Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 40 (1983)

Heft: 3

Artikel: Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire

Autor: Paschoud, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-31114

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire

Par François Paschoud, Genève

Dans une série d'ouvrages récents sur l'Antiquité tardive, on trouve utilisé le terme «providentialisme» dans un sens un peu particulier et restreint: il ne désigne pas la notion générale du «finalisme de ceux qui croient à la providence» (telle est la définition du Petit Robert), mais une conception plus étroite et mécaniste, selon laquelle l'accomplissement ou le non accomplissement d'un commandement religieux a pour conséquence nécessaire, rapide et aisément décelable une récompense ou un châtiment; il s'agit en somme d'une attitude religieuse utilitariste, qui considère le respect des rites et des préceptes comme faisant partie d'un accord qui impose aussi au contractant divin des obligations précises; cet aspect intéressé et bilatéral est bien résumé par la formule «do ut des».

La conception selon laquelle l'acte cultuel et l'obéissance à une loi font partie d'un contrat liant l'homme à la divinité, qui en retour accorde sa protection privilégiée et exclusive à l'individu ou à la communauté qui respecte certaines exigences, est largement répandue dans de nombreuses religions, et notamment dans plusieurs religions antiques. On la rencontre par exemple dans la religion judaïque[1] et dans la religion romaine[2]; il n'est donc pas étonnant que nous la trouvions aussi dans le christianisme, où confluent les sensibilités religieuses judaïque et gréco-romaine. Il devait nécessairement résulter de cette situation qu'au moment où les chrétiens commencèrent à constituer une part importante de la population de l'Empire romain, une rivalité naquît entre deux providentialismes opposés et rivaux, puisque les chrétiens rejetaient le syncrétisme ambiant et adoraient exclusivement un seul Dieu hostile à l'ensemble des divinités païennes. Dès les premiers apologistes latins, nous trouvons des allu-

1 L'alliance entre Javé et le peuple hébreu est un accord bilatéral. Je ne citerai qu'un seul des nombreux exemples qui pourraient illustrer cette conception, celui de δικαιοσύνη – *iustitia* qui traduisent, dans les versions grecques et latines de l'AT, le terme hébraïque «sedakah». On rencontre donc aussi bien l'expression *iustitia hominis* que *iustitia dei,* selon que le passage insiste sur le contractant humain ou le contractant divin de l'«accord de justice mutuelle». Cf. par exemple les textes très proches *Psalm.* 7, 9 *iudica me, domine, secundum iustitiam meam* et *Psalm.* 34, 24 *iudica me secundum iustitiam tuam, domine,* ainsi que Kittel, *Wörterbuch zum NT,* s.v. δικαιοσύνη, et mon article *iustitia* dans ThlL VII 2 (1970) 713–717.

2 De nombreux récits de Tite-Live attestent cette manière de voir dans la vieille religion romaine; cf. par exemple l'épisode de la guerre contre Véies, 5, 15–17: le succès romain est retardé parce que, du fait d'une négligence, une cérémonie religieuse n'a pas été accomplie rituellement.

sions au providentialisme païen: dans Minucius Félix, le champion chrétien Octavius réfute l'affirmation du champion païen Cécilius selon laquelle c'est l'aide des dieux du paganisme qui aurait permis aux Romains de devenir les maîtres du monde[3]; et chez Tertullien, on lit en particulier cette phrase célèbre: *si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arua, si caelum stetit, si terra mouit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem adclamantur*[4]. Un siècle plus tard, Lactance publie son libelle De mortibus persecutorum dans lequel il démontre, conformément au providentialisme chrétien, que tous les empereurs persécuteurs, et notamment ceux de la Tétrarchie, ont connu un destin cruel et une mort misérable en châtiment de leur criminelle impiété.

Ce n'est cependant qu'après le début des grandes invasions que commence le grand débat providentialiste qui occupe une place si notable dans la littérature polémique grâce à laquelle nous connaissons bien le dernier conflit entre le christianisme triomphant et le paganisme qui n'espère plus désormais qu'une certaine tolérance: c'est en effet la montée du péril extérieur qui confère à cet affrontement idéologique une importance nouvelle. Le providentialisme n'est plus dès lors invoqué pour justifier académiquement le passé de Rome ou pour expliquer des malheurs limités dans le temps ou qui ne frappent que dans un secteur limité du monde romain; ce qui est maintenant en cause, c'est le destin de l'Empire tout entier.

Dans une série de travaux, j'ai tenté d'illustrer la fonction du providentialisme dans l'argumentation de divers témoins de cette époque, l'Histoire Auguste, Orose, Eunape et Zosime[5]. Je voudrais ici examiner le rôle de cette forme de raisonnement dans un débat classique, le premier en date après cette catastrophe romaine à Andrinople en 378 dont Rufin a pu justement dire qu'elle marquait pour l'Empire de Rome le commencement de la fin[6]: je veux dire l'affrontement entre Symmaque et Ambroise dans l'affaire de l'autel de la Victoire en 384.

Je ne vais pas ici refaire le récit de cet épisode; on le trouvera aisément ailleurs[7]. Mon intention, c'est d'analyser les principales pièces du dossier pour y mesurer l'importance des raisonnements providentialistes et déterminer leur spécificité. Je commence par la Relatio 3 de Symmaque. Dès le § 3, le champion

3 Cf. 5–7 et notamment 18 et 25.

4 *Apol.* 40, 2.

5 Pour Eunape et Zosime, cf. *Cinq études sur Zosime* (Paris 1975); pour l'*Histoire Auguste, Raisonnements providentialistes dans l'Histoire Auguste,* Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1977/78 (Bonn 1980) 163–178; pour Orose, *La polemica provvidenzialistica di Orosio,* La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Convegno di Erice 1978 (Messina 1980) 113–133.

6 *Hist. eccl.* 11, 13: *quae pugna initium mali Romano imperio tunc et deinceps fuit.*

7 Cf. par exemple mon livre *Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions,* Institut suisse de Rome (1967) 75–79, et D. Vera, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco* (Pisa 1981) XLVII–LVII et 12–23.

païen insiste sur l'utilité (*profuit*) publique de l'ancienne religion; ne pas la défendre, c'est se faire le complice des Barbares; la déesse Victoria a favorisé l'empereur Valentinien II; il serait absurde de négliger une divinité aussi profitable. Plus loin, dans un petit traité de théologie païenne, Symmaque revient sur l'idée de profit: *accedit utilitas, quae maxime homini deos adserit* (§ 8); la meilleure preuve de l'efficacité des vieux rites, c'est qu'ils ont été célébrés avantageusement depuis les débuts de Rome. Dans une prosopopée, Rome personnifiée développe ce motif; jamais elle n'a eu à se repentir de sa fidélité aux dieux, ils l'ont libérée d'Hannibal, des Sénons (§ 9). Pour Symmaque, l'histoire donne abondamment la preuve qu'il est très profitable pour Rome de continuer à célébrer les anciens cultes. Dans le développement qui suit, et qui est consacré aux mesures financières qui frappent les collèges de prêtres et de Vestales, on trouve encore deux allusions à l'utilité de ces corps religieux: les Vestales garantissent le salut public (§ 11), elles vouent leur virginité à l'éternité de l'Empire et sont les meilleures alliées des armes impériales (§ 14). Ce sont cependant les §§ 15–17 qui constituent le développement providentialiste central de la Relatio 3. La suppression des crédits réservés aux Vestales a provoqué une famine terrible, que Symmaque peint en termes dramatiques; l'ancienne générosité envers les prêtres n'était en fait qu'une sage assurance, *remedium magis quam largitas erat* (§ 17). Après avoir donc affirmé sa foi providentialiste en termes généraux, sans référence à des événements précis, ou en évoquant des épisodes appartenant à un passé lointain, il prend ici appui sur une catastrophe récente pour étayer sa démonstration. Il est remarquable qu'il ne mentionne pas un malheur encore bien plus grave qui s'était produit depuis les mesures de 382, la mort violente de Gratien, victime de l'usurpateur Maxime en été 383; ce silence est bien sûr diplomatique, Symmaque ne pouvait alléguer comme châtiment divin ce drame dont avait été victime le prédécesseur et demi-frère du souverain auquel il s'adresse. Il est cependant évident que tous ceux qui ont entendu ou lu ce passage de la Relatio 3 ont inévitablement pensé à la mort de Gratien; le sort du défunt empereur venait confirmer le point de vue du champion païen sans même qu'il le mentionne, le silence éloquent de Symmaque suffisait à justifier son raisonnement. Dans sa péroraison, Symmaque revient encore une fois sur le motif de l'*utilitas*: même si les empereurs n'adhèrent pas à l'ancienne foi, ils la peuvent financer par intérêt: *uos defendant, a nobis colantur* (sc. *arcana praesidia*); la tolérance que demandent les païens permettra dans l'avenir comme dans le passé de sauver l'Empire (§ 19). Ce survol rapide montre donc que dans la stratégie défensive de Symmaque, le providentialisme païen, fondé sur la notion du «do ut des», constitue l'une des bases essentielles du raisonnement: si l'Etat veut bénéficier de la protection des dieux, il doit absolument financer leur culte[8].

8 Cette affirmation n'est qu'implicite chez Symmaque; on la trouve cependant formulée clairement par Zosime à trois reprises: 4, 18, 2; 4, 59, 3 (cf. mon commentaire sur ce texte, vol. II 2 de mon édition [Paris 1979] 471sq.); 5, 41, 3.

Trois lettres de la correspondance d'Ambroise appartiennent au dossier de l'affaire. La première a été rédigée dès que l'évêque de Milan eut vent de la démarche des sénateurs païens, avant même qu'il ait pu prendre connaissance de la Relatio 3. Cette circonstance explique qu'elle soit conçue en termes très généraux, et que l'argumentation providentialiste n'y tienne aucune place. La dernière, qui date de 393, et qui fut adressée à l'usurpateur Eugène à l'époque où les sénateurs païens tentèrent une nouvelle démarche pour le rétablissement de l'autel de la Victoire, contient essentiellement le récit des épisodes précédents et des exhortations à Eugène. En fait, seule la seconde, la Lettre 18, aborde la question de la providence, car c'est la seule qui contienne une réfutation détaillée de l'argumentation de Symmaque. Dans une première partie, Ambroise s'en prend à l'affirmation selon laquelle les antiques succès de Rome sont dûs à l'appui des dieux nationaux (§§ 4–10); l'évêque a ici la tâche facile, car il est aisé de montrer l'absurdité de la théorie des dieux nationaux: les ennemis de Rome, les Carthaginois, adoraient les mêmes dieux que les Romains et leur avaient aussi demandé la victoire; selon les fortunes de la guerre, c'étaient donc nécessairement les cérémonies ou de l'un ou de l'autre des adversaires qui se révélaient inefficaces. Ambroise pour sa part donne une explication rationnelle des succès romains: *non in fibris pecudum, sed in uiribus bellatorum tropaea uictoriae sunt* (§ 7); l'excellence des soldats et la supériorité des généraux sont les véritables causes des victoires, et nullement l'accomplissement de cérémonies religieuses. Cette argumentation étonne de la part d'un apologiste chrétien; il est évident que pour Ambroise et tous ses coreligionnaires, les succès de Rome résultent en dernière analyse de la volonté de Dieu; quelques années auparavant, il avait écrit à Gratien sur le point de partir en campagne: *non hic aquilae militares neque uolatus auium exercitum ducunt, sed tuum, domine Iesu, nomen et cultus*[9]. Mais en 384, il n'allègue aucun argument de cette sorte, il ne fait pas état de la providence chrétienne. Nous verrons plus loin la principale raison de cet étonnant silence, mais nous pouvons observer dès maintenant qu'il permet ici à l'adversaire de Symmaque d'économiser une explication peu aisée pour lui des revers et de la mort violente de Gratien: s'il affirmait ici que le cours de l'histoire est déterminé par la providence divine, il devait aussi dire pourquoi un prince aussi pieux que Gratien avait eu le dessous. Ainsi Ambroise renonce volontairement à un argument en sa faveur pour n'avoir pas à s'engager dans une digression longue et difficile sur la théodicée chrétienne[10]. Escamotant un revers tout

9 *Fid.* 2, 16, 142.

10 On peut d'ailleurs relever à ce sujet que la seule explication logiquement satisfaisante de la providence divine implique le renoncement à tout raisonnement providentialiste; c'est ce que fera Augustin pour expliquer la destinée de Gratien (*Ciu.* 5, 25 p. 238 DK), qui dit clairement ailleurs (*Ciu.* 4, 33 p. 188 DK): *deus ... dat regna terrena et bonis et malis.* Mais Ambroise n'est absolument pas prêt à affirmer une proposition aux conséquences aussi considérables; cf. infra.

récent, l'évêque préfère évoquer des revers anciens qu'il exploite polémiquement contre les païens: règnes d'empereurs très éphémères, méfaits de Néron, invasions à l'époque des empereurs païens, captivité de Valérien persécuteur des chrétiens, qui sont autant de preuves de l'impuissance des dieux païens à protéger Rome (§ 7 milieu).

Dans les §§ 17–21, Ambroise réfute l'argument providentialiste central de Symmaque, à savoir que la famine de 383 est le châtiment qu'ont entraîné comme conséquence les mesures prises en 382. Il commence par évoquer d'autres famines, antérieures, ce qui constitue un argument faible, car un païen pouvait rétorquer qu'elles aussi résultaient d'impiétés délibérées ou fortuites. Puis, comme Symmaque avait parlé des glands que les affamés avaient été contraints de manger, il ironise sur les chênes de Dodone, ce qui n'a aucune valeur démonstrative, et il se demande comment des mesures qui avaient touché un nombre limité de prêtres ont pu provoquer une famine accablant la population entière; un païen pouvait répondre qu'il était logique que la suppression d'un culte, célébré par quelques-uns, mais bénéfique pour tous, provoquât une catastrophe générale; et ce même païen, s'il connaissait le christianisme, pouvait ajouter que, dans la nouvelle religion aussi, la vertu et l'intercession de quelques-uns secouraient de nombreux pécheurs. Ambroise prétend ensuite que d'autres interruptions, antérieures, de cultes païens – il pense notamment à l'Egypte puisqu'il évoque la crue du Nil – n'avaient entraîné aucun malheur; il se garde bien de préciser son allusion, et il aurait été fort en peine de le faire car, vers 384, la destruction du paganisme n'était pas encore du tout un fait accompli, en particulier en Egypte: le Sérapéum subsista jusqu'en 391, et, grâce à Zosime, nous savons que ce n'est pas avant 385–386 que le préfet du prétoire d'Orient Cynégius porta les premiers coups sérieux au paganisme dans cette région de l'Empire[11]; c'est même la croyance, partagée par beaucoup de chrétiens aussi, que les cultes traditionnels garantissaient la crue du Nil, qui protégea si longtemps les vieilles croyances en Egypte! Ambroise se paie donc ici de mots et allègue des précédents non précisés qui semblent tout simplement n'avoir pas existé. L'évêque poursuit sa réfutation en se demandant pourquoi 384 a été fertile; les dieux auraient-ils changé d'avis? Il était facile de rétorquer que la nouvelle récolte n'abolissait pas les malheurs de l'année précédente, et surtout que les effets de l'autre catastrophe de 383, celle que Symmaque n'avait pas mentionnée et qu'Ambroise n'avait aucun intérêt à rappeler précisément ici (il le fera plus loin), la mort de Gratien et l'usurpation de Maxime, duraient, et semblaient devoir durer longtemps. Ambroise prétend pour finir que la famine, même en 383, n'a été que localisée: en Rhétie, la récolte a au contraire été si abondante qu'elle a provoqué une invasion des Barbares et, partout, la vendange a été extraordinairement riche; nous sommes de nouveau ici en présence

11 Cf. Zosime 4, 37, 3 et mon commentaire à ce passage, op. cit. (supra n. 8) 424–426.

d'affirmations qu'il est difficile de vérifier; nous avons notamment de sérieuses raisons de douter que l'invasion bien réelle en Rhétie ait vraiment eu pour cause une excellente moisson[12]; quant au motif de la vendange, il est particulièrement ridicule, car l'abondance de vin n'a jamais empêché personne de mourir de faim. On est donc amené à conclure que, dans le développement des §§ 17–21, Ambroise ne réfute que très faiblement l'argumentation providentialiste de Symmaque; il convient surtout de relever qu'ici encore, l'évêque s'abstient absolument de recourir à des raisonnements fondés sur le providentialisme chrétien, ce qui apparaît de plus en plus comme une caractéristique fondamentale de la Lettre 18, qu'il s'agira d'expliquer. Par ailleurs, comme déjà dans le début de cette missive, il ne s'aventure pas à dépasser les schémas du providentialisme, contrairement à Augustin qui, plus tard, s'y risquera; ce point de vue est trop fondamental dans les croyances de ceux auxquels il s'adresse pour qu'il cherche à l'ébranler, et on peut même douter qu'il soit pour son propre compte prêt à souscrire à des propositions à cet égard téméraires telles qu'en formulera plus tard Augustin[13].

Dans le § 22, Ambroise cherche à réfuter l'affirmation de Symmaque *uos defendant, a nobis colantur,* en la proclamant sacrilège: comment ces dieux incapables de défendre leurs sectateurs pourraient-ils être utiles à ceux qui ne les adorent pas personnellement? C'est encore là un raisonnement spécieux, en tout cas du point de vue païen; Ambroise ne pouvait ignorer que dans l'optique de Symmaque, le résultat de cérémonies accomplies selon les règles était absolument indépendant de la conviction intime des empereurs. Vers la fin de sa lettre, l'évêque parle de l'autel même de la Victoire, et de la déesse à laquelle il est dédié; à cette occasion, il répète, comme au § 7, et d'une manière particulièrement frappante, que le succès des armes romaines résulte, non de l'aide des dieux, mais de la valeur des légionnaires: *sic deam esse et Victoriam crediderunt, quae utique munus est, non potestas; donatur, non dominatur, legionum gratia, non religionum potentia; magna igitur dea, quam militum multitudo sibi uindicat, uel proeliorum donat euentus* (§ 30)? Ambroise reprend donc ici son argumentation rationaliste et, comme auparavant, il s'abstient une nouvelle fois de faire allusion à la providence du Dieu des chrétiens.

Dans sa conclusion, Ambroise, contrairement à Symmaque, mentionne la mort de Gratien et affronte à sa manière le problème que posait le sort cruel de ce prince dévot: esquivant la question de la providence, l'évêque donne une

12 Sur cet épisode, cf. mon commentaire à Zosime 4, 35, 4–6, op. cit. (supra n. 8) 413; Gratien entre en campagne contre les Alamans qui ont envahi la Rhétie dans la seconde moitié de juin 383, puisque le 16 juin, il a quitté Milan et se trouve à Vérone; l'attaque des Alamans se situe donc au plus tard à la fin de mai, à une époque de l'année où, au nord des Alpes, il est encore impossible de savoir si la moisson sera bonne ou non; la chronologie permet donc de mettre très sérieusement en doute le motif qu'Ambroise allègue pour cette invasion.

13 Cf. supra n. 10.

explication qu'un païen pourrait fort bien prendre à son compte; il allègue les vicissitudes qui affectent toute destinée humaine, et illustre son affirmation par quatre exempla: Pompée, Cyrus, Hamilcar, Julien (§§ 34–38)[14]. Ce commentaire sur la destinée de Gratien escamote habilement toute implication de providentialisme ou païen ou chrétien: dans le cas de Pompée et celui de Cyrus, Ambroise s'abstient de toute allusion; dans celui d'Hamilcar, il insiste sur le motif de la piété païenne; le général carthaginois avait multiplié les sacrifices, jusque pendant la bataille, si bien que, apprenant qu'il était défait, il se précipita sur l'autel enflammé, *ut eos (sc. ignes) uel corpore suo restingueret, quos sibi nihil profuisse cognouerat* (§ 37); un théologien païen aurait cependant sans doute été en mesure d'expliquer que la piété d'Hamilcar était inefficace ou dévoyée. Quant aux lignes consacrées à Julien, elles sont inattendues et contredisent la réalité des faits: *qui (sc. Iulianus) cum responsis haruspicum male credulus esset, ademit sibi subsidia reuertendi* (§ 38). Il est fait ici allusion à l'incendie de la flotte près de Ctésiphon, épisode dans lequel la divination n'intervient pas; il en est en revanche question dans le début de la campagne, mais en fait Julien est resté sourd à de nombreux présages qui lui conseillaient de renoncer à envahir l'Empire perse[15]; ce qui cependant est surtout frappant ici, c'est de voir qu'Ambroise donne comme seule cause de la défaite de Julien sa foi mal placée dans les réponses des haruspices; même pour le dernier persécuteur des chrétiens, il s'interdit de recourir aux justifications de la providence chrétienne! Mais ce qui doit encore davantage retenir notre attention, c'est la conclusion qui est tirée de ce dernier exemple: *ergo in communi casu non est communis offensa; neminem etenim promissa nostra luserunt*; Julien est mort parce qu'il a cru à de fausses promesses; nous, Ambroise, ou nous, chrétiens, nous n'avons en revanche trompé personne par nos promesses. Personne n'a je crois jusqu'à aujourd'hui relevé qu'en écrivant ces mots, le pieux évêque s'est rendu coupable d'un beau mensonge. L'évocation d'un épisode de sept ans antérieur va nous en apporter la preuve tout en nous donnant la clé du silence d'Ambroise sur la providence chrétienne dans sa Lettre 18.

Mais avant d'aborder ce point, je voudrais encore très rapidement évoquer la dernière pièce importante du dossier de l'affaire de l'autel de la Victoire, le

14 L'évocation des vicissitudes dans la destinée de personnages célèbres est un motif topique dans la littérature antique; on le trouve par exemple développé dans le préambule du l. 4 de Manilius (23–68); le cas de Pompée y est évoqué aux vers 50–55. On constate donc qu'ici, Ambroise ne se sert pas d'une argumentation spécifiquement chrétienne, mais qu'il recourt à des moyens empruntés à l'arsenal traditionnel de la rhétorique.

15 Sur l'épisode de l'incendie de la flotte, cf. Zosime 3, 26, 2sq. et mon commentaire, op. cit. (supra n. 8) II 1, 181–186; sur les présages défavorables adressés à Julien, cf. Zosime 3, 12, 1 et mon commentaire, op. cit. (supra n. 8) II 1, 103sq.; si Ambroise arrange ici les événements à sa façon, ce n'est pas par l'effet d'une innocente confusion, mais pour amener de manière frappante, en usant d'un contraste suggestif, la conclusion mensongère dont il va être question.

poème en deux livres de Prudence Contra Symmachum. Dans un article tout récent dont le propos essentiel est de suggérer une explication nouvelle de la genèse de cette œuvre, J.-P. Callu relève, dans l'analyse du livre 2 qui, pour l'essentiel, reprend les arguments présentés par Ambroise dans sa Lettre 18, un ajout important qui n'a pas le moindre parallèle dans la missive de l'évêque de Milan[16]: il s'agit des vers 578–772, une longue digression qui a pour thème la providence chrétienne; Prudence y développe les motifs traditionnels de la théologie politique élaborés par Eusèbe de Césarée et repris par les principaux auteurs chrétiens du IVe siècle (unification et pacification du monde méditerranéen grâce à la monarchie romaine qui facilite l'expansion du christianisme[17]), puis exalte le rôle providentiel de la Victoria chrétienne dans la bataille de Pollentia. Ces quelque deux cents vers de Prudence consacrés à rappeler des notions qui sont presque des articles de foi pour de très nombreux chrétiens cultivés contemporains d'Ambroise et de Prudence contribuent à mettre en évidence le très singulier silence, déjà relevé plus haut, de la Lettre 18 sur tout ce qui a trait à la providence chrétienne, et nous prouvent que pour un apologiste chrétien comme Prudence, ce thème de la providence chrétienne était un puissant argument pour réfuter Symmaque; pourquoi donc Ambroise ne s'en sert-il pas? Pour répondre à cette question, il convient maintenant de rappeler l'épisode antérieur auquel j'ai déjà fait allusion plus haut.

Quelques années auparavant, le très pieux Gratien, avant de se mettre en marche pour aller guerroyer contre les Goths, s'était adressé à Ambroise pour avoir des éclaircissements sur la Trinité, dont l'exacte définition était au centre du grand débat théologique du moment entre orthodoxes et ariens; le problème était fort complexe, et les profanes n'y voyaient pas clair; la démarche de Gratien est caractéristique et significative, elle va bien dans le sens du vieux formalisme romain; à la veille d'une expédition militaire périlleuse, il s'agit de savoir très exactement comment le Dieu dont on attend la protection veut être adoré[18]. Ambroise répondit à Gratien en rédigeant un important ouvrage en cinq livres, intitulé De fide. Dès le prologue du livre 1, l'évêque annonce clairement la future victoire du jeune empereur: *petis a me fidei libellum, sancte imperator, profecturus ad proelium. nosti enim fide magis imperatoris quam uirtute militum quaeri solere uictoriam ... ergo et tu uincere paras, qui Christum adoras, uincere paras, qui fidem uindicas, cuius a me libellum petisti* (§ 3). Voilà des phrases d'un

16 J.-P. Callu, *Date et genèse du premier livre de Prudence contre Symmaque*, REL 59 (1981) 235–259, notamment 246sq.

17 Sur cette question, cf. par exemple mon livre cité (supra n. 7) 169–187. Il n'est pas hors de propos de faire observer ici qu'Ambroise lui-même, comme en témoignent de nombreux passages de son œuvre, était fort attaché aux conceptions de la théologie politique; cf. par exemple ibid. 196–202.

18 Ce point est à juste titre mis en relief dans le manuel de Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur* IV 1 (München 1914) 345.

ton assez différent des explications rationalistes de la Lettre 18! Plus loin, dans sa conclusion du livre 2, Ambroise développe le même thème: *neque uero te, imperator, pluribus tenere debeo bello intentum et uictricia de barbaris tropaea meditantem. progredere plane scuto fidei saeptus et gladium spiritus habens, progredere ad uictoriam superioribus promissam temporibus et diuinis oraculis profetatam* (2, 16, 136). Ambroise allègue ensuite la prophétie d'Ezéchiel concernant Gog (38sq.): Gog viendra du nord, peuple cavalier très nombreux, et couvrira la terre; l'évêque n'a pas la moindre hésitation quant à l'identification du peuple mystérieux: *Gog iste Gothus est, quem iam uidemus exisse, de quo promittitur nobis futura uictoria* (2, 16, 138); et Ambroise d'enchaîner avec la suite de la prophétie d'Ezéchiel (39, 10sq.). Les Goths n'ont remporté des succès sur les Romains que parce que Valens est arien: *euidens enim antehac diuinae indignationis causa praecessit, ut ibi primum fides Romano imperio frangeretur, ubi fracta est deo* (2, 16, 139). Mais l'intervention du jeune empereur orthodoxe va promptement rétablir la situation, conclut Ambroise. On ne pouvait être plus catégorique; l'évêque promet (136 *uictoriam ... promissam*; 138 *promittitur nobis ... uictoria*) que les Romains remporteront la victoire sur les Goths.

Pour mesurer exactement le poids de ces affirmations, il conviendrait de savoir le plus précisément possible quand elles ont été formulées. Malheureusement, la date de rédaction du De fide, et notamment des deux premiers livres de ce traité, n'est pas clairement établie. On la situait traditionnellement en 378, immédiatement après, ou même avant Andrinople; mais récemment, on a proposé de la retarder jusqu'au printemps 380[19]. Je préfère ne pas trancher ici ce débat, qui ne me paraît pas comporter de solution absolument univoque. Je laisse donc en suspens le point de savoir dans quelle mesure la victoire promise à l'empereur orthodoxe contre le Goth hérétique s'est effectivement réalisée. Ce qu'il y a cependant de certain, c'est que l'histoire n'enregistre pas de brillant succès de Gratien contre les Goths après Andrinople, et surtout que le jeune prince ne tarda pas à mourir misérablement, victime, non des Barbares certes, mais d'un usurpateur aussi orthodoxe que lui: en 383, ni le bouclier de la foi, ni le glaive de l'Esprit ne l'empêchèrent de tomber sous les coups des sbires de Maxime. Ainsi, quand Ambroise, en 384, écrit *neminem ... promissa nostra luserunt,* il ne se rappelle que trop bien ses promesses adressées à Gratien, et il cherche vainement à effacer le souvenir d'un engagement imprudent. Nous avons là le motif caché qui retient Ambroise, dans le débat sur l'autel de la

19 Cf. G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian* (Göttingen 1973) qui reprend tout le débat et propose la datation basse, ainsi que les réserves de K. L. Noethlichs dans son compte rendu détaillé paru dans JbAC 16 (1973) 152–156. Une affirmation de Gottlieb me paraît en tout cas fausse: Gratien n'aurait pas été au courant du débat christologique avant d'avoir rencontré Ambroise (cf. notamment p. 84); Gottlieb ne tient pas compte de la rencontre de Gratien avec Damase en été 376 et de la forte influence que l'évêque de Rome exerça alors sur le jeune prince; cf. à ce sujet mon livre cité (supra n. 5) 77sq.

Victoire, d'emboucher la trompette du providentialisme chrétien: il avait fait à ses dépens l'expérience que l'arme était à double tranchant et pouvait craindre qu'un païen, lecteur attentif de son De fide, ne déclare que la promesse de victoire ne s'était pas accomplie précisément parce que le même Gratien avait aboli les cultes païens à Rome. Du même coup, il devenait très périlleux, après les graves revers des années précédentes, de rappeler les thèmes de la théologie politique. Fin manœuvrier, Ambroise renonce en 384 à user d'une argumentation sans doute efficace en faveur de sa cause, mais qui risquait de se retourner imprévisiblement contre elle. Plus tard, en 402, Prudence n'aura pas les mêmes raisons contraignantes qu'Ambroise de s'abstenir, et il ajoutera dans le second livre de son Contra Symmachum la digression sur la théologie politique et la providence chrétienne que l'évêque de Milan ne s'était pas risqué à évoquer dix-huit ans plus tôt. Ainsi le dossier du débat autour de l'autel de la Victoire nous offre-t-il un bel exemple des possibilités et des risques qu'il y avait, pour les païens comme pour les chrétiens, à manipuler l'arme du providentialisme.