du
diable à travers
l'homme

18.3. « Et je te réduirai en cendres dans ta terre^q », c'est-à-dire dans les hommes, ou les hommes eux-mêmes dans leur terre, ceux qui ne voulurent pas être dans la terre de Dieu. « Devant tous ceux qui te voient », c'est-à-dire qui comprennent. Est-ce que le diable peut être vu autrement que dans l'homme ?

« Tu ne seras pas
dans l'éternité »

19. « Et tous ceux qui te connaissent parmi les peuples étaient affligés à ton sujet^r. » En effet, quand le Seigneur frappe ou surprend des mauvais, ceux qui ont l'habitude d'être soutenus par leur aide sont affligés, parce qu'une partie de leur propre corps se trouve mutilée.

« Tu es devenu objet de perdition, et tu ne seras pas dans l'éternité^{s2}. » * * *

refusent le message évangélique et qui seront détruites par le feu à la fin des temps. Lot est en même temps un personnage historique et la figure des justes de l'Église qui seront sauvés.

2. Dernière variante, on a ici « perditio facta es » alors que dans la citation intégrale le texte donnait « perditio factus es ». Sur cette fin brutale de l'œuvre, voir l'introduction générale p. 114-115.

NOTE COMPLÉMENTAIRE 1

L'ATTITUDE SINGULIÈRE DE TYCONIUS FACE AU DONATISME

L'attitude de Tyconius après sa condamnation par un concile donatiste demeure singulière. Pourquoi est-il resté fidèle à un mouvement qu'il contesta dans ses principes alors que la logique eût voulu qu'il s'en écartât définitivement¹ ? S'il s'est opposé aux donatistes et s'il n'a pas désiré rejoindre les catholiques, l'auteur du *Liber regularum* n'a pas davantage cherché à rassembler autour de lui une nouvelle communauté.

La question n'est pas l'apanage des modernes. Déjà Parménien ne comprenait pas comment Tyconius pouvait demeurer éloigné des évêques catholiques quand il défendait l'idée d'une Église répandue sur toute la terre, et il se deman-

1. L'article de J. van der LOF porte un titre qui résume toute la question : « Warum wurde Tyconius nicht katholisch ? », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, p. 260-283. La réponse, étayée en neuf points, peut se résumer à une conception traditionnelle de l'Église dans l'Afrique chrétienne que les donatistes auraient conservée et que Tyconius aurait défendue alors que les catholiques s'en seraient éloignés. Mais l'article repose sur une information de seconde main qui en amoindrit beaucoup la pertinence.

dait même pourquoi il s'était mis dans le parti de Donat¹. Dans le *De doctrina christiana* Augustin ne manquait pas de signaler cette attitude paradoxale : « Un certain Tyconius qui a écrit contre les donatistes d'une façon tout à fait irréfutable, alors qu'il était lui-même donatiste, – et chez qui l'on rencontre une pensée tout à fait absurde sur les points où il n'a pas voulu les abandonner complètement – a écrit un livre...² ». Ce maintien au sein de l'Église schismatique paraît d'autant plus étonnant que les évêques donatistes n'appréciaient guère les laïcs de leur bord qui se mêlaient de théologie, si l'on en croit les sentiments que leur prête Augustin envers Cresconius³.

L'attitude de Tyconius est encore citée comme exemple d'incohérence au VI^e siècle par Facundus d'Hermiane dans l'affaire des Trois Chapitres⁴. Cette controverse, on le sait, tire son nom d'un édit impérial de l'empereur Justinien, publié en 544, qui comportait trois chapitres d'anathèmes. L'expression a ensuite désigné l'objet même de ces condamnations, c'est-à-dire des passages de trois théologiens du siècle précédent – Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse – que l'on avait accusés de nestorianisme. Le pape Vigile, dans un premier temps, anathématisa les Trois-Chapitres. Une vive réaction enflamma alors le monde latin. La décision papale fut perçue comme une dénonciation du concile de Chalcedoine qui avait reconnu, en 451, l'orthodoxie de Théodoret et d'Ibas. En Afrique, un concile plénier alla même jusqu'à excommunier le pape Vigile. C'est à cette époque, en 550 ou 551, qu'il faut situer le *Contra Mocianum* de

1. D'après AUGUSTIN, *Epist.* XCIII, 44 (CSEL 34/2, p. 487, 14-17). Voir aussi *Epist.* XCIII, 43 (*ibidem*, p. 486, 13-17).

2. AUGUSTIN, *De doctr. christ.* III, XXX, 42 (BA 11/2, p. 293, trad. M. Moreau). Voir aussi *C. epist. Parm.* I, I, 1 (BA 28, p. 210). Cf. A. PINCHERLE, « Da Ticonio a sant'Agostino », *Ricerche religiose* 1, 1925, p. 444.

3. AUGUSTIN, *C. Cresc.* II, V, 7 (BA 31, p. 164).

4. Nous renvoyons pour plus de précision à l'introduction d'A. FRAÏSSE-BÉTOULIÈRES dans son édition de la *Défense des Trois Chapitres* de Facundus d'Hermiane (SC 471, p. 9-48).

Facundus. Un laïc lettré nommé Mocianus avait dénoncé l'excès de la décision africaine et établi un parallèle entre la querelle des Trois-Chapitres et le schisme donatiste. Lui répondant, l'évêque de Byzacène, Facundus d'Hermiane, reprit la comparaison et affirma que si les défenseurs des Trois-Chapitres, dont il était, s'apparentaient aux donatistes comme le prétendait Mocianus, ce dernier était semblable à Tyconius. Le rapprochement n'était pas flatteur dans la bouche de Facundus ! Quelle incohérence, disait-il, de partager l'argumentation de ses compatriotes et de désapprouver en même temps la rupture avec le pape Vigile. Vraiment, Mocianus était le parent de Tyconius « dont le bienheureux Augustin a dénoncé la sottise, parce que, tout en critiquant les donatistes à propos de leur schisme, il était en communion avec eux¹ » ! On voit combien Tyconius ne cessa pas d'intriguer les Anciens au point de devenir le paradigme du comportement illogique et d'être encore l'objet de risée cent cinquante ans après sa mort.

Aujourd'hui l'attitude de Tyconius reste sujette à discussion. Au début du XX^e siècle, A.B. Sharpe a défendu une explication d'ordre psychologique et a supposé que Tyconius avait pu être retenu par un sentiment de loyauté ou « d'esprit de corps » à l'égard des donatistes. Peut-être, écrivait le savant anglais, Tyconius a-t-il nourri l'espoir de créer une « corporate union » en continuant de défendre ses positions là où il était, c'est-à-dire au sein même du mouvement². Dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, G. Bardy évoque plus simplement « la force des traditions » et « la puissance des

1. FACUNDUS HERMIANENSIS, *Liber contra Mocianum Scholasticum*, 7 (trad. J.-L. Maier, *Le Dossier du donatisme* II, p. 342, document C d'après CCL 90A, p. 402, 61-65).

2. A.B. SHARPE, « Tichonius and St Augustine », *The Dublin Review* 132, 1903, p. 64-72. L'auteur transpose la lutte entre Augustin et les donatistes en un antagonisme entre le Saint-Siège et les Anglicans. Dans cette perspective, Tyconius s'apparenterait aux Anglicans les plus critiques à l'égard de leur propre Église.

préjugés »¹. Mais ce ne sont là que circonstances atténuantes. A l'opposé, K.B. Steinhauser, après avoir plaidé pour l'origine grecque de Tyconius, descendant d'émigrants venus s'installer en Afrique Proconsulaire, en déduit que l'appartenance à une minorité ethnique a fait de Tyconius un exilé qui ne s'est senti nulle part chez lui, ni dans la communauté donatiste, ni dans la communauté catholique, toutes deux romaines². Le *Livre des Règles* n'évoque pourtant jamais d'Églises situées sur l'autre rive du bassin méditerranéen, à Athènes ou ailleurs. P. Monceaux insiste, quant à lui, sur la conception qu'avait Tyconius de la secte. Les donatistes n'étaient pas à ses yeux des schismatiques et la véritable Église était celle de Donat. Il n'y avait pas de réelle contradiction. Tyconius « désirait seulement une franche réconciliation par le retour des soi-disant Catholiques à la véritable Église catholique, indûment appelée Église de Donat³ ». Mais comment Tyconius pouvait-il adhérer à une Église dont il avait si vigoureusement critiqué les fondements et estimer en même temps qu'elle était la seule et véritable Église ? W.H.C. Frend suggéra une explication en relation avec l'histoire troublée du mouvement. Tyconius se rattacherait au moins spirituellement aux Maximianistes, fraction dissidente de la secte à partir de 393. Originale, cette hypothèse reste toutefois aléatoire et dépend de la date de la mort

1. G. BARDY, s.v. « Tyconius », *DTC* XV/2, 1950, col. 1933. De même, H. CHADWICK suggère qu'un « changement individuel d'allégeance risquait de faire obstacle à une réunification ultérieure des deux Églises » (*Augustin*, Paris 1987, p. 83).

2. K.B. STEINHAUSER, « Tyconius : was He Greek ? », *SP* 27, Louvain 1993, p. 398.

3. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, Paris 1920, p. 177.

de Tyconius sur laquelle nous n'avons aucune certitude¹. D'après l'étude que J. Ratzinger a rédigée sur l'ecclésiologie de Tyconius, ce dernier pouvait croire qu'il faisait partie de l'Église bipartite, invisible et spirituelle qu'il décrivait sans se rattacher à aucune organisation particulière, d'où son acceptation des idées catholiques et ses liens entretenus avec le donatisme². Néanmoins, la notion d'Église « invisible » est plus augustinienne que tyconienne, et il nous semble difficile d'affirmer que Tyconius avait une vision si éthérée du corps du Christ. La thématique de la persécution présente dans le *Liber regularum* et le *Commentaire sur l'Apocalypse* en témoigne et constitue d'ailleurs un argument majeur qu'a précisément avancé M. Dulaey. Dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, elle écrit : « Persécutant les Donatistes, les Catholiques manifestaient par là même qu'ils n'étaient pas disciples du Christ et donc qu'ils n'étaient pas la véritable Église. » Tyconius ne pouvait les rejoindre sans hésitations. Même si sa position a évolué, il n'a sans doute jamais partagé complètement les idées catholiques³. P. Cazier abonde dans le même sens lorsqu'il explique cette « incohérence » par « la réprobation qu'a suscitée chez lui (Tyconius) l'emploi de la force publique au service de la fin du schisme ». Car « après avoir admis que la véritable Église était bien l'Église universellement répandue à travers la terre, il n'a pas compris pourquoi ceux qui étaient des frères dans la foi au Christ incarné persécutaient

1. De plus, ni Augustin, ni Gennade ne mentionnent cette appartenance. Cf. W.H.C. FREND, *The Donatist Church*, Oxford 1952, p. 205. Sur les Maximianistes, voir la note de Y. M.-J. CONGAR, « Le schisme maximianiste et l'abandon des thèses donatistes », dans *BA* 28, p. 724-725.

2. J. RATZINGER, « Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im 'Liber Regularum' », *REAug* 2, 1956, p. 185.

3. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxx, 42 (*BA* 11/2, p. 292). Cf. M. DULAHEY, s.v. « Tyconius », *DSp* XV, 1990, col. 1350. M. SIMONETTI partage sensiblement la même opinion : « Il ne sentit pas la nécessité d'adhérer à une Église catholique qu'il considérait comme une Église de *traditores* » (*Initiation aux Pères de l'Église* 4. *Les Pères latins*, Paris 1986, p. 169).

d'autres frères¹ ». On voit que les hypothèses avancées par les modernes sont nombreuses. Loin d'être incompatibles, certaines d'entre elles paraissent même complémentaires.

Il nous semble utile, pour notre part, de rappeler que nous ne possédons sur le sujet que la phrase par laquelle Augustin ouvre sa présentation du *Liber regularum* dans le *De doctrina christiana*. L'excommunication de Tyconius (en admettant qu'elle ait eu lieu vu sa formulation incertaine) a-t-elle bouleversé notre auteur au point qu'il ait pu envisager de rejoindre l'Église catholique ? La distance gardée vis-à-vis du parti d'Augustin s'explique sans doute, comme on l'a écrit, par le comportement violent des catholiques à l'égard des donatistes, leurs frères, dont la fin de la Règle VI se fait longuement l'écho mais toujours en termes très généraux. Un esprit comme celui de Tyconius, soucieux de comprendre les Écritures et de percevoir la cohérence du dessein divin, ne pouvait rester insensible à une telle attitude de la part de ceux dont il avait défendu les principaux fondements théologiques. La raison, sollicitée plus d'une fois dans le *Liber regularum*, ne s'y retrouvait pas. Si Tyconius est demeuré au sein du parti donatiste malgré de sérieuses divergences avec ses responsables, ce n'est certainement pas par aveuglement. La parabole emblématique du bon grain et de l'ivraie que le Christ lui-même a en quelque sorte illustré dans sa vie terrestre en fréquentant les pécheurs peut éclairer cette fidélité si singulière. Refusant de créer une communauté de « purs » ou de « parfaits », Jésus a rassemblé autour de lui une Église vivant sous le signe de la miséricorde et de la patience de Dieu. Profondément convaincu de l'existence de *duae partes*

1. P. CAZIER, « Tyconius et l'Apocalypse dans la crise donatiste », *Graphé* 1, 1992, p. 128. J.S. ALEXANDER apporte un argument supplémentaire à cette hypothèse en soulignant l'importance du thème de la persécution dans le *Liber regularum* (« Tyconius' Influence on Augustine : A note on their use of the distinction corporaliter / spiritualiter », *Atti del Congresso Internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome 1987, tome II, p. 209-210).

in ecclesia, Tyconius n'a pas jugé profitable de rallier le camp catholique, ni de quitter les donatistes. Dans un esprit que l'on pourrait qualifier avant la lettre d'œcuménique, il a préféré rester au sein de la secte, ou peut-être en marge, sans s'en détacher définitivement, puisque, ici comme là, bons et mauvais se côtoyaient et se côtoieront jusqu'à la fin des temps¹. On remarquera d'ailleurs qu'Augustin n'accuse pas Tyconius d'obstination ni de suffisance. Au lieu de parler d'un comportement apparemment absurde, ne faut-il pas au contraire voir dans cette attitude une grande cohérence de l'auteur avec lui-même, avec sa pensée et avec son œuvre au cœur desquelles réside la notion fondamentale d'Église universelle mais bipartite ?

1. H. CHADWICK abonde également dans ce sens à partir d'une hypothèse sur la conception baptismale de Tyconius (« Tyconius and Augustine », dans W. WUELLNER [éd], *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine*, Berkeley 1989, p. 53-54).

NOTE COMPLÉMENTAIRE 2

TYCONIUS EST-IL À L'ORIGINE DE LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DES DEUX CITÉS ?

Le principe d'une Église bipartite a-t-il influencé la conception augustinienne des deux cités ? La question est controversée. Les sermons notamment nous apprennent qu'Augustin identifiait l'Église authentique avec le corps du Christ dont « les membres aiment la tête¹ ». Cependant cette Église sainte est placée parmi les pécheurs car il y a des chrétiens qui, en raison de leur manque de charité, ont cessé d'être des « pierres vivantes ». Le corps du Christ est mêlé à cette Église bigarrée mais il n'est pas mélangé en lui-même². Non seulement les pécheurs ne seront pas avec le Christ dans l'Éternité, mais ils n'appartiennent pas à son corps dans leur vie terrestre, bien qu'ils semblent faire partie de l'Église lorsqu'ils reçoivent les sacrements. Ici-bas, la séparation est spirituelle ; lors des fins dernières, elle se manifestera corporellement. Aussi Augustin, dans sa présentation du *Liber regularum*, remet-il en cause le titre de la Règle II : « Tyconius aurait dû dire 'le corps du Seigneur, partie vraie, partie mêlée', ou bien 'partie vraie et partie simulée', et propose-t-il de l'intituler : « L'Église mêlée » (*De permixta Ecclesia*)³. Et il

1. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 139*, 2 (CCL 40, p. 2012).

2. Cf. P. BORGOMEQ, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, p. 295 (et l'ensemble du chapitre XIV « L'Église comme *permixtio* », p. 279-298). Plus récemment, T.J. VAN BAVEL, art. « Church », dans A.D. Fitzgerald, *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids-Cambridge 1999, p. 173-174.

3. AUGUSTIN, *De doct. christ.* III, xxxii, 45 : « Sed dicendum fuit, De Domini corpore uero atque permixto, aut : uero atque simulato, uel quid aliud, quia non solum in aeternum, uerum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamuis in eius esse uideantur Ecclesia. Unde

justifie son choix en affirmant qu'il n'est pas possible de croire que les hypocrites soient avec le Seigneur maintenant, bien qu'ils paraissent être dans son Église. La divergence avec Tyconius est notable, car ce dernier ne conçoit pas de séparation visible. Conformément à la loi traditionnelle de la rétribution, il envisage bien un partage entre bons et mauvais, mais il ne conçoit cette séparation que plus tard, lors du Jugement Dernier¹. Jusque-là, les deux parties resteront intimentement liées et l'Église ne formera qu'un seul corps. La Règle V évoque une Jérusalem bipartite sans jamais décrire deux cités distinctes². Autrement dit, Augustin a élaboré une conception des deux cités qui lui est propre. Il a renoncé à une opposition de deux sociétés corporelles visibles pour prôner une vision spirituelle de ces deux groupes d'hommes. C'est la naissance de la distinction entre l'*ecclesia qualis nunc* et l'*ecclesia quae futura est*³. Les pécheurs sont corporellement extérieurs à l'Église et seuls les justes constituent à proprement parler le corps du Christ⁴. Si influence il y a eu de Tyconius sur Augustin, elle ne doit pas être surestimée ; il nous semble préférable de considérer que la Règle II a été davantage un aiguillon de la réflexion augustinienne, un point de départ auquel Augustin s'est en fait opposé dans sa conception de la *ciuitas Dei* plutôt qu'une voie qu'il aurait sui-

1. Cf. Mt 13, 29-30 (Règle III § 28).

2. Règle V § 7.2.

3. AUGUSTIN, *C. epist. Parm.* I, XIV, 21 / III, III, 19 et v, 26 (BA 28, p. 260-262, 440-442, 460-462) ; *C. Cresc.* 2, 36, 45 et 3, 81, 93 (BA 31, p. 254-256, 458-460), par exemple.

4. AUGUSTIN, *C. Epist. Parm.* III, III, 18 (BA 28, pp. 436-442) ; *de Civ. Dei* XX, 9, 1 (BA 37 p. 230-234).

vie jusque dans sa trace¹. D'ailleurs, dans le *Liber regularum* il est question de *corpora* (*Dei et diaboli*), mais pas de *ciuitates*.

1. Cf. BA 36 la note 35 de G. BARDY, p. 731-732. Voir aussi A. PINCHERLE, « Da Ticonio a sant'Agostino », *RicRel* 1, 1925, p. 443-466, et G.-B. LADNER, *The Idea of Reform*, Cambridge (Mas.) 1959, p. 258-270. A. LAURAS et H. RONDET, reprenant une remarque de P. MONCEAUX (*Hist. Litt. Afr. Chrét.* V, p. 219), s'appuient sur un passage de Beatus d'après l'édition – peu fiable – de Florez pour affirmer que « dans son commentaire sur l'Apocalypse, l'évêque donatiste (*sic*) formule nettement l'idée que développera Augustin ». Mais la citation est inexacte (cf. BEATUS IX, 575, 3, 19-20) et surtout n'offre pas de parallèles. Elle ne permet pas d'affirmer que « le maître d'Augustin ait été ici Tyconius » (« Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin », dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS et C. COUTURIER, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 153).

NOTE COMPLÉMENTAIRE 3

AUGUSTIN INTERPRÈTE DU LIBER REGVLARVM

A la fin du livre III du *De doctrina christiana*, rédigé en 426-427, Augustin donne un résumé du *Liber regularum*. Cette lecture ne fait plus aujourd'hui l'unanimité parmi les spécialistes. Augustin est-il fidèle à Tyconius ou accommode-t-il à sa manière les principes herméneutiques du donatiste¹ ?

Dans sa lettre à Aurelius, vers 396, Augustin demandait l'avis du primat sur « les sept règles ou clefs de Tyconius² ». La mention, malgré sa brièveté, témoigne de l'assimilation dès cette date des « règles mystiques » voulues par l'Esprit Saint à des « clefs » que Tyconius aurait lui-même fabriquées pour aider à la compréhension de la Bible³. Cette interprétation ne semble pas fortuite car on la retrouve dans le *De doctrina christiana*. Avant de présenter sous une forme résumée chacune des Règles, l'évêque d'Hippone introduit l'ensemble de l'ouvrage en ces termes : « Un certain Tyconius (...) a composé un livre qu'il a intitulé (*Livre*) des Règles (*Regularum*) parce qu'il y a exposé sept règles qui seraient comme des clefs permettant d'ouvrir les parties cachées des Écritures divines⁴. » Augustin ne paraît pas distinguer les

1. *De doct. chr.* III, xxx, 42-xxxvii, 56 (BA 11/2, p. 292-318). On trouvera les principaux arguments en présence dans I. BOCHET, « Le 'Liber regularum' de Tyconius et sa présentation par Augustin », note complémentaire n° 17 à l'édition de *La Doctrine chrétienne d'Augustin*, BA 11/2, 1997, p. 562-581 ; et C. KANNENGIESSER « Tyconius of Carthage, the Earliest Latin Theoretician of Biblical Hermeneutics. The Current Debate », dans M. MARITANO (éd.), *'Historiam Perscrutari'. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, Rome 2002, p. 297-311.

2. AUGUSTIN, *Epist.* XLI (CSEL 41/2, p. 83).

3. Cf. C. KANNENGIESSER, « A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa : Tyconius and Augustine », revu et complété dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible*, Notre-Dame (Ind.) 1999, p. 149-177.

4. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxx, 42 (BA 11/2, p. 292).

modalités de la composition du texte biblique des moyens apportés par Tyconius pour les éclairer. Il n'indique pas que les « règles mystiques » sont intrinsèques au texte biblique et les assimile à des « *praecepta*¹ », à l'image de la vocation profonde qu'il assigne à son traité dès la première phrase du préambule : « Il est pour l'interprétation des Écritures des principes (*praecepta*) qui peuvent, à mon sens, être enseignés sans difficulté à ceux qui s'intéressent à ces études². » On a pu dire du *De doctrina christiana* qu'il était un véritable « manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne³ ». Le livre I en constitue l'introduction et insiste sur l'importance de la foi, de l'espérance et de la charité sur lesquelles est fondée l'interprétation de la Bible. Les livres II et III exposent les autres conditions requises pour expliquer les textes saints à partir des bases de l'enseignement rhétorique traditionnel : d'abord les connaissances que doit posséder l'exégète (livre II), puis les principes propres à résoudre les ambiguïtés de l'Écriture. Après avoir passé en revue ceux qui portent sur la ponctuation, la prononciation et le mode d'expression dans les textes pris au sens propre (III, 1-8), le livre III, dans sa première version, s'arrêtait brutalement sur les obscurités dues aux termes figurés (III, 9-35). Reprenant son ouvrage en 426,

1. Cf. M.L. COLISH, « Augustine's Use and Abuse of Tyconius », dans W. WUELLNER (éd.), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine*, Berkeley 1989, p. 45-46.

2. *De doct. chr.* Prologue, 1 (BA 11/2, p. 64). Ces lignes ont été écrites en 396-397. Voir P.-M. LATRON, *L'héritage de la tradition rhétorique classique et la perspective chrétienne dans le De doctrina christiana de saint Augustin*, Paris 1971, notamment la conclusion p. 162-165 ; et K. EDEN, « The Rhetorical Tradition and Augustine's Hermeneutics in *De doctrina christiana* », *Rhetoric* 8, 1990, p. 45-63.

3. L. VERHEIJEN, « Le *De doctrina christiana* de Saint Augustin : Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II.19.29-42.63, une charte fondamentale pour une culture chrétienne », *Augustiniana* 24, 1974, p. 10-20. On lira une présentation détaillée de l'œuvre par M. MOREAU, intitulée « Lecture du *De Doctrina christiana* », dans *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 253-285 (sur Tyconius, voir p. 253-255 et p. 271-273).

Augustin aborde alors les « tropes » et signale la présence de l'allégorie, de l'énigme, de la parabole, de la métaphore et de la catachrèse dans les Livres Saints (III, 41). S'ensuit l'analyse, assez longue, du *Liber regularum* (III, 42-56). L'herméneutique tyconienne se trouve de cette manière insérée dans la partie réservée aux figures de rhétorique au sein de la réflexion générale d'Augustin sur les difficultés rencontrées dans la Bible.

La différence entre les deux auteurs est également sensible dans la lecture du message biblique. Augustin a une préférence pour l'interprétation allégorique¹ alors que l'analyse tyconienne repose sur la typologie². La présentation de la Règle V est assez fidèle à l'original car l'analyse des nombres concerne les deux types d'interprétations. Augustin y reprend la formulation et les deux clefs interprétatives, la synecdoque et les nombres « consacrés », que propose Tyconius³. Il en est de même pour les Règles I et VII sur le Seigneur, le Diable et leur corps respectifs, si l'on excepte les allusions scripturaires à la situation contemporaine qui sont propres à la typologie et qu'Augustin a précisément éclipsees. Ce dernier « s'attache surtout à montrer que le Christ et l'Église sont unis dans les prophéties », tandis que « pour

1. Cf. D. DAWSON, « Sign Theory, Allegorical Reading, and the Motions of the Soul in *De doctrina christiana* », dans D.W.H. ARNOLD et P. BRIGHT (éds), *Augustine's De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, Notre-Dame-Londres 1995, p. 123-141. Et, sur l'ensemble de l'œuvre, H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 423, 479-480, 486-488 et 498-501.

2. Nous reprenons ici les conclusions de M.A. TILLEY dans son étude « Understanding Augustine Misunderstanding Tyconius », *SP* 27, Louvain 1993, p. 405-408. Voir aussi J.J. MURPHY, « Pedagogic paradigms as factors in assessing Augustine's use of Tyconius », dans C. KANNENGIESSER et P. BRIGHT (éds), *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine*, Berkeley 1989, p. 60-61.

3. Cf. M. DULAËY, « L'Apocalypse. Augustin et Tyconius », dans A.-M. LA BONNARDIÈRE (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 376-377.

Tyconius, l'interprétation exclusive de certains textes de l'Ancien Testament dans un sens christologique posait un problème, à cause des imperfections ainsi attribuées au Christ¹. En revanche, quand Tyconius a recours à des figures rhétoriques dont il fait un emploi particulier², Augustin les comprend dans leur sens traditionnel. Pour la Règle IV où sont mises en place les notions de *species* et de *genus*, Augustin interprète les deux termes comme le passage du particulier au général. Et il explique : « C'est ainsi, en effet, que Tyconius l'intitule, voulant faire entendre que l'espèce est la partie, et le genre le tout dont la partie est ce qu'il appelle l'espèce. Ainsi chaque cité est, bien évidemment, une partie de l'ensemble des nations ; c'est là ce qu'il appelle l'espèce, et le genre est l'ensemble des nations³ ». Puis il poursuit en établissant un parallèle avec la rhétorique politique : « Même les ignorants se rendent compte de ce qui, dans tout édit impérial, est de l'ordre, soit de l'espèce, soit du genre⁴. » Il ne tient pas compte de l'avertissement initial où Tyconius précise qu'il parlera selon la sagesse divine. Car le donatiste fait une lecture typologique des passages scripturaires contenus dans la Règle. Pour lui, les textes prophétiques évoquent la victoire spirituelle de l'Église sur ses ennemis (*genus*) à partir des événements et peuples de l'Ancien Testament qui décrivent les malheurs d'Israël (*species*). Les termes de *species* et de *genus* sont utilisés pour désigner le « type » et l'« antitype » de l'interprétation typologique tandis qu'Augustin les situe dans la perspective d'une interprétation allégorique des signes. Le cas de la Règle VI est

1. Voir P. CAZIER qui a comparé le texte de Tyconius et celui d'Augustin, dans « Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius », *REAug* 22, 1976, p. 274.

2. Cf. Introduction II, 6 « Des clefs et des lampes », p. 41-42.

3. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxxiv, 47 (trad. M. Moreau, BA 11/2, p. 301).

4. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxxiv, 47 (trad. M. Moreau, BA 11/2, p. 303).

particulier. M. Dulaey a montré qu'Augustin avait selon toute vraisemblance expliqué la « récapitulation » plus d'après l'usage qu'en fait Tyconius dans son *Commentaire de l'Apocalypse* que d'après la Règle elle-même, dont le sens n'est pas facile à saisir¹. Restent les Règles II et III pour lesquelles Augustin se démarque encore nettement de sa source. L'évêque d'Hippone substitue à la notion de « corps bipartite » l'idée d'un « corps vrai et mêlé » (« de domini corpore uero atque permixto »). Là où Tyconius cite des exemples bibliques de bons et de mauvais pour illustrer le côté droit et le côté gauche de l'Église, Augustin considère que les mauvais sont déjà hors du corps du Christ, bien qu'ils semblent faussement lui appartenir en raison de leur attitude hypocrite. Enfin Augustin modifie complètement le titre de la Règle III et propose de l'appeler « de spiritu et littera » ou « de gratia et mandato », tout préoccupé qu'il est à l'époque par l'hérésie pélagienne à laquelle il fait nettement référence dans son analyse². Il voit dans la Règle une dimension du problème de la grâce et des œuvres quand Tyconius analyse la validité des promesses adressées à Abraham et la place de la Loi dans la justification. La grâce sauve les croyants qui ont choisi de se conformer à l'enseignement du Christ alors que la Loi enferme et condamne les mauvais³.

Ainsi le *Liber regularum* a-t-il été sensiblement refondu dans le moule augustinien, ce qui n'enlève rien au génie de l'évêque d'Hippone. Le traité d'herméneutique lui doit de n'être pas totalement tombé dans l'oubli et sans doute d'être parvenu jusqu'à nous. Les études patristiques peuvent lui en être reconnaissantes !

1. M. DULAËY, « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35, 1989, p. 89-99.

2. AUGUSTIN, *De doct. chr.* III, xxxiv, 46 (BA 11/2, p. 300).

3. Voir aussi R.A. KUGLER, « Tyconius's *Mystic Rules* and the Rules of Augustine », dans P. BRIGHT (éd.), *Augustine and the Bible*, coll. « The Bible through the Ages » 2, Notre-Dame (Indiana) 1999, p. 129-148.

INDEX

*Les trois index s'appuient sur le texte latin.
Le premier chiffre en romain indique le numéro de la Règle,
le chiffre arabe après la virgule précise le paragraphe.*

I. INDEX SCRIPTURAIRE

Les allusions sont signalées par un astérisque. Lorsqu'une citation néotestamentaire fait écho à un verset de l'Ancien Testament, ce dernier n'a pas été signalé en tant que tel (mais il est mentionné dans l'apparat scripturaire).

Nous avons respecté la présentation des versets telle qu'elle apparaît dans le Liber regularum en indiquant, le cas échéant, les reprises significatives d'un même verset lors de l'étude détaillée d'une péricope (notamment pour la Règle VII).

ANCIEN TESTAMENT

Genèse

| | |
|----------------|------------|
| 1, 5 | V, 3.2 |
| 1, 14 | V, 3.6 |
| 1, 16 | V, 3.3 |
| *1, 25 | VII, 14.2 |
| 1, 27 | VII, 14.1 |
| 2, 2-3 | V, 6.7 |
| 2, 17 | V, 6.7 |
| 3, 22-24 | VII, 14.1 |
| *4, 3-15 | VII, 14.1 |
| 4, 17 | IV, 13.1 |
| 5, 4b.5b | V, 3.7 |
| *7, 4 | V, 8.2 |
| *7, 11 | V, 8.2 |
| *7, 17 | V, 8.2 |
| 8, 4 | V, 8.2 |
| 8, 5 | V, 8.2 |
| *8, 14 | V, 8.2 |
| *8, 21 | VII, 4.3 |
| 15, 1 | III, 19.2 |
| 15, 13 | V, 2.1 |
| 15, 16 | V, 6.5 |
| 18, 18-19 | III, 19.2 |
| 19, 23-24 | VII, 18.2 |
| 19, 29 | VII, 18.2 |
| 21, 9 | III, 28 |
| 22, 17 | IV, 9.4 |
| 22, 18.16 | III, 19.1 |
| 25, 23 | VII, 3.3 |
| *25, 23 | III, 25 |
| 26, 3-5 | III, 19, 1 |
| 27, 35 | III, 26 |
| *27, 36 | III, 25 |
| *36, 1.8.11.33 | IV, 19.2 |
| *41, 26-32 | V, 8.1 |
| 41, 46 | V, 8.1 |
| *41, 46 | V, 2.1 |
| *50, 22 | V, 2.1 |

Exode

| | |
|--------------|---------|
| 1, 6-10 | V, 2.1 |
| 4, 22.23 | I, 11.2 |
| *10, 21-23 | V, 8.1 |
| *12, 40 | V, 2.1 |
| 13, 18 (LXX) | V, 6.5 |
| *16, 22-30* | V, 7.2 |
| 16, 28 | III, 22 |
| *20, 8-11 | V, 7.1 |
| 20, 17 | III, 7 |
| *34, 28 | V, 8.2 |

Lévitique

| | |
|--------|--------|
| 23, 32 | V, 3.4 |
|--------|--------|

Nombres

| | |
|-----------|-----------|
| *25, 1-17 | VII, 12.1 |
|-----------|-----------|

Deutéronome

| | |
|-------|---------|
| *7, 1 | IV, 3.1 |
|-------|---------|

Josué

| | |
|------------|--------|
| 7, 11 | IV, 10 |
| 7, 25 | IV, 10 |
| *10, 12-14 | V, 3.6 |

2 Samuel

| | |
|-----------|---------|
| 7, 12-13a | IV, 9.1 |
| 7, 13b | IV, 9.1 |
| 7, 14-16a | IV, 9.1 |
| 7, 14 | IV, 9.3 |
| 7, 16b | IV, 9.1 |

1 Rois (=3 Rois)

| | |
|----------------------|---------|
| 4, 20 (= 2, 46a LXX) | V, 8.2 |
| 5, 9 (ou 4, 29) | IV, 9.3 |
| 8, 46 | III, 14 |

| | |
|--------------------------------------|-----------|
| *11, 1-8 | IV, 9.3 |
| 11, 11-13 | IV, 9.3 |
| 11, 11-12 | IV, 9.4 |
| 12, 4 (= 12, 24p LXX) | V, 8.2 |
| 13, 2 | IV, 12 |
| *19, 8 | V, 8.2 |
| 2 Rois (=4 Rois) | |
| *20, 8-11 | V, 3.6 |
| *23, 15 | IV, 12 |
| I Chroniques (=Paralipomènes) | |
| 16, 30 | VII, 5.2 |
| 1 Esdras (LXX) =3 Esd (Vg) | |
| *4, 13 = 3 Esd 4, 13 | VII, 14.1 |
| 2 Maccabées | |
| 7, 29 | III, 14 |
| Job | |
| 11, 17 | VII, 4.3 |
| 14, 4-5 (LXX) | III, 14 |
| 41, 22 (LXX) | VII, 14.2 |
| Psaumes LXX (TM) | |
| 2, 6-7 | VII, 4.1 |
| 8, 3 | VII, 5.3 |
| 17, 8 (18, 8) | VII, 4.1 |
| 17, 51 (18, 51) | I, 11.1 |
| 23, 4-5 (24, 4-5) | III, 26 |
| 45, 3 (46, 3) | VII, 4.1 |
| 50, 6 (51, 6) | III, 14 |
| 50, 14 (51, 14) | I, 12.1 |
| 54, 21 (55, 21) | VII, 5.3 |
| 64, 12 (65, 12) | V, 5 |
| 67, 18 (68, 18) | V, 4.2 |
| 71, 3 (72, 3) | VII, 4.1 |
| *72, 28 (73, 28) | VI, 4.2 |
| 79, 15-16 (80, 15-16) | I, 11.2 |
| 90, 11-16 (91, 11-16) | I, 5 |
| 96, 2 (97, 2) | VII, 4.1 |
| 102, 4 (103, 4) | III, 14 |
| 104, 8 (105, 8) | V, 4.2 |
| 109, 1 (110, 1) | I, 12.1 |
| 113, 4 (114, 4) | VII, 4.1 |
| 118, 164 (119, 164) | V, 4.2 |
| 119, 5-7 (120, 5-7) | II, 10 |
| 125, 1-3 (126, 1-3) | VI, 3.2 |
| 136, 9 (137, 9) | IV, 19.1 |
| 142, 2 (143, 2) | III, 14 |

Proverbes

| | |
|--------|----------|
| 14, 28 | VII, 6.2 |
| 20, 9 | III, 14 |

Qohélet (=Ecclésiaste)

| | |
|-------|---------|
| 1, 4 | I, 9 |
| 9, 11 | VII, 11 |

Cantique des Cantiques

| | |
|-------|----------|
| 1, 5 | II, 10 |
| 1, 7 | VII, 4.2 |
| 4, 7 | II, 10 |
| 4, 16 | VII, 4.3 |
| 5, 1 | I, 11.1 |

Sagesse

| | |
|--------|-----------|
| 5, 6 | VII, 4.2 |
| 6, 1-4 | VII, 3.2 |
| 7, 1-2 | V, 2.2 |
| *7, 13 | Préambule |
| 7, 22 | IV, 1 |
| 8, 21 | III, 13.2 |

Siracide (=Ecclésiastique)

| | |
|------|-------|
| 1, 7 | IV, 1 |
|------|-------|

Isaïe

| | |
|-----------|-------------------|
| 1, 10 | IV, 17 |
| 1, 13.14 | VII, 18.1 |
| 1, 19 | III, 20.1 |
| 1, 23 | VII, 5.3 |
| 5, 6 | VII, 4.1 |
| 10, 13-14 | VII, 5.2 |
| 10, 15 | VII, 11 |
| 10, 16-19 | IV, 15.4 |
| 13, 1 | IV, 18 |
| 13, 2-4ab | IV, 18 |
| 13, 4c-9 | IV, 18 |
| 13, 10-13 | IV, 18 |
| 13, 14-17 | IV, 18 |
| 13, 18 | IV, 18 |
| 14, 12-21 | VII, 2 |
| 14, 12-13 | VII, 3.1 |
| 14, 12 | VII, 3.3 |
| 14, 13 | VII, 3.3 |
| 14, 13-14 | VII, 4.1 |
| 14, 14-17 | VII, 5.1 |
| 14, 14 | VII, 6.2 |
| 14, 16 | VII, 3.1 ; 6.2 |
| 14, 17 | VII, 5.2 ; 5.3 |

| | |
|----------------|-----------------------------------|
| 14, 18 | VII, 6.1 |
| 14, 19 | VII, 6.2 |
| 14, 20-21 | VII, 7 |
| 14, 22-27 | IV, 19.1 |
| 14, 25 | IV, 19.1 ; VII, 4.1 |
| 19, 1-3 | IV, 14.1 |
| 19, 1 | IV, 14.1 |
| 19, 19-20 | IV, 14, 1 |
| 23, 15-17 | IV, 15.2 |
| 23, 18 | IV, 15.2 ; 15.3 ; VII, 18.1 |
| 24, 1-6 | IV, 15.3 |
| 24, 6 | IV, 15.4 |
| 24, 7-8 | IV, 15.3 |
| 24, 9-13 | IV, 15.3 |
| 29, 13 | II, 2 |
| 33, 20 | II, 9 |
| 33, 23 | II, 9 |
| *38, 8 | V, 3.6 |
| 42, 16-17 | II, 3 |
| 43, 5-8 | II, 4 |
| 43, 27 - 44, 1 | II, 5 |
| 44, 21-22 | II, 6 |
| 45, 1 | I, 7 |
| *45, 3 | Préambule |
| 45, 3.4 | I, 7 ; II, 2 |
| 45, 4-5 | II, 2 |
| 48, 8-9 | II, 7 |
| 48, 18.19 | III, 23 ; 25 |
| 49, 6 | IV, 9.2 |
| 49, 8 | V, 5 |
| 49, 18-19 | VII, 14.2 |
| 53, 4.5.6 | I, 3 |
| 53, 10-11 | I, 3 |
| 58, 3 | VII, 5.3 |
| 58, 10 | V, 3.3 |
| 59, 9-10 | VII, 4.2 |
| 61, 2 | V, 5 |
| 61, 10 | I, 6 |
| 62, 2-4 | VII, 14.1 |
| 63, 9-10 | II, 8 |
| 66, 20 | V, 7.2 |
| Jérémie | |
| 3, 12 | VII, 4.3 |
| 9, 22 | VII, 11 |
| 17, 19-27 | V, 7.1 |
| 17, 21 | V, 7.1 |
| 17, 25 | V, 7.2 |

| | |
|---------------------------------------|-------------------|
| 17, 27 | V, 7.3 |
| LXX (=TM + Vg) | |
| 25, 15 (=49, 35) | IV, 16 |
| 25, 16 (=49, 36) | IV, 16 |
| 25, 17 (=49, 37) | IV, 16 |
| 25, 18-19 (=49, 38-39) | IV, 16 |
| *26, 13-26 (=46, 13-26) | IV, 14.2 |
| 32, 15-29 (= 25, 15-29) | IV, 20.1 |
| 32, 18 (= 25, 18) | IV, 20.2 |
| 32, 26 (= 25, 26) | IV, 20.2 |
| 32, 29 (= 25, 29) | IV, 20.2 |
| *49-50 (= 42-43) | IV, 14.2 |
| Lamentations | |
| 2,1 | VII, 17.2 |
| Baruch | |
| 6, 2 (Vg) | V, 6.5 |
| (=Lettre de Jérémie I, 2 dans la LXX) | |
| Ezéchiël | |
| *4, 4-6 | V, 8.2 |
| 20, 31-38 | IV, 6 |
| 21, 1-10 (LXX) | IV, 12 |
| = 20, 45-21, 5 Vg | |
| 21, 2 | IV, 12 |
| 21, 7 | IV, 12 |
| 21, 8 | IV, 12 |
| 21, 9 | IV, 12 |
| 26, 15-18 | IV, 15.1 |
| 27, 12 | VII, 18.1 |
| 27, 25 | VII, 18.1 |
| 27, 25-26 | VII, 9.1 |
| 27, 26 | VII, 4.3 |
| 27, 27-36 | IV, 15.1 |
| 28, 2-19 | VII, 8 |
| 28, 2 | VII, 9.1 ; 9.2 |
| 28, 2-3 | VII, 10.1 |
| 28, 3 | VII, 10.2 |
| 28, 4-5 | VII, 11 |
| 28, 6-7 | VII, 12.1 |
| 28, 7 | VII, 12.2 |
| 28, 8 | VII, 12.2 |
| 28, 9 | VII, 13 |
| 28, 9-10 | VII, 13 |
| 28, 11-13 | VII, 14.1 |
| 28, 12-13 | VII, 14.1 |
| 28, 13 | VII, 14.2 |
| 28, 14 | VII, 14.2 ; 15 |
| 28, 15-16 | VII, 16.1 |

| | |
|----------------------|-------------------|
| 7, 7 | III, 6 |
| 7, 8 | III, 6 |
| 7, 14.15.22 | III, 6 |
| 7, 22 | VI, 4.3 |
| *7, 23 | III, 6 |
| 8, 7-9 | III, 8 |
| 8, 15 | III, 20.3 |
| 8, 29 | III, 19.2 |
| *8, 29 | III, 21 |
| *9, 3-4 | III, 23 |
| 9, 6-8 | III, 23 |
| *9, 11-13 | III, 25 |
| 9, 21 | VII, 14.2 |
| 9, 27 | III, 24 |
| 9, 29 | III, 24 |
| *10, 4 | III, 10 |
| 10, 21 | II, 13 |
| 11, 1-2 | II, 13 |
| 11, 4-5 | III, 24 |
| 11, 25-26 | IV, 4 |
| 11, 28 | II, 13 ; IV, 4 |
| 12, 19 | VII, 5.3 |
| 13, 12.13 | V, 3.3 |
| 1 Corinthiens | |
| 1, 17 | IV, 1 |
| 1, 28-31 | III, 13.2 |
| 1, 29 | III, 13.2 |
| 1, 31 | III, 13.1 |
| *2, 4.5.7 | IV, 1 |
| 2, 9 | I, 7 |
| 2, 10 | I, 7 |
| *4, 7 | III, 13.1 |
| 4, 7 | VII, 11 |
| *6, 17 | VI, 4.2 |
| 9, 27 | III, 21 |
| *11, 13 | V, 7.2 |
| 12, 3 | VI, 4.3 |
| 12, 3-5 | VI, 4.3 |
| 12, 12 | I, 11.1 |
| 15, 46 | V, 3.3 |
| *15, 47 | VII, 14.3 |
| 15, 56 | III, 6 |
| 2 Corinthiens | |
| 3, 6 | III, 15 |
| *3, 14 | III, 11 |
| 3, 18 | III, 12 ; 15 |
| 4, 6 | V, 3.3 |
| 4, 13 | III, 15 |
| *5, 17 | V, 3.7 |
| 6, 2 | V, 5 |

| | |
|--------------------|-----------------------|
| 11, 2 | I, 11.1 |
| 11, 4 | I, 9 |
| Galates | |
| *1, 18 | V, 3.2 |
| 2, 4 | III, 29 |
| 2, 16 | III, 2.1 |
| 3, 7 | III, 3 |
| 3, 10 | III, 5.1 |
| 3, 11 | III, 5.2 |
| 3, 12 | III, 4 |
| 3, 16 | III, 23 |
| *3, 17 | III, 4 |
| 3, 18 | III, 4 |
| 3, 19 | III, 5.2 ; 10 |
| 3, 21 | III, 4 |
| 3, 21-22 | III, 2.1 |
| 3, 23-24 | III, 10 |
| 4, 24.23 | III, 3 |
| *4, 24 | III, 25 |
| 3, 28-29 | I, 12.2 |
| 4, 24 | III, 27.2 |
| 4, 28 | III, 3 |
| 4, 28-29 | III, 28 |
| 4, 30 | III, 28 |
| *4, 30 | III, 20.3 |
| 5, 10 | III, 29 |
| 5, 18 | III, 8 |
| Éphésiens | |
| 1, 10 | III, 11 |
| *1, 13 | III, 16 |
| 2, 8-10 | III, 13.2 |
| 2, 17 | III, 11 |
| 2, 21 | I, 13 |
| 4, 15-16 | I, 4.2 |
| 5, 27 | II, 10 |
| 5, 31-32 | I, 12.2 |
| *5, 31-32 | VI, 4.2 |
| 6, 12 | III, 29 ; IV, 20.3 |
| Philippiens | |
| 1, 17 | VI, 4.4 |
| 1, 18 | VI, 4.4 |
| *2, 1 | III, 7 |
| 3, 6 | III, 2.2 |
| 3, 18 | III, 29 |
| *3, 19 | VI, 4.4 |
| Colossiens | |
| *1, 16 | IV, 9.2 |

| | |
|------------------------|---|
| 1, 24 | I, 11.1 |
| 2, 16 | V, 7.3 |
| 2, 19 | I, 4.2 |
| 3, 5-6 | VII, 14.3 |
| 2 Thessaloniens | |
| 2, 3.7.9 | III, 29 |
| 2, 3 | I, 11.1 ; III, 29 ; IV, 17 ; VI, 3.1 |
| *2, 3 | VII, 10.1 |
| 2, 4 | I, 10 |
| 2, 6-8 | VII, 4.3 |
| 2, 7 | I, 13 ; IV, 19.1 ; VII, 18.2 |
| 2, 8 | III, 29 |
| 1 Timothée | |
| 1, 9 | III, 8 ; 20.2 |
| *1, 9 | III, 20.1 |
| 6, 6 | VII, 18.1 |
| 2 Timothée | |
| 2, 19 | V, 7.2 |
| 2, 20 | VII, 14.2 |
| 3, 5 | VI, 4.4 |
| Titus | |
| 1, 16 | VI, 4.4 |
| 1 Pierre | |
| 2, 5 | VII, 16.1 |
| 1 Jean | |
| 2, 3-4 | VI, 4.1 |
| 2, 9 | VI, 4.2 |
| 2, 18 | I, 9 ; V, 5 |
| 3, 14.15 | VI, 4.2 |
| 4, 1.2.3 | VI, 4.1 |
| 4, 2 | VI, 4.3 |
| 4, 3 | III, 29 |
| *4, 3 | VI, 4.3 |
| 4, 18 | III, 20.3 |
| 4, 20 | VI, 4.2 |
| 5, 21 | VI, 4.4 |
| Apocalypse | |
| *1, 4-3, 22 | II, 11 |
| *1, 4 | V, 4.2 |
| 2, 10 | V, 4.3 |
| 2, 26. 28 | VII, 3.2 |
| *7, 4 | V, 4.2 |
| 9, 10 | V, 6.1 |
| 9, 15 | V, 6.1 |
| 11, 2 | V, 6.2 |
| 11, 3 | V, 6.2 |
| 11, 8 | IV, 17 |
| 11, 8.9 | V, 6.4 |
| 12, 14 | V, 6.3 |
| *14, 1 | V, 4.2 |
| 17, 4 | VII, 14.2 |
| *18, 20 | III, 2.2 |
| *20, 4-6 | V, 3.1 |
| *21, 5 | V, 3.7 |
| 21, 19-20 | VII, 14.2 |
| 22, 16.17 | I, 6 ; VII, 3.2 |

II. INDEX DES LIEUX ET PERSONNAGES BIBLIQUES

Cet index ne concerne que le texte du Liber regularum propre à Tyconius et ne prend pas en compte les citations bibliques.

| | | | |
|-----------------|--|----------------|---|
| ABEL | VII, 14.1 | HÉNOCH | V, 8.3 |
| ABRAHAM | I, 12.2; II, 10; 14; III, 3; 4; 5.2; 11; 12; 17; 18; 19.1; 19.2; 23; 24; 25; 27.2; IV, 3.1; 9.2; V, 2.1; 6.5; 8.3; VII, 18.2 | IDUMÉE | IV, 19.2 |
| ADAM | V, 8.3 | ISAAC | III, 3; 20.3; 23; 26; 27.2; 28 |
| AGAR | III, 27, 2; III, 28 | ISRAËL | II, 5; 13; III, 11; 23; 24; 27.2; IV, 6; 7; 9.2; 11; 15.4; V, 2.1; 8.1; VII, 4.1; 4.3 |
| AKAR (AKÂN) | IV, 10 | JACOB | II, 2; 4; 5; III, 25; 26; 27.1; IV, 4; VII, 4.1 |
| ALLOPHYLES | IV, 12 | JÉRUSALEM | IV, 1; 3.1; 12; 14.2; 18; 20.2; V, 7.1; 7.2; 7.3; VII, 14.1 |
| ANNE | III, 16 | LOT | III, 29; IV, 17; VII, 18.2 |
| ANTICHRIST | VI, 4.2; 4.4 | FEMME DE LOT | VI, 2 |
| AQUILON | VII, 3.1; 4.1; 4.2; 4.3 | LUCIFER | VII, 3.2 |
| AUSTER | VII, 4.2; 4.3 | MAZIAM | VII, 12.1 |
| BABYLONE | IV, 18; 19.1; V, 4.3; VII, 10.2 | MIDI | IV, 13.2; VII, 4.2; 4.3 |
| ROI DE BABYLONE | VII, 2; 3.3; 7; 10.1 | MOÏSE | III, 2.2; 22; V, 3.4 |
| BOSOR | IV, 19.2 | NABUCHODONOSOR | IV, 14.2; VII, 7 |
| CAÏN | IV, 13.1; VII, 14.1 | NATHANAËL | III, 16 |
| CAÏPHE | II, 13 | NOÉ | V, 8.2; 8.3 |
| DAGON | IV, 12 | PHANOUEL | III, 16 |
| DAVID | I, 11.1; 11.2; 12.1; III, 14; IV, 9.1; 9.2; 9.3; 12; V, 4.2; 5 | QÉDAR | II, 10 |
| ÉGYPTE | I, 11.2; IV, 6; 14.1; 14.2; 14.5; 20.3; V, 2.1; 8.1; 8.2 | SALOMON | III, 13.2; 14; IV, 1; 9.1; 9.3; 9.4; 12; V, 8.2 |
| ÉGYPTIEN | IV, 14.2; 14, 3 | SATAN | IV, 20.3 |
| ÉLAM | IV, 16 | SÉÏR | IV, 19.2; VII, 4.1 |
| ÉLIE | V, 8.2 | | |
| ÉLISABETH | III, 16 | | |
| ÉSAÛ | III, 25; 27.1; 27.2; IV, 12; 19.2; VII, 3.3; 4.1 | | |

SODOME III, 24 ; 29 ; IV, 17 ;
VII, 18.2

SOR (= TYR) IV, 11 ; 15.1 ; VII, 4.3

SYMÉON III, 16

THEMAN IV, 12 ; 19.2

TYR IV, 11 ; 15.2 ; 15, 3 ;
15, 4

ROI DE TYR VII, 8 ; 13

ZACHARIE III, 2.2 ; 16

FEMME DE ZACHARIE III, 2.2

ZOROBABEL VII, 14.1

III. INDEX HERMÉNEUTIQUE

Dans cet index herméneutique, seules les acceptions dans ce domaine ont été relevées. Les termes sont donnés en latin.

abscondere IV, 1 ; V, 7.2 ; VI, 2

allegoria VI, 4.1

aperte II, 9 ; III, 23 ; 28 ; 29 ;

IV, 3.4 ; 5 ; 15.3 ; 19.1 ;

V, 3.3 ; VII, 12.2

apertius I, 12.1 ; IV, 14.2

ars rhetorica IV, 1

auctoritas I, 4.2 (apostolica) ;

III, 1 (diuina) ; 2.1 (apostoli

Petri) ; 2.2 (apostoli Pauli)

carnaliter V, 8.2 ; VII, 13

clarere I, 8 ; II, 1

clarificare I, 10

claritas I, 9 ; III, 7 ; IV, 14.1

clausula IV, 19.1

compendium V, 3.7

conuenire I, 1 ; 2 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ;

II, 2 ; 13 ; III, 20.1 ; 21 ; 22 ;

IV, 2.1 ; 2.2 ; IV, 5 ; 9.1 ; 11 ;

12 ; 13.1 ; 14.3 ; 15.1 ; 18 ;

19.2 ; 20.3 ; VII, 3.3 ; 4.3 ;

5.1 ; 5.3 ; 6.2 ; 7 ; 9.1 ; 9.2 ;

10.1 ; 12.1 ; 13 ; 14.2

copia (Scripturae) V, 9

copiose II, 13

corporaliter I, 12.2

definitio V, 8.2

eloquium IV, 1

euidentiis VI, 4.2

excedere (speciem) IV, 2.1 ; 2.2 ;

3.4 ; 9.1 ; 13.1 ; 14.4 ; 16

excessus IV, 9.1

figura III, 25 ; 27.2 ; IV, 3.1 ;

3.5 ; 6 ; 9.3 ; 9.4 ; 11 ; 13.1 ;

16 ; 19.2 ; V, 3.3 ; 3.7 ; 7.3 ;

8.1 ; VI, 3.2 ; VII, 5.3 ; 10.1 ;

14.1

generalis IV, 16 ; 20.2

generalitas VII, 5.3

generaliter IV, 12 ; 14.2 ; VII, 10.2

genus Préambule ; II, 13 ;

IV, 1 ; 2.1 ; 2.2 ; 3.3 ; 3.5 ; 4 ;

5 ; 9.1 ; 14.1 ; 14.4 ; 15.2 ; 16 ;

18 ; 19.1 ; V, 8.1 ; 8.2 ;

VI, 3.2 ; 4.1 ; VII, 12.1

gratia I, 7 ; 8 ; IV, 1 ; 2.2

intellectus I, 10 ; IV, 1 ; V, 9

intellegere I, 9 ; 10 ; II, 13 ;

III, 23 ; IV, 10 ; V, 1 ; 8.2 ;

VI, 4.1 ; VII, 3.3 ; 18.3

legitimi numeri V, 1 ; 4.1 ; 4.3 ; 5

locutio II, 13 ; III, 26 ; IV, 4 ;

V, 3.3 ; VI, 3.2 ; 4.1

manifeste IV, 10

manifestus IV, 13.2

manifestum est I, 3 ; III, 5.2 ; 12 ;

15 ; 18 ; 23 ; IV, 9.3 ; 20.3 ;

V, 2.1 ; 8.1

multiformis IV, 1 (narratio)
mysterium II, 11 ; 12 ; III, 29 ; IV, 1 ; VI, 4.1 ; VII, 4.3 (facinoris)
mysticus Préambule (regula) ; III, 26 (locutio) ; V, 1 (temporis quantitas)
numquid I, 3 ; 5 ; II, 2 ; 3 ; 4 ; 6 ; 7 ; 12 ; 13 ; III, 21 ; 28 ; IV, 8.1 ; 13.1 ; 15.1 ; 15.2 ; 15.3 ; 16 ; 20.3 ; V, 3.2 ; VI, 2 ; 4.1 ; VII, 5.1 ; 5.2 ; 13 ; 14.1 ; 18.2 ; 18.3
occultari IV, 1
occultus VII, 12.1
parabola IV, 12
periocha IV, 19.1
perspicue III, 25 ; 26 ; IV, 8.1 ; 15.4 ; 20.3
plenitudo I, 4.1 ; III, 11 ; 16
pro locis I, 11.1 ; V, 8.2 ; VII, 3.3 ; 6.2
pro loco V, 1
profetare IV, 11 ; 20.3
profetatio IV, 14.2
prophetia/profeta Préambule ; IV, 13.1 ; VII, 18.2
propositum I, 5 ; IV, 15.4
ratio Préambule (regularum) ; I, 1 (sola) ; 3 (sola) ; 4.2 (sola) ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; II, 1 (sola) ; III, 25 ; 26 ; V, 3.2 (certa) ; 3.7 ; VI, 2 ; VII, 1
recapitulare VI, 2
recapitulatio Préambule ; V, 8.3 ; VI, 1 ; 3.1
recessus Préambule (legis universae)

redire IV, 2.1 (in speciem) ; IV, 2.2 (ex specie in generem) ; 4 (in speciem) ; 9.4 (in speciem) ; 14.4 (ad speciem) ; 16 (in speciem)
reditus II, 1 ; IV, 11
referre IV, 11
regula Préambule ; II, 1 ; VI, 1
regularis Préambule
Scriptura I, 1 ; III, 2.2 ; 19.2 ; 26 ; 28 ; IV, 9.3 ; 11 ; V, 2.1 ; 5 ; 8.1 ; 9 ; VII, 3.1 ; 3.2 ; 4.1 ; 18.2
Scripturae II, 1 ; 13 ; 14 ; V, 1
sensus IV, 14.1 (diuersitas) ; V, 7.2 (altus) ; VI, 4.4
sigillum VI, 1 (recapitulationis)
significare IV, 19.2 ; V, 4.1 ; 4.3
significari IV, 8.1 ; 9.1 ; VII, 2
signum I, 9 ; III, 27.1 ; V, 3.6 ; 8.2 ; VI, 4.2 ; 4.4
silua prophetiae : Préambule
similitudo VI, 3.2
futurae similitudines VI, 3.1
sonare VI, 4.1
specialiter IV, 11 ; V, 8.2 ; VII, 10.1
specialis IV, 13.1 ; 16 ; 20.2 ; V, 7.3
species Préambule ; IV, 1 ; 2.1 ; 2.2 ; 3.4 ; 3.5 ; 4 ; 5 ; 9.1 ; 9.4 ; 11 ; 13.1 ; 14.1 ; 14.2 ; 14.4 ; 15.2 ; 16 ; 17 ; 18 ; 19.1 ; V, 7.1 ; 8.1 ; VII, 5.3 ; 7 ; 10.1 ; 12.1
spiritalis III, 3 ; 8 ; IV, 14.1 ; 15.4 ; 18 ; V, 6.7 ; VII, 18.1
spiritaliter IV, 12 ; 15.4 ; 15.5 ; 18 ; 19.1 ; V, 8.1 ; 8.2 ; VII, 5.3 ; 13 ; 16.2

Spiritus (auteur des Écritures) : IV, 1 ; VI, 1 ; 3.2
subtilitas VI, 1
subtiliter IV, 18 ; VI, 4.1
synecdoche V, 1
synonyma I, 10
transire IV, 2.1 ; 2.2 ; 5 ; V, 3.7
transitus I, 3 ; II, 1 ; IV, 2.1 ; IV, 20.2 ; VII, 1
translatio IV, 2.2
tropus V, 1 ; V, 2 ; V, 3.2
uarietas IV, 2.2

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| ABRÉVIATIONS ET SIGLES | 7 |
| TÉMOINS DU COMMENTAIRE SUR L'APCALYPSE | 9 |
| INTRODUCTION | 11 |
| I. TYCONIUS, UN DONATISTE DISSIDENT | 11 |
| II. HERMÉNEUTIQUE ET EXÉGÈSE | 34 |
| III. CONTENU ET STRUCTURE | 50 |
| IV. ASPECTS THÉOLOGIQUES | 70 |
| V. LA BIBLE UTILISÉE PAR TYCONIUS | 82 |
| VI. LA DESTINÉE DU LIVRE DES RÈGLES | 91 |
| VII. HISTOIRE DU TEXTE | 104 |
| BIBLIOGRAPHIE | 117 |
| 1. TYCONIUS ET SON ŒUVRE | 117 |
| 2. SUR LE LIVRE DES RÈGLES | 118 |
| Éditions de référence | 118 |
| Traductions | 119 |
| Études | 119 |
| 3. SUR LE COMMENTAIRE DE L'APCALYPSE | 122 |
| 4. TYCONIUS ET AUGUSTIN | 125 |
| 5. POSTÉRITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE TYCONIENNE | 128 |

TEXTE ET TRADUCTION

| | |
|--|-----|
| PRÉAMBULE | 130 |
| RÈGLE I | 134 |
| Distinguer ce qui revient respectivement au Seigneur et à son corps (§ 1) - Premier cas de figure : le texte biblique semble convenir à une personne unique qui se révèle être double (§ 2-7) : le Serviteur Souffrant (§ 3) ; la pierre détachée de la montagne (§ 4) ; la promesse faite au juste (§ 5) ; l'époux et l'épouse (§ 6) ; les trésors cachés (§ 7) - Second cas de figure : le texte biblique emploie une même expression qui convient aux deux, au Seigneur et à son corps (§ 8-12) : « Fils de l'Homme » (§ 9) ; « Dieu » (§ 10) ; autres appellations de l'Église (§ 11) ; « Fils de Dieu » (§ 12) - Conclusion et transition : le temple est bipartite (§ 13) | |
| RÈGLE II | 154 |
| Distinguer ce qui revient respectivement à la partie droite et à la partie gauche du corps du Christ (§ 1) - Reprise du passage Is 45, 3-8 déjà examiné dans la Règle I (§ 2) - Justifications véterotestamentaires (§ 3-10) : Retourner en arrière ? (§ 3) ; Rester sourd à la gloire de Dieu ? (§ 4) ; Jacob et Israël contre Dieu ? (§ 5) ; Des péchés effacés avant la conversion ? (§ 6) ; Un réprouvé comblé par Dieu ? (§ 7) ; Des rebelles honorés ? (§ 8) ; Jérusalem enrichie et détruite ? (§ 9) ; « Je suis brune et belle » (§ 10) - Justifications néotestamentaires (§ 11-13) : les sept anges (§ 11) ; le mauvais serviteur (§ 12) ; Israël bipartite (§ 13) - Conclusion et transition (§ 14) | |
| RÈGLE III | 166 |
| Apparente contradiction des Écritures à propos de la justification (§ 1-2) - La véritable fonction de la Loi : être la servante de la foi (§ 3-11) - Toute gloire vient de Dieu ; on ne peut être appelé « fils d'Abraham » que si l'on est justifié par la foi (§ 12-16) - Les promesses conditionnelles (§ 17-24) - Loi et promesses face à la nature bipartite du peuple de Dieu (§ 25-28) - Conclusion : les fils du Diable sont à l'œuvre aujourd'hui (§ 29) | |

| | |
|---|-----|
| RÈGLE IV | 218 |
| Les mystères de la sagesse céleste (§ 1) - Variété des passages de l'espèce au genre (§ 2) - Analyse de prophéties qui illustrent les combinaisons entre l'espèce et le genre et qui figurent l'Église bipartite (§ 3-18) : Israël (§ 3-8) ; personnages : Salomon et Akar (§ 9-10) ; cités et provinces d'Israël et des Gentils : The-man et Dagon, Ninive, Égypte, Sor (Tyr), Élam, Sodome, Babylone (§ 11-18) - Conclusion : toutes les nations dans la cité de Dieu (§ 19-20) | |
| RÈGLE V | 274 |
| Caractère mystique des temps dans l'Écriture (§ 1) - La synecdoque (§ 2-3) : toute période commencée (§ 2) et toute fin de période comptent pour une période entière (§ 3) - Les nombres consacrés 7, 10, 12, leurs multiples et leurs carrés (§ 4) - Emplois particuliers d'un nombre indéfini et réflexion sur le septième jour (§ 5-7) - Les récapitulations partielles (§ 8) - Conclusion et transition (§ 9) | |
| RÈGLE VI | 310 |
| Le sceau de la récapitulation (§ 1) - Premier mode de récapitulation : elle condense en un moment précis un temps plus long (§ 2) - Second mode de récapitulation : elle exprime des analogies entre le passé et l'avenir (§ 3) - Les récapitulations explicites par l'Esprit ; polémique sur les chrétiens qui haïssent leurs frères (§ 4) | |
| RÈGLE VII | 324 |
| La Règle VII est parallèle à la Règle I du point de vue de la méthode herméneutique : il s'agit de reconnaître si l'Écriture parle du Diable ou de son corps, les hommes qui agissent dans son sillage (§ 1) - La prophétie contre le roi de Babylone (Is 14, 12-21) : citation et analyse détaillée (§ 2-7) - La prophétie contre le roi de Tyr (Ez 28, 2-19) : citation et analyse détaillée (§ 8-19) | |
| NOTES COMPLÉMENTAIRES..... | 375 |
| 1. L'ATTITUDE SINGULIÈRE DE TYCONIUS FACE AU DONATISME | 375 |

| | |
|--|-----|
| 2. TYCONIUS EST-IL À L'ORIGINE DE LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DES DEUX CITÉS ? | 382 |
| 3. AUGUSTIN INTERPRÈTE DU <i>LIBER REGVLARVM</i> | 385 |
| INDEX | 391 |
| 1. INDEX SCRIPTURAIRE | 393 |
| 2. INDEX DES LIEUX ET PERSONNAGES BIBLIQUES..... | 401 |
| 3. INDEX HERMÉNEUTIQUE | 403 |
| TABLE DES MATIÈRES | 407 |

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
 † J. Daniélou, s.j.
 † C. Mondésert, s.j.
 Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, on peut se procurer au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes » 29, Rue du Plat, 69002 F-Lyon (Tél. : 04 72 77 73 50 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr) une « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-488)

| | |
|--|---|
| ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373 | APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145 |
| ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66 | APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387 — , II : 474 |
| AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76 | APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 — IV-VIII : 421 — IX-XII : 430 |
| AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52 | ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89 |
| AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72 | ARISTIDE Apologie : 470 |
| ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91 | ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400 |
| ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118 | ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 |
| APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359 | Sur la résurrection des morts : 379 |

- RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des patriarches :
140
- RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit,
— I-II : 131
— III-IV : 165
- SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220
- SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
D'AQUILÉE : 267
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE
Histoire ecclésiastique, I : 477
- SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique,
— I-II : 306
— III-IV : 418
- SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Vie de S. Martin : 133-135
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnosti-
ques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques :
122 et 129
- SYMÉON LE STUDITE
Discours ascétique : 460
Targum du Pentateuque : 245, 256,
261, 271 et 282
- TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
- Contre Marcion,
— Livre I : 365
— II : 368
— III : 399
— IV : 456
— V : 483
- De la patience : 310
De la prescription contre les hérési-
ques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424
- THÉODORE DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Thérapeutique des maladies
helléniques : 57 (2 vol)
- THÉODOTE
Extraits (Clément d'Alex.) : 23
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolykus : 20
- TYCONIUS
Livre des Règles : 485
- VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits
: 423
- VIE D'OLYMPIAS : 13 bis
VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

- AVIT DE VIENNE, Histoire spirituelle, Chants IV-V. Tome II. N. Hecquet-Noti.
BÈDE LE VÉNÉRABLE, Histoire ecclésiastique du peuple anglais. A. Crépin,
M. Lapidge, P. Monat.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- AMBROISE DE MILAN, Caïn et Abel. M. Ferrari, L. Pizzolato, M. Poirier.
Les Apophtegmes des Pères. Tome III. J.-C. Guy (†).
BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons divers 1-22. F. Callerot, P.-Y. Emery.
BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons sur le Cantique. Tome V. R. Fassetta, P. Verdeyen.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Le Salut du riche. P. Descourtieux, C. Nardi.

- Code Théodosien, Livre XVI. R. Delmaire, K.L. Noethlichs, F. Richard.
JEAN CHRYSOSTOME, Discours contre les Juifs. R. Brändle, W. Fick-Pradels.
JEAN CHRYSOSTOME, Lettres d'exil. R. Delmaire, A.-M. Malingrey (†).
JÉRÔME, Homélie sur Marc. J.-L. Gourdain.
JÉRÔME, Trois vies de moines. P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé.
NIL D'ANCYRE, Commentaire sur le Cantique. Tome II. M.-G. Guérard.
ORIGÈNE, Exhortation au martyre. C. Morel (†), C. Noce.
SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, Histoire ecclésiastique. Tome II. P. Maraval,
P. Périchon (†).
SOZOMÈNE, Histoire ecclésiastique, Livres V-VI. Tome III. A.-J. Festugière (†),
B. Grillet, G. Sabbah.
SULPICE SÈVÈRE, Gallus : Dialogues sur les « vertus » de saint Martin. J. Fontaine.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2004

- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Proteptique. C. Mondésert, A. Plassart.
19 bis. HILAIRE DE POITIERS, Traité des mystères. P. Brisson.
37 bis. ORIGÈNE, Homélie sur le Cantique. O. Rousseau.
42. JEAN CASSIEN, Conférences. Tome I. E. Pichery.
48. Homélie pascales. Tome III. P. Nautin.
50. JEAN CHRYSOSTOME, Huits catéchèses baptismales inédites. A. Wenger.
74. LÉON LE GRAND, Sermons (38-64). R. Dolle.
126 bis. CYRILLE DE JÉRUSALEM, Catéchèses mystagogiques. A. Piédagniel, P. Paris.
222. ORIGÈNE, Commentaire sur S. Jean. Tome III. C. Blanc.
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or).
J. Déchanet.
400. ATHANASE D'ALEXANDRIE, Vie d'Antoine. G.J.M. Bartelink.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX
Texte original et traduction française

1. Introduction générale, De officio mundi. R. Arnaldez.
2. Legum allegoriae. C. Mondésert.
3. De cherubim. J. Gorez.
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson.
5. Quod deterius potiori insidiari solet. I. Feuer.
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez.
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès.
9. De agricultura. J. Pouilloux.
10. De plantatione. J. Pouilloux.
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez.
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn.
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux.
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl.
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre.
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran.
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.
19. De somniis. P. Savinel.
20. De Abrahamo. J. Gorez.
21. De Iosepho. J. Laporte.
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky.
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel.
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès.
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval, P. Delobre.
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert.
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit.
29. De vita contemplativa. F. Daumas, P. Miquel.
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez, J. Pouilloux.
31. In Flaccum. A. Pelletier.
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier.
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit.
- 34A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.) Ch. Mercier, F. Petit.
- 34C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.) A. Terian.
35. De Providentia, I-II. M. Hadass-Lebel.
36. Alexander vel De animalibus (e vers. armen.) A. Terian.

Dans « SOURCES CHRÉTIENNES » :

Sur l'interprétation de l'Écriture

- ORIGÈNE, **Traité des principes, Livre IV** : 268 et 269
- GRÉGOIRE DE NYSSE, **Sur les titres des psaumes** : 466

Sur la querelle donatiste

- OPTAT DE MILÈVE, **Traité contre les donatistes** : 412 et 413

DERNIERS OUVRAGES PARUS

- 482. GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA), **Commentaire sur le Premier Livre des Rois**. Tome VI. A. de Vogüé.
- 483. TERTULLIEN, **Contre Marcion, Livre V**. Tome V. R. Braun, C. Moreschini.
- 484. FACUNDUS D'HERMIANE, **Défense des Trois Chapitres, VIII-X**. Tome III. A. Fraïsse-Bétoulières.

*Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
en septembre 2004 par l'Imprimerie Floch 53100. – Mayenne.
Dépôt légal : septembre 2004. N° d'imprimeur : 60946. N° d'éditeur : 13484.*