

LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE

de saint Athanase.

Si l'on admet l'authenticité de tous les écrits que la tradition nous a transmis comme l'œuvre certaine d'Athanase (295-373), il n'est pas douteux que le saint Docteur ait attribué l'âme humaine au Verbe incarné; il a même mis cette vérité en pleine lumière et l'a brillamment défendue dans deux livres composés contre l'apollinarisme (1). Mais la provenance athanasienne des principaux documents sur lesquels ce jugement est basé, est aujourd'hui contestée (2). Dans une étude publiée l'an dernier sur les écrits et la théologie d'Athanase, un auteur allemand, Karl Hoss (3), attribue à l'illustre évêque d'Alexandrie la théorie christologique des Ariens et d'Apollinaire : le Verbe s'est fait homme en ce sens qu'il s'est uni à un corps humain; il tient lui-même la place de l'âme raisonnable (4).

(1) Cfr. ATZBERGER, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, p. 209. München, 1880. LAUCHERT, *Die Lehre des heiligen Athanasius des Grossen*, p. 133 et suivantes. Leipzig, 1895. C'est en se basant sur les écrits dont l'authenticité est mise en doute, que ces auteurs prouvent l'intégralité de la nature humaine du Christ dans la christologie d'Athanase.

(2) Cfr. pour les deux livres contre l'apollinarisme DRAESEKE, *Zwei gegner der Apollinarios (Gesammelte patristische Untersuchungen)*, Altona et Leipzig, 1889; pour l'*Expositio fidei* et *Sermo major de fide*, STUELCKEN, *Athanasiana, Litterar- und Dogmengeschichtliche Untersuchungen*. Leipzig, 1899 (dans *Texte und Untersuchungen*. Neue Folge, IV, 4); Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione*. Fribourg, 1899. Ces deux auteurs rejettent aussi l'authenticité du quatrième livre contre les Ariens.

(3) Ouvrage cité dans la note précédente.

(4) BAUR avait déjà émis cette opinion. DORNER (*Lehre von der Person Christi*, t. 1^{er}, p. 956, note 23. Stuttgart, 1845) le réfute brièvement. D'après HARNACK (*Dog-*

Document



0000005732456

l'expliquaient dans leur sens, à l'aide sans doute de vaines allégories : quae sunt prophetica, curiosius exponere nituntur), il la remplacera par la véritable interprétation allégorique et typologique. Et à ce thème plutôt spéculatif, il ajoutera, d'après les coutumes du temps, une partie parénétiq ue et morale.

De là, le caractère général de sa lettre plus semblable à une homélie qu'à une épître née des besoins concrets d'une communauté chrétienne. De là aussi, les quelques regards qui lui échappent ici et là sur les faits de son temps et sur des erreurs particulières.

Cet auteur alexandrin ne serait-il pas peut être un de ces catéchètes d'Alexandrie qui précédèrent Pantène ? Plusieurs fois, dans sa lettre, il écrit qu'il ne veut pas parler $\omega\varsigma$ διδάσκαλος, insinuant par là que ce titre lui appartient en propre. Or, au second siècle, comme on peut le conclure de Clément d'Alexandrie et d'Origène, du temps desquels le pseudo-Barnabé n'est pas si éloigné, ce titre fut spécialement employé, dans l'Église d'Alexandrie, pour désigner les catéchètes (1). Cette école catéchétique d'Alexandrie doit remonter assez haut. Eusèbe (H. E., V. 10) en effet nous dit qu'au temps de Pantène, elle existait déjà « de coutume ancienne ». En considérant le caractère littéraire de l'Épître, ne pourrait-on pas dire de son auteur ce que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, l. I, 1) disait du maître qu'il avait trouvé « caché en Egypte » et qu'on croit être Pantène lui-même : « Cette véritable abeille de Sicile courait les prés et *recueillait les fleurs des prophètes et des apôtres*, pour former dans les âmes de ceux qui l'écoutaient une pure richesse de gnose. » ?

Louvain.

P. LADEUZE.

(1) Cfr. Weiss dans Kraus, *Realencyklopädie der christl. Alterthümer*, t. I, p. 361.



Cette conception se rattache aux théories en vogue de nos jours dans l'école rationaliste. On sait comment, dans la pensée des historiens appartenant à cette école, le dogme christologique se serait formé. Dès les premiers temps du christianisme, deux tendances distinctes se font jour au sein des communautés. Les uns conçoivent le Sauveur comme un homme ordinaire, en qui la Divinité ou l'Esprit de Dieu a habité, et qui a été exalté en récompense de ses vertus : c'est la christologie *adoptienne*, l'ébionisme. Cette tendance — qui répondrait au témoignage que le Christ a donné de lui-même — se retrouve aux troisième et quatrième siècles chez Paul de Samosate et les Antiochiens. Les autres voient dans le Christ un esprit céleste qui a pris chair pour nous racheter, et, son œuvre accomplie, est remonté au ciel : c'est la christologie *pneumatique*, celle qui doit finalement triompher dans l'Église. L'« esprit céleste » de la conception primitive est devenu peu à peu le Verbe, vrai Dieu, consubstantiel au Père; la « chair », considérée d'abord comme une simple enveloppe du Verbe se manifestant aux hommes, est devenue la nature humaine, unie à la nature divine en l'unité de personne. Ce terme « chair » renfermait au début, une idée docétique; divers écrivains, tels S. Ignace et Tertullien, prouvèrent contre les Gnostiques la réalité de cette chair. Origène attribua au Christ une âme douée de libre arbitre. Les Cappadociens, lors de la lutte contre l'apollinarisme, établirent l'intégralité de la nature humaine dans le Christ, et acclimatèrent dans l'Église l'expression δύο φύσεις. Cette doctrine de deux natures distinctes est, au

mengeschichte, t. II^e, p. 213 et note 2, Fribourg en B. et Leipzig, 1894) Baur va trop loin en disant qu'Athanase, avant ses écrits contre l'apollinarisme, exclut à dessein l'âme humaine; Dorner d'autre part ne prouve pas suffisamment sa thèse. — STÜLCKEN traite cette question dans l'ouvrage cité, p. 90-106; il semble se rallier à la théorie de Baur, sans pourtant donner Athanase comme un partisan de la christologie apollinariste. Ces pages étaient à l'impression, lorsque nous avons reçu ce remarquable travail. Mais nous constatons qu'il n'y a pas lieu de modifier notre étude; la plupart des considérations que nous opposons aux conclusions de Hoss, s'appliquent à celles de Stülcken. Nous nous sommes contenté d'ajouter en note quelques remarques supplémentaires concernant spécialement ce dernier auteur.

demeurant, étrangère à la Foi ; elle est un élément scientifique emprunté à Origène, pour expliquer la formule traditionnelle, celle d'Irénée : le Christ est à la fois Dieu et homme (1). Bien qu'Athanase appartienne comme Origène à l'école d'Alexandrie, il dépend avant tout d'Irénée ; il réagit contre la spéculation grecque et ramène toute la doctrine chrétienne à l'idée du Dieu-Rédempteur, qui est une idée traditionnelle. En ce sens il est un réformateur et exerce une influence profonde sur le christianisme occidental comme sur le christianisme oriental (2).

Le grand évêque était considéré jusqu'ici comme un défenseur de l'intégrité de la nature humaine dans le Christ. D'après Hoss, Athanase n'a même pas connu cette doctrine ; le corps organisé est dans sa christologie, le seul élément humain que le Verbe se soit uni pour opérer l'œuvre du salut.

Les raisons alléguées à l'appui de cette thèse, se ramènent aux considérations suivantes : 1° Athanase distingue dans l'homme deux éléments : le corps organisé et l'âme raisonnable. Le corps est l'élément terrestre, sensible, proprement humain de notre nature ; l'âme, l'élément divin : elle vient du ciel, elle est une communication de la nature divine à l'homme (3). Or, l'évêque d'Alexandrie nous présente toujours

(1) Tandis que les *Antiochiens* (Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, etc.) se tiennent en dehors de la ligne de développement du dogme, les *Cappadociens* (S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse) prennent à tâche de concilier les vues traditionnelles d'Athanase avec la philosophie d'Origène. Conformément à leurs théories générales sur les origines chrétiennes, les Rationalistes étudient les doctrines particulières de chacun des auteurs chrétiens, sans tenir compte du Magistère de l'Église et de l'influence qu'il a exercée sur les vues propres des théologiens. De plus, les hérétiques aussi bien que les orthodoxes, sont, à leur sens, les témoins autorisés des doctrines ayant cours dans l'Église à l'époque où ils ont vécu.

(2) On peut lire à ce sujet les deux premiers volumes de la *Dogmengeschichte* de HARNACK, le chef incontesté de cette école.

(3) Hoss, *ouvrage cité*, p. 49, fait d'Athanase un trichotomite caché ; il distinguerait l'âme raisonnable du principe de la vie sensitive ; celui-ci serait désigné en même temps que le corps par le terme *σώμα*. Cette assertion est trop catégorique. L'anthropologie d'Athanase est, comme celle de ses contemporains, assez rudimentaire ; ses écrits ne trahissent aucune théorie bien précise sur la constitution de l'homme. Il attribue au corps, il est vrai, les manifestations de la vie inférieure, mais dans quel

l'Incarnation comme l'union du Verbe à un corps humain ; il ne parle jamais de la présence d'une âme humaine dans le Christ. Par conséquent, cet élément divin qui, dans l'homme ordinaire, est l'âme raisonnable, est, dans le Christ, le Verbe lui-même (1). 2° Dans la doctrine sotériologique d'Athanase, le corps seul a besoin de rédemption au sens strict du mot ; seul, il demande cette transformation fondamentale qui ne peut être obtenue que par l'union avec la nature divine. L'image divine que l'âme porte en elle et en vertu de laquelle elle connaît son Créateur, n'a pas été effacée, mais seulement obscurcie par l'éloignement de Dieu. Le Verbe en se manifestant dans un corps et en opérant des miracles, ramène l'âme à la connaissance du vrai Dieu et lui rend par là sa pureté primitive (2). 3° Athanase attribue au Verbe les actions humaines du Christ : pour lui, le Verbe est à la fois souffrant et non-souffrant ; son corps est digne d'adoration, etc. ; autant de conceptions qui deviennent une énigme, si la nature humaine se trouve intégralement dans le Christ (3). 4° Enfin cette théorie explique l'attitude d'Athanase vis-à-vis des Ariens et des Apollinaristes : il combat dans la théorie arienne les rapports du Verbe au Père et non le mode d'union du Verbe au corps humain ; dans la théorie d'Apollinaire, il combat la consubstantialité de la chair au Verbe, mais non la substitution de la Divinité à l'esprit humain dans le Christ ; il manifeste même clairement sa conformité de vues avec les Apollinaristes dans le *Tome aux Antiochiens*, en reproduisant les formules équivoques de ces derniers (4).

sens ? Athanase donne comme éléments constitutifs de l'homme le corps et l'âme raisonnable ; le *νοῦς* n'est qu'une faculté de l'âme. D'autre part, il donne l'âme raisonnable comme principe de la vie, du mouvement du corps : « L'âme, dit-il, meut le corps et le conduit, mais elle se meut elle-même. Or le mouvement de l'âme n'est autre chose que sa vie, de même que nous disons que le corps vit lorsqu'il est mu ». *Contra Gentes*, 33.

(1) Hoss, *ouvrage cité*, pp. 19 et 77.

(2) *Ouvrage cité*, p. 77.

(3) *Ouvrage cité*, p. 79.

(4) *Ouvrage cité*, p. 78-79.

Nous nous proposons de rechercher, tout en examinant la valeur de cette théorie, quelle fut en réalité la pensée d'Athanase sur ce point du dogme christologique. Nous devons, à cet effet, considérer d'abord les écrits antérieurs au concile d'Alexandrie de 362, exposer ensuite la doctrine proclamée par Athanase à ce concile, où la question de l'âme du Sauveur se posa pour la première fois (1).

I.

Il importe de constater d'abord que dans aucun de ses ouvrages, l'évêque d'Alexandrie n'expose la théorie qui lui est attribuée. Hoss croit rendre compte de ce silence en disant qu'Athanase n'a pas compris comme Apollinaire le problème que soulève l'union du divin et de l'humain en un Christ unique. Cette supposition — toute gratuite et fort peu vraisemblable — expliquerait qu'Athanase n'a point songé à justifier cette doctrine; elle n'explique nullement qu'il ne l'ait jamais émise. Pourtant, l'occasion de manifester ses vues à ce sujet se présentait à lui comme d'elle-même, dans sa lettre à Epictète par exemple, où il condamne l'idée d'Origène que le Verbe était uni à l'âme humaine avant de prendre un corps en Marie (2).

Mais cette exclusion de l'âme humaine n'est-elle pas la conséquence des doctrines que le saint Docteur expose touchant le dogme christologique? Nous ne le pensons pas. La théologie d'Athanase peut se formuler en ces mots: le Verbe, vrai Dieu, s'est fait homme pour nous sauver. La vie entière du grand évêque fut consacrée à venger contre l'arianisme la divinité du Verbe. Absorbé par cette contro-

(1) Nous utiliserons pour cette étude les écrits que Hoss lui-même reconnaît comme authentiques, et dont il donne la liste, p. viii de son travail. Ce sont les écrits généralement reconnus comme tels, sauf les deux livres contre l'apollinarisme, l'*Expositio fidei*, le *Sermo major*, le quatrième livre contre les Ariens. A celui qui voudrait se servir de ces documents pour étudier la doctrine de saint Athanase incomberait évidemment la tâche préalable d'en établir l'authenticité.

(2) *Epistola ad Epictetum*, 8.

verse, il néglige en quelque sorte le côté humain du Sauveur, et s'en tient, pour ce point de croyance, à l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est pour lui une vérité fondamentale de la Foi que *le Verbe s'est fait homme*, ἄνθρωπος γέγονε; il exprime en règle générale le fait de l'Incarnation par le terme ἐνανθρώπησις, rarement par le mot ἐνσωμάτωσις. Si on donne à cette vérité tout le développement qu'elle comporte et qu'elle recevra plus tard à l'occasion de l'hérésie d'Apollinaire, elle emporte avec elle l'intégrité de la nature humaine dans le Christ. Mais Athanase ne lui donne pas ce développement; presque à chaque page de ses écrits, nous trouvons les formules : « Le Verbe a pris pour lui un corps — il s'est fait homme, revêtant notre chair (1), » ou des expressions similaires. Faut-il prendre les termes σάρξ et σῶμα au pied de la lettre, ou sont-ce là simplement des expressions consacrées par l'usage, servant à désigner la nature humaine du Sauveur? Cette dernière interprétation nous paraît la mieux fondée. Voici nos raisons : 1° A propos du texte de St Jean : « Le Verbe s'est fait chair », le saint Docteur fait remarquer que c'est la coutume de l'Écriture d'appeler l'homme « chair », τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον (2); dans la lettre à Epictète et dans la deuxième lettre à Sérapion, il répète que l'expression biblique : « Le Verbe s'est fait chair », équivaut à cette autre : « Le Verbe s'est fait homme » (3). 2° Il ap-

(1) Ὁ Λόγος ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα, γέγονεν ἄνθρωπος, ἐνδυσάμενος τὴν ἡμετέραν σάρκα. STÜLCKEN étudie la terminologie d'Athanase, ouvrage cité, p. 91-99. Toute son argumentation en faveur de la thèse de Baur se réduit à ceci : L'emploi de cette formule ou de formules semblables est si fréquent chez Athanase qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des expressions désignant la nature humaine intégrale. Nous n'avons aucune difficulté à rendre compte de l'usage fréquent de ces formules, tandis que Stülcken ne peut expliquer les termes employés par Athanase, par exemple de *Inc.*, 17 et *Contra Arianos*, III, 41.

(2) III^e livre *Contra Arianos*, 30.

(3) *Ad Epictetum*, 8; *Ad Serapionem*, II, 7. La portée de cette remarque d'Athanase n'échappera à personne. Hoss, ouvrage cité, p. 77 comprend cette explication en ce sens que ἄνθρωπος signifierait la même chose que σάρξ. Il est trop clair qu'Athanase dit précisément le contraire. D'ailleurs, dans l'interprétation de Hoss, on devrait avoir : λέγειν ἄνθρωπον τὴν σάρκα au lieu de λέγειν σάρκα τὸν

prouve les philosophes païens qui considèrent le monde comme un grand corps, σώμα; lui-même oppose au Verbe les choses créées, y compris l'homme, et les appelle les membres de ce corps qui est le monde (1). 3° En plusieurs endroits, il désigne indifféremment l'élément humain dans le Christ par les termes σάρξ et ἀνθρωπότης. « Les actions humaines du Christ, dit-il, doivent être attribuées non à sa Divinité, mais à son humanité, τῇ ἀνθρωπότητι αὐτοῦ. (2). »

L'ignorance et le progrès dans le Christ, il les attribue tantôt à la chair, tantôt à la nature humaine du Christ (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως (3); il n'est guère probable qu'il ait parlé de l'ignorance de la chair, en prenant ce terme au sens rigoureux du mot : τὴν σάρκα τὴν ἀγνοούσαν! C'est aussi à la chair qu'il rapporte l'interrogation du Christ au sujet de la mort de Lazare (4). 4° Enfin, Athanase emploie à différentes reprises l'expression : « Le Verbe a habité dans un homme, ἐν ἀνθρώπῳ » (5) et le contexte indique suffisamment que ce

ἀνθρωπον. Stülcken dénature aussi la portée de cette remarque d'Athanase. (Cfr. ouvrage cité, p. 98.) Athanase, *Contra Arianos*, III, 30, n'expose pas la question : le Verbe est-il devenu chair, ou est-il devenu homme? il oppose les paroles de saint Jean : « Verbum caro factum est » à la théorie antiochienne suivant laquelle le Verbe est venu en Jésus comme dans les prophètes. Si Athanase avait ici en vue, comme Stülcken le prétend, l'interprétation des paroles de l'apôtre, que le synode de Sirmium avait déjà condamnée : τὸν Λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλήσθαι (cfr. HANSEN, *Bibliothek der Symbole*, p. 497), il ne pourrait se contenter de lui opposer l'interprétation : ὁ Λόγος ἀνθρώπος γέγονε. Athanase constate ici simplement que l'Écriture donne au mot σάρξ le sens de ἀνθρώπος; il le dit explicitement : τῆς γραφῆς ἕθως ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἀνθρώπον; et il confirme le fait par l'exemple de Daniel et de Joël : σάρκα γὰρ καὶ οὗτος καὶ Ἰωὴλ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος λέγουσιν.

☩ (1) *Contra Gentes*, 28; *de Incarnatione*, 41, 42; *Contra Arianos*, II, 28, 69.

☩ (2) *Contra Arianos*, III, 41 (cfr. *Contra Arianos* I, 41, III, 43, 56). On voit qu'à cet endroit il s'agit bien de l'humanité individuelle du Christ et non de l'humanité en général. Il en est de même dans les autres endroits cités : le contexte le prouve. Apollinaire emploie aussi ce terme ἀνθρωπότης pour désigner le côté humain du Christ, c'est-à-dire le corps. Mais rien n'indique qu'Athanase donne à ce mot ce sens restreint.

(3) *Contra Arianos* III, 43, 53.

(4) *De decretis nicaenae synodi*, 14; *Contra Arianos* III, 31, 32 etc.

(5) *De Incarnatione*, 17, 41, 42, 43, 45. A propos de l'expression ἐν τῷ ἀνθρώπῳ dans *de Inc.* 17, Stülcken (ouvrage cité, p. 92) remarque qu'Athanase compare l'union du Verbe et de son humanité à celle de l'âme et du corps et ne met entre les deux que cette différence : le Verbe uni à la chair garde son ubiquité, tandis que l'âme est limitée par le corps; il considère donc le Verbe comme tenant la place de l'âme. S'il

terme désigne l'humanité individuelle du Christ, d'autant plus que pour signifier la venue du Verbe parmi les hommes, le saint Docteur se sert du pluriel : ἐν ἀνθρώποις, ἐν ἡμῖν (1).

Il ne sera pas inutile de rechercher pourquoi Athanase emploie si souvent ces expressions : « Le Verbe s'est fait chair — le Verbe a pris un corps ». Une première raison — et elle suffirait à elle seule — nous est fournie par l'usage traditionnel de l'Église. C'est la coutume de l'Écriture, dit l'évêque d'Alexandrie lui-même, de désigner l'homme par le terme « chair ». Dans l'Église naissante, les Apôtres ont proposé le mystère de l'Incarnation aux premiers fidèles, sous sa forme la plus simple : un Dieu invisible se manifestant dans un corps visible. C'est aussi pour mieux montrer l'amour de Dieu envers les hommes, dit S. Grégoire de Nazianze (2), qu'ils mentionnaient cette partie infime de notre être, jusqu'à laquelle le Verbe s'est abaissé. Aux premiers siècles, l'attention de l'Église a été attirée principalement sur la divinité du Christ. Les Pères ont été amenés à défendre contre l'hérésie la réalité de sa chair ; mais les controverses relatives à son âme ne furent soulevées qu'au IV^e siècle. Origène croyait bien à l'âme et au libre arbitre du Christ ; mais ses spéculations hétérodoxes sur l'âme, combattues par Athanase lui-même, n'étaient pas de nature à favoriser le développement de cette vérité. Irénée, qui

en était ainsi, il est étonnant qu'Athanase ait dit : le Verbe n'est pas *dans l'homme* comme l'âme est dans le corps, et n'ait pas dit plutôt : le Verbe n'est pas dans la chair comme l'âme dans le corps. Il est remarquable que le Saint Docteur n'invoque l'exemple de l'union de l'âme au corps, que pour nier la parité ; il ne l'emploie jamais d'une façon positive pour expliquer l'union du Verbe à l'élément humain. Cependant cette comparaison s'impose en quelque sorte dans la théorie apollinariste ; Apollinaire y a souvent recours ; nous la trouvons quatre fois dans les quelques fragments qui nous restent de ses livres contre Diodore.

(1) *De Incarnatione*, 46 ; *Contra Arianos* III, 22. Notons que, à moins de supposer ce qui est en question, c'est-à-dire qu'Athanase nie l'âme humaine du Sauveur, rien dans ses ouvrages ne nous autorise à dire qu'il donne au terme ἀνθρώπος le sens de σῶμα. Toujours ce terme a chez lui sa signification propre ; et s'il y a exception, c'est plutôt dans le sens contraire à celui que Hoss expose (p. 77). Ainsi nous lisons dans *De Incarnatione*, 42 : « le corps entier est mû et éclairé par *l'homme*, » c'est-à-dire par l'âme. Cfr. *Contra Gentes*, 3.

(2) 1^a ep. ad Cledonium.

pourtant attribue explicitement l'âme humaine au Christ (1), s'en tient encore aux formules : « *filiius hominis factus est — assumpsit carnem* ». A l'époque qui nous occupe, le symbole romain exprime ainsi le mystère de l'Incarnation : « Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre Seigneur, *né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie* » et le symbole de Nicée : « Jésus-Christ, Fils de Dieu, *descendu pour nous, hommes, et pour notre salut, incarné, fait homme.* » Or, Athanase était attaché avant tout à l'enseignement traditionnel ; il ne prenait à charge la défense scientifique des articles de la foi que lorsque l'hérésie les battait en brèche. On comprend dès lors qu'il se soit contenté d'exprimer la doctrine de l'Église touchant l'humanité du Christ, dans les termes consacrés par l'usage de l'Écriture, des Pères et des symboles.

L'emploi si fréquent de ces expressions s'explique particulièrement chez Athanase, par la manière dont il propose la doctrine de la Rédemption. Parmi les motifs de la venue du Verbe en ce monde, il en est deux que le saint Docteur met surtout en relief. Le premier, c'est que le Verbe est venu *dans la chair, pour détruire en elle* l'empire de la mort et de la corruption (2). Le second, c'est que les hommes cherchant Dieu dans les choses sensibles (les idoles), le Verbe s'est rendu *visible* dans un corps ; il a opéré par ce corps des miracles, afin de faire connaître aux hommes sa divinité, et par là même le Père (3).

On comprend par ce qui vient d'être dit, pourquoi Athanase ne parle pas explicitement de l'âme humaine du Christ. La christologie arienne, il est vrai, lui offrait l'occasion de mettre ce point de foi en lumière ; mais on ne doit pas perdre de vue que la doctrine christologique était purement accessoire chez ces hérétiques. L'erreur d'Arius est théologique avant tout ; c'est la divinité du Verbe qui fait

(1) *Adversus Haereses*, I, V, 1.

(2) *De Incarnatione*, 3-7, 8, 44 ; *Contra Arianos* I, 44, II, 14 etc.

(3) *De Incarn.* 14-18, 42, 46, 54 etc.

l'objet des controverses ariennes, en Orient du moins (1), et c'est sur ce point que l'attention d'Athanase se concentre tout entière ; lorsqu'il parle de la nature du Christ, c'est sa nature divine qu'il a en vue (2). Il ne dit rien de la théorie christologique de ses adversaires, ni pour la condamner, ni pour l'approuver ; il se contente de combattre les arguments qu'ils en tirent en faveur de leur erreur trinitaire. Basile et Grégoire de Nazianze, qui furent avec S. Athanase les champions de l'orthodoxie dans la lutte arienne en Orient, se sont aussi consacrés à la défense du dogme de la Sainte Trinité ; c'est seulement lorsqu'Apollinaire porta le débat sur le terrain christologique proprement dit, qu'ils s'occupèrent spécialement de la nature humaine du Sauveur (3).

Pour donner au mot *σάρξ* un sens restreint, Hoss fait valoir cette étrange considération : Athanase, dans son deuxième livre contre les Ariens, 70, oppose la nature humaine du Christ à sa nature divine. Or cette nature humaine ne peut comprendre l'âme raisonnable, mais seulement le corps, l'âme étant pour Athanase un élément divin.

L'âme humaine, à la fois élément divin et partie constitutive de notre nature, serait donc, comme le Verbe dans la théorie arienne, un être intermédiaire entre le Créateur et la créature, idée qu'Athanase a si énergiquement combattue ! Sans doute, il nous représente l'âme humaine comme *créée* à l'image de Dieu (4), il met en elle une participation de la nature divine, grâce à laquelle nous devenons fils *adoptifs* de Dieu (5), et en ce sens on peut dire que l'âme est divine. Mais d'autre part, il regarde l'âme comme élément consti-

(1) S. Hilaire de Poitiers se préoccupe aussi de la christologie des Ariens qu'il combat. En Orient, S. Eustache d'Antioche, dans la première moitié du IV^e siècle, parle à différentes reprises de la nature humaine du Christ. Cfr. *Interpretatio psalmi XV; De Anima* ; Fragments des livres contre les Ariens dans Migne, P. G. XVIII.

(2) Voyez par exemple *De Inc.* 34 ; *Contra Arianos*, II, 10, 14, 20, etc. Athanase considère le Verbe, non pas en tant que personne de la Sainte Trinité, mais en tant qu'élément divin du Christ.

(3) Voir PETAVIUS, *de Incarnatione Verbi*, I, I, ch. V.

(4) *Contra Gentes*, 2.

(5) *Contra Arianos*, II, 38, 39, etc.

tutif de notre nature (1) ; dans ses écrits contre les Ariens, il oppose constamment le Verbe incréé, éternel, à tout ce qui est créé ; et parmi ces créatures, il range expressément les anges (2) et l'homme fait à l'image de Dieu (3). Le Verbe est Dieu, il est l'image du Père (εἰκών) ; l'homme est une créature, il est à l'image de Dieu (κατ' εἰκόνα) (4). Il remarque, en parlant de l'idolâtrie, qu'il serait plus digne d'un Dieu de se manifester par l'organe d'un être animé et raisonnable, que par des statues sans âme et sans mouvement comme sont les idoles du paganisme (5).

Athanase désigne donc parfois le côté humain du Sauveur par les termes ἀνθρωπότης, ἀνθρωπίνη φύσις ; il donne au mot σάρξ le sens de ἄνθρωπος ; nous avons montré pourquoi il emploie de préférence ces termes σάρξ et σῶμα, pourquoi aussi il ne parle pas explicitement de l'âme humaine. Dès lors, nous pouvons penser qu'il attribuait à l'expression : « le Verbe s'est fait homme », la signification qu'elle a en elle-même, à savoir que le Verbe s'est uni les éléments constitutifs de l'homme. On ne peut en tout cas affirmer qu'il excluait à dessein l'âme humaine du Christ et lui substituait le Verbe.

II.

La doctrine d'Athanase sur la Rédemption est intimement liée à sa doctrine christologique. Nous devons en dire un mot. Nous montrerons en même temps combien est peu justifiée l'assertion de Hoss que le corps seul, d'après Athanase, aurait besoin de rédemption au sens strict.

Dans l'état de déchéance où le péché d'Adam a jeté l'humanité, Athanase considère surtout la peine infligée par Dieu à l'homme coupable : la mort et la corruption. En

(1) *Contra Gentes*, 13, 18 ; *De decretis nicaenae synodi*, 9.

(2) *Contra Arianos*, III, 14.

(3) *Contra Arianos*, II, 48.

(4) *De Inc.*, 13.

(5) *Contra Gentes*, 20.

conséquence, il présente volontiers l'œuvre rédemptrice comme la destruction de la mort et la restitution à l'homme de l'immortalité donnée à notre premier père.

Pour détruire la mort « qui ne peut se manifester que dans le corps (1) », le Verbe a revêtu un corps, le nôtre (2), car « nous n'avons rien de commun avec ce qui nous est étranger (3). Nous sommes libérés par le Christ, parce que sa chair est de même race que la nôtre (4). Il répète à satiété, mais en ne l'appliquant qu'au corps, le principe que Grégoire le théologien formule ainsi : « Ce qui n'a pas été pris, n'a pas été guéri ; mais ce qui a été uni à Dieu, cela aussi est sauvé (5). « Τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον. ὁ δὲ ἦνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται ».

C'est là le côté de la doctrine sotériologique qu'Athanase fait spécialement ressortir ; mais la rédemption ne se restreint pas à cela.

Tous les hommes ont péché en Adam (6) ; la transgression d'Adam est notre transgression (7) ; nous sommes tous responsables de l'ancienne prévarication (8) : « Τῆς ἀρχαίας παραβάσεως » ; ce péché est le péché de la chair (9) « ἡ ἀμαρτία τῆς σαρκός ». La mort et la corruption sont la suite *immédiate* de cette transgression ; l'idolâtrie, l'injustice tous les péchés dans lesquels les hommes sont tombés *peu à peu* en dérivent également (10). Or, ce péché qui est nôtre, est la cause de la

(1) *De Inc.*, 44.

(2) τὸ ἡμέτερον σῶμα (*Contra Ar.*, III, 22 etc.) τὰ ἡμῶν (*Ep. ad Epictetum*, 6)

(3) *Contra Arianos*, II, 70.

(4) κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκός (*c. Ar.*, II, 69) parce que nous sommes σύσσωμοι au Christ (*c. Ar.*, II, 61). Cfr. *De Inc.* 8, 44 ; *c. Ar.*, II, 9, 36, etc.

(5) *Greg. Naz.*, I^a ad *Cledonium*.

(6) *De Inc.*, 3.

(7) *De Inc.*, 4.

(8) *De Inc.*, 20.

(9) *C. Ar.*, II, 36. Athanase attribuant le péché à l'âme qui abuse de sa liberté (*Contra Gentes*, 3-8 ; *De Inc.*, 3, etc.) ce *péché de la chair* ne peut guère se comprendre que du péché de la nature humaine en Adam. « Sans l'Incarnation, dit-il dans ce même chapitre, le péché n'aurait pas été jeté hors de la chair (ἐκβληθεῖσα) ; le Verbe a habité dans la chair, pour que le péché en fût entièrement exclu (ἐξωσθῆ) et que nous ayons l'esprit libre.

(10) *De Inc.*, 5 ; *Contra Ar.*, II, 14.



venue du Verbe : le Verbe s'est incarné principalement pour payer la dette que nous avons de mourir, et nous libérer de l'ancienne transgression (1).

Grâce à l'Incarnation, *l'âme est régénérée*, créée de nouveau à l'image de Dieu ; l'homme est renouvelé (2). Ce n'est donc pas le corps seulement, mais l'homme tout entier qui a besoin de rédemption. Aussi un Dieu seul pouvait-il nous racheter : « Une créature ne pouvait unir la créature à Dieu, elle-même ayant besoin de quelqu'un qui l'unisse à Dieu ; une partie de la création ne peut procurer le salut à la création, elle-même ayant besoin de salut (3). Une créature n'aurait pu nous créer ; une créature ne pouvait pas non plus nous racheter (4). »

Athanase affirme donc *explicitement* que le Sauveur n'a pas seulement détruit la mort qui est la peine du péché, mais nous a délivrés du péché lui-même ; il affirme aussi clairement, que l'homme tout entier a été racheté, sans distinguer une rédemption proprement dite pour le corps et une rédemption improprement dite pour l'âme. D'autre part, il professe que le Verbe s'est uni à ce qu'il est venu racheter. Par conséquent, si le saint Docteur n'admet pas la présence d'une âme humaine dans la personne du Rédempteur, sa christologie est en contradiction flagrante avec sa doctrine sotériologique (5). Pour échapper à cette conséquence, Hoss imagine une rédemption improprement dite de l'âme.

L'image divine dans l'âme, dit-il, n'est pas effacée, mais seulement obscurcie ; l'âme peut encore connaître Dieu, et le Verbe uni à la chair la ramène, par ses miracles, à

(1) *De Inc.*, 4, 20.

(2) *De Inc.*, 14 ; *c. Ar.*, II 53, 65.

(3) *Contra Ar.*, II, 69.

(4) *Ad Adelpium*, 8 ; *ad Maximum* 3.

(5) DORSER (*ouvrage cité*, p. 396, note 23) et LAUCHERT (*ouvrage cité*, p. 134, note 2) disent avec raison, que dans la théorie de Baur — renouvelée par Hoss — la doctrine de la Rédemption, telle qu'Athanase l'expose, n'aurait pas de sens et serait insoutenable.

cette connaissance. De fait, ramener l'homme à la connaissance du vrai Dieu, est aux yeux d'Athanase, un des buts de l'Incarnation, un but secondaire cependant (1). L'union du Verbe à un corps sensible est un moyen parfaitement approprié à ce but (2), et la destruction de l'idolâtrie témoigne de son efficacité (3). Mais en quel sens peut-on dire que l'image de Dieu est seulement obscurcie dans l'homme ? Il n'est pas facile de définir exactement ce que le saint Docteur entend au juste par cette image de Dieu ; ses premiers écrits renferment à ce sujet des obscurités et des contradictions au moins apparentes (4). Dans les ouvrages postérieurs, ses idées sont plus nettes ; elles éclairent et corrigent peut-être ce qu'il y a d'obscur et de contradictoire dans ses écrits de jeunesse. Sa pensée, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de ses œuvres, nous paraît être la suivante : L'âme raisonnable, élément constitutif de la nature humaine (5), est faite à l'image du Verbe ; elle peut donc, même dans l'état de déchéance, connaître Dieu (6) ; Dieu lui a donné pour atteindre ce but la création et l'Écriture (7). Mais à l'origine Dieu a communiqué à l'homme un don surnaturel (χάρις) distinct de cette faculté naturelle (8), en vertu duquel la vie bienheureuse lui

(1) *De Inc.*, 20.

(2) *De Inc.*, 49.

(3) *De Inc.*, 46.

(4) On peut voir sur ce point ATZBERGER, *ouvrage cité*, pp. 154 et suiv. L'auteur s'efforce de concilier les données en apparence contradictoires d'Athanase. HARNACK, *Dogmeng.* ; II^e, p. 145-146, admet cette solution ; mais ATZBERGER a tort, d'après lui, d'introduire ici les catégories de « naturel » et « surnaturel ». Hoss ne veut non plus entendre parler de surnaturel ; Athanase appelle l'image de Dieu une grâce (χάρις) à cause de sa dignité. Cependant, lorsqu'Athanase parle de dignité, c'est le mot τιμῆ qu'il emploie, non χάρις. Ainsi (*De Decr. nic. syn.* 9) Adam, du fait d'être sorti directement des mains de Dieu, n'a rien de plus que nous κατὰ τὴν φύσιν ; il ne nous est supérieur qu'en dignité, τιμῆ. Lorsqu'Athanase dit que nous sommes créés par Dieu κατὰ φύσιν et engendrés par lui κατὰ χάριν, lorsqu'il oppose la grâce de l'immortalité du corps à la corruption qui lui est propre de par sa nature (*De Inc.*, 3), il est bien difficile de comprendre le mot χάρις dans le sens de dignité ou dans un sens autre que celui de « surnaturel ».

(5) *Contra Gentes*, 13, 18, 30 ; *De decr. nic. syn.* 9.

(6) *Contra Gentes*, 30, 34, 35 ; *De Inc.*, 12.

(7) *De Inc.*, 12.

(8) *Contra Gentes*, 2 ; *De Inc.* 3-7, 11. Il faut noter que, dans ses premiers écrits surtout, Athanase ne distingue pas toujours clairement ce don de la faculté naturelle.

était assurée. Cette vie, le paradis, comporte non seulement la connaissance de Dieu, mais aussi la pureté de l'âme nécessaire à cette connaissance (1), l'immortalité (2), l'amour de Dieu (3), etc. Par suite du péché, ce don a été *enlevé* à l'homme (4), l'âme doit par la rédemption, être *créée de nouveau* à l'image de Dieu (5); le Verbe seul, l'Image du Père, peut *renouveler* l'âme qui est seulement à l'image du Père (6). L'âme a donc conservé la faculté de connaître Dieu, et en ce sens l'image divine n'est qu'obscurcie en elle; mais le Verbe doit, en effaçant la souillure du péché, renouveler cette image.

Nous ne nous arrêterons pas à la remarque suivante de Hoss : la « *communicatio idiomatum* » que le saint Docteur établit avec une si admirable précision, ne se comprend pas, si l'on admet l'intégralité de la nature humaine dans le Christ. Il est très vrai qu'il y a là un mystère; mais le glorieux défenseur du mystère de la Sainte Trinité n'avait pas à l'égard des mystères de la Foi, les préventions que Hoss veut bien lui prêter (7).

(1) *Contra Gentes*, 2, 34; *De Inc.*, 57.

(2) *De Inc.*, 3-7.

(3) *Contra Gentes*, 2. Hoss semble ne pas remarquer qu'Athanase ne fait pas consister la vie bienheureuse dans la seule connaissance de Dieu. C'est d'elle surtout qu'il parle dans son « Apologie », un des buts de ce traité étant de montrer comment l'homme s'est éloigné du culte du vrai Dieu pour tomber dans le culte des idoles. Mais dans cet ouvrage même, il énumère parmi les biens de la Béatitude, ceux que nous avons cités (*Contra Gentes*, 2).

(4) *De Inc.*, 7.

(5) *De Inc.*, 14.

(6) *De Inc.*, 20.

(7) Qu'on lise, par exemple, les deux premiers chapitres de l'*Historia Arianorum ad Monachos*. Cfr. MOEHLER, *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, t. I, p. 109 à 116, traduit par Zickwollf et Cohen. Bruxelles, 1841. Il est étrange que Hoss attribue aux deux livres *Contra Gentes* et *De Incarnatione* une importance particulière, pour cette raison qu'Athanase y expose ses propres vues théologiques et fait un usage assez sobre de l'Écriture, tandis que dans les écrits postérieurs, ces vues sont comme voilées et méconnaissables sous la masse des expressions bibliques qui les enveloppent (P. 74.). Harnack (*Dogmengeschichte*, II^e, p. 206 note) applique un principe d'interprétation semblable. Pour lui, Athanase conçoit Dieu comme créant le monde sans intermédiaire; s'il parle du Logos créateur, c'est parce qu'il croit devoir encore concéder quelque chose à la tradition. C'est là méconnaître singulièrement les dispositions d'Athanase

III.

Au concile d'Alexandrie de 362, l'occasion se présenta pour Athanase de manifester nettement ses vues au sujet de l'âme du Christ. Sa lettre aux Antiochiens, écrite après le concile, nous apprend qu'au sein de l'assemblée, une discussion s'éleva à propos du dogme de l'Incarnation (1). Les uns semblaient admettre que le Verbe était venu dans un homme saint comme il était venu dans les prophètes; les autres n'attribuaient au Sauveur qu'un corps humain, sans âme et sans intelligence.

La région d'Antioche était le théâtre de ces querelles christologiques (2). Cette controverse sur l'Incarnation, entre orthodoxes, vers 362, ne peut être que celle d'Apollinaire et des tenants de la doctrine antiochienne (3). Les premiers

et lui prêter, bien à tort, les dispositions dont on est soi-même animé. La vie et les écrits du grand Docteur attestent des sentiments tout autres. Il les exprime clairement en maints endroits de ses œuvres. (*Contra Gentes*, 1 et 43; *Epistola ad episc. Egypt. et Libyae*, 4; *De Synodis*, 6; *De decretis nic. syn.*, 32, les livres contre les Ariens en entier.) Harnack lui-même note qu'Athanase se rapproche bien plus d'Irénée que d'Origène; son importance ne consiste pas tant dans la défense scientifique de la Foi que dans la persévérance avec laquelle il a victorieusement défendu la croyance elle-même. (*Dogmengeschichte*, II^s, p. 203.) Nous ne devons donc pas craindre de chercher la doctrine d'Athanase dans ces ouvrages où il s'inspire avant tout de l'Écriture et de la tradition. Il faut tenir compte sans doute des livres qui constituent son Apologie du christianisme mais sans oublier qu'ils sont une œuvre de jeunesse antérieure au concile de Nicée, qu'ils ont un but apologétique. Ils sont par conséquent moins importants que les écrits postérieurs pour l'étude des doctrines du saint.

(1) *Tomus ad Antiochenos*, 7.

(2) *Ibidem*, 8.

(3) Les Bénédictins (*Vita S. Athanasii*, dans Migne P. G., XXV, p. cXLVI) croient que les moines envoyés par Apollinaire au concile, ont proposé cette profession de foi au nom de leur chef, et que l'assemblée y adhéra parce qu'elle était orthodoxe dans les termes. Cette opinion est certainement fautive, comme le prouvent l'exposé de la controverse que S. Athanase donne au chap. 7 de sa lettre aux Antiochiens, et l'usage que les Apollinaristes firent dans la suite, de cette profession de foi. DORNER (*ouvrage cité*, p. 984, note 7) admet que la doctrine apollinariste est ici préventivement condamnée; mais le concile n'aurait en vue que la doctrine ébionite suivant laquelle le Verbe de Dieu est venu dans un homme saint comme dans les prophètes. Les paroles: le corps du Christ n'était pas privé d'âme et d'intelligence, auraient été ajoutées dans ce sens: la condamnation de cette doctrine ébionite n'empêche pas que nous reconnaissions au Christ une nature humaine parfaite. Cette manière de voir ne répond pas

adversaires orthodoxes d'Apollinaire furent certainement les Antiochiens. Dans la profession de foi qu'il présente à Jovien en 363, l'évêque de Laodicée défend déjà ses vues christologiques particulières et combat ceux qui considèrent le fils de Marie comme un fils adoptif de Dieu (1). Ce furent probablement les moines envoyés par lui au concile d'Alexandrie (2) qui engagèrent cette discussion avec des Antiochiens, peut-être les diacres délégués par Paulin d'Antioche. Les deux partis tiennent à l'orthodoxie, et prétendent défendre par leurs vues propres la doctrine de l'Église. « Tous ont professé de commun accord, écrit Athanase, que le Verbe du Seigneur n'est pas venu à la fin des temps dans un homme saint, comme il était venu dans les prophètes, mais que le Verbe lui-même s'est fait chair; qu'étant dans la forme de Dieu, il a pris la forme de l'esclave; qu'il s'est fait homme pour nous de Marie selon la chair, et a ainsi, en lui-même, parfaitement et entièrement libéré le genre humain du péché, et l'ayant vivifié des morts, l'a introduit dans le royaume des cieux. *Ils professèrent aussi que le Sauveur n'avait pas un corps sans âme, sans sens et sans intelligence. Car il n'était pas possible que le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit; et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme que le Verbe a opéré en lui* (3). Étant vraiment Fils de Dieu, il a été fait fils de l'homme, etc. » Suit alors la

non plus à l'exposé de la lettre aux Antiochiens; d'après cet exposé, les deux opinions condamnées dans la profession de foi, ont été défendues au sein de l'assemblée. STUELCKEN (*ouvrage cité*, p. 61) croit que c'est une particularité de la doctrine arienne qui est ici combattue. Cette affirmation est purement gratuite. De plus, ceux qui défendent ces doctrines assistent au concile et sont considérés comme des partisans de l'orthodoxie; ce ne sont pas des Ariens, mais plutôt des Apollinaristes et des Antiochiens.

(1) DRAESEKE, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften. Texte und Untersuchungen*, 1892, p. 341.

(2) *Tomus ad Ant.*, 9.

(3) Ὁρολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ Ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν.

doctrine athanasienne sur la communication des idiomes (1).

Ces paroles ne sont nullement équivoques ; elles signifient, au sens obvie, que le Verbe a pris tous les éléments qui constituent la nature humaine et par là s'est fait homme. C'est dans ce sens certainement que les adversaires de l'apollinarisme naissant y auront souscrit. Le motif emprunté à la sotériologie, ne permet pas de donner à cette formule un autre sens que celui-ci : le corps du Sauveur n'était pas sans âme humaine, puisque le salut de l'âme aussi bien que celui du corps a été opéré en Lui (2). Hoss renverse singulièrement les rôles, en disant qu'Athanase a adopté dans sa lettre aux Antiochiens les formules équivoques des Apollinaristes. Ce sont ceux-ci qui ont tâché d'interpréter dans le sens de leur théorie, la formule proposée par Athanase au concile de 362. Mais il importe de noter comment ils procédèrent en cela.

Vers 375, Apollinaire écrivant aux évêques égyptiens exilés à Diocésarée pour les gagner à sa cause, se flatte d'être en conformité d'idées avec Athanase (3). Pour le

(1) *Tomus ad Ant.*, 7. STUELCKEN (*ouvrage cité*, p. 100, note 1) voit dans cette profession de foi un compromis entre les Antiochiens et Occidentaux d'une part, et les Alexandrins d'autre part ; les premiers concèdent qu'il n'y a pas ἕτερος καὶ ἕτερος ; les Alexandrins admettent que l'unité du Christ ne porte pas préjudice à son humanité. Ce compromis n'existe que dans l'imagination de l'auteur ; la profession de foi du concile est la condamnation des doctrines proposées par quelques membres de l'assemblée (ἑδόκουν φιλονεικεῖν τινες πρὸς ἀλλήλους). Eusèbe de Verceil souscrivant aux décisions du concile, condamne également les deux doctrines condamnées par la profession de foi. Quant à S. Athanase, Stülcken reconnaît qu'il n'avait pas la théorie que Baur lui prête, lorsqu'il souscrivit à ce formulaire ; mais on ne peut prouver par là, dit-il, qu'il s'opposait personnellement au σῶμα ἀνόητον. Nous pensons que non seulement Athanase accepta cette formule, mais la rédigea lui-même et la soumit à l'approbation du concile qu'il présidait ; les idées et le style de cette profession de foi indiquent suffisamment qu'Athanase en est l'auteur. De plus, le saint Docteur ne se contente pas de professer l'intégralité de la nature humaine du Christ, au moment du concile ; il renouvelle cette profession dans la lettre aux Antiochiens ; il exige de Paulin d'Antioche qu'il professe aussi cette vérité ; dans la lettre à Épictète, il emprunte au formulaire du concile d'Alexandrie, le passage où cette doctrine est affirmée. Il s'oppose donc personnellement à la théorie du σῶμα ἀνόητον. D'ailleurs le caractère d'Athanase ne permet pas d'admettre qu'il aurait souscrit à une profession de foi ne répondant point à ses convictions intimes.

(2) Cfr ce que nous avons dit précédemment de la doctrine sotériologique d'Athanase.

(3) Cette lettre se trouve dans DRAESEKE, *ouvrage cité*, p. 392.

prouver, il répète en partie la profession de foi de 362 ; seulement, il a soin d'expliquer que le Christ n'est pas *ἀνόητος*, en ce sens qu'il est Esprit divin, immuable, céleste ; il n'a point pris l'esprit humain qui est variable. Il a soin d'omettre aussi la seconde considération émise dans cette profession de foi : non seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme a été opéré dans le Sauveur (1).

Si donc Athanase avait donné à ses paroles le sens que les Apollinaristes leur prêtèrent plus tard, il faudrait dire non seulement qu'il a usé de ruse, mais encore qu'il a sacrifié, en paroles du moins, son opinion propre. Comme d'autre part il n'a jamais professé cette théorie de la substitution du Verbe à l'esprit humain dans le Christ, nous devons conclure qu'il a donné à ces paroles de la lettre aux Antiochiens, le sens qu'elles ont en réalité (2).

Cette profession de foi christologique du concile d'Alexandrie est brève, mais d'une souveraine importance. Dans une assemblée où Occidentaux, Égyptiens, Orientaux se trouvent réunis, nous entendons professer unanimement et sans hésitation la croyance à l'humanité complète du Sauveur, dès que l'occasion se présente d'affirmer explicitement cette vérité ; ceux-là même qui la niaient, sont forcés de la reconnaître, du moins en paroles ; elle est présentée comme une vérité que tous doivent admettre pour rester fidèles à l'orthodoxie. Cette courte formule jette aussi un jour précieux sur les écrits précédents d'Athanase. S'il n'a point parlé plus tôt de l'âme humaine du Sauveur, ce n'est pas qu'il ait repoussé cette doctrine et l'introduise maintenant comme un élément nouveau dans sa christologie ; il n'en a point parlé, parce que la question n'était pas posée.

(1) On peut voir chez le *Pseudo-Athanase*, livre I^{er} ch 2, comment les Apollinaristes expliquaient l'œuvre de la rédemption.

(2) Pierre d'Alexandrie, le successeur immédiat d'Athanase, écrit aux évêques égyptiens de Diocésarée, que dans une lettre aux Antiochiens, son prédécesseur a défendu la doctrine de l'humanité complète du Christ (FACUNDUS D'HERMIANE, I, XI, 2). C'est à la lettre qui nous occupe que, selon toute vraisemblance, il fait allusion.

Les deux raisons qu'il allègue, se retrouvent dans ses écrits antérieurs : le verbe s'est fait homme ; il est venu sauver l'homme entier, et cette rédemption ne s'est faite que par l'union du Verbe avec ce qu'il venait racheter. La vérité chrétienne de la nature humaine du Christ sort comme une conclusion nécessaire de ces principes. Ce sont ces deux arguments que les champions de l'orthodoxie feront valoir contre Apollinaire. Le pape Damase, les Cappadociens, Épiphané, les auteurs anonymes des deux livres écrits en Égypte contre l'apollinarisme en appelleront à ces principes, non comme à des vérités nouvelles ou empruntées à la « Gnose », mais comme à des vérités traditionnelles reçues par tous les chrétiens.

Il nous reste peu d'écrits d'Athanase postérieurs au concile d'Alexandrie. Quelque temps après, nous voyons le saint Docteur exiger de Paulin d'Antioche, une profession de foi où celui-ci reconnaît l'intégralité de la nature humaine du Sauveur (1). Dans sa lettre à Épictète, écrite vers 371, il dit, après avoir parlé de l'œuvre de la Rédemption : « Notre salut est bien réel et n'est pas une fiction, mais le Sauveur s'étant fait véritablement homme, a opéré le salut de l'homme tout entier (2). Notre salut n'est pas une apparence et n'est pas le salut du corps seulement ; mais le salut de l'homme entier, de l'âme et du corps, a eu lieu véritablement dans le Verbe lui-même (βλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς ἢ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ.) Le Verbe a pris pour nous la chair et a été fait homme ; car dire : Le Verbe s'est fait chair, équivaut à dire : Le Verbe s'est fait homme (3). »

(1) ÉPIPHANE, *Haereses*, LXXVII, 20-21.

(2) ὄντως ἀληθεία ἀνθρώπου γενομένου τοῦ Σωτήρος, βλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία ἐγένετο.

(3) *Epistola ad Epictetum*, ch. 7-8. Dans cette même lettre à Épictète, 5-6, Athanase prouve que le Verbe ne s'est pas changé en chair dans l'Incarnation ; il le prouve par ce fait que le corps était au tombeau, tandis que le Verbe allait aux enfers. STUELCKEN, *ouvrage cité*, p. 101, dit avec raison que les mots μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ sont interpolés. Mais de ce qu'Athanase, en cet endroit, oppose sans cesse l'un à l'autre les deux éléments

Athanase n'a pas combattu ouvertement Apollinaire; mais cette attitude s'explique parfaitement. Apollinaire n'a répandu ouvertement son hérésie de la substitution du Verbe au *voûs* humain du Christ, que vers la fin de la carrière du grand docteur. Épiphane est le premier qui, dans son *Ancoratus* en 374, ait attiré l'attention sur cette erreur nouvelle, distincte de l'arianisme, qui remplace l'esprit humain du Christ par la Divinité. Nous avons vu comment les partisans d'Apollinaire pouvaient, grâce à une équivoque, accepter en partie la formule d'Alexandrie. Les monuments qui nous sont restés de l'activité littéraire d'Apollinaire avant la mort d'Athanase, notamment sa lettre à Jovien et les écrits attribués au pape Jules, ne renferment pas *ex professo* l'erreur qu'il a défendue plus tard. On voit par la correspondance de Basile (1), que vers 373-375 Apollinaire est suspect de sabellianisme; mais on ne lui reproche pas d'erreur christologique.

Athanase, comme Épiphane et Basile, voyait en Apollinaire un défenseur distingué de la foi de Nicée et, à ce titre, il était en relations d'amitié avec lui (2). On comprend donc très bien que, sans partager l'erreur d'Apollinaire, il ne l'ait pas combattue directement.

*
* *

Il nous reste à conclure. Nous croyons avoir montré qu'on n'a aucun motif d'attribuer à S. Athanase l'erreur christologique des Ariens et des Apollinaristes. Dans ses écrits antérieurs à 362, il désigne ordinairement le côté humain du Sauveur par les termes *σάρξ* et *σῶμα*, sans donner à ces

du Christ, le Verbe et le corps, Stülcken a tort de conclure — nous croyons l'avoir prouvé — que le terme *σῶμα* a ici un sens restreint. Il en appelle au troisième livre, contre les Ariens, (III, 57); or ici même Athanase cite les paroles de St-Jean, XII, 27: « nunc anima mea turbata est » (*νῦν ἡ Ψυχὴ μου τετάρακται*), et ajoute aussitôt: *τὸ μὲν γὰρ ταρᾶσθαι τῆς σαρκὸς ἴδιον*. Il est clair, nous semble-t-il, que le mot *σάρξ* est ici employé par synecdoche pour désigner l'élément humain du Sauveur.

(1) Lettres 129, 131, 224, 226, 244. Migne, P. G., t. XXXII.

(2) Léonce de Byzance, « *Contre Nestoriens et Eutychiens* », l. III, 40.

mots un sens exclusif; il se conforme en cela au langage traditionnel de l'Église. Il n'y parle pas explicitement de l'âme du Christ; cette question n'était pas posée; mais il établit les principes d'où cette vérité découle: le Verbe s'est fait homme, il est venu sauver l'homme tout entier. Plus tard, au concile d'Alexandrie, il affirme la présence dans le Christ d'un corps humain et d'une âme humaine. Dans les quelques écrits postérieurs qui nous restent de lui, il affirme de nouveau cette vérité. C'est après sa mort que les Pères de l'Église auront à défendre contre l'apollinarisme la présence dans le Christ de l'âme et de l'esprit humain, et ils le feront à l'aide des principes qu'Athanase a constamment affirmés.

La théorie d'Apollinaire est tellement opposée aux points les plus essentiels de la Doctrine chrétienne, que son auteur lui-même la sacrifiera souvent en paroles et qu'elle disparaîtra avec lui sans retour. Eutychès et les Monophysites, trompés par l'attribution des écrits d'Apollinaire à Grégoire le Thaumaturge, aux papes Jules et Félix, à S. Athanase, s'obstineront à professer l'unité de nature dans le Christ, mais en admettant l'union du Verbe à une nature humaine complète (1).

La doctrine de l'union hypostatique des deux natures divine et humaine dans le Christ, n'est pas une doctrine scientifique, étrangère à la Foi, ajoutée à la croyance primitive. Le vieux symbole de l'Église romaine proposait aux croyants des premiers temps la foi « en Jésus-Christ, Fils de Dieu, né du Saint Esprit et de la Vierge Marie ». Cette doctrine trouve une expression plus précise dans la formule: « Le même Jésus-Christ est Dieu et homme » (Irénée). S'il est Dieu, il possède ce par quoi on est Dieu: la nature

(1) Eutychès affirme « une nature », dans ce sens « *ut natura divina sola propria natura sit et dicatur, quae primas in Incarnatione partes habeat, non humana, quae secundas tantum; illa inquam, quae aliam habeat, non quae habeatur et superioris habitus sit, tamquam illius videlicet appendix, eique pene immersa* ». LEQUIEN, *Dissertationes Damascenicae*, Dissertatio II^a, ch. XIV. Migne, P. G., XCIV.

divine (Athanase). S'il est homme, il possède ce par quoi on est homme : la nature humaine, le corps, l'âme, l'intelligence (les Cappadociens). Si le même sujet, le même être vivant possède et la nature divine et la nature humaine, les deux natures subsistent en une hypostase, une personne (Cyrille d'Alexandrie). La définition du concile de Chalcédoine : « Le même Jésus-Christ, vraiment Dieu et vraiment homme, possédant une âme raisonnable et un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, semblable à nous en toutes choses hormis le péché, connu en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, les deux natures étant unies en une personne, une hypostase (1) », cette définition n'est que l'expression, plus précise, plus détaillée de la doctrine du Symbole.

Louvain.

G. VOISIN.

(1) Voir le texte dans HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, p. 166, 3^e édition, Breslau, 1897.
